دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	إكزنوفون والمسألة السياسية
المصدر:	الفكر العربي
الناشر:	معهد الإنماء العربي
المؤلف الرئيسي:	خنافر، دولة خضر
المجلد/العدد:	مج 16, ع 79
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1995
الشهر:	شتاء
الصفحات:	155 - 166
رقم MD:	319328
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	القضايا السياسية، المفكرين اليونانيون، الديمقراطية، النظم السياسية، الحرية الفردية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/319328

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

إكزنوفون والمسألة السياسية

دولة خضر خنافر(*)

تشغل المسألة السياسية مكانة مهمة جداً عند إكزنوفون. فهو على غرار المفكرين اليونانيين كافة، خصّها بالقسم الأوفر من أعماله. وبنحو خاص، تتجلى هذه الأهمية القصوى للسياسة في **المذكرات** حيث يحدّد «فن القيادة» بأنه «الفنّ الجليل»[1]. فعنده أن حكم الدولة هو من أجلّ الأعمال كلّها[2].

يرى اليونانيون أن معرفة القضايا السياسية هي من خصال الأشراف والسادات الأحرار، فهي التي تميز الرجال الحقيقيين من العبيد. ولكن بالنسبة إلى تلميذٍ سقراطيّ، على السياسة أن تكون عقلانية، أي من بناتِ العقل. فهي علم يستلزم تربية طويلة وقاسية. وهي بذلك تتعارض مع العنف والقوة والتعسف.

إن تصوراً كهذا لا يترك مجالاً للطغيان، لنظام القوة والعنف، يحظى بتأييد إكزنوفون واستحسانه. ذاك أن العنف، وهو أساس الطغيان، كان سقراط قد أدانه، لأنه يولّد الحقد ويتعارض مع الحكمة والعقل[3]. وعنده أن الإنسان هو في جوهره كائن عاقل: وتالياً، فإن كل لجوء إلى العنف يتنافى والطبيعة البشرية واحترام الإنسان، إذ إنه يُغلّب الجورَ والظلم على الشرعية والعدل.

لذا، يستبعد إكزنوفون العنف من كل تعريف للسياسة ومن كل تصوّر للرجل السياسي. كتب في **المذكرات**: «ليس الملوك والحاكمون هم أولئك الذين يحملون صولجاناً، ولا هم أولئك الذين اختارتهم الأغلبية، ولا حتى أولئك الذين عيّنهم القَدَر، ولا أولئك الذي اغتصبوا السلطة بالعنف أو بالحيلة، بل هم هؤلاء الذين يحسنون القيادة والتدبير[4]. إن هذا التحديد لرجل الدولة بالعلم، يشكّل إدانة صريحة للطغيان، لأن الطاغية لا يملك هذا العلم، وتالياً ليس قادراً على الحكم.

(*) أستاذة في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية).

(1) **Mémorables**, IV, 2, 11.

(2) نجد هذه الفكرة عينها عند أفلاطون: **Banquet**, 209 a، وعند أرسطو: **Pol.**, III, 7.

(3) Mémorables, I, 2, 10.

(4) **Mémorables**, III, 9, 10.

غير أنَّ إكزنوفون مَلَكيّ قلباً وقالباً، لذا كان على الدوام من أنصار الحكم الملكي، أي حكم شخص واحد. صحيح أن الطغيان نظام سياسي سيِّىء، لكن، يمكن مع ذلك تقريبه من الكمال قَدْرَ الإمكان. ولهذه الغاية، يكفي تلقين الحكمة للطاغية الظالم والبائس، وتحويله بذلك إلى سلطانٍ فاضل، خيّر وسعيد. هذه هي محاولة إكزنوفون في كتابه **هيرون**. وتبقى مسألة الاستعلام: عما إذا كان الطاغية يريد الإصغاء لنصائح الحكماء؟

1. كيف يتصوّر إكزنوفون الطغيان؟

حين تبنّى إكزنوفون هذه الفكرة السقراطية، نعني الفكرة القائلة إن العلم أساس المُلك، إنما تمادى في مكافحة الطغيان بوصفه نظاماً قائماً على الجهل والظلم وعدم الكفاءة. وراح يذكِّر بأن الطاغية، بدلاً من إقناع المواطنين، إنما يلجأ دائماً إلى الإكراه، وهو بذلك يُبقي المدينة في خوفٍ دائم. وهذا أمر طبيعي جداً، لأن الطاغية يعيش في المخافة، في الاعتقاد فقط بأن المواطنين يخافونه، وهذا ما يطمئنه ويهدىء من روعه.

والحال، فإن هذا النظام هو أبعد ما يكون عن المثال الذي اصطنعه إكزنوفون عن السياسة ورجل الدولة. فهو يرى أن سلطاناً صالحاً هو أشبه ما يكون براعٍ صالح، أحدهما يسعدُ رعيته، والآخر يسعد قطيعه[5]. لكن مصلحة الأمير في النظام الطغياني، تتعارض مع مصلحة رعيته، بدلاً من التماهي معها: فعندما يصبح الطاغية في السلطة، لا يفكّر إلاّ بمصلحته الخاصة، وبإشباع شهواته ونزواته. والحال، يتعيّن على كل حكم، في نظر إكزنوفون، كما في نظر سقراط وأفلاطون، أن يرمي إلى خير رعيته التي يهتمّ بها؛ يرى أفلاطون «أن ما من فنٍ أو من حكم يقدّم ما يكون مفيداً له؛ بل يقدّم ما يكون مفيداً للمحكوم»[6]؛ ويعلن سقراط، حسب رواية **المذكرات**: «لئن كان هوميروس قد سمّى آغاممنون راعي شعوب، فذلك لكي يبيّن أنَّ الملك من واجبه تأمين السعادة لرعيته، مثلما يعتني الراعي بحملانه»[7].

إن إكزنوفون الذي كوَّن فكرةً رفيعةً جداً عن السياسة والسلطة، يرى من واجبه الكفاح ضد الطغيان وضد تصوّره للسياسة. من الطبيعي إذن أن يردَّ على قول بعض المنظّرين الذين لا يرون في ممارسة السلطة سوى وسيلة لإرضاء مطمح أو مطمع. ويجد إكزنوفون أن تصوّراً كهذا منافٍ للأخلاق في العمق، ومجرد عن كل وازع ، الأمر الذي يشكل خطراً شديداً، لأن السلطة التي لا حدود لها من خارجها ولا من داخلها، لا يمكنها أن تفضي لغير دمار المدينة. لقد أدان إكزنوفون الطغيان إدانةً شديدة ليبيّن محاسن المَلَكيَّة التي تعدّ أفضل نظام سياسي، في نظره. إلاّ أن اليونانيين لا يستحسنونها، ويعتبرونها مؤسسة وحشية. والحال، فإنَّ لإكزنوفون مهتمين: الأولى هي تكييف الملكية وجعلها مقبولة لدى الإغريق، والثانية هي تمييزها من الطغيان، والحؤول دون أي تخليطٍ في ذهن الإغريق ما بين هذين النظامين.

---

(5) **Mémorables**, III, 2, 1; I, 2, 32. **Cyro.**, VIII, 2. ru.
ـ كانت هذه المقارنة شديدة الانتشار في اليونان، لا سيما في الوسط السقراطي؛ نجدها عند أفلاطون (**Rép.**, 343 b; 345 c; **Pol.**, 267 d) وعند أرسطو (**Ethiqué à Nicom.**, VIII, II, 1).

(6) **République**, 346 c.

(7) **Mémorables**, III, 2, 1.

فهو إذْ فوجيء باضطراب حَبْل كل الحكومات وبسرعة سقوطها، ولا سيما الحكم الطغياني[8]، أخذ على عاتقه في كتابه (La Cyropédie) أن يقدّم نموذجاً للفضائل والخصال الضرورية لقيادة الناس وضمان سعادتهم؛ وكان هذا هو هدفه الأساسي بالذات[9].

المقصود إذن في هذا الكتاب هو ممارسة السيادة، فن القيادة وواجب الطاعة. ما الذي يجعل قورش سلطاناً صالحاً لكي يطيعه الشعب طاعة تامّة؟ يجيب إكزنوفون: إنّ التفوّق الأخلاقي والعقلي هو الذي يجعله سلطاناً صالحاً يستحقّ الطاعة. لقد صار قورش ملكاً، لا بحكم الولادة، ولا بحكم الغزو أو العنوة التي تتسم دائماً بعيب أصلي، بل بحكم النبوغ الذي أعدَّته الطبيعة ليكون قائداً للناس[10]. «كانت السيادة في الخارج، فنقلها إكزنوفون إلى داخل الإنسان. وكانت تعود إلى الأكثرية، فأعادها إلى الوعي الفردي. لقد وضع القانون الطبيعي فوق القانون المكتوب، ووضع العدالة فوق المحكمة»[11].

يرى إكزنوفون، مثلما يرى سقراط وأفلاطون، أن القيادة تعود للأقدر، وأن الطاعة على الجاهل. لقورش سلطان معنوي، فهو مطاعٌ إذن، لا بحكم الخوف، بل بحكم العقل والمحبة: فطيبته جعلت رعيته تحبّه، مثلما استحوذت مواهبه على إعجاب رعيته. يقول بوسييه: «كان إكزنوفون يدرك مسبقاً مزايا العظمة شبه الإلّهية للمَلَكيَّة الحديثة». الأمر الذي قاده إلى القول إن ملكية قورش ليست مقبولة وحسب، بل هي موضع إعجاب الرعيَّة أيضاً. وفي كلامه على شعوب آسيا، يقول أرسطو: «من حسن الطالع أن يكون للشعب ملكٌ يعملُ في سبيل سعادته، ولكن من لوازم المُلك أن ينقاد شعبٌ بسهولة تاركاً للملك أمرَ سعادته».

والحال، فإن تفوّق القائد ومآثره الشخصية هي التي تشكّل أساس شرعيته. ويبيّن لنا إكزنوفون أن قورش يملك كل الصفات الأخلاقية الخليقة بسلطان والكفيلة بإثارة إعجاب الناس كلهم: سلطان شجاع، معتدل وكريم، يحب إسداء الخدمات وبذل كل جهد لنيل محبة رعيته. إن قورش ورعٌ، ولا يقدم على أمر دون مشورة الآلهة وطلب عونها[12]. من المعلوم مدى الأهمية التي يعلّقها إكزنوفون على الورع والتقوى. فهذه الفضيلة الدينية تلعب دوراً كبيراً في حياة المدينة. تتجلى أهمية الورع هذه في **المذكرات**، عندما يقول: «إن المؤسسات البشرية الأكثر ديمومة»، أي الدول والأمم، كانت الأكثر تديناً، وان مرحلة العمر الأكثر حكمةً هي تلك التي يكون فيها الناس أكثر انشغالاً بالآلهة[13]. ونجد أهمية الورع هذه عند أفلاطون[14]، وبالأخص عند أرسطو الذي يقدّم التقوى بوصفها أضمن وسيلة للمحافظة على الحكم الطغياني ولتحسينه[15].

ليس الطاغية، عند إكزنوفون، ورعاً؛ ولا يتم تحسين الحكم الطغياني بالورع والتقوى. يقول **ليو ستروس**: «إن إحدى سمات **هييرون** المدهشة جداً، هي الصمت المطبق الذي يسود الكتاب

---

(8) **Cyropédie, I**, 1, 1.
(9) M. HEMARDINQUER, **La Cyropédie**, Paris, A. Thorin, 1872; p. 5.
(10) **Cyropédie**, V, 1, 24.
(11) M. HEMARDINQUER, La Cyropédie, **op. cit.**, p. 18.
(12) CHAMBRY, **Notice sur la Cyropédie**, Ed. Gârnier, p. 13.
(13) **Mémorables**, I, 4, 16.
(14) **République**, 573 c.
(15) ARISTOTE, **Pol.**, 1314 b 39.

بخصوص الورع. فلا يشير سيمونيدوس إلى ذلك أبداً، كما أنّه لا يذكّر هيرون بضرورة العون الإلهي. ولا يحضّه بأية طريقة على عبادة الآلهة»[16]. الأمر الذي يجعل الطغيان، حتى المُحسَّن، متميّزاً من الملكية بانعدام الورع أو غياب التقوى. ففي نظر إكزنوفون، قورش في جوهره ملكٌ ورعٌ، بينما هيرون غيرُ ورع. إن القائد، كما يتصوَّره إكزنوفون، ملك مطلق لكنه فاضل، يفرض سلطانه لا بالقوة والتخويف، بل بالمحبة والإقناع. وهذا القائد خاضع للقوانين؛ ومن ثمَّ، ينادي إكزنوفون بملَكيّة دستورية.

لا يقوم مثالُ الملكِ المطلق على أسس ميتافيزيقية عميقة، كما هو الحال عند أفلاطون. ذاك أن إكزنوفون أقلّ تفلسفاً من أفلاطون، ويهتمّ أكثر منه بالعالم الحسي وبالمجتمع والمدينة والجيش، ولا يجهد نفسه لتوضيح فكرته ببعض المبادىء التوجيهية الكبرى. فقائد الدولة هو قائد الجيش في المقام الأول، وعلمه لا يتعدّى التجربة العملية والفضائل الطبيعية. إن إكزنوفون رجل حرب أكثر منه فيلسوفاً، وهو يوكل الحكم لقائد الجيش، الأكثر حظاً في أن يكون مُطاعاً. وعنده أنّ إرادة هذا القائد تؤسس بمفردها الوحدة في المدينة.

ينبغي أن يكون السلطان الأفلاطوني فيلسوفاً، أي حائزاً للعلوم الوجودية، وبالغاً مبالغَ فكرة الخير. وهو يتوصل إلى حكم المدينة على أفضل وجه، من خلال تأمله في عالم المُثُل واعتباره نموذجاً للحكم. يجد إكزنوفون أن فكرة الخير هذه بعيدة المنال، شديدة الإبهام، وأنها تتعدّى الإنسان، بقدر ما هي في الوقت ذاته، غير قابلة للتحقق. وعنده أنَّ السلطان الأمثل هو ذلك الذي يجيد الحكم، أي ذلك الذي يتصف بأحسن الصفات الأخلاقية، المقترنة بخبرة عملية، والذي يحافظ على استقرار المدينة[17].

يعرف إكزنوفون أن الملكية تلتبس في ذهن الناس بالطغيان، كما يعرف أن الطغيان قد خلَّف ذكرياتٍ سيئة جداً، وأنه كان موضع استياء شبه عام لدى اليونانيين[18]. وللحفاظ على مَلَكيَّته، رأى من الضروري التفريق بين هذين النظامين، والتبيين أنهما متباينان جوهرياً، إذ إن أحدهما هو أحسن الأنظمة السياسية وثانيهما هو أقبحها. يقول: «إن الشعب يتقبّل الملكية، وهي مطابقة لقوانين المدينة: وإن الطغيان يُفرض بالعنوة وليس له قوانين سوى حيلة الزعيم»[19]. إن الطغيان يتعارض مع الملكية، مثلما يتعارض نظام العسف والعنف مع نظام العدالة والشرعية.

على الملكية، في نظر إكزنوفون، أن تظلّ في نطاق الشرعية القانونية؛ وهذا الاحترام للشرعية هو إحدى أهم سمات الملكية، لا سيما وأن إكزنوفون يعتبر العدالة مطابقة للقوانين[20]. وعليه، فإن الطغيان، وهو في جوهره حكم بلا قوانين، إنما هو حكم ظالم. لأن الطاغية، بدلاً من إقناع المواطنين، يجبرهم بالقوة على التقيد بما يأمر، وهو بذلك يخالف الشرعية القانونية[21].

حتى الطغيان المُطوَّر والمُحسَّن لا يغدو ملَكيَّةً. فقد حافظ إكزنوفون حتى النهاية على التفريق بين

---

(16) LÉO STRAUSS, **De la tyrannie**, p. 209.
(17) L. STRAUSS, **De la Tyrannie**, p. 289.
(18) GLOTZ, **Cité grecque**, p. 149; DIÈS, **Introd. à la Rép. de Platon**. P. XCVIII.
(19) **Mémorables**, IV, 6, 12.
(20) **Ibid.**, IV, 4, 12.
(21) **Ibid.**, I, 2, 44.

هذين النظامين. وعنده أن الاختلاف الجوهري بين حكم قورش وحكم هييرون، يكمن في أن قورش سلطان شرعي، بينما هييرون غير شرعي. كتب ليو ستروس: «لم يحاول إكزنوفون إلغاء التفريق بين الطاغية الأفضل وبين الملك، لأنّه يقدّر كثيراً مفاتن الشرعية، وبالأولى محاسنها»[22].

إنّ إكزنوفون الذي لم يكنْ يكنُّ أية مودة تجاه الطغيان، يسعى بكل الوسائل للحؤول دون انحراف الملكية نحو الطغيان. لأن الطغيان، في نظره، حتى الطغيان الخيِّر، لا يجوز خلطه مع الملكية. بهذا المعنى يتكامل كتابا إكزنوفون، الكيروبيديا وهييرون، لأن أحدهما يبيّن للسلطان ما يجب أن يكون عليه، والآخر يبيّن له ما لا يجب أن يكون.

2. الطغيان ومسألة السلطان

يطرح كتاب **هييرون**، في بابيه، مسألة السلطة في تصوّرها المزدوج: كوسيلة وكغاية.

هل تشكّل السلطة غايةً بذاتها، أم ينبغي اعتبارها مجرد وسيلة لغاياتٍ أرفع وأسمى؟ هو ذا موضوع الحوار الرامي إلى تبيان المفارقة بين الطاغية والسلطان العادل.

يرى إكزنوفون أنّ أولئك الذين ينهدون إلى الطغيان، إنما يفترضون أن السلطة توفّر الملذّات والمسرّات من كل لون. فالسلطة بما تقدّم من مكاسب مادية، تجيز للطاغية بأن يفعل ما يحلو له. وكل الناس يحسدونه لأنّه قادر على الاستمتاع أكثر من سواه بأطايب الموائد ولذائذ الأجساد، ولأنه أقدر من الآخرين على إلحاق الأذى بأعدائه وإضفاء النعمة على أصدقائه. وتتدفّق عليه المدائح والألقاب، ويطيعه الناس كافةً. إنه الرجل الأقوى، وتالياً، في مقدوره ارتكاب كل أنواع المظالم إشباعاً لرغباته الشخصية.

لكنْ، إذا كان هييرون يتذمّر من وضعه كطاغية، فذلك لأن سلطته لا تمدّه بكل الأسباب والمكاسب التي تُستحلب عادةً من سلطةٍ كهذه. والأمر بخلاف ذلك تماماً، إذْ إنَّ وضعه كطاغيةٍ يجعله أقلّ تنعماً بالملذّات من الآخرين[23]. لكنّ ما يزيد من عذابه ويجعله يتألّم، هو حرمانه من ألطف ملذاته، من الغُلمة اللواطية[24]. وتكمن كآبتُه في أنّه يحبّ، لكنّه في المقابل غيرُ محبوب[25]. ومن بين الملذّات الحسيّة، يبدو هييرون شديد التعلّق بالغلمة اللواطية؛ وفي هذا المجال يكون الطاغية أقلَّ حظوةً من الخاصة[26].

إلى ذلك، يكون الطاغية محروماً من التمتّع بكل الأشياء البديعة، مثل السلام والصداقة والثقة؛ حتى إن أقرباءه يكرهونه ويتآمرون عليه؛ ولذا يعيش في خوف دائم. فهذا الخوف من أنْ يُقْتَل، ينغّص عليه كل ملذّاته[27]، ويدفعه إلى ارتكاب كل ألوان المظالم، للحفاظ على سلطانه، والظلم يزيد من خوف المواطنين، وتالياً يزيد من إذعانهم. كما أن الطاغية يلجأ إلى إفقار المواطنين. إذْ إن

---

(22) L. STRAUSS, **De la tyrannie**, p. 292.

(23) **HIÉRON**, I, 15; I, 17, 25.

(24) **Ibid.**, VIII, 6.

(25) **Ibid.**, I, 36 - 38.

(26) إن هييرون يتميز بهذا الحبّ الشديد للملذّات الحسية، بوصفه طاغيةً، أي بوصفه سلطاناً ناقصاً؛ لأن السلطان الكامل، عند إكزنوفون، يتميّز بالسيطرة على هذه الملذّات.

(27) **HIÉRON**, VI, 1 - 6.

سياسته الاقتصادية تكمن في توطيد سلطانه وإحكامه؛ وكلما كانت الرعية فقيرة، تعاظم خنوعها وإذعانها[28]. إن هييرون لا يأمل بالحصول على طاعة رعيته، لأن الطاعة تكون طوعيّة، وتفترض الرضى؛ ويكون رعايا الطاغية خاضعين له عنوةً وإكراهاً. إن طاعتهم عبودية.

في **الكريتون**، يبيّن أفلاطون أن الفرق كبير بين الطاعة والإذعان. فالطاعةُ واجبٌ يمكن القبول به عقلياً. وسمةُ أي واجب هي الإمكان العملي للقيام بشيء آخر غير ما هو واجب وإلزامي. فمن معاني الطاعة إمكان عدم الطاعة. وهذه حال سقراط عندما اقترح عليه أصدقاؤه الفرار، تجنّباً لحكم الإعدام الذي صدر بحقّه[29].

إن رعيّة الطاغية لا تطيعه، إذن، بملء إرادتها، فهي مذعنة له وتعاني من سلطانه مثلما تعاني من ضرورةٍ لا مفرّ منها، إذ إن الهيمنة هي التي تؤسس علاقة الطاغية برعيته، أي علاقة السيد بالعبد، ولئنْ صرَّح هييرون أنه مشمئزّ من السلطة، وأنه أتعس خلق الله، فذلك لأنه وعى مدى سوء استعماله للسلطة، ولأنه اعتبرها غاية: فجعل رعيته عبيداً، وجعل نفسه عبداً للسلطة.

إن رجل الدولة الحقيقي يسعى لفرض سلطانه من خلال طاعة رضائية. «يتمنّى هييرون أن يطيعه رعاياه طاعةً إراديّة»[30]، وأن يخضعوا له بلا إكراه. يقول كوجيف إن الطاغية هييرون يبحث عن «الاعتراف الهيغلي»، وعن اعتراف رعيته بسلطانه بلا خوف ولا محبّة[31]. «والحال فإن سلطان شخصٍ ما يعترف به شخصٌ آخر، عندما يقوم هذا الآخر بطاعة إرشاداته أو بتنفيذ أوامره، لا لأنه لا يستطيع القيام بغير هذا الأمر، بل لأنه يعترف بسلطان ذلك الذي يأمره وينصحه»[32].

لئن اعترف هييرون بأنه يلجأ إلى القوّة والتخويف، فذلك معناهُ اعترافه بفشله كسلطان، وتالياً اعترافه بعدم رضاه، لأن الاستعانة بالقوة علامة ضعفٍ وإخفاق، بينما من علائم قوّة السلطان مبايعته أو الاعتراف به. إن هييرون يعترف بأن رعاياه ليسوا مواطنين حقيقيين بل هم عبيد أرقّاء، ولا قيمة في نظره لمدائحهم، فهي لا ترضيه، لأنها ناشئة من الخوف الذي يوحيه، ولأنها أعمال عبودية، وتالياً «لا تُرضي أعمالُ أي **عبدٍ**، **السيدَ** الأرستقراطي، أي الطاغية العتيق»[33].

لنيل الرضى، ينصح سيمونيدس هييرون باستعمال سلطته استعمالاً حسناً، وذلك باعتبارها وسيلة لخدمة مواطنيه، ولجعلهم سعداء. ومن ثم ينصحه بأن يحكم كسلطانٍ صالح، وأن يقلع عن القوة والعنف، وأن يستبدلهما بالإقناع. ولكي يغدو هييرون طاغيةً صالحاً، يلزمه النظر إلى السلطة كأنها واجب، كأنها مسؤولية من أصعب المسؤوليات، وليس كغرضٍ استمتاع يمنحه الجاه والقوّة، ويتعين عليه اعتبارها خدمةً يؤديها، لا ملكيةً يتصرَّف بها.

نعلم أن مسألة شرعية السلطة غير مطروحة عند إكزنوفون. فهذه الشرعية تكمن في تفوّق القائد، في تفانيه وإخلاصه لمدينته، وفي قدرته على الأمر والنهي. والسلطة تكون لمن يستحقها بكفاءاته

---

(28) **Ibid.**, 5, 4.
(29) J.W. LAPIERRE, **Le Pouvoir Politique**, P.U.F; Paris, p. 13.
(30) KOJÈVE, de la tyrannie, p. 228.
(31) **Ibid.**, p. 229.
(32) **Ibid.**, p. 229.
(33) **Ibid.**, p. 227.

الشخصية وليس بفضل أصوله. إن فكرة الأصول السقراطية هذه، نجدها مجدّداً لدى أفلاطون الذي يرى أن السلطة من حق الأجدر على صعيد مواهبه الشخصية. وتالياً، السلطة الصالحة هي تلك التي تكون في خدمة المصلحة العامة، والتي تخدم أولئك الذين يطيعونها بحرية. ويمكن أن تكون سلطة الطاغية صالحةً، وأن يكون طغيانه شرعياً إذا تفانى في سبيل رعيته، وصار برّاً، خيّراً.

يتصّل الطغيان الأمثل بالفضيلة إذن؛ بفضيلة السلطان الصالح، هذه التي تكمن في إسعاد أولئك الذين يحكمهم. ومن ثَمَّ، في إمكان الطاغية الخيّر أنْ يجعل مدينته سعيدة[34]. لكنَّ سيمونيدس لا ينصح هييرون أبداً بأن يحكم طبقاً للقوانين. الأمر الذي يفترض أنَّ الطغيان الأمثل هو حكم بلا قوانين. وبذلك، ينمازُ الطغيانُ الأمثلُ، جوهرياً، من الملكيَّة التي تتميَّز بتقيّدها بقوانين المدينة. يقول إكزنوفون: «إن الملك يحترم الشرعية القانونية بموجب عهد»[35]. وهذا العهد هو الذي يحول دون انقلاب السلطة الملكية طغياناً، إلّا أن أي طغيان يبقى في جوهره حكماً بلا قوانين، فهل يمكنه أن يكون عادلاً؟

إن كان العدلُ تقيّداً بالقوانين[36]، فلن يستطيع الطغيان أن يكون عادلاً. لكن العدلَ، في نظر إكزنوفون كما في نظر سقراط، يعني الخير والإحسان أيضاً: وفي هذه الحالة يمكن لطغيانٍ صالحٍ أن يكون عادلاً[37]. بيد أن إكزنوفون يرى أنَّ القوانين ضرورية للحكم الملكي، لا للطغيان، وتالياً لن يكون في الإمكان تحويل الطغيان الصالح إلى حكم ملكي: وهكذا يظلّ قائماً التفريق بين الملكيّة والطغيان.

في **الرسالة الثامنة**، يقترح أفلاطون إصلاح الطغيان بجعله ملكياً. ولذا ينصح الطغاة بأن يصبحوا عبيداً للقوانين[38]. وعلى هذا النحو، يتصوَّر إمكان تحوّل الطغيان إلى حكم ملكيّ، مثلما يتصوَّر إمكان انقلاب الملكيَّة طغياناً. إن هذه **العَكُوسيَّة** مستحيلة في نظر إكزنوفون، لأنَّ الطغيان، كائناً ما كانت صورته، يظلُّ حكماً بلا قوانين. ويرفض إكزنوفون الخلطَ أو حتى التقريب بين الطغيانِ والملكيَّة، لأنه يشكُّ في إمكان قيام طغيان صالح. والدليل على ذلك أنّه لا يضربُ أمثلةً عينيّة عن طغاةٍ صالحين، لأنّه لا يجد أحداً منهم.

لكنْ، إذا كان الطغيان الصالح يبدو له مثالاً صعب المنال، طوبى لا تتحقق، فإن الملكية أمر واقع. إن مثاله: هو الملك الذي يحترم القوانين، وهذا المثال ليس قابلاً للتحقق وحسب، بل جرى تحقيقه على يدي قورش. فهذا، في نظره، هو نقيض هييرون تماماً: وله كل الصفات الأخلاقية التي تجعله سلطاناً صالحاً وكاملاً. فقورش لا يجد صعوبةً في فرض سلطانه على رعيته، فهو يفرضه باللطافة ويثير عواطف مرؤوسيه ومحبَّتهم[39]. إن للملك الفارسي سلطاناً معنوياً على رعيته، يسمح له بكسب ودِّهم من خلال تعلّقهم به. إن هذا لا يعني أن إكزنوفون من أنصار اللطف كطريقة لفرض السلطة. ففي السياسة لا يكون اللطفُ فعّالاً دائماً، وأحياناً يبدو اللجوء إلى القوة ضرورياً.

---

(34) **HIÉRON**, XI, 5, 8; **Mémorables**, III, 2.
(35) **République de Lacé.**, XV, 7.
(36) Mémorables, IV, 4, 12.
(37) **Cyropédie**, VIII, 1, 22.
(38) **Le Hre VIII**, 354 c.
(39) **L'Anabase**, I, 5, 5.

وعليه، لا يضرُّ أحياناً أن يكون القائد مُهاباً أكثر مما هو محبوب[40]. ففي الواقع، إن الصفة الأولى في نظر إكزنوفون ليست ممارسة السلطان لسلطته باللطف أو بالعنف، لأنَّ لكل منهما محاسنه وأضداده. والأمر الجوهري هو أن يحسن القائد إعطاء المثل الصالح: وهنا، لا في أي مكان آخر، يكمنُ سرّ القيادة[41].

يتعيّن على سلطان صالح أن يضرب المثل بتفوقه وبفضيلته. والفضيلةُ، عند إكزنوفون، هي الكنز الأروع والأبهى في نظر أي سلطان[42]. فهو يشدّد كثيراً على دور الفضيلة في الطغيان الصالح. فالطاغية الصالح، في نظره، هو طاغية فاضل، بينما الطاغية الطالح لا يبالي بالفضيلة. إلاّ أن الطاغية، وخلافاً للحكيم الذي يبحث عن الفضيلة لذاتها، يتوجب عليه استعمالها كوسيلةٍ لتوطيد سلطته، ويتعين عليه الظهور بمظهر الفضيلة حتى وإن لم يكن كذلك في الواقع. ناهيك بأن سيمونيدس/ إكزنوفون، ينصح الطاغية بأن يقوم شخصياً بالأعمال المفرحة وأن يكثر من الجوائز والمكافآت، لأن هذا مما يزيد من سلطانه؛ وفي المقابل، عليه تكليف الغير بالأمور المقيتة والمكروهة، مثل إنزال العقوبات. إن سيمونيدس ينصح الطاغية بأن يكون حصيفاً بدلاً من أن يكون صالحاً أو فاضلاً: فهذه الحصافة السياسية هي التي يمكنها الحؤول دون إظهار كل ما يحطّ من شأنه كسلطان. إذْ لا بد له من الظهور في نظر رعاياه بمظهر الكمال والفضل[43].

يبدو أن إكزنوفون، على غرار سيمونيدس الناطق بلسانه، قليل الاقتناع بإمكان قيام طغيانٍ صالح، لأنه يظلّ حكماً بلا قوانين، يظلُّ حكماً مطلقاً لا يحدّه حدٌّ سوى حسُّ الطاغية وأخلاقيته بالذات. وكائنةً ما كانت صورةُ الطغيان، فإنه يظلُّ حكماً مطلقاً، متفرّداً، وتالياً يظلُّ حكماً مضطرباً ومعرَّضاً لمكائد رجل السلطة ونزواته الشخصية، وبوصفه حكماً مضطرباً في جوهره، فإنه يتعارض مع المَلَكيَّة التي تتّسم باستقرارها. ويرى إكزنوفون أن الطغيان حكم لا يدوم إلاّ قليلاً، والعجبُ هو أن ينجح الطغاةُ في المحافظة عليه لأمدٍ من الزمان، مهما كان قصيراً[44]. كما أن أفلاطون يشير في **السياسية** إلى السقوط المألوف والمتكرّر للديمقراطيات والملكيات والأوليغارشيّات، ويأتي أيضاً على ذِكْر الاضطراب الأساسي في كل الأنظمة الطغيانية[45].

يبحث إكزنوفون وأفلاطون عن حكم مستقرّ، لأن الاستقرار شرط ضروري للحفاظ على الأمن، أساس تواصل المجتمع. وهذا ما يفسّر قسوتهما على الحكم الطغياني، الذي يطلقان عليه أشدَّ الأحكام.

3. الطغيان والحرية

تكمن مأساةُ الطغيان في أنَّ الطاغية يعجز عن الانعتاق من موقعه كسيّد. والحال وجود السيّد يستلزم وجود العبيد؛ ومواطنو أي حكم طغياني هم عبيد الطاغية إذن. لكنَّ المدائح، في نظر

---

(40) **Ibid.**, II, 6, 13.
(41) E. DELEBECQUE, **Notes sur l'Anabase**, p. 88.
(42) **Anabase,** VII, 7, 41.
(43) ARISTOTE, **Pol.**, 1314 a 40: Le tyran devrait jouer au roi: على الطاغية أن يعزف للملك.
(44) **Cyropédie**, I, 1, 1.
(45) Voir Léo STRAUSS, **De la tyrannie**, p. 289.

هيرون، تكون رائعة بقدر ما تكون صادرة عن مواطنين أحرار[46]، الأمر الذي يفسّر لماذا لا يكون الطاغية، السيّد، راضياً عن مدائح العبيد. فعندما ندرك الأهمية التي يوليها اليونانيون للحرية، ومدى احتقارهم للعبيد، نتوقّعُ مدى كرههم للحكم الطغياني.

الوجود الحرّ، في نظر اليوناني، يعني ألّا يكون المرءُ عبداً لأيٍّ كان، ولا لأي شيء. وهذه الحرية تتحدّد سياسياً بالانصياع للقوانين. كتب **توشار**: «إن المعنى اليوناني للحرية مزدوج القيمة: الحرية بالقانون والحرية بالانصياع للقانون»[47]. فاليوناني يعتزّ بطاعة القانون، ولكنه لا يتباهى بالخضوع لإنسان.

لكنَّ القوانين منعدمة في النظام الطغياني، وعلى المواطنين الإذعان لمشيئة الطاغية ومكائده. وما لا يُغفر للطغيان هو أن يعامل المواطنين كأنهم عبيد، وأن يفرض عليهم إذعاناً وعبودية؛ وهذا ينزع من المواطن كبرياء الإنسان الحرّ وكرامته، وحتى عندما يتعلق الأمر بالطغيان الأمثل، وتكون الحرية معدومة، وكذلك القوانين، فإن سيمونيدس لا يتلّفظ بكلمة «حرية» ولا «إنسان حر» في تقريظه للطغيان الخيِّر. ففي نظر إكزنوفون، ليست الحرية ضرورية في نظام طغياني، إذْ يتعلق هذا النظام بالفضيلة والعدالة، لا بالحرية، هدف الديمقراطية، والحكماء يهاجمون الطغيان بسبب ظلمه وعدم اكتراثه بالمصلحة العامة. ويكون الطاغية سلطاناً مذموماً لأنّه يضع مصلحته الشخصية فوق المصلحة العامة. ومسألة الحرية لا تهمّ حتى الفيلسوف ذاته، إذا صار رجل دولة، لأنه سيحكم كسلطان مطلق، وليس كديمقراطي سيسعى إلى إرجاع الحرية.

إن إكزنوفون الذي يعلن عداوته للطغيان، لا يشعر بأية مودّة تجاه النظام الديمقراطي. فما يقضّ مضاجع هذا الأرستقراطيّ هو أن يرى الجمهور مستولياً على السلطة، هذا الجمهور المؤلف من «الدعّاكين والإسكافيين والنجّارين والحدّادين والكادحين، ومن الباعة وتجار السوق الذين لا يفكّرون إلّا ببيع ما اشتروه بسعر بخس، بأسعار باهظة، ولا يفقهون شيئاً من شؤون الدولة»[48]. وفي أنٍ يكافح الديمقراطية والطغيان، لأنهما مناقضان، كلاهما، للتصوّر الذي كوَّنه عن السياسة. وعنده أن السلطة يجب أن تعطى للناس الكفوئين والفاضلين من أرباب علم الحكم: وتالياً، يرى أن الديمقراطية هي حكم الجهل والبلادة والخبث، الحكم الذي لا يصلحه شيء ولا يبدّله، لأن ذلك متعلّق بجوهر الديمقراطية ذاتها، أي بالفقر[49] الذي يدفع الناس إلى أعمال خسيسة، بسبب سوء التربية والتعليم الذي تجلبه قلّة المال. وهنا يجب ألا ننسى أن النظامين الديمقراطي والطغياني قد أعلنا الحرب على الأرستقراطية؛ وان هذا مما يفسّر ردة فعل إكزنوفون ضد هذين النظامين، فوصف أحدهما بأنه نظام الظلم والعنف، وثانيهما بأنه حكم الفوضى.

غير أنَّ الأثينيين فخورون بديمقراطيّتهم، ويتباهون بأنهم مواطنون أصليون، ويدّعون أن ليس في بلادهم عرق سائد وعرق مسود، وأنهم كلهم أحرار وكلهم متساوون تماماً[50]؛ وأنّ هذه الوحدة

---

(46) **Hiéron**, I. 16.

(47) Touchard. **Histoire des idées politiques**, T. I. p. 21.

(48) **Mémorables**, III, VII, 6.

(49) Pscuds-Xénophon, **Rép. des Athéniens**, I. 5. Voir aussi: ARISTOTE, **Pol.**, IV. 3. 6-8. Voir aussi: PLATON, **Rép.**, 565ª. حيث يتحدّد الشعب بأنه المواطنون الفقراء.

(50) G. Glotz. **Cité grecque**, p. 130.

الإثنيّة هي الشرط المادي والمعنوي للمساواة السياسية[51]. إذن الحرية الفردية مطلقة في أثينا، ولا يمكن خفضُ أي مواطن إلى العبودية، ولا إخضاعه لأي شكل من أشكال القنانة[52]. ولكن بما ان الحرية تفترض المساواة، فإن هذه المساواة هي شرط الحرية بنظرهم.

والحال، فإن الديمقراطية الأثينيّة تمثّل الحرية المطلقة وتتمثّلها. فهذه الحرية تجعل الشعب سيّداً، حاضراً في الجمعية وفي المحاكم[53]. ذاك أنَّ الحرية السياسية التي يتمتّع بها الأثينيّون هي الخلاصة الجديدة للحرية الفردية التي يمارسونها في حياتهم الخاصة.

بيد أنَّ النظام الديمقراطي، بمبادئه في الحرية والمساواة، ما فتىء بعيداً عن إرضاء فيلسوفٍ مثل أفلاطون، أو أرستقراطي مثل إكزنوفون. فكلاهما سدّد لهذا النظام أشدّ الضربات، حين اعتبراه كأنه منظومة سياسية مؤذية في جذورها. وان موت سقراط بنحو خاص هو الذي زوَّد أفلاطون وإكزنوفون بالدليل الكافي على التمانع المطلق بين العدالة ونظام الديمقراطية الأثينيّة[54].

يدور النقدُ حول المساواة والحرية، ركنَيْ الديمقراطية. فالمساواة بنظر الديمقراطيين، يجب أن تكون شاملة ومطلقة، دون أي اعتبار للولادة ولا للجدارة. إذْ إن هذه المساواة تفترض أن تكون لكل الأفراد القدراتُ عينها والاستعداداتُ ذاتها، وتالياً تفترض أن تكون لهم جميعاً، الحقوق في الإدارة والمناصب العامة. أما أفلاطون فيرى أن هذه المساواة مناقضة للعدالة التي تقوم على معاملة الناس بحسب جدارتهم الشخصية وكفاءتهم العقلية. ولا يمكن للمساواة الصحيحة أن تكون مساواةٍ عددية، تساوي بين فاقدي القيمة وأهل الخير، حين تمنحهم ألقاباً وحقوقاً متساوية. إن المساواة الصحيحة هي في جوهرها توزيع نسبي يأخذ في حسبانه قيمة كل امرىء؛ ويرى أفلاطون أن المساواة في صورتها هذه، لا غير، يمكنها أن تكون تعبيراً عن العدالة[55].

إن المساواة الديمقراطية مرفوضة إذن، وتُعتبر شكلاً من أشكال الظلم، طالما أنها تخلط بين الناس الكفوئين والبليدين. من هذه الزاوية، لا فرق بين الطغيان والديمقراطية. ففي الثانية، يكون الشعب سيّداً مطلقاً ويفعل ما يحلو له، وفي الأول يكون الطاغية هو السيد المطلق؛ في الديمقراطية هناك مساواة كلية بين المواطنين دون أي تمييز، وفي الطغيان هناك مساواة في مستوى العبودية التي يُحال إليها جميع المواطنين، فيتساوون في هذه المرتبة بالذات؛ وفي الحالتين، يُعامل الناس الأكفاء معاملة سيئة ويُستبعدون عن السلطة، بينما يكرّم البليدون وغير الأكفّاء.

أما إكزنوفون الذي يدين النظامين معاً، فيرى أن تحويل الناس إلى العبودية، كما هو الحال في الطغيان، ليس بأكثر خطراً وخطورةً، من تنصيب الحكام كيفما أتى، كما هو الحال في الديمقراطية[56]. وعنده أنَّ السلطة مخصصة لمن يملكون علم القيادة والتدبير، هذا العلم الذي ينيط وحدَه السلطة بقيمةٍ حقيقية. والحال لا يبدو أن الطغيان ولا الديمقراطية يملكان هذا العلم.

وأما الحرية الديمقراطية فهي ليست، في نظر إكزنوفون، سوى الفوضى وانعدام النظام

---

(51) G. Glotz, **Histoire grecque**, T.I, p. 381 ss.
(52) Id., **Cité grecque**, p. 140.
(53) ARISTOTE, **Pol.**, II, 9, 3.
(54) LUCCIONI, **La pensée politique de Platon**, op. cit., p. 29.
(55) **Gorgias**, 508a; **Rép.,** 558c; **Lois,**757c; 737c; 744c.
(56) **Mémorablesa,** IV, 6.

والانضباط. يقول أفلاطون: «في الديمقراطية يكون المرءُ حراً، وتعمّ الحرية في كل مكان، ويسود التعبير الحر، ويقوم الإنسان بما يريد... مثل معطفٍ مبرقش، خالٍ من كل أنواع الألوان، يمكن لهذا الحكم المبرقع أن يبدو نموذجاً للجمال الحق... وفي هذه المدينة لا يكون المرء مرغماً على القيادة، حتى وإن كان قادراً، ولا يكون مرغماً على الطاعة، إذا كان لا يريدها. هنا تُوطأ بالأقدام كل الحكم المأثورة المعروضة، دون وازع، وبلا تساؤل عن الدراسات التي هيأت رجلاً سياسياً لإدارة الدولة وتدبيرها، طالما يكفيه القول إنه صديق للشعب، حتى تنهال عليه الألقاب»[57]. إن الرغبة في الحرية التي لا تُشبع، مع عدم الاكتراث بكل الباقي، هي التي تكفل الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان: «عندما يكون على رأس دولة ديمقراطية، أفسدتها الحرية، نديمُ سوءٍ، فإنها لا تعود تعرف حداً تقف عنده، وتشملُ بالحرية الخالصة، في حين أن هؤلاء الذين يحكمون، إذا لم يكونوا مائعين جداً ولم يعطوها حرية كاملة، فإن هذه الدولة توجّه إليهم التهم وتعاقبهم كما لو كانوا مجرمين وأوليغارشيّين»[58].

«في دولة كهذه، يخاف المعلم ويداهنُ تلاميذَهُ، ويسخرُ التلاميذ من مدرسيهم، مثلما يهزأون من مراقبيهم. عموماً يسير الشبَّان جنباً إلى جنب، مع الكهول، ويكافحون معهم بالأقوال والأفعال؛ والكهول من جانبهم يتصابون ليعجبوا الشبان ويفرحوهم، فيذهبون إلى تقليدهم حتى لا يبدو عليهم الكَدَرُ وعلائم الاستبداد»[59]. وبما أن الأشياء المتطرفة تنقلب إلى أضدادها، في نظر أفلاطون، فإن هذه المبالغة بالحرية تفضي حتماً إلى غلوٍ في العبودية وتؤدي إلى مولد الطغيان، وهو من أسوأ الأمور.

يرفض أفلاطون وإكزنوفون التصوّر الديمقراطي للحرية، المرادف للفوضى والفلتان. ويريان أن غاية الديمقراطية هي الحرية؛ وأن حكماً صالحاً ليس ذلك الذي يحقق الحرية المطلقة، بل العدالة والسعادة للمواطنين.

وعندهما، شيمة كل اليونانيين، أن الحرية الذاتية، الفردية، لا معنى لها. فالمواطن لا يمكن تصوّره خارج المدينة التي ينقاد وراءها، في كل الأمور وبلا تحفظ. وتعدُّ سيادةُ المدينة مُطلقةً، ويحقق الإنسان طبيعته في المدينة حين يحقق مواطنيّته. فمن المعلوم أن الفرد لا قيمة له بذاته. وعند إكزنوفون، وكذلك عند أفلاطون وأرسطو، الدولة تبتلع الفرد ابتلاعاً كاملاً. إن مآله يختلط مع مآل المدينة، ولا يمكن لهذا الفرد أن يتفتح تفتّحاً كاملاً إلّا في قلب هذه المدينة، هذا المجتمع السياسي. والحال فإن الإغريقي حرٌ في المجتمع، بينما في المقابل، الإنسان الحرّ الحديث هو فرد منفرد.

في العالم الحديث مسألة الحرية مسألة ماورائية: فالحر حرٌ في ذاته وفي بيته. والإنسان القديم لم يكن أبداً في بيته، بل كان ينتمي إلى كلٍ يتعدّاه، وكانت ذاته متماهيةً بذاته كمواطن عادي. «الدولة في نظره والمجتمع كائن أسمى، يعمل لأجله، وهو هدفه الأخير، إذْ إنَّ فرديته تتلاشى أمام المدينة»[60].

---

(57) **Rép.**, 557-558.
(58) **Rép.**, 562 d.
(59) **Rép.**, 563 b.
(60) B. BOURGEOIS, **La pensée politique de Hegel**, p. 37.

إن الحرية الحقّة، بنظر إكزنوفون وكذلك عند سقراط، تكمن في السيادة على الذات[61]، في الاستقلال تجاه الأهواء[62]. ولطالما تخوّف إكزنوفون من الآثار الضارّة للأهواء ومن أفعالها في النشاط البشري، لا سيما عندما تصبح آمرةً، ويكون الإنسان عبداً مأموراً لها: وعنده أنَّ هذه العبودية من أشد العبوديات عاراً وشناراً[63]، لأن الذي يستسلم لأهوائه وملذّات حواسه يغدو عاجزاً عن فعل الخير وإتيان الفضيلة؛ ولا يكون هذا الإنسانُ حرّاً، فهو لا يختلف عن البهائم التي لا عقل لها. يؤكد سقراط، في **المذكّرات**، أن الإنسان يزداد حرية بقدْر ما يزداد فضْلاً، أي على قدر ما يسيطر على غرائزه السيئة ويحتكم للعقل في سلوكه[64].

والحرية، عند سقراط وإكزنوفون معاً، هي امتلاك حكمةٍ ما. وعليه، لا يكون الطاغية حراً لأنّه لا يكون حكيماً. فهو جاهل ومأمور، تتحكّم به أهواؤه وأوهامه؛ وكيان الجاهل هو كيانٌ مُصاب، ولا شيء كالحكمة يجعل الناس شرفاء حقاً وأحراراً. والحرية، في نظر إكزنوفون، هي الثمرة الكريمة للحكمة، وليس القدرة على فعل المرء ما يشاء.

نخلص إلى أن الحرية في نظر الفلاسفة اليونانيين، لا يمكنها أن تعدو كونها معرفةً للذات وسيادةً عليها، وأنها تؤول، إذن، إلى تحرّر وتحرير. وفي هذه الحالة، وحدَه الحكيم قادرٌ على نيل الحرية، إذْ هو وحده قادر على التحرّر من كل شاغل، وتكريس نفسه لكمالها الذاتي وتهذيبها. في آخر المطاف تفضي الحرية إلى الفضيلة؛ ولا يكون في مستطاع الطاغية، ولا رعيته، الوصول إلى هذه الحرية. لهذا السبب يعتبر أفلاطون أن الفلاسفة قادرون، وحدهم، على الحكم لأنهم أكثرُ حكمةً، وتالياً، أكثر حرية من الآخرين، وأكثر اقتداراً على تحقيق العدالة التي يستوجبها حكم الناس.

---

(61) Mémorables, IV, 5, 2-10.
(62) **Eco.**, I, 17-19.
(63) **Eco.**, IX, 11; **Mémorables**, I, 5.
(64) Mémorables, I, 2, 2; I, 6, 9.