الفصل الأول

الفلسفة السياسية و الفكر السياسي اليوناني

1-الفلسفة السياسية مفهومها وموضوعها

2-التركيبة السياسية للمجتمع اليوناني

3-الفكر السياسي عند أفلاطون

4-الفكر السياسي عند أرسطو

إن الميزة الأساسية للحياة الإنسانية هو أن البشر يعيشـــون بطبيعتـــهم في تجمعات تأخذ أشكالا مختلفة ، الأسرة ،القبيلة ، القرية ، المدينة ، الدولة ،و هـــذه التجمعات تقتضي تنظيما معينا لهذا الاجتماع يخضع فيه الجميع لقانون يحدد العلاقة بينهم ،ينظم حياتهم ، ويساهم في تطوير نمطها ،استنادا لما تقدمه الماهيـــة المـــيزة للإنســان وهي العقل والتعقل ، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر علـــى تحديـــد حقوقه وواجباته في ظل الحياة السياسية التي تعتبر ماهيته المميزة ، وهذا النشـــاط العقلي المنظم الذي يمارسه الإنسان في هذه الحياة هو ما تتولد عنه تعبيراته المعـــبر عنها "بالفلسفة السياسية" التي هي تعبير عن النشاط العقلي المستمر في الفاعليـــة والتطوير ، ولذلك كان لزاما علينا عندئذ تحديد طبيعة هذه الفلســـفة ، وتحديـــد أهدافها ووظائفها بالنسبة للإنسان ، منطلقين من :

أولا : تعريفها وموضوعها :

تعتبر الفلسفة السياسية جزءا هاما من التفكير الفلسفي العام ، وتهدف إلى إدراك طبيعة الحياة السياسية للمجتمعات البشرية على أساس ميزة العقل ، وقـــد ارتبطت الفلسفة السياسية بالفلسفة العامة، منذ نشوئهما ، إذ لا يمكن في الحقيقـة تحديد الزمن الذي نشأت فيه الفلسفة السياسية خارج الإطار الزمني للفلسفة ذاتهـا ،لأن كليهما نشاط عقلي مارسه الإنسان على نفسه وعلى محيطه منذ أن وجـــد ، وذلك لا يعني أن موضوعهما واحدا ، وظاهرهما واحدة ، إذ هناك فرق بينـــهما من حيث الموضوعات التي يرتكز عليها اهتمام كل واحد منهما ، لأن الفلســـفة العامة تتمحور حول كل الموضوعات : سواء كانت حسية معرفية ، أو تاريخيـــة ، أو مستقبلية ، بينما موضوعات الفلسفة السياسية ، تتجلى في الظواهـــر الحســـية

العينية التي يمكن أن تحددها المشاهدة في الزمان والمكان ،و التي تتمثل في الاجتماع البشري ، باعتباره مادة تشغل حيزا من الوجود ، وباعتباره أيضا مادة ديناميكية تتحرك ،وتفعل وتنفعل، تسعى دوما إلى تجاوز واقعها بعد تحليله، نظرا لطبيعتها الإنسانية، ولذلك فإن المهتمين والمشتغلين بالفلسفة السياسية ، لا يقتصرون في مجهوداتهم وأبحاثهم على دراسة الوقائع من حيث الكشف عن قوانينها وتفسير عللها ، بل يتجاوزون ذلك إلى البحث عن ماهية الظواهر السياسية وعن مشروعيتها، للوقوف على الأصول والأسس التي تقوم عليها، وعن الحقيقة المتولدة منها، وتوجيه أحداثها بمقتضى ما ترسمه لها من آفاق ، وما تحدده لها من معايير لتوجيه حياة المجتمع حتى يصبح فاضلا ، أو يحاول الوصول إلى الفضيلة . ومن ثم فإن الفيلسوف في هذا المجال من التفكير يتجاوز ما هو متعارف عليه من حقائق ووقائع ونصوص ، مضيفا لها أفكارا وحقائق جديدة . أو كما يقول "جان مينو"[1] ينحصر الآن دور الفيلسوف السياسي بعد الشرح العادي للوقائع أو للنصوص إلى الكشف عن النواقص النظرية والأخطاء المنهجية، أي يعمل فيما وراء النظرية ،وهذا ما فعله كثير من الفلاسفة الذين اهتموا بهذه المسألة،وما بذلوه من جهد، وهو الجهد الذي يدل دائما على تفوق العلم والمعرفة[2] على المتعارف عليه،وإلا لما كان لتفكير الإنسان معنى ، ومن هنا يمكن القول أن الفلسفة السياسية إن كانت تبحث وتهتم بالإنسان وحياته وظروفه فإنها تتجاوز تلك الظروف التي تراها دائما أنها ليست الحقيقة ، وليست الأفضل، لأنه لا توجد حقيقة ثابتة يمكن التوقف عندها ، بل إن الحقيقة والأفضل إنما ينحصران في البحث الدائم والمستمر الذي لا يقف عند حد معين،وعلى هذا يبقى الفكر الإنساني في حركة دائمة تعبر عن ماهيته الإنسانية التي تتسم في أصلها وطبيعتها ،بالنقص والضعف ، ومن ثم

فإن تلك الماهية تسعى دوما إلى البحث عن الكمال ، و هو الأمر الذي يجعل من الفلسفة السياسية ، في الوقت نفسه ، فلسفة معيارية تنظر إلى الحياة السياسية بما يجب أن تكون عليه ، لا بما هي عليه في الواقع ، مما تصبح معه الحقيقة الإنسانية ذاتها ، خاضعة لهذه النظرة المعيارية ، أو بعبارة أخرى فإن الحقيقة تصبح أدنى قيمة أو أقل شأنا مما هي عليه.

في هذا المعنى ،فإن الأفكار المتعلقة بالفلسفة السياسية ، يبدو أنها ((لا تولد تلقائيا في العقول الفردية ، بل إن لها مركزا منه تنشأ وتشع ويدعى لها وتقنع ، والمركز هذا هو الفئة من الأشخاص أو حتى الفرد الواحد الذي طور هذه الأفكار وعرضها بشكلها السياسي الحقيقي))[3] ، وفي هذه الحالة،فإننا لا نجد صعوبة في إدراك كنه المعرفة والواقع التاريخي الذي عبرت عنه الفلسفة السياسية ، أي بين أفكار فيلسوف ما ،والواقع التاريخي الذي عاش فيه وعبر عنه ، ومن ثم يمكننا من هذه الحركة الفكرية معرفة ظروف المجتمع الذي يشكل موضوع الظاهرة السياسية في جميع أشكالها من جهة ، ومن جهة أخرى يمارس من خلالها العقل معرفة ذاته من خلال وعيه الخاص ، أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة السياسية باعتبارها مجموعة الأفكار التي تؤطر الظواهر السياسية فإنها من هذه الرؤية هي عملية إدراك أو وعي لذاتها ،كما هي عملية وعي وإدراك للواقع التي تنبعث منه ،بمعنى أنها لا تخضع إلا لسلطان نفسها ،على الرغم من ارتباطها بحياة المدينة " الدولة " ، وهي تلك الحياة التي لا تخضع بدورها إلا لذاتها . فالفلسفة السياسية بهذا المعنى هي تلك المعرفة التي تحقق الاتحاد ،أو الوحدة بين الفلسفة باعتبارها كذلك ،من جهة ،وحياة المدينة[4] من جهة أخرى،ومن هذا المنطلق فالفلسفة السياسية تضع لنفسها إطارا شاملا يرجع إليه ، ((وتتخذ التعميمات الإقليمية

لنفسها مكانا في داخله كلما اكتملت صياغتها))[5] ، ومن ثم فإن طبيعة الفلسفة السياسية هي طبيعة شمولية في أصلها غير محددة بزمان أو مكان معينين.

وإذا كانت الفلسفة السياسية هي هذا النظر العقلي الشامل الذي يمارسه الإنسان على الوقائع السياسية التي يعيش في ظلها ،فإنها من هذه الرؤية تفترض دائما فاعلية الإرادة الإنسانية في الفعل والممارسة ، شأنها في ذلك شأن ظواهر الحياة الأخرى ، ولاسيما الحياة الأخلاقية المرتبطة بالسلوك وبنظام الحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد. فالفلسفة السياسية بهذا المفهوم هي شكل من أشكال الإدراك والفهم للنظام العام الذي تتأسس عليه حياة الأفراد والدول ، رغم أن هذا النظام ما هو إلا صناعة إنسانية صنعها الإنسان لنفسه ليدلل بها على فاعليته الفكرية، ولكن من الصعب أن تكون أحكام وقوانين هذه الفاعلية دقيقة ، ومن ثم فهي لا تسمح بالتنبؤ العلمي الصحيح كما يحدث في العلوم الطبيعية ، مثلا ،إذ أن الفلسفة السياسية تتميز بطابعها المعياري ـــ كما سبقت الإشارة ـــ الذي يتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون[6] ،إن الصفة المعيارية للفلسفة السياسية ، لا تعيقها عن التفكير في القيم والمقاصد والاختيارات والقرارات لبناء نظرية أو رؤية سياسية معينة ، يمكن تطبيقها في الواقع الإنساني المعاش ، باعتبار أن تلك الفلسفة تشكل إدراكا و فهما لما هو ممارس فعلا في حياة المجتمع والدولة ، بمعنى أنها تصبح هي ذاتها ضربا من الواقع ، بنسبة ما تدركه وتفهمه فيه ، بسبب وعيها له[7] ،ومن هذا المفهوم ،تصبح الفلسفة السياسية تعبيرا عن مصالح جماعة ما ، في فترة تاريخية معينة ، وتصبح أيضا لها القدرة على تجاوز مصالح تلك الجماعة وزمنها التاريخي، لاستشراف مستقبلها ، إذ لا توجد فلسفة سياسية لذاتها ، بل هي وسيلة للأمر الذي تعبر عنه ،ومن ذلك فإنها في كثير من الأحيان تعبر عن القلق

والاضطراب الفكري الذي يتبع الاضطراب الحاصل في الجسم السياسي القائم سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة ، وبمعنى آخر فإنها تعبر عن حالة اللاتوازن الذي يحصل بين الكائن والمؤثرات البيئية المحيطة به [8] .

إن الفلسفة السياسية من هذا المنظور هي مجموعة من الأفكار تشكل في أساسها نظرية عقلية نقدية لوجودنا السياسي ، ولعلاقة هذا الوجود بمحيطه ،أي أنها ليست مجرد ملاحظات عابرة لما يحيط بنا ،أو أنها مجرد إعطاء تبريرات واهية له، بل هي على العكس من ذلك ، عبارة عن دراسة تقوم على الطرح والعرض والنقد للمشكلات ،ووسائل علاجها، على أساس بحث عميق وتحليل دقيق يفوق مجرد نظرات الإنسان العادي السطحية إلى الموضوعات المعقدة التي تعترضه [9] ، وعلى هذا يمكن القول ، أن الفلسفة السياسية تعبر عن موقف نقدي، أكسيولوجي،ولكنه أيضا موقف سياسي ، لأن الإنسان باعتباره حيوان سياسي، هو الذي يشكل معيار يته ومقياسه ، ومن ثم فإن الإنسان هو الذي يعطي لكل ما نفهمه وندركه قيمة معينة نابعة من طبيعته الإنسانية . وطالما أن الموقف النقدي هنا هو الموقف السياسي ، فإن مقياسه هو الإنسان السياسي ذاته ، وهذا ما يؤدي إلى تحول في الظاهرة السياسية أو الواقع السياسي ، الذي هو موضوع الفلسفة السياسية ، ويتجاوزه في إطار تاريخي معين .

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة السياسية من طبيعتها أنها ، تنقد ، وتحاكم ، وتدافع ،وتؤسس القواعد ، وترسم للفعل السياسي مساره وطريقه ، فهي هنا معيارية الهدف والقصد ، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد ، بل إنها تعود ثانية إلى نتائجها لتمحصها وتفحصها وتفهما وتنتقدها من خلال الفعل الإنساني المجسد في الوعي التاريخي ، إنها بكل وضوح، جهد فلسفي مستمر [10] ، نحاول

إيصاله وإفهامه للآخرين .ونعتقد أن هذا الجهد الفلسفي المستمر قد جسده الفلاسفة السياسيون على أنفسهم ، فهم دائما ينتقدون ويقيمون ويستفيدون من بعضهم البعض ،فاستطاعوا بذلك أن يؤثروا على مجرى التاريخ وحوادثه بأفكارهم [11] من أجل السمو بالنظرية السياسية وبنائها، لتحقيق مآرب الإنسان السياسي،وحل مشكلاته .

على أن الاختلاف في الرؤى بين الفلاسفة لا يشكل في اعتقادنا ظاهرة سلبية في الفكر السياسي ، بل على العكس من ذلك يقود ذلك الاختلاف إلى التفكير السياسي الفلسفي الصحيح ، لأنه يعبر عن وقائع معاشه مرتبطة بحياة الإنسان ومشكلاته اليومية ، ولذلك كان ينبغي الاستناد على المنهج التجريبي في دراسة ظواهر الفلسفية السياسية لأنه سوف : ((يتبين لنا أن الحقيقة قابلة للتغير بحسب الملاحظة العلمية ، وسوف لا يرى الفيلسوف السياسي في اختلاف الرأي مثار للعداء ، ذلك لأن الحقيقة يمكن أن تختلف دائما بحسب التجارب التي يمر بها الإنسان ، ومن هنا قد يكون للرأي المعارض قيمته ومبرراته مادام لكل أن يقول بحسب ما تنتهي إليه تجاربه)) [12] .

ومما سبق يبدو أن النشاط الفكري السياسي للإنسان قد ظهر منذ أن اجتمع الإنسان مع غيره من البشر ، ومادام الاجتماع في أغلب النظريات والآراء الفلسفية والفكرية طبيعي ، فإن الفلسفة السياسية هي طبيعية في الوجود الإنساني ، وعلى هذا الأساس فإن للسياسة تأثير على حياة كل فرد من أفراد الجماعة البشرية ، سواء شارك في مجريات الحياة السياسية أم لم يشارك ، وذلك لأن كل تجمع بشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره ،وتحقق العلاقات المتبادلة بين أعضائه ، وتضمن لأولئك الأعضاء السلطة والقوة التي ترد ع اعتداءات بعضهم عن بعضهم ،

وتفض النزاعات والخصومات التي تقع بينهم ، وتحميهم من كل اعتداء خارجي ، ومن ثم فإن البعد السياسي للوجود الإنساني ،أكثر أبعاده أهمية [13] .

إن جهد الإنسان في الفكر السياسي يعد جهدا عظيما إذ ترك لنا تراثا ضخما في شكل نظريات وأفكار متقاربة أحيانا ومتباعدة أحيانا أخرى ، كل نظرية تدعي أنها هي المثل الأعلى الذي يمكن أن يحقق للإنسان سعادته ورفاهيته .وقد توزعت تلك النظريات في تيارين أساسين : تيار اعتمد الواقع الاجتماعي المعاش واتخذه كنقطة أساسية في بناء أفكاره ، وتيار آخر اعتمد الفكر المجرد كنقطة انطلاق دون الاستناد إلى الواقع .

ثانيا:الفلسفة السياسية بين النظرية والتطبيق :

إذا كانت الفلسفة السياسية ـ كما سبقت الإشارة ـ جهد فلسفي مستمر ، فإن هذا الجهد يتجه دائما إلى فهم الوقائع والظواهر السياسية ، للتعرف على أحداثها ومؤسساتها ، حتى تصبح ذات معنى ومدلول بالنسبة للإنسان ، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية تعكف دائما على تجربة الأحداث من زاوية معينة ، وفي وقت معين من التاريخ ، تختارها وتفسرها ، لكي تعود معقولة ، أي أنها تكّون تلك الوقائع فتحللها وتركبها ، وتضعها في نسق من العلاقات بعضها مع بعض ، وحين تتمكن من تحقيق ذلك فإنها تعطي لكل عنصر بالنسبة للمجموع معنى سياسيا محددا ، وأن تصهره في مفاهيم ،و تنظمه في مبادئ ،و تنسقه حسب نظام أسباب، وأن توحي بحقيقة [14] .

إن الفلسفة السياسية في هذا السياق تهدف إلى تفسير الوقائع والأحداث بطريقة تعطيها توازنها ونظامها المشترك ، حتى تصبح قريبة من الفهم وقابلة للتفسير العقلاني ، إذ أن العقل هو الذي يعطي للأشياء والظاهر معناها الصحيح و الكامل

، لأن الفلسفة في ذاتها هي دائما عقلانية وعاقلة ، عقلانية من حيث اعتمادها على العقل ، وعاقلة من حيث أنها قابلة للفهم والإفهام ، والفلسفة السياسية بهذا المعنى لا تهدف فقط إلى إحداث نسق فكري للظواهر التي تتعرض لها ، بل إنها تسعى إلى إثارة الآخرين لقبول ما تتوصل إليه ، أي أنها تجعل التطبيق قابلا للفهم ، من حيث أنها تقترح عليهم نسقا معينا لفهم الوقائع السياسية ، ومن ثم فهي لا تدعوهم إلى انتماء عقلاني فحسب ، بل وكذلك إلى انخراط عملي وإلى مشاركة حرة في الفعل السياسي المشترك ، إذ تجعل من الواقع معقولا قابلا للتطبيق ، لذلك كما يقول أدونيس العكرة : نحاول عبثا التمييز في الفلسفة السياسية بين النظرية والتطبيق ، وعبثا أن نتساءل ما إذا كان الجيد نظريا هو أيضا جيد عمليا[15] .

من هنا فليس من السهولة بمكان أن نفصل الفلسفة السياسية عن الواقع الثقافي والحضاري الذي نشأت فيه ،والذي ساهم بدوره في نموها وتطورها ، وكما ساهمت هي أيضا بدورها في ازدهاره وإثرائه ، إذ لا يمكن لأي فيلسوف أن ينعزل عن الأفكار المعنوية والعلمية لزمانه وعصره ، وعن التطور الحاصل في الفنون والعلوم، والتكنولوجيا في مجتمعه[16] ، غير أن الفلسفة السياسية في نظريتها وتطبيقها من حيث الممارسة والاستخدام تخضع للطبيعة الإنسانية، فهي تختلف من شخص لآخر بحسب تقدير كل واحد منهما للمواقف والأحداث التي تصادفه في حياته السياسية سواء الخاصة أو العامة التي لها صلة بالمجتمع السياسي الذي يتواجد فيه[17] ، ومن هنا تبقى الفلسفة السياسية معيارية ومتغيرة حسب الظروف التي تولدها .

والفلسفة السياسية في نهاية المطاف لا تخرج في اعتقادنا عن أحد الاحتمالين : إما أن تكون في حصادها النهائي تبريرا للأوضاع القائمة ، أو أنها

رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية لتغييرها ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته[18] ، فهي نظر وعمل في آن معا ، على أن هذين الاحتماليين يبدوان من حيث واقع الفكر السياسي أنهما مترابطين ومتكاملين .

ثالثا،علاقة الفلسفة السياسية بعلم السياسة :

إن كلمة "سياسة " مشتقة من الكلمة اليونانية (polis) ، وتعني المدينة ، وما يرتبط بتنظيم هذه المدينة وموسساتها هو الذي يعبر عنه بالعلم ،ولذلك فإن " علم السياسة " معناه تدبير وتنظيم شؤون المدينة " الدولة " وموسساتها، من خلال العلاقة بين الفرد والمجتمع التي تكونت في ظل الحياة المشتركة، والسعي الدءوب المستمر في تحسين أحوال الإنسان والبحث عن طرق سعادتهم ، وتوفير الوسائل المناسبة لذلك[19] .

إن السياسة بهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومن أجله ، ومن ذلك فهي علم وفن ، علم من حيث أنها معرفة ، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمرة والناهية، وتكاد تجمع جل المعاجم على أن السياسة أو "علم السياسة " ترتبط ارتباطا وثيقا بالسلطة والإصلاح والتوجيه والتدبير في شؤون الناس والدولة ، ولذلك فهناك من يعرف" علم السياسة" على أنه علم السلطة في المجموعات المركبة ، أي المجموعات البشرية التي تتضمن في ذاتها عدة مجموعات بعضها متداخل في بعض[20] ، وهناك من الصعوبة بمكان التميز بين الجماعات البسيطة،والجماعات المركبة ،ويقسم المفكرون السياسة ،إلى سياسة عملية وأخرى نظرية ، فالأولى تعني ممارسة الحكم لرعاية مصالح الناس اليومية وشؤونهم وأحوالهم ، أما الثانية فتعني الاهتمام بأحوال الدول والحكومات .

فالسياسة من هذا المعنى إجمالا ،هي فن الحكم وإدارة الأعمال المتعلقة بالدولة داخليا وخارجيا ، ولذلك يمكن القول أن السياسة رغم تعريفاتها المتعددة فإنها العلم الذي يهتم بالمبادئ التي تتكون منها الحكومات وتوجيهها في علاقاتها مع المواطنين ومع سائر الدول[21] ،ومن هنا فإن لهذا العلم علاقة بالعلوم الاجتماعية ، أو هو فرع منها .

وفي إطار هذه الدراسة ينبغي أن نحدد العلاقة بين "علم السياسة "و "الفلسفة السياسية" .فيتضح مما سبق أن هناك علاقة جدلية بين المعرفتين ، على اعتبار أن علم السياسة هو تلك المعرفة التي تهتم بدراسة المجال العملي للنظم السائدة سواء على مستوى المجتمع ،أو على الدولة ومؤسساتها .وأما فلسفة السياسة فهي تلك المعرفة التي تهتم أساسا بدراسة المجال النظري والفكري للنظام السياسي القائم ، وذلك من خلال نقد الظواهر السياسية السائدة والكشف عن سلبياتها، باعتبار أن تلك الظواهر هي التي تشكل في الوقت نفسه موضوعا لعلم السياسة ،كذلك فإنه من ناحية أخرى يمكن القول أن كلا من علم السياسة والفلسفة السياسية ، يشكل كل واحد منها فرعا من النظرية السياسية العامة ، ولذلك لا يمكن لعلم السياسة أن يستغني عن الفلسفة السياسية ، أو بتعبير آخر لا يمكن فصل المعرفتين عن بعضهما بعضا ، وذلك للعلاقة الجدلية القائمة بينهما .

الفكر السياسي عند اليونان

لقد كانت الحياة السياسية اليونانية تتشكل فيما يعرف بـ" المدينة " وهي تضاهي ما يعرف اليوم بـ " الدولة " ، وكانت تلك المدينة تمثل مجتمعا سياسيا متكاملا ، يشتمل على كل النشاطات التي تتحدد في ضوئها الحياة السياسية في أثينا ، وقد استمر هذا الترادف بين " المدينة " و " الدولة " حتى انتهى عصر اليونان المجيد[22]، وكانت المدينة اليونانية هي التي تمثل الإرادة السياسية الموحدة للمجتمع اليوناني ، وذلك لما كانت تشتمل عليه من مؤسسات وهياكل ، وعرفت الحياة السياسية حينئذ ،كثيرا من المفاهيم السياسية المتداولة اليوم كالمساواة السياسية ، والحرية السياسية ، وفكرة القومية كرباط روحي بين أفراد الشعب اليوناني [23]داخل المدينة "الدولة" .

وكانت تلك المدينة " الدولة " قليلة العدد ،من حيث هي كيان سياسي إذا ما قورنت بعدد السكان الذين تتشكل منهم الدول اليوم ، أو يمكن أن يكون عدد سكان الدولة "المدينة" في ذلك الوقت هو بالفعل عدد سكان المدينة الحالية المتوسطة العدد في الدولة المعاصرة التي تضم عدد ا كبيرا من المدن ، ونفس الشيء ينطبق على الرقعة الجغرافية التي تشغلها المدينة وسكانها فإنها متناسبة مع عدد السكان عند اليونان .

تركيبة المجتمع اليوناني :

كان المجتمع اليوناني الأثيني يتميز عن غيره من مجتمعات عصره ،بمجموعة من الخصائص نظرا للمستوى الحضاري الذي وصل إليه ، وهذه الخصائص أدت إلى تنوع في تركيبته من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . ولتوضيح هذه

الخصائص والمميزات يجدر بنا أن نتناول كل ناحية على حدة حتى نستطيع تتبـــع ذلك التمايز الذي كان عليه مجتمعهم .

أولا : من الناحية الاجتماعية :

استطاعت المدينة " الدولة " اليونانية القضاء على التركيبـــة الاجتماعيـــة المتمثلة في المجتمع القبلي، وأضحى بذلك المجتمع اليوناني وحدة واحدة متكاملـــة، كان ذلك على الأقل من الوجهة النظرية ،أو على مستوى البنية العامة ، لأنه مـــن الناحية الفعلية الواقعية ، كانت تظهر صورة القبلية اليونانية في الممارسة السياســـية ـــ وخصوصا عند طبقة المواطنين ـــ بشكل لا مجال للشك فيه، لأن اختيار الهيئـــة التي تشرف على تسيير شؤون المدينة كانت مبنية على الوجود القبلي ، لا علـــى الانتماء الطبقي، لأن الوحدة ظهرت في شكل طبقات اجتماعية ، كل طبقة فيـــه تتميز بميزات خاصة ، وعلى ضوء هذه المميزات والخصائص يتحـــدد وجودهـــا ومكانتها الاجتماعية داخل الدولة [24] وكانت هذه الطبقات تتمايز عن بعضـــها البعض نظرا لاعتبارات سياسية ، واجتماعية ، واقتصادية وقانونية [25] وتتمثل هذه الطبقات فيما يلي :

1 ـــ طبقة المواطنين " الأحرار" :

وهم الذين لهم الحق في المشاركة الفعالة لحياة المدينـــة السياســـية ، وأن يكونوا يونانيين وأحرارا ،لأن صفة الحرية هي التي كان يتميز بها اليونـــاني عـــن البربري ، وهي التي يكون فيها اليوناني ليس عبدا لأحد أو أي شيء آخر ما عـــدى القانون العادل [26]، وهؤلاء الأحرار أو اليونانيون بالمولد يكون آباؤهم وأمـــهاتهم من أصل يوناني ، هم وحدهم الذين يتمتعون بالإشراف على تسيير شؤون المدينة " الدولة " من حكم وإدارة ، وكل منهم يمارس وظيفته حسب قدراته ومؤهلاتـــه ،

وصفة المواطنة في المدينة اليونانية عندئذ هي امتياز خاص يكتسبه الإنسان بالوراثة ، التي تؤهل صاحبها للمشاركة في الحياة السياسية للدولة [27] ، وفي ذلك يقول أرسطو:((يشترك في سياسة البلاد المولودون من أبوين مواطنين)) [28] .

وكانت مساهمة المواطنين في الحياة السياسية الفعلية تتمثل في حضورهم الاجتماعات الرسمية التي تقرر فيها سياسة المدينة" الدولة" ، وتتحدد أهمية تلك الاجتماعات، تبعا للديمقراطية السائدة في كل مدينة ، وهي نفس الصيغة التي تتحدد على ضوئها وظيفة كل مواطن في المدينة ،والمكانة التي تليق به ، ولا تتعلق بالحق الذي هو له ، ولذلك كما يقول جورج سباين لم تكن المشكلة عند الإغريق هي كيف ييسر للفرد الحصول على حق له ، بل كيف يضمن له المكان الصالح ، أو بعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية عندهم هي في كيفية وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها في الجماعة ، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعي الهامة [29] .

2 ــ طبقة الأجانب :

وهم الذين يقيمون في المدينة " الدولة " من أجل التجارة ،أو بعض الحرف اليدوية التي كانت تتطلبها حياة المدينة، وكان عددهم في المدينة اليونانية ــ وخصوصا مثل مدينة أثينا ــ كبيرا جدا مقارنة بعدد السكان الأصليين ، وكان أولئك الأجانب لا يتمتعون بأية حقوق سياسية ، ولكنهم في نفس الوقت أحرار، ولا تتحكم فيهم وفي مصيرهم السلطة السياسية القائمة ، وإنما تتحكم فيهم سفارات دولهم التي ينتمون إليها، ومن جهة أخرى فلا يحق لهم التدخل في شؤون الحياة السياسية للمدينة ، أما بقاؤهم فيها، فيرتبط بمقدار التزامهم بالمصلحة العامة فيها ،كما لا يمكن أن تعطى لهم الجنسية اليونانية.

وفي هذا السياق يؤكد جورج سباين بأن : ((الأجنبي ــ على شـــاكلة الرقيق ــ محروم من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة . وذلك برغم كونه حرا ، وبرغم عدم تضمن هذا الحرمان أي مساس بمكانته الاجتماعية)) [30].

3 ــ طبقة الرقيق :

إن هؤلاء الرقيق كانوا يتشكلون من السكان الذين لا شأن لهم بالسياسة في المدينة ،وقد كانت النظرية السياسية الإغريقية مبنية أساسا على التسليم بقيام الرق ــ حتى عند كبار فلاسفتهم مثل أفلاطون وأرسطو ــ ، ويقوم هؤلاء الرقيق بالعمل من أجل تحقيق متطلبات الطبقات الاجتماعية الأخرى من حراسة ، وتدبير شؤون المنزل،والإنتاج الاقتصادي ،كالاشتغال بالزراعة مثلا ، أي أن نظام الرق كان عنصرا مميزا للنظام الاقتصادي في دولة " المدينة " اليونانية[31] ، ومن ذلك فإن طبقة الرقيق كانت محرومة من الحقوق السياسية ، والمدنية، ، وكذلك من الحرية ، ومن صفة المواطنة أيضا .

وعموما،كان المجتمع اليوناني يتميز بالوعي الاجتماعي خلافا عن غيره من المجتمعات الأخرى ، حيث كان يتميز بحرية المناقشة التي كان يهدف من خلالها إلى تحقيق الخير العام الذي لا يتم إلا بوجود نظام حكم سليم وصالح .وهذه الميزة كانت من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور الفكر السياسي وعلى نموه وازدهاره ،كما كان أفراده يتميزون أيضا بالسعي الدائم للبحث عن المجهول، متوخين في ذلك ،الوصول إلى الحقائق الكاملة في الطبيعة المادية المتغلغلة في الطبيعة الإنسانية ذاتها، كما يؤكد ذلك جورج سباين في قوله : ((ومن المقطوع به أن سكان أثينا ــ بما جبلوا عليه من عقلية متشوقة إلى المعرفة ــ لم يتركوا نوعا من المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوه . والواقع أن الظروف التي أحاطت بهم

كانت أكثر ما تكون ملاءمة لأنواع خاصة من البحث السياسي))[32]، ولعل ذلك ما جعل الفلسفة الحقة بما فيها السياسية تنشأ عندهم ، ومن ذلك كان اليونانيون بوجه عام يعتزون بالإنسان وبقيمه الإنسانية ، فكان اهتمامهم منصبا على الجانبين الأخلاقي والعملي، على اعتبار أن المدينة " الدولة " هي عبارة عن تجمع سياسي وأخلاقي لحياة مشتركة بين جماعة إنسانية ، وكان من أوائل اليونانيين الذين حاولوا إبراز هذه الجوانب المؤرخ اليوناني " هيرودوت " الذي تحدث عن ظواهر الإنسان ومظاهره ، وسلوكاته التي تجعل منه قادرا على الوصول إلى الفضيلة وتحقيقها.

ولكن هذه الصورة المثالية قد تحولت في مرحلة من مراحل تطور المجتمع اليوناني إلى انحطاط وفساد سيما في الجانب الأخلاقي من الحياة الاجتماعية ، إذ أنكر السفسطائيون قوانين الأخلاق التي كانت تتحكم في المعاملات الاجتماعية ،واعتبروا أن قيمها ظرفية ونسبية ، وهي مسائل في الحقيقة ، شخصية ، لذلك يجب أن تتعدد القيم الأخلاقية ، وكانت تلك الثورة التي قام بها السفسطائيون ـــ رغم موقفها الناقد للقيم الأخلاقية ـــ قد قدمت للإنسان الطرق والوسائل التي بها استطاع أن يتكيف مع الظروف المتجددة باستمرار سواء على مستوى الحياة الاجتماعية أو السياسية ، وعليه فإن كل ما هو أخلاقي في رأيهم يجب أن يتوجه إلى خدمة الحاكم دون سواه .

ثانيا : من الناحية السياسية :

كانت مركزية ومحورية النظريات والأفكار السياسية اليونانية التي لم تتضح معالمها إلا بداية من القرن الخامس قبل الميلاد تتجه كلها إلى البحث عن الوحدة السياسية للمدينة " الدولة " ، التي كانت في ممارساتها الفعلية مستقلة سياسيا

وإداريا عن غيرها من المدن "الدول" ، ولكن مبدأ الوحدة السياسية كنموذج وحدوي شمولي خارج نطاق المدينة كان مرفوضا حتى من أقطاب الفلسفة السياسية اليونانية أمثال أفلاطون ، وأرسطو ، لأن ذلك من وجهة نظرهم انتقاص من قيمة المدينة "الدولة" وخصائصها[33] ،ويرجع اهتمامهم بنظام المدينة وتشكلها كوحدة سياسية إلى طبيعة التضاريس الجغرافية الوعرة التي كانوا يستوطنونها مما تفرض عليهم التكتل في مجتمعات صغيرة محدودة مستقلة بعضها عن بعض .

وقد كان لذلك الاستقلال أن حدد تنوعا في أنماط الأنظمة السياسية السائدة في كل مدينة من مدنهم ، فقد كانت تمارس على سبيل المثال الحياة السياسية في دولة " مدينة " أثينا بشكل مباشر ،يشارك فيها كل مواطني الدولة من خلال الجمعيات العامة المفتوحة لكل من لهم الحق في ذلك وبالطبع " الأحرار " ،من الذكور فقط ،وكانت تجرى تلك التجمعات في الملاعب الرياضية وفي الأسواق ، وكذا في الطرقات العامة ، ومن هذه الجمعيات العامة تشرع القوانين و يتم تنفيذها ، كما يتم من خلالها أيضا اختيار القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية التي تستلزمها المدينة " الدولة " ، وقد كان يحق لكل مواطن بلغ سن العشرين أن يحضر تلك الاجتماعات ، و لم تكن تلك القرارات من الناحية الفعلية الصادرة عن تلك الاجتماعات بواسطة ما كان يعرف بالديمقراطية الشعبية مجرد خرافة سياسية أكثر منها نظاما سياسيا من نظم الحكم[34] ، لأن التمايز الفعلي الحاصل بين أبناء الطبقة المشرعة أنفسهم كان هو وحده المنشئ للقوانين والتشريعات التي يمكن أن تتحكم فيهم ،فلم تكن رؤية التشريع موحدة ، لأنها خاضعة لذلك التمايز .

وكانت المدينة " الدولة " اليونانية ـــ لاسيما أثينا ـــ تتميز عن غيرها من المدن بالحيوية والحركة ، سواء على مستوى تنظيمها السياسي ، أو على مستوى نظام حكمها ،لذلك كان المواطن اليوناني الأثيني في تلك الفترة يعتز ويفتخر بوطنيته وبانتمائه إلى الدولة ، وكما كان يعتز بمشاركته في حياتها السياسية ، ومن ثم كانت الدولة " المدينة " عبارة عن مركز تلتقي فيه جميع شرائح المجتمع يلتقي فيها السادة من ملاك الأرض مع صغار التجار وأصحاب الحرف ،فقد كانت وجهتهم النظرية تتوجه إلى تحقيق الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، وتحقيق التجمع الأمثل للكائنات البشرية ، وكان من نتيجة ذلك التطور السياسي هو حدوث كثير من الإصلاحات السياسية ومن أهمها الإصلاحات التي قام بها "سولون" في القرن السادس قبل الميلاد ، والتي كان يهدف من ورائها إلى إلغاء نظام الرق ، وإخضاع المحاكم لرقابة الشعب، وكان من نتيجة تلك الإصلاحات والتطورات السياسية ظهور وتأسيس ما يعرف بالأحزاب السياسية التي كانت تتصارع فيما بينها من أجل الاستحواذ على الحكم ، ومن أبرز تلك الأحزاب التي ظهرت في ذلك الوقت حزب النبلاء الذي يتكون من أصحاب الأراضي ، وحزب الساحل الذي يتكون من المعتدلين المحبذين لإصلاحات "سولون" ، وحزب الجبل الذي لم يرض بإصلاحات "سولون" ، ويضم أغلبية الشعب الممثلين للديمقراطية المتطرفة [35] ، وكان المبدأ السياسي العام الذي يهدف إليه " سولون " من إصلاحاته هو إيجاد نوع من المعاملة العادلة والوحدة بين أبناء الشعب الواحد أي بين الأغنياء " ملاك الأراضي " والفقراء الذين لا يملكون شيئا من الأرض والذين يمثلون الأغلبية .

أما نظام المدينة " الدولة " السياسي فقد تطور من الملكية إلى الأرستقراطية ثم بعد ذلك إلى الفردي المطلق وأخيرا إلى الديمقراطي الذي تولد بعد

الحروب التي شهدتها المدن اليونانية (أثينا ، إسبرطة)بين الشعب من جهة والنبلاء والأشراف من جهة أخرى ، وتولد التطور في النظام السياسي عن التطور في الحياة السياسية عموما،وفي ظل ذلك التطور لم يكن هناك استقرارا في الحياة السياسية ، إذ كانت القوى السياسية الممثلة لهذه الأنظمة تتصارع فيما بينها ، ولاسيما بين القوى الديمقراطية من جهة، والقوى الأوليغارشية الأرستقراطية من جهة أخرى، أي بين الأغنياء والفقراء ، وكانت الصراعات بينهم سجالا فمرة ينتصر الأوليغارشيون ومرة أخرى ينتصر الديمقراطيون ،وكان انتصار الديمقراطيون قد تم على يد الزعيم الأول لمؤسس حزبهم وهو " بزيستراتوس" الذي استطاع بقوة الشعب الانتصار على منافسيه وتنصيب نفسه طاغية على أثينا ، ومارس اضطهادات ضد منافسيه من الأحزاب الأخرى ، وبذلك استطاع أن ينقل الحكم إلى الشعب عن طريق جمعيته الشعبية التي تضم جميع المواطنين الأحرار[36] ،وهكذا كانت الممارسة السياسية بينهم سجالا .ولكن هذا الصراع كان له دور فعال في تطور الفكر السياسي ذاته ، فكل فريق كان يسعى إلى تحقيق النظام الأمثل للمدينة " الدولة ".

ولكن ذلك الصراع أدى من جهة أخرى إلى إضعاف السلطة السياسية نفسها، ووقوع المدن " الدول " في خلافات بين بعضها البعض من جهة ، وفي خلافات وصراعات داخلية من جهة أخرى ، مما أدى إلى انقسامها وتمزقها ، وأدى بكثير من مفكري اليونان إلى البحث عن العوامل التي أدت إلى هذه الظروف ، وحاولوا طرح مجموعة من التساؤلات الإفتراضية لعل الإجابة عنها قد يؤدي إلى تفسير سياسي لذلك الوضع ، وكان من ضمن تلك الأسئلة هي : هل تعود تلك الأوضاع إلى النظام السياسي السائد؟ أم تعود إلى النظام الاجتماعي " الطبقي "؟ ،ولعل هذا ما أدى بكثير من المفكرين إلى انتقاد النظام السياسي السائد آنذاك

وخصوصا الديمقراطي ، إذ نجد أن أرسطو في كتابه " دستور الأثينيين " كان شديد العداوة للديمقراطية ، وكذلك في كتابه السياسة كان يقول : ((في مثل هذه الديمقراطيات يعيش الناس كما يبغون ، أو كما يقول يوريبيدس حسب أهوائهم وهذا أمر سيئ))، وكذا بالنسبة لسقراط وأفلاطون[37] الذي قال أن الديمقراطية تظهر إذا: ((انتصر الفقراء على أعدائهم ، فيعتقلون بعضهم ، وينفون البعض الآخر ، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي : بأن الحكام في هذا النوع من الدولة غالبا ما يختارون بالقرعة ... هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية : إما بحد السيف ، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب))[38] ، لذلك فإن النظام الديمقراطي الذي كان اليونانيون يسعون إلى تجسيده وتطبيقه لم يكن واضح المعالم سواء بالنسبة لمزاياه أو أسسه ومن ثمة فإن النظرية السياسية الديمقراطية لم يمكن لها دستور كامل قائم بذاته ، وإنما هي عبارة عن شتات من الإشارات[39] والمبادئ المتفرقة التي جمعت من تراكمات التراث اليوناني .

والجدير بالملاحظة في هذا السياق أنه ورغم تلك المظاهر والنقائص إلى أن البنية السياسية في المدينة اليونانية قد خلقت كما يؤكد جورج سابين الوطنية في أكمل صورها وأشكالها عند المواطن اليوناني في تلك الفترة سواء كشعور ، أو كممارسة تتضح من خلال دفاعه المستميت عن تلك المدينة "الدولة"، لأن المدينة اليونانية في ذلك الوقت كانت هي نفسها أكمل شيء أنجزه الإنسان اليوناني ، وكانت هي مظهر فخره واعتزازه ، لا بإنشائها فحسب، بل وبالانتماء إليها ، ولذلك كان يكن لها الولاء والاحترام والتقديس .

وكانت تظهر مفاخر اليونانيين بإنجازهم الحاضر الذي كانوا يعيشونه ، وليس الماضي الذي بناه الأجداد في الخطبة التي ألقاها " بركليس " في الذكرى الأولى لموتى أثينا في حربهم مع إسبرطة ، ومما جاء في تلك الخطبة : ((أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوما تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها ، وإن أخذتم يوما بمجدها وعظمتها ، فاذكروا رجالا عرفوا واجبهم ، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية ، وكانوا إذا ما جد الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم ، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها ، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها))[40] .

ثالثا : من الناحية الاقتصادية :

لم تخرج ملامح الناحية الاقتصادية العامة عن الوضع السياسي الذي كان يميز الحياة السياسية اليونانية ،فقد مر المجتمع اليوناني كغيره من المجتمعات الأخرى ولاسيما من الناحية الاقتصادية بتطورات مختلفة إذ انتقل من المجتمع البدائي المشاعي ، إلى المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية فردية استحوذ عليها بعض أفراد المجتمع ، وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق معدمين اقتصاديا لا يملكون شيئا من الأرض وخيراتها.

وقد كان هناك تلازم بين التطور السياسي الذي حصل للمجتمع اليوناني على مستوى الحياة السياسية والاجتماعية ، وبين التطور الحاصل على مستوى حياتهم الاقتصادية ، فتحولت تلك الحياة من الاعتماد على الرعي والزراعة البدائية، إلى حياة تعتمد على التجارة ومعاملاتها المختلفة ، وارتبط ذلك التطور بظهور كثير من الحرف والصناعات التي زادت في ثروتهم وقوتهم ، ووفقا لهذه التطورات الاقتصادية حاول المنظرون السياسيون وبعض الساسة تطبيق الديمقراطية

حتى على الاقتصاد ، ولكن ذلك كما يقولون أدى إلى ابـــتزاز أمـــوال الأغنيـــاء ووضعها في جيوب الفقراء ، حتى أصبح عندهم لا يميز بين الرقيق وغيره إذا مـــا احتك به في الطرقات[41] ، ولكن ورغم تلك النواقص الحاصلة على مستوى الحيـلة الاقتصادية ،إلا أن روح التمدن والحضارة ـــ خصوصا في أثينا ـــ كانت ظـاهرة للعيان ، وكانت تميزها على حساب الروح العسكرية التي كانت سائدة في"المدينـة "الدولة " الإسبرطية، وأصبحت المدينة اليونانية عموما بهذه المواصفات من الناحيـة الاقتصادية مجتمعا كاملا يكفي ذاته بذاته في جميع الميادين .

ونتيجة للتقدم الحضاري الذي وصل إليه اليونانيون مـــن خـــلال تعـــدد الوظائف والمهن ، فإنهم كانوا يحتقرون الأعمال اليدوية ، لأنها تعتمد فقط علـــى القوة الجسمية وبالتالي فإنها تؤدي من ـــ وجهة نظرهم ـــ إلى بلادة العقل وإتلافه ، ومن ثم يصبح صاحبها غير مؤهل للعمل السياسي الذي يعتمد بقدر كبير علـــى الذكاء ، إذ لقد طالب الكثير من مفكر يهم على عدم الاعتراف بهؤلاء العمـــال كمواطنين في الدولة

الفكر السياسي عند أفلاطون

(427 ــ 347 ق .م)

مما لا شك فيه أن الفلسفة عامة ، والسياسية خاصة لم تنشأ في مجتمع من المجتمعات ولا في حضارة من الحضارات إلا بعد أن مرت بمراحل معينة في تطورها ونموها ، لأن النظرية قبل أن تكتمل لابد وأن تخضع لكثير من التراكمات الفكرية التي تعدل أفكارا وتبعد أخرى وتنشئ غيرها ، ولذلك فإن الفكر الفلسفي اليوناني في جميع مجالاته السياسية و غير السياسية ، لم يكن إلا وليدا لتلك التراكمات والإرهاصات الأولى التي كان لها الفضل في نموه واطراده ، ولكن أهمية الفكر اليوناني تبدو في قدرته على تجاوز ما وصلت إليه البشرية قبله واضعا إياه في نسق فلسفي خاص أصبحت له ماهيته وخصوصيته . ومن أولئك المفكرين الذين ساهموا في إنشاء ذلك الفكر "أفلاطون" ، الذي سنتناول فكره السياسي على وجه الخصوص مع أنه لا يمكن من الناحية العملية فصله عن كثير من مجالات التفكير الأخرى كالتربية والأخلاق وغيرهما ،وقد استندنا في استعرا ضنا لأفكار أفلاطون على مجموعة من الموضوعات نرى أن لها صلة ببحثنا ودراستنا، لا بالموضوعات التي كتب فيها لأن ما كتب فيه متنوع الجوانب ويحتاج إلى دراسات متعددة لا إلى دراسة واحدة ، ومن ضمن تلك العناصر التي سنخضعها للدراسة :

أولا : مفهوم الدولة ونشأتها:

يقوم مبدأ نشوء الاجتماعات البشرية عند أفلاطون من حاجة البشر بعضهم إلى بعض من أجل التعاون وتبادل المنافع التي يحتاجها كل واحد منهم ، وتعتبر تلك الحاجات حسب أفلاطون من الأمور الطبيعية ، إذكان تبادلها والتعاون

من أجل تحقيها أمرا طبيعيا أيضا ، ولذلك كان أفلاطون يرى أن الإنسان " مدني بالطبع " أي أنه لا يستطيع أن يحيا وحده منفردا لأنه غير قادر على كفاية نفسه بنفسه ، فلا وجود لإنسان كامل بذاته ، بل هو كائن ناقص أوجب عليه هذا النقص أن يتعاون مع بني جنسه لتحقيق حاجاته الحيوية التي تمكنه من المحافظة على وجوده وبقائه واستمراره ، وهذه الحاجات الطبيعية التي تنشأ معه بطريقة طبيعية تتمثل على سبيل المثال في : الغذاء ، والمسكن ، والملبس ، وهو لا يستطيع تحقيقها منفردا فلا يمكن أن يكون زارعا، وبناءا، وحائكا في آن واحد ، و من هذا التنوع في الحاجات ، كان من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بتلك الحاجات ، ومن هنا فإن: ((المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه ، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر وهكذا ، وعندما يجتمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة))[42]، وذلك طبقا للاختلاف في القابليات الفردية، وطبقا لتقسيم العمل الناتج عن هذا الاختلاف الطبيعي ، وعن وجود الطبقات الاجتماعية [43] ، و هذا هو الذي يؤدي بمجموع هؤلاء السكان إلى تأسيس ما يعرف بالمد ينه "الدولة" " الطبيعية أو الحقيقية السليمة والبسيطة الخالية من كل اصطناع وترتبط بطبيعة الأشياء وطبيعة الإنسان ، ولكن هذه المدينة الطبيعية أو الفطرية لم تستطع كفاية نفسها بنفسها عندما تفطن الإنسان إلى البذخ والترف ، وأصبح يطلب أشياء تتجاوز الضروري من الحياة .

وطبقا لهذا التوجه الجديد من الإنسان ظهرت حاجات أخرى له ، ولا سيما الحاجات التي تتجاوز الضروري من المعيشة ، أو ما يسمى "بالكماليات "التي يتولد عنها الترف والبذخ ، وعندما عاشها الإنسان استلذ محاسنها فلم يستطع التخلي عنها ، فما كان منه لتحقيقها إلا أن ينشئ صناعات وحرف ومهن جديدة

، وهذه الأمور لا يقوم بها وحده ، وإنما كان لزاما عليه أن يتعاون مع بني جنسه لتحققها ، وهذا التعاون أدى إلى تبادل المنافع بين البشر ، لأنه لا أحد يقدم شيئا للآخر إلا وينتظر المقابل الذي يقدمه له ، ومن ثم تتحقق المنافع الشخصية والجماعية التي هي أساس الحياة والوجود ، ولكن أعظم الحاجات وأهمها كما يقول أفلاطون هي:((المأكل،لأنه شرط الحياة والوجود(...)وثانيهما المسكن،وثالثهما الملبس وما شابه))[44] .

أما إذا لم يقم كل واحد من أفراد الدولة بوظيفته و وفر له كل شيء أي لا يصبح الزارع زارعا ، والصانع صانعا ، فكل واحد منهم يعمل متى شاء وفق سجيته ومزاجه ، إلا أن العمل بهذه الطريقة يؤدي إلى إحداث الفوضى والاضطراب ويخل بالتوازن الاجتماعي ، وقد يؤدي إلى انعدام الدولة ذاتها ، وبانعدامها ينعدم استمرار النوع الإنساني ،ومن هنا كان الاجتماع السياسي قائما على التكافل والتعاون والتضامن ، لا على القهر والخوف والتسلط ، والفوضى.

ومادامت الدولة عند أفلاطون هي محور حركة المجتمع ،فقد كانت عندئذ هي الاجتماع الطبيعي الناتج من تعدد حاجيات الإنسان ، وعجزه عن تحقيقها منفردا ، ولا تحقق للحاجيات الإنسانية التي تعبر عن ماهيتها إلا فيما كانت بناء على ذلك هي أساس تجسيد مواطنة الإنسان وتحقيق كينونته ، ومن ثم فهي بهذه الوظيفة وهذا العمل وحدها التي تملك الحق في تدبير وتسيير شؤونه ومصيره ، أو بعبارة أخرى فهي صاحبة السيادة في حياة الناس وشؤونهم ، ولا حياة لهم خارجها، ومن ثم فهي استبداد لا مفر منه يمارس على الإنسان ، ولكنه ليس استبدادا مطلقا ، رغم أن كل شيء يجب أن يكون مسخرا لها ، وإنما هناك لابد من حرية تكفلها الدولة في المفهوم الأفلاطوني ولا يقصد من تلك الحرية منح إرادة طليقة للفرد ، بل إنها الحرية التي تمكنه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة منه

من المركز الذي يحتله[45]، لأن هدفها هو تحقيق الخير والعدل ، والمحافظة على استمرارية النوع الإنساني ،ولذلك كان لابد من إيجاد نوع من التناسب بين الاستبداد والحرية ، حيث يقول أفلاطون : ((ولقد وجدنا أنه عندما يكون هناك قدر معين من التناسب اللازم في كلتا الحالتين ، الاستبداد والحرية ، يتحقق حد أقصى من الحياة الحسنة في كلتيهما ، بينما عندما تصل الأمور إلى التطرف في كل منهما ، بحيث يكون هناك خضوع شديد في واحدة ، ونقيض ذلك في الأخرى ، فإن النتيجة تكون غير مرضية في الجماعتين على السواء))[46] .

وعموما فإن نشوء الدولة عند أفلاطون هو الذي عبر عنه بقوله : ((في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها))[47] ، ومن ثم يتساءل أترى أن هناك أصلا آخر للدولة ؟ .إن هذه المدينة الناشئة ما هي إلا المدينة المتحضرة وهي في جوهرها مدينة أو دولة عسكرية ، لأنه لما ضاقت الأرض بسكانها و لم تصبح قادرة على كفايتهم نشبت الحروب وتألفت الجيوش[48]، واخترعت الوسائل .

والخير والعدل اللذان هما هدف الدولة لا يستطيع الوصول إليهما إلا الحاكم الفيلسوف الذي له القدرة في معرفة كل شئ ، وتوقع كل شيء ،ولا يريد لدولته سوى الخير ،ولرعيته إلا السعادة والفضيلة ، هذه الأخيرة التي هي أساس وهدف كل اجتماع سياسي ، وهذه الأمور لا تتحسد ولا تتحقق إلا بالمعرفة ، والمعرفة لا يمتلكها ــ كما سبقت الإشارة ــ إلا الفلاسفة والعلماء ، ومن ثم فإن الفيلسوف كما يقول أفلاطون : ((سيتجه بأنظاره دائما ، أثناء قيامه بمهامه إلى الطرفين : أعني النموذج الذي يرسم منه ، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة ، والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من

جهة أخرى ، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية ... يرسم صورة الإنسانية الحقة))[49] التي لا تتحقق إلا في ظل الأسرة الواحدة أي المجتمع كله الذي يحل محل الأسرة بالمفهوم التقليدي وقد كان أفلاطون يرفض الأسرة كأساس للدولة ، وفي هذا المجتمع تزول الفردية والأنانية .

من هنا فإن الدولة في رأي أفلاطون تقوم على أساس الفكر والعقل اللذين يتميز بهما الإنسان ، وبهما منشأ القوانين التي توحد بين البشر وتحقق ماهيتهم وتنظم حياتهم، ولكن ذلك ليس لكل إنسان ، وإنما هو لرئيس المدينة وفيلسوفها فقط الذي يتميز عن غيره بالقدرة العقلية التي يتوافر عليها ، ووفقا لهذه الصفة والوظيفة كان لا بد أن يسود العقل على المدينة سيادة مطلقة، إذ يمنحه أفلاطون سلطة إلهية باعتباره عامل التوحيد بين أفراد المجتمع من جهة ، وبين ملكات الفرد من جهة أخرى ، وعندما يسود المدينة يتحقق التوازن والنظام والوحدة . والقوانين ــ في رأي أفلاطون ــ لا يمكن أن تنشأ من وقائع الحياة اليومية ، لأن هذه الأخيرة تعطي تصورات غير حقيقية ،فالإنسان العادي ذاته يجهل في الحياة اليومية الحقيقة حول الحياة والمصير والديمومة والتاريخ ، و كان من الأجدر عندئذ في وضع القوانين إدراك صيرورة الحياة وحقيقتها ، وللوصول إلى ذلك يجب أن توكل المهمة إلى الناس العقلانيين الذين يتميزون عن غيرهم أي الفلاسفة[50] الذين يملكون القدرة لتجاوز الوقائع اليومية .

والمدينة "الدولة" الحقيقية هي التي تكون نموذجا خاصا خارج التاريخ ، ولكنه ليس طوبا ويا خياليا وإنما جوهر ا أو فردوسا يسعى الإنسان إلى تحقيقه ، وعلى ذلك كان أفلاطون يعتقد أن دولته صالحة لكل زمان ومكان فهي ثابتة لأنها غير خاضعة لتقلبات الظروف ، وتسمو فوق عالم المحسوسات،بل حسبه أن عالم

المحسوسات بأفراده يسعيان دائما من خلال سلوكا تهم المنحرفة إعاقة تحقيق المثل الأعلى للدولة[50] ، التي هي خارج حياتهم اليومية .

ثانيا : العدالة ومبدأ الاستحقاق :

كانت العدالة عند أفلاطون محور فكره الأخلاقي والسياسي ، ونظرا للأهمية التي أولاها لها فإنه انطلق منها في بداية كتابه "الجمهورية " على اعتبار أنها تشكل مبدأ المبادئ في كل المسائل التي ضمنها (الجمهورية)، والمتعلقة بحياة الفرد في الدولة ، أو في الجماعة السياسية، وكان كما هو معروف من الصعب التمييز والفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي في فكره ، لذلك نجده يستهل مؤلفه "الجمهورية" بكتابين يتحدث فيهما عن العدالة ، محاولا تتبع مراحلها واعتقاد الناس بمظاهرها من خلال المحاورات التي تمت بين سقراط وكثير من الفلاسفة المحاورين له أمثال "جلو كون" و"بوليمارخوس" و"أديمانتوس" و"كيفالوس" وغيرهم كثيرون ممن وردت أسماؤهم في المحاورة ، فكان تساؤله الأول عن طبيعة العدالة وما هي ، هل هي الصدق في القول والوفاء بالدين ؟ أم هي إتقان العمل ؟ أم هي تحقيق مصالح الأقوياء ؟أم هي نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء ؟أم هي الوفاء بالعهد ؟ وغيرها من التساؤلات ، وكانت نتيجتها في النهاية أن العدالة : ((هي التي تجعل من الرجل العادل إنسانا سعيدا))، ومادامت الفضيلة ترتبط بحياة الفرد ، كان من الضروري عندئذ أن تربط العدالة بين الفضيلة والسعادة[51] ، ولذلك كان مبدأ العدالة من أهم المبادئ التي بنى عليها فكره ، باعتباره يمثل الثابت الغير قابل للتغير والتبدل وهو عنده الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب ، والشر الأكبر المتمثل في تحمل الظلم والعجز عن الانتقام ،وقد لاحظ في حياته أن الناس اعتادوا الاعتداء بعضهم على بعض ، وكانوا يعتقدون

أن تحمل الظلم شر وارتكابه خير، وهذا في رأيه لا يتوافق والحيـــاة الإنســـانية ، والناس يعتقدون ذلك لأنهم لم يعتمدوا في حياتهم على مبدأ العدالة الذي يحقق لهـم هذه الصورة الوسطى في حياتهم سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، فهذا المبـدأ هو وحده الذي ينظم العلاقة بين الأفراد بعضهم ببعض ،وإعطاء كل ذي حق حقه ، ووضع كل واحد منهم في مرتبته الاجتماعية التي تناسب مؤهلاته وقدراته، ومن ثم كان مبدأ العدالة هو أساس البناء الاجتماعي الأفلاطوني الذي يراعى فيه التراتب الطبقي .

والعدالة عندئذ لا تنشأ من الطبيعة البشرية المنساقة إلى الظلـــم والجـور والتعدي الذي يدفع بالإنسان تحت وطأة الحاجة إلى التعدي على الآخرين ، وإنمـا تنشأ في إطار القانون والتشريع الذي ينظم العلاقة بين الأفراد ،وبمقتضاه يتنـــازل الفرد عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه ، إن هذا الالتزام هو الذي يمثل العدالة الحقيقة التي ترتبط بطبيعـــة مقدســة خالدة موجودة في عالم المثل[52] ولا علاقة لهـــا بممارســة النـــاس وتنظيمـــاتهم . ومضمون العدالة في البناء الاجتماعي هو أن يلتزم كل فرد في الدولة للطبقة الـــتي ينتمي إليها ولا يتجاوز نطاقه الطبقي ، وذلك لأن لكل فرد وظيفة ومركزا في هذا الكل العام ، ويجب عليه أن يلتزم بمركزه ، وهذا هو أعظـــم كمـــالات الدولـــة والعدالة ،ولما كانت العدالة ضربا من الفضيلة فإنها موجودة سواء على مســـتوى الفرد أو الدولة ، وهي وحدها التي ترفع بعقلية المواطن ورغباتـــه في الدولـــة إلى الكمال ، وفي ذلك يقول أفلاطون : ((سأخبرك الآن أن العدالة وهي موضـــوع بحثنا ، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضا في الدولـــة))[53] ، وأعظم كمالات العدالة في الدولة حسب أفلاطون هي: ((التي تجعل كلا

من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره))[54] .

والفضيلة من المنظور الأفلاطوني ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من تحقيق كينونته ، أو الرفع من مستوى معيشته ، أو يطور بها مجتمعه ، وإنما هي غاية في ذاتها لا وسيلة لغيرها ، فهي أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل ، ومن دونها لا يقوم مجتمع سياسي[55] ، لأنها العمل الحق الذي يصدر عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، والخير ، هذا الخير الذي ينشده كل إنسان ، إنها ليست ناشئة من العرف والتقليد والعادة ، أو من الحدس والبداهة ، بل إنها ناشئة من الروية والتفكير العقلي أو المنطقي الذي ينبثق عنه السلوك[56] الإنساني في الحياة وفي المعاملة ، فالفضيلة لا ترتبط بالمنفعة واللذة ،بل إنها ترتبط بالعلم والمعرفة ، فالإنسان الفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، ويعرف ما يفعل وما يمارس في كل لحظة من لحظات حياته، فهو الدليل لغيره ، وبهذا التوجه يخالف فيه أفلاطون مذهب السفسطائيين والنفعيين الذين يبنون الفضيلة والسعادة على اللذة والمنفعة ، وكان رده على ذلك يتمثل في أن الفضيلة ليست : ((هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزان بأحزان ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها تشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل ، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهي فضيلة عبده))[57] . ومن هنا يتضح أن أفلاطون قد مزج نظريته السياسية بنظريته في المعرفة وفي الأخلاق[58] ، فما يتحقق على مستوى النفس من الموازنة بين قواها المختلفة ، يحدث أيضا على مستوى الدولة في الموازنة بين الطبقات المكونة لها ، ومن أجل هذا كله كما يؤكد توفيق الطويل اتصلت الفلسفة

السياسية الأفلاطونية بمذهبه عامة وكونت كلا متسقا [59] لا تستطيع الفصل بين أغماطه وأسسه .

ومن هذا المنطلق فإن العدالة الأفلاطونية لا تعني المساواة كما يعرف اليوم ، وإنما تعني تحقيق التوازن بين الطبقات، ذلك التوازن الذي تحقق الدولة من خلاله المساواة لأفرادها عندما تلزم كل واحد بالعمل الذي اختص به ، فالصانع يجب أن يرضى بصناعته ، والزارع يرضى بزراعته ، والحرفي يرضى بحرفته ،وأداء المهمة على هذا الوجه هي التي تحقق كمال المدينة ذاتها ، و في ذلك يقول أفلاطون أن من خصائص دولتنا وحدها هو أن : ((الحذاء فيها حذاء فحسب ، وليس ملاحا في الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا في الوقت ذاته ، وأن الجندي جندي وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر في الجميع)) ، ومن هنا فإن العدالة الحقة هي : ((أن يمتلك المرء ما ينتمي إليه فعلا ، ويؤدي الوظيفة الخاصة به)) [60] ، إن أفلاطون يبني كل دولته على بناء اجتماعي طبقي تسلسلي صارم ، إذ يتدرج من الأعلى إلى الأسفل أي من الفلاسفة وينتهي إلى العمال الاقتصاديين المهنيين ،وكل طبقة من هذه الطبقات تتميز بفضيلة معينة . وإن كان يرى في الأخيرة ضرورة أن يطلب منها الاعتدال في شهواتها ورغباتها ، وفي تجليات الغريزة العميلة التي تقودها [61] .

وتقسيم المجتمع إلى طبقات بناه أفلاطون على أساس أقسام النفس الثلاثة ، لذلك فطبقات المجتمع ثلاثة هي : طبقة الحكام ، وطبقة الجند ، وطبقة العمال ، والطبقتين الأوليتين دورهما هو حراسة المدينة من كل خطر سواء داخلي أو خارجي ،أما الطبقة الثالثة فدورها يتمثل في توفير متطلبات المدينة ،وهم يقابلون الأنفس الثلاثة (العاقلة ، الغضبية ، الشهوانية) ،وهذه الأنفس كلها تقابلها فضائل

، فالأولى تقابلها فضيلة الحكمة ، والثانية تقابلها فضيلة الشجاعة ، والثالثة تقابلها فضيلة العفة ، ومن هذا التباين في الطبقات والتباين في حياتها ووظيفتها ، تحددت الوظائف في الدولة إذ لها بناء على ذلك ثلاثة وظائف :وظيفة إدارية ، ووظيفة دفاعية ، ووظيفة إنتاجية ، ومن هذه الوظائف يتحقق الانسجام والتلاحم في وحدة المدينة المركبة من هذا التباين ، ومجموعها هو الذي يؤدي إلى وحدتها وتكاملها كوحدة النفس التي تنشأ عنها العدالة من خلال هذا الانسجام بين الفضائل التي تتركب منها ،والعدالة الحقة على مستوى الدولة هي المحافظة على هذه الفوارق بين أفراد الدولة المتناسبة مع طبيعة كل طبقة ، كما هو الحال بالنسبة للفوارق بين أجزاء النفس والمحافظة عليها ، وفي ذلك يقول أفلاطون : ((قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة وبنفس العدد))[62] وهذه الأجزاء في النفس مرتبة هي:الجزء الشهواني،وهو الذي يعشق المال ، والجزء الغضبي ، وهو الذي يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه ، أما الجزء الثالث فهو الذي نكتسب به المعرفة والوصول إلى الحقيقة[63] .

إن أفلاطون في تحديده لمبدأ العدالة ، يميز بين نوعين منها : عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواه، الأولى ترتبط بالأعداد الحسابية المتساوية التوزيع ، والثانية ترتبط بالأعداد الهندسية المبنية على التناسب في توزيع الأشياء وفق مراتبها ،وفي ذلك يقول : ((وفي الحق أن المعاملة المتساوية لغير المتساويين تنتهي إلى عدم المساواة عندما لا تتصف بالنسبة الواجبة ، إن هذين الشرطين ــ في الحقيقة ــ هما المنبع الخصب للنزاع بين المواطنين))[64] ،فعلى هذا النوع من المساواة يبني أفلاطون عدالته في الدولة ،وفي توزيع الوظائف،والاستحقاقات وهذا المبدأ هو الذي يجعل الفوارق الفردية مستمرة في الدولة ، ويجعل الصداقة بين الأفراد قائمة،

ويجنبهم الصراع والنزاع والتصادم. بينما المبدأ الحسابي المبني على المساواة فإنه يؤدي إلى التعدي على طبيعة الطبقات الاجتماعية والخلط بينها ، وهذا ضرب من ظلم لأنه يلحق الأذى بين الطبقات خلافا للنسق الطبيعي، حيث يقول أفلاطون إن : ((التعدي على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب ، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة ... ولكن ألا نسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق الدولة ظلما ؟))[65] ، ومن ثم يلحق هذا الظلم الضرر بالدولة "المدينة " لأن الممارسة فيه خاضعة لمبدأ لا أخلاقي ، ولكي تكون الممارسة أخلاقية فلا بد أن يشكل العدل وحده أساس السلطة السياسية والمجتمع .

ثالثا :وظيفة الدولة التربوية :

لقد كانت التربية من أهم المسائل التي قام أفلاطون ببحثها وخصص لها جانبا كبيرا في كتابه " الجمهورية" حتى عده بعض الدارسين كتابا في التربية والتعليم وليس كتابا في السياسة[66] فلقد قال رو سو منذ مدة ــ كما سيأتي معنا في الفصل المتعلق به ــ أقرءوا أفلاطون وكتابه الجمهورية لكي تكتشفوا أهم مؤلف في التربية على الإطلاق ، والتربية عنده مرتبطة أشد الارتباط بنظريته في العدالة التي كانت محور فكره السياسي، فهي في الأساس قائمة على خدمة العدالة، لأنه من خلال هذه العملية التربوية يتحقق التجانس بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ومن ثم فلكي يكون النظام السياسي سليما وصحيحا ، لابد أن تقوم الدولة بالمهمة التربوية ، لأن هذه الأخيرة هي التي تخدم العدالة وتحقق أهدافها، وهي في عمومها ليست تلقين المتعلم وتزويده بمعارف علمية ووضعها في ملكته النفسية ، وإنما هي مرتبطة بأهداف وغايات العدالة والفضيلة التي لا تتحقق حسب

أفلاطون إلا: ((بالعلم والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم ، والتعليم لا يتم إلا بالتربية ، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده ، بل لابد من شيء يعلوه هو الدولة ، فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية)) ،ولهذا فإن التربية تعني توجيه العين الداخلية للتلميذ أي ملكة التعلم ، باعتبارها القوة النشيطة التي تكونها روحه في الاتجاه الملائم لكي يرد بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة[67] ، فعلى الدولة عندئذ أن تحقق التوازن بين الاستعداد الطبيعي الذي هو ملكة غريزية ، وبين التعليم أو التدريب الذي هو عملية اصطناعية تنشأ من الخبرة والتعليم .

والعملية التربوية عند أفلاطون تبدأ قبل ميلاد الطفل من خلال اختيار والديه من الرجال الأصحاء والنساء المختارات من قبل الدولة التي تراقب عملية الإنجاب والقيام بالتربية ، فيمكن للمرأة المختارة أن تبدأ الإنجاب من سن العشرين إلى سن الأربعين ، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق ، فيظل ينجب حتى سن الخامسة والخمسين[68] ،وكان المبدأ العام في نظرية أفلاطون الاجتماعية هو شيوعية النساء والمال والأطفال ، حيث قال : ((أن نساء محاربينا يجب أن يكون مشاعا للجميع ، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم ، وليكن الأطفال أيضا مشاعا ، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه))[69] ـــ وإن كان أفلاطون قد تراجع عن هذه المسألة في كتابه (القوانين) ـــ والدولة إذا ضمنت الحياة المشتركة لكل أبنائها فإنها تستطيع تقوية أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم[70] ، ومن ثم يتحقق مجتمع متكامل وفاضل، رغم أنه لهذه العملية قضى على الأسرة وعلى مظاهرها الاجتماعية والنفسية على تكوين الفرد .

على أن العملية التربوية التي تتم بعد الولادة هي التي يربى فيها الأطفال في مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة بعيدة عن الآباء والأمهات الذين لا يعرفون أبناءهم ، وفي هذه الحياة يجتمع الأطفال باستمرار أثناء حياتهم اليومية في التغذية وفي الدراسة ، وبهذه اللقاءات تقوى أواصر الألفة والمحبة بينهم مما يؤدي إلى خلق روح التعاون والتضامن في نفوسهم تضمن وحدة للمجتمع واستقرارا للدولة ،وفي ذلك يقول أفلاطون : ((فالتربية والتهذيب إذا ما احسن توجيههما ، كونا أناسا أخيارا ، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل ، يغدون أفضل من كل من سبقهم)) [71] ،وتمر الصيرورة التربوية الأفلاطونية بمرحلتين أساسيتين: مرحلة تكوين المساعدين ، ومرحلة تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام ،فالمرحلة الأولى تمتد إلى غاية سن العشرين وهي تضم الجنسين معا،وتكون واحدة للجميع ، وتتمحور على تربية جسدية وأخرى نفسية ، فالأولى تتركز على الرياضة البدنية التي تدرب الجسم على القوة والتحمل ، وعلى الشجاعة والإقدام ، أما الثانية فتتركز على الموسيقى والفنون والآداب التي تهذب النفس ، وتنظم على الخصوص طبيعة حشونة طبقة المحاربين " الجند " من دون إضعاف فضيلتهم النوعية وهي الشجاعة ،وبهذه العملية التربوية يتحقق التناسب المطلوب بين الناحية البدنية والناحية الروحية معا ، وإذا طغى أحد الجانبين عن الآخر فإنه سيؤدي إلى إخلال في الذات ، أي إما أن يكون المتعلم عنيفا وخشنا ، وإما أن يكون طريا ولينا ، وهما معا لا يناسبان الذات الإنسانية التي يجب أن تكون معتدلة ، والهدف العام من هذا الانسجام والتناسب ليس هو الذات باعتبارها كذلك ، وإنما هو الوصول إلى الشجاعة والفلسفة اللتين ننشدهما في حياتنا من أجل تحقيق السعادة، ومن هنا فإن العملية التربوية في هذه المرحلة يجب أن تكون سهلة لذيذة محببة

للمتعلمين لا إكراه فيها ، وتكون فاضلة مبنية على القصص الحاثة على الخير[72] ولا نعلمهم قصص وحكايات اليونانيين الأسطوريين وخصوصا هوميروس وهوزيود اللذين أفسدا في اعتقاد أفلاطون ضمائر اليونانيين ،لأنهم كما يقول : ((من أعظم رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعا بين الناس))[73] .

وينبغي في رأي أفلاطون أن نسعى من وراء كل عملية تربوية إلى جعل المواطنين يحترمون بعضهم البعض ، وكل طبقة تعامل الأدنى بها معاملة حسنة تليق بوظيفتها في الدولة ، حتى نخلق مجتمعا متماسكا فرديا واجتماعيا، وإلا لا جدوى من التعليم ، حيث يقول : ((أن التعليم السليم ، أيا كان ، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضا ، ويعاملون من يتولون رعايتهم بالحسنى))[74] .

أما المرحلة الثانية وهي مرحلة تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام الذين ينتقون من العينة الأولى فإن تكوينهم النهائي لا يأخذ شكله الحقيقي إلا في سن الخمسين ، وأن هذه المرحلة هي من أخطر مراحل العملية التربوية ، لأنها تتخللها عمليات شاقة وصعبة على مستوى التدريب والتعليم ، فمن سن العشرين حتى الثلاثين يدرس المتعلمون الرياضيات والهندسة وعلم الفلك وغيرهم من العلوم، وهذه العلوم هي التي تساعدهم على رؤية فكرةالخير بطريقة أسهل لأنها هي هدفهم الأسمى ،لأن الفيلسوف أو الحاكم هو كل من يمتلك العلم أو المعرفة الحقيقية الأساسية التي تؤدي إلى معرفة الخير[75] ، كما أننا نعتقد هنا أن هذا التحديد بالنسبة للسن المتقدم ستلعب فيه الخبرة والتجربة التي يمر بها الإنسان دورا إضافيا في حياته المعرفية والفكرية .

كما أن دراسة تلك العلوم تؤهل هؤلاء الحراس إلى دراسة الديالكتيك أو الجدل الذي تمتد مرحلته من سن الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين ، وينتقل إلى هذه

المرحلة الفائزون في عملية الانتقاء من المرحلة السابقة ،ودراسة الديالكتيك في رأي أفلاطون مهمة جدا لأنه هو الذي يدرب النفس على أفضل الطباع ،ويجعل من الأرواح أكثر انفتاحا واعتدالا وحزما في آن واحد ، كما أنه هو وحده الذي يوصل الإنسان إلى فكرة الخير التي توجهه وتنير عمله ، ومن ثم يصبح يدافع عنها ، وبذلك يسحب النفس من المستنقع الغارقة فيه ويرفعها نحو الأعلى ، وهو وحده القادر على توفير المنهج الصحيح للفلاسفة لكي يحددوا فكرة الخير[76] وهذه الصورة عندئذ ليست لكل الناس وإنما هي للفلاسفة " الحكام " فقط الذين يخضعون لتدريب خاص في " مغارة " تستمر خمسة عشرة سنة ، ومنها يصبح هؤلاء الفلاسفة أو الحكام أو الملوك قادرين على رؤية الكائن الذي يعطي النور لكل الأشياء أي الخير في ذاته الذي يقودون إليه كل من المدينة وأفرادها ، واهبين أنفسهم من أجلها ولا يقومون بأي عمل يتناق مع هذا الهدف والغاية، لأنه كما يقول أفلاطون : ((لابد أن يتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة ، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ماعداه))،فهم من أجل الدولة ، لا الدولة من أجلهم ، كما يكون من واجبهم أيضا تكوين أفراد آخرين يحلون محلهم في هذه الوظيفة النوعية من حراسة المدينة وأفرادها ، فالفلاسفة من هذا المنظور هم وحدهم القادرون على رؤية وتصور القوانين العادلة، وهم القادرون على تلقينها للآخرين بأصولها وبراهينها، والتي بها تدوم المدينة[77].

وتأكيد أفلاطون على دراسة الديالكتيك أو الفلسفة في هذه المرحلة يعود أساسا إلى ضرورة اكتساب المتعلم قدرا كبيرا من المعارف العلمية حتى يكون قد وصل إلى مرحلة متميزة من النضج العقلي ، وتؤهله لدراسة الفلسفة ، التي لا يمكن

دراستها في سن مبكرة ، لأن في ذلك مضرة للفلسفة ذاتها ،حيث يقول أفلاطون : ((من أهم الاحتياطات أن نمنعهم [المتعلمين] من دراسة الديـــالكتيك وهـــم لا يزالون في حداثتهم ولعلك قد لاحظت من قبل المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة،ولا يستخدمونه إلا للمغالطة))[78] .

لم يحدد أفلاطون جنس هؤلاء الحكام ولا طبقتهم إذ أنه اعتبر أن هـــؤلاء يمكن أن يكونوا من الرجال والنساء على السواء ، والتمييز بينهم فقط يكون علـى أساس المؤهلات والمواهب الطبيعية، رغم أن طبيعة الرجال في هذه المراتـــب هـــي أعلى وأسمى مما هي عند النساء ، ولكن المرأة مهيأة لنفس الوظائف التي هي للرجل كالطب والموسيقى والفن والتعليم ، والحكمة ، وهن نساء مثل الرجال يتصفـــــن بالجبن ،وأخريات يتصفن أيضا كالرجال بالشجاعة، وغيرها من الصفات ، فـهناك عندئذ نساء جديرات بحراسة الدولة ، وهناك غيرهن ممن ليست جديـــرات بهـــذا المنصب ،و عموما كما يقول أفلاطون : ((فليس في إدارة الدولة ، أيها الصديق ، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء ، ولا الرجال وحدهم مـــن حيث هم رجال ، ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين ، فإن المـــرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف ، وكذلك الرجل))[79] ،كما أنه يمكن أن يرتقـي إلى هذه الطبقة أفراد الطبقات الأخرى إذ استطاعوا اجتياز المراحـــل التعليميـــة المؤهلة لذلك ، فيتساوى في العملية التربوية ابن الحاكم مع ابن الفلاح أو التاجر أو حتى مساح الأحذية،أو بعبارة أخرى يمكن أن يرتقي إلى وظيفة الحراس أي كـــان من أفراد المجتمع ،لأن الأصل في الوظيفة هي تحقيق الخير العام،وتقلد للكـفء دون أي اعتبار آخر[80] وبعد حصول المتعلمين على هذه المرتبة فليس من حقهم الســـعي وراء المكاسب المادية "الملكية " ، ولا تكوين أسرة ، لأنهم لو تملكوا كـــــالآخرين

حقولا وبيوتا وأموالا لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع ، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها،لذلك فإن النظام كما يقول أفلاطون سيمنعهم من التملك لأنهم : ((لو تملكوا كالآخرين حقولا وبيوتا وأموالا ، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع ، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين ، خادعين ومخدوعين ، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج))[81] ، إن اتصاف هؤلاء بهذه الصفات تتناق مع طبيعتهم كحكام ، وهذا الأمر ليس تشريعا اقتصاديا ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة والمال ، لأن من آفات فساد السلطة المال ، ومن ثم يقوم الصراع في نفوس القائمين بها بين الواجب العام والمنفعة الذاتية[82].

رابعا :العلم والسياسة :

ربط أفلاطون نظامه السياسي في المدينة بالعلم والمعرفة ،واتخذ في ذلك المنهج العلمي الذي يبحث فيما هو واقع إلى تصور ما ينبغي أن يكون عليه المستقبل بالنسبة لذلك الواقع ، حتى أصبح موضوع علم السياسة أو فن السياسة عنده هو " النفس" ، مادام هدف هذا الفن يحقق الأحسن ، وبالتالي فإن السياسة هي عبارة عن البحث عما هو أفضل للإنسان لكونه يحتوي على نفس مصدر التفكير والأخلاق الفاضلة اللذان هما عماد الحياة الاجتماعية[83]، ولذلك كان أفلاطون يسعى إلى البحث في الدولة "المدينة "التي ينبغي أن تسود ، سواء تحققت أم لم تتحقق ، واعتبر أن المدينة الحقه هي مدينة العقل والفلسفة ، وأنه من هذه الرؤية لا يمكن بأي حال من الأحوال إسناد السلطة السياسية أو الدولة إلى القوة المادية ، وإنما يجب إسنادها إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة[84]،والمعرفة الحقة هي المعرفة الموجودة في

عالم المثل التي تكون واحدة للجميع ولا تتغير بتغير الأحوال والأزمان ، والعلم الحقيقي هو الذي يحيط بهذه المثل ويفهمها ، وهذه المميزات هي المعايير الأساسية لكل علم وتفكير إنساني ، وهي التي تشكل الموضوع الحقيقي للعلم ، على اعتبار أنها أحكام كلية مطلقة ، ولذلك فهي علة كل الأحكام أي من خلالها نحكم على النسبي بالمطلق ، وعلى الناقص بالكامل ، وفيها تزول كل المتناقضات ويتوحد الجدل الذي ينتقل بالعقل من المحسوسات إلى المعقولات ومنها إلى الكليات أو العلم الكلي ، والأحكام تختلف باختلاف موضوعاتها فإذا كان الموضوع محسوسات متغيرة فإن أحكامه تكون ظنية متغيرة بتغير العوارض والعلاقات ، أما إذا كان موضوعه غير المحسوسات فإن أحكامه تكون كلية مطلقة ، ومن هنا فما دام الكلي يغاير المحسوسات من حيث هو كذلك ، فيجب عندئذ وضع الكليات فوق الجزئيات ، ومن هنا وجب التفريق بين المعرفة والظن .

والسياسة حسب أفلاطون كغيرها من الفنون الإنسانية فهي ترتبط بالمحسوسات ، لذلك فإن أحكامها متغيرة ونسبية ، ومن ثم فإنها قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة ، بينما أحكام العلم تكون دائما صادقة لذلك فإن موضوعه لا يمكن أن يكون المحسوسات ، وإنما الماهيات الدائمة ، وهو قائم على البرهان .

أما المحسوسات المرتبطة بالظن فإنها قائمة على التخمين الذي يدفع النفس إلى طلب العلم ،ولذلك وجب على السياسي الحقيقي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة ، كما ينبغي عليه أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد في الدولة . فالمعرفة وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والسياسي المزيف ، كما تميز بين الطبيب والدجال[85] .

ولتحقيق هذا العلم الحق، علم الكليات ــ أي تجاوز المحسوس الظني المتغير والنسبي ــ يشدد أفلاطون كثيرا على مسألة التربية في الدولة ، وخصوصا

تربية حراسها أي "حكامها " لأنها هي التي تعلمهم الفضيلة والقيـــادة والعـــدل ، وتخضعهم لإرادة العقل وحده الذي يرتقي بهم إلى العلم الصحيح الذي يكشـــف جواهر الأشياء لا أعراضها الظاهرة ، وبالتالي يوصل إلى الحقيقة المتمثلة في الخـــير لأن : ((ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة ، وما يضفي ملكة المعرفة علـى المعارف ،هو مثال الخير ، فهو علة العلم والحقيقة))[86] ،وهو أرفـــع موضـــوع للمعرفة ، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا ،وبه يبتعد الإنسان عن الملموسات والمحسوسات المتبدلة والجزئية ، لأن لا علم إلا بما هو عـلم ، أما الجزئي أو المحسوس "عالم الصيرورة " فهو عالم اللاوجود ، إذ لا وجود له إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي ، ومن ثم فإن المعرفة الحقة هـــي الـــتي تسعى دائما إلى بلوغ الجوهر (الشيء بذاته ا لمتما هي دائما مع ذاته) .

من هذا المنطلق فإن النظرية السياسية الأفلاطونية تعتمد أساسا على فلسفة حقيقية هي عالم الأفكار التي تبحث في العلم الحق الذي هو علـــم أنطولوجـــي يبحث عن العلة الحقيقية " المبدأ الأول "أي وحدة الكثرة، الفكر بذاته ، العـــدل بذاته ، وعليه فلا شيء فوق العلم ، ولا ينبغي لأحد أن يكون فوق الإنسان الـذي وحده يملك العلم ، فالعالم " الفيلسوف " الحائز على العلم الحقيقي هـــو وحـــده القادر على تدبير المدينة وتحقيق السعادة لها ، أما الشعب فهو لا يستطيع أن يكـون حاكم نفسه لأنه يجهل المعرفة بالحقيقة ، وكذا بالنسبة لمن يدعون فيه بالساســـة ، ولهم القدرة على تسيير شؤون الدولة فهم أيضا جهال ضعاف لأنهم لا يعرفـــون الهدف من أعمالهم ، ولذلك كان أفلاطون يؤكد على أن كل مشتغل بالسياســـة يجب أن يكون على دراية بما يقوم به ، فإذا كان الطبيب ينبغي أن يكـــون علـى دراية بعلمه ، وكذا بالنسبة للقائد ، فكذلك بالنسبة للسياسي أو الحاكم ، ولذلك يتساءل أفلاطون : ((إذا كان أحدهم لا يعرف ببساطة شيئا عن الهدف الـــذي

يجب أن يجعله السياسي نصب عينيه ، فهل يكون له ، من أجل شيء واحد ، أي حق في أن يكون من طراز الحاكم ؟ وهل سيكون له من أجل شيء آخر ، أية قدرة في صيانة ما يجهل هدفه جهلا مطبقا ؟)) [87] .

والسياسة عند أفلاطون من هذا المنظور لا تنفصل عن العلم الحق " الميتافيزيقا " الذي تشكل المعرفة به حسن إدارة المدينة وتحقيق متطلباتها ، ولا توجد معرفة حقة وشاملة دون معرفة الخير ،وهذا الخير هو أسمى المعارف وأرقاها ، وهو الذي يساهم في وجود الواقع ،إنه كالشمس للمحسوسات فإذا كانت هي التي تعطيها ماهيتها الحقيقية ، فإنه هو من الجانب الآخر نور الحقيقة على المعقولات ، إنه علة العلم والحقيقة ،وعلى ذلك : ((فإنه يحسن بك أن تعده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ، ويسمو عليهما ، على الرغم مما لهما من قيمة ، وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والأبصار مشابهان للشمس ، ولكنه يخطئ لو ظن أنهما الشمس ذاتها ، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضا أن العلم والحقيقة،في العالم المعقول شبيهان بالخير،ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته،إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة)) [88] .

لذلك يجب أن تستند إليه كل مسائل تسيير شؤون المدينة " الدولة " ، لأن كل الأشياء الموجودة حسا ومعنى لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب ، بل إنها تستمد منها وجودها وماهيتها ، رغم أن الخير ليس وجودا ، وإنما هو شيء يسمو على الوجود قوة وجلالا [89] .

فالخير في رأي أفلاطون أسمى من العدل إذ لا تتم معرفة هذا الأخير دون معرفة فكرة الخير ، وعليه فوجود العدل يتوقف على وجود الخير ، وهذا الخير لا يدركه إلا الفلاسفة لذلك قال أفلاطون إذا لم يمسك بزمام الحكم ، أو لم يبدأ

هؤلاء الذين نسميهم ملوكا وأمراء في السير على طريق الفلسفة على نحو حقيقي ، وعلى ما ينبغي بحيث تلتقي السلطة السياسية والفلسفة في شخص واحد ، وإذا لم يحدث هذا فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور ، ولن تتحقق الدولة التي تصورناها بخيالنا[90].إن الفلاسفة أو الحكام في هذه الحالة هم وحدهم الذين يجمعون في ذاتهم القوة بين القوة السياسية والقوة الفلسفية ، بين المعرفة والحكم ،إنهم القلة القليلة من المجتمع المستنيرين القادرين على قيادة سكان المدينة "الدولة " إلى المعرفة الحقة معرفة فكرة الخير، ومن ذلك فهم أوصياء على هذه المدينة ، لأنهم وحدهم يستطيعون إخراج سكانها من كهفهم المظلم ،إنهم لا يخضعون لأي قانون ، وقانونهم الوحيد هو قدرتهم على تحقيق الخير وهم في رأي أفلاطون الجديرون بهذه الصفات، لأنهم لا تستهويهم اللذة والجشع والرغبة في التسلط بل هم دائما يترعون إلى العلم الحقيقي،ويقبلون على متعة الروح ويترفعون عن الوضاعة والغرور والجبن[91]، أما من كان بطبيعته جبانا وضيعا فلا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقة بنصيب ، ولذلك فإن الصفات الأساسية المميزة للروح الفلسفية ، إنما هي اتصاف المرء منذ حداثته بالنزاهة والرقة وحسن المعاملة[92].

إذن فإنه لتنظيم المدينة وتحقيق وحدتها وانسجامها ، ينبغي للفلسفة أن توجه السياسة وتقدم لها النموذج الأمثل والكامل لتسيير عالم "الصيرورة" ، ويصبح عندئذ هدف العلم السياسي هو النزوع إلى معرفة فكرة الخير وتطبيق مبادئه وأحكامه ، وبعبارة أخرى فإن أفلاطون من هذا المنطلق قد أخضع خضوعا تاما علم السياسة إلى علم " الميتافيزيقا " رغم أنه يعتبر علم السياسة هو أعظم العلوم وأصعبها على الإطلاق[93]، لذلك حاول إخضاع الشؤون السياسية إلى المنهج العلمي المطبق في الهندسة ، لأنه كما يشير سباين : كانت فلسفته وثيقة الصلة بعلم

الرياضيات التي كانت تميز الفكر الإغريقي ، وكان فيها أفلاطون متأثرا بالنظريـــة الفيثاغورية من جهة ، ومن جهة أخرى التحاق كثير من الريـــاضيين بأكاديميتـــه، وكان لهذا المنهج العلمي الدقيق الذي عاود للظهور كما يذهب سباين في القـــرن السابع عشر في علم الفلك وعلوم الطبيعة ، يعتبر بحد ذاته تراثا منحدرا من التفكير الأفلاطوني الرائع [94] ، الذي كان له امتداد في الفكر الإنساني في عدة مجـــالات ، وليس المجال الرياضي وحده .

الفكر السياسي عند أرسطو

(384ـ 322 ق .م)

يشكل الفكر السياسي لأرسطو نموذجا خاصا به ـ رغم ما أخذه عن أستاذه أفلاطون ـ ، إذ بنى لنفسه فكرا متميزا يختلف عن فكر أستاذه من حيث الجوهر ، ومن حيث الغايات التي كان يهدف إليها كل منهما ، ذلك أن أرسطو يرجع في تصوره للدولة وفي بنائها إلى العلاقات الطبيعية بين الجنسين ، وإلى التجربة التاريخية على مراحل تطورها التي كانت مثالا حيا للحياة الاجتماعية والسياسية ، ونموذجا للمجتمعات المتلاحقة ، كما أن فكره السياسي جاء نتيجة ملاحظاته التي أعقبت مراحل حياته المختلفة ، فكان بالتالي تعبيرا واقعيا عما لاحظه وعايشه ، فكانت نظريته نتيجة تجربة لا نتيجة حدس فلسفي أو سياسي ، وتتمحور دراستنا للفكر السياسي لأرسطو طاليس على ما يلي :

أولا : طبيعة الدولة وتحقيق الكمال الإنساني:

يرى أرسطو أن الدولة هي الماهية الحقيقية التي يتشكل في ظلها الوجود الإنساني، لأنها هي المؤسسة أو الهيئة التي ينتمي إليها كل أبناء شعب ما ، وتربطهم فيها وبها علاقات روحية تقوم على العادات والتقاليد والقوانين التي يلتزم بها الجميع ، ويسري مفعولها عليهم بدون استثناء ، لأن الإنسان :((وحده يدرك الخير والشر والعادل والظالم وكل الأحاسيس من هذا القبيل التي باجتماعها تولف بالضبط العائلة والدولة))[95] ، ومن هذه المشاعر الأخلاقية والمعرفية المشتركة يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى ، وهو وحده القادر على تأسيس المدينة " الدولة " لأنها لا تنشأ إلا من هذه الصفات الإنسانية ، إذ أنه : ((من

تحصيل خير المملكة وضمانه هو شيء أعظم وأتم ، إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها))[96] .

والدولة بهذا المعنى عند أرسطو هي اجتماع طبيعي سابق منطقيا وواقعيا وتاريخيا على سائر المجتمعات الأخرى السابقة عليه ،كالأسرة والقرية ، وفيها يتحقق كمال الإنسان وكيانه ، لأن الإنسان بمفرده لا يستطيع كفاية نفسه من جهة ، ولا يستطيع أن يعيش منعزلا عن غيره من الجماعة من جهة أخرى، ولذلك فإنه في حياته ووجوده في ظل الدولة تتحقق له الفضيلة والعدل اللذين هما غاية أسمى لها ، وهما ضرورة اجتماعية ، ومن ثم فإن وجود الإنسان مرتبط أساسا بوجود الدولة والاجتماع السياسي الذي لا يهدف إلى تلبية الحاجيات المادية والمعيشية للأفراد فحسب ، بل إلى تحقيق سعادتهم وفضيلتهم ، وفي ذلك يقول أرسطو : ((الجماعة السياسية موضوعها ليس العيشة المادية لأفرادها وحسب ، بل سعادتهم وفضيلتهم . وإلا لا أمكن أن تنشأ بين أرقاء وبين كائنات أخر غير الناس))[97] ،ومن هنا فإن الدولة ليست صناعة إنسانية ولا تنشأ نتيجة اتفاق يتم بين البشر يتعارفون عليه ـــ كما كان يعتقد السفسطائيون ـــ "وإنما هي من الأمور الطبيعية "،والإنسان في ضوئها مدني بطبعه وهو جزء من المدينة " الدولة " ، أي أنه لا يوجد ولا يعيش خارجها،ومادامت الدولة تدخل في عداد الوقائع الظاهرة والموجودة فعليا فهي من : ((عمل الطبع وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي))[98] ، ومن يكون على غير هذه الحالة ، ولا يوجد ضمن الدولة ، فإما أنه بهيمة أو إلها ، والإنسان بطبيعته كائن متميز لا هو الكائن الأول ، ولا الكائن الثاني ، وفي ذلك يقول أرسطو : ((إن ما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها

على الفرد هو أنه إن لم يسلم به لا يمكن للفرد أن يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الأجزاء كذلك ، وأن هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع ألبته أن يكون عضوا في الدولة ، إنما هو بهيمة أو إله))[99] ، ومن ثم فإن الاكتفاء الذاتي للإنسان هو غاية وأسمى الخيرات كلها، وهذا لا يتحقق إلا في ظل الدولة التي تكون مكتفية بذاتها طبيعيا وانطولوجيا،وعليه فإنها الكينونة الوحيدة الضرورية للحياة البشرية والكافية لها[100].

ولتدبير شؤون المدينة " الدولة "، يرى أر سطو أن هناك علم خاص بها هو العلم " السياسي"، ومادام الإنسان جزء منها، ولا يوجد خارجها، وأن أفعاله لا تتحدد إلا بعلم "الأخلاق" ،كان عندئذ علم الأخلاق جزء من العلم السياسي الذي هو أرفع العلوم جميعا وأسماها ويسخرها كلها لغاياته ، وفي ذلك يقول أر سطو : ((بما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما ، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه ، وأسمى العلوم والفنون هي السياسة))[101] ،وبذلك يخالف أر سطو أستاذه أفلاطون الذي جعل علم الأخلاق أرفع شأنا من علم السياسة ، فمن أجل ذلك كما يقول أر سطو : ((كانت الأخلاق والاحساسات الطيبة هي التمهيد الضروري لأي كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة))[102] .

كما يعتقد أر سطو أن طبيعة الإنسان ولاسيما المتوسط ، هي أقرب إلى الوحش منها للإله ، ولذلك فإن معظم الناس من طبيعتهم كسالى وأغبياء ولا يستطيعون ضمان حياتهم ــ عكس بعض الحيوانات ــ إلا من خلال اعتمادهم على الدولة ، فوجب بموجب ذلك أن يحكموا سياسيا سواء بموافقتهم أو بعد مها، ومن هنا فإن البشر خلقوا بطبعهم حكاما ومحكومين ، فالذي له القدرة العقلية

الكافية على الإدراك والفهم أعدته الطبيعة ليكون سيدا وحاكما ، أمـــا الـــذي لا يستخدم عقله ويعتمد في حياته على جسمه فإن طبيعته جعلت منه عبدا ، ويصبـح بناء على ذلك العبد من السيد كالجسم من العقل ،من حيث خضوع الأول للأخير ، ومن ثم يقول أر سطو إن : ((في الكائن الحي وجود سلطة تشبه ســـلطة ســـيد وسلطة حاكم معا ، النفس تتسلط على البدن كسيد على عبده ، والعقل علـــى الغريزة كحاكم ، كملك ، وإذن فبديهي أنه لا يستطاع إنكار أن يكـــون مـــن الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل والجزء العاقل ، وأن المساواة أو انقلاب السلطة بين هذه العناصر المختلفة يكـــون شرا للجميع))[103].

وكان أر سطو يرى أن النواة الأولى للدولة من حيث الزمن هي الأســـرة وليس الفرد[104] كما ذهب إلى ذلك أفلاطون ، ووظيفة الأسرة هي تلبي حاجـات أفرادها اليومية مؤقتا ، وإذا أرادت تجاوز ذلك فإنها لا تستطيع إلا بارتباطها بأســـر أخرى ، وبارتباطهم واجتماعهم تتكون القرية ، وباجتماع القرى تتكون الدولـة ، وهي المجتمع الوحيد القادر على كفاية نفسه ، والقادرة على تحقيق حاجات جميـع المجتمعات التي تندرج ضمنها ، وعلى العموم كما يقول أر سطو : ((إن اجتمـــاع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عليها أنها بلغت حد كفاية نفسها علـــى الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتهـــا علـــى قضاء تلك الحاجات كلها))[105] فغايتها عندئذ هي سعادة مواطنيها ، ومـــن ثم فهي التي تصنع هؤلاء المواطنين وتحقق وجودهم ، وليس العكس ، ومن هذه الرؤية فهي مجتمع طبيعي ككائن عضوي كل جزء فيه يؤدي وظيفة مع الآخر في تناســـق وانسجام ،وإن كانت الدولة "المدينة" في رأي أر سطو هي آخر الجماعات مـــن

وانسجام ،وإن كانت الدولة "المدينة" في رأي أر سطو هي آخر الجماعات من حيث الشكل فإنها من حيث الطبيعة والحقيقة سابقة على تلك الجماعات ، لأن الكل أسبق من أجزائه من حيث الغاية ، فالدولة هي الغاية أو الكل، بينما المجتمعات الأخرى كالأسرة ، القرية فهي مجتمعات جزئية ،وكانت عندئذ وسيلة ، والوسيلة دائما متأخرة عن الغاية ، وهذه الأخيرة متقدمة عن الأولى في الشرف والطبيعة والرتبة والحقيقة .

ولذلك كان أر سطو يقول، لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد ، لأن الكل بالضرورة فوق الجزء ، وإذا كان الإنسان أول الحيوانات وسيدها فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، ولكن ما يحقق كماله الإنساني ويرفعه ويميزه عن الكائنات الحيوانية هي الدولة ، حيث يقول أر سطو : ((لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد ، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء))[106] ،ولا يعني هذا أن أر سطو ذهب مذهب أستاذه أفلاطون وأحط من قيمة الفرد في الدولة ، ليجعل منه أداة مسخرة ومنصهرة في جهازها وكيانها ، بل إن ما ذهب إليه هو على ضوء ما سبق هو أن يعيد للفرد قيمته الفردية ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية في ظل الدولة[107] ،ليجعل منه كائنا قادرا على العطاء والفعالية حتى يعبر عن كينونته وهويته الفردية التي لا يمكن أن تذوب في الكل الذي تضمه الدولة .

ثانيا :الدولة المثلى وسماتها :

إذا كانت الدولة " المدينة "هي الاجتماع البشري الأمثل عند أر سطو ، فإنه يرى أن لكل مدينة خصوصيتها وظروفها ومطالبها تختلف باختلاف الموقع

بطلب الخير لها فحسب ، وإنما هي التي تطلب الخير العام ، ولكن ما هو الخير العام الذي ينشده كل إنسان ؟إنه الذي يجعل السعادة الإنسانية ممكنة ، وفيها يستطيع كل مواطن أيا كان : ((بفضل القوانين أن يحسن تعاطي الفضيلة ، ويكفل لنفسه أكثر ما يكون من السعادة))[108] . ومن ذلك كانت الدولة المثالية هي التي تستهوي أفئدة الناس وتثير اهتمامهم ، وتبث فيهم روح الاعتقاد بأن كل إنسان فيها هو صديق للآخر ، لأن : ((حب الحياة هذا لهو بلا شك أحد كمالات الإنسانية ، يرتبط المرء بالجمعية السياسية حتى حين لا يجد فيها شيئا أكثر من العيشة ... فانظر في الواقع إلى أي درك من البؤس يعانيه أكثر الناس بسبب مجرد حب الحياة))[109] .

و الدولة المثالية التي تحقق السعادة ويسعى إليها كل فرد في رأي أر سطو هي التي يرتبط صلاحها بصلاح نظامها السياسي الممارس فيها، فالنظام السياسي هو الذي يحدد الصلاحيات بين كل السلطات في الدولة وينسق بينها ، فهو الدستور أو الحكومة التي تطبق الدستور ، وهناك حسب التجربة التاريخية والسياسية التي مرت بها البشرية عدة أنماط مختلفة ومتباينة من أنظمة الحكم ، وذلك حسب من تكون في يده السلطة أو الحكومة ، إذ قد تكون في يد شخص ،أو جماعة من الأشخاص ، أو في يد الجمهور ، وهذا التنوع في الجماعة الحاكمة التي بيدها السلطة السياسية تعددت الأنظمة السياسية في الدول ،ولكن أن هذه الأنظمة وحسبما أكدته المسارات السياسية لتطورها ـــ في رأي أر سطو ـــ بينت وأثبتت أن هناك من هذه الأنظمة منها ما هو صالح ومنها ما هو فاسد ، فالصالح منها ما كان يتوخى في طبيعته خير المجموع أو المصلحة العامة تبعا لسنة العدل الخالصة، والفاسد منها ما كان يتوخى فيه الحاكم مصلحته الخاصة ، ولذلك فإن

هذه الأنظمة تحمل في ذاتها وطبيعتها الخير والشر معا، وفي ذلك يقـــول أر سطو : ((بما أن الحكومة والدستور شيء واحد، وبما أن الحكومة لها الولاية العليا علـى المدينة ، ينبغي على الإطلاق أن يكون ذو الولاية هذا إما فردا واحدا وإما أقليـــة وإما المواطنين كافة .متى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفا إلى المنفعة العامة فالدستور صالح بالضرورة ، وحينما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء أكـانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة السواد فالدستور ينحرف عن غرضه لأن أحد الأمرين لازم : إما أن يكون أعضاء الجماعة ليسوا مواطنين حقا وإما أنهـــم ، إذا كانوا هم ، ينبغي أن يكون لهم نصيب من الفائدة المشتركة))[110] .

و يمكن إجمال هذه الأنظمة ،حسب رأي أر سطو في ستة أنواع: ثلاثـة منها صالحة تقابلها ثلاثة فاسدة ،وهي كما يقول : ((توجد ثلاثة أنـــواع مـــن الدساتير ومن (...) الأولان هما الملكية والأرستقراطية والثالث (...) هو ما يسمى في العادة الجمهورية .إن خير هـــذه الحكومـــــات هـــي الملكيـــة وشـــرها التيمـــقراطية))[111] ،والفرق بين هذه الأنظمة أو الحكومات تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها ، من حيث عددها أي بين القلة والكـــثرة ، وبمبـــدأ انتخـــاب أصحـــاب السلطة فيها [112] ، فهناك الحكومة الوحدانية أو الفرديـــة وهـــي التي تكون فيها السلطة السياسية في يد شخص واحد ، وتتمثل هذه الحكومة إمـــا في الملكية أو الطغيانية ، وهناك حكومة النخبة التي تكون فيـــها الســـلطة في أيـــدي مجموعة قليلة ، وإما أن تكون أرستقراطية أو أوليغارشية ، وهناك أيضا الحكومـــة الجماعية وهي التي يتمتع فيها جميع المواطنين بالســـلطة ، وهـــي الجمهوريـــة أو التيمقراطية، ومن ثم فإن هذه الأنظمة هي :

1ـ الحكم الأرستقراطي:

وهو حكم" الأعيان " أو الأقلية الفاضلة العادلة التي تتكون من المثقفين وأصحاب المؤهلات والقدرات التي تؤهلهم للحكم ، ويكون هؤلاء من أحسن الناس وأفضلهم بصورة مطلقة وليس بصورة نسبية [113] ،وتلك الصفات الخصوصية هي التي تؤهل هؤلاء الأقلية "الأعيان" للسيادة السياسية أو الحكم ، ولعل اسم الأرستقراطية مستمد هو ذاته من هذه الخصوصية ،لذلك يعرفها أر سطو بقوله : ((سميت كذلك إما لأن السلطة هي في أيدي الأخيار، وإما لأن السلطة لا موضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة)) [114] ،ويأخذ هذا الحكم نمطه وصورته في اعتقاد أر سطو من ضمن شكل العلاقة التي تكون داخل الأسرة بين الزوج والزوجة ،ولكن إذا توجهت هذه الأقلية إلى البناء المادي ، وأهملت مصالح المجتمع فإنها تتحول من أقلية أرستقراطية إلى أقلية أوليغارشية ، ويصبح بالتالي عملها وجهدها منصبا على مصالحها الذاتية ، وتبتعد عن الغاية الطبيعية المطلوبة منها وهي مصلحة الجميع ، لذلك فإن أر سطو لا يحبذ هذا الحكم ، لأنه كما يقول فإن : ((الأوليغارشية لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء)) [115] .

ومن هنا فإن هذا الحكم الأرستقراطي غير صالح ،لأنه لا يستقر على حالته الطبيعية وإنما يتحول إلى نظام آخر ، وفي هذه المسألة يخالف أر سطو هنا أستاذه أفلاطون الذي كان يحبذ النظام الأرستقراطي ويدعو إليه ،وإذا تحول هذا النظام عن طبيعته فإنه يتحول من حكم الأقلية المستنيرة " الأعيان "الخيرة ، إلى حكم الأقلية الشريرة ، وبذلك تنزع تلك الأقلية عن نفسها مواصفات الفضيلة والعدل ،وغيرهما من صفات النبالة ، وفي هذا الشأن يقول أر سطو : ((تنقلب الحكومة من الأرستقراطية إلى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم

الثروة العامة ضد كل عدل ، ويخضعون أنفسهم إما بجميع أموال الأمة العمومية ،وإما على الأقل بالجزء الأعظم منها ،ويبقون السلطان دائما في أيدي من هو في أيديهم بأعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها ، وعوضا أن يكون الحاكمون من أكفاء الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور))[116] .

2ـ الحكم الملكي:

يعتبر أرسطو أن خير الحكومات هي الملكية وأسوأها هي "التيمقراطية"، ولكي تكون الملكية كذلك لا بد أن تحوز على مجموعة من الشروط ، وليس بصورة مطلقة ، فالملك لا يكون ملكا وحاكما وله هذه الصفة ،إلا إذا كان يتميز عن باقي الأهالي الذين يحكمهم ، ويكون الملك بتلك الصفات والمميزات رجلا صالحا فاضلا، بعقله وحكمته ، ويكون كذلك متى كان عمله متجها للمصلحة العامة ، ولا يفكر في منفعته الخاصة :((بل يفكر في منفعة الرعايا الذين يحكمهم،وأن ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون إلا ملك ضرورة أنتخبه الأهالي))[117] .

ومتى كان الحكم الملكي فاضلا ،كان الملك : ((يحب رعاياه بسبب علوه الذي يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه يمالـه من الفضائل الممتاز بها يعني بتصييرهم سعداء عناية الراعي بقطيعه))[118] ، فالحكم الملكي الصالح عندئذ هو الذي يعتمد على الفرد الفاضل ، ويكون صالحا متى توخى الملك فيه العدالة في حكمه ، ويسعى إلى سعادة رعاياه ، ويعاملهم بالرعاية والعناية ، ولكن أرسطو يرى أن هذا الفرد الذي يحوز على هذه الصفات والمميزات نادر الوجود أو لا يوجد أصلا ، ولذلك قد يستبد الملك برعيته ، ويأخذهم بالحب والرأفة نتيجة للإسراف الذي يتبع الملك اعتمادا على ما يملكه من

قوة ، وكما أنه يمكن أن يقوم بذلك لأنه من طبيعته يفتقر إلى معاونين له في الحكم[119] ، وذلك لما يتطلبه هذا المنصب ، ومن ثم يتحول هذا النظام من نظام فاضل عادل ، إلى نظام استبدادي طاغي،وعليه فهو نظام فاسد من أساسه وغير صالح لأنه يتحول بطبيعته إلى هذا الطغيان ، ولذلك فهو . كما يقول أ ر سطو:((إن حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة ، فالطاغية لا يسعى إلا لمصلحته الشخصية ، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأقبح))[120] .

3ـ الحكم الديمقراطي:

وهو حكم الشعب أو الأغلبية منه ، وهذه الأغلبية هي التي تشكل الطبقة الفقيرة من المجتمع ،وبذلك فهذا النظام هو الذي يميز حكمها ، ويتميز هذا الحكم بأن ساسته يسيرون على دستور محدد يضبط الصلاحيات ويحدد الحقوق والواجبات ،لذلك يعتبره أر سطو من الأنظمة البناءة ، لأنه يمنح للأفراد في الدولة فرصا متساوية ،يكون فيها التمثيل على حسب العدد لا على حسب الانتماء ، كما أن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية، لأنه كما يقال أن الحرية هي المبدأ الثابت لكل ديمقراطية ، وفي ذلك يقول أر سطو : ((في الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة ، لا على حسب الأهلية ، بل على حسب العدد ، ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن السواد يجب ضرورة أن تكون له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى ، هي العدل المطلق ... الفقراء في الديمقراطية هم السادة ...ورأي الأكثرية يشرع القانون تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية))[121] .

وإذا التزم كل فرد من أفراد الدولة بهذه الصفات في هذا النظـــام فـــإنهم يصبحون يشكلون إنسانا واحدا ، حيث تقتضي المصالح الفرديـــة في أن يعـــدل بعضها بعضا بعد أن كانت متضاربة ، ولا يبقى فوقها إلا المصلحة العامة التي هـــي مصلحة الدولة والقانون الكلي العام الخالي من كل ذاتيـــة وعواطـــف وأهـــواء وميـــول [122] وبذلك يصبح هذا النظام معبرا عن الشعب أو الأغلبية منه، ويمثل فيه تمثيلا واسعا ، ويتولى تسيير شؤونه الخاصة ، أما إذا أصبح هذا النظام لا يعبر عـــن هذه الإرادة الجماعية والمصلحة العامة فإنه يتحول إلى نظام فوضوي أو غوغائي أو شعبي أو دماغوجي، وذلك عندما تتعدد فيه الآراء وتتضارب مما يشـــل العمـــل السياسي في الواقع ، و يجعل الإدارة البشرية في الدولة غير منســـجمة وفي هـــذا النظام : ((تكون الأكثرية هي صاحبة الولاية على الدولة)).

والنظام الديماغوجي أو الشعبي عند أرسطو هو انحـــراف عـــن الحكـــم الديمقراطي ، وهو حكم الفقراء الذين يستندون في حكمهم وفي تســـيير شـــؤون رعاياهم على أهوائهم وميولا تهم ، ويتولى فيه القيادة القاصي والداني ، وتصبح فيه إرادة العامة فوق القانون [123] ، أي كما يقول أرسطو تكون وظـــائف الدولـــة وولاية أمرها للفقراء بأكثريتهم، وهذا الحكم " الأكثرية " هو من الأمور العارضـــة ، وليس من الأمور الطبيعية ، لأن موضوعه هو المنفعة الخاصة للفقراء ، ولا يفكـــر في الصالح العام، ولا يظهر هذا النظم إلا عندما يفقد القانون سيادته ، وحينئذ كما يقول أرسطو يكون الشعب ملكا حقا ، واحدا وإن يكن مؤلفا من الأكثرية التي تحكم لا فرادى بل بجملتها [124] ، ولذلك يرى أن هذا النظام غير صالح متى تحول إلى هذا النظام الأخير ، وهذا ما أكده فيما بعد مونتسكيو حينما رأى أن النظـــام الديمقراطي هو أحسن الأنظمة وأسوأها على الإطلاق [125] ، لأن الحكومة فيـــه لا

تلزم بأي قانون ويسيطر عليها الدهماء من المجتمع فلا يكترثون بالحكمة والمعرفة ويقفون ضد الفكر وحامليه ، ويعتمدون في تسيير شؤون الدولة بأنفسهم[126] رغم جهلهم بذلك ، ومن ثمة يقول أر سطو : ((وإذ يكون الشعب هو الملك فإنه يعمد إلى أن يفعل فعل الملك لأنه يلقي على عاتقه نير القانون ويصير مستبدا ، ومن أجل هذا يصبح المتملقون عما قريب في مرتب الشرف))[127] ولأجل أن يستبدلوا الأوامر الشعبية بسيادة القوانين يعودون دائما إلى الشعب باعتباره يمثل قوتهم الخاصة التي يتصرفون بها ويوظفونها في أية وجهة يريدونها ومن ثم تنهار سلطات القانون كلها .

إن تقسيم أر سطو لهذه الأنواع من الحكومات كان مبنيا أساسا على نبدأ ين ، مبدأ أخلاقي ، ومبدأ قانوني ، وهما واضحين في فكره المتعلق بالحكومات،ومن ثم اعتبر أن فساد الحكومات وصلاحها يكمن في مدى التزامها بهذين المبدأين أو في عدم التزامهم بهما ، ولذلك فإن هذه الحكومات الصالحة قد تحمل في ذاتها الحكومات المناقضة لها ، فقد تخفي الديمقراطية أوليغارشية في خدمة الأغنياء ، أو أرستقراطية إذا كانت فيها الجماهير شريفة ، أما إذا كان القانون غير محترم فإنها تصبح أقرب إلى التسلطية والاستبدادية والطغيانية وإلى غيرها من التحولات[128] ، ومن ثم يقول أر سطو : ((هذه الديمقراطية هي في نوعها ما هو الطغيان بالقياس إلى الملوكية ، ففي الجهتين الرذائل أعيانها واضطهاد المواطنين الأخيار هو بعينه : هنا أوامر الشعب وهنالك الأوامر التحكمية .زد على هذا أن بين الديماغوجي والمتملق شبها قارعا،كلاهما محل ثقة لا حد لها أحدهما يدل على الأمة التي عمها الفساد والآخر يدل على الطاغية))[129] ، وعليه في الأخير أن هذه الحكومات " السياسات " غير صالحة .

4 ــ النظام الأمثل:

بناء على تحديد أرسطو لتلك الأنواع من الأنظمة يرى أنها غير صالحة للدولة المثلى ، وما هو صالح لها لا يمكن أن يكون إلا النظام الذي يأخذ شكل المبدأ الوسطي في الحياة والأخلاق وهو أقل فسادا من الأنظمة الأخرى ، وفيها يتحقق لمجموع المواطنين أكبر قدر من السعادة والصالح العام، حيث يقول في هذا الشأن : ((ليس من حكومة صالحة إلا تلك التي فيها يطاع القانون)) [130]،وكل قانون مطاع هو من كان مؤسسا على العقل ، لأنه يمكن أن تطاع قوانين ولكنها لا تكون مؤسسة على العقل ،وهذه القوانين هي التي لا تراعى فيها المصلحة العامة ، وإنما تأسيسها يبنى على المصلحة الذاتية النابعة من اللذة والعاطفة ، والطمع والجشع .ولكن النظام الأمثل أو الصالح كما يؤكد ذلك أرسطو ليس الذي يكون يشتمل على القانون أو التشريع وإنما هو كما يقول أن : ((حسن النظام في دولة لا يقوم على وجود الشرائع بمعزل عن المحافظة عليها . ومن ثم وجب الاعتقاد أن الانقياد للشرائع المسنونة هو وجه من حسن النظام في الدولة ، وأن الوجه الآخر من حسن النظام في دولة ، هو أن تصلح الشرائع لمن وضعت لهم ، ولمن يتقيدون بها)) [131].

و الحكم الصالح أو الأمثل الذي ينبغي أن يطاع فيه القانون هو الذي يكون مزيجا بين الأوليغارشية والديمقراطية ،وفيه تمثل فيه كل الطبقات الاجتماعية ، لأنه يكون مكونا من الطبقة المتوسطة في المجتمع من جميع النواحي ، سواء كانت مادية ، أو معرفية ، أو وسطية أخلاقية ، وعلى ثبات هذه الطبقة واستقرارها يكون ثبات واستقرار الدولة ،ومن هذه الوسطية التي هي مبدأ أخلاقي عند أرسطو يحدث الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق ،وفي ذلك يقول : ((إذا

كنا على حق إذا قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة ، وأن الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفي دائما بهذا الوضع الوسط الذي في مكنة كل امرئ أن يبلغه))[132] .

وهذه الحكومة الوسطية هي الحكومة "الدستورية " أو الجمهورية التي يتحلى أفرادها بالاعتدال والوسط في المال والجاه والحرية ، ويعيشون من عملهم وكدهم ، ولا يملكون فراغا من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية للحياة السياسية ، وهذه الصفات الوسطية يحققون التوازن بين ثروة الأثرياء ، وبؤس الفقراء ، وفي شأنهم يقول أر سطو : ((فمتى كان الزراع ومتوسطو الثروة من الناس هم سادة الدولة ، فالدولة يجب أن يصرف أمورها القانون ،مادام المواطنون المشتغلون بالأعمال التي يعيشون منها ليس لهم من الفراغ ما يجعلهم يزاولون الأعمال السياسية،فهم يكلون الأمر حينئذ للقانون،ولا يجتمعون في جمعية سياسية إلا في الأحوال التي لا غنى عن اجتماعهم فيها))[133] .

وهذه الحكومة الدستورية "الجمهورية" هي حكومة الفضيلة ،وفيها يقول أر سطو : ((فإذا كان أكثر الحكومات تسمى باسم جمهورية فذلك لأنها تطلب تقريبا طلبة واحدة وهي التأليف بين حقوق الأغنياء والفقراء ، بين الثروة والحرية ، وأن الثروة فيما يظهر تكاد في كل مكان تقوم مقام الأهلية والفضيلة))[134] ،وهذه الحكومة عندئذ هي التي تجمع بين الأوليغارشية التي تتصف بالثروة ، والديمقراطية التي تتصف بالحرية ، ولذلك فإن : ((جمهورية فيها تمتزج تماما الأوليغارشية والديمقراطية يجب أن تشتبه إحداهما بالأخرى دون أن تكون بالضبط واحدة من الاثنين ، إنها يجب أن تقوم على مبادئها الخاصة))[135]

، وهذه الحكومة هي التي ــ كما أشرنا ــ يكون القانون عنوانا لها ، وتسير بـه، لا بأفضل الرجال ، لأن القانون صفة موضوعية وطابع مجرد من أي ميل أو ذاتية ، مما لا يمكن توفره في أي إنسان مهما كان فاضلا ، أو بعبارة أخرى أن هذا القانون هو عقل مجرد عن الهوى ،وبه يستطيع الإنسان تحقيق العدل لأن:((العدل ضـرورة اجتماعية ، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو ذلك الـذي يرتب الحق))[136] ،ومن ثم يكون هذا النظام هو أكثر الأنظمة رسـوخا وثباتـا واستقرارا ودواما، وهذا النظام كما هو واضح من خلال هذه النصوص ليس هـو النظام الشعبي الذي تتم فيه المداولات بصورة جماعيـة كمـا تذهـب بعـض الدراسات[137] .

والسياسة الحقة ــ في رأي أر سطو ــ التي تؤسس لوجود المدينة الفاضلة وتتحقق فيها سعادة الجميع هي التي ترتكز على علم سياسي واقعي ،لا على مجـرد المراقبة العلمية لممارستها، التي يشتمل عليها النظام الشعبي ، والدولة المثلى حسـب أر سطو عموما هي التي تتصف بمجموعة من السمات منها:

1 ــ عدد السكان:

يعتبر أر سطو أن أية دولة تتشكل لابد لها من جماعة بشـرية ، و هـذه الأخيرة هي التي تجسد واقعيتها ووجودها ،من خلال ما تقوم به من أعمال لضمان وجودها واستمرارها ، ووجود واستمرار هيكلها السياسي ،وفي هذا الشأن يقـول أر سطو : ((إن الاجتماع الذي يؤلف المدينة ليس اجتماعا كيفما اتفق ، إنما هـو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم))[138] ، والجماعـات البشرية الأولى التي تتشكل منها الدولة " المدينة " عنـد أر سطو، وتكون حلقـة من حلقاتها المساهمة في تكوينها هي (الأسرة،القرية ..) ، وعدد السكان الأمثـل

للدولة هو الذي لا يزيد عن قدر معين ، أما إذا زاد عدد السكان عن ذلك الحد المعين ، فإن هذا المجتمع السياسي المدني الأفضل أو الأنسب يتحول إلى إمبراطورية تضم مجموعة من المجتمعات والشعوب تتجاوز حدود الدولة " المدينة " ، لأنه يكون هدفها ليس تحقيق المجتمع الأفضل ، وإنما السيطرة والتسلط على ما لا حد له من المجتمعات ، ومن ثم يصبح مجتمع الدولة " المدينة " مجتمعا غير متجانس ، عكس الغاية من الاجتماع في الحياة الفضلى الذي يجب أن يؤسس على التجانس، ولتبرير ذلك يستند أرسطو على معطيات الواقع نفسه ،حيث يقول : ((والأحداث شاهدة لإثبات أن من العسير ، بل ربما كان من المحال ، أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدد مما ينبغي ، وليست واحدة من تلك التي يشاد بذكر قوانينها تشتمل كما هو مشاهد ، على أكثر مما ينبغي من السكان . والدليل العقلي يجيء هنا لتعزيز المشاهدة . إن القانون هو تقرير نظام ما ، والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن ، غير أن النظام ليس ممكنا في جمع أكبر ما يمكن)) [139] .

والمجتمع السياسي الأفضل ليس الذي يحافظ على الفضيلة فقط ، وإنما هو الذي يسعى إلى تحقيقها ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا مجتمع الدولة " المدينة " الذي لا يزيد عدد سكانه كما يرى أرسطو عن الحد المطلوب ، ولا ينقص عن ذلك الحد لكفاية المدينة نفسها ، فإن كانت الدولة "المدينة"، كما يقول أرسطو : ((أصغر مما ينبغي لا يمكنها أن تقوم بحاجتها ... وإن كانت أكبر مما ينبغي فهي تقوم بها لا من حيث هي مدينة بل من حيث هي أمة ، ويكاد لا يكون لها بعد حكومة ممكنة)) [140] ، كما أن الدولة الكثيرة العدد قد يحدث فيها كثير من الظلم والإجحاف في حق مواطنيها الأصليين المشكلين لهويتها، من الذين يضافون إلى سكانها من المستوطنين والأجانب الذين يشكلون خطرا على الحق المدني

والسياسي وقد يغتصبونه ، وذلك مما لا يحدث في الجمعية قليلة العدد ، وحينئذ : ((يمكن القول بأن التناسب الحق للهيئة السياسية إنما هو بالبديهية أكبر عدد ممكن من المواطنين الذين هم أهل لسد حاجيات معيشتهم لكن لا يكونون مع ذلك من كثرة العدد بحيث يتخلصون من مراقبة سهلة تلك هي مبادئنا في عظم الدولة))[141] كما أنه في الدولة الكبيرة يصبح من العسير على مواطنيها معرفة بعضهم البعض ،المعرفة التي تكون فيهم حب الارتباط والتعاضد والتعاون ، فهم في هذه الدولة يعيشون بلا قيود ، ومن ثم تصبح الحياة السياسية في ظل الدولة مهددة سواء على مستوى الانتخابات التي هي ضرورية لها ، أو على مستوى الأحكام القضائية التي تكون سيئة بالضرورة .

وينبغي أن يكون عدد السكان متناسبا في الدولة مع ثرواتها وظروفها المختلفة ، وإذا تحقق هذا التناسب تصبح العلاقات بين هذا العدد ، علاقات محبة ومودة وصداقة وتعاون ، أما إذا تجاوز العدد ذلك التناسب تعذر على أفراد المجتمع السياسي الاقتراب من بعضهم البعض ــ كما أشرنا ــ وتكوين علاقات ، ومن ثم تنهار روابطهم الاجتماعية والسياسية وبانهيارها تنهار دولتهم[142] .

وللحفاظ على هذا العدد المتناسب في الدولة يجب حسب أر سطو تحديد النسل عن طريق الإجهاض ، والتخلص من جميع المشوهين الذين لا تستفاد الدولة من خدماتهم ، لأن عظمة الدولة لا تقاس بعدد سكانها ، وإنما بعدد الأحرار فيها القادرين على تحقيق السعادة[143] ،وفي هذا الشأن يؤكد أر سطو أنه إذا كانت الزوجات : ((خصبة إلى ما وراء الحد المفروض صراحة على السكان فينبغي الإيعاز بالإجهاض قبل أن يتلقى الجنين الإحساس والحياة ، فلا تأثيم هذا العمل أو عدم تأثيمه لا يتعلق كلاهما على الإطلاق إلا بهذا الشرط ، شرط الحساسية

والحياة))[144] ، فهذا التنظيم في عدد السكان هو وحده الكفيل بتحقيق حياة مستقرة ومزدهرة.

2ـ طبقات المدينة:

يرى أرسطو أن سكان المدينة " الدولة " يتشكلون من طبقات مختلفة ومتنوعة تتمثل في الطبقات التالية: الزرع ، الصناع ، التجار ، الجند ، الفنيين ، الكهنة ، الموظفين، ، وقضاة لتصريف الأمور الضرورية ، والبث في الأمور المفيدة ، وهذه الطبقات تتمايز عن بعضها من خلال الوظائف التي تؤديها ، وإذا حدث تداخل في الوظائف فإن ذلك يؤدي إلى اضطراب في الدولة وفي الحياة السياسية ، بينما العمل المفيد هو الاشتراك في الأعمال من خلال تنوعها واختلافها، وفي ذلك يقول أرسطو : ((إذ يتاح ، كما قلنا ، أن يشترك الجميع في كل الأعمال ، أو أن يختص البعض بقسم منها ، والبعض الآخر بقسم آخر غيره ،وهذه الاختلافات تخلق السياسات المتنوعة))[145] .

وكل عمل تقوم به هذه الطبقات يكون عملا أساسيا للدولة أو للحياة السياسية العامة ، لأنه لا يكون هدفه الكسب المنفعي الشخصي الذاتي ، وإنما الغرض منه تحقيق المصلحة العامة المتبادلة ، وهذا التنوع الطبقي ضروري للدولة إذ لا قيام لها إلا به ، وهو الذي يشكل عناصرها الأساسية المتمثلة في تحقيق حاجيات الناس الحياتية من : ((مواد الغذائية ،ثم الفنون وما يتعلق بها من الأشياء التي لا غنى عنها للحياة التي بها حاجة إلى كثير من الأدوات ، ثم الأسلحة التي لا غنى للاجتماع عنها لأجل تأييد السلطة العامة في داخله ضد العصاة ولأجل دفع الأعداء من الخارج ... ورابعا سعة ما من الثروات سواء للحاجات الداخلية أو لأجل الحروب ، وخامسا ... العبادة الإلهية أو كما يسمونها الكهنوت ، وأخيرا

وهذا بلا جدال هو الأهم ، تقرير المرافق العامـــة والقضـاء في الخصومـــات الفرديـة))[146] التي يمكن لكل شخص الانتفاع بها ، ويمكن لكل فرد يعيـش في ظل الدولة " المدينة " الاقتناع بهذه الطبقات ، وبالاقتناع بالانتماء إلى واحدة منها، وهذا التنوع في الوظائف ، والاستعداد للقيام بتحسيدها ، لا يمكن أن يحصل لـدى الأفراد إلا من خلال المهمة التربوية التي ينبغي أن تؤهل الأفراد لهذه المســـؤوليات والوظائف .

وهذه الاختلافات الوظيفية في الدولة هي التي تخلق السياسات المتنوعة التي يكون فيها المواطن الحر مشارك ، مشاركة فعالة في سياسة الدولة في كل مراحـل عمره ، جندي في شبابه ، وحاكم في كهولته ، وكاهن في شيخوخته ، ومـــن ثم تصبح حياته كلها في خدمة الدولة[147] .

3ـــ مساحة المدينة:

لا يحدد أر سطو مساحة معينة للمدينة " الدولة " كما فعـــل مـع عدد السكان ، وإنما يرى أن المساحة المثلى للمدينة " الدولة " هي التي تكون مســـتقلة بذاتها ،ومحاطة بجدار دفاعي يستطيع صد الأعداء والحفاظ عليها،ومـــن وســائل الدفاع عن مساحة المدينة والدفاع عنها هي بناء الأسوار ، وتكوين الجند، وليـس المقصود من تكوين الجنود وبناء الأسوار ،القيام بهجمات على جيرانهـــا ، وإنمـا لحماية نفسها فقط ، وفي ذلك يقول أر سطو : ((إن سعة الأرض وخصبها ينبغي أن يكونا بحيث يستطيع جميع المواطنين فيها أن يعيشوا في دعة الرجـــال الأحـــرار القنع)) ، وهذا الموطن المناسب للسكان هو الذي يجب : ((أن يكـــون ســـهل المراقبة ، وأن أرضا سهلة المراقبة لن تكون أقل سهولة في الدفاع عنها))[148] ،وفي هذا الإطار يجب أن يتحقق الوسط الذهبي المتناسب بين المساحة وعدد الســـكان

،لأنه هو الذي كما يقول أر سطو يحقق الجميل ، والجميل : ((ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة يكون بالضرورة يجمع في رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين ، لكن مساحة الدولة خاضعة لحدود معينة ككل شيء آخر (...) كل شيء لأجل أن تكون له الخواص التي هي له لا ينبغي أن يكون أكبر مما ينبغي ولا أصغر مما ينبغي)) [149] .

وكان أر سطو يرى أن موقع المدينة الأمثل هو الذي يكون صالحا من جهة البر ومن جهة البحر ،فهو يفضل إنشاء المدينة على البحر لكي لا تتعرض إلى الحصار ، ويستطيع سكانها حماية أنفسهم من كل اعتداء أو حصار خارجي ، حيث يقول أن أمن الدولة يتطلب أن يكون لها موقع بحري ، لكي تستطيع صد أي هجوم عدائي عليها ، وتستطيع تلقي إمدادات من حلفائها بواسطة البر والبحر معا[150] ، وهو بهذا يخالف أستاذه أفلاطون الذي يرى أن الدولة " المدينة " يجب أن تكون بعيدة عن البحر ، لأن ذلك يصيب الناس بعدوى التجارة والتهريب ، ويزرع فيهم الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة التي تتنافى مع القيم الأخلاقية الحقيقية ، التي ينبغي أن تكون ثابتة ومستقرة ، أما إذا كان الموقع وسطا بريت ــ بحري ، كما يراه أر سطو فإنه يسهل تموين الدولة بالحاجيات الضرورية التي لا تؤدي إلى الترف واللهو والفساد ، لأن ما زاد عن ذلك الضروري فإنه يضر بالدولة "المدينة" ،غير أن المقصود بالمدينة التي تقع متوسطة بين البر والبحر ، وتكون في المركز هي العاصمة لا الدولة ذاتها، لأن أر سطو في نص آخر يبين أن المدينة التي يشترط فيها أن تتصف بهذه الصفة هي عاصمة المدينة ،حيث يقول : ((نحن لن نكرر لماذا ينبغي أن تكون المدينة برية وبحرية معا ، وأن تكون قدر ما أمكن على اتصال بجميع نقط الوطن))[151] طبعا الوطن الذي يشكل الدولة كاملة.

وموقع المدينة عند أر سطو لا يرتبط فقط بالحمايـــة والدفـــاع وتحقيـــق حاجيات المواطنين ، وإنما له تأثير على خلق الشعب ، إذ يعتبر أن سكان المنـــاطق الباردة هم شجعان ولكنهم غير أذكياء ، بينما سكان المناطق الحارة هم أذكيـــاء لكنهم غير شجعان ، لذلك كان المجتمع الأفضل هو الذي يجمع بين سكان المناطق الباردة من حيث الشجاعة ، وسكان المناطق الحارة من حيث الذكـــاء ، وكـــان تقسيمه للمجتمعات البشرية وفقا لهذه الظروف الطبيعية إنما أراد من ورائها تقـديم برهان واقعي ملموس يثبت من خلاله سمو المجتمع اليوناني ، وذلك في رأيه ليـــس بحكم العاطفة وإنما بحكم الطبيعة ، إذ يقول في هذا الشأن إن: ((الشعوب الـــتي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم علـى التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة ، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتـــهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام و لم يستطيعوا أن يقتحمـــوا الأقطـــار المجاورة ، وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون ، لكـــن يعوزهم القلب ويقون تحت نير استعباد مؤبد ، أما العنصر الإغريقي الـــذي هـــو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين كيوف الفريقين ، فيه الذكاء والشجاعة معا (...) وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم))[152] .

يظهر من هذا الرأي أن أر سطو يعتبر أن الجنس البشري القادر على قيادة البشرية وتحقيق سعادتها هو الجنس اليوناني وفقا لهذه المميزات التي يتمـــيز بهـــا ، وبذلك يكون أر سطو من أوائل المفكرين الداعين إلى القومية التي تميز الأجنـــاس البشرية بعضها عن بعض ، وفيها يتسامى جنس عن غيره من الأجناس ، ولعل هذه دعوة ذاتية أكثر منها موضوعية حقيقية ، لأن تاريخ الإنسانية أثبت أن كل جنـــس بشري يمكن له تقديم خدمة للإنسانية ،وتحقيق رفاهيتها وسعادتها إذا ما توفرت لـــه الظروف المناسبة لذلك بغض النظر عن جنسه وعـــن موقعـــه الجغـــرافي ، إذ أن

دعوة ذاتية أكثر منها موضوعية حقيقية ، لأن تاريخ الإنسانية أثبت أن كل جنس بشري يمكن له تقديم خدمة للإنسانية ،وتحقيق رفاهيتها وسعادتها إذا ما توفرت له الظروف المناسبة لذلك بغض النظر عن جنسه وعن موقعه الجغرافي ، إذ أن الحضارات الإنسانية ازدهرت ونمت وتداولت بين كل الأجناس وفي كل المناطق ــ الباردة والحارة والمتوسطة بينهما ــ ونعتقد هنا أن أرسطو ذهب ضحية مبدئه الوسطي الذي أراد أن يبني عليه كل مسألة يتعرض لها في فكره ، حتى وإن كان الوفاء للمبدأ سمة من سمات الفيلسوف الحق الذي هو مطالب بالوفاء للمبدأ الذي منه ينطلق .

كما أنه يحق لكل مواطن في الدولة أن يمتلك ما يحقق له وجوده واستمراره ، وكذلك بالنسبة للدولة فهي كالفرد يجب أن تحوز على ملكية لكي تجد من خلالها مصدرا تنفق به على أمورها، لأن الدولة الارسطية كما تصورها ليست عاملا للإشراف فقط بقدر ما هي عامل من عوامل التقريب بين المواطنين ، وبث روح التعاون والصداقة والمودة بينهم جميعا ، لأن الملكية الخاصة ليست سببا للاختلاف والتنافر والتباعد والصراع كما كان يعتقد أفلاطون ، وإنما هي حسب أرسطو مادامت لا تتمركز في بعض الأيدي المعينة ، فهي من هذا الجانب عامل من عوامل التنافس بين الأفراد وحافز على العمل وكثرة الإنتاج[153] .

ثالثا : رأيه في السعادة :

كانت السعادة من أهم المسائل التي شكلت محور أفكار أرسطو ، وخصوصا في كتابيه " السياسة " و"علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" ،كما كانت هذه المسألة تشكل محور الفكر اليوناني عامة ، لأن كل القيم الأخلاقية تبنى عليها وهي مطبوعة بها ،عكس ما طبعت به الأخلاق في الفكر الفلسفي المتأخر لاسيما

مجموعة من التساؤلات حول ماهيتها وطبيعتها ،هل هي في الأشياء الظاهرة كاللذة والثروة ؟ أم هي في الشرف ؟ أم هي في الفكر والحكمة ؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة ؟ وهل هي واحدة للجميع ، أم أنها مختلفة من إنسان لآخر ؟ وكان المبـــدأ العـــام الذي توصل إليه هو أنه لا يمكن أن تكون السعادة للجميع لأنها ليست ملكة مـــن الملكات ، وإنما هي فعل إنساني متجاوز مرتبط بما يؤديه الإنسان حسب طبيعتـــه ، وتتحقق بما يمارسه من حياة الحكمة والتأمل العقلي وفقا للمواصفات التي جُبـــل عليها والتي تميزه عن غيره من الكائنات ،لذلك يرى أرسطو أن الناس يختلفـون في فهمهم للسعادة وفي تحديد طبيعتها ، فمنهم من يربطها باللذة أو الغنى أو الكرامـة أو الشرف أو الثروة ، ومنهم من يربطها بالحكمة والتفكير، ومنهم مـــن يراهـــا واحدة لكل من الأفراد والدولة ، ومنهم من يراها عكس ذلك ، ومن ذلك يتساءل أرسطو ، هل السعادة تتألف من عناصر متماثلة أو متغايرة في حق الفرد وفي حـق الدولة ؟ وقد يسلم الجميع بأنها واحدة لأنها إذا : ((وضعت هناءة المرء في الـثروة فلا محيص من التصريح بأن الدولة سعيدة تماما حين تكون غنية ، فإذا قدر في حـق الفرد أن السلطة الطغيانية هي الغرض الأسمى فكذلك تكون الدولة سعيدة بمقـــدار سعة سلطانها ، وإذا قدر في حق الفرد أن الهناءة هي الفضيلة فالدولة الأشد حكمـة تكون كـــذلك أســـعد))[154] ،ولكن كل هذه المظاهر لا تعبر عن حقيقة السعادة خصوصا إذا ارتبطت باللذة الحسية لأن هذه الأخيرة ليست هي جوهـــر وأصـــل وغاية الفعل الأخلاقي الإنساني الحق ، وإنما هي وجهة العبيد والبهائم وعوام الناس ،فهي عكس فضيلة الإنسان ،لأننا عندما نحقق لذة مادية كالأكل أو الشرب فـــإن ذلك لا من أجل اللذة ذاتها وإنما هو من أجل سد حاجة من حاجـــات الـــذات ،وعلى هذا فليس هناك فرق وفصل بين الفعل وغايته ، أي بين اللذة وفعلها ،ومن ثم فهي ليست غاية وإنما هي فعل ، وعليه لا يمكن أن تكون هي عينها الســـعادة ،

غير أن أرسطو لا ينفي اللذة الروحية التي تتوحد فيها مع السعادة والتي لا صلة لها بالواقع الحسي، و هي التي تلي تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح، أو هي كمال تحقق الفعل.

والسعادة الحقيقية ليست التي ترتبط بالأفعال والأعمال النفعية التي يسعى إليها الإنسان في حياته — رغم ضرورتها — وإنما هي ما يكون فعلها لذاته وليس لشيء آخر أسمى منها، ولا يكون ذلك الفعل الذي يتخذ هذه السمة إلا فعل التأمل ،و هو وحده مما نحب من أجل ذاته ،وبه يتحقق خير الإنسان وسعادته بفعل النفس الناطقة المؤدية إلى الفضيلة المتمثلة في ضبط النفس وتحقيق الانسجام والاعتدال في الرغبات ، والتوسط بين طرفي النقيض أي هي التي تكون مثلا بين الجبن والشجاعة ، وبين البخل والإسراف ..الخ ،ومن هنا تصبح السعادة حالة من حالات النفس الإنسانية الناطقة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات ،والفعل الإنساني الذي يحقق السعادة ليس صورة طبيعية في ذاته ، وإنما هو فعل يمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق التمرين والعناية والتربية ، ولذلك فإن الأعمال النبيلة التي هي فينا تكون نتيجة أعمالنا وأفعالنا الصائبة السديدة، ومنه فالإنسان الفاضل هو الذي يسعى إلى تحقيق السعادة عن طريق الفضيلة التي هي توسط بين رذيلتين (الإفراط والتفريط) ،وفي ذلك يقول أرسطو : ((بين أن الناس يتمنون الفضيلة والسعادة ولكنه يسير لبعضهم بلوغهما ممتنع على الآخرين ، وذلك من أثر الظروف أو من أثر الطبع . الفضيلة لا تكتسب إلا بشروط معينة من اليسير أن تجتمع للأفراد المحدودين وهي أعسر على الأفراد الذين هم أقل منهم في الجد نصيبا)) [155] ، ولذلك فهو يقول أيضا : ((إذا كنا على حق إذ قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة ، وأن الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين ، فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى

حكمة هي التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفي دائما بهذا الوضع الوسط الـــذي في مكنة كل امرئ أن يبلغه)) [156] ، ومن هنا فإن الفضيلة هي فضيلـــة النفـــس لا فضيلة الجسد ، وقوام السعادة هي تحديد القصد والهدف ، ووضع الأمور موضعها الحقيقي، وإيجاد الوسائل الموصلة إلى تلك الغاية بما فيها الفضيلة ذاتها التي لا تنمـــو ولا تزاول إلا بالسعادة ، ولا يمكن في اعتقاد أر سطو أن يقوم بهذه المهمة إلا رجل السياسة الذي يجب أن : ((يعرف إلى حد ما أمور النفس ، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسي أن يلزم نفسه بهذه الدراسة ، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثـــيرا وأنفع من الطب)) [157] .

إن الإنسان من هذا المنظور يسعى في حياته دوما الوصول إلى الخير الأسمى الذي على أساسه يتم توجيه الحياة ، وهذا الخير يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغايـــة أخرى تاما بذاته من أجل ذاته ، وهذا لا يتحقق إلا بالعلم السياسي الذي يبحـــث في السعادة باعتبارها هدف المعاملات الأعلى أوهي هذا الخير، أي أنها تطلب لذاتها لا لشئ آخر ، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة ،وفي ذلك يقول أر سطو : ((نقطة أولى بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر مـــن جميع العلوم . وهذا على التحقيق علم السياسة ، فإنه في الواقع هو الذي يعين مـــا هي العلوم الضرورية لحياة الممالك (...) ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلـــوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة (...) ونظرا إلى أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وما ذا ينبغي أن يترك ، يمكن أم يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميـــع العلوم الأخرى ، وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلـــى

للإنسان))[158] ، وينشأ الهدف من الوصول إلى الخير الأسمى من خلال الرغبة في الحياة المتولدة من الفضائل الأخلاقية التي ليست موقفا عاطفيا يرتبط بالنفس ، وإنما هي طرق التصرف السليمة التي تنشأ من خلال التمرن والتدرب والإرادة الواعية حتى تصبح عادة مألوفة وتنزع كلها نحو الخير الحقيقي الذي يقصد من أجل السعادة ، وهي بذلك ليست طبيعية فينا، وإنما نحن مهيأ ون لاكتسابها،ولو كانت طبيعية لا انعدمت أضدادها ، ومن هذه الرؤية يقترب أر سطو من أستاذه أفلاطون الذي جعل الهدف الأسمى من كل حياة هو الوصول إلى الخير الأسمى ، ولكن السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه هنا سواء على أفلاطون أو تلميذه أر سطو هو : في ماذا يتمثل هذا الخير سواء على مستوى حياة الفرد أو حياة الجماعة؟ .

وما دامت الدولة أيضا في رأي أرسطو ــ كما كانت عند أفلاطون ــ هي وحدها التي تنظم حياة أفرادها وتتعهدهم بالتربية والتوجيه، فإنها وحدها قادرة على تنشئتهم في تحقيق السعادة والخير والأخلاق الفاضلة ، والخير باعتباره فضيلة أخلاقية يتبع العلم الأعلى ، والعلم الأعلى عند أر سطو ما هو إلا علم السياسة ،وهنا تظهر العلاقة الوطيدة التي يربط فيها أر سطو السياسة بالأخلاق[159] ،لأن الغاية الأخلاقية التي تسعى إليها الدولة واحدة سواء على مستواها أو على مستوى أفرادها ، وهي الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان ، وهو ــ كما مر معنا ــ متماثل سواء بالنسبة للفرد أو للمملكة ، وفي ذلك يقول أر سطو : ((كل دولة هي بالبديهة اجتماع ، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير ،مادام الناس أيا ما كانوا لا يعملون أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير ، فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما ، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ، ذلك الذي يشمل الأخر كلها ، وهذا هو الذي

يسمى بالضبط الدولة أو اجتماع السياسي))[160] قد تكون السعادة بهذه النظرة الأرسطية صعبة التحقيق أو مستحيلة.

رابعا : علاقة المنظومة التربوية بالنظام السياسي :

لقد شكلت المنظومة التربوية عند أرسطو دورا هاما في الدولة التي كان يطمح إلى تحقيقها "الدولة المثلى" ، وكان يرى أن من واجب هذه الدولة الاهتمام بالتربية وجعلها هدفا أسمى تسعى إلى تحقيقه من خلال العناية بطبقة المواطنين باعتبارها الطبقة التي تحقق المثل الأعلى للإنسان ، ويكون الاهتمام بها منصبا أساسا على تلقينها المبادئ الأخلاقية والقانونية التي هي عماد الدولة ، حيث يقول : ((لايستطيع أحد أن ينكر أن تربية الأولاد يجب أن تكون أحد الموضوعات الرئيسة التي يعنى بها الشارع ، فحيثما كانت التربية مهملا أمرها أصاب الدولة من ذلك مصيبة مشئومة ، ذلك بأن القوانين يجب أن تكون دائما مناسبة لمبدأ الدستور وأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة كما أنها وحدها هي التي صورت للدولة صورتها الأولى))[161] .

وعلى هذا الأساس فإن هذه المهمة التربوية الموجهة نحو طبقة المواطنين يجب أن توكل إلى الدولة التي هي في جوهرها كهيئة سياسية سلطوية تتشكل من هذه الطبقة وتكونها ، وما على هذه الطبقة من هذا المنطلق إلا احترام القانون "الدستور " الذي هو عماد الدولة وأساس استمرارها ، وعلى ذلك كان أرسطو يقول أن من واجبات المشرع في الدولة أن يهتم غاية الاهتمام بأمر تربية الأحداث ، لأن الدولة التي تهمل العناية بهذه المهمة تضر بسياستها وبوظيفتها إذ يجب : ((أن ينحو كل من المواطنين في حياته نحو سياسة بلاده . والأخلاق التي تلائم كلا من السياسات ، تصون عادة تلك السياسات ، بعد أن تكون قد

أنشأها، وهكذا فالأخلاق الشعبية تنشئ الحكم الشعبي وتصونه ، والأخلاق التي تلائم الأقليات تنشئ حكم الأقلية وتصونه ، بيد أن خير الأخلاق هي دوما علة خير السياسات)) [162] .

والعملية التربوية عند أرسطو تبدأ من المراحل الأولى لحياة الإنسان ، وتتمحور على التاجيتين الجسمية والنفسية معا ، وإن كان الاهتمام بالجسد يكون قبل الاهتمام بالمدارك العقلية النظرية ،من خلال التمرينات الرياضية ، ثم بعد ذلك نقوم بتلقين المتعلمين الآداب والفنون والموسيقى التي تؤثر بدورها على الخلق والعقل وتهذيب النفس وغيرها من النواحي الأخرى ، وقد كان أرسطو يدرك مسألة الاختلاف الحاصل حول التربية من حيث مفهومها ، وطرقها وأساليبها ، واختلاف الناس بشأنها ، وما كان ذلك ليحدث لولا الأهمية والعناية التي تحظى بها ، وتمتد المرحلة التربوية الأولى في رأي أرسطو إلى غاية سن المراهقة .

وفي مرحلة المراهقة كما يؤكد أرسطو ينبغي أن يتدرب المتعلمين تدريبا عسكريا قويا وصارما ، بعد أن يكونوا تدربوا على أمور تدريجية في المرحلة الأولى، وذلك لأنه كما يقول : ((قام البرهان على أنه يجب التفكير في تهذيب العادات قبل الذهن والجسم قبل العقل... ليكفل للجسم قويما حسنا وبهذا ليكسبه رشاقة)) [163] ،وبعد تلك المرحلة تتوجه العملية التربوية إلى المعرفة العلمية التي ترتبط بالعقل والحكمة .

وإذا استطاعت العملية التربوية تجسيد وظيفتها وتحقيق أهدافها فإنها تدمج الفرد في الجماعة السياسية وتكون فيه روح حبها والولاء لها والتضحية من أجلها ، والالتزام بقانونها، لأن أعظم شر في حياة الفرد في رأي أرسطو هو الخروج عن الجماعة والقانون ، والالتزام بالقانون والتشريع والنظام ــ كما أشرنا إلى ذلك من

قبل ــ هو أساس المدينة "الدولة " المنظمة الفاضلة التي يستطيع الفرد فيها الوصول إلي أسمى المراتب .

من هذه المنطلقات يؤكد أر سطو علي ضرورة تكييف القانون التربوي أو التعليمي مع شكل الحكومة التي يعيش فيها المتعلم ، لأن النظام المدرسي الـــتربوي الموجه هو وحده الذي يستطيع تحقيق الوحدة الاجتماعية والسياسية بـــين أبنـــاء الدولة الواحدة ، والإنسان هو أفضل الكائنات ،إذا تم إعداده وتربيته تربية صالحـة ، ولكنه أسوأها إذا أهمل أمر تربيته والعناية به ، ولعل ذلك سيؤدي إلى انحـــلال النظام الاجتماعي والسياسي في الدولة ، وعلى هذا يجب أن يكـــون التـــهذيب التربوي في الدولة ضروريا ،وموحدا متماثلا للجميع ، وأن يكون السهر عليه من الأمور العامة لا الخاصة ، لأن الغاية التي يعمل المرء ، أو يتعلم لأجلها لها أهميـــة كبرى ، فإن عمل أو تعلم لمصلحته الخاصة أو لمصلحة خلانه أو طلبا للفضيلـــة ، فإن ذلك خليق بالأحرار ، الذين يعتبرون أن كل فرد هو عضو في الدولة ، والعناية بكل عضو معناها العناية بالجسم كله[164] ، أما من يقدم مصلحة الآخرين علـــى كل هذه المسائل فهو عبد أو أجير .

الهوامش :

(1) جان مينو ، **مدخل إلى علم السياسة** ، ترجمة جورج يونس ، منشـــورات عويـــدات ، بيروت ، لبنان ،باريس،فرنسا،ط3 ، 1982م ، ص 32 .

(2) أودنيس العكرة ، **الفلسفة السياسية** : تصويب وتعريف ،مجلة الفكر العربي ، تصدر عـن معهد الإنماء العربي ، بيروت ، لبنان ، العدد 22 ، 1981م ، ص 115 .

(3) أنطونيو غر امشي ، الأمير الحديث ، نقلا عن :علي الشامي ، الخطابة والسـياسة ، مجلة الفكر العربي ، العدد 22 ،ص 146.

(4) فرانسيس وولف ، **أر سطو والسياسة** ، ترجمة أسامة الحـــاج ، المؤســـسة الجامعيـــة للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،لبنان ،ط1 ، 1994م ، ص15.

(5) جان مينو ، **مدخل إلى علم السياسة** ، ص 33 .

(6) أميرة حلمي مطر،**في فلسفة السياسة**،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة ،مصر،ص 6 .

(7)علي الشامي ، الخطابة والسياسة ، ص 117 .

(8) نصار عبد الله ، مقدمة دراسته وترجمته لكتاب : أنطو ني دى كرسبنى وكينيث مينوج ، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996م ، ص6 .

(9)علي الشامي ، الخطابة والسياسة ، ص 117 .

(10)الدكتور احمد سو يلم العمري ، **أصول النظم السياسية المقارنة** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1976م ،ص 25 .

(11) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 8 .

(12) بتر أندر سل،الفلسفة والسياسة،نقلا عن أميرة حلمي مطر،**في فلسفة السياسة**،ص 98

(13) كمال المنوفي ، السياسة : مفهوم وتطور وعلم ، مجلة الفكر العربي ، العدد 22 ، ص 88.

(14) أودنيس العكرة ، **الفلسفة السياسية** : تصويب وتعريف ، ص 118 .

(15) المرجع نفسه ، ص ص 118 ، 119 .

(16) الدكتور أحمد سو يلم العمري ، **أصول النظم السياسية المقارنة** ،ص 25 .

(17) المرجع نفسه ، ص33 .

(18)نصار عبـــد الله،مقدمـــة دراســـته وترجمتـــه لكـــاب:،**أعـلام الفلسفة السياسية المعاصرة**،ص7

(19)الدكتور أحمد سو يلم العمري ، **أصول النظم السياسية المقارنة** ،ص 19 .

(20)د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود خيري عيسى، **المدخل في علم السياسة**،ط5، 1976م ص9 .

(21) الدكتور أحمد سو يلم العمري ، أصول النظم السياسية المقارنة ،ص 19

(22)ارنست بار كر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، مراجعة سليم سالم ، مؤسسة سجل العرب القاهرة مصر ، 1966م ، ج1 ، ص45 .

(23)إبراهيم درويش ، **النظرية السياسية في العصر الذهبي** ، دار النهضة العربيـــة ،1973م ، ص4

(24)عمار بوحوش ، **تطور النظريات والأنظمة السياسية** ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيـــع ، الجزائر ، 1977م ص55.

(25)إبراهيم درويش ، **النظرية السياسية في العصر الذهبي** ، ص12.

(26) JEAN TOUCHARD , Histoire Des Ides Politiques , P.U.F .1967.P20

(27)إسماعيل علي سعد الله ، **دراسات في المجتمع والسياسة** ، ص49 .

(28)أرسطو ، **دستور الأثينيين** ، عربه وعلق عليه أغوسطينس بربارة البولسي ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، لبنان ، 1967م ، ص 109.

(29)جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي**، ترجمة ، حسن جلال العروسي ، دار المعارف بمصر ، ط4 ، 1971م ،الكتاب الأول ،ص5.

(30) المرجع نفسه ، ص4.

(31) المرجع نفسه، ص 2 .

(32)المرجع نفسه، ص 24.

(33) حامد عبد الله ربيع ، **فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الإجتماعية** ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، ص 268 .

(34)جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ص 6 .

(35)أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص 16 .

(36) المرجع نفسه ، ص 17 .

(37)أ.هـ.م.جونز،**الديمقراطية الأثينية**،ترجمة، عبد المحسن الخشاب،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر،1976م،ص69

(38)أفلاطون ، **الجمهورية** ،تقديم الجيلالي اليابس،موفم للنشر،الجزائر ،1990 م ،ص 382 .

(39)أ.هـ.م.جونز،**الديمقراطية الأثينية**،ص69.

(40) نقلا عن: جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ص 13 .

(41)نقلا عن: جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ص 27.

(42)أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 69 .

(43) وولتر ستيس ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت لبنان ، 1987م ، ص151 .

(44)أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص70 .

(45) د.بطرس بطرس غالي،د.محمود خيري عيسى،**المدخل في علم السياسة**، ص31.

(46) أفلاطون ، **القوانين** ، ترجمة محمد حسن ظاظا ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر،1986م،ص201.

(47) أفلاطون ،**الجمهورية** ، ص70 .

(48) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ص100 .

(49)أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص289.

(50) وولتر ستيس ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص151.

(51) للمزيد من الإطلاع حول هذا الموضوع راجع : الجمهورية ، الكتابين ، الأول والثاني ، من ص 1 إلى ص 95

(52)محمد علي أبو ريان . **تاريخ الفكر الفلسفي**، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1976م، ج1 ، ص264 .

(53) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 1978م، ص 21 .

(54) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص68 .

(55) المصدر نفسه ، ص178 .

(56)بطرس بطرس غالي،محمود خيري عيسى، **المدخل في علم السياسة** ،ص 75 .

(57)محمد عبد الرحمن مرحبا،**من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**،منشورات عويدات،بيروت،لبنان،1970م،ص140

(58) نقلا عن : يوسف كرم **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ص95.

(59)محمد علي محمد،علي عبد المعطي محمد،**السياسة بين النظرية والتطبيق** ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان ، ص69 .

(60) توفيق الطويل ، **الفلسفة الخلقية** ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة مصر ، ط2 ، ص60 ، 61.

(61) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 179 .

(62) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1993م ، ص41 .

(63) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 192 .

(64)المصدر نفسه ، ص ص 223 ، 224 .

(65) **أفلاطون** ، **القوانين** ، ص275 .

(66) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 180 .

(67) محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 144.

(68) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي**، ص41 .

(69)محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي** ، ج1 ، ص283.

(70) أفلاطون ،**الجمهورية** ، ص 216 .

(71)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي محمد ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص69

(72)أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 162 .

(73) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص101 .

(74) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 84.

(75)المصدر نفسه ، ص 149.

(76) جان جاك شوفالييه ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص41 .

(77) المرجع نفسه ، ص 44 .

(78) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة اليونانية** ،ص105 .

(79) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص ص 351،352 .

(80) المصدر نفسه ، ص 213 .

(81) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص104.

(82) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 150 .

(83) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص103

(84) FRANCE FARAGO . les grands courats De La pensée ,politique . Armand Colin . Paris 1998 . p10.

(85)محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص142.

(86) جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ص ص 56،57.

(87) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 302.

(88) **أفلاطون** ، **القوانين** ، ص555.

(89) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 302.

(90) المصدر نفسه ،ص 303.

(91) المصدر نفسه ، ص290

(92)محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي** ، ص284.

(93) أفلاطون ، **الجمهورية** ، ص 303.

(94) أميرة حلمي مطر ، **في فلسفة السياسة** ، ص32.

(95) جورج سباين ، **تطور الفكر السياسي** ، ص58.

(96)أر سطو ، **السياسة** ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، منشورات الفاخريـــة بالريـاض ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ص102

(97)أر سطو ،**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**،ترجمة أحمد لطفي السيد،مطبعة دار الكتـب المصرية بالقاهرة،1924م،ج1،ص 172.

(98) أر سطو ، **السياسة** ،ص 208 ، 209.

(99)المصدر نفسه ،ص102

(100) المصدر نفسه،ص 103

(101)فرانسيس وولف ، **أر سطو والسياسة** ، ترجمة أسامة الحاج ، ص 86.

(102)أر سطو ، **السياسة** ،ص 218 ، والنص هنا في ترجمته فيه بعض الالتباس لذلك أخذنـــا ترجمة الأب أوغسطين بر بارة البولسي ،لنفس الكتـــاب ،ولكنـــه بعنـــوان: **في السياسة** ، اللجنة اللبنانية ، لترجمة الروائع ، ط2، 1980م،ص150.

(103)أر سطو ، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ج1، ص177.

(104) أر سطو ، **السياسة** ، ص 108.

(105)المصدر نفسه ،ص 210.

(106) المصدر نفسه ، ص 101.

(107) المصدر نفسه، ص 103.

(108) محمد عبد الرحمن مرحبـــا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص212.

(109)أر سطو ، **السياسة** ، ص 246.

(110)المصدر نفسه، ص 202.

(111)المصدر نفسه، ص 204.

(112)أر سطو ،**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ج2،ص254

(113)ماجد فخري ، **قادة الفكر أر سطو طاليس**،المعلم الأول،المطبعة الكاثوليكية،بيروت لبنان ، 1958 م ، ص 130.

(114)إبراهيم درويش ، **النظرية السياسية في العصر الذهبي** ، ص153.

(115)أر سطو ، **السياسة** ، ص 205.

(116) المصدر نفسه ، ص 205.

(117)أر سطو ،**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ،ج2 ،ص255.

(118)المصدر نفسه ، ص 255.

(119)المصدر نفسه، ص 258.

(120)يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ، ط5 ، 1966م ، ص202.

(121) أر سطو ، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ج2 ، ص 255.

(122)أر سطو ، **السياسة** ، ص371.

(123)محمد علي محمد ، علي عبد المعطي ، **السياسة بين النظرية والتطبيق** ، ص85.

(124)أميرة حلمي مطر ، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس** ، ص 45.

(125) أر سطو ، السياسة ، ص 330.

(126)للإطلاع على رأي مونتسكيو في هذه المسألة يرجى مراجعة دراستنا في هذا الكتاب عن فكره السياسي.

(127)محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص214

(128)أر سطو ، **في السياسة** ، ص331،330.

(129)جان توشار وآخرون ، **تاريخ الفكر السياسي** ، ص38.

(130)أر سطو ، **في السياسة** ، ص331.

(131)المصدر نفسه ، ص338.

(132)المصدر نفسه ، ص204.

(133)المصدر نفسه، ص344.

(134)المصدر نفسه، ص333

(135)المصدر نفسه، ص338.

(136)المصدر نفسه، ص342.

(137)المصدر نفسه، ص103.

(138)للمزيد على هذه المسألة راجع: فرانسيس وولف ، **أر سطو والسياسة** ، ص 86.

(139) أر سطو ، **السياسة** ، ص264.

(140)المصدر نفسه ،ص ص254 ، 255.

(141) المصدر نفسه ، ص 255.

(142) المصدر نفسه ، ص 256.

(143)جورج كتورة ، **السياسة عند أر سطو** ، ص 10.

(144)ماجد فخري ، **قادة الفكر أر سطو طاليس** ، ص134.

(145)أر سطو ، **السياسة** ، ص290.

(146)أر سطو ، **في السياسة** ، ص377.

(147) المصدر نفسه، ص 264.

(148)يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ص208.

(149)أر سطو ، **السياسة** ، ص257.

(150) المصدر نفسه، ص255.

(151) المصدر نفسه ، ص258.

(152) المصدر نفسه ، ص272.

(153) المصدر نفسه، ص260.

(154)محمد عبد الرحمن مرحبا ، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، ص206.

(155)أر سطو ، **السياسة** ، ص 246.

(156) المصدر نفسه، ص277.

(157) المصدر نفسه، ص344.

(158)أر سطو ، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ج1 ، ص 220.

(159) المصدر نفسه ، ص 171،172.

(160) محمد علي محمد،علي عبد المعطي محمد،**السياسة بين النظرية و التطبيق** ، ص 78.

(161)أر سطو ، **السياسة** ، ص 98.

(162) المصدر نفسه، ص296.

(163)أر سطو ، **في السياسة** ، ص 419.

(164) المصدر نفسه، ص301 ،302.