



الفكر السياسي القديم والوسيط





منشورات جامعة دمشق
كلية العلوم السياسية

الفكر السياسي القديم والوسيط

الدكتورة أشواق عباس

مدرس في قسم الدراسات السياسية بكلية العلوم السياسية

١٤٤٤ - ١٤٤٥ هـ

٢٠٢٢ - ٢٠٢٣ م

جامعة دمشق



فهرس المحتويات

٩	المقدمة
١٥	الفصل الأول
١٥	المدخل إلى الفكر السياسي
١٧	تمهيد: في الإطار السبسيولوجي والمنهجي
٣١	المبحث الأول: نشأة التفكير السياسي
٣١	تمهيد
٣٣	أولاً: نشأة المجتمع وتطوره
٣٩	ثانياً: نمو المجتمع وظهور "دولة المدينة"
٤٤	ثالثاً: نمو "الأمر السياسي" وحركيته
٥٣	المبحث الثاني: الفكر والتفكير السياسي
٥٣	تمهيد:
٥٥	أولاً: طروحات وتساؤلات الفكر السياسي
٦٥	ثانياً: المجتمع المنظم والسلطة
٧١	المبحث الثالث: الفكر السياسي الشرقي القديم
٧١	تمهيد
٧٣	أولاً: الفكر السياسي في مصر القديمة
٨٤	ثانياً: الفكر السياسي في بلاد الرافدين
٨٩	ثالثاً: الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة
٩٩	الفصل الثاني: الفكر السياسي الإغريقي
١٠١	تمهيد:
١٠٥	المبحث الأول: البيئة والفكر السياسي في اليونان

١٠٥	أولاً: ظهور التفكير الأخلاقي والسياسي
١١٥	ثانياً: دولة المدينة
١٢٠	ثالثاً: النظام السياسي في أثينا وإسبارطة
١٢٨	رابعاً: الفكر السياسي للسفسطائيين
١٤٩	المبحث الثاني: الفكر السياسي عند سقراط
١٤٩	تمهيد
١٥١	أولاً: حياة سقراط
١٥٩	ثانياً: منهج سقراط الفلسفي
١٦١	ثالثاً: فلسفة سقراط
١٦٩	المبحث الثالث: الفكر السياسي عند أفلاطون
١٦٩	تمهيد:
١٧٠	أولاً: حياة أفلاطون
١٧٧	ثانياً: مؤلفات أفلاطون
١٧٩	ثالثاً: الفضيلة هي المعرفة
١٨٣	رابعاً: الدولة
٢٠٧	خامساً: النظام التربوي والتعليمي
٢١٣	المبحث الرابع: الفكر السياسي عند أرسطو
٢١٣	تمهيد:
٢١٤	أولاً: حياة أرسطو
٢١٦	ثانياً: مؤلفاته ومصنفاته
٢١٩	ثالثاً: فلسفة أرسطو
٢٢٩	رابعاً: نظرية أرسطو في الأخلاق

٢٣٧	خامساً: نظرية أرسطو في السياسة
٢٥٣	المبحث الخامس: أفول دولة المدينة الإغريقية
٢٦٣	الفصل الثالث: الفكر السياسي الهلنستي والروماني
٢٦٥	تمهيد:
٢٦٧	المبحث الأول: الفكر السياسي الهلنستي
٢٦٧	تمهيد:
٢٦٨	أولاً: التيارات الفكرية
٢٧٢	ثانياً: الفلسفة الأبيقورية
٢٨٤	ثالثاً: الفلسفة الرواقية
٣٠٥	المبحث الثاني: الفكر السياسي الروماني
٣٠٥	تمهيد
٣٠٦	أولاً: طبيعة الفكر السياسي الروماني
٣٠٧	ثانياً: القانون في الدولة الرومانية
٣١٢	ثالثاً: تيارات الفكر السياسي الروماني
٣٣٩	الفصل الرابع: الفكر السياسي المسيحي خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
٣٤١	تمهيد
٣٤٣	المبحث الأول: ظهور وانتشار الفكر السياسي المسيحي
٣٤٧	المبحث الثاني: الفكر السياسي عند القديس أوغسطين
٣٤٧	أولاً: حياته
٣٤٨	ثانياً: أفكار أوغسطين السياسية
٣٥٥	المبحث الثالث: الفكر السياسي عن توما الأكويني

٣٥٥	تمهيد
٣٥٦	أولاً: حياته
٣٥٧	ثانياً: أفكار الأكويني السياسية
٣٦٣	الخاتمة
٣٦٧	قائمة المصادر والمراجع



المقدمة

يرتبط الفكر السياسي بكافة مظاهر الحياة الإنسانية، خاصةً تلك المتعلقة بتنظيم علاقات الأفراد في المجتمع بمختلف جوانبها ومستوياتها. فاختصاص العلوم السياسية هو فرع من الجذع الأم العلوم الإنسانية، والتفرعات المختلفة لهذا الجذع لم تظهر هكذا دفعة واحدة، إنما كانت مرتبطة، ومحصلة بطبيعة الحال، لعلاقة الإنسان مع المجتمع الإنساني. فتاريخ الإنسان هو تاريخ علاقته مع الوسط المحيط به، لاسيما المجتمع البشري منه. هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال عدم وجود علاقة من نوع ما بين كل من العلوم الإنسانية وبين العلوم الطبيعية، لكن هذه العلاقة متأثرة بطبيعة الحال بالكثير من الفروقات بين هذين النوعين من العلوم، لعل أبرزها أنَّ العلوم الطبيعية تفعل فعلها انطلاقاً من أنَّ كل شيء ذاهب باتجاه غايةٍ ما سواء أكان الإنسان موجود فيها أم لا. أما العلوم الإنسانية، فهي المرتبطة بما أنتجه العقل الإنساني عبر مراحل تطوره المختلفة، رغم كون الحياة الإنسانية كانت وماتزال مرتبطة وملتصقة بالحياة الطبيعية، ورغم كونها في القدم، وفي مراحلها البدائية الأولى، كانت أشبه بالحالة البهيمية، فالإنسان كان بشكل أو بآخر امتداد للطبيعة.

لكن، ونظراً لأنَّ الإنسان يمتلك القدرة على اكتشاف أدوات العمل، فإنَّه سينتقل وفقاً لهذه الخاصية من الحالة القطيعية البهيمية إلى حالة المجتمع اعتماداً على التراكم الذي سيحدثه تاريخه العقلي في اكتشافه لأدوات العمل. فتاريخ الإنسان إنما هو بشكل أو بآخر تاريخ اكتشاف وتطور أدوات العمل التي تعطي الصورة الدقيقة عن نوع المجتمعات التي أنتجها الإنسان. فأدوات العمل في المجتمع الإقطاعي تختلف عن أدوات العمل في المجتمع العبودي، وكذلك تختلف عن أدوات العمل في المجتمع الرأسمالي، وغيرها من المجتمعات. بل إنَّ أدوات العمل تختلف حسب تطور مراحل العمل ضمن المجتمع الواحد، وسنلاحظ أنَّه مع ثورة المعلومات ستنقل البشرية وفقاً لهذا النمط من أدوات العمل إلى مرحلة نوعية تُعدُّ الأكثر تطوراً في تاريخ البشرية كلها. إنَّ هذا ما يفسر بشكل أو بآخر انتقال المجتمعات

البشرية من تشكّل معين إلى آخر، وفقاً لقوانين تحكمها أو تتحكم بها أدوات العمل الخاصة بها، ولعل من أهم وأبرز مهام العلوم الاجتماعية والسياسية هو اكتشاف هذه القوانين للسيطرة عليها والتحكم بها. فالجتمتع كالتبيعة يخضع لقوانين التطور، قوانين الانتقال، فإذا كان القانون الطبيعي هو قانون موضوعي مستقل عن إرادة ورغبات وذهنية الإنسان، فإنّ القوانين الاجتماعية الإنسانية هي على العكس من ذلك. فالبداهات التي يتركز إليها القانون الطبيعي، هي أمر غير معترف به بالنسبة للعلم الإنساني الذي لا يعترف بالبداهات التي يبنى عليها أحكامه المطلقة. فالعقوبة لا تصنع علماً، بل إنّ العقلية الإنسانية تصنع علماً. خارج إطار العقل يمكننا أن نتخيل أو نتصور ما نشاء، لكن عندما نخيل هذا الأمر، أو أية مسألة أو قضية ما إلى العقل، فهذا يعني أننا بصدد تفسيرها وفهمها وفقاً لقوانين العقل وإدراكاته، وبالتالي السيطرة عليها والتحكم بها. من هنا فإن العلوم الإنسانية، وفي مقدمتها العلوم السياسية المستندة إلى الفكر السياسي، تقدم لنا أدوات التحليل المناسبة لموضوع أو مادة ما، وبالتالي فإنّ هذا التحليل سيفرز موضوعاً جديداً، وبالتالي سيُشكّل هذا الموضوع تفرع جديد للعلوم الإنسانية بحسب الموضوع أو المادة المدروسة. من هنا يمكن الحديث عن الفروع الجديدة للعلوم الإنسانية كعلم النفس، أو علم الاجتماع، أو علم الاجتماع السياسي إذا كان الموضوع المدروس هو المادة المشتركة بين السياسي والاجتماعي، ويمكن القياس على هذا المنوال الكثير من التخصصات.

ما يهمنا هنا، أن نشير إلى أنّ العلم سيبدأ مع الفلسفة، وهي تضم كل العلوم، من هنا جاء تسميتها بـ "أم العلوم"، هذه التسمية التي ما تزال حتى يومنا حكرّاً عليها، ولم يستطع أي علم آخر انتزاعها منها. فمن الفلسفة تفرعت العلوم الأخرى، وليس مستغرباً هنا تَفْهَمُ العبارة التي دوّنها الفيلسوف أفلاطون على مدخل أكاديميته الفلسفية "لن يدخل هذا المكان من لا يعرف الهندسة".

فتاريخ المعرفة الإنسانية هي تاريخ تفلسف الإنسان وطرحه للأسئلة الوجودية الكبرى المرتبطة به، وإذا كانت الفلسفة قد ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد على يد

"المدرسة الإيونية"، وتحديدًا على يد الفيلسوف طاليس، القائل بأنّ الماء هو الأصل الذي انبثقت عنه الأشياء كلها^١. من هنا نتفهم تمامًا أنّ تاريخ الفكر العلمي، لاسيما السياسي منه، قد تشكّل مع المرحلة الإغريقية، وقبل ذلك لم يكن سوى الإرهاصات الأولى له. فالعلم إنّما نشأ تحت مسمى وعنوان الفلسفة، وأرسطو سيُقسّم الفلسفة إلى نوعين من العلوم: العلوم النظرية، والعلوم العملية. أما العلوم النظرية وأرقاها "الأنطولوجيا"، واللاحقة لوجيا تعني العلم (بحسب كل من أرسطو وأفلاطون)، والأنطولوجيا تعني علم الوجود، أي العلم الذي يبحث في الشيء من حيث وجوده، ويبحث في فكرة الأشياء^٢، أي الأشياء بذاتها. فمثلاً الشجرة شيء، وفكرة الشجرة شيء آخر، وهي حالة عقلية خالصة. كذلك الأمر، الطاولة شيء، وفكرة الطاولة التي أدت إلى وجودها شيء آخر. كذلك الحال عليه مع علم الإنكربولوجيا الذي يعني علم الإنسان، وسينمولوجيا... وغيرها من العلوم وأبرزها الرياضيات والهندسة.

إنّ رَدَّ العلوم إلى الفلسفة كأصل لها، إنّما يتأتى من أنّ المعرفة تعود إلى "القلق المعرفي" أو "الدهشة"، أي القلق والدهشة الإنسانيين حيال كل شيء غير معروف، ما يدفع العقل الإنساني للبحث عنه، وعند معرفته يزول القلق، ويتحول إلى علم أنتجه العقل الإنساني. أي أنّ القلق والدهشة هما أساس المعرفة الإنسانية، وهما اللذان يحققان الوجود الإنساني باعتبارهما معرفة خالصة منهما وإليهما.

أمّا العلوم العملية، فهي العلوم الموجهة لتحقيق هدف ما في مجتمع ما، ولعل أبرز العلوم التي وضعها أرسطو ضمن القسم العملي من الفلسفة، هي علوم الحياة الاجتماعية، وفي مقدمتها السياسة، وإن كانت تلك الأخيرة تتمتع عند أرسطو بخاصية تميزها عن غيرها انطلاقاً من كونها تتمتع ببعد تجريدي كبير. فالسياسة هي علم عملي موجه إلى هدف محدد، هو ضبط علاقة الفرد مع المجتمع الذي يعيش به. فالمجتمعات الإنسانية تتطور،

^١ - Bottici (2011). P:54.

^٢ - أرسطو (١٣٤١)، ص: ٨١.

وضمن هذا التطور سينتج منظومات متشابكة من العلاقات والتفاعل، والتي هي بحاجة إلى تنظيم وضبط، وهذا هو جوهر علم السياسة. من أجل هذا الهدف قَدِّمَ الفكر السياسي الكثير من المقولات والأفكار في سياق تطوره التاريخي. إذًا، السياسة هي الناتج الطبيعي لتطور علاقة الإنسان مع المجتمع الذي يعيش فيه، لأنَّ العقل الإنساني الذي يقدم الأفكار والمقولات للفرد كي يضبط علاقاته مع الآخرين هو الذي يهديه إلى الحلول التي يحتاجها. من هنا يأتي اهتمام الفكر السياسي وتخصّصه بدراسة المفاهيم الفكرية الكبرى (الأفكار والنظريات السياسية) التي قامت على أساسها فكرة الدولة، وارتكزت عليها من أجل تنظيم مؤسساتها وطرق عملها وآليات وكيفية انتقال السلطة. فإذا كان لكل علم موضوعه، فإنَّ موضوع الفكر السياسي هو بحث العلاقة القائمة بين السلطة والدولة والمجتمع، بكافة إشكالياتها وتداخلاتها.

رغم أنَّ جذور الفكر السياسي تمتد إلى القانون الطبيعي والعقلاني، إلا أنَّه في الوقت ذاته يُشكِّلُ جزءاً من الأفكار المثالية. فالإنسان يشعر ثم يعقل حتمية البقاء مع الآخرين بحكم العادة وبحكم الضرورة لتأمين الوسائل المؤدية إلى بقاءه، وحصوله على مختلف الحاجات المادية والإنسانية المعنوية. إنَّ ما يؤكد هذه الحاجة أو الضرورة الاجتماعية هو البطء في نضج دماغ الطفل، وما يرافقه من بطء مقابل في المقدرة على التحكم بالجسد. إنَّ بقاء الإنسان حيًّا في هذه المرحلة من الطفولة الطويلة نسبياً مسألة صعبة جداً دون وجود الرعاية الدائمة خلالها، وهو الأمر الذي يسمح للبيئة الاجتماعية بأن تقوم بدورها الهام في التدريب الدماغي، إغناء القدرات الدماغية التي لا يمكن أن تنمو بشكل صحيح وسليم خارج مؤثرات البيئة الاجتماعية. فالوظيفة العائدة إلى النضج الدماغي، والتي أصبحت ممكنة بعد التطور في بنية الدماغ، يجب أن تُنمَّى وتُمَارَسَ فعلاً، وإلا فقد الإنسان المقدرة على الاستفادة منها والتحكم فيها، كالنطق مثلاً. فالطفل الذي يبدأ التثغرة العفوية العديمة المعنى، إذا ما استمرت دون تدريب ورعاية من المحيطين به، فإنَّها لن تُمكِّنَه من النطق إذا عاش خارجاً عن محيط المجتمع الإنساني، لأنَّ دماغه يفقد إمكانية النطق.

إنَّ ما سبق، مجرد مثال بسيط قياساً بحجم الحاجات التي يحتاجها الفرد حتى ينمو، ويصبح قادراً على الحصول على احتياجاته بنفسه. لذا فإنَّ الإنسان مضطر للعيش والتعاون مع أقرانه من البشر لتلبية احتياجاته، وبحكم ضرورة تكوينه الجسدي أيضاً. فهو لا يملك القوة الجسدية التي للحيوانات، وبالتالي هو مضطر للتعاون مع أقرانه لقهر قوى الطبيعة من كائنات حيوانية، وظواهر طبيعية، وغيرها، لاسيما تلك التي يخافها. لتأتي العادة والألفة والتعاون نتيجة العيش المشترك منذ الولادة مع الأم والمحيط الأسري والبشري لتكوّن الأساس ونقطة الانطلاق في تكوين التجمعات والمجتمعات البشرية باختلاف أشكالها.

هذا ما يجعل من دراسة الفكر السياسي مرتبطاً عضوياً بدراسة كافة المراحل والمحطات التاريخية التي مرَّ الإنسان بها، والتي ساهمت ببناء معرفته السياسية. أي بمعنى، دراسة حركة التفكير والتحليل السياسي وتطوره، وأهم الأفكار التي طرحها والمراحل التي مرَّ بها، باعتباره حركة فكرية بدأت منذ القرون القديمة واستمرت حتى يومنا هذا.



الفصل الأول

المدخل إلى الفكر السياسي

تمهيد: في الإطار السيسولوجي والمنهجي

المبحث الأول: نشأة التفكير السياسي

أولاً: نشأة المجتمع وتطوره

ثانياً: نمو المجتمع وظهور "دولة المدينة"

ثالثاً: نمو "الأمر السياسي" وحركيته

المبحث الثاني: الفكر والتفكير السياسي

أولاً: طروحات وتساؤلات الفكر السياسي

ثانياً: المجتمع المنظم والسلطة

المبحث الثالث: الفكر السياسي الشرقي القديم

أولاً: الفكر السياسي في مصر القديمة

ثانياً: الفكر السياسي في بلاد الرافدين

ثالثاً: الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة



تمهيد: في الإطار السيسولوجي والمنهجي

تُعَدُّ السياسة ظاهرة اجتماعية معقدة لها سمات مشتركة مع ظواهر أخرى مثلما لها سمات خاصة بها، وتدخل السياسة في عداد الظواهر الاجتماعية الأكثر تداولاً واهتماماً. من هنا تبرز أهمية التحليل الاجتماعي والمنهجي للسياسة وللفاعل السياسي. تكمن المهمة الأساسية لهذا التحليل في شموله لحياة المجتمع السياسية ككل، وتكون لوحة عامة لهذه الحياة، بحيث يتم استعراض بعض عناصرها وأجزائها المكونة، وكذلك العلاقة المتبادلة فيما بينها.

لقد رأى أرسطو منذ ما يقارب الـ ٢٥٠٠ سنة أنَّ الإنسان "حيوان سياسي" بغريزته، و"حيوان اجتماعي" بطبعه، وأنَّ الذي يستطيع العيش خارج المجتمع إما أن يكون إلهاً أو يكون حيواناً^٣. تعددت بعد ذلك في المراحل التاريخية المختلفة الصفات أو الأحكام التي تطلق على الإنسان من "حيوان اجتماعي" إلى "حيوان اقتصادي"، إلى "حيوان صانع للأدوات"، أو أنَّه يصنع الأدوات... الخ.^٤ مع ظهور المدارس النفسية وتعدد اتجاهاتها، تعددت الآراء والنظريات حول الإنسان والمجتمع، وطبيعة العلاقة بينهما، من حيث كيف يجب أن تكون، أو كيف هي قائمة فعلاً استناداً إلى تجارب الشعوب والحضارات المختلفة عبر مختلف مراحل تطورها، إضافةً إلى محاولات الكشف عن سلوك الفرد والمؤثرات الحاكمة له. من هنا ستظهر النظريات المتعلقة بالطبيعة الغريزية الاجتماعية للإنسان.

كل ذلك كان له دوره المباشر أو غير المباشر في ظهور الاتجاهات الفكرية والنظريات التي تدرس الآليات الممكنة أو المحتملة للحفاظ على استقرار وسلامة وأمان الجماعات البشرية، وتوزيع أشكال السلطة والقوة في المجتمع، وهو ما شكّل في جوهره المادة الأساسية لعلم السياسة عامةً، ولل فكر السياسي بشكل خاص. يُمكن القول إنَّ الفكر

^٣ - لاسكي (١٩٦٥)، ص ١٨.

^٤ - المرجع السابق، ص ٢٨.

السياسي يتضمن بشكل رئيس جملة النظريات والأفكار التي يتم من خلالها تنظيم حياة البشر، وتحديد السلوك الخاص بالحكومات، وضبط القوانين والحدود والمعايير التي تضبط علاقة كلاً منهما حيال الآخر بالشكل الذي يحول دون تعدي طرف على الآخر^٥. إنَّ هذه المهام الواقعة على عاتق الفكر السياسي تجعله يمثل أحد أبرز اتجاهات اختصاص وأحد أهم اختصاصاتها.

إنَّ دراسة الفكر السياسي وفقاً للمهام التي يقوم بها، يُمكن أن تجري وفقاً لمستويين اثنين، الأول دراسة الأفكار السياسية التي تتناول بالدراسة والتمحيص الأساس والتتابع الزمني للتراث الفكري الإنساني المعني بتفسير ظاهرة السلطة، مع الأخذ بعين الاعتبار كافة الآراء والنظريات الصادرة عن الفلاسفة والمفكرين عبر مختلف المراحل التاريخية. أما المستوى الثاني فيتمثل في دراسة النظريات السياسية بغض النظر عن عنصري الزمان والمكان، أي دراسة النظريات كما هي بمعزل عن الحوامل التاريخية والمكانية التي طرحت فيها أو خلالها. من هنا تبرز أهمية وضع إطار منهجي وسوسيولوجي لدراسة الفكر السياسي.

يفترض التحليل الاجتماعي للسياسة وللفكر السياسي دراستهما بصورة رئيسية من زاوية التشكيلات الاجتماعية والسياسية التي تشكل نظاماً سياسياً. هذا ما يظهر واضحاً عند دراسة أثر الظروف الاقتصادية والاجتماعية على النظم السياسية وكذلك العلاقة المتبادلة بينهما^٦. فكل علم من العلوم تسبقه معرفة عامة بموضوع ذلك العلم، تتراكم تدريجياً وتتطور نوعياً، عبر السنين، تزداد، من خلالها وعبرها، إلماماً بظواهر الموضوع، وتزداد قدرة على تفسير أسبابها، وتحديد مكوناتها عبر العصور والمراحل التاريخية المختلفة.

لقد شغلت قضية الفكر السياسي وتطور الفكر البشري منذ أقدم العصور، وحتى يومنا هذا، أهمية خاصة، نظراً لارتباطها بالجوانب المختلفة لحياة الإنسان. فهي تتعلق بالسياسة من جهة، وبالفكر من جهة أخرى. فالإنسان باعتباره كائناً مفكراً اهتم منذ

^٥ - كولر (١٩٩٥)، ص: ٢٩.

^٦ - تويني (١٩٨١)، ص: ١٢.

نشأته بالسلطة والسياسية نظراً لحاجته إلى تشكيل مجتمع منظم. الأمر الذي يجعل من السياسة (فكراً وتطبيقاً) مرتبطة بالدولة ونظام الحكم، وبعدد من الأسئلة التي تدور حول كيفية ممارسة السلطة، وحدود ممارستها، وموقف الأفراد منها، وبالحقوق التي يتمتع بها الأفراد في مواجهة الحكام. لقد طرحت هذه الأسئلة على بساط البحث الفكري والفلسفي وحتى ذلك المتعلق منه بالممارسة والتطبيق، وحاول المفكرون والفلاسفة وأصحاب الاختصاص الإجابة عليها منذ آلاف السنين حتى يومنا هذا، مع ملاحظة وجود تباين واضح لدى المجتمعات البشرية عبر مراحل تطورها المختلفة في تصوراتها أو إجاباتها على هذه الأسئلة، وذلك لاختلاف بناها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^٧. إن تعدد واختلاف الإجابات كان نتيجة طبيعية لارتباط الفكر السياسي بالواقع، لذلك ظهرت الأفكار بشكل مختلف نسبياً بين مفكر وآخر، وبين مجتمع وآخر، وبين عصر وآخر، وبين مرحلة تاريخية وأخرى. فهذه الأفكار خضعت لمنطق التطور البشري، وتأثرت بالمنظومات الثقافية والاجتماعية التي ظهرت فيها، لأنها نتاج لعقل مفكرين ينتمون إلى بيئات مختلفة.

فما أن يجتمع الناس، حتى يبرز النشاط السياسي الذي يؤثر على حياة كل عضو من أعضاء التجمع الإنساني، فكّون الإنسان الفرد هو محور النشاط الاجتماعي برمته، فإنه لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عما يدور حوله. لذلك، لا بد للمجتمع البشري من سلطة تجنّبه منطق الغاب، وتنظم حياة الأفراد وتضبط العلاقات فيما بينهم، وتحول بينهم وبين الأخطار الخارجية. الأمر الذي دفع بعضهم إلى وصف الإنسان بأنه "حيوان سياسي"^٨، كذلك تصدق الملاحظة التي أبداه روبرت لويس ستيفنسون بأن "السياسة هي المهنة الوحيدة التي ربما يعتقد أن الاستعداد ضروري لمزاولة"^٩.

^٧ - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ٩.

^٨ - إيليا (١٩٨٧)، ص ٦٧.

^٩ - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ١٩.

إنَّ دراسة تاريخ تطور المعرفة السياسية التي أنتجها العقل الإنساني، عبر تحليل ودراسة الفكر السياسي بمختلف تطوراتهِ، ليست حديثة العهد، وإنما هي في الواقع قديمة قَدَم الحياة السياسية ذاتها، وتستمد كتابات علماء السياسة المحدثين جذورها الحقيقية من الأفكار والكتابات السياسية القديمة. وجدير بالذكر أنَّ الأعمال السياسية تختلف فيما بينها اختلافاً ملحوظاً حول مجال الفكر السياسي ومفاهيمه وأهدافه. إلا أنَّه، ورغم ذلك، فإنَّ دراسة تفاصيل وحيثيات ظهور المعرفة السياسية، وبدايات توظيفها مجتمعياً عبر مراحل التاريخ المختلفة، تدفعنا إلى استخلاص أنَّ حاجة الإنسان إلى السياسة كانت ضرورة فرضتها حاجته إلى الاجتماع الانساني.

قد يكون مفهوم السياسة من أكثر المفاهيم تداولاً وانتشاراً، ورغم تعدد مفاهيم السياسة- اصطلاحياً ولغوياً- فإنَّ موضوع البحث السياسي قد تركّز حول فكرة السلطة داخل المجتمع، والتي تُعدُّ ضرورة من ضرورات التنظيم الاجتماعي. لقد تأرجحت نظرية الفلاسفة والعلماء إلى الظواهر السياسية بين محورين رئيسيين: المحور الأول ينصب على المؤسسات السياسية باعتبارها أجهزة السيطرة والحكم، أما المحور الثاني فقد اهتم بالبحث عما يكون وراء ذلك من ظروف اقتصادية واجتماعية تؤثر في الواقع السياسي. بعبارة أخرى، إنَّ دراسة الظواهر السياسية قد تكون من زاوية الدولة، أو من زاوية المجتمع^{١٠}.

لقد مرَّ الفكر السياسي بمراحل عديدة بدءاً من قيام دولة أثينا والإمبراطورية الرومانية، وما قبل ذلك بقليل، ومن ثم تحول الغرب إلى المسيحية، وأسهمت التطورات المختلفة التي شهدتها القرون القديمة والوسطى على كل المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية في حث المفكرين والفلاسفة على طرح تساؤلات جريئة حول الإنسان والكون والسلطة السياسية. هذه التساؤلات كان لها الفضل الأكبر في إطلاق تحولات جذرية في مفهوم السلطة وعلاقتها بالفرد، عبر مناقشة الطروحات الكبرى، والأسئلة الأساسية التي

^{١٠} - كلاستر (١٩٨٢)، ص: ٣٨.

رافقت ظهور الفعل السياسي وتطوره، والتي يمكن لنا وضعها ضمن ثلاثة منظورات أو اتجاهات كبرى، أهمها وأبرزها:

- الاتجاه الذي يعود إلى العصور القديمة والوسطى، والذي يرجع بجذوره إلى الفلسفة الإغريقية القديمة، حيث اشتق مصطلح السياسة نفسه من الاسم اليوناني القديم الذي كان يطلق على مجتمع المدينة «*Polis*». ^{١١} لقد عبّر أرسطو عن وجهة النظر اليونانية، فالسياسة في رأيه هي كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة في مجتمع له خصائص تُميّزه، أهمها الاستقرار والتنظيم الكفؤ والاكتفاء الذاتي، وأنّ علم السياسة يركز على طبيعة الحياة الخيرة، كما تظهر في المدن اليونانية، وهذه النظم تتسم بالاتساع والشمول الشديد. ^{١٢}

- الاتجاه الذي ظهر في العصور الحديثة، وهدف إلى تطوير مفهوم أكثر تحديداً للفعل السياسي. يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ مركز اهتمام علم السياسة هو الدولة، أو أنّ علم السياسة هو العلم الذي يبحث أساساً في موضوع الحكومة على اعتبار أنّها تمثل السلطة، وممارسة السلطة داخل الجماعة السياسية. ^{١٣} أمّا الأنشطة والنظم التي توصف بأنّها سياسية، فهي تلك التي يتحدد انتماءها أساساً إلى الدولة. إنّ أهم صعوبة واجهت تحديد هذا الكيان، الذي يطلق عليه مصطلح الدولة، هو تباين التعريفات والتطبيقات له. رغم الاتفاق على أنّ هذا المصطلح، كما يستعمل في الوقت الراهن، هو حديث نسبياً حيث يُعدّ ميكافيللي أول من أدخل مصطلح الدولة في علم السياسة كتابه الأمير، حين اعتبر أنّ كل القوى التي لديها سلطة على جميع الأفراد في علم السياسة هي دول ^{١٤}. أما ماكس فيبر فربط الدولة بالقيادة السياسية، فمفهوم السياسة عنده

^{١١} - هانسن، وتيلسن (٢٠٠٤)، ص: ٢٦.

^{١٢} - ديورانت (١٩٦٦)، ص: ١٢٨.

^{١٣} - تويني (١٩٨١)، ص: ١١٩.

^{١٤} - ميكافيللي (٢٠٠٨)، ص: ١٥.

يتحدد فقط من خلال ربطه بجهاز الدولة والسلطة، حيث اعتبر أنّ كلمة سياسة تعني "إدارة التجمع السياسي الذي ندعوه اليوم (الدولة)" ^{١٥}. أما ويليتس، فيرى أنّ الدولة هي كياناً كلياً، ^{١٦} بينما يعتبر ماكيفر بيج أنّ الدولة تتميز باعتمادها على قوة القهر ^{١٧}. يذهب "جينز برج" في تعريفه للدولة إلى أنّها "توجد في كل المجتمعات التي تسعى فيها الأنظمة إلى حماية الأعضاء" ^{١٨}. أمّا لازويل فعرفها بأنّها "جماعة إقليمية ذات سيادة" ^{١٩}. ولسون كلولب اعتبر أنّ الدولة هي "جزء من المجتمع، وليست المجتمع كله" ^{٢٠}. بينما عرّف رويتر هارت الدولة بأنّها "تنظيم يستهدف غاية خاصة" ^{٢١}. فيما اعتبر أرنست جيلنز أنّ وجود الدولة يُعدّ أمراً لا مفر منه. ^{٢٢} هكذا، فإنّ هذا المفهوم أو المصطلح لم يكتسب دلالة واضحة تكفي لاعتباره أساساً لعلم السياسة. قبل أن نختم هذا الاتجاه، تجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح الحكومة يتضمن مجموعة من المفاهيم التي تمثل أهمية كبرى في التحليل السوسيولوجي، كالضبط الاجتماعي والسلطة والتنظيم والقيادة. ^{٢٣} هذا يعني أنّ علم السياسة يعالج مجموعة من الظواهر الأساسية التي تلازم مجتمع الإنسانية أينما وجد. وفقاً لهذه النظرية التقليدية، اقتضت دراسة النظم السياسية على أشكال الحكومات، أي دراستها دراسة قانونية أو دراسة المؤسسات الرئيسية التي تنص عليها الوثائق الرسمية (الدستور) أو شكل الدولة (دولة بسيطة، دولة مركبة)، وشكل الحكومة

^{١٥} - تُعد هذه الفكرة هي جوهر ما يطرحه ماكس فيبر في مؤلفه، حيث يربط بشكل واضح ما بين الدولة وما بين القيادة السياسية بالشكل الذي يجعل من الصعب التمييز بينهما. للمزيد يُمكن العودة إلى النسخة المترجمة من كتاب: فيبر (١٩٨٢)، ص: ٨٧.

^{١٦} - بيليس، وسميث (٢٠٠٤)، ص: ٦٠١.

^{١٧} - المرجع السابق.

^{١٨} - دبله (٢٠٠٤)، ص: ٥٧-٥٨.

^{١٩} - بيليس، وسميث (٢٠٠٤)، ص ١٤٢.

^{٢٠} - المرجع السابق.

^{٢١} - لوبرون (٢٠١٧)، ص: ٤٠-٤٢.

^{٢٢} - دبله (٢٠٠٤)، ص: ٥٩-٦٠.

^{٢٣} - ياقين (٢٠٢٠)، ص: ٢٢٣.

(ملكية، أرستقراطية، جمهورية، دكتاتورية، ديمقراطية)، ووسائل وطرق إسناد السلطة إلى الحكام (الانتخاب، التعيين، الوراثة)، والتركيز على دراسة وظائف الدولة التقليدية: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أمّا دراسة أهداف السلطة، ومجالات نشاطها وممارستها في الواقع فلم تدخل في نطاق اهتمامات البحث في علم السياسة. لقد ظلت هذه النظرية قائمة نتيجة للفصل بين نشاط السلطة ونشاط الأفراد، وكان النشاط الخارجي ضيقاً ومحدوداً، حيث انحصر حول الدفاع عن المجتمع ضد الاعتداءات الخارجية، وحفظ الأمن الداخلي، وإشاعة العدل بين أفراد المجتمع.

- **الاتجاه الثالث:** ينطلق أنصاره من أنّ السياسة هي القوة، والقوة بمعناها العام تشير إلى قدرة شخص أو جماعة على فرض إرادتها على جماعة أخرى أو التأثير عليها. أي أنّ أتباع هذا الاتجاه ينطلقون في دراسة السياسة من كونها علاقات القوة بين الناس من حيث مصدرها وأشكالها والنظم التي تكون معها بنائياً ووظيفياً عن هذه الصور والأشكال^{٢٤}. بما أنّ ظاهرة القوة تتخلل الأنشطة الاجتماعية كافة، فإنّ هذا من شأنه أن يجعل من الصعوبة بمكان التمييز بين العلاقات السياسية والعلاقات التي تخرج عن النطاق السياسي.

عموماً، لقد ارتبطت هذه الاتجاهات أو التيارات الثلاثة في دراسة السياسة بين الاتجاه التقليدي والاتجاه السلوكي، أو بعبارة أخرى ارتبطت بالاقتراب الذي استخدمه الدارسون للظواهر السياسية، فبعضهم استخدم الاقتراب المعياري والفلسفي الذي ينشد أنصاره عما يجب أن يكون، والاقتراب القانوني الذي يقف عند مجرد النصوص القانونية الصماء^{٢٥}. مؤخراً، ظهرت المدرسة السلوكية التي تركت أثراً هاماً على هذا العلم، ولقد انعكس كل ما سبق على تطور الدراسات السياسية واتجاهاتها. فهناك علاقة ارتباطية وثيقة

^{٢٤} - للمزيد حول أفكار ورؤى هذا الاتجاه يمكن العودة إلى: التقاوي، والمنصوري (٢٠١٧).

^{٢٥} - عارف (٢٠٠٢)، ص: ٥٦..

بين النظام السياسي داخل المجتمع وبين الظروف الاقتصادية والاجتماعية داخله، باعتبار أنَّ النظام السياسي ليس إلا أحد النظم الفرعية التي يتكون منها النظام الكلي للمجتمع.^{٢٦} ففي ظل النظم الرأسمالية اقتصرت وظيفة الدولة على الحماية الخارجية أو الأمن الداخلي، لدرجة أنَّ بعضهم أطلق عليها الدولة الحارسة.^{٢٧} ولكن عدم تدخل النظام الرأسمالي في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، كان من شأنه أن يؤدي إلى العديد من المشكلات التي أصابت الدولة الرأسمالية، ما دفعها إلى أن تعيد النظر في وظيفة الدولة، ومجالات تدخلها في النشاط الاجتماعي والاقتصادي.

بهذا المعنى، فإنَّ الدول لم تعد تختلف من حيث أشكال السلطة، لكنها أخذت تتباين من حيث حدود صلاحياتها في الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. من هنا، فإنَّ الاقتصاد على دراسة نظام الحكم يشوبه النقص، بل لا بد من دراسة وتحليل النظام الاجتماعي القائم. بعبارة أخرى، يجب دراسة النظام السياسي لا من خلال النصوص الدستورية والقانونية الصماء، أو تحليل الوثائق السياسية، بل من زاوية الفلسفة الاجتماعية وطبيعة الإيديولوجية الموجهة لسياسة الدولة ودور الدولة وجماعات الضغط والرأي العام، وأثر الجماعة في توجيه السلطة.

بناءً على ما سبق، يتضح لنا اتساع مفهوم السياسة، فلم يُعد الأمر قاصراً على دراسة الوظائف التقليدية، ولكنه امتد ليشمل الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويضاف إلى ذلك، أنَّ القوة السياسية داخل الدولة ليست حكراً على الفئة الحاكمة، بل هناك مجموعة من القوى الأخرى داخل المجتمعات الحديثة تمارس القوة السياسية - بشكل أو بآخر - مثل الأحزاب السياسية وجماعات الضغط أو التأثير.^{٢٨} تفرعاً على ما تقدم، ينبغي أن يتضمن تحليل النظام السياسي داخل مجتمع ما تحليلاً لكل القوى والتنظيمات

^{٢٦} - رضوان (٢٠١١)، ص: ٣٠.

^{٢٧} - عبيد (٢٠٠٦)، ص: ٧٤-٧٥.

^{٢٨} - بدوي (٢٠١٣)، ص: ٢٦.

والجماعات التي تمارس نفوذاً وتأثيراً على العلاقات وعملية صنع القرارات السياسية. هذه القوى يصطلح على تسميتها بالقوى غير الرسمية.

إنَّ الإطار السوسيولوجي والمنهجي يتطلب الدراسة المتفحصة لتاريخ المعرفة الاجتماعية والسياسية، أو ما صار يسمى بالعلوم الاجتماعية، وهو ما يسهل علينا معرفة المقصود بالفكر السياسي ونشأته، وبكل فكر اجتماعي ذو صلة موضوعية بالأفكار السياسية ونشأتها الأولى. ليس هذا فحسب، بل دراسة ومعرفة المبررات المنطقية والمنهجية التي تلزمنا بها حقائق تاريخية، اجتماعية وسياسية، معروفة، كما سنرى لاحقاً، مبررات منطقية ومنهجية الغاية منها هو التمييز بين علم السياسة وتاريخ الفكر السياسي والمعرفة السياسية عموماً.

إنَّ المدخل السوسيولوجي للسياسة يتناول دراسة العلاقة المتبادلة بين الدولة والمجتمع، واستكشاف النتائج المترتبة على هذه العلاقة سواء على مستوى الأفراد وأنماط السلوك أو الجماعات والتنظيمات الاجتماعية^{٢٩}. ترجع أصول هذا التيار إلى رواد هذا الميدان الجديد، ونذكر منهم على سبيل المثال مونتسكيو الذي كان أول من أدرك هذه العلاقة، فهو صاحب وجهة النظر التي توضح العلاقة بين المحددات الاجتماعية وطبيعة شكل الحكومة^{٣٠}. كذلك روسو وأدم فيرجسون، وسان سيمون الذين لاحظوا من خلال كتاباتهم عن التصنيع أنَّ البناء الاقتصادي للمجتمع هو "الأساس الحقيقي الفريد للسياسة"^{٣١}. أمَّا الفهم الحقيقي لكيفية تساوي النظم الاجتماعية مع النظم السياسية في الوجود، فيعود الفضل فيه إلى ألكسي دوتوكفيل، وذلك في دراسته للديمقراطية في القارة الجديدة. سيأتي بعد ذلك التمييز بين الدولة والمجتمع على يد هيجل في مؤلفه "فلسفة الحق" الذي نشر عام ١٨٢١م، والذي حذر فيه من الخلط بين الدولة والمجتمع. لقد اعتبر

²⁹ - Bottici (2011), p: 59.

^{٣٠} - ليلي (٢٠٢٠)، ص: ٨٠-٨١.

^{٣١} - المرجع السابق.

هيجل أنَّ المعني الوحيد بالمصلحة العامة المطلقة هو الدولة فقط، وليس المجتمع الذي يُعدُّ صورة مصغرة عن الدولة، وليس هو الدولة. إنَّ مصلحة الدولة هي حقيقة مطلقة^{٣٢}، من هنا يمكن القول، إنَّ هيجل اهتم بالتمييز بين ما هو سياسي وبين العنصر غير السياسي في المجتمع، ودراسة العلاقة بينهما. لقد نظر علماء الاجتماع السياسي إلى الدولة على أنَّها ليست سوى واحدة من المؤسسات أو الأشكال السياسية العديدة، وأنَّ المؤسسات السياسية ليست سوى واحدة من مجموعات عديدة من المؤسسات الاجتماعية. لذلك تمَّ اعتبار العلاقة بين هذه المؤسسات وبين مجموعة المؤسسات الأخرى هي موضوع علم الاجتماع بصورة عامة، أمَّا العلاقة بين المؤسسات السياسية وغيرها، فهي الموضوع الخاص بعلم الاجتماع السياسي.

إذاً تتركز الفعالية السياسية كلها في الفعل السياسي، أي في القرار الذي يتخذه الحاكم في تجاوبه مع الجماعة، رغم كون هذا التجاوب يتم بنسب مختلفة. الفعل السياسي يطرح ثلاثة أسئلة أساسية، رغم أنَّ السياسات تختلف، نظرياً وعملياً، بعضها عن البعض الآخر في الإجابة عنها.

السؤال الأول: من أين يستمد الفعل السياسي سلطانه (والسلطة من السلطات)، أي قدرته على البت في مصير الجماعة؟ ثمة هنا ثلاثة أجوبة متباينة بعضها عن البعض الآخر في محاولاتها تقديم إجابات عنه، كل منها يمثل مرحلة تاريخية ويُعبّر عنها.

- الجواب الأول: وهو الجواب الاغريقي، ويتركز بأنَّ الفعل السياسي يستمد سلطانه من العقل الذي يقول الموجودات وهو كامن فيها أو هو نظامها.^{٣٣} يشير الاغريق إلى ذلك بكلمة (لوغوس) التي لا تترجم إلى أية لغة من لغات العالم، رغم أنَّ معناها يشير إلى القانون.

³² – Bottici (2011), p: 115.

³³ – Kalosk (2011), p: 27.

- الجواب الثاني: وهو الجواب الديني: الذي يتلخص في فكرة أن الله هو السلطة التي لا تعلو عليها أية سلطة أخرى، وهو مصور السلطات ومنشئها.³⁴ وهو ما سنجد عند المفكرين المسيحيين والمسلمين.

- الجواب الثالث: وهو الجواب الذي تتبناها الفلسفة الوضعية بشكل عام، والذي يتركز على أن مصدر السلطة هو الشعب.³⁵ هذا الجواب سيبرز خلال الفكر السياسي الحديث والمعاصر. كما هو الحال عند جان جاك روسو.

السؤال الثاني: من الذي يقول الفعل السياسي في الواقع؟ أيضاً، ثمة هنا ثلاثة أجوبة متباينة بعضها عن البعض الآخر في محاولاتها تقديم إجابات عنه، كل منها يمثل مرحلة تاريخية ويُعبّر عنها.

- الجواب الأول: وهو الجواب الإغريقي، يتركز في أن القائل للفعل السياسي هو الجماعة، هذا ما يظهر واضحاً عند قراءة الفكر الذي قدمه الفيلسوف أرسطو، الجماعة بوصفها تؤلف كلاً عضوياً متماسك الأجزاء، وهو ما يبرز عند القيام بفعل الانتخاب.

- الجواب الديني: القائل في الفعل السياسي هو النص الديني (كتاب الله عند الفكر السياسي المسيحي والإسلامي) الذي يفسره ويطبقه في الواقع رأس السلطة مستنداً إلى آراء أهل العلم الديني والفقهاء وعلماء الكلام.

- الجواب الثالث: سيظهر عند أتباع الفكر الوضعي (التيارات الحديثة والمعاصرة) فإنَّ القائل للفعل السياسي هو الشعب عبر مثليه، كما هو الحال عند جان جاك روسو.

السؤال الثالث: أين يتجسد أو يتحقق الفعل السياسي؟ كذلك ثمة هنا ثلاثة أجوبة متباينة بعضها عن البعض الآخر في محاولاتها تقديم إجابات عنه، كل منها يمثل مرحلة تاريخية ويُعبّر عنها.

³⁴ - Perviz (2011), p: 17.

³⁵ - Bottici (2011), p: 98.

- الجواب الإغريقي، الفعل السياسي يتجسد في المدينة-الدولة.
- الجواب الديني: الفعل السياسي يتجسد في مدينة الله (الفكر المسيحي)، أو دار الإسلام (الفكر الإسلامي).
- الجواب الوضعي: (الحديث والمعاصر) الفعل السياسي يتحقق في مجموع مؤسسات الجماعة.

يبرز عن هذه الفروق الثلاثة الكبرى اختلافات كثيرة ومتعددة، لاسيما عند الدخول أكثر في تفاصيل الفكر السياسي والفعل السياسي، وهي تبرز بشكل واضح عند تحديد المعاني المرتبطة بهما كالأمة والشعب والمؤسسات والسيادة، وما إلى ذلك من مقولات الفكر السياسي. إنَّ دراسة الفكر السياسي تسهم في فهم وتحليل السياسة والسياسي (*Le Politique et La Politique*) بشكل عام. أي فهم الواقع وتحليله، عبّر دراسة تاريخ تطوره، والجهود التي قدّمها وأسهم بها المختصون عبر مراحل التاريخ المختلفة وصولاً إلى ما استقر عليه الفكر السياسي وعلم السياسة في يومنا هذا. هذه هي المهمة الأساسية لهذا الكتاب، وإن كان سيقصر على دراسة تطور الفكر السياسي خلال العصور القديمة والوسيلة. باعتبارها واحدة من أهم المراحل التي أسست لنشوء الفكر السياسي، وبرز النظريات الكبرى الأولى حوله، والتي ستشكل لاحقاً بدورها القاعدة الصلبة لكل التطورات التي رافقت ذلك الفكر في العصور التاريخية اللاحقة الحديثة منها والمعاصرة. مع الإشارة إلى ضرورة التمييز خلال هذه الدراسة بين مفهومين أساسيين، هما: "تطور الفكر"، و"تاريخ الفكر"، فمادة الفكر السياسي تهدف إلى دراسة الفكر السياسي عبر الاطلاع على أهم المراحل التي ساهمت في تطوير الفكر الإنساني المرتبط عضوياً بالسياسة، ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية، فإننا سنعتمد على منهجية دراسة أهم المخططات الفلسفية التي ساهمت في عملية التطور. أمّا تاريخ الفكر فهو يعرض أهم الأفكار والنظريات في إطار جدولة زمنية تظهر مراحل نضج الفكر السياسي، والعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي

أسهمت في تكوينها. إنَّ محاولة الوصول إلى الغاية الأساسية في دراسة الفكر السياسي القديم والوسيط، سترتبط بشكل أساسي أولاً في ضبط المفاهيم والمصطلحات الخاصة به، وثانياً في البحث عن الإجابات التي قدمت للأسئلة الكبرى التي طرحها العقل الإنساني في إطار تطور معرفته الإنسانية المرتبطة بشكل خاص بالفعل السياسي.

المفاهيم والمصطلحات الخاصة بالفكر السياسي والمرتبطة به^{٣٦}:

- الفكر: هو كل نتاج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً.
- السياسي: هو كل ما يتعلق بالسلطة والدولة. أي بحكم الجماعة وإدارة شؤونها، واتخاذ القرارات العامة اللازمة لحماية وجودها، وتلبية حاجاتها، وضمان مصالحها.
- الفكر السياسي: هو كل ما يصدر عن العقل الإنساني من أفكار وآراء ووجهات نظر تتعلق بالظاهرة السياسية، التي تتمحور أساساً حول السلطة والدولة.
- تاريخ الفكر السياسي: هو دراسة تتابع وتطور الأفكار والنظريات السياسية في السياق الزمني والمكاني الذي أنتجها.
- الفلسفة السياسية: هي الأفكار السياسية ذات الطابع المعياري التي تهدف لدراسة ما يجب أن يكون انطلاقاً مما هو قائم. فهي بحث عقلي مجرد يسعى للارتقاء بالقيم السياسية في المجتمعات الإنسانية.
- النظرية السياسية: هي أعلى مرحلة من مراحل التفكير السياسي، تتجه نحو التخلص من عوامل الزمان والمكان، بهدف إيجاد أحكام مطلقة وتعميمات للظواهر السياسية للكشف عن القواعد والقوانين التي تحكمها.

^{٣٦} - بكيري (د. ت)، ص: ٢-٣.

- علم السياسة: هو آخر مرحلة من مراحل تطور الفكر السياسي موضوعاً ومنهجاً، يقوم على دراسة الظواهر السياسية بطريقة علمية ممنهجة، بهدف بناء نماذج ونظريات تصف وتفسر وتنبأ.

الأسئلة الكبرى التي طرحها العقل الإنساني في إطار تطور معرفته الإنسانية السياسية: وأهمها:

- ما هي العوامل والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في نشوء الفكر السياسي وتحولاته الكبرى؟
- ما هي أبرز الأفكار الفلسفية والسياسية التي طرحت في إطار تطور الفكر السياسي؟
- ما هي أهم محطات التحول في الفكر السياسي؟
- من هم أبرز المفكرين الذين ساهموا في وضع أسس هذا الفكر وتطوره؟

المبحث الأول: نشأة التفكير السياسي

تمهيد

إنَّ من أكثر المهام التي تُشكِّل الأساس العلمي لدراسة نشأة الفكر السياسي وتطوره هي دراسة نشأة المجتمعات الإنسانية وتطورها، انطلاقاً من أنَّ الفكر السياسي نشأ ضمن المجتمع الإنساني، وتطور بتطوره. لقد قُدِّمت الكثير من الجهود الفكرية والعلمية في محاولة التوصل إلى شرحٍ مرضٍ عن كيفية تطور المجتمعات، وليس وصف هذا التطور فقط. يُعدُّ علم الاجتماع من أكثر العلوم التي تصدت واهتمت بدراسة نشأة المجتمعات البشرية وتطورها، ورغم كونه قد استعار مصطلح التطور من العلوم البيولوجية، حيث تمَّ إحياء مصطلح التطور العضوي المستخدم في العلوم البيولوجية (*Organic Evolution*) بمصطلح التطور الاجتماعي في علم الاجتماع (*Social Evolution*). يهتم التطور العضوي بدراسة تطور الكائنات الحية، لكن التطور الاجتماعي يهتم بدراسة تطور المجتمع البشري، من خلال دراسة أصل الإنسان وتطوره عبْرَ العصور، وتطور علاقات الاجتماعية مع الآخرين.

من المهم الإشارة هنا إلى أنَّه، وعلى الرغم من استعارة مفهوم التطور الاجتماعي من المفهوم البيولوجي "للتطور العضوي"، إلا أنَّ هناك فروقات واختلافات أساسية بين كلا المصطلحين^{٣٧}. أبرزها وأهمها:

- إذا كان التطور العضوي يشير إلى الاختلاف في بنية الجسم، فإنَّ التطور الاجتماعي يشير إلى الاختلاف الذي طرأ على الإنسان بالمعنى المعنوي وليس المادي (الجسد) باعتباره مركز التطور الاجتماعي. فالإنسان في مراحل تطوره التاريخية لا يحتاج إلى تطوير عضو جديد من جسده حتى يتمكن من مواجهة تحديات وظروف الحياة المتغيرة،

^{٣٧} - التقاوي (٢٠١٧)، ص: ١١٢. انظر أيضاً: البراوي (د. ت)، ص: ١٥٧.

لكنه امتلك القدرة على ابتكار أدوات جديدة وطورها، كما طور تقنيات مختلفة للتعامل مع قوى الطبيعة ومحاولة التحكم بها.

- إذا كانت الصفات الإنسانية تنتقل من إنسان إلى آخر، وفق مفهوم التطور العضوي، عبر خاصية الوراثة البيولوجية "الجينات"، فإنَّ التطور الاجتماعي يحدث من خلال الأفكار والاختراعات والاكتشافات والتجارب التي يقوم بها الإنسان، وتنتقل من جيل إلى آخر. من هنا كان النتاج الحضاري للشعوب عملية تراكم متلاحقة. فالتغيرات التي حققتها الإنسان بمفهوم التطور الاجتماعي إنما هي نتيجة القدرة العقلية التي امتلكها وطورها الإنسان بعبقريته.

- في التطور العضوي، يكون الجيل الحالي للإنسان متأثراً بالصفات الوراثية للجيل السابق له، وهو يترك تأثيره في الجيل اللاحق له. أما في مفهوم التطور الاجتماعي، فإنَّ التأثير قد لا يكون عبر هذه التراتبية المتلاحقة (سابق-حالي-لاحق). فقد ينتقل التأثير من أجيال ماضية إلى أجيال لا يوجد اتصال مباشر معها. مثال ذلك: أنَّ بعض الأفكار التي يطورها الإنسان في العصر الراهن قد تكون موجودة بصيغتها الأولى عند أجيال قديمة لا يوجد اتصال مباشر معها، كذلك أيضاً إنَّ تأثير الاكتشافات العلمية الكبيرة، لا سيما التكنولوجية منها، لن تترك تأثيرها فقط على الجيل اللاحق للجيل الذي اكتشفها، بل ستمتد بعيداً في المستقبل إلى أجيال كثيرة.

أي أنَّ مفهوم التطور الاجتماعي ينصب على دراسة المراحل التي مرَّت بها المجتمعات من حالتها البدائية الأولى التي اتسمت بالبساطة، إلى المجتمعات الحديثة والمعاصرة والتي تتسم بالتعقيد. تطور في البناء والوظائف الذي يصاحب التغيير في المجتمعات. سيتم التوسع قليلاً في شرح ذلك عبر الفقرات التالية.

أولاً: نشأة المجتمع وتطوره

كان الإنسان، منذ البدايات الأولى لوجوده، يعيش ضمن جماعات صغيرة جداً، أطلقَ عليها تسمية "الزُمر"، شأنه في ذلك شأن بقية أنواع الرئيسيات. تتألف الزُمر من عدد قليل من الأفراد، تعيش على الصيد والقنص وأكل الثمار وجذوع النباتات والأشجار^{٣٨}. سيسجل الإنسان بعض الإنجازات في هذه المرحلة ستبدأ بدايةً بانتصاب قامته، واستخدامه لليدين في تعامله في الطبيعة، والذي سيُعدُّ عاملاً ميّزَ الإنسان عن بقية الكائنات بالقدرة على استخدام أدوات خارجة عن جسده من الطبيعة (إضافة إلى قوى جسده) لقهر الطبيعة ذاتها. لعلَّ أبرز تلك الأدوات حينها، في المراحل الأولى، استخدام أغصان الأشجار والحجر للدفاع عن نفسه، ثم طوّر استخدامه للحجر باكتشافه المقدرة على صنع العديد من الأدوات، مثل الحراب والفؤوس والسكاكين، لمواجهة الحيوانات الأخرى، ما زاد من قوته كثيراً.

لقد ساعدت المقدرة العقلية للإنسان في ذلك الوقت، ورغم كونها محدودة حينها، مع استخدام اليدين والأدوات، ساعدته على البقاء على قيد الحياة، لكن دون أن تُغيّر من خصائص العلاقة بينه وبين الطبيعة، ودون أن تُغيّر من طبيعة العلاقة بينه وبين أقرانه. فالظروف الطبيعية القاسية التي عاشها الإنسان، والتي استمرت عدة عشرات من آلاف السنين^{٣٩}، وفي مقدمتها تغيّر الظروف المناخية، ووجود الحيوانات الضخمة المفترسة، وقلة الغذاء، ومحدودية الأدوات التي يمتلكها الإنسان في مواجهة الطبيعة، أسهمت جميعها في عدم السماح بنمو حجم الزمر أو استقرارها، فبقيت صغيرة غير مستقرة^{٤٠}. إنَّ السمة البارزة لهذه الزمر حينها هي صراعها الدائم مع الجوع، ومحدودية عدد أفرادها.

^{٣٨} - كلاستر (١٩٨٢)، ص: ١٥.

^{٣٩} - سيغال (١٩٧٨)، ص: ٧.

^{٤٠} - جيمس (٢٠١١)، ص: ٩٠.

يُضاف إلى ذلك مسألة بالغة الأهمية، وهي تأثير طبيعة الغذاء الذي يتناوله الإنسان على نموه الجسدي والعقلي. فإذا كان غذاء الإنسان في تلك المرحلة يتركز بشكل أساسي على ما يتمكن من جمعه والتقاطه، أو صيده وافتراسه والتهامه، كما هو دون طهي (نظراً لأنَّ الإنسان حينها لم يكن قد عرف النار واستخدمها في الطهي)، فإنَّ هذا النمط من الغذاء سيترك تأثيراً كبيراً على مستوى نمو الدماغ عنده. فالدراسات والأبحاث التي أجريت حول نمو الدماغ عند الجنين، تؤكد أنَّ طبيعة التغذية التي يتلقاها الجنين تُشكِّلُ عاملاً هاماً جداً في تطور الدماغ^{٤١}. هذا الأمر يفسر تماماً تأثير نمط الغذاء على تطور دماغ الإنسان بين طبيعة الغذاء الذين كان يتناوله الإنسان بعد معرفته للنار واكتشافه للزراعة وتدجين الحيوانات، واستخدام النار في طهي طعامه وخاصة اللحوم، عن ذلك الغذاء الذي كان يحصل عليه في مرحلة الزمر (الالتقاط والصيد، وتناول اللحوم نيئة).

لقد كان تفكير الإنسان في بداياته منصباً بشكل أساسي على الطبيعة، وما تحويه فقط، دون أي محاولة منه لفهمها أو معرفة أي شيء عنها. لكن، مع تطور حاجات الإنسان وبروز حاجته إلى الصراع-التعاون مع أقرانه من البشر لتأمين متطلبات حياته، التي يعجز لوحده عن تأمينها، نتيجة محدودية قدراته الجسدية في مواجهة الطبيعة، والحصول منها على كل ما يحتاجه، سيبدأ الإنسان يلاحظ أخاه الإنسان أولاً، ويلاحظ نفسه ثانياً^{٤٢}. الأمر الذي سيدفعه لطرح الأسئلة الأولى عن نفسه وعن الآخرين، ليبدأ بالتوصل إلى فهم ذاته بشكل بسيط ومبهم. إنَّ هذا الأمر كان مرتبط بتطور وعيه. أي أنَّ الإنسان بدأ يدرك (في نفسه) الذات المتطلبة للمعرفة، نتيجة المكتسبات اليومية التي كان يحصل عليها من تجاربه المتعددة والغنية مع الطبيعة من جهة، ومع الآخرين من جهة ثانية.

بدأت بعد ذلك، تنشأ العلاقات الاجتماعية بين جماعات الزمر الصغيرة مع نمو دماغ الإنسان، وتطور الأدوات التي يستخدمها لتأمين حاجاته المتزايدة. في هذه المرحلة

^{٤١} - بطرس (د. ت)، ص: ٢٨.

^{٤٢} - ليس (١٩٨٨)، ص: ٣٩.

ستظهر الخاصية الاجتماعية للإنسان بحكم ضرورات تكوينه الدماغي والنفسي والجسدي. إنَّ ما أسهم بشكل واضح في إبراز هذه الخاصية الاجتماعية للإنسان هو الفترات الطويلة من الزمن التي عاش فيها الإنسان يصارع الطبيعة من أجل الحصول على المادة الطبيعية الضرورية لبقائه. كانت السمة الأبرز لتلك المرحلة هي تعايش الإنسان مع الطبيعة، حيث لم يكن همه سوى أخذ ما يحتاجه لاستمرار حياته منها. لقد حددت الظروف الطبيعية القاسية حجم الزمر وتكوين العلاقات فيما بينها. حيث كانت مسألة تكوين الزمر الجديدة تنشأ دائماً بانشقاقها عن بعضها البعض، إمَّا بسبب عدم توافق حجم الزمر، عندما تكبر قليلاً، مع المكان، أو القدرة على تأمين متطلباتها جميعها، فتبدأ بالانقسام بحثاً عن الطعام أو المأوى^{٤٣}. بل كثيراً ما كانت هذه الزمر تضطر لقتل بعض أفرادها، أو إهمال إطعامهم خاصة عند الولادة بسبب محدودية قدرة الأم التي عندها من الأطفال العدد الذي تستطيع الإشراف عليهم وتأمين القوت لهم، أو بسبب كثرة فترات الارتحال والتنقل، فتضطر إلى هجر المرضى والشيخوخة العجزة ليواجهوا الموت برداً أو جوعاً^{٤٤}. إنَّ طبيعة العلاقة بين أفراد الزمرة الواحدة، أو بين الزمر المختلفة، لم تكن تتعدى كونها مجموعة من العادات القائمة على مفاهيم بسيطة وبدائية نتيجة نحكم التطور البطيء في ظروف الحياة من جهة، وما رافقه من تطور بطيء أيضاً في تغذية الدماغ وعملياته المعقدة من جهة أخرى. كان هذا النمط من العلاقات كاف حينها لحياتهم المادية والحياتية البسيطة، لكن الصعوبة في ذات الوقت في مواجهتهم مع الطبيعة. لذا، من الواضح أنَّ الظروف الحياتية التي كان يعيشها الإنسان تتحكم بشكل دائم في عملية نموه وتطوره من الناحيتين الجسمية والعقلية، وتُشكِّل الأساس والإطار لنمو علاقاته وحياته المشتركة مع الآخرين. لذلك، كان الإنسان كلما سجل انتصاراً على الطبيعة باستخدامه لأدوات جديدة في تعاملها معها، نتيجة تقدم تجربته وبالتالي خبراته، كلما تمكن من زيادة معارفه وقدراته وإمكاناته العقلية واستخداماته المادية.

^{٤٣} - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ٩١.

^{٤٤} - ديورانت (١٩٦٦-١)، ص: ٧٧.

لكن، ورغم كل ما أنجزه الإنسان خلال تلك المرحلة، إلا أنَّها لم تؤد إلى حدوث تطور جوهري في نوعية علاقته مع الطبيعة، ولم تؤد كذلك إلى حدوث تغيير حقيقي في نمط علاقاته مع أقرانه داخل زممرته، أو مع الزمر الأخرى. بقي الأمر كذلك حتى معرفة الإنسان للنار، واستخدامها في حياته لأغراض متعددة مثل الطهي والتدفئة والدفاع عن النفس في مواجهة الحيوانات الشرسة، أو لإضاءة النور في الظلمة. لقد شكّل تعرّف الإنسان على النار أول تطور هائل وهام في صراعه مع الطبيعة^{٤٥}. بغض النظر عن الآلية التي تعرّف بها الإنسان على النار (اكتشفها بالصدفة، أم اخترعها)، إلا أنَّها، بلا شك، شكّلت بداية مرحلة جديدة في وعي الإنسان لذاته وللآخرين، وخطوة أولى لاستقرار الزمر الإنسانية بجانب بعضها البعض. أما التطور الأهم والأبرز، والذي سيضع الإنسان على مسار التقدم الاجتماعي والحضاري، وسيشكل الخطوة الأولى في بناء الإنسان لمجتمعه البشري، فسيكون حدث اكتشاف الزراعة، وتمكّن الإنسان من زراعة غذائه قبل نحو (٦٠٠٠ آلاف سنة قبل الميلاد)^{٤٦}. حيث سيُعتبر اكتشاف الزراعة، والبدء بتدجين الحيوان وتربيته أهم إنجاز أنتجه العقل البشري منذ بدء وجود الإنسان وحتى يومنا هذا.

سيُشكّل اكتشاف الإنسان للزراعة، وقدرته على تطوير أدواته الزراعية، والتوسع في تربية الحيوانات نقطة الانطلاق في التطور الكبير للإنسان العاقل، وتغيّر تركيبه الذهني العقلي والنفسي الاجتماعي. إنّ هذا الاكتشاف سيسمح للإنسان باستخدام كل قواه الجسدية والعقلية الممكنة استخداماً نافعاً، وستصبح التطورات متسارعة ومختلفة بطبيعتها ونتائجها^{٤٧}. إنّ من أبرز التغيرات التي حققها الإنسان بعد اكتشاف الزراعة:

^{٤٥} - فرانكفورت (١٩٦٥)، ص ٤٥.

^{٤٦} - هناك خلافات من قبل العلماء والمختصين حول توثيق التاريخ الدقيق لاكتشاف الإنسان للزراعة، حيث لا يوجد اتفاق محدد حول تاريخ معين بسبب اختلاف وجهات النظر حول المناهج أو الحجج المستخدمة لتوثيق الاستخدام الأول للزراعة من قبل الإنسان. فبعض العلماء يرجع تاريخ اكتشاف الزراعة إلى عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، فيما يردّها البعض الآخر إلى سبعة آلاف عام وهو التاريخ المرتبط بأقدم القرى الزراعية. للمزيد يمكن العودة للمرجع السابق، ص: ٦٢.

^{٤٧} - فلايكوفسكي (١٩٩٥)، ص: ١٧٨..

- سيتحول الإنسان فعلياً من العيش ضمن الزمر الصغيرة إلى الاستقرار الفعلي ضمن جماعات أسرية، أخذت تنمو رويداً رويداً لتكوّن مجتمعات أسرية تعيش بشكل أساسي على الزراعة ونتاج الحيوانات المدجنة. ستسهم طبيعة الأماكن التي سيتم اختيارها من قبل الأفراد لإنشاء مجتمعاتهم البسيطة في تعزيز استقرارها. حيث ستتركز بشكل أساسي في السهول ذات التربة الخصبة عند أطراف الأنهر الفيضانية الكبرى، مثل سهول أحواض الأنهار في بلاد الرافدين، وحوض النيل، ومناطق الواحات التي تغذيها الينابيع.^{٤٨} الأمر الذي سيسهم في الاستقرار الفعلي لهذه المجتمعات.

- سيحصل الإنسان على غذائه الضروري، وبالكميات المناسبة، من الكثير من النباتات المزروعة، والخضروات والفاكهة، بالإضافة إلى اللحوم والحليب والبيض من تدجينه للحيوانات، مما لم يكن بمقدوره الحصول عليها في مراحل ما قبل الزراعة. فتنوع مصادر الغذاء، وبكميات مناسبة من المنتجات الزراعية والحيوانية، وعلاجه بالطهي بعد اكتشاف النار، كل ذلك نتيجة تأمين الإنسان لغذائه بنفسه، وليس بما تجود عليه الطبيعة به، جعل الإنسان أكثر تحرراً منها، وساهم بتأمين جميع عناصره الغذائية والضرورية لنمو كل أعضاء جسمه بما فيه الدماغ.

- لقد أوجدت الزراعة أولى المرتكزات المادية الضرورية للاستقرار، وبالتالي لنشأة المجتمعات البشرية وإمكانية تطورها، بدءاً من إنشاء البيوت والتطور بأنماطها، وقرىها من بعضها البعض،^{٤٩} والبدء في المزيد من الاكتشافات نتيجة التجربة اليومية للإنسان في علاقته مع الطبيعة، وظروف حياته الجديدة، حيث سيبدأ الإنسان باكتشاف الغزل والحياكة وصنع الفخار الذي سيستخدمه في طهي طعامه وحفظه^{٥٠}، واكتشاف التعدين

⁴⁸ - Testart (2012), p: 2٨.

^{٤٩} - الطعان (١٩٨٣)، ص: ٨٩.

^{٥٠} - كلاستر (١٩٨٢)، ص: ٩٥.

نتيجة ظهور بعض المعادن المهمة مثل النحاس والبرونز^{٥١}، واستخدامهم لاحقاً في إنتاج أدوات أكثر قوة لاستخدامها في مواجهة الإنسان للطبيعة واستغلالها في الزراعة، وإنشاء أنماط جديدة من الحرف كالحداثة والتعدين.

- سبب ظهور الفوائض الغذائية إلى نشوء نظام المقايضة، وبروز حرفة التجارة، وما أدى ذلك إلى ظهور الثروة التي لم تتحقق من خلال المجتمعات السابقة من الصيد أو الجمع. في هذه الحقبة برز ظهور الفلاحين للمرة الأولى، وهم الذين يزرعون في أراضي ملاك الأراضي من الأغنياء، وسيظهر تبعاً لذلك عدم المساواة بشكل أكثر شراسة، ما أدى إلى خلق الصراع بسبب تصارع أصحاب الأراضي الأغنياء مع بعضهم البعض من أجل النفوذ والسلطة^{٥٢}. كما ظهر أيضاً الصراع الخارجي، حيث أصبحت المجتمعات البشرية تتصارع بين بعضها البعض للبحث عن أسواق أخرى للتجارة.

- سيبدأ مع هذه المرحلة ثاني تقسيم جوهري للعمل، بين من يعمل بالزراعة، وبين من يعمل في الحرف المتخصصة^{٥٣}، خاصة بعد اكتشاف معدن الحديد وسهولة استخدامه، ما أدى إلى تطوير بعيد المدى في إمكانيات الإنتاج بحيث جعلها أسهل وأوفر، وأسهم في إجراء الكثير من التغييرات في طبيعة العلاقات الإنتاجية^{٥٤}. لقد أدى ذلك إلى تغييرات كبيرة في العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات البشرية المتجاورة، حيث سنشهد تركز ظهور التباين الطبقي مع انتشار التعدين والحداثة.

هكذا أصبحت الاكتشافات تتلاحق وتتطور مرتكزة على نمو معارف الإنسان وخبراته، وستأتي الكتابة كواحدة من أهم الاكتشافات التي ستسهم في تغيير شكل وبنية الوعي الإنساني. إنَّ ظهور الكتابة سيأتي نتيجة التطور بالتأثير والتأثير المتبادل بين ما توصل

^{٥١} - إيليا (١٩٨٧)، ص: ٨.

^{٥٢} - زكرياء (٢٠١٠)، ص: ٤٦-٤٧.

^{٥٣} - إنَّ أول تقسيم للعمل انتجه الإنسان كان في تقسيم العمل بين الرجل والمرأة في مرحلة ما قبل الزراعة، حيث كان الرجال متخصصون بالصيد، بينما تترك مهام العناية بالمأوى والأطفال للمرأة.

^{٥٤} - ليبس (١٩٨٨)، ص: ١٢٤.

إليه المصريون القدماء من إيجاد الخطوط الهيروغليفية، وما توصل إليه سكان بلاد ما بين النهرين والسومريون من اختراع للخطوط المسمارية، إضافة إلى الدور الأهم والأبرز الذي سيضيفه الفينيقيون باختراعهم للأحرف الأبجدية والتي ستشكل قفزة ثقافية هائلة مثلت قمة التطور الكتابي⁵⁵. لقد شهدت المرحلة الفاصلة بين اكتشاف الزراعة واختراع الحروف الأبجدية تراكمات حضارية غاية في الأهمية، يسّرت سبل التطور الإنساني والانتشار الحضاري، وشكّلت مقدمة لقفزات حضارية أهم وأعمق خلال المراحل التاريخية اللاحقة. إنّ أبرز ما يمكن استخلاصه مما سبق أنّ البشر يتشكّلون من حاجياتهم اليومية والبيولوجية والنفسية والمعنوية.

ثانياً: نمو المجتمع وظهور "دولة المدينة"

تؤكد علوم الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، التي عادت إلى البحث في التشكيلات الاجتماعية البدائية القديمة، وتتبع المجتمع في جذوره الأولى قبل أن تكون هناك دولة، أنّ الإنسان مرّ في مسير بحثه عن المجتمع بمراحل متعددة، انتقالاتاً من العيش في الكهوف أو على الأشجار، وما يعنيه ذلك من أنّ هذا النمط القاسي من الحياة سيجعل الحديث عن المجتمع ضرباً من المستحيل، إلى استخدام الأسماك والحيوانات المائية في الطعام، واستخدام النار في طهي الطعام. ثم اختراع القوس والسهم، التي جعلت من ثمار الصيد عنصراً أساسياً في الطعام، يضاف إلى ذلك تمكنه من صناعة المعاول الحجرية، والقوارب المحفورة في الخشب، وصولاً إلى اكتشاف الزراعة التي ستجعله يصبح مؤهلاً أكثر للاستقرار في تجمعات بشرية أطلق عليها في بداية الأمر "قرى"⁵⁶، وستشكل لاحقاً النواة الأساسية للمدينة.

⁵⁵ – Testart (2012), p: 34.

⁵⁶ – ملال، والمعطوي (٢٠١٦)، ص: ٢٤.

ستبدأ في أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، مرحلة جديدة من التطور الحضاري، وتحديدًا في بلاد ما بين النهرين، ثم في مصر، ستكون مرحلة مختلفة كلياً عن كافة المراحل السابقة لها. حيث ستنمو القرى ويزداد حجمها، وسيشكل بعضاً منها مدن كبيرة^{٥٧}. سيتوافق هذا النمو مع نمو اللغة والكتابة، وستبدأ الفنون بالظهور، وتتطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية مع التوسع في الزراعة ونمو الحرف المختلفة، لاسيما التجارة والصناعة، والتي ستشهد بدورها تبدلات نوعية^{٥٨}. إنَّ السبب الرئيس لهذه التبدلات هو حجم أعداد الأفراد الذين كانوا يُشكّلون القرى، والذي كان بسيطاً نظراً لمتطلبات حياتهم، حيث كانت تكفي بالأرض المحدودة لقريرتهم، والتي كانت تؤمن لهم حاجاتهم الضرورية. لكن، مع ازدياد أعداد الأفراد، أصبحت مساحة الأرض المزروعة تضيق عليهم، ما دفع بهم إلى الانشقاق، حيث بدأ يتحول قسم منهم إلى إنشاء مستقر جديد لهم (قرى جديدة)، تكون في الأغلب متقاربة مع القرية الأم لهم. هكذا أصبحت تتوالد المستقرات والقرى الجديدة، مع استمرار الشعور والوعي لدى أفرادها بروابط دائمة مع القرية الأم الأصل التي تفرعوا عنها.

تؤكد الدراسات والأبحاث في علم الأنثروبولوجيا، لاسيما الأنثروبولوجيا السياسية والاجتماعية على أنَّ التفرعات والانشقاقات الحاصلة كانت تُشكّل دائماً نوعاً من الترابط القبلي والعشائري يركز على الشعور دائماً لأصل واحد، وهو الأصل فيما بات يُطلق عليه بعد ذلك برابطة القرابة أو النسب^{٥٩}. بحيث كان سكان تلك القرى المتفرعة والجديدة دائماً ما يجدون نوعاً من الصلات الدائمة التي تربط فيما بينهم، وإن كانت كل منها تعيش منعزلة عن الأخرى في أرض أخرى تؤمن لها اكتفاءها الذاتي لحاجاتها البسيطة. في هذه المرحلة ستبدأ بدور المعتقدات والمفاهيم الخاصة بكل مجموعة بالظهور، حيث ستختلف العقائد

^{٥٧} - فلايكونسكي (١٩٩٥)، ص: ١٧٣.

^{٥٨} - ليس (١٩٨٨)، ص: ١١٨.

^{٥٩} - إيليا (١٩٨٧)، ص: ٧٢.

والتصورات البدائية للعشائر المتعددة، فمنهم من كان يتصور وجود طوطم معين يقوم بعملية ربط الفروع العديدة به، وبعضهم من كان يتصور وجود أحد الأسلاف المقدسين أساساً أو منبعاً لفروعه الجديدة والمختلفة عنه^{٦٠}. إذا ستعدد الفروع الجديدة، وستختلف في مقاربتها لعلاقتها مع الأصل الأم لها، لكن ذلك سيكون ناجماً عن فكرة أنّها تُشكّل عشيرة جديدة لكن دون انفصالها معنوياً، وفي الوعي، عن الأصل الذي جاءت منه، وإن كان كل فرع جديد سيوجد مفاهيمه الخاصة لهذا الارتباط.

مع اتساع العدد والحجم لتلك القرى والعشائر، والتقارب فيما بينها من حيث ملكيتها للأراضي المزروعة، ستبدأ المدن بالظهور نتيجة امتيازات البعض وسيطرته على الكثير من المستقرات الجديدة والقرى. هذه الامتيازات ستكون إما بسبب عوامل داخلية (كالتزاوج)، أو بسبب غزو خارجي. هكذا ستظهر المدن باعتبارها تمثل المركز أو المحور الرئيسي الذي تدور حوله وترتبط به حياة منطقة كبيرة نسبياً. سينجم عن ذلك بدء ظهور الحس الاجتماعي، الذي ينمي الإحساس بالذات إلى جانب الإحساس بالآخرين^{٦١}. فالإنسان الذي بدأ يدرك طبيعة الأخذ والعطاء بينه وبين البيئة الطبيعية والاجتماعية، أي أنّ العقل الإنساني، ونتيجة لكل التراكمات والتطورات منذ اكتشافه للزراعة، سيبدأ بالربط بين الموضوع الخارجي (الأشياء المادية المحسوسة)، وبين الذات الداخلية، وسيتم استخدام اللغة والكتابة للتعبير عن الانفعال والفعل الإنساني، الأمر الذي سيشكل السبب الرئيس لنمو اللغة وتعدد مفرداتها وأفعالها وبنائها حتى تكون قادرة على استيعاب العالم الخارجي (الطبيعة والمجتمع)، وربطه بالعالم الداخلي للإنسان (الذات الإنسانية).

إذا كانت السمة البارزة لمرحلة ما قبل الزراعة، لاسيّما في مرحلة الصيد، هو تمكّن الإنسان من الربط بين ذاته الفاعلة والموضوع الخارجي، بكل ما فيه من إنسان وحيوان وجماد، إلا أنّه لم يَر أي خلاف بين الوجود الخارجي ووجوده كذات بشرية. فلم يكن يشعر

^{٦٠} - ديورانت (١٩٦٦-أ)، ص: ٨٩.

^{٦١} - ليلي (٢٠٢٠)، ص: ١١٥.

بأن ذاته مستقلة عن الوجود الخارجي، إنما هي مجرد جزء منها وامتداداً لها. لكن مرحلة ما بعد اكتشاف الزراعة، والتطورات الكبيرة التي أحدثتها في حياة الإنسان، ستجعله يميز ذاته عن الوجود الخارجي. إنَّ السبب الرئيس في ذلك هو الفكرة التي استخلصها العقل الإنساني من تعامله مع الزراعة وهي التجدد الدائم.^{٦٢} فالأرض التي تموت بعد الحصاد، تعود مع الأمطار والجهد الإنساني المبذول عليها إلى الحياة مرة أخرى. إنَّ ذلك جعل الإنسان يدرك ويميز بين فعل الطبيعة، وفعل ذاته، وبالتالي يربط بين ما في الطبيعة، وما فيه كإنسان، كقوة قادرة على الفعل والتغيير.

سيترافق هذا التطور والانتقال من مرحلة ما قبل الزراعة إلى ما بعدها، بنمو إدراك الإنسان لأنماط أخرى من المعرفة. فقبل الزراعة، ونتيجة لعدم قدرة الإنسان عن الفصل بين ذاته والوجود الخارجي، سيتصور ويعتقد أنَّ كل ما في الوجود ذو أساس مقدس وإلهي، بعد أن كان يعتقد بوجود قوى خارجية أضفى عليها طابع القداسة بسبب جهله لها وخوفه منها.^{٦٣} فالإنسان البدائي تصور وآمن بوجود قوى غير موجودة، وخارجة عن نطاق الحس، هي المتحكممة بالوجود الطبيعي وبالتالي بوجوده باعتباره في تلك المرحلة لم يكن يفصل بين ذاته وبين الوجود الخارجي. بمعنى آخر، كان يعتبر نفسه جزء من هذه "الذات" الكل للوجود. فكل شيء حيواناً كان أم طائراً، أم جماداً، له "ذات" كالإنسان، ولا تمييز إطلاقاً بين ذات وأخرى.^{٦٤} كان هذا التصور والاعتقاد هو سبب وجود بداية المعتقدات الماورائية والمقدسة.

هذه الاعتقادات والتصورات ستتمو وتزداد مع اكتشاف الزراعة، وتميز الإنسان لذاته عن الوجود الخارجي. يُمكن القول إنَّ الإنسان سيبدأ مرحلة جديدة من التطور بمعرفة تمييز "الذات" الفردية المستقلة لكل إنسان، عن "الذوات" الفردية للآخرين، ما أدى إلى

^{٦٢} - البراوي (د. ت)، ص: ٢٠٣.

^{٦٣} - ليس (١٩٨٨)، ص: ١٣٥-١٣٦.

^{٦٤} - للمزيد يمكن العودة إلى كتاب: برنشارد (١٩٨٦)، الجزء الأول منه، ص ١٠-٢٢.

ظهور النوازع الأنانية المنطلقة من التمييز والاعتزاز بـ "الذات" الفردية المستقلة عن الآخرين. بالتالي، سينتقل الفكر الإنساني من تقديس الأسلاف و"الطواطم" وعبادة بعض الظواهر الطبيعية (كتجسيد لتصوراته في مرحلة ما قبل الزراعة، وعدم قدرته على الفصل بين ذاته وبين الوجود الخارجي)، إلى المعتقدات الدينية الطبيعية والمعقدة القائمة على البنى الأسطورية كمحاولة للإجابة عن تصوراتها وأسئلتها حول سبب وأصل الوجود والأشياء قبل وجوده الإنساني وبعد موته، لكن هذه المرة انطلاقاً من الفصل بين ذاته وبين الوجود الخارجي.⁶⁵ إذاً ستشكل الأساطير إجابات أولى للأسئلة الوجودية التي بدأ العقل الإنساني بطرحها، بالصيغة التي تعبر فيها عن مجمل الذهنية الفكرية لهذه المجتمعات البشرية الجديدة (بعد اكتشاف الزراعة)، والتي ستشكل تقدماً كبيراً وتطوراً هاماً بالنسبة للمراحل السابقة لها، خاصةً وأنَّ العقل الإنساني سيبدأ بطرح الأسئلة الخاصة بتنظيم علاقة الإنسان مع الآخرين وبضبط علاقته مع القوى المقدسة بالنسبة له. ستشكل الأسطورة الفكرة السياسية الأولى التي سيطرحها الإنسان. الأمر الذي سينقل الفكر الإنساني إلى مرحلة جديدة يظهر فيها الجانب الاجتماعي والاقتصادي والديني، بالإضافة إلى بداية التفكير السياسي لتنظيم شؤون المدينة وضبط علاقات أفرادها وإدارتها.

سيزداد هذا الأمر وضوحاً وتطوراً مع بداية الألف الثالثة قبل الميلاد، والتي شهدت المزيد من الاتساع والتقارب بين المجتمعات الزراعية، التي بدأت بالتمازج مع بعضها البعض، لاسيما بفعل سلسلة من المحجرات بين المدن والقرى المتقاربة والبعيدة، ما أدى إلى بروز مستويات جديدة ومتطورة من السلطة السياسية والثروة الاقتصادي والابداع الحضاري.⁶⁶ فبدأ مفهوم الدولة بالظهور نتيجة العيش المستقر المنظم، وتقدم المعارف، وأنماط التفكير، وبرز وظائف جديدة للمدن وفي مقدمتها الوظيفة السياسية والوظيفة الدينية. في هذه المرحلة ستظهر لأول مرة ما يمكن تسميته في التاريخ والفكر السياسي بـ "دولة المدينة".

⁶⁵ - Bottici (2011), p: 287.

⁶⁶ - تويني (١٩٨١)، ص: ٨٤.

ثالثاً: نمو "الأمر السياسي" وحركيته

مع ظهور المدن وتطورها، وانتقالها بعد ذلك إلى التنظيم الذي أخذ شكل الدول، والتي بات يطلق عليها "دولة المدينة"، بات الأمر السياسي يتسم بالوضوح والاستقلال عن الأنساق الاجتماعية والاقتصادية. بل بدأ الأمر السياسي بالاستقلال كظاهرة لها عناصرها الخاصة بها، خاصة مع بروز تنظيمات السلطة، صلاحياتها، اختصاصاتها، ووسائلها. فمسألة التفريق بين ما هو سياسي، وما هو اجتماعي، وما هو اقتصادي باتت مسألة واضحة وملحة في آن واحد، وأصبحت قواعد السلطة وتنظيماتها واستعمالها لوسائل الإكراه لإخضاع الأفراد لإرادتها وقوتها أمراً مسلماً به^{٦٧}.

لقد شكّل البحث والدراسة لفهم الطبيعة التنظيمية للدولة، وأدوارها التي تقوم بها في المجتمع، أمرٌ بالغ الأهمية في زيادة النمو للأمر السياسي وتحويله إلى شيء مستقل، واختصاص قائم بذاته تمارسه الدولة في نطاق سلطتها وسيطرتها. رغم الاختلاف الشديد بين المؤرخين والمختصين حول مدى وأبعاد الطبيعة التنظيمية للسلطة، لا سيما في مرحلة ما قبل نشأة المجتمعات السياسية المنظمة، انطلاقاً من اختلافاتها في فهم طبيعة هذه المجتمعات وبنيتها^{٦٨}، إلا أنّ هذا الخلاف سيتضاءل مع نشوء الدولة بشكلها المعروف كسلطة تنظيمية للمجتمع. أي أنّ الملامح الأولى للأمر السياسي كانت قد بدأت مع نشوء المجتمعات السياسية المنظمة، إلا أنّها ستبرز وتتكسر بشكل واضح ومنفصل مع بروز الدولة وتبلور صورتها ولو بشكلها البسيط الأول.

لقد كان الميدان الأساسي للباحثين والمختصين، لاسيما علماء الأنثروبولوجيا، في دراسة ظهور الأمر السياسي ونموه مبنية على الدراسات المعمقة للمجتمعات البشرية منذ بداية تشكلها وحتى تطورها لمجتمعات سياسية منظمة^{٦٩}. رغم قلة الأدلة الكافية في

^{٦٧} - التقاوي، والمنصوري (٢٠١٧)، ص: ١٤.

^{٦٨} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١٣٦.

^{٦٩} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٧١.

المعلومات التي حصل عليها الباحثين، والمتعلقة بالمجتمعات البشرية خاصةً تلك التي ظهرت خلال اكتشاف الزراعة وتوطئتها (في مرحلة المجتمعات البشرية ما قبل الزراعية لا توجد أدلة على ظهور الأمر السياسي أو نموه)، إلا أنهم تمكنوا، من خلال جمع واستحضار كافة المعلومات المتوفرة والمتعلقة بجميع جوانب الحياة المادية والعقلية للمجتمعات البسيطة، تمكنوا من التحديد الأول لنشوء الأمر السياسي، والفصل بينه وبين ما عداه من الاختصاصات الأخرى، ودراسة طبيعة العلاقات التي تقوم بين الحقل السياسي، الحقل الاجتماعي، الحقل الاقتصادي، الحقل الديني، وغيرهم. الأمر الذي شكّل الأساس لانطلاق الفروع المتعددة لعلم الأنثروبولوجيا،^{٧٠} وما تبعه لاحقاً من ظهور النظريات المختلفة حول بيئة المجتمعات المتعددة والمختلفة وطبيعتها. إنَّ معرفة نشأة الأمر السياسي ونموه، بناءً على ما سبق، ارتبط بالإجابة على تساؤلات تدور حول الوجود الاجتماعي للإنسان، سواء من حيث البنية والعلاقات المتعددة التي تقوم بين الأفراد، أو من حيث معرفة أولية نمو وتطور هذه البنية وهذه العلاقات من أجل الوصول إلى فهم وإدراك طبيعة العنصر السياسي في وجوده ونموه وتطوره وأولية تبدله وتغيره، لاسيما بعد معرفة عدم قدرة الإنسان على التفكير المعقد والمنتج إلا بعد التطور الذي تمت الإشارة له سابقاً بعد اكتشاف الزراعة.

لقد شكّلت أفكار المفكرين واسهاماتهم الفكرية مرتكزاً للكثير من النظريات والاتجاهات حول كيفية نشوء الأمر السياسي في المجتمعات البشرية السياسية المنظمة. فقد كانت لأفكار تشارلز داروين ونظرياته عن الإنسان وأصله، سبباً في جعل الاهتمام ينصب على مجموعات بشرية بعينها، في محاولة لدراستها في بيئاتها الحقيقية^{٧١}. حيث ذهب الباحثون إلى مراقبة جماعات بشرية ما تزال تعيش في حالاتها البدائية مثل الجماعات (المجتمعات) الهندية البدائية التي تعيش في الأمريكيتين، وكذلك جماعات أخرى تعيش في بعض مناطق أفريقيا وآسيا في حالة أشبه بالمجتمعات البدائية، حيث بدأوا في ملاحظتها

^{٧٠} - البراوي (د. ت)، ص: ١٢٦.

^{٧١} - زكرياء (٢٠١٠)، ص: ٩٨.

ودراسة في محاولة منهم لفهم آلية نمو مجتمعتها البسيط (والذي يتشابه مع مجتمعات الإنسان البدائية الأولى).^{٧٢} فانصبت دراساتهم على بدائية العيش لدى تلك الجماعات، وطبيعة الحياة البسيطة للفرد والجماعة، وكيفية نمو العلاقات فيما بينهم، وآليات تنظيم علاقاتهم والتعامل فيما بينهم. لقد أدى ذلك إلى معرفة الأنماط من العيش والعلاقات التي كانت مسيطرة في مرحلة المجتمعات الزراعية، والتي ماتزال هذه الجماعات المدروسة تعيش ظروفها البدائية الأولى حتى يومنا هذا.

لم تكن تلك الدراسات والأبحاث التي قام بها علماء الأنثروبولوجيا على الجماعات البدائية البسيطة، التي تعيش حتى يومنا هذا في مجاهل غابات أفريقيا أو الأمريكيتين أو أستراليا أو بعض مناطق آسيا، لم تكن من قبيل زيادة المعلومات أو حب الاستطلاع، إنما كان الهدف الأساس منها هو مقارنة الأشكال الأكثر بدائية، والموجود بعضها حتى يومنا هذا، للوصول إلى تصور علمي وموضوعي عن كيفية نشؤ وبنية وحركة ما هو "سياسي"، وما هو "اجتماعي"، وما هو "اقتصادي".^{٧٣} سيضاف هذا الجهد الكبير، وستتم مقارنته مع ما وصلنا من التاريخ عن حياة الشعوب البدائية الأولى، وكيف نشأت مجتمعاتها وتطورت. إنَّ هذان القياسان سيمكِّنان علماء الأنثروبولوجيا من محاولة تقديم مقارنة علمية لكيفية نشوء المجتمعات وتطورها وظهور الأمر السياسي فيها. إنَّ الارتكاز على الدراسة الموضوعية، أو الأقرب إلى الموضوعية، لهذه المجتمعات البسيطة تساعد على فهم الظاهرة السياسية من خلال تطور الأمر السياسي في مختلف المجتمعات والدول. بالتالي فهم علم السياسة والفكر السياسي لهذا التطور، ومن ثم الانطلاق أكثر في إدراك الماضي وتصور ما هو مستقبلي قائم على فهم حركية هذا التطور. أي محاولة الوصول إلى إيجاد القواعد والنظريات والقوانين التي تسيطر على الظاهرة السياسية في حركتها وتطورها الدائم.

^{٧٢} - تويني (١٩٨١)، ص: ٤٩.

^{٧٣} - شحاته (د. ت)، ص: ٥١.

سيزيد من دقة هذه المقاربة وصوابيتها الإسهامات الفكرية الكبرى للفلاسفة والمفكرون الذي قدموا تصوراتهم حول نشأة المجتمعات البشرية السياسية المنظمة، وكيفية تطورها. ما لا شك فيه أنَّ أفكار وتصورات ونظريات كل من أفلاطون، أرسطو، فلاسفة المدرسة الرواقية، فلاسفة العقد الاجتماعي، وغيرهم الكثيرون، حول نشأة المجتمعات السياسية المنظمة أو الدول، والتي انطلقت أساساً من الواقع السياسي الذي تعيشه مجتمعاتهم، ومن الخلفيات الفلسفية للمراحل التاريخية التي عاشوها، ستسهم جميعها في إكمال المعرفة السياسية لأصل السلطة، ونشوء الأمر السياسي، وفهم الظاهرة السياسية.

إنَّ كان هدف الفكر السياسي هو فهم ماضي وحاضر الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع سياسي منظم، فإنَّ فهم الظاهرة السياسية يُعنى بضبط وتحديد القواعد والقوانين والأسس والنظم السياسية التي وضعها الإنسان في مسيرة تطوره في محاولة لرسم صورة الدولة، وتنظيم العلاقات بين السلطة وأفراد المجتمع^{٧٤}. هذا ما يجعل من الفكر السياسي عملية ذهنية معقدة في البحث عما هو سياسي، أي دراسة الحياة العامة وتحليلها وإيجاد الحلول لقضاياها وتنظيم أمور المجتمع وأمنه، من خلال الفهم العام والهادف إلى تحقيق استقرار المجتمع والدولة. أي البحث في كل ما يتعلق بمهية وعمل السلطة وغاياتها ومؤسساتها.

مع تطور الفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي، ومع تقدم الدراسات الأنثروبولوجية، خاصةً فيما يتعلق باستخلاص ما هو سياسي عمّا هو اجتماعي، وكيفية عمل ما هو سياسي، أدى ذلك إلى وضع قواعد جديدة أعطت الفكر السياسي والفلسفة السياسية بشكل عام، وعلم السياسة بشكل خاص منطلقات وقواعد جديدة لفهم الظاهرة السياسية في سكونها وحركيتها^{٧٥}. إنَّ مسألة الفصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي أو ديني أو اقتصادي أصبحت ضرورة منهجية وفكرية، لذلك وجب البحث في كيفية عمل

^{٧٤} - لوبرون (٢٠١٧)، ص: ٢٤١.

^{٧٥} - هانسن، ونيلسن (٢٠٠٤)، ص: ٣٧.

ما هو سياسي، وكيفية مناقشة الفكر والمجتمعات له، وكيفية إيجاد الحلول لمختلف المشكلات والقضايا ذات الطابع السياسي.

خلال مسيرة تطور الفكر الفلسفي بشكل عام، والسياسي بشكل خاص، طرَح السؤال الأهم والأبرز: هل وجد الفكر السياسي مع وجود الإنسان؟ أم أنه بدأ مع وجود الجماعات البدائية البسيطة؟ أم أنه نشأ مع وجود المجتمعات؟ بناءً على ما سبق ذكره، وعلى دراسة الوجود الاجتماعي للإنسان وتطوره، يُمكن تقسيم مراحل تطور الأمر السياسي، وصولاً إلى بروز الظاهرة السياسية بشكل مستقل إلى ما يلي:

- أنتجت الجماعات أو الزمر البشرية البدائية البسيطة، قليلة العدد والمتنقلة، في إطار علاقاتها، بعض العادات والمفاهيم البسيطة الكافية لتلبية حاجاتها المحدودة والمتعلقة ببقاء الأفراد على قيد الحياة فقط. حتى إنَّ مسألة تقارب هذه الزمر مع بعضها البعض كانت مرتبطة بذات الحاجة "البقاء على قيد الحياة"، فهي لم تتقارب مع بعضها البعض إما للدفاع عن نفسها ضد خطر مشترك، أو للتزاوج^{٧٦}.

- مع زيادة عدد أفراد تلك الزمر بسبب تقاربها ستتحول إلى جماعات، وستنشأ مفاهيم وعلاقات وعادات أخرى لترتيب الأوضاع الجديدة لها. بنيت هذه الترتيبات الجديدة بين الجماعات على مفاهيم النسب والقرابة التي نظمت العشائر والقبائل. فالزمرة قليلة العدد كانت تتكون من الرجل والمرأة والأبناء.

- مع ازدياد حجم تلك الزمر، بانضمام أبنائهم بعد زواجهم ووجود الأحفاد، أصبح جماعة، وباتت تتخذ اسماً بنيوياً اصطلاحياً جديداً يتناسب وتكوينها الجديد (فصييلة، رهط...)^{٧٧}. ولما كان المؤسسون الأوائل قد انفصلوا أو تفرعوا عن زمرة أساسية أولى تربطهم بها علاقة ما تسمى "النسب"، وهكذا كانت الزمر في انشقاقاتها المتعددة

^{٧٦} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٣٥.

^{٧٧} - البراوي (د. ت)، ص: ١١٠.

تشعر برابط يربطها بباقي الزمر المنتشرة في المنطقة. في هذه المرحلة ستنشأ مجموعة جديدة من العلاقات والعادات والمفاهيم، لترتيب أوضاعها القائمة أساساً على الروابط النسبية وقرىها أو بعدها عن المؤسس الأول، ودرجة الرابط الذي يربطها بأصل العشائر التي أصبحت تسمى بالقبيلة.^{٧٨}

- نتيجة انتشار العشائر والقبائل بشكل كبير، ستزداد عملية تنظيم الأنساب والقرابة تعقيداً، لاسيما كلما كان وجودها يعود إلى فترات زمنية قديمة. الأمر الذي جعل من مسألة إرجاع نسب بعض القبائل والعشائر إلى سلف تاريخي بشري أو إلهي أو طوطمي، كمحاولة لإثبات الرابط بين مجموعة من القبائل المتعددة، جعل منه أمراً ممكناً، لاسيما في ظل صعوبة التدقيق من صحة الأنساب التي تعود إلى فترات زمنية موعلة في التاريخ.^{٧٩} من المهم أن نشير هنا إلى أن الاهتمام بترتيب الأوضاع وتنظيمها بين العشائر والقبائل لم يكن ذا أهمية في المناطق الغنية بمواردها، بينما كان بالغ الأهمية في المناطق الشحيحة التي لم تعد مواردها كافية للعديد من القبائل أو العشائر، ما يدفع ذلك إلى التنافس والصراع على الموارد الأساسية. إن ذلك سيعتبر عليه مجموعة عادات ومفاهيم لترتيب الأوضاع بين تلك القبائل والعشائر التي تعقدت مع الزمن وأصبح الصراع جزء منها. ما استوجب التنظيم المفصل للقواعد المنظمة لتلك العلاقات. هنا ستبدأ بالظهور قوى مؤثرة ستقوم بعملية التنظيم تلك والتوجيه، وتنظيم أمور الجماعات والمجتمعات، ولاسيما التمييز بين ما هو "نسب" يربط أفراد محددين بعلاقة تجمعهم، وبين ما هو اجتماعي من حيث وجود هذه الزمر جميعها في مجتمع واحد.^{٨٠} في هذه المرحلة تحديداً سيبدأ الأمر السياسي بالظهور كجزء من الأمر الاجتماعي. ففي الزمرة أو جماعة الأسرة الواحدة ستوكل مهام ترتيب أمورها وإدارتها، وضبط علاقاتها مع الزمر الأخرى لرأس

^{٧٨} - حطب (١٩٨٠)، ص: ٣٨.

^{٧٩} - إيلياد (١٩٨٧)، ص: ٢٩.

^{٨٠} - اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ١٣٨.

واحد^{٨١}. سيسحب هذا الأمر على العشيرة الواحدة، والقبيلة الواحدة حيث ستوكل مهام تدبير أمورها وإدارتها وتنظيم علاقاتها مع القبائل والعشائر الأخرى لرأس واحد انطلاقاً من أنّ ترتيب الأمور البسيطة يحكمها ضرورات العيش وظروف الطبيعة والأمر الواقع. أي أنّ نمو الأمر السياسي هنا سيكون خاضعاً لوجود الرغبة أو الضرورة "غير الواعية" آنذاك بالعمل المشترك من أجل تدبير شؤون الحياة. إنّ المقصود بتعبير "غير الواعية" هو أنّ الأفراد آنذاك قاموا بفعل ترتيب شؤون حياتهم بشكل تلقائي، ولم يكونوا على وعي بأنهم ينتجون الأمر السياسي لإدارة شؤون حياتهم. أي أنّ الأمر السياسي لم يكن مقصود بذاته، ومُدرّك بشكل منفصل عن الأمر الاجتماعي. إنّما سيظهر بشكل تلقائي أولاً، وثم سيتحول إلى شيء مدرك من قبل الأفراد لاحقاً.

- مع ازدياد نمو الجماعات، وضرورة وضع ضوابط لحياتها عبر تحديد ما هو مرغوب وما هو محظور، ما يجب أن يُقبل به ويُطبق وما يُرفض تطبيقه. هنا ستشهد تلك الجماعات البشرية التحول الأبرز من جماعة إلى مجتمع، وسيصبح الأمر الاجتماعي واضحاً، سيستمر الأمر السياسي بالظهور والنمو لكن كجزء من الأمر الاجتماعي، غير منفصل عنه^{٨٢}. أي إنّ الأمر السياسي في بداية نشوئه لم يكن متميز عن الأمر الاجتماعي، حيث كان يختفي وراء مظاهر الأمر الاجتماعي الذي يتجلى في تنظيم مسائل النسب والقرابة. ما يعني أنّ ظهور الأمر السياسي لم يرتبط بوجود سلطة أو دولة^{٨٣}. ما جعل مسألة التمييز بين الأمر الاجتماعي والسياسي في البداية أمراً غير ممكن، فالأمر الاجتماعي كان العنصر المهيمن والمؤثر على الأمر السياسي أولاً. لكن، ومع حاجة المجتمعات إلى إيجاد قواعد صارمة لتنظيم شؤون أفرادها، وضرورة وجود وسائل إكراه مادية

^{٨١} - برتشارد (١٩٨٦)، ص: ٢١٩.

^{٨٢} - تيندر (١٩٩٣)، ص: ٤٣.

^{٨٣} - Bottici (2011), p: 69-70.

أو معنوية لإجبار الأفراد على التقيّد بقواعد المجتمع^{٨٤}، سيبدأ الأمر السياسي بالتمايز الأولي عن الأمر الاجتماعي. يمكن القول إنّ وسائل الإكراه شكّلت التمييز الأول للأمر السياسي عن الاجتماعي.

- مع استمرار وتصاعد المواجهات والتنافر بين التشكيلات المتعددة داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة، وسعي كل مجتمع لوضع أعراف وتقاليده تنظم مختلف الأمور التي تهدف إلى تخفيف المواجهات ضمن المجتمع الواحد بين الجماعة الواحدة في مواجهة بقية الجماعات، وضمن المجتمع الواحد ليظهر كوحدة متماسكة قوية مقابل المجتمعات الأخرى، تؤمن استقرار العلاقات والأمن الاجتماعي، سيبدأ الأمر السياسي بالتمايز أكثر فأكثر عن الأمر الاجتماعي، من حيث ضرورة وجود سلطة تنظم الأعراف والتقاليد الجديدة وتعمل على تطبيقها عبر وسائل الإكراه المتعددة. إذاً، سيبرز الأمر السياسي ب بروز المواجهات الاجتماعية-الاقتصادية، أيّاً كان الشكل الذي ستخذه تلك المواجهات، وأيّاً كانت الترتيبات الهادفة إلى التخفيف منها وضبطها حتى لا تتحول إلى صراعات تهدد التوازن كما تهدد الترتيبات والتنظيمات المتوارثة^{٨٥}. سيرتبط هذا التمايز للأمر السياسي ببدء ظهور الأفكار والمعتقدات الأسطورية التي ستكون مهمتها تفسير وتبرير الأمر السياسي، عبر إعطاء صفات أسطورية أو مقدسة للأفراد الذين سيتولون عملية الضبط والتنظيم وتطبيق وسائل الإكراه، حتى يقبل أفراد المجتمع بهم ويخضعون لسلطتهم.

- مع مرور الزمن، وازدياد حجم المجتمع وعدد أفرادهِ، وتعدد مختلف جوانب الحياة فيه بالتطور والتعقيد، سيبدأ الأمر السياسي بالتطور كذلك بأشكال تتناسب مع تغيّر الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وتغيّر مختلف الأفكار والمعتقدات والأنظمة الموجودة، حتى بلوغ مرحلة ظهور السلطة السياسية بوصفها ظاهرة مستقلة عن الأمر الاجتماعي

^{٨٤} - توشار (١٩٨٣)، ص: ٢٢٣.

^{٨٥} - تويني (١٩٨١)، ص: ٧٦.

وعن المجتمع. في هذه المرحلة ستشهد الظاهرة السياسية تمييزاً هو الأهم بين شكل السلطة التي تحكم (ممالك، إمبراطوريات)، وبين التفكير السياسي حيالها (الأسطورة) الذي تضمن تصورات الإنسان وإجاباته عن التساؤلات التي طرحها في مجال الأمر السياسي.

بناءً على ما سبق، يمكن الاستنتاج بأن التفكير الذي نما وتطور مع نمو وتطور الإنسان، انصب في بداياته الأولى على الاهتمام بكيفية التعايش مع الطبيعة لتأمين البقاء على قيد الحياة، بالشكل الذي لم يخرج فيه عن حدود الغريزة المحدودة والبسيطة. مع تراكم المعارف حول الطبيعة، وقدرة الإنسان على اكتشاف الوسائل المساعدة على فهم وإدراك هذه الطبيعة من خلال الدلالات والرموز التي تحولت لاحقاً إلى لغات تؤمن الفهم والإدراك والتواصل بين الإنسان والطبيعة المجتمع، عرّف الإنسان المجتمع والتنظيم الاجتماعي، وفي مراحل لاحقة التنظيم السياسي. أي أنّ التنظيم السياسي ليس قديماً قدم الإنسان، ولم ينشأ مع نشأة التنظيم الإنساني، إنّما جاء في مراحل لاحقاً له. فالإنسان لم يعرف التفكير السياسي إلا بعد مراحل طويلة من بدء التفكير الإنساني، ووجود المجتمعات وحاجتها إلى التنظيم والإدارة. فالفكر السياسي والتنظيم السياسي جاء نتيجة نمو وتعقد الحياة الإنسانية، ولم يظهر إلا في مراحل متقدمة من نمو التفكير الإنساني ومن نمو المجتمعات.

المبحث الثاني: الفكر والتفكير السياسي

تمهيد:

إنَّ تاريخ الفكر السياسي مرتبط بتاريخ المجتمعات البشرية، وتاريخ الأحداث والعقائد الاجتماعية والاقتصادية، وتاريخ الفلسفة والأديان، وتاريخ الآداب والتطورات الإنسانية بمختلف أنواعها. في عملية الانتقال التدريجي العفوي غير الإرادي من التجمعات إلى المجتمعات، وظهور التغيرات المتلاحقة والكبيرة في البناء الاجتماعي والذهني للإنسان، ظهر التنظيم الاجتماعي كضرورة ملازمة لعمليات الانتقال من الزمر البسيطة إلى الجماعات، ومن ثم إلى المجتمعات الإنسانية^{٨٦}. أسهم في تطور شكل ومستويات هذا التنظيم الاجتماعي التغيرات المتراكمة في طبيعة العلاقات بين الأفراد (زمر-جماعات- مجتمعات) نتيجة تغيّر وسائل الإنتاج التي ابتكرها الإنسان والغايات منها، وما صاحب ذلك من تغيّرات في طبيعة العلاقات الإنسانية والاجتماعية، لاسيّما مفاهيم القيم والعادات التي أنتجت، مع تقدم الوعي والإدراك والمعرفة عند الإنسان، ما بات يُطلق عليه بالضمير أو الوجدان المرتكز على مفاهيم الخير والحق والواجب.

عملية انتقال المعرفة الإنسانية من كونها محدودة، نتيجة غياب التفكير العقلي المنطقي والموضوعي عند الإنسان في مراحل حياته البدائية الأولى، إلى مراحل الوعي والإدراك العقلي مع ازدياد مفاهيمه ومعتقداته حول الطبيعة ونفسه والآخرين، والمنطق الذي بات يعتمد عليه لرسم عاداته وطرق تفكيره ومعارفه ومشاعره وسلوكه في مراحل متقدمة من نموه وتطوره. كل ذلك أسهم في انتقال الإنسان من مرحلة اتسمت بعدم قدرته على الإجابة على الكثير من الأسئلة التي بدأ يطرحها على نفسه بشأن الطبيعة والمجتمع والإنسان، إلى مراحل أخرى أكثر تقدماً مكّنته من استخدام العقل والتفكير

^{٨٦} - سباين (١٩٧١-أ)، ص: ٤٥.

العقلي ووضع إجابات عنها. فالتفكير الإنساني جاء نتيجة المساع الكثيرة والمتعددة التي قام بها الإنسان في محاولة الربط الدائم والاستنتاج بين ما في الوجود، وبين ما في الذات الإنسانية من فهم وإدراك ومعرفة لهذا الوجود. أي أنّ التفكير الإنساني كان دائماً مقيداً بمقدار وعيه للوجود، من هنا كان هذا التفكير في عملية نمو وتطور مستمرين منذ بدء وجود الإنسان وحتى يومنا هذا.

إنّ كل نمو وتقدم في المعارف الإنسانية أسهم في تطوير طرق وأنماط التفكير، والذي يؤدي بدوره من جديد إلى تراكم المعارف المؤدية إلى تطور المقدرة الإنسانية على التفكير. فإذا كانت المراحل الأولى للإنسان اتسمت بضحالة الوعي والإدراك، فإنّ التفكير الإنساني اتسم حينها بالضحالة والمحدودية. إلا أنّ البدء باستخدام العقل وتراكم المعرفة أسهم لاحقاً في نمو التفكير، وازدياد قدرته مع ازدياد وتعمق معارف الإنسان عن الطبيعة والمجتمع والذات الإنسانية.

إنّ تقدم الإنسان والمجتمعات ليسا في الواقع إلا نتاجاً للعلاقة الجدلية المتبادلة بين تطور أنماط التفكير ونمو المعارف وتراكمها الكمي والنوعي من جهة، والتفكير المتأثر بالظروف المختلفة للمحيط الطبيعي والاجتماعي والسياسي. كل ذلك أدى إلى تراكمات مستمرة ومتطورة من المعرفة، والتي تُكوّن بدورها قاعدة لتكوين معارف جديدة تزيد من مقدرة الإنسان على المعرفة والتفكير، وبالتالي عملية التطور الحضاري. إن التطور الحضاري هو نتاج لزيادة معارف الإنسان وابتكاره لأنماط ونتائج التفكير. لقد أسهم نمو الوعي والإدراك الإنساني، لما هو موجود في الوجود، في زيادة قدرته على الاستفادة من هذا الوجود، وعلى تحويله إلى منافع تلبي احتياجاته المتطورة أيضاً، ومع كل تطور تزداد المعارف في مختلف المجالات، وتتوسع أطر التفكير الإنساني وأنماطه، من أشكالها البسيطة المرتبطة بتلبية احتياجاته المادية المباشرة وفهم الوجود من

جميع جوانبه المادية والإنسانية، لتصل إلى مراحل أكثر تعقيداً وتقدماً تتعلق بالمنافع المعنوية والقدرة على التفكير المجرد.

كانت المعرفة تنطلق من الأسئلة التي يطرحها العقل الإنساني على نفسه لفهم الوجود، بدءاً من الأسئلة البسيطة المتعلقة بتأمين حاجاته الأساسية، والتي أدت إلى بدء الإنسان بمراحل تفكيره الأولى واتسمت بالمحدودية، وصولاً إلى طرح الأسئلة الأكثر تعقيداً مع ازدياد معرفته وتطور تفكيره. فكلما نمت معرفة الإنسان كانت التساؤلات التي يطرحها على نفسه تكبر، وكانت صعوبة الإجابة تتعقد. فمن الأسئلة البسيطة المتعلقة بكل ما هو محسوس إلى الأسئلة المعقدة المرتبطة بكل ما هو غير محسوس، ستنتقل المعرفة الإنسانية وسيزداد التفكير الإنساني. في إطار هذا التصور لتطور المعرفة ولتطور التفكير الإنساني، لن يخرج الفكر والتفكير السياسي عن هذه الصيرورة المعرفية الإنسانية.

أولاً: طروحات وتساؤلات الفكر السياسي

ترجع الأفكار السياسية الأولى التي طرحها الإنسان إلى المجتمعات التي نشأت في المنطقة الممتدة من وادي النيل إلى الرافدين، حيث أنتجت حضارات تلك المنطقة الأسئلة الأولى للإنسان العاقل حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والإنسان من جهة أولى، وبين الإنسان والمجتمع والطبيعة من جهة ثانية^{٨٧}. كذلك أنتجت الإجابات المختلفة على تلك الأسئلة بكافة أبعادها الاجتماعية، السياسية، الأسطورية، والدينية.

إنَّ تعدد التساؤلات والإجابات التي ستشهدتها حضارات تلك المنطقة ستسهم في بروز الأفكار والآراء والنظريات السياسية الأولى، التي أدت إلى انتقال المجتمعات البشرية من نموذجها البسيط الزراعي القروية، إلى نموذجها المركب والمعقد، والأكثر

^{٨٧} - توشار (١٩٨٩)، ص: ٥-٦.

تطوراً في بنيته وفي العلاقات القائمة بين أفرادها من جهة وبينه وبين المجتمعات الأخرى^{٨٨}. لقد ارتبط الفكر السياسي بجملة من التساؤلات الملحة، والتي كانت تدور حول ميدان البحث السياسي ومجالاته. فهل يجب أن يبقى البحث السياسي مقيداً بدراسته لمفهوم الدولة والسلطة كما عرفت الدراسات التقليدية للفكر السياسي الإغريقي؟ أم يذهب أبعد من ذلك ليناقش الظاهرة السياسية من منظور أشمل، بحيث يبحث في وجودها ونشأتها وأولويات تطورها في مختلف المجتمعات؟ أم يبحث في شكل وبنية المجتمع^{٨٩}.

شهدت كل مرحلة تاريخية أسئلتها الفكرية الإنسانية عامة والسياسية الخاصة بها، كما كان لها إجاباتها. فالأسئلة التي طرحها أفلاطون تختلف عن تلك التي طرحها أرسطو، لوك، ميكافيلي، مونتسكيو، أو غيرهم، وكما طرح كل منهم أسئلته الخاصة، سيقدم كذلك إجاباته الخاصة. كل من الأسئلة والإجابات تختلف وتتغير من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية لأخرى. لكن ورغم كل ذلك، كان لبعض الأسئلة الكبرى مكانة هامة في تاريخ الفكر السياسي، التي حاول واجتهد الكثير من المفكرون والباحثون والمختصون تقديم إجابات عنها. إن من أبرز تلك الأسئلة ما يلي:

التساؤل السياسي والأسطورة

نتيجة التغيرات المتلاحقة والمتراكمة في بنية وطبيعة العلاقات القائمة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمجتمع، وبين الإنسان وما ينتجه، برزت عناصر التمايز والتأثير والسلطة المرتبطة بهيمنة فرد أو مجموعة من الأفراد على السلطة، واستخدام وسائل الإكراه (المادية والمعنوية) لإخضاع الأفراد لقواعد الحاكم وسلطانه.

^{٨٨} - سباين (١٩٥٤ - ب)، ص: ١٩ - ٢٠.

^{٨٩} - صعب (١٩٦٦)، ص: ٤٠.

لقد شكّلت المجتمعات السياسية التي ظهرت فيها السلطة الفردية ومؤسساتها مثلاً مهماً لدراسة وفهم الأمر السياسي والسلطة السياسية^{٩٠}، فالحاكمون يأمرّون ويوجهون، والمحكومون ينفذون ويطيعون. أي أنّ الأمر السياسي والسلطة السياسية ستكون أكثر وضوحاً في الأنظمة ذات الطابع الفردي المركزي، كما هو الحال عليه في كل من الحضارة المصرية القديمة، والحضارة الصينية، وحضارة ما بين الرافدين. ففي هذه الأنماط من أنظمة الحكم سيتضح بجلاء التغيّر في طبيعة وتكوين العلاقات بين مختلف الأفراد، وبين الفرد الحاكم، بالتالي سيكون هناك إمكانية لفهم التغيّر في طبيعة الوظائف والغايات بين كل منهم. سيظهر ذلك واضحاً عبر طبيعة ونوعية التساؤلات عن الأدوار المطلوبة ممن هم في موقع السلطة، ومن هم في موقع المحكومين. أي حول تكوين العلاقات بين الفرد والمجتمع. في المراحل الأولى لبدء الوعي الإنساني، ونظراً لعجزه حينها عن الفهم الموضوعي للطبيعة ولظواهرها المتعددة، وعجزه في ذات الوقت عن فهم ذاته الإنسانية بشكل منفصل عما في الوجود، كان التساؤل عن الإنسان والمجتمع والسلطة يختلط بالتساؤل عن الوجود وأساس هذا الوجود^{٩١}. أي أنّ الإنسان حينها لم يُميّز بين ما هو إنساني، وما هو اجتماعي، وما هو وجودي أو كوني. فخلط التساؤل عن نفسه بالتساؤل عن الغير، وبالتساؤل عن سائر الموجودات، وبالتساؤل عن سبب وجوده ووجود المجتمع، والسلطة وأسباب الخضوع لها.

سُشكّل التساؤلات السابقة الميادين الأبرز لأولى الأفكار السياسية، والتي سيحاول المفكرين والمهتمين في الشأن الفلسفي والاجتماعي والسياسي الإجابة عنها بحسب قدراتهم ووعيهم العقلي حينها. أمّا الإجابات التي ستُقدّم، فستشهد هي الأخرى اختلافات كبيرة، تبدأ من إجابات بسيطة، لتتطور بعدها مع تطور الفكر

^{٩٠} - هانسن، ونيلسن (٢٠٠٤)، ص: ٢١٠.

^{٩١} - توشار (١٩٨٣)، ص: ٣٨.

الإنساني وتطور إسهامات المفكرين وتعددتها. ستركز الإجابات الأولى للإنسان، في المراحل البدائية البسيطة، على أنَّ كل الوجود هو واحد في مظاهره المتعددة المختلفة، وأنَّ من يتحكم بمساره ووقائعه إنما هي قوى خارقة غير منظورة^{٩٢}. ستؤدي هذه الأفكار إلى نمو المعتقدات الغيبية، بصورتها البسيطة الأولى، عن كائنات غير مرئية تحولت فيما بعد إلى معتقدات دينية معقدة. ربما مرد هذه المسألة إلى أنَّ الإنسان، ونتيجة لضعف قدراته البشرية مقارنة بغيره من الكائنات الأخرى التي تعيش حوله، والتي تتمتع بقدرات جسدية ليست لديه، دفعه للبحث عن مفهوم للسلطة يقوم على الجمع بين مفهوم معيّن للطبيعة البشرية "الضعف"، وفكرة أنَّ السلطة يجب أن تكون قوية^{٩٣}. ما فتح المجال لأن يتشارك الإنسان السلطة مع قوى خارقة القوى، تزيد من قوته وتمنحه قدرات جديدة تميزه بها عن باقي أقرانه. ما يجعلهم يهابونه ويقبلون الخضوع له.

من هنا بدأت المفاهيم والأفكار الخيالية التي أدت إلى نشوء الأساطير، والتي ستقدم إجابات عن تساؤلات الإنسان حول الوجود بمختلف مظاهره (بما فيها المجتمع والبشر). لقد شكّلت دهشة الإنسان حول الكون وظواهره الطبيعية غير المفهومة بالنسبة له تصورات الأولى، التي ستبدأ بتصورات بسيطة مع مراحل إدراكه ووعيه البسيطة الأولى، ثم ستتطور لاحقاً مع تطور وعيه وإدراكه العقلي وازدياد وتراكم معارفه المختلفة. سينظر الإنسان أولاً لأصل الوجود بشكل لا يختلف عن كيفية وجود وتوالد الإنسان وسائر الكائنات الحية، نظراً لاعتماده في مراحله الأولى من التفكير على معارفه الحسية. لذلك سيرى الإنسان أنَّ أصل هذا الوجود يعود إلى اختلاف علاقات (المتنافرة والمتألّفة) ورغبات الآلهة المتعددة التي تمثل القوى والمظاهر الطبيعية

٩٢ - ليس (١٩٨٨)، ص: ١٢٣.

٩٣ - تيندر (١٩٩٣)، ص: ١٩.

المختلفة، وبالتالي إنَّ قسماً هاماً من الوجود جاء نتيجة التوالد والتناسل بين الآلهة.^{٩٤} فكل ما في الوجود يمثّله إله معيّن، كالسماء والأرض، الماء والتراب، النور والظلمة، الشمس والعواصف.. وغيرها. آلهة تتصارع وتتقاتل، أو تتعاون وتتزوج. من هذه العلاقات المتألفة أو المتنافرة كان الوجود وكان الإنسان، وتكونت الحركة الدائمة له، وبإرادة تلك الآلهة ورغباتها تكونت المجتمعات والدول، وتم اختيار رؤساء العشائر والملوك وأصحاب السلطة، التي يجب أن يخضع لها الإنسان باعتبارها تجسيد لإرادة الآلهة ورغباتها.

ظهرت الأساطير لتعبّر عن كل تصورات الإنسان عن الآلهة والوجود والمجتمع والذات الإنسانية، ولتُعطي بذلك الإجابات الأولى عن تساؤلات الإنسان وطروحاته حول الوجود الطبيعي والاجتماعي والسياسي، ومن بينها ملامح السلطة السياسية ومكوناتها. الأمر سيزداد تراكماً واتساعاً، مع نمو وتطور وتعدد المجتمعات، حيث ستزداد الأساطير وستمتد إلى مجالات معرفية جديدة داخل المجتمع الواحد على شكل تصورات أسطورية للكون والوجود والإنسان، أو من خلال التداخل بين أساطير المجتمعات المتقاربة.^{٩٥} لقد برز ذلك بوضوح في مدى تأثير الأساطير الأكادية بالأساطير السومرية، كذلك تأثر الأساطير البابلية والآشورية بالأساطير التي سبقتها. كذلك التأثير الذي تركته الأساطير الكنعانية بالأساطير اليونانية، وغير ذلك. من هنا جاء تأثر الحضارات الإنسانية ببعضها، فالسابقة تؤثر باللاحقة، والعكس تماماً صحيح من حيث تأثر الحضارات اللاحقة بما سبقها.

ستُشكّل الأساطير أولى محاولات الفكر الإنساني لمعالجة الظاهرة السياسية، من حيث كونها قدّمت الإجابات الأولى عن الأمر السياسي، وبالتالي سُمّلت

^{٩٤} - إيليا (١٩٨٧)، ص: ٢١٠.

^{٩٥} - السواح (١٩٨٠)، ص: ٢٨-٢٩، كذلك ص: ٣٤.

الأسطورة أولى الأفكار السياسية التي سيقدمها الإنتاج العقلي الإنساني لشكل السلطة ومظاهرها ومكوناتها. فالأساطير في جانبها السياسي ناقشت مسألة صنع الآلهة للمجتمعات، وكيفية اختيار بعض البشر كوكلاء عنها من أجل إدارة المجتمعات لتحقيق إرادتها ورغباتها.^{٩٦} فالملك كان يعتبر وكيلاً للإله، يقوم بتوجيه شؤون المجتمع وإدارته، وتحديد واجبات الأفراد بموجب الوحي الإلهي لتنفيذ إرادة ورغبات الآلهة في الدولة التي تجسد الوحدة السياسية والاجتماعية والدينية للمجتمع. ستربط الأساطير بين النظام الكوني الإلهي، وبين النظام المجتمعي الأرضي برباط مقدس يُفسَّر أصل السلطة ومبررات الخضوع لها من قبل البشر باعتبارها مقدسة لأنها ناجمة عن إرادة الآلهة.^{٩٧} فالسلطة في المجتمع هي قوة مرتبطة وناجئة عن القوى التي تحكم وتنظم الوجود بأكمله، ومن ضمنه المجتمعات البشرية، والنظام الإنساني الذي شيده الأجداد هو تنفيذ للإرادة المقدسة للآلهة، يشبه في قدسيته قداسة النظام في الكون. من هنا سيحصل الربط في الأسطورة (التي تُمثِّل الفكر الإنساني في مراحله البدائية الأولى) بين القداسة والسلطة، أي بين المقدس والظاهرة السياسية. على أساس هذا الربط، يكون الاعتقاد والالتزام بالنظام في المجتمع، فخضوع الفرد لنظام السلطة في المجتمع ما هو إلا تعبير عن خضوعه للآلهة التي تحكم الوجود، والأفراد ليسوا إلا جزء منه.^{٩٨} بالتالي وجوب الخضوع للقوى البشرية المسيطرة، أي لأصحاب السلطة (الملوك)، الذين تتلخص مهمتهم في تفسير الأساطير والحكم بموجب التفويض الذي منحهم إليها الآلهة لتجسيد إرادتها وضمان احترامها الدائم من قبل البشر.

^{٩٦} - فلايكوفسكي (١٩٩٥)، ص: ١١٩.

^{٩٧} - بدوي (٢٠١٣)، ص: ٦٢.

^{٩٨} - Bottici (2011), p: 267.

نمو التفكير السياسي

ستنمو الأفكار والمعتقدات الأسطورية وترتقي بنمو المجتمعات، وتقدم وتطور الوعي الإنساني، لتعبّر أكثر عن الأمر السياسي عبر تحديد لها لغايات الحكم وواجباتهم في ضرورة إقامة العدل والحق بين الناس. كذلك ستعمل بشكل دائم على تقديم الإجابات والتفسير والتعليل لكافة التساؤلات السياسية التي كانت بدورها في حالة تطور باتجاه المزيد من التعقيد نتيجة تطور الإدراك والمعرفة العقلية للإنسان.

مع تطور مختلف الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ستنتقل السلطة إلى مزيد من المركزية والقوة، وسيصبح النظام الملكي هو الشكل السائد للسلطة. سُبّر المعتقدات الأسطورية هذا الأمر حينها عبر إسناد ذلك كله إلى رغبة الآلهة وأوامرها^{٩٩}. يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال: الأساطير المتقدمة في مصر القديمة وبلاد الرافدين، والتي لم تعد تكتفي بسرد قصة الوجود الطبيعي والإنساني، بل تجاوزت ذلك إلى اهتمام أرقى يتركز على تحديد الغايات الإنسانية العامة، ومسائل الحق والعدل والخير بين الناس، عبر تقيد الحكم بالقيم الخلقية. إذاً سَتُشكّل الأسطورة أولى محاولات الإنسان في معالجة الأمر السياسي والاجتماعي، وستتضمن أولى الأفكار السياسية.

مع استمرار وتزايد التطور الحضاري، لاسيما مع نشأة وبرز الحضارة الإغريقية وما بعدها، سيشهد التفكير السياسي تحولات غاية في الأهمية، حيث سيبدأ العقل الإنساني طرح الأمر السياسي ضمن تساؤلات أكثر تعقيداً واختصاصاً. فالإنسان لم يعد يكتفي بالتساؤل ومحاولة الإجابة عن أصل وجود المجتمع، وأصل السلطة ومصدرها وطبيعتها ووسائلها وغاياتها، بل ستختص التساؤلات بقضايا الفكر السياسي ذاته. صحيح أنّ الإجابات الأولى لتلك المرحلة ستتداخل بدايةً مع الأساطير، ثم مع

^{٩٩} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٤٥-٤٦.

تساؤلات الفلسفة الإغريقية (الفلسفة)، ثم مع الفكر الديني لاسيما في العصور الوسطى (اللاهوت)، إلا أنَّ المرحلة الحديثة للفكر السياسي ستكون أكثر عمقاً واتساعاً وتعقيداً عن كل المراحل السابقة الذكر (التفكير العقلاني). يعود السبب في هذا التحول الجوهرى إلى نشوء وظهور العديد من التخصصات والعلوم، وتداخلها والتشابك فيما بينها، لاسيما العلوم الإنسانية منها كالاقتصاد والاجتماع والنفس والانتروبولوجيا^{١٠٠}. ستصبح قضايا الفكر السياسي أكثر اتساعاً، وأعمق موضوعاً، وأشد تشابكاً بين تخصصاتها المختلفة وتداخلها مع العلوم القريبة منها.

لقد شكّل الفكر السياسي في جميع مراحل تطوره استجابةً واضحةً لنمو المجتمعات وتطورها، وبات يُمثّل مستوى رقي الفكر الإنساني الذي وصل إلى مرحلة التفكير العلمي المتصف بالموضوعية الهادفة لخدمة الإنسان ورفقه.

التساؤل الحديث عن أصل الدولة

تمكّن الإنسان في لحظة تاريخية ما من أن ينتج فكرة الدولة وينجح بتطبيقها، ومنذ تلك اللحظة التاريخية، وحتى اليوم، وهو يجتهد في تفسير أسباب إنتاج الدولة، أو كيف أنشأها. لقد طرح العقل الإنساني في مسيرة تطوره الكثير من التساؤلات حول أصول نشأة الدولة وأسبابها. لم يكن جوهر هذا التساؤل هو البحث عن التاريخ الدقيق لتلك النشأة، إنّما الهدف منه هو البحث في الأصل الفلسفي والمسوغ المنطقي لقيام ونشأة الدولة. فهل نشأت الدولة كمرحلة تلقائية من مراحل تطور المجتمع البشري؟ أم أنها جاءت كاستجابة اجتماعية لمفاهيم اقتصادية كظهور الملكية الفردية؟ أم بسبب تطورات أنماط العلاقات بين الأفراد؟ أم لأسباب دينية مقدسة؟ أم كمرحلة

^{١٠٠} - ديورانت (١٩٦٦م)، ص: ١١.

طبيعية من مراحل تطور الظاهرة السياسية؟ أم نتاج لعقد اجتماعي قام به أفراد المجتمع بنففسهم لتحسين مستوى حياتهم. أم غير ذلك؟

لقد قُدمت الكثير من الإجابات في سياق هذا السؤال، ويمكن القول إنَّ العقل الإنساني في مختلف المراحل التاريخية، سيجتهد في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل الكبير والهام. أمَّا إجابات المفكرين والمختصين والفلاسفة والمهتمين فجاءت، رغم تعددها وتنوعها واختلافها، ضمن توجهات كبرى، شكَّلت لاحقاً الأساس الذي بنيت عليه النظريات الأساسية التي فسرت نشأة الدولة. تجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الإجابات امتدت على طول المراحل التاريخية لتطور العقل الإنساني، وساهم كافة الفلاسفة والمفكرين في تطويرها والإضافة المستمرة عليها حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

من ضمن أبرز الإجابات على تساؤل أصل الدولة:

- نظرية اشباع الحاجات

تتركز جميع الأفكار التي قدمت في سياق هذه النظرية على أنَّ الإنسان لم يقم بالتواصل مع الآخرين إلا من أجل إشباع حاجاته المتعددة والمختلفة، التي لا يستطيع أن يشبعها لوحده.^{١٠١} من هنا فإنَّ تشكيل الجماعات، ومن ثم المجتمعات البشرية لم يكن إلا انطلاقاً من الفكرة السابقة، وتطويراً لها مع ازدياد عدد الأفراد وازدياد حجم الجماعات، وبروز الحاجة إلى التنظيم فيما بينهم. أي أنَّ الإنسان يقوم بفعل تشكيل الجماعات من أجل التعاون على توفير احتياجات بشكل تعاوني ومشارك.

^{١٠١} - الطيب (٢٠٠٧)، ص: ١٣٠.

- نظرية النشأة المقدسة للدولة (الأصل الشيوعي):

سادت أفكار هذه النظرية خلال المرحلة الأسطورية قبل الميلاد (حضارات الشرق القديمة)، وكذلك خلال مرحلة التفكير اللاهوتي في العصور الوسطى. وفقاً لهذه النظرية، سُئِنِي الإجابة على تساؤل الدولة انطلافاً من أَنَّ الآلهة هي التي خلقت الدولة، واختارت حكماها، وفوضتهم بالحكم والسلطان لإنفاذ إرادتها على الأرض.^{١٠٢} هذا التفويض الإلهي سيتوجه أحياناً نحو تدعيم سلطان رجال الدين، وأحياناً أخرى نحو تدعيم سلطان الملوك والأباطرة.

شكَّلت هذه النظرية الأساس الذي سبِنِي عليه لاحقاً الحكم الشيوعي "الديني"، وسيترك تأثيره الكبير في نمط الحياة السياسية، خاصةً وأنَّ السلطان أو الحاكم لا مسؤولية عليه إلا أمام الآلهة، وهو يتمتع بصفات مقدسة تفرض على جميع المحكومين طاعته بشكل كامل. سُمِنِح السلطة للحاكم بموجب أفكار هذه النظرية إما عبر تأليهه، أو بتفويض الحق الإلهي غير المباشر، أو بموجب تفويض الحق الإلهي المباشر.

- نظرية العقد الاجتماعي

تُعَدُّ هذه النظرية من أشهر ما قُدِّم في سياق تفسير أصل ونشأة الدولة، وتقوم على فكرة أَنَّ الأفراد هم الذين أنتجوا الدولة بموجب اتفاق (عقد) فيما بينهم للانتقال إلى حياة أفضل وأكثر استقراراً. رغم أَنَّ هذه النظرية ستشهد اختلاف في آراء مفكريها حول طبيعة الانتقال (صيغة العقد)، وصفات الحالة الأولى التي كان الأفراد يعيشون فيها قبل إبرام العقد (تعاون-صراع)، وأيضاً حول أطراف العقد والتزاماتهم وحقوقهم، إلا أَنَّ الجوهر الأساسي هنا هو أَنَّ الدولة ستكون نتاجاً للإرادة العقلية الواعية للإنسان، وليس فعلاً طارئاً أو

^{١٠٢} - إسماعيل (٢٠٠١)، ص: ٩-١١.

خارجاً عن إرادته^{١٠٣}. فالعقل الإنساني هو الذي يقود عملية إنشاء وتكوين المجتمع، وهو من يعطي الحاكم مبررات شرعية سلطته.

- نظرية القوة والصراع

تتأسس هذه النظرية في أنَّ أصل نشوء الدولة هو السلطة التي تقوم على القوة والغلبة والإكراه.^{١٠٤} فالصراع بين الجماعات البشرية، التي كانت خاضعة في البداية لجملة من التقاليد والأعراف في البداية، سيؤدي إلى خضوع جماعات من البشر لقوة الجماعة المنتصرة وحكمها وسلطتها. من هنا، سينقسم الأفراد إلى حكام ومحكومين. فالدولة نشأت نتيجة خضوع الضعيف للقوي الذي فرض شروط سلطته^{١٠٥}.

- النظرية الماركسية

ترتكز هذه النظرية على أنَّ الدولة جاءت نتيجة الصراع الطبقي، وبقائها مرهون بهذا الصراع. فالدولة هي بنية فوقية قائمة على البطش والقمع، تسيطر بها الطبقة المسيطرة (البرجوازية) على الطبقة المستضعفة (البروليتاريا)^{١٠٦}.

ثانياً: المجتمع المنظم والسلطة

لقد شكَّلت كل من السلطة والدولة المرتكز الأساسي في كل البحث المتعلق بعلم السياسية، القديم منه والحديث. إنَّ ما يدلُّ على هذه الفكرة أنَّ علم السياسية، وفي كل مراحل تطوره، وبالرغم من كل الاختلافات بين الفلاسفة والمفكرين في رؤاهم وأفكارهم، يدور حول مفهومي السلطة والدولة. لكن بالمقابل لم تُشكِّل السلطة

^{١٠٣} - طرايشي (٢٠٠٦-أ)، ص: ٦٥٢-٦٥٣.

^{١٠٤} - سليمان (١٩٨٩)، ص: ١٨٧-١٨٨.

^{١٠٥} - كينج (٢٠٠٤)، ص: ٩-١٠.

^{١٠٦} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٢١.

والدولة ميدان البحث الأساسي الوحيد في تاريخ الأفكار السياسية التي تُشكّل جوهر دراسة نشوء وتطور الظاهرة السياسية. إنّ الأخيرة ستمتد لتشمل بالدراسة والتحليل مفهوم الأمر السياسي، والتي ستخرج بنتائج في غاية الأهمية، أبرزها أنّه إذا كانت كل من السلطة والدولة هي مركز البحث في علم السياسة، فإنّ تاريخ الأفكار السياسية سيتناول نشوء وتطور مفهوم الأمر السياسي (الذي لم يتحول في مراحل متعددة إلى مرحلة السلطة وتشكيل الدولة). فالظاهرة السياسية ستظهر في مجتمعات لم تعرف السلطة بمعناها المتعارف عليه، ولم تصل إلى مرحلة تشكيل الدولة. فالأمر السياسي في المجتمعات البسيطة قد يستمر بشكله البدائي والبسيط دون أن يتحول إلى ظهور السلطة، وبالتالي يمكن لهذا المجتمع البسيط نفسه أن يستمر على نفس المنوال دون أن ينمو ويتطور ليأخذ شكل الدولة.

١- السلطة والمجتمعات البسيطة

تُظهر الدراسات الأنثروبولوجية أنّ العديد من المجتمعات البدائية البسيطة عرفت الظاهرة السياسية، وتمكنت من إنتاج حالة من التعاون والمساواة والديمقراطية دون أن تعرف أي عنصر من عناصر الأمر السياسي، أو أي شكل من أشكال السلطة التي لا يمكن أن تمارس بدون مجتمع تخضع فيه الطبقات الاجتماعية لطبقة عليا تمارس الزعامة عليها.^{١٠٧} مثال على ذلك، السكان الموجودون في بعض المناطق في مجاهل القارة الإفريقية هم في الغالب فلاحون يمارسون مهامهم اليومية بصورة أقرب إلى الإنسان البدائي البسيط، ليس لديهم أي سلطة تسيير أمورهم. فكل عائلة تعيش بشكل منعزل في أراضيها، وتتمتع بالاستقلال عن باقي العوائل التي تعيش معها في ذات مجتمعها.^{١٠٨}

١٠٧ - فلايكوفسكي (١٩٩٥)، ص: ١٨٣.

١٠٨ - تويني (١٩٨١)، ص: ٢٦٥.

تتعاون تلك العائلات على تلبية احتياجاتها المتعددة وترتيب العلاقات فيما بينها، ولتسيير الأمور المشتركة فيما بينها والتي تتطلب المساعدة المشتركة لإنجازها، يتم انتقاء أشخاص من قبل أفراد المجتمع لترتيب الأمور، دون أن يحصلوا على أي تمايز لهم عن الآخرين (سلطات، صلاحيات، حقوق مختلفة.. وغير ذلك). نتيجة هذا التوازن يستمر الأفراد على حالهم دون وجود أي قائد أو سلطة.^{١٠٩} هذا النوع من المجتمعات البشرية سيعرف الأمر السياسي بشكل تلقائي غير إرادي، لكنه لن يتطور ليتحول إلى سلطة أو دولة.

٢- السلطة والمجتمعات المركبة

إنَّ المعيار الأساسي لتحوُّل المجتمعات من شكلها البسيط إلى شكلها المركب يكمن في ظهور عناصر التمايز والتأثير والتفاوت، فهي العناصر الأساسية في حدوث أي تحول في المجتمع. إنَّ ظهور عناصر التمايز بين الأفراد سيؤدي إلى ظهور التأثير الذي سيمارسه أفراد تجاه الآخرين، وسيستمر في النمو والتطور إلى أن يتشكَّل الأمر الاجتماعي، ومن ثم إلى تشكُّل الأمر السياسي المفضي حتماً إلى السلطة. فظهور الأمر الاجتماعي والسياسي في مجتمع ما، دون أن يكون هناك أي تمايز اجتماعي بين أفراد، سيُبقى المجتمع في حالته البسيطة، ولن يؤدي إلى أي تمايز سياسي. أما مع ظهور التمايز، فإنَّ المجتمع سينتقل من شكله البسيط إلى المركب.

إنَّ المجتمعات المركبة، القائمة على وجود طبقات متباينة، يمارس بعضها النفوذ والتأثير في الطبقات الأخرى، في ظل تعقد ظروف الحياة واتساعها وتعقدها، ستؤدي إلى ظهور السلطة التي ستفرض على الآخرين احترامها والخضوع لها بكافة الطرق، والتي سيكون من بينها استخدام وسائل الإكراه (المعنوية والمادية). مع نمو المعتقدات الدينية، ونمو الوعي

^{١٠٩} - المرجع السابق.

والإدراك النسبي في المجتمعات المستقرة، سينمو الاعتقاد بتصور وقبول وجود مقدرات خاصة لفرد معين لا يمتلكها بقية الأفراد. إنَّ هذه المقدرة لدى بعض الأفراد تبقى بلا فعالية وتأثير ما لم يتمتع صاحبها بامتلاك عناصر التأثير والتفاوت الدائمة القادرة على فرض قناعاته وإرادته على الآخرين. عندها يتحول هذا التمايز إلى الهيمنة، وتظهر السلطة الاجتماعية أولاً، ثم السلطة السياسية ثانياً.¹¹⁰ أي أنَّ الأمر الاجتماعي والسياسي لا يتحولان إلى مرحلة السلطة ما لم تبرز عناصر السلطة الأساسية، وهي التمايز والتأثير.

٣- ترابط فكرة السلطة والدولة

إنَّ التغيُّرات الكبيرة التي شهدتها المجتمعات البشرية في رحلة تحولها من البسيط إلى المركب، ونتيجة لظهور عناصر الأمر الاجتماعي والسياسي، ستؤدي إلى ظهور وتطور الأفكار والتصورات حول طبيعة هذا المجتمع والسلطة التي يجب أن تتولى إدارة شؤون وتنظيم العلاقات بين الأفراد. كما أشرنا سابقاً، سيكون البعد الأسطوري هو السمة الأولى لتلك الأفكار والمعتقدات، ورغم أنَّ الأساطير ستعالج الظاهرة الاجتماعية والسياسية من خلال البنية الذهنية لكل مجتمع، إلا أنَّها ستشترك جميعها في إرجاع المجتمع والسلطة إلى إرادة الآلهة المسؤولة عن كل شيء في الوجود، ومن ضمنها تنظيم المجتمع والسلطة.

سينتقل الفكر بعد المرحلة الأسطورية، وتحديدًا مع مراحل متقدمة من تطور الفكر الإغريقي، من البحث في الطبيعة إلى البحث فيما وراء الطبيعة عبر استخدام العقل. ستشهد هذه المرحلة الانسحاب التدريجي للسمة الأسطورية الخيالية من التفكير العقلي ليحل محلها الفكر التأملي الواعي والممنهج مع ظهور الفلسفة، وبدء تطورها كوسيلة

¹¹⁰ - Bottici (2011), p: 254.

للتفكر والتأمل في هذا الوجود^{١١}. سينتج العقل الإنساني الكثير من الأفكار المهمة، معلناً مرحلة جديدة مختلفة كلياً عن سابقتها.

في هذه المرحلة، ستبرز مجموعة من السمات فيما يتعلق بالأمر السياسي، أبرزها:

- ستُزاح الأسطورة تدريجياً من الأمر السياسي.
- الاتساع بدراسة الظاهرة السياسية، حيث ستم دراسة المجتمع والسلطة من خلال مفهوم الدولة.
- الدولة هي مؤسسة تُعبّر عن المجتمع السياسي المنظم.
- ستصبح دراسة الدولة ونشأتها والسلطة فيها هي أساس لدراسة الأمر السياسي أو الظاهرة السياسية.
- المقارنة والتفاضل بين أنظمة الحكم، وأشكال الدول والسلطة فيها.
- دراسة العلاقة بين الحكام والمحكومين، والأسس التي يجب أن تقوم عليها.
- دراسة حقوق الأفراد، والغاية السلطة والدولة، وضرورات وجود القانون الذي يضبط عمل السلطة وحقوق الأفراد وواجباتهم.
- دراسة المفاهيم والقيم الكبرى للدولة كالعادلة والحرية، والدساتير المنظمة للدولة والحامية لحرية الفرد والمجتمع.
- تحديد الغايات الفردية والمجتمعية العامة، وإيجاد الطرق والوسائل المختلفة لتحقيقها.

إذاً، ستُشكّل كل من الدولة والسلطة أهم ظاهرتين مدروستين في إطار الفكر السياسي، بل كأساس وحيد في دراسة الأمر السياسي والظاهرة السياسية. لكن، ومع

^{١١} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢١٨.

انهيار دولة المدينة، وتراجع الحضارة الإغريقية، سيبدأ الفكر السياسي مرحلة جديدة مع ظهور وانتشار كل من الفلسفة الرواقية والأبيقورية، ستركز فيها الظاهرة السياسية على دراسة الفرد، وكيفية تأمين السعادة له. أي أنّ جوهر وجود السلطة سيكون منصباً على معرفة آليات الوصول إلى هذا الهدف فقط، وبالتالي وجود الدولة مرتبط بقدرتها على تحقيق السعادة لأفرادها.

سينتقل الفكر السياسي بعد ذلك إلى مرحلة جديدة، مرحلة العصور الوسطى، مع انتشار الفكر السياسي المسيحي الغربي. ستركز الظاهرة السياسية على دراسة السلطة، التي ستتم حينها بالازدواجية في الدولة، بين سلطة الكنيسة التي تهتم بروح الإنسان من جهة، والسلطة المدنية السياسية التي تنظم وجود الإنسان المادي على الأرض من جهة ثانية. الأمر الذي جعل من سلطة الكنيسة أعلى وأسمى من الدولة والسلطة السياسية فيها، وبالتالي خضوع السلطة السياسية لها.

المبحث الثالث: الفكر السياسي الشرقي القديم

تمهيد

إنَّ تفسير ظاهرة السلطة السياسية، وضبط وتحديد ماهيتها، وما يدور حولها من تساؤلات، شكَّلت الهواجس الكبرى للإنسان العاقل منذ بداية وجوده، لتنظيم شؤون حياته وضبط علاقته مع الآخر. ما جعل من دراسة الفكر السياسي شرطاً أساسياً لفهم صيرورة وتطور المجتمعات. أولى هذه التساؤلات وأهمها هو أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها، بالإضافة إلى شكلها وأنواعها، وأهم وظائفها ومهامها، وآليات انتقالها وتداولها. رغم أنَّ أغلب الدراسات المتخصصة في الفكر السياسي تُرجع أصوله الأولى إلى الإغريق وحضارتهم، إلا أنَّ حضارات الشرق القديم كان لها إسهامها البارز والمهم في وضع الأفكار السياسية الأولى للإنسان العاقل^{١١٢}. حيث يُعدُّ الفكر السياسي الشرقي القديم هو أول مرحلة من مراحل الفكر السياسي في التاريخ. يمكن القول إنَّه من الشرق القديم انبثق الفكر الإنساني^{١١٣}. بدأت في هذه المرحلة الأفكار السياسية الأولى للإنسان العاقل، التي ظهرت في شكلها الأول ضمن تصورات أسطورية مقدسة، لتنتقل لاحقاً إلى تصورات عقلانية يغلب عليه الطابع الأخلاقي الفلسفي. من أبرز الحضارات التي ساهمت في إنتاج الفكر السياسي الشرقي القديم كل من الحضارة المصرية القديمة، الهندية، الفارسية، الصينية، وحضارة ما بين الرافدين. هذه الحضارات كانت تشترك جميعها بجملة من السمات المشتركة لكل الفكر السياسي الذي أنتجته. يُمكن تلخيص أبرز السمات المشتركة للفكر السياسي الشرقي القديم بما يلي:

^{١١٢} - نصر (١٩٩٩)، ص: ١١-١٣.

^{١١٣} - أشار بحق وول ديورانت، صاحب الكتاب المشهور "قصة الحضارة" كيف أنَّ الفكر الغربي مدين للفكر الشرقي في نشور الحضارات والأفكار الأولى، لاسيما السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأولى. راجع: ديورانت (١٩٦٦-أ).

- لم يكن هناك وجود تصوّر لأي تنظيم سياسي غير صورة الملكية المطلقة، فكل أنماط السلطة السياسية التي أنتجتها تلك الحضارات الشرقية القديمة كانت مطلقة ومركزية، تتركز بيد الحاكم الذي كان يتمتع دائماً بسلطة مقدسة مستمدة من الآلهة، فهو إما إله، أو ابن إله، أو كاهن "رجل دين". كان الحاكم في كل التصورات السياسية لتلك الحضارات يجمع في سلطانه السلطتين الزمنية والمكانية. يرجع المتخصصون ذلك إلى سيادة السلطة الأبوية التي نشأت أساساً وانتشرت في المدينة قبل ظهور الدولة، نتيجة اتساع نطاق الأسرة وتشعب فروعها. ما جعل من الأنظمة السياسية قائمة على السلطة الأبوية، ونظراً لأنّ سلطة الأب هي أساساً سلطة أخلاقية، من هنا جاءت وحدة الأخلاق والسياسة في فكر الحضارات الشرقية القديمة.

- لم تعرف حضارات الشرق القديم مسألة الحرية السياسية للأفراد، ولم تكن مطروحة أبداً، والمفهوم الوحيد للحرية كان مرتبط عند شعوب تلك الحضارات بعدم الخضوع لسيادة شعوب أخرى.

- كان نتاج الفكر السياسي لتلك الحضارات مزيج ما بين الأسطورة والدين والعلم، وكان الدين يتغلغل في كل مناحي الحياة حتى أنه كان ينظم كافة قواعد السلوك للأفراد، وحتى في أخص شؤونهم.

- لم تنتج تلك الحضارات فكراً سياسياً بشكل مستقل، فأغلب الأفكار السياسية التي تم طرحها كانت متضمنة في الانتاجات الفكرية المتعددة لهذه الحضارات كالفنون والروايات والقصص والأساطير والملاحم.

أولاً: الفكر السياسي في مصر القديمة

١- تمهيد:

يكاد يكون تحديد تاريخ نشأة النظام السياسي في مصر القديمة مسألة بالغة الصعوبة، بسبب المعلومات الضئيلة حيال ذلك. إنَّ ما كشفته آثار تلك الحضارة يشير إلى أنَّ المصريين القدماء عرفوا التنظيم السياسي منذ عصور موعلة في القدم. أشارت بردية "أبيورور"^{١١٤}، التي دونت فيه بعض ملامح النظام السياسي المصري، إلى أنَّ المصريين القدماء عرفوا السياسة ونظموا شؤونهم السياسية منذ زمن بعيد.

اتسم النظام السياسي في مصر القديمة بالنضج والتميز عما عدها خلال تلك الفترة المبكرة من تاريخ البشرية. فقد أقام المصريون القدماء نظامهم السياسي على العدالة والنظام (قانون ماعت)^{١١٥} بالشكل الذي يحقق أكبر قدر من العدالة والمساواة الاجتماعية، وتحقيق الحد الأعلى الممكن من الرفاه الاقتصادي لشعب مصر القديمة.^{١١٦} لقد كان ماعت هو القانون الأسمى في مصر القديمة، والذي يخضع له الجميع، ملوكاً وشعباً.

إنَّ أبرز ما ميّز النظام السياسي للمصريين القدماء هو تعرفهم على مفهوم الدولة، حيث أسسوا نموذجهم الخاص لها. فرغم كون النظام السياسي المصري كان يعتبر نظاماً ملكياً إلهياً مقدساً، إلا أنَّه كان مقيداً بالقوانين والأعراف التي توارثها المصريون جيلاً بعد جيل. كذلك قدّم المصريون القدماء صورة مهمة لمبدأ الفصل بين سلطات الدولة المختلفة وتوازنها. صحيح أنَّ مفهوم الدولة لم تشكّل عندهم تشخيص قانوني لسيادة الشعب، إنّما كانت تقوم على شخصية الملك وقوته وسلطاته، فالملك هو صاحب السلطان ومالك كافة السلطات من إدارة وتشريع وقضاء. كانت سلطة الملك مطلقة غير مقيدة، فهو الذي يضع

^{١١٤} - تحمل بردية "أبيورور" اسم صاحبها الحكيم الذي عرض على الملك تقريراً حول فساد الأوضاع في المملكة، والتدهور السياسي في أواخر الأسرة السادسة من الدولة القديمة. راجع لالويت (١٩٩٦)، ص ١١٤.

^{١١٥} - الآلهة "ماعت" *Maat*، ابنة إله الشمس "رع"، سُن على اسمها القانون الأعظم في مصر القديمة، والذي كان يخضع له جميع شعب مصر القديمة وكذلك ملوكها. "ماعت" القانون كان يعني منح العدالة، المساواة واستقرار النظام. للمزيد يمكن العودة إلى: اسمان (١٩٩٦)، ص ٣١.

^{١١٦} - النشار (١٩٩٨ - أ)، ص ١٠-١١.

القوانين ويعدها.^{١١٧} إلا أنه ورغم هذه السلطات المطلقة، والمركزية الشديدة التي كان يمتلكها في إدارة كافة شؤون البلاد، إلا أنَّ الملك كان ينحو باتجاه توزيع بعض السلطات إلى مساعديه، أو أشخاص يختارهم بنفسه، ولا سيما منصب الوزير. يمكن القول، إنَّه ورغم المركزية الشديدة التي كان يقوم عليها النظام السياسي المصري القديم، والتي وضعت مسألة اتخاذ أي قرار بيد الملك، إلا أنَّه سنجد في المقابل لا مركزية واسعة سيمنحها الملك لوزيره وحكام أقاليمه في تنفيذ قراراته على المستوى المحلي.

٢- هيكلية النظام السياسي في مصر

كان النظام السياسي في مصر القديمة يقوم على تراتبية مؤلفة من الملك-الفرعون، الوزير، موظفو البلاط، حكام الأقاليم أو الإدارات المحلية، وأخيراً المصالح الحكومية. هذا التدرج في السلطة كان قائماً على أساس مركزية القرار (التي كانت بيد الملك وحده)، ولا مركزية التنفيذ (التي كانت تقوم بها كافة السلطات الأخرى).

٢-١- الملك-الفرعون

يأتي الملك في أعلى الهرم السياسي في مصر القديمة، وكان يعتبر الإله، أو ابن الإله. مفهوم الألوهية هنا لم يكن رمزياً أو مجازياً للتعبير فقط عن مكانة الملك وأهميته، إنما على العكس تماماً فقد كان تعبير حربي ودقيق ومعبر عن السلطة المطلقة له، ومكانته السامية لدى شعبه. وفقاً للنظرية السياسية المصرية القديمة، لم يكن الملك يُعتبر إنساناً عادياً كسائر البشر، إنما كان بمثابة الإله أو ابن الإله^{١١٨}. فالملك هو صاحب النفوذ المطلق، وكانت سلطته تقوم على الطاعة الكاملة له من قبل المصريين وتقديسهم له. كانت شخصيته مقدسة، وغالباً ما كان المصريون القدماء يتجنبون حتى ذكر اسمه بشكل مباشر، ويقولون -

^{١١٧} - شحاته (د. ت)، ص: ١٤٢.

^{١١٨} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٣٦.

إذا أرادوا الإشارة له أو الحديث عنه - "المعبود الطيب"^{١١٩}. كان المصريون القدماء يعتبرون الملك صاحب الحق المطلق في كل شيء (في أرض مصر، وشعبها)، فهو يملك الأرض ومن عليها بأمر من الآلهة، "بأمر من آتون أعطيت حورس جميع المدن والمقاطعات".^{١٢٠} فهو مطلق التصرف سواء بامتلاك الأراضي، أو منحها لمن يشاء. كذلك، كانت خدمة الملك وطاقته واجباً مقدساً على الرعية، بما فيهم هؤلاء الذين تجري في عروقهم الدماء الملكية.

كان يطلق على الملك لقب فرعون، وهي كلمة مشتقة من "برعو" ويقصد بها البيت الكبير، أو البيت العالي في اللغة المصرية القديمة. كانت كلمة فرعون تستخدم في بادئ الأمر للإشارة إلى القصر الملكي حيث يقيم الملك، ويمارس فيه كافة سلطات الدولة العليا، ثم تدريجياً ستطلق هذه التسمية على ساكن البيت، أي الملك^{١٢١}. ليتحول لقب الملك تدريجياً إلى كلمة فرعون.

يجمع الملك الفرعون في يده كافة السلطات، أما أبرز مهامه فكانت الدفاع عن بلاده وشعبه ضد المعتدين، إقامة العدل بين الناس، وتوفير الحياة الكريمة لشعبه. كانت سلطة الملك تتركز في التنظيم العام لأمر الدولة، إنجاز المشروعات العامة، وإدارة الشؤون الخارجية حيث كان يعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية، كما كان يعين كبار الموظفين وخاصة الوزير^{١٢٢}. بالإضافة إلى تفقد الأشغال العامة وسير العمل في الإدارات المتعددة. كذلك كان القائد العام للجيش وينسب له كل الانتصارات، لأنه كان يقود الجيش بنفسه لاسيما في حالات الحروب الخارجية أو الدفاع ضد أي عدو محتمل.^{١٢٣}

أطلق على الفرعون مجموعة من الألقاب مثل: "رع" و "حورس"، وكانت شخصية الفرعون مقدسة. إنَّ القدسية التي كان يتمتع بها الفرعون ناتجة عن أنَّ سلطته مستمدة من

^{١١٩} - رانكه (د. ت)، ص ٥١.

^{١٢٠} - لالويت (١٩٩٦)، ص ١٠٣.

^{١٢١} - النشار (١٩٩٢ - ب)، ص ١١٢.

^{١٢٢} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٦١.

^{١٢٣} - بترى (١٩٧٥)، ص ٩٤.

الإله مباشرة، أو هو نفسه سيكون إله.^{١٢٤} إنَّ هذا الأمر سترك تأثيراً بالغ الأهمية في مفهوم السيادة عند الفراعنة بشكل خاص، وفي مجمل الحياة السياسية في مصر القديمة. أهمها:

- دعم سيادة فرعون المطلقة، فهو صاحب السيادة في الدولة ومصدر سائر السلطات، وتُعدُّ أوامره قوانين واجبة النفاذ والطاعة.

- تركز كافة السلطات بيد الفرعون الدينية منها والدينية. فالملك هو "الإله الطيب" الذي يقوم -مع وزرائه ومستشاريه- بالسهر على رعاية شؤون شعبه وبلاده، رعاية الأب لأبنائه، وهو أب يمجده رعاياه، ويهابه العدو، ويوقره الكهنة^{١٢٥}. كذلك، فالملك هو الحاكم المطلق من الناحية السياسية، وتتركز بيده السلطة والقوة والثروة.

- اعتبار الفرعون هو إله أو ابن إله، أدى إلى قيام نوع جديد من العبادة، وهي عبادة فرعون. الأمر الذي سيؤدي لاحقاً إلى توسع وازدياد مكانة الكهنة، وانتقال القدسية التي كان المصريون يقومون بها تجاه الفرعون إلى الكهنة لاحقاً.

رغم السلطة المطلقة للملك-الفرعون، لكنه كان يخضع بدوره للآلهة وقانونها "ماعت"، قانون العدالة والحق والنظام. لذلك كانت سلطة الملك، رغم إطلاقها، خاضعة لهذا القانون. فالفرعون لا يستطيع أن يمارس وظيفته كحاكم إلا عن طريق الامتثال لفرائض هذه الربة "ماعت" وقانونها، والذي كان يعني العدل والحق والاستقرار، وكذلك النظام، أو الكيان الأخلاقي الفطري "الناموس"، وبالتالي فإنَّ كل الفضائل الأخلاقية أياً كانت هي جزء من هذا النظام.^{١٢٦}

124 – Bottici (2011), p: 232..

^{١٢٥} - بكر (١٩٩٢)، ص ٢٦٥.

^{١٢٦} - إمام (د. ت)، ص ٣٥٥.

٢-٢- الوزير

يأتي الوزير في المرتبة الثانية بعد الملك -الفرعون، ويُعدُّ مساعده ومنفذ أوامره في سياسة الدولة. كان يُطلق عليه لقب الوزير الأعظم، ويتولى منصب رئيس الحكومة. تم ابتكار هذا المنصب من قبل الفرعون بعد أن ازدادت مسؤولياته، وأصبح بحاجة إلى من يساعده في تنظيم شؤون البلاد. تتلخص سلطة الوزير في أنّه يُمثّل الأداة المنفذة لكافة الشؤون الإدارية في الدولة، والتي تدخل في اختصاص الملك، باستثناء المهام الدينية له^{١٢٧}. غالباً ما كان الفراعنة يسندون هذا المنصب إلى الأبناء أو أحد أفراد الأسرة المالكة. كان الوزير أكثر رجال المملكة المصرية مسؤولية وتبعية للملك، حيث كان يُعدُّ الرئيس المباشر لأعمال موظفي الحكومة الفرعونية كافة من إداريين وكتبة. كما كان يتولى الإشراف على كافة الأمور الإدارية في الدولة. كان الوزير الأعظم يُسمّى ضمن خطاب تكليف خاص يصدره الملك، والذي كان الهدف الأساسي منه هو:^{١٢٨}

- أن يدرك الوزير الأعظم أهمية منصبه وخطورته.

- تحديد المهام الرئيسية للوزير الأعظم، وما ينبغي أن يسود في فترة توليه الوزارة من روح تطبيق العدالة والقانون والنظام بين كل أفراد الحاشية وعامة الشعب. يتضمن خطاب تكليف الوزير الملكي أبرز المهام التي كان يتوجب عليه القيام بها خلال توليه منصبه، والتي يطلبها الفرعون منه. عادةً ما كانت خطابات التكليف الملكية تتضمن مهاماً أساسية، من ضمنها:^{١٢٩}

- تنظيم شؤون الإدارة العامة.

^{١٢٧} - بكر (١٩٩٢)، ص ٢٥٨.

^{١٢٨} - النشار (١٩٩٢ - ب)، ص ٦٦.

^{١٢٩} - المرجع السابق، ص ٢١-٢٣.

- تعيين عدد من المفتشين لموافاة الوزير بتقارير دورية عن أحوال حكام الأقاليم المكلفين بإدارة شؤونها.

- تسلم التقارير الواردة من مفتشي الأقاليم، وقوائم الإحصاءات التي يقومون بإعدادها.

- النظر في الشؤون الخاصة بحدود الأقاليم والمقاطعات، وتحديد الأراضي والترع، وإصدار التعليمات الخاصة بالمحصول التالي، وتنظيم جباية الضرائب، والنظر في مظالم الحكام المحليين، وحوادث السطو والسرقة، والمنازعات المختلفة.

- الإنابة عن الملك في إذاعة المراسيم الملكية إلى شتى الأقاليم والمقاطعات، والإشراف على رجال الحرس الملكي، وعلى تنظيم البعثات الملكية.

- ترقية القضاة، وتعيين حارسي المحكمة.

- تنظيم الملاحة في نهر النيل، والإشراف على سير السفن والبضائع.

أمّا ما يتعلق بالصفات التي يجب أن يتمتع بها الشخص الذي يتم اختياره لمنصب الوزير الأعظم، فأهمها السيرة الحسنة، العدل، الحكمة، العلم، الأخلاق الطيبة، الخبرة الواسعة، وحسن التصرف. أمام أهمية مكانة الوزير وصلاحياته، فقد كان المصريون القدماء يلجؤون إليه للفصل في شكواهم أو دعواهم، فهو الشخص المنوط به والقادر على إقامة ميزان العدل والحق ومعاقة الظالم ورد الظلم. لذلك، غالباً ما كان الوزير هو أكثر موظفي الملك محبة في نفوس الرعية. لقد أسهم في هذا الأمر أنّ الفراعنة كانوا يختارون لهذا المنصب أكثر الأشخاص حكمةً وعلماً وعدلاً. نظراً لاتساع شعبية الوزير، وتعاضد محبة المصريين له، وشدة احترامهم له ولمركزه، وتوقيره في نظر الرعية، فقد تحول الفراعنة لاحقاً إلى تعيين أبنائهم في هذا المنصب خشيةً من تعاضد محبة الناس للشخص الذي كان يتولى هذا المنصب، خاصةً إذا كان من عامة الشعب.

٢-٣- موظفو البلاط الملكي

كان كبيرهم هو رئيس البلاط الملكي، الذي كان من الضروري أن يتمتع بعلاقة الحسب والنسب، ويُختار لمهابته، شدة بأسه، قوة مراسه، ومواهبه الفذة في القيادة والتوجيه لضمان استتباب الأمن والاستقرار والحفاظ على النظام^{١٣٠}. يعمل تحت إمرة رئيس البلاط كل من ينتمي إلى حاشية الملك من رجال الأمن الخاص، المعلمون الخصوصيون، المبعوثون الملكييون الخاصون، الأتباع الذين يرافقون الملك في رحلاته، وحاملو الأختام الملكية الخاصة، رُسل الملك، الكاتب الخاص، المشرف على الديوان الملكي، وكل الذين يعملون في حاشية الملك.

٢-٤- حكام الأقاليم

من أجل ضمان سيادة النظام السياسي وسهولة عمله، قُسمت مصر إلى عدة أقاليم، ويرى بعض الباحثين أنَّ هذا التقسيم إنما كان موجود قبل نشوء مصر القديمة كدولة، فهو كان على الأغلب بقايا نظام الإمارات أو دولة المدينة التي تكونت منها مملكة مصر لاحقاً^{١٣١}.

كان لكل إقليم حاكم مستقل له، ويلقبون عادةً باسم "نواب الملك". كانوا يتبعون كلهم إلى الفرعون، الذي كان يعينهم من قبله بأمر ملكي، ويخضعون إلى إشراف ومتابعة مباشرة من قبل الوزير الأعظم^{١٣٢}. كانت المهام المطلوبة من حكام الأقاليم هي إدارة شؤون أقاليمهم، القضاء، حفظ الأمن، خزن الغلال، شق أقنية المياه للشرب والزراعة، والنظر في شكاوى ومنازعات وخلافات الناس، لذلك غالباً ما كان يُطلق عليهم لقب القضاة. كانت من بين أهم مهام حكام الأقاليم معاونة الحكومة المركزية في تنفيذ مهامها، حيث لم يشهد

^{١٣٠} - أبو بكر (د. ت)، ص ١٩٨.

^{١٣١} - أندريه، جانين (١٩٨٦)، ص ٧٨.

^{١٣٢} - حمزة (١٩٤١)، ص ٦٩.

النظام السياسي المصري مركزية شديدة قط^{١٣٣}، فغالباً ما يترك لحكام الأقاليم الحرية في تنفيذ تنفيذ السياسة العامة التي يرسمها الملك، ويباشرون كافة الشؤون الإدارية لمقاطعاتهم، ويقدمون تقارير سنوية للوزير الأعظم.

٢-٥- المصالح الحكومية

عرّفت مصر نظام الإدارات العامة المتخصصة في شؤون محددة، والتي كان يُطلق عليها المصالح الحكومية مثل:

- إدارة الوثائق الملكية الخاصة بالأوامر الملكية التي تتعلق بتعيين الوزراء وكبار الموظفين.
- إدارة المحفوظات لحفظ المحفوظات.
- إدارة الحقول تهتم بشئون الزراعة والري.
- إدارة الخزائن للحفاظ والإشراف على موارد الدولة المالية.
- إدارة القضاء للإشراف على المحاكم

٣- مفاهيم سياسية وقانونية في الدولة المصرية القديمة

لقد بنى الملوك المصريون سلطاتهم على قاعدة رئيسية مفادها أنهم يكتسبون المجد والخلود بمقدار ما يكونون بخدمة الشعب، وبمقدار ما يحققون له العدالة والرخاء. الأمر الذي أسهم في بروز صورة واضحة لمفهوم الدولة (وإن كانت بصيغتها الملكية)، ومفهوم تعدد السلطات والفصل بينها، وتعدد الإدارات داخل الدولة الواحدة.

رغم كون صلب النظام السياسي في مصر القديمة يقوم وفقاً لقانون "ماعت" على العدالة والنظام، إلا أن مفهوم العدالة كان له بعداً خاصاً يتركز على مراعاة الفوارق الطبقية،

^{١٣٣} - ويلسون (د. ت)، ص ١٠٩.

والحفاظ على حقوق عامة الناس وعدم قهرهم^{١٣٤}، ماعدا "المتنرد الذي تتكشف مخططاته، لأن الله يعرف الإنسان صاحب القلب الحسيس والله يعاقب بالدم العمل السيئ".^{١٣٥} إنَّ مفهوم الفوارق الطبقيّة في مصر القديمة لم يكن يعني مفهوماً عنصرياً، أو تمييزاً صارماً بين الطبقات، إنّما يستند إلى مبدأ أنّ "الله يدرك أن كل إنسان حسب مؤهلاته وطبقته يقوم بدور مهم في خدمة الدولة".^{١٣٦} كان الإيمان بالله، وبالمصير في العالم الآخروي يشكل ركناً من أركان العقيدة السياسيّة لمصر القديمة، وأساساً من الأسس التي تتحقق العدالة بمقتضاها على الأرض. إذ أنّ "الأفعال الحميدة للإنسان العادل أكثر نفعاً من ذلك النور الذي يرتكب الشر".^{١٣٧} كذلك حظيت فكرة القوة بمكانة خاصة عند حكام مصر، فهي ضرورية لتحقيق العدالة والنظام، وبالتالي تحقيق الاستقرار والسعادة. إنّ مفهوم القوة مرتبط بحب الملك لشعبه، وإذا "كان الملك عادلاً فإنّه يستطيع أن ينال بفضل قوته".^{١٣٨} فالقوة هي صمام الأمن لسعادة الملك والرعية، واستقرار أحوالهما السياسيّة والاقتصاديّة في آن واحد. عرّف النظام السياسي في مصر القديمة نموذجاً متميزاً من الخطاب السياسي، كان أبرز سماته تعدد مستوياته. فكل ما يتعلق بطبيعة النظام السياسي كان يظهر عبر خطاب يقوم به الجميع من أعلى الهرم السياسي حتى أدناه، ولا يقتصر فقط على الملك-الفرعون. يُمكن تقسيم مستويات هذا الخطاب بما يلي:^{١٣٩}

- خطاب السلطة السياسيّة المتمثل في المراسيم الصادرة عن الملوك المصريين القدماء سواء كنصائح يقدمونها إلى الأمراء من أبنائهم (أوامر ونواهي) تتضمن المبادئ السياسيّة العامة، والمواظظ الأخلاقيّة التي تكشف عن حكمه الملك وخبرته السياسيّة والاجتماعيّة

^{١٣٤} - اسمان (١٩٩٦)، ص ١٣٩.

^{١٣٥} - لالويت (١٩٩٦)، ص ٧٠.

^{١٣٦} - مختار (د. ت)، ص ٩٩.

^{١٣٧} - لالويت (١٩٩٦)، ص ٧٤.

^{١٣٨} - المرجع السابق، ص ٦٩.

^{١٣٩} - النشار (١٩٩٨-أ)، ص ٩-١٠.

والاقتصادية، أو كتعليمات ووصايا صدرت كتكليفات لوزرائهم. يتركز هذا الخطاب حول كيفية تحقيق العدالة في الدولة. يلخص الملك خيتي مهام الحاكم في قوله لأبنه "أقم العدالة ما دمت تعيش على الأرض".^{١٤٠}

- خطاب الحكماء الموجهة إلى الحكام، وكان يحمل توصيفهم للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية خاصة في مراحل الانتقال والاضطرابات التي كانت تشهدها مصر أحياناً، كذلك كان يتضمن رؤاهم وتطلعاتهم بشأن مستقبل البلاد.

- خطاب الشعب، وهو الخطاب السياسي الذي يصدر عن أفراد عاديين تعرضوا للمظالم، فرفعوا شكواهم للسلطة السياسية للتعبير عن سخطهم عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومطالبين بتحقيق العدالة ورد المظالم ومعاقبة الظالمين ورد الحقوق إلى أصحابها.

- الخطاب الدبلوماسي: وهو الخطاب السياسي الذي كان يصدر عن مصر القديمة بشأن علاقاتها مع الدول الأخرى، وآلية عقد المعاهدات وإعلان الحرب، والأصول والتقاليد السياسية التي يجب أن تراعى حيال ذلك.

إذاً، يمكننا توصيف الفكر السياسي في مصر القديمة بما يلي:

- طبيعة السلطة السياسية: فردية مطلقة مقدسة ومركزية، فمصر كانت تشكل إقليماً واحداً يحكمه الملك-الفرعون.

- مصدر السلطة السياسية: إلهي وراثي، حيث يحكم هذا الكون إله واحد معبود هو الإله "رع"، إله الشمس، أما الفرعون فهو الإله الذي يحكم الأرض بمباركة الإله "رع". من هنا، تأتي شرعية وقداسية الفرعون في ممارسته للسلطة في دولة مصر، فهو الإله أو أبن الإله الذي يحكم الأرض، وتم اختياره من قبل إله الكون "رع".

^{١٤٠} - أسمان (١٩٩٦)، ص ٤٧.

- شكل السلطة السياسية: ملكي وراثي، مركزي مطلق. يمثله الحاكم الفرعون الإله، الذي تنتقل خصائصه المقدسة، وسلطاته وصلاحياته السياسية من أسلافه إليه، وهو بدوره ينقلها بالوراثة إلى أبنائه (الذكور والإناث) من بعده. فالأبن الأكبر يرث الحكم والألوهية من والده بعد موته بشكل تلقائي، وإذا لم يكن للفرعون أولاد ذكور، ترث الإناث ذلك^{١٤١}.

- وظيفة السلطة السياسية: تقوم السلطة السياسية للحاكم-الفرعون على البعدين الديني والديني، الزماني والمكاني. فالحاكم هو إله الأرض الذي يجسد العلاقة بين إله الكون وبين الشعب، ويربط بينهما من جهة أولى. بالتالي هو المسؤول عن كل الشؤون المتعلقة بالعبادة وبناء المعابد وتقديم القرابين وغير ذلك. كما أنه الحاكم السياسي للبلاد ورأس سلطتها، من جهة أخرى، وما يترتب على ذلك بقيامه بوظائف السلطة السياسية من حكم البلاد، والدفاع عنها، وإقامة الأمن وفرض الاستقرار، وتطبيق العدل والنظام، وتنظيم الإدارة وتحقيق الرفاهية الاقتصادية للشعب.

- آليات انتقال السلطة السياسية وتداولها: تنتقل السلطة السياسية بالوراثة، حيث أدى التسليم بألوهية الحاكم إلى تحويل مسألة السلطة السياسية إلى أمر مقدس من اختصاص الفرعون فقط، ولا دخل للشعب بها. إنَّ ألوهية الحاكم تفرض أن مسألة تولي السلطة محصورة بالآلهة فقط، وليس البشر العاديين، لذلك تنتقل السلطة تلقائياً من الحاكم الإله إلى أبنائه، دون أن يكون هناك أي رأي للشعب بذلك.

- عناصر السلطة: تتألف السلطة في مصر القديمة من الملك، يليه الوزير الأعظم، يليه كبار الموظفين، يليه حكام الأقاليم. من المهم الإشارة هنا إلى أنَّ النظام السياسي

^{١٤١} - إيلياد (١٩٨٧)، ص ٧٥.

المصري كان قد شهد نوعين من أنواع السلطة: السياسية شديدة المركزية (بيد الملك)، وإدارية لا مركزية (حكام أقاليم).

ثانياً: الفكر السياسي في بلاد الرافدين

١- تمهيد:

لم يختلف الفكر السياسي في حضارة بلاد الرافدين كثيراً عن نظيره في الحضارة المصرية القديمة، من حيث كونه يقوم على الفكرة المركزية المطلقة للحاكم ذو الأصل الإلهي. عرفت منطقة بلاد الرافدين العديد من الحضارات، كان من بين أبرزها الحضارة البابلية التي اتسمت السلطة فيها بأنها مقدسة تتبع للإله. فالحاكم إما إله من نسل الآلهة، أو مفوضاً منها، ما يعني تميزه عن غيره من البشر. أما وجود الافراد والشعب فهو مرتبط بحاجة الآلهة لمن يخدمها، وهذا يعني أن الأفراد موجودون فقط لخدمة الإله-الحاكم وللقيام بكل ما يطلب منه، وحتى إن قام أي فرد بممارسة أي حرفة أو عمل فهو يقوم بذلك حتى يقدم كامل انتاجه للحاكم الإله^{١٤٢}. هذا يعني أن علاقة الفرد بالحاكم تنسم بالخضوع التام والمطلق، فالإنسان خلق ليكون عبداً فقط، وخادماً للإله الذي يتجسد في الحاكم عن طريق التأليه أو التفويض.

عرّفت الحضارة البابلية تطوراً مهماً لمفهوم المدينة-الدولة، خاصة في العهد السومري، فكل مدينة كانت تمثل مركزاً أساسياً مستقلاً بذاته، لها حرفها الخاصة بها كالزراعة أو التجارة أو الحرف المختلفة. لكل مدينة إله خاص بها، تتسمى به وتنسب له، فالإله هو الذي ينشئ مدينته الخاصة ويعين لها حكامها. بابل كانت تنسب إلى الإله "إيل"، وجاءت تسميتها من باب الإله "إيل"، كذلك آشور كانت تعني بيت الإله "شور" .. الخ. بعد ذلك ستنتقل جميع المدن-الدول من نظام التجزئة المحلية المنتشرة في كافة أنحاء البلاد إلى نظام

^{١٤٢} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٧١.

الوحدة السياسية في عهد الدولة الأكادية^{١٤٣}. ستشهد جميع المدن-الدول توحيداً عبر القوة العسكرية، وتحويلها إلى دولة واحدة تحت الحكم الملكي الإمبراطوري الذي سيتولاه الحاكم الإله عبر نظام حكم مركزي، يستند إلى الشرعية الدينية المستمدة من الآلهة، وكذلك على الشرعية العسكرية الناجمة عن استخدام القوة في توحيد كل المدن^{١٤٤}.

ستشهد الحضارة البابلية تطوراً مهماً كذلك في تحديد وظائف الحاكم، ومرد ذلك إلى مستوى النضوج السياسي الذي بلغته حينها، فالحاكم يتولى مهمة تحقيق العدالة والخير. ففي شريعة الملك حمورابي سنجد أنه "كُلفَ من قبل الآلهة لتوطيد العدل، والقضاء على الخبث، حتى لا يستبعد القوي الضعيف، ولكي ترعى العدالة اليتيم والأرملة"^{١٤٥}. كذلك سيتولى الحاكم مهمة التشريع، وسيُعدُّ المصدر الوحيد للتشريعات التي تنظم أحوال البلاد والناس، وما لا شك فيه أن الحضارات في تلك بلاد ما بين الرافدين كانت ذائعة الصيت بتشريعاتها وقوانينها التي ارتبطت باسم حكامها وملوكها. مثل: تشريع حمورابي ذائع الشهرة، قانون "أوروكاچينا"، قانون "أورنامو"^{١٤٦} وغيرها الكثير. كما كان من أبرز مهام الحاكم هو توقيع المعاهدات مع وعقد الاتفاقيات والقيام بالصلح والأحلاف مع الدول المجاورة.

٢- شكل النظام السياسي

يُمكن توصيف شكل التنظيم السياسي، والهيكل الاجتماعي لحضارات ما بين النهرين بالتالي:

- الملك: كان يمثل الشخصية المركزية العليا في هرم النظام السياسي والاجتماعي، حيث كان يُعدُّ قائد النظام السياسي في بلاد ما بين النهرين، وكانت كافة السلطات في

^{١٤٣} - زيد (٢٠١٧)، ص ٨٩.

^{١٤٤} - لاسكي (١٩٦٥)، ص ٧٩.

^{١٤٥} - إيليا (١٩٨٧)، ص ٧-٨.

^{١٤٦} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٧٤.

يده، وهو من يمتلك حق سن القوانين، وتحديد الحقوق والمسؤوليات، ويقود الجيش والقوات العسكرية.

- الكهنة: تلي الملك من حيث الأهمية والمكانة الاجتماعية، نظراً لمكانة الدين في ثقافة ما بين النهرين، فقد حظي الكهنة تحظى بقدر كبير من الاحترام، وتتميز بالكثير من الحقوق التي تختص بها عن باقي الشعب^{١٤٧}. عادةً ما كان يتم اختيار الكهنة من قبل الملك من الطبقات العليا في المجتمع. كذلك ونظراً لصعوبة تواصل الأفراد مع الملك مباشرة، كان الكهنة هم الأقرب إلى الاحتكاك المباشر معهم، حيث كان الأفراد يلجؤون إليهم لحل المشكلات التي كانت تعترضهم، ما زاد من مكانتهم، ودورهم في الحياة السياسية والدينية والاجتماعية.

- الكتاب: تضم هذه الطبقة الأفراد المتعلمين الذين يعملون في مهن مختلفة، وكان أفراد هذه الطبقة يعتبرون من الطبقات العليا في المجتمع، فغالباً ما كانوا يعملون لدى الملك وعائلته وقصره.

- التجار: تمتع التجار وأصحاب الحرف بالاحترام في مجتمع بلاد ما بين النهرين، وكان أغلبهم ينتمي إلى الطبقة العليا من المجتمع ويتمتعون بمكانة اقتصادية جيدة بسبب أعمالهم أو حيازتهم للأرض^{١٤٨}.

- المشاعون: ينتمون إلى الطبقة الدنيا داخل النظام السياسي، وكانوا يعملون بشكل رئيسي في الزراعة. لم يكن يسمح لهم بتلقي التعليم، ولم تكون لديهم الكثير من الحقوق أو الامتيازات العالية، كانوا في الأغلب فقراء، وسمح لهم ببعض الحقوق، كامتلاك المنازل.

^{١٤٧} - لاسكي (١٩٦٥)، ص ٦٠.

^{١٤٨} - Bottici (2011), p: 244.

- العبيد: كانوا في قاعدة التسلسل الهرمي السياسي والاجتماعي لبلاد ما بين النهرين، لم يتمتعوا بأي حقوق.

٣-سمات خاصة في التنظيم السياسي والاجتماعي

اتسمت الحياة السياسية والاجتماعية بوجود عدد من المسائل التي ميّزت التنظيم السياسي لحضارة ما بين النهرين. أبرزها:

٣-١-القوانين:

كانت تُعبر عن مستوى التطور الذي حققته هذه الحضارة في تمثّل المشرّع لإرادة الهيئة الاجتماعية من أجل حماية وضبط عمل البنى والهيئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في ذلك الوقت. سُبُشكّل الملك (المدعّم بالحق أو التفويض الإلهي) الجهة المشرّعة التي ستقوم بوضع القوانين المتعددة من أجل تحقيق العدل والأمن والسلام والمساواة. لقد عكست قوانين بلاد الرافدين، وفي مقدمتها القانون الأشهر في التاريخ "قانون حمورابي"، طبيعة ومستوى الذهنية القانونية للمُشرّع الرافديني^{١٤٩}. يرد في نص للملك حمورابي في قانونه الشهير مادة يلعن فيه كل حاكم ظالم لا يحترم الشعب بقوله: "عسى الإله عشتار أن تخلق الفوضى وتثير عليه الثورات"^{١٥٠}، وهذه إشارات سياسية مهمة إلى حقوق الشعب على الحكام، حتى وإن كانوا ملوكاً مفوضين بالحكم من الآلهة وإشارة إلى الثورة.

كذلك كان الفقه القانوني متقدماً، وهو ما ظهر عبر مؤشرات اجتماعية هامة، منها وضع المرأة في المجتمع حيث تمتعت بمكانة محترمة لترتقي أحياناً إلى منصب الملك أو الكاهن، كما كانت لها حقوق متميزة بالحصول على التعليم والمعرفة، كذلك ما يتعلق

^{١٤٩} - سباين (١٩٧١-أ)، ص ١١٣.

^{١٥٠} - صالح (١٩٨٢)، ص ١٣٤.

بحماية الحقوق والممتلكات الفردية^{١٥١}. كل ذلك كان مؤشراً مهماً على ثراء الفقه التشريعي وعمق وسعة أفق المشرّع من جهة أخرى، والتي كانت متجاوبة مع الحاجة التي أدت إلى التشريع، وبالتالي سنّ قوانين بهذا العمق والتطور.

٣-٢- المعاملات:

تنقل لنا الآثار والرقم الطينية التي وجدت في حضارة ما بين النهرين، الكثير من النصوص التي تدل على تعاملات جرت في المجتمع حينها من بيع وشراء وزواج وتبادل وتعاهد وتعاقد... الخ. إن كثافة الموجود من هذه النصوص على الرقم الطينية، يدل على حياة اجتماعية كثيفة الحركة، ذات إيقاع سريع ونشيط بدلالة كثرة.

٣-٣- نظام إداري متطور:

كان النظام الإداري متطوراً يضم أعداد غير بسيطة من الإداريين الذين يباشرون شؤون الحكم وإدارة المجتمع. وإن ذلك لا يفسره لنا كثرة نصوص المعاملات فحسب، بل وأيضاً النقلة النوعية المهمة في تركيب الدولة، وتطور هذا المفهوم ونشوء علاقة يومية بين المواطن والسلطة.

٣-٤- الوثائق:

تؤرخ أحداث أو منجزات ذات طابع رسمي تنطوي على الأرجح على معطيات مادية ومؤشرات واقعية. ومن تلك الوثائق الرسمية للملوك والخطابات المتبادلة مع قادة الدول الأخرى والاتفاقيات السياسية والتجارية وما إلى ذلك.

٣-٥- العلاقات والرسائل الدبلوماسية:

تشير الوثائق الأثرية إلى أنّ بلاد الرافدين عرّفت مستوى متطور من العلاقات السياسية الخارجية مع دول الجوار القريبة منها، وحتى مع البعيدة عنها كما كان عليه مع

^{١٥١} - كولر (١٩٩٥)، ص ٢٤.

الدولة المصرية القديمة. لقد أظهرت التنقيبات الأثرية وجود رسائل دبلوماسية متبادلة بين ملوك العراق والحيشيين والكيشيين والحموريين مع ملوك مصر في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد^{١٥٢}.

كذلك عرّفت حضارة تلك المنطقة أشكال راقية من أنماط الفعل والسلوك السياسي الخارجي، كتوقيع اتفاقيات مكتوبة لمعاهدات صلح وسلام، أو لعقد اتفاقيات تعاون وصدقة. لقد أدرك النظام السياسي للكثير من فنون العمل الفعل السياسي والدبلوماسي.

ثالثاً: الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة

١- تمهيد:

عُدّت الصين أحد أهم المراكز الحضارية قبل الميلاد وبعده، وصُنّفت حضارتها بأنها شكّلت علامة فارقة من حيث الإنتاج المعرفي الإنساني. جاءت هذه الحضارة في مرحلة لاحقة للحضارة المصرية والحضارات الممتدة من الفينيقية حتى بلاد الرافدين، إلا أنّها كانت متزامنة مع ظهور وبروز الحضارة الإغريقية.^{١٥٣} احتلت الظاهرة الاجتماعية السياسية المكانة الأولى بين اهتمامات غالبية المفكرين الصينيين، فقد كانت العناصر المكونة للأمر السياسي أو الظاهرة السياسية، نتيجة انشغال الفكر الصيني بالنواحي العملية، الهام الأول للمفكرين الصينيين. لقد شهدت الصين في القرن الخامس قبل الميلاد ظهور مدارس فكرية شكّلت إسهاماً هاماً في إطار المعرفة الإنسانية الاجتماعية والسياسية، وأثّرت على كل الاتجاهات الفكرية الأخرى في الصين وجوارها، بما في ذلك الحياة اليومية الاجتماعية والسياسية.^{١٥٤} لقد أثّرت الصين بإبداعاتها الحضارية على كل التطور التاريخي والحضاري للمناطق المحيطة

^{١٥٢} - صالح (١٩٨٢)، ص: ١١٩.

^{١٥٣} - تويني (١٩٨١)، ص: ٨٩.

^{١٥٤} - عبد الحي (١٩٩٩)، ص ٥-٦.

بها. لقد شكلت الصين عام ٢٢١ ق. م. أكبر وأقوى إمبراطورية في المنطقة، وكوّنت مع جارتها الهند أولى المجتمعات الحضارية المتقدمة في ذلك الجزء من العالم^{١٥٥}.

٢- النظام السياسي

يتشابه هيكل التنظيم السياسي في الصين القديمة مع نظرائه في حضارات الشرق القديمة، ولعل النموذج الأكثر تشابهاً معه كان النظام السياسي لمصر. يأتي الإمبراطور الصيني في أعلى الهرم السياسي للدولة، نظراً لأنه إما إله أو ابن للإله، أو لأنه يستمد سلطته من الآلهة، لذلك غالباً ما كانت يستخدم وصف "الإمبراطورية التي تحكمها السماء" للدولة الصينية القديمة. فالحكام يستمدون شرعية سلطتهم وسلطانهم، وقوتهم وقديسيتهم من أسلافهم الذين اختارهم السماء لحكم شعبهم، وهي وحدها صاحبة الحق في اختيار ملوك بعينهم للقيام بهذه المهمة المقدسة، أو تغييرهم واستبدالهم متى شاءت، وليس للمحكومين أي دور بهذه العملية.^{١٥٦}

لقد برز عدد من الفلاسفة والحكماء في الصين القديمة، شكّلت أفكارهم المعبر الأهم عن الفكر السياسي الذي أنتجته تلك الحضارة، وفي مقدمتهم الحكيم كونفوشيوس، بل يمكن القول إنّ أهم ما أنتجه الفكر السياسي الصيني كان على يده.

٣- المبادئ السياسية عند كونفوشيوس

يُعدُّ كونفوشيوس أهم فيلسوف أنتجته الحضارة الصينية، عاش ما بين عامي ٥٥١-٤٧٩ ق. م. في فترة اتسمت بالاضطرابات والفوضى والتفكك السياسي والاجتماعي والتردي الأخلاقي. فعمل على تقديم فلسفته الأخلاقية المثالية في محاولة منه لإصلاح النظام السيء الذي تسبب بما كانت تُعانيه الإمبراطورية الصينية حينها، ودعا إلى العدالة وتعميم المبادئ الأخلاقية، وطبّق ذلك في أفكاره.

^{١٥٥} - المرجع السابق، ص ٨.

^{١٥٦} - Bottici (2011), p: 256.

وضع كونفوشيوس العديد من الكتب والمؤلفات، كان أبرزها "التعليم الأكبر"، "عقيدة الوسط"، "كتاب الأغاني" من أجل إعداد جيل من التلاميذ والاتباع المثقفين للدفاع عن المبادئ السامية العليا. اعتبر في كتابه "التعليم الأكبر" أن الحروب لا تنتج إلا عن فساد الحكم، وأن القوانين الوضعية لا يمكن لها أن تحلّ المشكلات التي يعانيها المجتمع لأنّ النظام الاجتماعي هو الذي يجب أن يتولى حلّها عبر الاسرة التي تُنشئ وتهبئ هذا النظام وتصنعه^{١٥٧}. فالجتماع يجب أن تسوده الحكمة والإخاء والأخلاق الحميدة. أما في كتابه "عقيدة الوسط" فدعا كونفوشيوس إلى تسليم الحكم للأناس الصالحين.

٣-١- أساس النظام السياسي عند كونفوشيوس

يعتبر كونفوشيوس أنّ الهيكل السياسي للدولة الصينية إنّما يجب أن يقوم على الأخلاق، فالحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب، والسعادة هي الخير وليست المنفعة أو المصلحة، فهدف وجود السلطة هو هدف أخلاقي في نهاية الأمر. السياسة ليس منفصلة عن الأخلاق، وليس هناك من يفضل الأخلاق على السياسة. حقيقة لم يهتم كونفوشيوس بالتمييز بين الغاية من الأخلاق، أو الغاية من السياسة، حيث اعتبر أنّ الغاية السامية من السياسة هي إصلاح الأخلاق.^{١٥٨} إنّ الاخلاق القويمة هي المبدأ الأساسي لأي نظام سياسي مستقر، إذا لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً، إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الفرد.^{١٥٩}

رأى كونفوشيوس أنّ السبب الجوهرى للفوضى والحروب إنّما يعود إلى فساد الحكم بسبب انهيار نظام الأسرة، وبالتالي انهيار أخلاق الأفراد وتحليلهم عن العادات والتقاليد الفاضلة التي ترعاها الأسرة وتحميها. لذلك إنّ السبب الأساسي للفوضى وفساد الحكم هو

^{١٥٧} - المصطفى (د. ت)، ص ٨.

^{١٥٨} - رياض (٢٠٢١)، ص ٢.

^{١٥٩} - النشار (١٩٩٨-أ)، ص ٨٤.

سبب أخلاقي بالدرجة الأولى^{١٦٠}. إنَّ هذا الأمر سيدفع كونفوشيوس إلى بناء كامل فلسفته السياسية على أساس أخلاقي بامتياز.

تقوم فلسفة كونفوشيوس السياسية على مجموعة المبادئ والتعاليم الهادفة إلى إصلاح الفرد والمجتمع. فالحاكم هو هبة من السماء، لكنها لا تكون إلا لذوي الأخلاق الفاضلة^{١٦١}. أمَّا الحاكم الصالح فيجب أن يتصف بجملة من الصفات الخاصة أهمها أن يتحلى بالأخلاق، يحترم الأفراد، يعاملهم بالحسنى، ينهض بهم وبدولتهم، ويحقق الرفاهية لهم.

٣-٢- صفات وأخلاق الحاكم

يعتبر كونفوشيوس أن انتشار الاخلاق الحميدة والفاضلة، والتي هي عماد الحاكم السياسي الصالح، تتطلب قبل كل شيء أن يكون الحاكم نفسه ذا أخلاق فاضلة. إنَّ العلاقة بين الحاكم وأبناء شعبه يجب أن تكون كالعلاقة بين الأب وأبنائه، فعلى الحاكم أن يؤسس لنظام سياسي يسهم في تربية الناس تربية أخلاقية جيدة، تثقفهم وتبث روح التضامن في نفوسهم، وتمنع الفرد من ارتكاب أي فعل سيئ في حق الآخرين. لذلك تكاد تختفي الحقوق السياسية للأفراد لتحل محلها الواجبات، لأنَّ المعاملات بين الأفراد لا بد أن تسير على مبدأ التبادل، والمعاملة بالمثل. لذلك، لا يجب على الحاكم أن يقود شعبه بالحديد والنار، أو أن يحكم بالقوة والعنف، أو أن يوقع العقوبات بأبناء شعبه لإقرار النظام، بل عليه أن يدعو الشعب ويعلمه احترام النظام، لأنَّ الشعب في الحالة الأولى سوف يتحاشى العقوبات، لكنه لن يحترم الحاكم أو يحترم إرادته. "فالرعية إذا قدتها بالأحكام الصارمة، والعقوبات الزاجرة، فتحاول التخلص منها وهي غير مستحبة من مخالفتها، وإذا قدتها بالفضائل، واصلحتها بالآداب، تستحي من ارتكاب الجرائم وتصبح صالحة"^{١٦٢}.

^{١٦٠} - بن وو (١٩٩٦)، ص ٣٤.

^{١٦١} - الشهرستاني (١٩٦٨)، ص ٢٥.

^{١٦٢} - أبو زهرة (١٩٩١)، ص ٨٤.

فالقانون واستخدام القوة لتنظيم العلاقات بين الأفراد هي وسيلة غير صالحة، ويجب على الحاكم الاستعانة بالفضيلة في قيادة الشعب.

إنَّ ثقة الرعية بالحاكم هي أساس الحكم، لذلك يجب على الحاكم أن يكسب ثقة الأفراد من خلال التحلي بالفضيلة والأخلاق الحسنة. على الحاكم أن يحترم الرعية، حتى يكون محط احترام الرعية. إنَّ المبدأ الأول الذي يقوم عليه الحكم، هو نفس المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق، وهو الإخلاص، لذلك فإنَّ الأداة الأولى للحاكم هي القدوة الحسنة.^{١٦٣} على الحاكم أن يكون المثل الأعلى في السلوك، حتى يحذوا الناس حذوه، فيعم السلوك الطيب جميع أبناء الشعب. إنَّ العامة يسرون على أخلاق حكامهم، فإذا كان حكامهم صالحين صلحوا، وإذا كان حكامهم فاسدين فسدوا.

على الحاكم عدد من الالتزامات، أهمها:^{١٦٤}

- أن يتحلّى بكل ما سبق بيانه من أخلاق الأفراد العاديين.
- أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه.
- أن يتودد إلى أفراد عائلته، ومن له صلة قرابة به، وأن يقوم بالتزاماته تجاههم كاملة.
- أن يجل وزراء إمبراطوريته ومسؤوليها.
- أن يعامل موظفي دولته بالحسنى.
- أن يجعل من الصالح العام صالحه الشخصي، وأن يجعل من نفسه أب للجميع.
- أن يعمل على تشجيع الحرف والصناعة والمهن المختلفة.
- أن يعطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين في دولته.

^{١٦٣} - ديورانت (١٩٦٦-١)، ص ٦١.

^{١٦٤} - رياض (٢٠٢١)، ص ٣.

الصالحة التي يلقبها الحاكم في أمته، فتنبت أزكى النبات، وتثمر أطيب الثمار. إنَّ دعوة كونفوشيوس الدائمة للحاكم إلى الإصلاح كلما استطاع، على أساس أخلاقي متين، ومن أجل تحقيق منفعة جميع أفراد الشعب، إنما تُظهر نزعة عملية وواقعية،^{١٦٥} يمكن القول إنَّه تميَّز بها، وميَّز الفكر السياسي الصيني بها.

٣-٣- كيفة إصلاح النظام السياسى

دعا كونفوشيوس الفرد إلى إصلاح نفسه، وهذا يؤدي إلى إصلاح المجتمع، وبإصلاح الأسرة يصلح المجتمع، وينتج نظام سياسي فاضل. فالمجتمع يجب أن يبنى على الأخلاق الفاضلة. لذلك دعا الأفراد إلى تطهير أنفسهم من الشهوات، وتحريرهم من تبعية الهوى عبر الإخلاص في التفكير، واتباع القدوة الحسنة.^{١٦٦}

الإصلاح لا يجب أن يكون عبر فرض العقاب الشديد الرادع، إنما عبر الاقتداء بالقدوة الحسنة، وهذا يعود إلى ضرورة اتباع الحكام الصالحين الذي يقع على عاتقهم إصلاح أحوال شعبهم وتربيتهم أخلاقية. من الجدير الإشارة إلى أنه، ورغم تأكيد كونفوشيوس على ضرورة أن تكون الحكومة صالحة، يقرُّ للدولة بحق التحكم المطلق في ولاءات أفرادها.^{١٦٧}

٣-٤- وظيفة السلطة السياسية

إذا كانت المهمة الأساسية للحاكم هي فرض النظام بالمحبة والأخلاق، وتنظيم الأوضاع لتسود العدالة بين الأفراد، وتنقية المجتمع من الفساد ونشر الفضيلة، فإنَّ ذلك لا

^{١٦٥} - المرجع السابق، ص ٧.

^{١٦٦} - إيليا د (١٩٨٧)، ص ٩.

^{١٦٧} - عطار (١٩٨١)، ص ١٤٩

يمكن أن يتم إلا عبر القيم والأخلاق، والتقيد بالعادات والأعراف الحميدة. هنا يجب على الحاكم، وهو أعلى الهرم في السلطة السياسية، أن يولي أهمية كبيرة وعناية خاصة للتعليم، لأنه الوسيلة الوحيدة لتعليم الأطفال والنشء الأخلاق والقيم الفاضلة، حتى يصبحوا أفراداً صالحين في المجتمع، فيصلح المجتمع بهم.

فَسَمَّ كُونْفُوشْيُوسُ الحكومات إلى نوعين:

- حكومة صالحة تكفل السعادة للشعب. إنَّ هذه الحكومة هي أساس قيام الدولة السعيدة المستقلة المتناسكة، التي لديها حاكم صالح نيته فعل الخير وتثقيف الناس وبث روح التضامن في نفوسهم، وتوفير درجة من التعليم لهم.^{١٦٨}

- حكومة فاسدة نتيجة فساد الحكم وعزوفهم عن إقامة الحكومة الصالحة، وذلك إمَّا لسوء أخلاق الحاكم ونيته، أو لقصور مؤهلاته السياسية بسبب الجهل والأنانية، أو لافتقاره الكفاءة والأخلاق الفاضلة والضرورة لقيادة دولته وشعبه.

إنَّ ما يحدد صلاح الحكومة من فسادها هو قيامها بواجباتها تجاه الشعب، وأهم هذه الواجبات وأكثرها ضرورةً هو قدرتها على بناء الثقة مع المحكومين. بالإضافة إلى تأمين الغذاء وإحلال الأمن. أمَّا تحقيق الحكومة للعدالة فهي مسألة مرتبطة عند كُونْفُوشْيُوسُ ببناء الثقة مع المحكومين، عبر الاستماع لهم ولطالبهم والعمل على تحقيق، لأنَّ إرادة السماء لا تختلف عن إرادة الشعب، وعلى الحاكم أن يحصل على محبة شعبه وثقته حتى يحصل على رضا السماء ومباركتها له.

إنَّ الحكم الصالح عند كُونْفُوشْيُوسُ يتطلب تحقيق مبادئ أساسيين:

● الإخلاص: فالحاكم في سعيه إلى تحقيق الخير والعدالة في المجتمع، يجب أن يكون مخلصاً في ذلك، ملتزماً بالفضيلة، والقيم الأخلاقية السامية. هذا ما يجعل منه قدوة صالحة وحسنة لشعبه. فنشر الفضيلة لا يتم فقط بالتعليم، إمَّا بالافتداء والقدوة، فتطبيق الأفعال

^{١٦٨} - غالي (١٩٧٢)، ص ٢٤.

أفضل بكثير من الحديث والتكلم عنها. لذا يجب على الحاكم أن يستعين لقيادة شعبه بالفضيلة، وبالقدوة الحسنة والطيبة، ويعتمد على العرف والعادات الصحيحة التي يحترمها الشعب ويوقرها وينزلها منزلة التقديس. هكذا فقط يرتبط الناس فيما بينهم برباط أخلاقي قوي لتقويم أنفسهم وصلاح حالهم.

● اختيار الصالحين والكفوئين في السلطة. أي أن يستعين الحاكم بأكفأ عناصر الأمة علماء وخلقاً، فهو هم الذين سيديرون شؤون البلاد، ويلبون خدمات الأفراد. فالشخص المناسب يجب أن يكون في المكان المناسب حتى تصلح الدولة. هذا هو الشرط الأساسي الذي يحقق سعادة المجتمع، ولا علاقة للكفاءة بالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعي، بل بالخلق والمعرفة والفضيلة ونشر التعليم بشكل خاص. كان كونفوشيوس يقصد بالتعليم هنا مفهوم التهذيب الأخلاقي بشكل خاص. يذهب كونفوشيوس أبعد من ذلك، انطلاقاً من أهمية اختيار الصالحين للسلطة، حيث يرى أن من واجب أهل الصلاح أن يتولوا مناصب الدولة ويطلبوها إن كان الحاكم عادلاً، أما إذا كان الحكم فاسداً فيجب عليهم أن يعتزلوا العمل العام^{١٦٩}. أي أن طلب المنصب لازم على من هو أهل له، ولكن من الواجب أيضاً على الرجل أن يُعني بتأهيل نفسه وتطويرها وتدريبها على الأخلاق الفاضلة بشكل مستمر.^{١٧٠}

٣-٥-طبقات المجتمع

رأى كونفوشيوس أن كل إنسان ينتمي إلى طبقة معينة بحسب قدراته ومؤهلاته الفردية، ومدى التزامه بالأخلاق الفاضلة، وليس بحسب النسب أو الولادة في طبقة ما. فهو يقرُّ بضرورة وجود الطبقة النبيلة في المجتمع، لكن مفهوم هذا الطبقة لن يتحدد بحسب الثروة والسلطة، وإنما بحسب الأخلاق. أي أن كونفوشيوس يرى بضرورة وجود تفاوت طبقي

^{١٦٩} - شبل (د. ت)، ص ٧٩.

^{١٧٠} - كولر (١٩٩٥)، ص ٣٦٠.

وتتميز بين الأفراد، وبضرورة وجود طبقة عليا في المجتمع أطلق عليها لقب "الطبقة النبيلة"، لكنه سيغير في مفهومها ومدلولاتها. فالطبقة العليا برأيه لا تضم الارستقراطيين والأغنياء، بل تضم أصحاب النفوس الأخلاقية الكريمة. أي أنّ صفة النبيل لهذه الطبقة ستكون مستمدة من الأخلاق، وبالتالي من ينتمي لهذه الطبقة هم أنبل الأفراد في المجتمع.

إنّ العدل لا يعني أن يكون جميع الأفراد في طبقة واحدة، ومنزلة واحدة، إنّما يكون باتتماء كل فرد إلى الطبقة التي تتناسب مع مؤهلاته وقيمه وأخلاقه. فليس جميع الأفراد أصحاب فضيلة، والعدل ألا يتم وضعهم في منزلة واحدة. لكن بالمقابل، يرى كونفوشيوس أنّ هذه الطبقات ليست مغلقة، بل مفتوحة، حيث يمكن للفرد الارتقاء من طبقته إلى الطبقة الأعلى عبر اكتسابه لقدرات وفضائل وأخلاق تؤهله لها^{١٧١}. فلكل طبقة صفاتها وقيمتها ومؤهلاتها وعاداتها وتقاليدها الخاصة به.

يشبّه كونفوشيوس تراتب الطبقات في المجتمع بالتراتب الأسري في العائلة، فلكل فرد مكانته الخاصة ضمن تسلسل رتب الاحترام والتبجيل من الجد، إلى الأب، إلى الأم، إلى الأخ الأكبر... وهكذا. لذلك اعتبر أنّ انتشار التعليم سيسهم في القضاء على الفوارق الطبقية، ويحقق المساواة بين البشر، وهكذا يصبح كل المجتمع فاضل.

^{١٧١} - إيليا (١٩٨٧)، ص ١١.



الفصل الثاني: الفكر السياسي الإغريقي

المبحث الأول: البيئة والفكر السياسي في اليونان

أولاً: ظهور التفكير الأخلاقي والسياسي

ثانياً: دولة المدينة

ثالثاً: النظام السياسي في أثينا وإسبارطة

رابعاً: الفكر السياسي للسفستائيين

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند سقراط

أولاً: حياة سقراط

ثانياً: منهج سقراط الفلسفي

ثالثاً: فلسفة سقراط

المبحث الثالث: الفكر السياسي عند أفلاطون

أولاً: حياة أفلاطون

ثانياً: مؤلفات أفلاطون

ثالثاً: الفضيلة هي المعرفة

رابعاً: الدولة

خامساً: النظام التربوي والتعليمي

المبحث الرابع: الفكر السياسي عند أرسطو

أولاً: حياة أرسطو

ثانياً: مؤلفاته ومصنّفاته

ثالثاً: فلسفة أرسطو

رابعاً: نظرية أرسطو في الأخلاق

خامساً: نظرية أرسطو في السياسة

المبحث الخامس: أفول دولة المدينة الإغريقية



تمهيد:

يُرجع الباحثون والمختصون الفضل الأكبر للحضارة الإغريقية في انتقال الفكر الإنساني من حالته الأسطورية إلى العقلانية، حيث تمكّن فلاسفتها من وضع الأسس الأولى للتفكير العلمي المجرد، والمقصود لذاته خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد^{١٧٢}. كما لعبوا دوراً بارزاً في تاريخ الثقافة العقلية عموماً، وفي الفكر السياسي والحقوقى خصوصاً. لقد أرسوا الأساس العلمي لمقاربة الطبيعة والمجتمع مقارنةً نظرية، فعملوا على "الانتقال من النظرة الميثولوجية القائمة على التأمل الخيالي للواقع، وعلى النبوءة الدينية إلى الفهم العقلي للوجود وتفسيره"^{١٧٣}. لقد تمكّن اليونانيون القدماء من طرح مسائل نظرية جديدة غير مسبوقة أو معهودة، وقدموا إجاباتهم عنها باستخدام وسائل عقلية وطرق تفكير لم تكن معروفة من قبلهم إلا بصورة بدائية أولية، غالباً ما كانت ذات أبعاد أسطورية. لذلك، يُمكن اعتبار اليونانيين أول من درس الفكر السياسي دراسة عقلانية ومنهجية.

إنَّ السمة العقلية التي اتسمت بها الفلسفة الإغريقية تطورت تدريجياً من مستوى التفكير الاختباري الحسي المباشر للأشياء (أي المعرفة الحسية المباشرة للأشياء)، إلى مستوى التفكير العقلي المجرد لها (أي المفاهيم والتصورات المجردة)، ثم وصلت تلك المعرفة إلى أقصى تطورها خلال النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد عبر إعلاء قيم محبة الحقيقة والحكمة والمعرفة لذاتها، وليس من أجل أي شيء آخر. كما ستشكل تلك الفترة الزمنية الأساس الذي يعود إليه ظهور المفاهيم السياسية الأولى التي عرفتها البشرية، لاسيّما ما يتعلق بالسياسة والديمقراطية، وغيرها من المفاهيم ذات الصلة المباشرة معها. فكلمة السياسة ستشتق من الكلمة الإغريقية Police، والتي كانت تعني المدينة، ومنها ستأخذ

^{١٧٢} - منصوري (٢٠٢٠)، ص: ٢١.

^{١٧٣} - تارسيسيان (١٩٩٩)، ص: ٥٠.

كلمة Politics التي ستعني الاهتمام بشؤون المدينة. كذلك ستكون كلمة الديمقراطية هي نتاج للكلمتين الإغريقيتين Demo، و Cratos والتي ستعني سلطة سكان أحياء المدينة.^{١٧٤}

رغم كون الفلسفة الإغريقية انصبت في بداية ظهورها ومراحل تطورها الأولى على دراسة الطبيعة، ورغم كون التفكير في طبيعة وماهية العلاقات الاجتماعية لم يظهر بشكل مستقل ومنفصل، حيث كان مقتصرًا على مجال الاخلاق والسياسية العملية، إلا أنَّ هذه الفلسفة، بصيغتها الطبيعة الأولى تميّزت بالاستناد إلى العقل الإنساني والثقة بقدرته على تفسير كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، بعيداً عن أي شكل من أشكال الوعي الأسطوري والديني اللذين كانا منتشرين في الحضارات الأخرى المتجاورة معها أو حتى البعيدة عنها.

لقد انطلق الفلاسفة الإغريق في رحلة التفكير العقلي من الحاجة إلى المعرفة، وليس من الحاجة إلى الإيمان، لذلك كانوا أول من طرح القضايا الفكرية المتعلقة بالدولة والسياسة والقانون، وظلت الإجابات التي قدّموها بهذا الصدد تفعل فعلها في كل الفكر السياسي الإنساني حتى يومنا هذا. إنَّ الحديث عن نشأة الفكر السياسي في اليونان القديمة يطرح مجموعة من التساؤلات، تفرض نفسها على الباحث في تاريخ الفكر السياسي عموماً، وفي إطار العلوم السياسية خصوصاً، لعل أهمها هو: لماذا أُتخذ الفكر السياسي الإغريقي (اليوناني) أساساً للفكر السياسي الحديث رغم وجود فكر سياسي سابق عليه في الحضارات الشرقية القديمة؟

^{١٧٤} - بكري (د. ت)، ص: ١٢.

يُجمع معظم مؤرخي الفكر السياسي على اعتبار أنَّ الحضارة الإغريقية هي نقطة البداية للتاريخ السياسي بصورة عامة، ورغم أنَّهم لا ينفون وجود تراث سياسي سابق عليها، كما هو الحال في حضارات الشرق القديمة التي أنتجت أفكاراً اجتماعية وسياسية مهمة ومتميزة، إلا أنَّ هذه الأفكار بقيت في شكل تصورات عامة، ولم تتحول إلى فكر سياسي متكامل عبر نظريات سياسية متكاملة إلا مع الإغريق^{١٧٥}، الذين اعتمدوا على العقل في ذلك. إنَّ الإغريق لم يبقوا، كما فعل من سبقهم، مُسلمين بأوضاع الكون المحيط بهم على علاقته، وينظروا إليه بعين الإيمان بالآلهة، وتفسيرها تفسيراً أسطورياً، بل اتخذوا موقف المفكر المتسائل بجرأة عما حولهم من مشاهدات، معتمدين على العقل في البحث عن الإجابات المتعددة. أي أنَّهم نظروا إلى الكون من منظور العقل الذي بات يقدم الإجابات تلو بعضها البعض عن كل الأسئلة التي طرحها الإنسان عن نفسه، وعما حوله.

يُمكن القول إنَّ مسألة التسليم التي كانت سائدة لدى الحضارات السابقة للإغريق، استناداً إلى البعد الإلهي في تفسير كل شيء، لم تكن أمراً مقبولاً عند العقل الإغريقي دون التساؤل عن مصدرها وسبب وجودها والغاية منها؟ من هنا جاء اعتبار أنَّ الحضارة الإغريقية شكلت نقطة البداية للتاريخ السياسي.

ستشكل إذاً النزعة العقلانية الجانب الأهم في الحضارة الإغريقية، حيث سترك تأثيرها الهام في استخلاص نوازع الفكر الإنساني من الأساطير والأفكار الطوباوية. ستظهر الفلسفة عند الإغريق كمجال فكري قائم بذاته، وسينمو ويزدهر حتى يصبح علماً من العلوم الفكرية. يُفسَّر المختصون والباحثون سبب نشوء الفلسفة وازدهارها إلى خصوصية علاقات الملكية الناشئة، القائمة على أساس نظام العبودية. حيث سيسهم هذا النظام في تقسيم البشر إلى طبقات سيقوم بعضها بالتفرغ لخدمة طبقة محددة في المجتمع،

^{١٧٥} - منها (١٩٩٩)، ص: ١١-١٣.

وهي المفكرون والفلاسفة، الذين سيتفرغون فقط للتفكير بتطوير نظامهم الاجتماعي والسياسي. الأمر الذي سيؤدي إلى تطوير قوى الانتاج وتنويعها في مجتمع المدينة-الدولة، ومن ثم الدفع إلى الازدهار والرخاء الاجتماعي النسبي في مدنها الأساسية، وبشكل خاص في مدينة أثينا التي ستعد النموذج الأفضل في كل المدن الإغريقية.



المبحث الأول: البيئة والفكر السياسي في اليونان

أولاً: ظهور التفكير الأخلاقي والسياسي

كانت النزعة الطبيعية للفكر اليوناني القديم هي قبول نظام الدولة، والسلطات التي تطبقها دون اعتراض أو مناقشة، فقد كان الناس يولدون ويعيشون ويموتون في ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيئاً عن نشأتها، بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية. كان المسلم به قطعاً أنها عادات جوهرية جامدة، وبما أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد سنَّ الإنسان القوانين، فإنَّ العادة المستقرة (الحق) كانت تكفي لأن يهتدي به في حياته. كان الشعور بوجود نظام حتمي للحياة الإنسانية قوياً إلى حدِّ أنه إذا قورنت حياة الأرض بهذا النظام بكل ما فيها من تدفق وتغير، وبما يعتمدها من عواصف وبرق، بدت هذه شيئاً لا يمكن تقديره أو تحديده. أمّا في محيط الحياة الإنسانية فقد كان كل شيء مُعَيَّناً، فإذا فعلت هذا كانت النتيجة تلك، وهو ما لم تكن عليه حال الطبيعة، "فالإنسان يعيش في حلقة سحرية من القانون والعادة، بينما الدنيا بأسرها لا قانون لها" ١٧٦.

لقد تمكَّن مفكر مثل أناكسيماندر من إدخال النظام في العالم الطبيعي بأنَّ بيّن أن هذا الكون يخضع لمبدأ العدالة في كل تغيُّراته، كما تمكَّن من انتزاع حجة من القانون الإنساني الذي هو حقيقة لا شكَّ فيها، تؤيد ما ذهب إليه من احتمال وجود قانون لهذا الكون. بعد ذلك، وعندما تبيَّن الإنسان أنَّ في هذا العالم قانوناً، كان من الطبيعي أن يستخدمه لتوضيح وتأييد القانون الإنساني، انطلاقاً من أنَّه مماثل لقانون الكون ويساويه في أنَّه نافذ المفعول.

غير أنَّ مجرى التاريخ كان يُقَوِّض، وبشكل مستمر، أسس استقرار النظام الإنساني، ذلك أنَّ الصراعات والحروب أدَّت إلى تكوين دول جديدة أقامها الإنسان،

١٧٦ - ستييس (١٩٨٤)، ص: ٢٨.

مع تغييرات دائمة بالقوانين الخاصة بها. كل ذلك كان كفيلاً بتجريد الإنسان من رداء العادات القديمة، وبزعزعة الاستقرار التقليدي له، خاصةً مع ظهور التيارات والحركات الدينية، وما رافقها من شعائر حديثة ونظام للأسرار الدينية، نتج عنهما في بعض الأحيان نمو جمعيات دينية مستقلة عن الدولة، وترتب عليهما أحياناً أخرى، كما حدث في أثينا، تغيير ديانة الدولة التي قبلت دخول هذه الشعائر في بوتقتها.

بعد ذلك، نشط المشرعون في دول كثيرة، فسوّ سولون قوانين لأثينا، ووضع كارونداس قوانين لكاتانا^{١٧٧}، وبهذا أصبح واضحاً أنّ بمقدور الإنسان وضع القانون. فهل كان هذا شأن سائر القوانين؟ وهل سنّ المشرعون قوانين في كل مكان؟ وهل اتخذت الشعوب لنفسها قوانين في سائر البقاع؟ فإذا كان الأمر كذلك كانت النتيجة الطبيعية أنّ الدولة وقانونها هما من وضع أحد المشرعين، أو من نتاج عرف جرى عليه الناس.

على أية حال، أصبح واضحاً أنّ القانون الموضوع يختلف من مدينة إلى أخرى، وكان من الطبيعي أن يتساءل الناس عمّا إذا كان هناك أصل واحد أو طبيعة واحدة تكمن خلف كل ما يعتري القانون من تغيّرات؟ هذه هي مشكلة المادة التي كانت قد شغلت أذهان الأيونيين، والتي أصبحت الآن مشكلة الإنسان، ذلك أننا نواجه في دنيا الإنسان تعارضاً بين الطبيعة أو الجوهر الدائم، بين القانون أو العرف المتغير، وهو ما يقابل التفريق الذي نادى به الفلاسفة الأيونيين بين الأساس الطبيعي للفرد الدائم، وبين المظاهر الطبيعية الكثيرة المتغيرة، في هذا العالم المنظور^{١٧٨}.

بينما كان التاريخ يسير نحو هذه النتائج، كان نمو المعرفة الإنسانية يتجه الاتجاه نفسه. ذلك أنّ معلومات جديدة جمعها الرحّالون ودوّنها القصاصون والرواة القدامى مكنتنا من التعرف على عادات شعوب وقبائل مختلفة، كما زاد الاهتمام بعلم الإنشربولوجيا في أثينا

^{١٧٧} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٤١.

^{١٧٨} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٧٢.

في القرن الخامس. لقد وجد المصلحون الاجتماعيون، فيما كان يروى عن عادات أبناء الطبيعة البدائيين، وعن نقاء أهل الشمال الأقصى وسكان ليبيا الذين لم يفسدوا بعد مادة يستخدمونها حججاً تؤيد المشاعية أو الاختلاط^{١٧٩}.

لقد كان من أبرز ما نتج عن دراسة الإنتربولوجيا أنَّها حفّزت الناس، وهم يتأملون ذلك التنوع غير المحدود في عادات الإنسان البدائي، على الشك في وجود أي قانون طبيعي أو عالمي. فقوانين الطبيعة هي نفسها، اليوم وبالأمس، في اليونان وفي فارس، والنار تشتعل في كل زمان ومكان، ومع ذلك فهناك عشرات أو مئات من عادات الزواج أو دفن الموتى، ولا يوجد شيء واحد مشترك في كل مكان، ولهذا لا يمكن أن يكون في هذا النطاق شيء واحد خلقته الطبيعة، بل إنَّ الإنسان هو الذي أوجد كل شيء. فالقانون هو العرف، والدولة نفسها أساسها عقد.

لقد انصبت العلوم المختلفة في دراسة نمط العلاقة أو الصراع بين القوانين الطبيعية والقوانين التي يضعها الإنسان. على سبيل المثال، بينما اتجهت الفيزياء نحو دراسة فكرة الجوهر الفرد الذي يعتبر أصل كل أشكال المادة، بينما انصب اهتمام الإنتربولوجيا على دراسة فكرة التنوع اللاهائي في النظم الإنسانية. وما أدى ذلك إلى تعارض النتائج بين أنَّ الطبيعة تتبع قانوناً واحداً (بحسب الفيزياء)، بينما يتنقل الناس بين قوانين كثيرة (بحسب الإنتربولوجيا). لقد ترتّب على هذا الوضع وجود تعارض بين القانون الطبيعي والعادات الإنسانية، وربما كان هذا إلى حد ما هو الذي أوجد التناقض بين اصطلاحين أحدهما وليد دراسة علم الطبيعة، والآخر وليد دراسة النظم الإنسانية^{١٨٠}.

الواقع أنَّ حركة التاريخ في القرن الخامس، التي اتصفت بالسرعة والقوة، قد جعلت التغيُّر أمراً حتمياً، كما أنَّ المجهود العظيم الذي بذل في الدفاع عن الوجود القومي للدولة

^{١٧٩} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٧.

^{١٨٠} يبين سوفوكليس مشكلة الصراع بين القوانين في مسرحيته (أنتيجونا) وسيلة أخرى عرف بها الناس الفرق بين الطبيعة والقانون. فقانون الدولة يحرم على أنتيجونا أن تدفن أخاها، غير أنَّ قانوناً أعلى كان يحتم عليها أن تفعل ذلك. إنَّ القوانين "غير المكتوبة التي لا يعرف أحد مصدرها" يجب أن يكون لها الغلبة على قوانين الدولة. راجع: أنتيجونا (د.ت)، ص: ٤٥٣-٤٥٧. أوديب ملكاً (د.ت)، ص: ٨٦٥ وما بعدها.

عند الإغريق، كما جرى في مواجهة الحروب الفارسية عليهم، لا بدّ أنه كان حافزاً على حرية الفكر، لأنه رفع الوعي الذاتي القومي والفردى. يقول أرسطو في هذا الشأن: "اندفع الناس إلى الأمام بعد الحروب الفارسية، يملأ صدورهم الزهو بما حققوه من أعمال، فاعتبروا كل أنواع المعرفة ميداناً يصلون فيه ويجولون دون تفرقة بين هذا وذاك، بل ذهبوا ينشدون الأوسع فالأوسع من الدراسات"^{١٨١}. كانت هذه الصحوّة أعظم قوة في أثينا، منها في أي مكان آخر، ثم جاء التغير السياسى في أعقاب حرب الاستقلال، وزادت زعامة حلف ديلوس^{١٨٢} في فخر أثينا. كما أنّ التغيّرات السياسية داخل أثينا نفسها فتحت ميداناً حرّاً للمناقشة الشعبية في الجمعية الوطنية، ودور القضاء، وأكسبت القدرة على التفكير والتعبير عن الآراء قيمةً عمليةً.

لقد شكّلت الأفكار السياسية التي طرحها اليونانيون القدماء حالة تطور مستمر، ولقرون طويلة، للمبادئ الكبرى لدولتهم-المدينة، وفي مقدمتها مبادئ العدل، الحق، الحرية، المعرفة، المساواة، وغيرها. فالدولة عندهم كانت تجسيدا للسلطة التي يجب أن تقوم بهدفين أساسيين:

- الأول: على مستوى الفرد بصفته الإنسانية عبر تلبية حاجاته الطبيعية الضرورية.
- الثانية: على مستوى الفرد بصفته مواطناً في الدولة عبر تنظيم علاقته مع الأفراد الآخرين من جهة، ومع الدولة من خلال تجسيد طبيعة العلاقة معها عبر قوانين تعكس المبادئ التي تعلي قيمة المواطن فيها، وتجعل منه جزء من نظامها السياسى والاجتماعى والاقتصادى من جهة أخرى.

^{١٨١} بهذه المناسبة يمكن القول إنّ الحروب الفارسية أصابت نفوذ "دلفى" بضربة شديدة، وكان لها أثر كبير في إضعاف سيطرة الدين على العقلية اليونانية. فالإله أبولون كان موقفه في هذه الحروب حيادياً شائناً. راجع: أرسطو (١٣٤١)، ص: ٣٢. كذلك كان الناس، لا الآلهة، هم الذين أنقذوا اليونان، ولذلك احتل مذهب الإنسانية مكان الدين في حياة أثينا. في هذا ينشد سوفوكليس قائلاً: "ليس بين جميع القوى ما هو أقوى من الإنسان، إلى درجة تدعو إلى العجب... فقد علم نفسه اللغة، والتفكير اللطاح الذي يسبق الريح، وأساليب المعيشة في المدن. راجع: أنتيجونا (د. ت) ص: ٣٣٢، ٣٥٥-٣٥٦.

^{١٨٢} عصبة أو اتحاد تأسست سنة ٤٧٨ ق.م برئاسة أثينا لمواصلة الحرب البحرية ضد فارس، وكان تقرير سياسة الاتحاد في يد جمعية وطنية، أما قيادة الحرب فكانت في يد أثينا وحدها. للمزيد انظر: ولترستيس (١٩٨٤)، ص: ٢١٧.

من هنا، ركزت الأفكار السياسية التي طرحها اليونانيون القدماء على القضايا التي تعكس حاجة الإنسان الطبيعية للاجتماع الإنساني وضروراته، ومفاهيم الأمن الفردي والاستقرار والتعاون الاجتماعيين، وكل ما يرتبط بها بهدف استقرار المجتمع وانتظام سيره. كان ذلك وليد الضرورة التاريخية والموضوعية للظروف التي كان يعيشها المواطن الإغريقي، انطلاقاً من حدود حاجة الإنسان وتطلعاته، ومن نظريته لذاته ووعيه تجاهها. يُضاف إلى ما سبق، ميل اليونانيين الشديد إلى حب الاطلاع، الذي دفعهم إلى التساؤل أولاً عن حقيقة الأشياء التي أثارت دهشتهم، فأنج عقلم في إطار محاولاته للإجابة عن هذه التساؤلات علم المنطق، وثانياً عن خصائص المادة فأنجوا علم الهندسة، وثالثاً عن الدولة وتكوينها وخواصها فأنجوا علم السياسية، وهكذا، وعلى منوال هذه التساؤلات العقلية تمكّن اليونانيون من إنتاج الكثير من المفاهيم والأفكار والعلوم التي ميّزتهم عن الحضارات السابقة لهم.

رغم تعدد اهتمام الإغريق الفكرية والعلمية، إلا أنّ فكرة الدولة والحكم والقانون والعدالة شكّلت أبرز اهتمامات العقل الإغريقي. يُمكن تلمس المناخ العام لنشوء وتطور الفكر السياسي عند الإغريق من خلال كتابات مفكريهم وشعرائهم وحكّامهم الذين ينسب لهم التنظير للحياة السياسية، أو تحقيق إصلاحات هامة فيها. ومن أبرزهم:

➤ هوميروس وهسيودوس

شكّلت كتابات هوميروس وهسيودوس تعبيراً واضحاً عن أهم ما أنتجه العقل الإغريقي سياسياً، لاسيما ما يتعلق منها بشؤون الحرب والقيادة، ومفاهيم الانضباط والطاعة، وحق الملكية الإلهي، ومسائل الحكم وتداولها^{١٨٣}. ففي ملحمة الإلياذة سيتحدث هوميروس عن قصة حرب طروادة، وفي ملحمة الأوديسة سيتم تحديد كيف انتهت قصة حصار مدينة طروادة، وعودة المحاربين إلى ديارهم^{١٨٤}. سنجد في كلا الملحميتين مبادئ

^{١٨٣} - هوميروس (د. ت)، ص: ٢١.

^{١٨٤} - سالم (١٩٦٤)، ص: ٤٩٢.

سياسية في غاية الأهمية تتعلق بمفهوم الحاكم ومصادر شرعيته وسلطته، ومفهوم السيادة في المدينة-الدولة، وموضوع الملك والحكم باعتبارهما محور التفكير السياسي.

➤ بيسيستراتوس

المصلح بيسيستراتوس حكم لمدة عشرين عاماً، وكان حكمه مستنيراً. شهدت اليونان القديمة خلالها الكثير من الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كان من بين أبرزها توسيع المشاركة الشعبية في الحكم والإدارة، والمزيد من الحقوق والمساواة بين المواطنين^{١٨٥}.

➤ أبولون

يُعدُّ أبولون أبو الأخلاق الإغريقية، والمعجّر الأمثل عن القانون ومصدره. اقترن اسمه بحركة الإصلاح اليوناني، حيث عمل على إيجاد الصيغ التشريعية لتطبيق الدروس (الأفكار)، التي انبثقت من معبد دلفي عن القانون وغايته. والتي تنحصر في الاعتدال والوقوف عند الحدود المطلوب احترامها بالنسبة للحكام والمواطنين على السواء^{١٨٦}. لقد تضمنت أحكام أبولون الأخلاقية الكثير من الحقائق السياسية، لعل من أبرزها أنَّ "المنصب كفيل بأن يُظهر المعدن الذي صنع منه الانسان"^{١٨٧}.

➤ كليستينيس

يُعدُّ أحد أبرز المصلحين الإغريق، الذين لعبوا دوراً هاماً في تعزيز مفهوم الديمقراطية عبر إلغاء أسس النظام الأرستقراطي القائم على أساس النسب، وارتباط الأفراد بقبائله^{١٨٨}. لقد تمكّن هذا المصلح من تكريس ارتباط المواطنين بدولتهم، وإقامة الحكم عبر مؤسسات

^{١٨٥} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢١٩.

^{١٨٦} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢٠٩.

^{١٨٧} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ٢١٣.

^{١٨٨} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢١٤.

عامة منتخبة يشارك الجميع بها، فكل وحدة إدارية تنتخب ممثلها إلى مجلس الحكم (القادة) والجمعية (المؤتمر العام)^{١٨٩}.

➤ بيركليس

اعتبر بيركليس المؤسس للإمبراطورية اليونانية، بعد الحروب التي خاضها ضد الإمبراطورية الفارسية التي كانت تشكل منافساً نداءً لليونانيين. اعتبر عهده العصر الذهبي بسبب الإصلاحات الديمقراطية التي قام بها، والرخاء الذي عاشه اليونانيون في عهده، والتغيرات المهمة التي لحقت قطاع القضاء وضبط مهام الجمعية ومجلس الخمسة^{١٩٠}.

➤ فيثاغورس والفيثاغوريون

اعتُبر فيثاغورث من أهم فلاسفة ومفكري اليونان، وقد تبعه في فلسفته الكثير من الفلاسفة الذي أطلق عليهم الفيثاغوريين نسبة إلى فيثاغورس. اهتم بالقضايا الفلسفية والعلمية والدينية والأخلاقية، وكذلك بشكل خاض بالمسائل السياسية. تصوروا أنَّ النفس يُمكن لها أن تُفارق البدن بشكل مؤقت أو دائم، ويمكن لها أن تعيش في بدن شخص آخر، وأمنوا بوجود حياة أخرى، وبالتالي فإن حياة البشر على الأرض ليست إلا نوع من النفي^{١٩١}. اهتموا بالرياضيات والحساب، أما الجوهر الأساسي في فلسفتهم كان مبدأ العدد، العدد، "فبحسبة تؤلف الأعداد سبب الكون ومبدأه"^{١٩٢}. قاموا بالتمييز بين الأرقام والأعداد، كما قسّموا الأعداد إلى زوجية وفردية، واعتبروا أنَّ الأعداد هي جوهر الأشياء لذلك كلما تعمقنا في فهمها أصبحنا أقدر على فهم الطبيعة^{١٩٣}. من هنا جاء اعتبار أن الأعداد هي أساس الفلسفة الطبيعية. كذلك أولى الفيثاغوريون اهتماماً كبيراً في

^{١٨٩} - المرجع السابق.

^{١٩٠} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣٠١.

^{١٩١} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١٨٨.

^{١٩٢} - فيثاغورث (١٩٦٦)، ص: ٢٠.

^{١٩٣} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٩٤.

الديالكتيك، واعتبروا أنَّ المتناقضات هي مصدر كل الوجود^{١٩٤}. كما آمنوا بأنَّ الحب الحقيقي للجمال بيدي نفسه في طريقة الحياة والتكريس للعلم العقلي، وأنَّ الشر الأعظم هو الفوضى (اللاقانون)، ودافعوا عن الشكل الأرستقراطي للحكومة، التي لا تعني حكم النبلاء المعتمد على الدم، إنّما حكم القلة الكفؤة العارفة^{١٩٥}.

➤ الحكماء السبعة

أسند هذا اللقب في أوائل القرن السادس قبل الميلاد إلى مجموعة من الفلاسفة اليونان كان لهم تأثيراً كبيراً في الفكر السياسي اليوناني. من بين أهمهم:

● طاليس المالطي (٦٢٤-٥٤٨ ق. م): كان أهم الفلكيين وعلماء الرياضيات والهندسة المغناطيسية في اليونان، وبلغت شهرته مبلغاً عظيماً بعد تنبؤه بكسوف الشمس. حاول تحديد طبيعة العالم ومادته، وأرجع أصل الوجود إلى الماء كونه المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان في الأحوال الثلاثة: الصلبة والسائلة والغازية^{١٩٦}.

● أنكسمندر المالطي (٦١٠-٤٥٤ ق. م): كان تلميذاً لطاليس، وأول من بحث في الفلسفة الطبيعية. اخترع آلة المزولة التي مكّنت الإنسان من قياس الظل منذ شروق الشمس حتى غروبها، وما نتج عن ذلك من قياس أطوال أيام السنة، اليوم، الجهات الأربع، والأوقات خلال اليوم. تصوّر العالم في هيئة حركة دائرية، تقع فيها أثقل الأشياء (الصخر مثلاً) إلى الأسفل، ويبقى الأخف (كالماء) أعلى قليلاً، أما الدخان والبخار فأكثرها علواً. تلك الحركة الدائرية أزلية، وهي الأصل الكلي للقوة والكون^{١٩٧}.

● انكسيمين (٥٥٨-٥٢٤ ق. م): قامت فلسفته على مفهوم الوحدة المادية للطبيعة، واعتبار الهواء هو المادة الأولى للوجود، فهو يتخلل كل شيء، ومحسوس، يُمكن أن

^{١٩٤} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢٩.

^{١٩٥} - نارسسيان (١٩٩٩)، ص: ٣٣.

^{١٩٦} - للمزيد يُمكن العودة إلى المرجع السابق، ص: ٢٠-٢٥.

^{١٩٧} - ولترستيس (١٩٨٤)، ص: ١٧٦.

يكون مادي، ومع ذلك يميل إلى أن يصبح غير مادي. شبّه الهواء بنفس الحياة، فكما يتنفس الإنسان، تتنفس الحياة الهواء، فهو نتيجة لموازنة العالم بأسره بكائن حي واحد، فالنفس للإنسان كالرياح للعالم. يعود إلى هذه المبدأ فكرة العالم الصغير مقابل العالم الكبير، وهي الفكرة التي أثرت تأثيراً كبيراً في فلسفة العصر الوسيط.

● زينوفان (٥٧٠-٤٧٠ ق.م): كان من أوائل الفلاسفة الذين تحدثوا عن التوحيد أو وحدوية الوجود، حيث دعا إلى عبادة إله واحد، وهو أعلم إله بين الآلهة والبشر. اعتبر أن الله هو أحد، وكل شيء، وهو علة الحركة وسبب الوجود^{١٩٨}. كانت آرائه توحى بفلسفة إلهية جديدة تختلف عن كل ما كانت تطرحه الفلسفة الأيونية حينها والتي كانت تتسم بالطابع الوضعي.

● سولون (٦٣٨-٥٥٩ ق.م): شكّلت كتابات الشاعر والمشرّع الكبير سولون تعبيراً عن تطور الفكر السياسي الإغريقي في المرحلة الممتدة من القرن السادس والخامس قبل الميلاد^{١٩٩}. حيث سُتُعبّر عن قدرة العقل الإغريقي على إنتاج فكر سياسي يناسب طبيعة الظروف الاقتصادية القاسية التي مرت بها المدن الإغريقية، وما أنتجته من فوضى نتيجة سيطرة الأغنياء على أراضي وأملاك الفقراء، ما أدى إلى ظهور عقلية جديدة وقوانين جديدة في اليونان، غايتها تجنب الفوضى وتجاوزها^{٢٠٠}. كان معبد دلفي هو المعبر عن هذه العقلية الجديدة عبر اتباعه فلسفة أخلاقية تقوم على حاجة الإنسان والاجتماع الإنساني عموماً إلى الاعتدال، وتذكر أن لكل شيء حدود لا ينبغي أن يتم تخطيها. فحبُّ الكسب وشهوته هي سبب كل المتاعب، ويجب على الإنسان أن يكبح جماحها^{٢٠١}. لقد كان الشعار الأهم لمعبد دلفي هو "لا للمغالاة، في أي شيء كان". شكّلت تعاليم معبد دلفي

^{١٩٨} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٤٩.

^{١٩٩} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٥٦.

^{٢٠٠} - نارسسيان (١٩٩٩)، ص: ٢٢.

^{٢٠١} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ١٧٨.

مصدر إلهام النشاط السياسي الذي قام به المقتنون، والذي هدف إلى تجسيد دروس الاعتدال والحد والتحديد في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية. كل ذلك كان بهدف إعادة الوحدة الاجتماعية للمدينة-الدولة عبر تقييد استعمال الثروة، والاعتدال في ذلك^{٢٠٢}. أما القوانين التي مثلت هذا الشعار فكان مصدرها المشرع سولون. لقد أسهم هذا التقليد الجديد في التفكير إلى أنماطاً اجتماعية جديدة تبناها اليونانيون، وعبروا عنها في قوانينهم المختلفة بالشكل الذي يضمن المساواة الكاملة بين جميع المواطنين دون أي تمييز. وضع سولون قواعد الإرشاد لموظفي الدولة لضبط أعمالهم الإدارية وإصلاح الأوضاع الاقتصادية، وإدخال المثل الأعلى للمساواة الاجتماعية، في دولة مزقتها النزاعات بين الأغنياء والفقراء. كذلك عمل على كبح جماح الأقوياء ومنعهم من استغلال ثرائهم دون قيد، ووضع حد أعلى للملكية الأرض، وإصدار قوانين ضد الترف، قيد بها حق الأثرياء في بعثرة أموالهم بصورة تثير حقد الفقراء والضعفاء^{٢٠٣}. كذلك، رأى سولون أنَّ سيادة القانون هي أهم ما يوفر استقرار الدولة ورفاهيتها، وهو أعظم النعم والهبات، على أن يكون هدف القوانين هو الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي للمجتمع^{٢٠٤}. لقد شرع الكثير من القوانين التي اهتمت بتملك الفلاحين لمزارعهم، وتسهيل الإقامة للأجانب في المدن الإغريقية، وفي مقدمتها مدينة أثينا، وممارسة بعض الحرف والمهن التي تتطلب المهارة العالية. لقد سعى "سولون" إلى تكريس مبدأ العدالة الاجتماعية من خلال إعلاء مبدأ الحق الذي يمنح لكل مواطن في أثينا أن يقيم الدعوى بالنيابة عن شخص آخر، دون التعرض لأي خطر على نفسه، إذا علم أنَّ جرماً ما قد ارتكب في حق هذا الشخص، وذلك بهدف حماية الضعيف والمحتاج^{٢٠٥}، (بمعنى ينوب عنه ويكفله قانونياً). كما أصدر

^{٢٠٢} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٦٧.

^{٢٠٣} - النشار (٢٠٠٥ - ج)، ص: ٣٥.

^{٢٠٤} - باركر (٢٩٦٥)، ص: ٣٩.

^{٢٠٥} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ١٨٤.

قانوناً للجمعيات يقر أن لكل جماعة، لها عبادة مشتركة، الحق في أن تصوغ لنفسها قوانين تعترف الدولة بصلاحياتها مادامت لا تتعارض مع قوانينها^{٢٠٦}، وهكذا أقيم مبدأ حرية الجمعيات في اليونان القديمة.

ثانياً: دولة المدينة

إنَّ الحديث عن نشأة الفكر السياسي عند الإغريق يقودنا بالضرورة إلى نموذج المدينة اليونانية باعتبارها كانت تُمثِّل الفضاء العام لتطبيق الأفكار السياسية التي أنتجها العقل اليوناني، فهي الميدان الفعلي للنشاط السياسي. لقد وفر فضاء المدينة لليونانيين فرصة التفكير السياسي وممارسة الديمقراطية.

لم تُمثِّل بلاد الإغريق وحدة سياسية واحدة، بمعنى أنَّها لم تكن دولة موحدة، أو حتى اتحادية في أي صورة من الصور، بل تكونت من العديد من الدويلات (الوحدات السياسية). كان يُطلق على كل منها اسم المدينة، أو المدينة-الدولة، وكانت تُعدُّ بالنسبة لشعوبها "هبة مقدسة"^{٢٠٧} ميزتهم بها الآلهة عن غيرهم من الشعوب التي كانت ما تزال تعيش في نمط الحياة الغائية البدائية.

تُوصَف المدينة الإغريقية بأنَّها دولة صغيرة لاستقلالها السياسي والاقتصادي، وتمتَّع كل منها بالسيادة (بمفهومها الحديث)، ومع هذا الاستقلال كانت ترتبط ببعضها بعلاقات دينية واقتصادية. نواة هذه الدولة هي المدينة، بالمعنى المتداول حالياً، تتبع لها مدن صغيرة وقرى مجاورة. تُشكِّل هذه المدينة "تنظيماً سياسياً واجتماعياً موحداً لإقليم محدد يشمل مدينة أو أكثر"^{٢٠٨}. بهذا المعنى تتجاوز المدينة فكرة أن تكون مجرد تجمع سكاني عمراني، لتتحول إلى وحدة سياسية مستقلة بذاتها، وإن كانت تتبع جميعها لدولة واحدة هي اليونان.

^{٢٠٦} - باركر (١٩٦٥)، ص ٩٨.

^{٢٠٧} - شوفالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ١٥.

^{٢٠٨} - توشار (١٩٨٣)، ص: ١٣٤.

تمتد المدينة على رقعة جغرافية صغيرة فيها كل مقومات الدولة، لها دستورها وقوانينها الخاصة، ونظامها الاجتماعي الخاص بها. كذلك لديها جيش ومحاطة بأسوار للدفاع عن نفسها من أي اعتداءات خارجية، بالإضافة إلى وجود مقر للسلطة الحاكمة، ومساحة مخصصة لاجتماع عامة الشعب فيها^{٢٠٩}. كذلك كان لكل مدينة دستورها وقوانينها، وأهتها الخاصة، مع اشتراك جميع المدن الإغريقية بقيم ومبادئ الحضارة اليونانية العليا، لاسيما الأخلاقية والحضارية منها^{٢١٠}. لقد حدد فلاسفة اليونان، وفي مقدمتهم أرسطو، أهم شروط قيام هذه الدولة- المدينة في وجود "قيم خاصة بها، مؤسسات، وسائل إنتاج، قوة عسكرية للدفاع عنها"^{٢١١}.

لقد نظر الإغريق إلى الدولة على أنها مؤسسة طبيعية نشأت من أجل التطور الأخلاقي والشخصي للفرد، فهي وسيلة لتحقيق غاية. كما عرفت الدول المدن اليونانية أشكالاً مختلفة من الحكومات مثل الأرستقراطية والملكية والديمقراطي^{٢١٢}، واتسمت ببعض السمات الفريدة بها، أهمها:

- كانت إدارة الدولة-المدينة تتم بشكل مباشر بسبب صغر مساحتها الجغرافية.
- كانت الدولة-المدينة مكتفية ذاتياً، وقائمة بذاتها.
- كان المواطنون يتمتعون بالحرية، وبالمساواة في الحقوق والواجبات، يُضاف إلى ذلك المشاركة النشطة للمواطنين في الحياة السياسية.
- كانت الدولة- المدينة هيئة تعليمية وأخلاقية وسياسية.
- اتسمت العلاقات بين المدن الإغريقية، بشكل عام، بالانسجام.

^{٢٠٩} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٦٩.

^{٢١٠} - Bottici (2011), p: 1296-1299.

^{٢١١} - أرسطو (١٩٦٧)، ص: ٢١٢.

^{٢١٢} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١٤٠.

كيف أدت دولة-المدينة إلى نمو الفكر السياسي في اليونان؟

- لقد برز تأثير نموذج الدولة-المدينة في نمو الفكر السياسي من خلال ما يلي:
- كان للعامل الجغرافي في دولة المدينة تأثيراً بالغ الأهمية في نمو الفكر السياسي لدى اليونانيين القدماء، إذ أدت المساحة الصغيرة لتلك المدن دوراً هاماً في تجانس الأفكار والألفة بين أفرادها، ووضع ضوابط الحياة المشتركة بينهم. هذا الأمر الذي لم يكن متاحاً في الحضارات الشرقية التي اتسعت بالاتساع الجغرافي الكبير.
 - لقد أدى الحجم الجغرافي الصغير لدولة-المدينة إلى تحرير مواطنيها من قيود وصاية العائلة أو العشيرة (التي تدير كافة الشؤون وما على الأفراد إلا الخضوع لها ولتعاليمها)، والتشارك المباشر في إدارة شؤونهم عبر القوانين التي يضعونها بأنفسهم ويخضعون لها^{٢١٣}. ما حولهم عبر التجربة اليومية إلى مواطنين يخضعون فعلياً إلى القانون.
 - شكّلت أنظمة الحكم المختلفة التي عرفتھا المدن الإغريقية مادةً خام للتفكير السياسي، حيث اجتهد اليونانيون القدماء في البحث عن أفضل أشكال تلك الحكومات وأصلحها. ما أدى إلى تقدم الكثير من الأفكار من قبل الفلاسفة والحكماء والمشرعين اليونانيين، واختبارها عبر تجربتها فعلياً في حياتهم اليومية.
 - طبيعة الحرية والمساواة التي حصل عليها مواطنو المدن الإغريقية وطبقوها، مكنتهم من التحرر من القيود المختلفة في تصوراتهم تجاه نموذج الدولة والحكومة الأصلح فيها. الأمر الذي أدى إلى تطوير تجربتهم السياسية، نتيجة التطور العام في الأفكار السياسية التي كانوا يقدمونها.
 - شهدت المدن الإغريقية وجود فلاسفة ومفكرين بارزين، أبرزهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، قدموا أفكاراً ونظريات سياسية غاية في الأهمية حول مفهوم الدولة والهدف منها، وأنماطها وخصائصها، وأشكالها الصالحة، وطبيعة علاقتها مع الفرد، وغير

^{٢١٣} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٧٤.

ذلك. ستتحول تلك الأفكار والنظريات إلى المراجع الفكرية السياسية الكبرى على مرّ العصور في إطار تطور الفكر السياسي.

- إنَّ تركيز فلاسفة المدن الإغريقية في أفكارهم السياسية على كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الخير والمنفعة العامة للمواطنين، سيؤدي إلى إنتاج فكر سياسي يركز على المجالين الأخلاقي والعملي. الأمر الذي أسهم في انتشار الفكر السياسي اليوناني بشكل واسع، وتحقيقه مكانة متميزة منذ الفترة التاريخية التي ظهر بها، وصولاً إلى يومنا هذا. يُمكن هنا أن نذكر على سبيل المثال فكرة تحقيق الخير في المجتمع، والتي سيتم طرحها من قبل أفلاطون عبر منهجه الاستنباطي بشكلها المثالي الذي يطمح أن يكون المجتمع عليه^{٢١٤}، بينما سيتم طرحها من قبل أرسطو عبر منهجه التجريبي بصيغتها الواقعية كما هي موجودة وقابلة للتطبيق في الحياة السياسية^{٢١٥}. بالتالي ستطرح ذات الفكرة السياسية ببعدين ومنهجين ومفهومين مختلفين. الأمر الذي سيجعل الباحث، في أي فكرة سياسية، يجد ضالته في الفكر السياسي الإغريقي نظراً لإنتاجه مقاربات فكرية وسياسية متعددة للمبادئ السياسية الكبرى.

- طبيعة المسائل والقضايا المعرفية التي انتجتها تلك المدن في إطار الأفكار السياسية، والتي جعلت من الفكر السياسي اليوناني الإطار العام للفكر السياسي الإنساني برمته. في مقدمة تلك المسائل والقضايا المعرفية السياسية ما يلي:

● الديمقراطية: التي عُدت إنجازاً سياسياً يعود الفضل فيه إلى الإغريق، وتحديدًا إلى أثينا التي مثّلت، في القرن الخامس قبل الميلاد، المدينة الديمقراطية الأولى في التاريخ بمفهوم الممارسة المباشرة لهذه الفكرة. أهمية ديمقراطية أثينا كانت تتأتى من أنّها لم تكن فكرة نظرية أطلقها فلاسفتها وحكامها، إنّما تطبيقاً واقعياً عاشته المدينة بمعناه البسيط والمباشر. تجلّى هذا التطبيق عبر ثلاثة مبادئ كبرى هي: المساواة التامة لجميع المواطنين أمام القانون، حرية

^{٢١٤} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٢٠٨.

^{٢١٥} - أرسطو (١٩٦٧)، ص: ١١٥.

الرأي للجميع، والمشاركة المتساوية للكل في القضايا العامة^{٢١٦}. أي أنّ الديمقراطية الأثينية شكّلت تجسيداً مباشراً لمفهوم العدالة الاجتماعية.

● القوة: اعتبر الإغريق أنّ الدولة القوية هي التي تتمكن من فرض إرادتها على بقية المدن-الدول، والانتصار على أعدائها، وإنشاء تحالفات دفاعية مع الدول الصديقة لمواجهة القوة الأجنبية التي تهدد مدّهم^{٢١٧}. لقد كانت إسبارطة تمثل هذه الفكرة، بكافة تطبيقاتها، لاسيّما شكل نظامها السياسي الذي صُمم لتكون القوة العسكرية هي النموذج الطاغى عليها، بما في ذلك ترتيب نظام حكمها وطبقاتها.

- تنوع نظم الحكم في المدن-الدول الإغريقية، وميول بعضها نحو الفكر والفلسفة والتجارة مثل أثينا، أو نحو العسكرية مثل إسبارطة، وتعدد علاقاتها الخارجية بين بعضها البعض، ومع الدول الأخرى.

- وجود التنافس والصراعات الداخلية بين المدن-الدولة، وبروز الظاهرة الديمقراطية. رغم كون المدينة-الدولة الإغريقية تُعدّ مفهوم جغرافي وظاهرة تاريخية محدودة، أنتجت الظروف التاريخية والموضوعية لليونانيين القدماء، إلّا أنّها تحولت إلى قيمة سياسية عالمية، عابرة للحضارات والتاريخ، يجري استعادتها بالدراسة والاهتمام كلما تمّ التنظير والدراسة للفكر السياسي. كما يُنسب إلى هذه المدن الإغريقية، لاسيّما في الفترة الزمنية الممتدة من القرنين السابع والخامس قبل الميلاد، بناء أسس الفلسفة والديمقراطية، لاسيّما في مدينة أثينا التي سيكون لها الفضل الأكبر بين غالبية المدن الإغريقية في نشأة الفكر السياسي وتطوره. كانت أثينا أهم دول المدينة، وكان لها الزعامة بين قريناتها الإغريقية بحكم تفوق نظامها السياسي. كذلك كانت إسبارطة هي العدو التقليدي لها.

^{٢١٦} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٨٩.

^{٢١٧} - مهنا (١٩٩٩)، ص: ٥٥.

ثالثاً: النظام السياسي في أثينا وإسبارطة

١ - أثينا

قبل الحديث عن النظام السياسي في أثينا، من المهم الإشارة إلى طبيعة النظام الاجتماعي فيها باعتباره الأساس الذي أنبثق منه تركيبة النظام السياسي فيها. كان التنظيم الاجتماعي يقوم على النظام الطبقي المؤلف من ثلاث طبقات مختلفة تماماً، بما يتبع ذلك من اختلاف في الحقوق والواجبات.

- طبقة المواطنين: تُعدُّ أعلى طبقة في المجتمع، وتتكون من المواطنين الذكور، دون الإناث، الذين تسري فيهم الدماء الأثينية، والذين بلغوا العشرين عاماً. فالمواطنة كانت صفة تكتسب بالولادة والوراثة من أبوين يجب أن يكون كلاهما أثينيين^{٢١٨}. تشمل هذه الطبقة المواطنين الأشراف منهم والعامة، يتمتعون بكافة الحقوق السياسية والاجتماعية، ويتولون المناصب السياسية والإدارية والقضائية. كانت المواطنة وظيفة تُوجب على المواطن حق وواجب الاشتراك في الحياة السياسية مباشرة، وفي الاشتراك في المؤسسات السياسية المختلفة.

- طبقة الأجانب المقيمون: تلي طبقة المواطنين من حيث الترتيب الهرمي الاجتماعي. تتكون من الأجانب الأحرار الذين استقروا في أثينا، لكنهم لا يعدوا مواطنين. ليس لديهم أي حقوق سياسية، إنما فقط بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كممارسة بعض المهن، وخاصةً التجارة التي كانت أساس اقتصاد أثينا. أي أنَّ أفراد هذه الطبقة كانوا يتمتعون بحقوق اجتماعية وقانونية باعتبارهم أحراراً، ولكن ليس لهم أي حقوق سياسية باعتبارهم غير مواطنين^{٢١٩}.

^{٢١٨} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢١٣.

^{٢١٩} - المرجع السابق، ص: ٢٢٠.

- طبقة الأرقاء: تقع في أسفل الهرم الاجتماعي، وكانت تشكل ثلث مجموع السكان. تتولى المهام الإنتاجية حتى يتفرغ المواطنون للحياة السياسية. لم تكن تتمتع هذه الطبقة بأي حقوق سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية^{٢٢٠}.

١-١- طبيعة النظام السياسي والاجتماعي:

قام النظام السياسي في أثينا على الديمقراطية المباشرة، ما جعل منها الأكثر تطوراً بين المدن الإغريقية الأخرى، وقد أسهم هذا النظام بخصائصه المميزة في إيجاد المناخ الملائم لازدهار الفكر السياسي. عرفت أثينا الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية، وشهدت العديد من المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وكانت هذه الحقوق تمتد لتشمل غير المواطنين من الأجانب الذي استقروا فيها.

يتألف النظام السياسي في أثينا من:

- الحاكم: يتم اختياره عادةً من طبقة الأشراف الارستقراطية، وكان يحكم طوال فترة حياته، ثم تم تقليص المدة إلى عشر سنوات، ثم إلى سنة واحدة فقط، ثم سيتم تشكيل مجلس من عشرة حكام ليتناوبوا على إدارة الحكم في أثينا^{٢٢١}. سيتم اختيار هؤلاء من الجمعية أو المؤتمر العام، بمعدل مندوب لكل قبيلة.

- الجمعية أو المؤتمر العام: اعتبرت أعلى المؤسسات السياسية، والترجمة الواقعية لمفهوم الديمقراطية المباشرة. يتطابق في إطارها التطبيق العملي للديمقراطي ومعناها اللفظي المتمثل في حكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة. كانت تُعدُّ بمثابة برلمان عام أو مؤتمر عام لكل دولة أثينا يُشارك فيه كل مواطنيها لمناقشة واتخاذ القرارات التي تهم دولتهم. يضم جميع

^{٢٢٠} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٨٩.

^{٢٢١} - أرسطو (١٩٦٧)، ص: ٣٠٢.

الذكور ممن بلغوا ٢٠ عاماً كحد أدنى، من جميع القبائل العشرة الكبرى في أثينا. بمعدل مندوبين من كل قبيلة. يجتمعون عشر اجتماعات عادية في السنة، وأخرى غير عادية^{٢٢٢}، يناقشون فيها رسم السياسات العامة، وإقرار القوانين، وإعلان الحرب، وغيرها من المسائل السياسية الأخرى. يتم اختيار هؤلاء من قبل مجلس الخمسمائة^{٢٢٣}. كانت هذه الجمعية أشبه بالسلطة التشريعية بمفهومها الحالي.

- المجلس: عُرفَ بمجلس الخمسمائة، ويُعدُّ الأداة التشريعية والتنفيذية للدولة. يضم ٥٠٠ عضو، ممن تزيد أعمارهم عن الـ ٣٠ عاماً، يتم انتخابهم من قبل القبائل العشرة في أثينا بالتساوي، بمعدل خمسين عضواً من كل قبيلة^{٢٢٤}. أي أنَّ المجلس يُختار أعضاؤه اختياريّاً شعبياً، ويُمثّل كافة الشعب. تتركز مهمة المجلس بإعداد مشاريع القوانين لعرضها على الجمعية أو المؤتمر العام، والإشراف على الموظفين، والشؤون الإدارية والمالية، والاتصال بالسفارات الخارجية. كان هذا المجلس أشبه بالسلطة التشريعية والتنفيذية بمعناها الحالي.

- اللجنة: أو ما يُعرف بمجلس القادة، ويتكون من خمسين عضواً يُمثّلون القبائل العشر في أثينا. قامت على مبدأ تناوب تلك القبائل على الحكم في أثينا، بحيث تتولى كل قبيلة الحكم عن طريق اللجنة عُشرَ السنة بواسطة ممثليها الخمسين، على أن ينضم إليهم ممثل واحد عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى^{٢٢٥}. كانت رئاسة اللجنة عن طريق الاقتراع بين أعضائها، وتكون الرئاسة ليوم واحد فقط، ولا تتجدد حتى ينال كل مواطن أثيني شرف الرئاسة ليوم واحد في حياته. كان لهذه اللجنة دور هام ومؤثر في الحياة

^{٢٢٢} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٩٨.

^{٢٢٣} - المرجع السابق، ص: ١٠٣.

^{٢٢٤} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣٠٩.

^{٢٢٥} - شوفالييه (١٩٨٠-١)، ص: ١٧٨.

السياسية، لاسيما في أوقات الحروب. تقوم هذه اللجنة بمسؤولية الحكم وتسيير عجلة العمل السياسي، بالإضافة إلى قيادة الجيش وتحمل المسؤوليات العسكرية كافة^{٢٢٦}.

- المحاكم: لعبت المحاكم دوراً هاماً في النظام السياسي لأثينا، حيث كان لها دوراً رقائياً وسياسياً فضلاً عن دورها القضائي. تتألف من عدد كبير من القضاة، الذين تجاوزوا الثلاثين عاماً، وكانوا يُختارون من الشعب عن طريق الوحدات الإدارية. يتراوح عدد أعضاء كل محكمة بين ٢٠١-٥٠١ عضواً، يقومون بدور القاضي والمحلف، ويتم اختيارهم عن طريق القرعة^{٢٢٧}. تتركز مهمتهم بإصدار الأحكام القضائية، اختيار صلاحية الموظفين الإداريين، الرقابة على دستورية وشرعية القوانين، ومراقبة الحسابات العام والانفاق العام. كانت أحكام المحاكم نهائية غير قابلة للطعن أو الاستئناف^{٢٢٨}.

١-٢-٢-١ ملامح الديمقراطية الأثينية:

إنَّ الحديث عن الديمقراطية في أثينا، بما يُشكله من أهمية كونها أول ديمقراطية عرفها الإنسان في التاريخ، يفترض الإشارة إلى ما حققته للمواطنين والدولة من إنجازات هامة انعكست في نوعية الفكر السياسي الذي صدرته أثينا إلى كل الفكر الإنساني عبر التاريخ. إلا أنَّه في الوقت ذاته، يفترض منا كذلك الإشارة إلى النتائج الحقيقية لتطبيقها في ميدان السياسة والدولة والمجتمع، وعلى مستوى الأفراد.

أخذت أثينا بالديمقراطية المباشرة بما يتضمنه ذلك من المشاركة المباشرة للمواطنين في النقاش والجدال واتخاذ القرارات المتعلقة بكافة الجوانب السياسية للدولة. لقد تميَّز النظام السياسي بما يلي:

^{٢٢٦} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١٠٩.

^{٢٢٧} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٨٨.

^{٢٢٨} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١١٣.

- المشاركة السياسية المباشرة للمواطنين في الحياة السياسية انطلاقاً من أنّ المواطنة تعطي حق وواجب الاشتراك في الحياة السياسية. لقد كان المبرر لذلك هو أنّ مشاركة المواطنين العاديين من شأنه أن يُحسّن أداء الديمقراطية^{٢٢٩}، فهي لا تتطلب كفاءة ذهنية خاصة، بل هي في متناول المواطن العادي.

- إنّ مفهوم الحق والواجب الذي توجبه الديمقراطية المباشرة هو بمعنى الحق والواجب بالمفهوم السياسي، وليس الحق والواجب بالمفهوم القانوني. أي افتراض صلاحية أي مواطن لتولي أي منصب سياسي مع عدم تخصيص وظيفة أو أوضاع متميزة لأشخاص محددين. وكانت كل الوظائف تُشغل من جانب المواطنين عن طريقة القرعة، ولا تُعهد إلى شخص واحد، بل إلى لجنة مؤلفة من عشرة أشخاص كل منهم من إحدى القبائل العشر التي تتكون منهم أثينا^{٢٣٠}.

- قاعدة الحكم والإدارة تقوم على الكثرة لا القلة، مع تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين بصرف النظر عن المركز الاجتماعي الذي لم يشكل حائلاً للمشاركة السياسية.

- التأكيد على المساواة بين المواطنين، وعلى الحرية السياسية لهم. أي ربط المشاركة السياسية بمفهوم الحرية السياسية، وكلاهما مرتبطان باحترام القانون وإعلاء كلمته. لقد كان مفهوم سيادة القانون يقوم على أنّ هذه الحرية مصونة بحكم القانون، والخضوع لحكم القانون.

الأبعاد الإيجابية لديمقراطية أثينا:

- حكم القانون: الكل في أثينا، الحاكم والمحكوم على السواء، ملزم بطاعة القانون حتى وإن كان محقاً في حقه.

^{٢٢٩} - أرسطو (١٩٦٧)، ص: ٣١٢.

^{٢٣٠} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢٠٤.

- المساواة: جميع أفراد طبقة المواطنين في أثينا يتساوون مساواة كاملة في كل حقوقهم السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية.

- حرية التعبير: لجميع مواطني أثينا حرية القول وإبداء الرأي، ومناقشة القضايا العامة داخل الجمعية العمومية، والمشاركة في القرارات التي تهم مدينة أثينا. إنَّ حرية التعبير كانت مسألة مقدسة، حتى أنَّها لم تشكل حقاً للمواطنين فحسب، بل واجباً يجب عليهم القيام به تجاه دولتهم.

الأبعاد السلبية لديمقراطية أثينا:

- إنَّ تطبيق مفهوم الحرية بشكل كامل بين كل المواطنين في أثينا أدى إلى المبالغة في حرية التعبير، وما نتج عن ذلك من انتهاك لحرية الآخرين.

- إنَّ تطبيق المساواة بشكل كامل بين عامة المواطنين في أثينا أدى إلى ضرر كبير بمفهوم الديمقراطية ذاتها، وبالمجتمع، لاسيما لجهة المساواة بين الجاهل والمتعلم في إدارة شؤون الدولة واتخاذ القرارات المتعلقة بها. فالمشاركة السياسية بقدر ما كانت حق للمواطنين بقدر ما كانت واجب عليهم كذلك. الأمر الذي أدى إلى صدور الكثير من القرارات غير الصحيحة نتيجة اشتراك العامة في اتخاذ قرارات حيال قضايا لا يعرفون حولها أي شيء.

- أصبحت الأغلبية في الجمعية العامة من عامة الشعب، وليس من المختصين العارفين الذين يمتلكون القدرة على إدارة شؤون البلاد. فتحولت العامة إلى الحاكم الحقيقي بدل القانون، لأنَّ القانون يُفسَّر ويُفسَّر وفقاً لرأي الأغلبية^{٢٣١}، والتي كانت على الأغلب غير مختصة في القضايا التي تقرر فيها.

^{٢٣١} - أفلاطون. (١٩٦٩ - ب)، ص: ١٨٧.

يُمكن القول إنَّ الديمقراطية المباشرة في أثينا لم تكن مجرد نظام سياسي مُعلن كشعار، بل تمت ممارستها في الواقع، وعلى كافة المستويات. لقد تمَّ تشكيل وصياغة كافة المؤسسات السياسية لتطبق هذه الديمقراطية، ولتتحول إلى عقيدة عند الأثينيين، يعيشون بها ولها، وتصبح هي المعيار الذي يميّزهم عن غيرهم من الدول-المدن الأخرى في اليونان.

٢- إيسارطة

كانت إيسارطة تُشكّل الند الدائم لأثينا، والمنافس القوي لها، ولما كانت أثينا تتصف بنظامها الديمقراطي وتفردا بالفلسفة، كانت إيسارطة تتصف بحكم عسكري (الأوليغارشية) يعتمد على القوة في فرض سيطرته ونفوذه. الأمر الذي جعل منهما في حالة صراع وتنافس دائمين لا يوقفهما إلا تعرضهما إلى عدو مشترك، فتتناسى كلا المدينتين علاقتهما المتأزمة، وتتوحدان لتدافعان عن وحدة وقوة الأراضي اليونانية. إلا أنه، وبمجرد زوال الخطر المشترك عليهما، يعودان إلى الصراع والتنافس من جديد.

٢-١- النظام الاجتماعي في إيسارطة

انقسم المجتمع الإيسارطي إلى ثلاث طبقات مختلفة:

- طبقة الأرستقراطية العسكرية: تأتي في قمة الهرم الاجتماعي، وهي من سلالة المحاربين من سكان إيسارطة الأساسيين. يخضعون إلى تدريب وتأهيل خاص يمكنهم من امتلاك القوة العسكرية التي يديرون بواسطتها المهام السياسية والعسكرية للبلاد. يتمتعون بكل الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويمنع عليهم الاشتغال في أي مهنة أو حرفة، أو تملك الذهب والفضة^{٢٣٢}. وظيفتهم الأساسية هي السياسة والحرب.

^{٢٣٢} - النشار (٢٠٠٥- ج)، ص: ١٢٦.

- طبقة الأحرار: تُمثّل مجموع المواطنين الذين يعملون في النواحي الاقتصادية، لكنهم لا يشاركون في الحكم. يتمتع أفراد هذه الطبقة بحق ممارسة الحياة السياسية كالاقتراع والخدمة في الجيش، والحقوق القانونية والاجتماعية والاقتصادية. يدفع أفراد هذه الطبقة الضرائب، ويُمنح عليهم التزاوج من طبقة المواطنين^{٢٣٣}.

- طبقة الأقنان (عبيد الأرض): تأتي في قاع الهرم الاجتماعي، وتشكل ركيزة النظام الاقتصادي القائم على الزراعة. يُشكّلون نصف مجموع سكان إسبارطة^{٢٣٤}، ولا يتمتعون بأي حق من الحقوق، وهم مملوكون من قبل الطبقات الأعلى ويقومون بخدمتهم، وبكافة الأعمال الشاقة.

٢-٢-٢- النظام السياسي في إسبارطة

قام النظام السياسي في إسبارطة على نوع من الديمقراطية الأرستقراطية، وعلى الدستور المختلط الذي يجمع بين عناصر النظام الملكي، الديمقراطي، الأرستقراطي، والعسكري. تتألف تركيبة النظام السياسي الإسبارطي مما يلي:

- السلطة الحاكمة: تتألف من ملكان يمثلان أسرتين مختلفتين، يحكمان معاً، ويمارسان سلطة متوازنة تسمح لهما بقيادة الجيش وتدير شؤون البلاد، وأداء الطقوس الدينية، والفصل في المنازعات بين الأمراء والنبلاء^{٢٣٥}. تعتمد هذه السلطة على المستشارين الذين يتولون الإدارة، والتفاوض مع الأطراف الخارجية.

^{٢٣٣} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ٢٩٠.

^{٢٣٤} - النشار (٢٠٠٥ - ج)، ص: ١٣٤.

^{٢٣٥} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ٢٩٨.

- مجلس الشيوخ: يُمثّل الطبقة الأرستقراطية في إسبارطة، ويتألف من ٢٨ عضواً من الذين تجاوزوا الستين عاماً. ينتخبهم الشعب مدى الحياة، مهمتهم تصريف شؤون البلاد، وإعداد القوانين والتشريعات ومناقشتها قبل عرضها على الجمعية العامة^{٢٣٦}.

- الجمعية العامة: تُمثّل المؤتمر العام لمواطني إسبارطة من الذكور الذين تجاوزت أعمارهم الثلاثين. تجتمع كل شهر مرة واحدة بدعوة من المستشارين. تختص بانتخاب الموظفين العاميين، وتقرير شؤون الحرب والسلام، والفصل في القضايا والنزاعات المتعلقة بتولي العرش الملكي^{٢٣٧}. كانت هذه الجمعية تجسد الجانب الديمقراطي في إسبارطة.

- هيئة المستشارين: تُمثّل البعد العسكري في إسبارطة، وتمتّع بصلاحيات واسعة جداً. تتألف من خمسة مستشارين، يُرشحهم مجلس الشيوخ، وتنتخبهم الجمعية العامة^{٢٣٨}. تُشكّل عنصر توازن مع سلطة الملكين، وعامل مراقبة على أفعالهم، حيث تمتلك هذه الهيئة حق محاكمة الملك والحكم عليها جنائياً^{٢٣٩}. تمتلك كذلك حق دعوة الجمعية العامة للانعقاد، ورئاستها، ومراقبة عملها والتزامها بتنفيذ قراراتها. كما يدخل ضمن صلاحيات هذه الهيئة المحافظة على نظام الدولة داخلياً وخارجياً، واستخدام الجواسيس في المدن الإغريقية الأخرى وغيرها لجمع الأخبار لها^{٢٤٠}.

رابعاً: الفكر السياسي للسفستائيين

اعتبر أرنست باركر أنّ أصل الفكر الإنساني مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني الذي لم يلقي نفسه في دائرة الدين، ولم ينظر إلى العالم والوجود نظرات

^{٢٣٦} - المرجع السابق، ص: ٢٩٩.

^{٢٣٧} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣٠٩.

^{٢٣٨} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٢٥٤.

^{٢٣٩} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ٣٠٢.

^{٢٤٠} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣١٢.

إيمانية، كما فعلت الشعوب والحضارات السابقة له. لقد اتخذ اليونان موقعهم في مملكة الفكر، وامتلكوا الجرأة على الدهشة من الأشياء المرئية حولهم، وطرحوا على أنفسهم الأسئلة بصدددها، وسعوا إلى إدراك الوجود عبر العقل^{٢٤١}.

١- الظروف الفكرية والسياسية لظهور السفسطائيين

شهد القرن الخامس قبل الميلاد العديد من المتغيرات والظروف التي حدثت في مدن اليونان القديمة، وبخاصة في أثينا، أدت بمحملها إلى إحداث تغييرات حاسمة وغاية في الأهمية على المستوى الفكري والمعرفي والفلسفي الإغريقي. لقد نُسب إلى تلك الفترة الزمنية تشكُّل القاعدة الفكرية للبناء الفكري الفلسفي الحضاري للإغريق، والسبب في ذلك أنَّ طبيعة الأحداث التي عاشتها المدن الإغريقية ستضع العقل على مسار معرفي جديد مختلف كلياً عما كان سابقاً، وسينتقل للبحث في قضايا معرفية أكثر تخصصاً وموضوعية. ستلعب أثينا دوراً أساسياً في عملية التحول المعرفي تلك، وسيكون لها موقع القيادة لكافة المدن الإغريقية. إنَّ أبرز تلك الظروف والمتغيرات:

- على المستوى الداخلي في اليونان: طبيعة الصراعات التي كانت تظهر أحياناً بين بعض المدن الإغريقية، وفي مقدمتها أثينا وإسبارطة. إنَّ اختلاف نظامي المدينتين (بين أثينا الديمقراطية، وبين إسبارطة العسكرية) كان يؤدي إلى كثير من النزاع حول تثبيت مكانة كل منهما وتفوقها على الأخرى، وبالتالي وجود حالة من التنافس المستمر بينهما، يتحول أحياناً إلى صراع عسكري أو حروب مباشرة.

- على المستوى الخارجي: كانت اليونان تتعرض لخطر السيطرة الفارسية، وزوال استقلال مدنها جميعها. ما أدى إلى تعاون المدن اليونانية، وتغليب مصلحتهم

^{٢٤١} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٣٧.

على مشكلاتهم الداخلية من أجل مواجهة الفرس، والانتصار عليهم، والمحافظة على مدتهم وأنظمتها السياسية واستقلالها.

- ستمكن أثينا، بفضل نظامها الديمقراطي وحنكة قيادتها السياسية وشجاعة مواطنيها، من أن تنقذ نفسها وباقي المدن اليونانية من الخطر الفارسي. حيث قامت أثينا بقيادة المدن الإغريقية في المعركة البحرية الشهيرة "سلاميس" ضد الفرس، والتي انتهت بتوقيع عقد الصلح معهم في عام ٤٤٩ ق. م.^{٢٤٢}.

- ستنجح أثينا، بعد ذلك، بإقامة حلف "ديلوس"، وستفرض على حلفائها (المدن الإغريقية الأخرى) دفع الكثير من الأموال للإنفاق العام من أجل الدفاع عن اليونان^{٢٤٣}. الأمر الذي مكّنها من بناء إمبراطوريتها التي أصبحت أكثر تطوراً وازدهاراً، لاسيماً فكرياً ومعرفياً، وتحولت إلى محط أنظار المفكرين والأدباء والعلماء والشعراء من كافة أصقاع العالم.

- ستشكل تجربة الحرب القاسية مع الفرس درساً بالغ الأهمية لكافة المدن الإغريقية، التي كانت على وشك أن تفقد وجودها وأنظمتها السياسية التي تميزت بها عن سائر الدول الأخرى. الأمر الذي دفعها لطرح مجموعة من الأسئلة البارزة في إطار المناقشات الفكرية لمفكرها وفلاسفتها ومواطنيها تتعلق بأسباب "الفشل" الذي كان محتملاً لولا بسالة المواطنين الإغريق في الدفاع عن مدتهم؟ وهل أولوية الدولة هي نظامها السياسي أم قوتها العسكرية التي يجب أن تكون قادرة على الدفاع عن المدينة-الدولة؟ ولماذا لم تدافع آلهة اليونان عن مواطني مدنها عندما تعرضوا للخطر الفارسي، إنما ترك هذا الأمر للمواطنين الذين تولوا هذه المسألة؟ وهل يجب على أثينا أن تعيد التفكير في نظامها الديمقراطي ونمط حياتها المكرس للسياسة والفلسفة لصالح نظام

²⁴² - Kalosk (2011), P: 98.

²⁴³ - Bottici (2011), P: 44.

عسكري يجعل منها دولة قوية على غرار إسبارطة؟ وهل يجب على اسبارطة أن تنحو باتجاه أثينا حتى تصبح قادرة على إيجاد شكل نظام سياسي أكثر تطوراً يساعدها على استخدام قوتها العسكرية بشكل صحيح، ففي معركة "سلاميس"، لم تتمكن قوة إسبارطة العسكرية من الفوز لوحدها لولا الحنكة السياسية لأثينا في قيادتها للمدن الإغريقية، وإلا كانت اليونان قد خسرت معركتها؟ وغيرها الكثير من الأسئلة التي ستسهم في بروز نقاشات جديدة ومن طراز خاص للعقل الإغريقي.

- أوجدت هذه الظروف الاجتماعية والسياسية قناعات فكرية، وواقعاً نفسياً ومصلحياً جديداً، جعلت من الإنسان الأثيني أمام خيارات جديدة لم يألّفها في السابق. فالعادات والتقاليد والقوانين السابقة، من جهة أولى، لم تعد قادرة على استيعاب كل المستجدات والتغيرات التي تظهر على الساحة الإغريقية بشكل عام، وفي أثينا بشكل خاص، ومن جهة أخرى لم تعد صالحة لتأمين التوازن والانسجام في المجتمع والوصول إلى الأمن والاستقرار الاجتماعي^{٢٤٤}.

لقد أدت كل الظروف السابقة إلى بروز أفكار تُشكّك في كل شيء، لاسيّما في كفاءة الأنظمة السياسية القائمة، الديمقراطية منها والعسكرية، ومدى كفايتها لحماية المدن الإغريقية، وكذلك في المعتقدات الدينية التي لم تتدخل في كل شؤون الإنسان الإغريقي، كما عند الشعوب الأخرى. كذلك في مفهوم الآلهة ودورها التي تبين أنّها لم تكن جديدة بالعبادة والتقديس لأنّها لم تحمي الإنسان الإغريقي من الخطر الذي كاد أن يقضي على مدنه^{٢٤٥}، وغير ذلك الكثير من المسائل والقضايا.

كل ذلك، سيتلقفه تيار فكري كان قد بدء بالبروز في أثينا، وسيتبنى كل الأسئلة السابقة كمسائل وجودية بالنسبة إليه، وسيذهب إلى المطالبة باستنارة العقل الإنساني في التعامل مع ظواهر الوجود الطبيعية المتعددة وتعليلها، انطلاقاً مما يتوصل إليه العقل

^{٢٤٤} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٧.

^{٢٤٥} - باركر (١٩٦٦)، ص: ٣٧.

الإنساني دون أي يكون للآلهة أي دخل في ذلك. سيُطلق على هذا التيار اسم السفسطائيين، والذي سيُقدّم مفكروه مجموعة أفكار عبّرت بإبداع كبير عن الأحوال المتغيرة في بلاد الإغريق عامة، وفي أثينا خاصة. فقد تمكنوا من تقديم فكر يستوعب كل ما سبق من نتائج لليونانيين في دراستهم للطبيعة والبحث عن المادة الأساسية التي انبثق عنها كل الوجود، وي طرح أنّ كل هذه النتائج والجهد الفكري لا طائل منه ولا فائدة ترجى منه طالما أنه لا يحقق مصلحة الإنسان الشخصية التي هي أهم من أي أمر آخر في هذا الوجود^{٢٤٦}. فالآلهة لم تدافع عن اليونانيين في معركة "سلاميس"، بل كان الإنسان وإرادته وقوته هو السبب الأساسي لهذا الانتصار على الفرس الذين كانوا على مقربة من إنهاء وجود المدن اليونانية وإنهاء استقرارها وديمقراطيتها^{٢٤٧}. لذا، لا يجب أن يتركز فكر الإنسان وجهده العقلي على الدولة وأشكال حكوماتها فقط، بقدر ما يجب أن يركز على دراسة الإنسان ذاته قبل كل شيء.

سيبرز التيار السفسطائي وتزداد أهميته في أثينا، لاسيما مع أنكاساغوراس الأيوني الذي انتقل للعيش فيها في عام ٤٧٥ ق.م^{٢٤٨}. يعود إلى هذا الفيلسوف العظيم الفضل في إخراج الفلسفة من البحث في الطبيعة المادية، وفي المبدأ الأول للوجود، إلى البحث في علّة التنغم والتناسق والجمال الكامن في الطبيعة خارج إطار ظواهرها المادية^{٢٤٩}. حقيقة لم تعرف أثينا الأبحاث الفلسفية إلا مع أنكاساغوراس الذي اعتبر أنّ هناك عقل حكيم مدبر لأمر المادة، يوجهها نحو غاية محددة مقصودة. أطلق عليه تعبير العقل "نوس" الذي ينظم الوجود^{٢٥٠}. لقد شكّل كلامه هذا بداية مرحلة جديدة في البحث الفلسفي حول كل من المادة والقوة المجردة التي تسيروها وتتحكم بها.

^{٢٤٦} - باركر (١٩٦٦)، ص: ٥٦.

^{٢٤٧} - Kalosk (2011), P: 103.

^{٢٤٨} - ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٢٠٥.

^{٢٤٩} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٧٨.

^{٢٥٠} - Bottici (2011), P: 67.

سيتمحور البحث مع أنكاساغوراس وبعده حول المادة والقوة المجردة (العقل) مع الزمن، وسيصبح هاجس الفلسفة البحث في هذا العقل الذي أوجد ونظم هذا الوجود، ثم في العلاقة بين العقل والجسد، وبين الإنسان والطبيعة، ثم إلى البحث في الإنسان ذاته باعتباره الناتج عن مجمل تطورات المجتمعات الإغريقية^{٢٥١}. أي الإنسان المتأثر والمنطلق من الروح الفردية المستقلة والمنبعثة من النزعة العقلية، ومن مناخ الحرية التي تسود المجتمع، ولاسيما في أثينا^{٢٥٢}. مع هذا التوجه الجديد للفلسفة، سيحدث تغيير كبير في التفكير الإغريقي الذي سيبدأ مرحلة الانتقال من الموضوعية إلى الذاتية، وخاصة مع أحد أهم مؤسسي ومفكري التيار السفسطائي بروتاغوراس (٤٨١-٤١١ ق. م). ستشكل فلسفته أول محاولة جدية واعية في البحث المتعمق عن الإنسان، وستعلن انطلاقة تيار بالغ الأهمية كان له أثراً كبيراً في جميع المدن الإغريقية ولاسيما في أثينا.

ستسهم السفسطائية في إطلاق التيار الفردي الداعي إلى التركيز على الإنسان وعلى تفكيره، وستسهم الظروف والمصاعب التي كانت تمرُّ بها المدن الإغريقية، خاصة في إطار صراعها مع الفرس من جهة، والصراعات الداخلية بين المدن اليونانية من جهة أخرى إلى تعمُّق واتساع التيار الفردي^{٢٥٣}. فإذا كان للتنافس والتناحر بين دول المدينة العديدة دوراً كبيراً في تأجيج الفردية والعصبية بين مواطني تلك المدن، إلا أنَّ مشاركة الفرد اليوناني في الحوارات السياسية وإقرار القوانين ووضع السياسات العامة لدولته أدت إلى وجود قناعة لديه بأنَّ للفرد دوراً متميزاً ومستقلاً في المجتمع، انطلاقاً من تركيبته كشخصية مستقلة، وليس بفعل انتمائه إلى طبقة اجتماعية ما^{٢٥٤}. فالفرد له دوره كشخص مستقل عن انتمائه الطبقي. سيزيد من هذا الشعور الفردي عصبية انتماء

^{٢٥١} - لالاند (١٩٩٦)، ص: ٢٩٨.

^{٢٥٢} - فيصل (١٩٩٦)، ص: ٣٥.

^{٢٥٣} - ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٢٥٦.

^{٢٥٤} - لالاند (١٩٩٦)، ص: ٢٩٩.

الفرد إلى المدينة الخاصة به والتفاخر بها أمام بقية أفراد المدن الأخرى^{٢٥٥}. كل هذا أدى إلى ازدياد شعبية وأهمية التيار السفسطائي الذي سيتزعم التيار الفردي ويدفع به إلى أقصى ما يمكن، وسيكون من أبرز مهام السفسطائيين أن يُعبّروا عن هذا الوعي الذاتي الجديد، ويشيعوا الإقبال العملي على الآراء الجديدة، وعلى الكلمات التي تصاغ فيها هذه الآراء.

٢- من هم السفسطائيون؟

شكّل السفسطائيون تياراً فكرياً غاية في الأهمية، أسهم في تأسيس نمطٍ جديدٍ من المعرفة العقلية التي ستُغيّر وجه أثينا والحضارة الإغريقية من التفكير الموضوعي إلى الذاتي الذي يتمحور حول الإنسان. كان هذا التيار عاماً وواسع النطاق، لاسيّما خلال القرن الخامس ق. م، وأطلق على مفكروه العديد من التسميات كان أبرزها معلمو الكلام. إنّ أهمية السفسطائيين لا ترجع إلى طبيعة المعرفة التي كانوا يعلمونها، بل ترجع إلى أنّهم أول المعلمين المحترفين في اليونان، وإلى أنّ تعليمهم كان يهدف إلى أنّ يكون ذا عون عملي في ميدان السياسة. جمعوا بين الحكمة والفلسفة، وكانوا يُعدّون الأفراد لحياتهم المستقبلية، لاسيّما المعرفة منها والسياسية.

لم يكوّن السفسطائيون مدرسةً فلسفيةً لها مجموعة واحدة من المبادئ، كما أنّهم لم يحصرُوا أنفسهم في موضوع معرفي بعينه، بل كانوا مجموعة من المفكرين المطلعين لمواضيع كثيرة، جابوا بلاد اليونان آخذين من التدريس مهنةً لهم. من المهم أن ننفي عنهم وصفين لطالما ألصق بهم:

^{٢٥٥} - فيصل (١٩٩٦)، ص: ٨٢.

أولهما: أنَّهم لم يكونوا سفسطائيين بالمعنى الذي يُحكى عنهم، أي التلاعب بالسفسطة أو قلب الأوضاع. بل إنَّهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة كما يحترف الفنان ممارسة الفن^{٢٥٦}.

ثانيهما: مع أنَّهم كانوا من المحترفين إلَّا أنَّ ذلك لا يعني أنَّهم بالضرورة كانوا يقومون بذلك فقط من أجل الحصول على أجورٍ مرتفعة. فالأجر لم يكن غايتهم الأولى من وراء عملهم^{٢٥٧}. هنا يجب التمييز، كما ذهب أفلاطون، بين سفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد، والذين اشتهروا بتعليم الناس مقابل المال، وبين سفسطائي القرن الرابع الذين كانوا يعلمون المعرفة والحكمة دون مقابل^{٢٥٨}.

ترجع "السفسطة" في أصلها اليوناني إلى كلمة مركبة، الأولى "صوفيا" *Sophia* هي حكيم أو حكمة، والثانية "صوفوس" *Sophos* أي معلم، وكانت تعني بمجملها مفهوم "معلمي الحكمة"^{٢٥٩}. يُمكن اعتبار السفسطة نوعاً من فن الخطابة الذي يعتمد على النقاش الجدلي الديالكتيكي^{٢٦٠}، أشبه بفن الحرب الكلامية. تقوم على حوار مبني في أساسه على تعارض فكرتين مختلفتين، أو تناقض قضيتين يصعب تصور التقائهما، بل ربما تبقيان على ما هما عليه من الاختلاف والتباين بشكل دائم ومستمر^{٢٦١}. لذلك غالباً ما تسوء النتيجة بالنسبة إلى من لا يحسنون فن الجدال والبلاغة والخطابة ووسائل الجدل بواسطة الأفكار الصحيحة والمنطق السليم.

لما كان اليونانيون القدماء، لاسيما الأغنياء منهم، مهتمين بالاشتغال في السياسة من أجل الحصول على أعلى المناصب السياسية، فإنَّهم كانوا بحاجة إلى تعلم النقاش والحوار

^{٢٥٦} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٨٩.

^{٢٥٧} - شحاته (د. ت)، ص: ٥٧.

^{٢٥٨} - شوفالييه (١٩٩٨ - ج)، ص: ١٤.

^{٢٥٩} - لالاند (١٩٩٦)، ص: ٥٦.

²⁶⁰ - Kalosk (2011), P: 143.

²⁶¹ - Bottici (2011), P:60.

الطويل كوسيلة تمكنهم من دحض آراء خصومهم ومنافسيهم. لذلك رغب البعض في الحصول على التعليم الذي يمكنه من استخدام كل الوسائل لنصرة آرائه في مواجهة خصومه. لذلك شكّل السفستائيون بالنسبة لهم المعلمون الذين يمنحونهم ما يحتاجون إليه، لاسيما في العلوم الضامنة لتحقيق الانتصار لهم في النقاش والحوار والعمل السياسي. فهم يهدفون ككل مفكري اليونان، إلى تزويد الناس بشيء يعينهم بطريقة عملية على الحياة السليمة^{٢٦٢}. كانوا يعلمون الخير أو الحكمة العملية، ويعِدُّون بتعليم فن الحكم الصحيح، سواء أكان حكم الدولة أم حكم الأسرة، ولم يكن هدفهم توضيح الأخطاء بقدر ما كان تعليم سبل الصواب^{٢٦٣}.

اتصف السفستائيون بتنوع الثقافة، فهم الرومانسيون التاريخيون الروحانيون والشككيون والمتخصصون، وهم معلمو الفصاحة والقدرة العملية بوجه عام. فكانوا بذلك أول الموسوعيين في العالم نظراً لتعدد العلوم والقضايا والاختصاصات التي كانوا يعلمونها لطلابهم، وأول من درّس المعرفة السياسية بشكل منهجي.

٣- أبرز مفكري التيار السفستاني

٣-١- بركليس (٤٩٥-٤٢٩ ق.م)

كان من أهم السفستائيين والخطباء، بالإضافة إلى كونه رجل دولة وصاحب سلطة. تتلمذ على يديه الكثيرون من الفلاسفة وطلاب المعرفة. اعتبر أنّ النظام الديمقراطي الذي يقوم على المساواة والحرية هو أفضل الأنظمة السياسية، وأن الجميع متساوون أمام القانون^{٢٦٤}. رفض التمييز بين الأفراد بسبب الوضع الاجتماعي أو المستوى الاقتصادي، فالمساواة تشمل تساوي الجميع في المشاركة في الوظائف العامة،

^{٢٦٢} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٤٨.

^{٢٦٣} - باركر (١٩٦٦)، ص: ٦٧.

^{٢٦٤} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١١٤.

وفي حال تساوي المؤهلات بين الأفراد يتم اللجوء إلى القيمة الشخصية للفرد في المشاركة العام بشؤون الدولة^{٢٦٥}.

اعتبر أنّ الحرية السياسية للأفراد بقدر ما هي ضرورة أخلاقية، هي أيضاً ممارسة عملية وواجب على الجميع المشاركة فيها، وكل مواطن لا يشارك في الحياة العامة لدولته هو إنسان غير صالح، ولا يستحق لقب مواطن نبيل^{٢٦٦}.

أكد بركليز على أنّ السيادة في الدولة هي بيد الشعب، والحكم بيد الأكثرية، وأنّ أثينا الديمقراطية التي تسودها الحرية والمساواة هي أفضل مثال على حكم الشعب، وهي أفضل من أسبارطة الأوليغارشية التي يعيش أفرادها تدريباً مستمراً فقط من أجل الحرب^{٢٦٧}.

اعتبر أنّ الديمقراطية تفترض العدالة الاجتماعية، وهي مقصورة فقط على المواطنين الذين يتمتعون بالمساواة^{٢٦٨}. بحسب بركليز تقوم الديمقراطية على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

- المساواة أمام القانون.
- المشاركة المتساوية لكل في القضايا العامة.
- الحرية.

٣-٢-جورجياس الليونيني (٤٨٥-٣٨٠ ق.م)

يُعدُّ من أهم مفكري التيار السفسطائي ومؤسسيه. ولد في مدينة ليونيني، وانتقل إلى أثينا (سنة ٤٢٧ ق.م)^{٢٦٩}. كان معلماً للخطابة، وكان له أثر عظيم في تقدم أسلوبها واتساع استخدامه في المحاورات والنقاشات. أطلق أفلاطون اسمه على الحوار الذي

²⁶⁵ – Kalosk (2011), P: 156.

²⁶⁶ – Kalosk (2011), P: 143.

^{٢٦٧} – ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٢٧٤.

^{٢٦٨} – مهنا (١٩٩٩)، ص: ٥٥.

^{٢٦٩} – شحاته (د. ت)، ص: ١٢٢.

عالج فيه موضوع الخطابة. لم يهتم جورجياس بالفلسفة الأخلاقية والسياسية كثيراً، لكنه رفض الفلسفة الطبيعية السائدة في عصره وحاول إثبات أنها فلسفة بلا جدوى، ودعا إلى دراسة الإنسان باعتبارها الطريقة الصحيحة لدراسة البشرية^{٢٧٠}. حاول إثبات استحالة الوجود أو معرفته أو تعليمه، وقد نال هذا المبدأ شهرة واسعة وتأثيراً كبيراً^{٢٧١}. اعتبر أن الخطابة شيئاً قابلاً للفهم والتفسير، وقال بعدم وجود الحقيقة المطلقة، التي تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون، ولم يكن يعني الناحية الأخلاقية، فهو لم ينكر وجود الحقيقة الأخلاقية، كذلك لم يقبل اعتبار القوة هي الحق الوحيد في دنيا الأخلاق^{٢٧٢}.

٣-٣- بروتاغوراس (٥٠٠-٤٣٠ ق.م)

يُعدُّ واحداً من أعظم مفكري التيار السفسطائي. جاء من مدينة أبديرا إلى أثينا، وكان معلماً للفصاحة. لم تنحصر أهميته في نطاق الأسلوب بل تعداه إلى نطاق المنطق، حيث أسهم بنصيب كبير في وضع فن المنطق في الجدل كذلك، كان أول يوناني يعلم فن الجدل، وأخذ على عاتقه أن يجعل من القضية الضعيفة قضية قوية^{٢٧٣}. كان يعلم تلاميذه الأقوال المألوفة أو المواضيع المعدة التي يجب أن يحتفظوا بها في ذاكرتهم حتى يبادروا إلى استخدامها في المجادلة.

اكتسب أهميته الكبيرة وشهرته الواسعة من الفلسفة التي كان يدعو إلى أن تقوم على المعرفة. دعا في كتابه "الحقيقة أو الرماة" *"Truth or the Throwers"* إلى المعرفة القوية القائمة على التجربة وحدها ضد المحاولات التي كانوا يقوم بها أتباع الفلسفة الطبيعية للوصول إلى نوع من الوحدة الخفية لهذا الكون^{٢٧٤}. قامت فلسفته على مبدأ التسليم بإمكان وجود تقديرين أو تحديدتين لكل شيء، أحدهما عكس الآخر، ومع ذلك

^{٢٧٠} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٩١.

^{٢٧١} - سباين (١٩٧١-أ)، ص: ٢٠٩.

²⁷² - Bottici (2011), P: 87.

^{٢٧٣} - سباين (١٩٧١-أ)، ص: ٢١١.

²⁷⁴ - Bottici (2011), P: 86.

يكون التقديران صحيحين بالنسبة للذين وضعوهما، ولكنه قرر أن واحداً منهما قد يكون أكثر قوة، بل ويجب أن يكون كذلك. كان يعتقد أن الحجة هي الكفيلة بأن تجعل أحد التقديرين يبدو أكثر قوة من الآخر^{٢٧٥}.

لم يكن بروتاغوراس من أنصار مذهب الفردية، بل كان يؤيد المعرفة القائمة على التجربة، ويؤمن بالبداهة العادية للإنسان. لا شك في أن فلسفة بروتاغوراس الأخلاقية والسياسية كان فيها شيء من المحافظة على القديم، فالأشياء على أية حال هي كما تبدو للناظر إليها على شرط أن تتوافر لديه البداهة السليمة التي تمكنه من فهمها^{٢٧٦}. كذلك من خلال قيامه بالجمع بين مبدأ فردي واضح يقرر أن الإنسان مقياس كل الأشياء، وبين الإيمان بسلامة البداهة الطبيعية، والجمع بين الاعتقاد بأن نشأة الدولة ترجع إلى الاحتياجات الفردية، وبين مبدأ سيادة القانون العام، وما يُعبّر عنه من معنى أخلاقي بحث ضد كل ما يناصر مبدأ الحق الطبيعي في الشؤون الإنسانية^{٢٧٧}.

في نظريته حول الأصول الاجتماعية، يفرق بروتاغوراس بين ثلاث مراحل في تطور البشرية:

- المرحلة الأولى أشبه بالحالة الطبيعية، عرف الناس فيها فنون الصناعة والزراعة، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسي للحياة المدنية.
- المرحلة الثانية في التطور، أسس الإنسان فيها المدن، وسعى إلى التعاون والاتحاد مع أقرانه للمحافظة على أنفسهم. ولكن رغم معيشتهم في المدن فلم تكن لهم دراية بالفن السياسي فأخذ الواحد منهم يوقع الأذى بزملائه حتى أصابهم التشتت والهلاك^{٢٧٨}.

^{٢٧٥} - باركر (١٩٦٦)، ص: ٧٨.

^{٢٧٦} - شوفالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ٢٠٨.

^{٢٧٧} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢٢٥.

^{٢٧٨} - باركر (١٩٦٦)، ص: ٨٤.

● المرحلة الثالثة، بدأ الإنسان بمعونة الآلهة بوضع قواعد الاحترام والعدالة لتكون مبادئ للنظام، وروابط للاتحاد في المدن التي شيدت حديثاً. وهكذا برزت الدولة إلى الوجود في نهاية المطاف. وفي هذا الشكل الأخير، تصبح الدولة مجتمعاً روحياً تقره الآلهة وتحفظ وحدته الروابط الروحية للاحترام والعدالة^{٢٧٩}. والدولة في وضعها هذا تكون الجهاز العلى لتعليم أعضائها، فإذا ما علمتهم وفق روح قوانينها، رفعتهم إلى مستوى الإنسانية الكاملة^{٢٨٠}. أي أن الدولة هي المعلم الحقيقي، وتنحصر مهمتها في التعليم والتمدين، أما المربي من الأفراد، سواء كان أباً أو أمّاً، معلماً أو سفسطائياً، فإنه لا يعدو أن يكون نائباً عن المجتمع وأداة للإدارة العامة^{٢٨١}.

اعتبر بروتاغوراس أن القانون مُعلّم جيد يهدي الناس إلى الطريق القويم للحياة، بالتالي لم يعتبر أن هناك تعارض بين الطبيعة والقانون مادام أحدهما لا يعترض سبيل الآخر^{٢٨٢}.

٣-٤- أنثيفون السفسطائي

من أهم مفكري التيار السفسطائي. اعتبر أن النظرة الطبيعية للكون أوجدت نظاماً طبيعياً في الأخلاق والسياسة^{٢٨٣}. يستخدم أنثيفون فكرة "الطبيعة" وهي "الحقيقة" أو "الحق" الذي يتحدث عنه لغرضين^{٢٨٤}:

- الأول هو نقض القانون الذي تسنّه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأي أو عرف.
- الثاني هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليوناني والهمجي، وتقرير أن الاثنين على السواء يشتركان في "الطبيعة" المشتركة بين الناس.

^{٢٧٩} - المرجع السابق، ص: ٨٦.

^{٢٨٠} - ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٣٠١.

^{٢٨١} - شوفالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ٢١٣.

^{٢٨٢} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٠٥.

^{٢٨٣} - شحاته (د. ت)، ص: ١٥٦.

يرى أنتيفون أن قانون الطبيعة يُحتم على الناس أن ينشدوا الحياة وينبذوا الموت، وتبعاً لذلك يجب عليهم السعي وراء الأشياء التي تجعلهم ينعمون بالراحة أو الحياة، والابتعاد عن تلك التي يكمن فيها الموت أو التعب^{٢٨٥}. كذلك يعتبر أن القانون الإنساني يضع للسلوك قواعد تناقض قانون الطبيعة الذي يقول إن كل فرد يجب أن ينشد الراحة والحياة. لذلك يقرر أنتيفون أن "قواعد القانون أتت عرضاً، أي أنها لا تقوم إلا على العقد والعهد، فهي وليدة الرأي وليست وليدة الحقيقة، وتتطلب منا أن نفعل أشياء غير طبيعية لأنها لا تبعث على السرور بل تجعل الحياة تعيسة كريهة، وتأمراً بالأنا نتعدى على جيراننا أبداً، بل نكتفي بالدفاع عن أنفسنا إذا اعتدوا علينا، كما أنها تنهانا عن الإضرار بالوالدين حتى ولو أضروا بنا، بل يجب أن نقابل إساءتهم بالإحسان"^{٢٨٦}.

اعتبر أنتيفون أنه من الخير أن يتهرب الإنسان من القانون كلما استطاع ذلك دون أن يكشف أمره. والعقوبات التي يفرضها القانون هي في واقع الأمر جزاء وعقوبة إنما وضعها إنسان آخر، لذا على المرء أن هذه العقوبات إذا أمكنه تجنب الوقوف أمام قضاء ذلك الرأي^{٢٨٧}.

اعتبر أن طاعة القانون أمر خاطئ بشكل عام، لأن القوانين تناقض الطبيعة التي تعتبر مقياساً للصواب. لكن، بعض الأحيان قد تكون طاعة القانون شيئاً مفيداً، غير أن ذلك في حكم النادر^{٢٨٨}. أمّا من يتوقع من القانون أن يرد الأمور إلى نصابها، فإنما يخدع نفسه، لأن دور القضاء قلما يستطيع تصحيح الأوضاع تصحيحاً سليماً، فالمعتدي يجد من الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضاته. إن طاعة القانون خطأ إذا أخذ المرء في اعتباره أن هذا القانون هو مقياس الحق، وتكون مفيدة، في بعض الأحيان، إذا أخذ المرء

²⁸⁵ – Kalosk (2011), P: 209.

^{٢٨٦} – باركر (١٩٦٦)، ص: ١٠٤.

^{٢٨٧} – كرم (١٩٣٦)، ص: ١٣٢.

^{٢٨٨} – ماتون (١٩٩٩)، ص: ١٣.

في اعتباره مقياس النافع. غير أنَّ طاعة القانون في أغلب الأحوال لا تحقق هذا المقياس أو ذاك.

بَشَّرَ أنتيفون بمذهب العالمية، الذي ظهر بعد ذلك في عصور لاحقة، وذلك بمهاجمته للتفرقة الأساسية بين البشر، والتي كانت سائدة في عهده، في اليونان كما في كل المدن الإغريقية والحضارات الأخرى. يستند في هجومه على الطبيعة التي كان يعتبرها الدليل على المساواة بين الأفراد. فالصفات الجسمانية لليوناني هي ذات الصفات الجسمانية للهمجي، وحتى إذا اعتبرنا أنَّ مسألة الحياة قائمة على الحواس، وحكمنا على الناس بهذا المقياس، فإننا نتبين أنَّهم جميعاً متشابهون ومتساوون، فهم يستنشقون الهواء نفسه عن طريق أعضاء الجسم نفسها^{٢٨٩}.

إنَّ الواقعية هي العلامة المميزة لتفكير أنتيفون، وهو في هذا الشأن يبحث عن الحقيقة الفعالة للأشياء، ويجد هذه الحقيقة، فيما يختص بالشؤون الإنسانية، لا في أفكار الناس، بل في حالتهم الواقعة كما يحددها تكوين أجسامهم، وحسبما خلقتهم الطبيعة^{٢٩٠}. فالناس ينشدون الحياة واللذة لأنَّ ذلك هو القانون الحقيقي لحياتهم، وعلى هذا الأساس يستوي هذا أو ذاك، وأي رأي آخر يجعل من الناس شيئاً آخر غير أن يكونوا طلاباً للذة وعشاقاً للحياة، أو يرفع بعضهم فوق بعض، لهُ رأي مصطنع غريب لا يعدو أن يكون خيلاً ابتدعه العقل وصنعه الفكر، وأكثر ما تذهب إليه القوانين هي خيالات من هذا النوع^{٢٩١}.

^{٢٨٩} - البراوي (د. ت)، ص: ٢١٢.

^{٢٩٠} - باركر (١٩٦٦)، ص: ١٢٤.

٤- المسائل الكبرى التي طرحها السفسطائيون

إنَّ أهم ما استحدثه السفسطائيون حقاً هو أنَّهم مثَّلوا المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلسفة الأيونية التي تحدثنا عنها سابقاً. فهم من الناحية السلبية يحاولون، كما حاول جورجياس وبروتاجوراس، أن يثبتوا أنَّ الفلسفة عديمة الجدوى، ومسألة البحث عن الحقيقة المطلقة للوجود ليست أمراً مهماً. أما من الناحية الإيجابية فقد وجهوا البحث نحو الإنسان^{٢٩٢}. في هذا السياق، طرح السفسطائيون عدداً من المسائل البالغة الأهمية، أبرزها:

٤-١- الإنسان مقياس كل شيء:

أي الانتقال من النظرة الموضوعية للأشياء إلى النظرة الذاتية المؤسسة على أنَّ الإنسان هو أساس المعرفة، وهو فوق الطبيعة، وهو مقياسها، ومحور التفكير فيها^{٢٩٣}. أي جعل الإنسان فوق كل حساب باعتباره قدرة تفوق كل ما عداها. لقد لخص بروتاجوراس هذه الفكرة بعبارة الشهيرة "الإنسان مقياس كل الأمور"، وهو "المقياس الذي تقاس به جميع الأشياء"، وهو "الذي يقرر أن الأشياء الكائنة هي كائنة، وأن الأشياء غير الكائنة هي غير كائنة"^{٢٩٤}.

٤-٢- نسبية المعرفة:

كل ما في الوجود مُتغير، والإنسان قادر على فهم وإدراك كل الحقائق المتغيرة التي لا تثبت على حال، وما دام التغيير هو الأمر الثابت، فإنَّ الحقائق بالمطلق هي نسبية^{٢٩٥}. لما كان لكل فرد فكره الحر والمستقل الذي يجعله يحكم على كل شيء أو على كل أمر حسب رؤيته هو دون غيره من البشر، فإنَّ الحقائق هي أيضاً نسبية

^{٢٩٢} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٣٢٦.

^{٢٩٣} - Kalosk (2011), P: 198.

^{٢٩٤} - ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٣٢٧.

^{٢٩٥} - كولر (١٩٩٥)، ص: ٣٢٧.

بالنسبة للأفراد^{٢٩٦}. لقد أدت هذه الفكرة إلى إرجاع كل شيء إلى الإنسان من خلال نظرتة الذاتية، وإعطائه القيمة الأساسية لهذه المعرفة القائمة على الاهتمام بالأفكار المنبثقة من الذات العارفة للإنسان، وليس من الأشياء الخارجية. الأمر الذي شكّل بداية مرحلة هامة في عملية التفكير الإنساني بعد أن كان يغلب عليها الطابع الفلسفي.

٤-٣- رفض الحقائق الكلية المطلقة

أتبع السفسطائيون مبدأ نسبية المعرفة بمبدأ أكثر أهمية، وهو عدم وجود الحقيقة الموضوعية التي تعلو على العقل الإنساني، أي عدم وجود أي حقيقة لا يمكن للعقل الإنسان أن يدركها بشكل مباشر^{٢٩٧}. فلا وجود للخير المطلق، المعرفة المطلقة، الجمال المطلق، العدالة المطلقة، وغير ذلك من مبادئ طبيعية موضوعية كبرى دعت إليها الفلسفة. فالمعرفة تختلف من إنسان لإنسان، وكل القيم والمبادئ من خير، معرفة، جمال، وعدالة، وغير ذلك، هي موجودة بمقدار ما يحسّه ويدركه كل إنسان، أي أنّها موجودة بمقدار ما يشعر كل إنسان أنّها موجودة، ويقرر ذلك.

دحض السفسطائيون ما قاله الفلاسفة حول مسألة^{٢٩٨}:

■ الفصل أو التفرقة ما بين العقل والحس، وما بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي.

■ أنّ المعرفة تُدرك بالعقل لا بالحواس، وأنّ الوجود الخارجي المادي للعالم الطبيعي يخالف ما يوجد داخل ذهن البشري.

■ أنّ ملكات الحواس التي تقيم الاتصال بين الإنسان والطبيعة خادعة وغير يقينة، وقد رتحتها متفاوتة بين إنسان وآخر^{٢٩٩}.

^{٢٩٦} - المرجع السابق.

^{٢٩٧} - لاسكي (١٩٦٥)، ص: ٣٤٩.

298 - Kalosk (2011), P: 199.

■ العقل هو الأداة العامة المشتركة بين جميع البشر، وعن طريقه يستطيع الإنسان أن يفهم ويدرك حقائق الوجود الطبيعي، وبإمكانه نقل هذه المعرفة للآخرين.

لقد رفض السفسطائيون كل ما سبق، وقالوا إنه لا يوجد فصل ما بين الوجود الطبيعي الخارجي والوجود الذهني. فلا وجود خارجي مستقل عما هو موجود في ذهن الإنسان^{٣٠٠}. إنَّ ما يراه الإنسان من الوجود الخارجي هو حقيقة بالنسبة له، سواء أشاركه البشر الآخرون في هذه الرؤية أم لم يشاركوه^{٣٠١}. فالإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها. فكل ما يراه الإنسان بأنه حق، هو حق بالنسبة إليه دون النظر إلى رؤية الآخرين.

لقد اعتبر جورجياس في كتابه "الطبيعة"، أو "الطبيعة أو اللاوجود" أنَّ لا وجود للحقائق المطلقة، وأكد على ثلاثة نقاط هي:

- لا شيء موجود على الإطلاق.
- إن وجد شيء، فلا يمكن إدراكه ومعرفته.
- وإن أمكن إدراكه ومعرفته، فلا يمكن أن يُعبر عنه أو أن يتم إيصاله إلى الغير لعجز الكلمات والألفاظ عن التعبير عن هذه المعرفة.

٤-٤-٤- التعارض بين الطبيعة والقانون

يرى السفسطائيون أنَّ ما تتضمنه التقاليد والنظم القانونية من عناصر أخلاقية يتعارض مع القانون الطبيعي الأخلاقي المثالي القائم على فكرة المبدأ الأول للحياة الإنسانية وهي حرية الفرد^{٣٠٢}. ففي ميدان السياسة والأخلاق تطورت الإنسانية بموجب قوانين تضع القيود أمام النزعة الفردية للإنسان، ونظراً لكون القوانين ليست إلهية، وهي من صنع

^{٣٠٠} - باركر (١٩٦٦)، ص: ١٦٥.

^{٣٠١} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٣٢.

^{٣٠٢} - Bottici (2011), P: 178.

^{٣٠٢} - ديورانت (١٩٨٩-ب)، ص: ٣٢٧.

الإنسان الذي وضعها في كل زمان ومكان بحسب حاجته لها، وما يميله عليه الحس والمصلحة العامة، فهي ليست مطلقة بل متغيرة ونسبية شأنها في ذلك شأن العادات والتقاليد التي تختلف باختلاف المجتمعات، والتي يتم وضعها جميعها من أجل الموازنة بين النزعات الفردية عند البشر.^{٣٠٣} إنَّ القانون والعادات والتقاليد تحدُّ من حرية فردية الإنسان عبر القيود التي تضعها أمام الأفراد جميعاً وتلزمهم بالخضوع لها، لذلك هي قيود يجب التخلص منها. فإذا كانت الطبيعة بقوانينها أعطت الفرد الحرية المطلقة، وهي قوانين صحيحة، فلماذا يأتي البشر ليعضوا على الفرد قيود تحد من حريته^{٣٠٤}.

انطلاقاً مما سبق، اعتبر السفسطائيون أنَّ القوانين والعادات والتقاليد التي يضعها المجتمع الإنساني إنما تخالف قوانين الطبيعة، وهي بالتالي ضد الطبيعة الخيرة والصالحة. لذلك فإنَّ الدولة شر، ويجب السير بموجب سنن الطبيعة المنافية للقانون البشري^{٣٠٥}. فالقوانين في الدولة إنما تضعها فئة لتخضع بها فئة أخرى استناداً إلى القوة، وهذا أمر ينافي الطبيعة.

٤-٥- الحق والقوة

اعتقد السفسطائيون أنَّ كل القوانين الإنسانية (التي تخالف القوانين الطبيعية)، مع اختلافها في الزمان والمكان، لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها الفن والعرف. لذا من السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره عبر تطبيقه وامتناله لقوانين ليس لها سند طبيعي. فالناس جميعاً يتمتعون بحق التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه بالقوة^{٣٠٦}. من هنا تحدث السفسطائيون عن الحق الطبيعي للشخص الأقوى، الذي منحتة الطبيعة قوة يتميز بها عن غيره، أن يستخدم هذه القوة للحصول على ما يراه حق له يحقق له مصلحة ذاتية^{٣٠٧}.

³⁰³ – Bottici (2011), P:198.

^{٣٠٤} – باركر (١٩٦٦)، ص: ١٨٦.

³⁰⁵ – Kalosk (2011), P: 204.

^{٣٠٦} – كرم (١٩٣٦)، ص: ١٨٩.

^{٣٠٧} – كون (١٩٨٤)، ص: ٧٩.

فالحق مرتبط بالقوة، ومن يملك القوة يفرض الحق الذي يراه في مصلحته. لا وجود لمعيار مطلق في الحق، لأنه لا وجود لقانون أخلاقي عام خارج قناعات ورؤية كل فرد من الأفراد. إنَّ ما يراه الإنسان من حق، هو حق بالنسبة له، وما يجده ويلبي مصلحته. فليعمل على الحصول على حقه إذا كان القانون لا يتوصل إلى معاقبته. إنَّ القوة هي الحق، والحق مرتبط بالقوة القادرة على حمايته.

٤-٦-العدالة

يرى السفسطائيون بعدم وجود قانون قائم على العدالة، لأنه لا وجود في الأساس للعدالة العامة المطلقة في العالم الخارجي. فالقوانين في الدولة إنما يضعها فئة تُخضع بها فئة أخرى، ولتسرق منها ثمار قوة أفرادها وجهدهم^{٣٠٨}. لذلك طرح السفسطائيون مسألة العدالة كحل وسط، ولم ينظروا إليها على أنَّها خير يُطلب لذاته، إنَّما بوصفها أهون الشر الذي يمكن أن يلحق بالإنسان، وباعتبارها الخلق الذي يمجده الأفراد لعجزهم عن ارتكاب الظلم.^{٣٠٩}

يقول كاليكليس في محاورة جوروجياس "إنَّ العدالة ما هي إلا حاجز تقيمه جماعة الضعفاء لحماية أنفسهم في مواجهة الأقوياء"، كذلك "إنَّ العادل لا يكون عادلاً باختياره، أو لأنَّه يرى العدالة خيراً بوصفه فرداً، وإنَّما هو عادل رغماً عن أنفه. أما الدليل على ذلك، هو أنَّه إذا توفرت للفرد القوة الكافية لداس بقدميه كل التعاويذ والتعاليم والتمايم والقوانين التي تتعارض مع الطبيعة"^{٣١٠}.

لذلك، اعتبر السفسطائيون أنَّ العدالة لا تعدو أن تكون الخادم لمصالح الأقوى، فهذا المبدأ يُفصَّل على مقياس الأقوى على حساب الرعية، التي ينبغي أن تطيعه وتقوم بما

^{٣٠٨} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ٢٦٣.

^{٣٠٩} - صقر (١٩٩٨)، ص: ٤٩.

^{٣١٠} - المرجع السابق، ص: ٥٢.

يكفل نفعه^{٣١١}. من هنا فإنَّ عدم المساواة وسيطرة الأقوى هي أشياء يبررها القانون الطبيعي.

٤-٧-الأخلاق:

بحث السفسطائيون في الإنسان وفي المحرضات الكامنة وراء تصرفاته والمهادفة إلى تحقيق غاياته، واعتبروا أنَّ الغاية هي المحدد لتصرفات الفرد، ومن خلالها يُمكن فهمه والحكم على سلوكياته. في ضوء ذلك، قال السفسطائيون بأن الرغبة تتحكم بالإنسان في الحصول على اللذة والهروب من الألم، لذلك ربطوا ما بين اللذة والألم، وما بين الخير والشر، وما بين الفضيلة والرذيلة. انطلاقاً من هذا الربط، اعتبروا أنَّ كل ما يحقق اللذة للإنسان هو خير وفضيلة، وكل ما يحقق الألم للإنسان هو شر ورذيلة. لما كانت مسألة اللذة والألم نسبية لأنها تختلف بدرجاتها بين إنسان وآخر، فإن مسألة الخير والشر، وبالتالي الفضيلة والرذيلة نسبية أيضاً.

لقد شكَّلت أفكار السفسطائيين تعبيراً عما هو كائن، وتنظيراً للواقع المتغيّر والرافض والباحث عن كل جديد في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد. رغم أنَّ هذا التيار رفض وانتقد الماضي الأسطوري والديني والفلسفي الباحث خارج الإنسان، ورغم أنَّه لم يُقدِّم بناءً فلسفياً متقدماً أو نظماً جديدة، لكنه أوجد قاعدة انطلاق جديدة في الفكر الفلسفي المرتكز على الذات الإنسانية العارفة.

لقد قدَّم السفسطائيون، ورغم كل الانتقادات التي طالتهم، وسائل وأنماط ومحرضات للتفكير العقلاني المقدَّر لذاتية المعرفة الإنسانية المتعاملة مع الخارج الموضوعي والمتأثرة في ذات الوقت به، وتركوا تأثيراً كبيراً في كل الفكر الإنساني اللاحق عليهم. بل يمكن القول إنهم شكَّلوا المحرضين على إيقاظ الوعي الفلسفي عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين سيشكلون ثالوث الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق.

^{٣١١} - كون (١٩٨٤)، ص: ٧٨.

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند سقراط

تمهيد

حقيقةً، إنَّ القيام بوضع مقدمةٍ عن أهم وأبرز المفكرين والفلاسفة في الحضارة اليونانية القديمة، وفي تاريخ الفلسفة الإنسانية كلها، تكاد تكون مسألة في غاية الصعوبة. فالفيلسوف، الذي اعتبر المؤرخون والباحثون في تاريخ الفلسفة الإنسانية، أنَّ أفكاره وتعاليمه الفلسفية شكَّلت بداية مرحلة فكرية جديدة مختلفة عن كل ما سبقها، سيدفعهم إلى التمييز بين الفلسفة ما قبل سقراط، وبين الفلسفة ما بعد سقراط. في إشارة إلى أنَّ ما قدمه سقراط من فكر وفلسفة إنما أُعتبر بأنَّه الميلاد الحقيقي للفلسفة الإنسانية. ستبدأ الفلسفة مع سقراط تتخذ أبعاداً منهجية وفكرية جديدة، تاركَةً بصماتها على كل الفكر الفلسفي الإنساني اللاحق، ومعلنةً بزوغ عالم الفلسفة الذي أُنْثِر، وما زال، في مختلف مجالات التفكير الإنساني، وفي جميع عناصر التفكير المتعلقة بالإنسان والطبيعة والمجتمع. إنَّ كل ما سبق يدلُّ بوضوح على أهمية مكانة سقراط وفكره في تاريخ الفلسفة والتاريخ الإنساني.

شكَّلت طبيعة الظروف التي كانت تعيشها أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، والتي كانت تهدد المجتمع والدولة فيها، تحدياً كبيراً لسقراط، حيث انتشر الفكر المشكك والرافض لكل الماضي بما يحمله من قناعات وعلاقات وتقاليد، وتعرضت كل النظم والقيم والمثل إلى الاهتزاز والانهيار. كان التيار السفسطائي المعبِّر الفكري عن واقع المجتمع الأثيني هذا، عبر شعارهم الذي رفعوه بأنَّ "الإنسان هو مقياس كل الأشياء والأمور"، وعبر نزعتهم الفردية المنبثقة من ممارسة الحريات والانحلال السائد في القيم الدينية والخلقية³¹². حقيقةً لم يكن السفسطائيون هم المسؤولون عن حال الاضطراب والانحلال، وإنما كانوا المعبرين عنه فكراً،

312 - Taylor (1952), p: 76.

واقصر دورهم على دفع الفكر في الاتجاه السائد دون أن يعملوا على إعادة البناء الفكري الاجتماعي على أسس جديدة قادرة على تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع.

كان لسقراط موقف بالغ الأهمية في الرد على السفسطائيين، فقد تمكن هذا الفيلسوف المبدع من أن يقف بعقريته في وجه طروحاتهم، محاولاً إعادة بناء الفكر المشتت، الذي أثاروه، على أسس عقلانية واعية قادرة على استعادة الإيمان بقدرة العقل على إدراك الحقائق. لقد سعى سقراط إلى إقامة البناء الاجتماعي على أساس الفهم والإدراك السليم للإنسان والمجتمع، فجاءت مساعيه بمثابة الرد على انهيار وانحلال المجتمع^{٣١٣}، من خلال عمله الدؤوب على دحض الفكر السفسطائي. صحيح أن السفسطائيين سيتركون تأثيرهم حتى على سقراط نفسه عبر الانتباه والاهتمام لدراسة الإنسان والابتعاد عن البحث في الطبيعة، إلا أن سقراط سيختلف عنهم في وسائل البحث وفي الغايات التي كان يهدف إليها. فسقراط سيتخذ من الإنسان قاعدة للبحث، إلا أن هذا الإنسان لن يكون عنده "الإنسان الفرد السفسطائي الذي لا يرى سوى نفسه"، بل إن الإنسان سقراط هو إنسان الإنسانية الحقة، وهو الذي يعرف كل البشر الآخرين من خلال معرفته الذاتية لنفسه كإنسان. سيستند سقراط على العقل في الكشف عن الذات الإنسانية.

قبل سقراط، انشغل الفلاسفة بتفسير العالم الطبيعي والوجود، وقدّم فلاسفة كهرقليطس وفيثاغورس وزينون وبارمينيدس نظريات مُتباينة في تركيب الكون وتحوّله. أما سقراط فكان مشغولاً تماماً بعلم الأخلاق، وتحديد ماهية "الفضيلة"، ومن شدة اختلاف سقراط عمّن سبقه من الفلاسفة أنهم سُمّوا "ما قبل سقراطيين". لقد كان هذا الأثيني نذير تحوّل عميق في الفلسفة، فكل فيلسوف جاء بعده كان تحت تأثير أفكاره الملهمة.

^{٣١٣} - البليكي (١٩٩١)، ص: ١٣١ ..

أولاً: حياة سقراط

ولد سقراط عام ٤٦٩ ق.م في أثينا التي لم يغادرها حتى موته عام ٣٩٩ ق.م^{٣١٤}. جعلت منه حياته وآراءه وطريقة موته الشجاعة أحد أبرز الشخصيات التي عرفها التاريخ الإنساني. يُرى سقراط مثلاً للمُفكر العقلاني، الرجل الذي بلغ من الحكمة أنه مات ليناله. كان والداه من مواطني أثينا، وبذلك يكون سقراط أول يوناني من أصل أثيني، بخلاف كل الفلاسفة الذين سبقوه. والده كان يعمل نحّاتاً، ووالدته قابلة تولد الأطفال. ورث سقراط مهنته عن والده، وكان، في بداية حياته، ينحت تماثيل الآلهة مثل هرمس، وريات القدر الثلاث، وكانت منحوتاته توضع عند مدخل الأكروبوليس^{٣١٥}.

يعرف العالم وجه سقراط وملاحمه من تمثاله النصفي المحفوظ في متحف "ترمي" بروما، والذي يُظهره بوجه واسع دميم، بعيد كل البعد عن الجمال، رأس أصلع، عينان غائرتان محمّلتان، أنف عريض أفطس، فم كبير بشفتين غليظتين، ولحية كثة. يروي معاصروه أنه إضافةً إلى وجهه القبيح، كان قصير القامة بطن كبير^{٣١٦}. عاش سقراط حياة بالغة في التقشف والبساطة، حيث كان شديد التواضع في ملبسه ومأكله ومشربه، يرتدي ثوب بسيط رث وبال طول السنة، ويفضل الحفاء على الأحذية. عُرف عنه تحمله وصبره على الجوع والتعب والبرد، فكان لا يشكو ولا يتململ. كان يكتفي بالدخل البسيط، ويشعر بأنه غني في فقره. كان مضرب المثل في الاعتدال وضبط النفس. لم يكن ناسكاً يعتزل الناس، بل كان يحب الرفقة الطيبة، وكان لا يأبى أن يُدعى إلى ولاءم الأغنياء من حين إلى حين، ولكنه لم يخضع لهم أو ينحني امتثالاً لأمرهم، وكان في وسعه أن يعيش أحسن العيش دون معونتهم^{٣١٧}. كان يرفض هدايا الكبراء والملوك وولائمهم. كانت

^{٣١٤} - مصطفى (١٩٨٩)، ص: ١١.

^{٣١٥} - Taylor (1952), p: 82.

^{٣١٦} - ديورانت (١٩٩٤-ج)، ص: ٥٧-٥٨.

^{٣١٧} - بادوي (١٩٨٤)، ص: ١٠٠-١٠١.

أخلاقه أحسن الأخلاق الملائمة لعصره، ولكنها أخلاق يصعب أن يرضى بها كل الرجال الصالحين الذين يثنون عليه.

وصفه تلامذته ومعاصرون بالذكاء الخارق، علمه الواسع، تفكيره المنظم القائم على الملاحظة الدقيقة، الإرادة الصلبة، بالإضافة إلى الصبر الكبير والقدرة على ضبط النفس. فرغم تعرضه للإهانة والضرب من مجادليه في بعض الأحيان عندما كان يُضَيَّقُ الخناق عليهم في مناقشاته الكثيرة، كان يقي هادئاً مبتسماً. كذلك الامر مع زوجته "كرانتبي" التي عرفت بأنها أقبح نساء أثينا وأكثرهن وضاعة، وكثيراً ما كانت تهينه وتثور عليه لإهماله شؤون بيته وتربية أولاده، ولا تتردد في ضربه أو شتمه أمام طلابه وعامة الناس. كان سقراط في المقابل هادئاً في الرد، معتبراً صبره عليها واحتمال أذاها مقدمةً لاحتمال أذى الناس له. يقول سقراط بعد تجربة زواجه "تزوج يا بني، فإن وفقت في زواجك عشت سعيداً، وإن لم توفق أصبحت فيلسوفاً"^{٣١٨}.

لم يترك سقراط أي مؤلفات أو كتب خلفه، وإنما وصلت أفكاره عبر تلامذته ومريديه الذين حرصوا على نقل أفكار أستاذهم. منهم من تتلمذ على يديه مباشرة مثل "أرسطوفان"، "أكسانوفون"، وأفلاطون الذي يُعد أهم من نقل أفكار سقراط، حيث كان شديد الولع والتعلق بمعلمه الذي ترك تأثيراً كبيراً عليه وعلى شخصيته وفكره وفلسفته، ومنهم من لم يعاصره لكنه درس أفكاره بالتواتر من معاصريه وفي مقدمتهم أرسطو. يصف أفلاطون أستاذه بأنه "كان بحق أعقل، وأعدل، وأحسن من عرفت من الناس في حياتي كلها"^{٣١٩}، أما تلميذه أكسانوفون فيتحدث عنه واصفاً إياه بأنه "بلغ من إنصافه أنه لم يظلم إنساناً حتى في أتفه الأمور، وبلغ من عدالته أنه لم يفضل في وقت من الأوقات اللذة عن الفضيلة، وبلغ من حكمته أنه لم يخطئ قط في تمييز الخبيث من الطيب، ومن قدرته

^{٣١٨} - مصطفى (١٩٨٩)، ص: ١١.

^{٣١٩} - البعلبكي (١٩٩١)، ص: ١٢٤.

على تبين أخلاق الناس، ومن حضهم على اتباع سبيل الفضيلة والشرف أن بدا أنه بلغ أحسن ما يأمله أحسن الناس وأسعدهم"^{٣٢٠}.

عندما تعرضت أثينا للخطر، شارك سقراط بالحرب دفاعاً عن مدينته التي كان يحبها جداً، واكتسب شهرة كبيرة أثناء حروب البلوبونيز، بسبب شجاعته الكبيرة وقوة تحمله قياساً بأقرانه. روي عنه أثناء مشاركته في حصار "بوتيديه" بين عامي (٤٣٢-٤٢٩ ق. م) بأنه كان يمشي حافي القدمين على الجليد متحدياً الصقيع، في حين كان زملاءه في الجندية يتبرمون من البرد ومن الحرب.

كان سقراط محباً للجدل، فقد عمّد إلى دراسة الفلسفة، وأعجب في بداية حياته بالسفسطائيين الذين كانوا يلهبون أثينا جدلاً ونقاشاً. أمضى حياته بحثاً عن المعرفة والحقيقة، وأهتم بدراسة علم الأخلاق، وقد فسر أصل هذا العلم وأساسه على قواعد العقل، ولعله هو الذي حول سقراط من الطبيعة إلى علم الأخلاق. من هذه الطرق كلها وصل سقراط إلى الفلسفة، ومذ تم له ذلك وجد "الخير أعظم الخير في حديثه كل يوم عن الفضيلة، وفحصه عن نفسه وعن غيري، لأنّ الحياة التي لا يُفحص عنها غير خليقة بالرجال"^{٣٢١}. التقى سقراط بأهم الفلاسفة الوافدين إلى أثينا في عصره، مثل برمنيدس، بروتاغوراس، جورجياس، زينون الأيلي، وغيرهم. واهتم في شبابه بدراسة الطبيعة، قبل أن يتحول إلى الاهتمام بدراسة الإنسان والمعرفة والأخلاق.

أطلق معاصروه عليه لقب "المشّاء العظيم"، حيث كان يمضي سقراط كل أيامه وهو يسير في شوارع أثينا وساحاتها العامة يحاور بشغف مجادلته، وكل إنسان يرى لديه استنارة عقلية، داعياً الناس إلى السيطرة على النفس، ويحثهم على معرفة الخير وتعليمهم

^{٣٢٠} - بدوي (١٩٨٤)، ص: ١٠٧.

^{٣٢١} - المرجع السابق، ص: ١١٥.

الحكمة^{٣٢٢}. اتبع في حواراته المنهج الديالكتيكي الدقيق، والذي عرف لاحقاً باسم "المنهج السقراطي التوليدي التهكمي". كان يؤمن بأنَّ الأسلوب السليم لاكتشاف الخصائص العامة هو الطريقة الاستقرائية المسماة بالجدلية، أي مناقشة الحقائق الخاصة للوصول إلى فكرة عامة. فكان يجوب في شوارع أثينا طارحاً الأسئلة على طلابه وعامة الناس حول الأخلاق والسياسة، ثم يُبين لهم مدى عدم كفاية أجوبتهم. كانت الطريقة التي يتبعها سهلة خالية من التعقيد، حيث يطلب إلى من يحدثه أن يُعرِّف فكرة عامة شاملة، ثم يبحث هذا التعريف ليكشف عما فيه من نقص، أو تناقض، أو سخف وبطلان، ثم يستدرج محدثه بأسئلته المتعاقبة إلى تعريف أتم وأصح لا يقوله هو أبداً، بل يدفع محدثه للتوصل إليه بنفسه. كان ينتقل أحياناً إلى فكرة عامة، أو عرض فكرة أخرى جديدة، يبحث سلسلة طويلة من الحالات المفردة الخاصة مكنته من أن يدخل قدراً من طريقة الاستقراء في المنطق اليوناني، وكان في بعض الأحيان يكشف بطريقة التهكم السقراطي المشهورة عن النتائج المضحكة السخيفة التي تترتب على التعريف أو الرأي الذي يريد أن يهدمه. كان مولعاً بالتفكير المنظم شغوفاً به، يُحِبُّ أن يصنف الأشياء المفردة حسب جنسها، ونوعها، وما بينها من فوارق معينة، وكان يصف الجدل بأنَّه فن التمييز بين الأشياء بعناية^{٣٢٣}. أمّا سبب تسمية منهجه بالتوليدي، فكان سقراط يقول دائماً أنَّه يفعل كما تفعل والدته، فهي تساعد النساء على ولادة أطفالهن، وهو يساعد غيره على أن يخرج للعالم آراءه وأفكاره.

كان سقراط يشعر دائماً بوجود صوت داخلي يدفعه للقيام بفعل معين أو ينهيهِ عن فعل ما، وكثيراً ما كان الناس يروه يتحدث مع نفسه ويناقشها بصوت عالي، فقالوا أنَّ لسقراط "جني" يرافقه. يبدو أنَّ "جني سقراط" كان أشبه بالهاتف المنبعث من عقله الباطني الدافع له، والذي يسمى اليوم "بالجلس" أو "الحاسة السادسة" التي تُمكن الإنسان من توقع حدوث شيء ما، أو تدفعه للقيام بفعل ما، أو تنهيهِ عنه. كان سقراط يعتبر هذا الجلس

^{٣٢٢} - مصطفى (١٩٨٩)، ص: ٢٤.

^{٣٢٣} - تيلور (١٩٦٢)، ص: ١٦٨.

رسائل تأتيه من عالم آخر تحضّنه على الكشف عن النفس، والسيطرة عليها، وسبر عوالمها، ومعرفة قوانينها.

كان لأفكار سقراط صدى كبير في أوساط الشباب وطلاب المعرفة، الذين كانوا يتبعونه ويرافقونه كل الوقت، حتى يتلقفوا المعرفة منه خلال سيره في شوارع أثينا، ويتعلموا منه كل ما أمكن من أفكار، ويشاركوه في رحلة البحث عن المعرفة والحقيقة. حتى أنّ بعضهم كان يرفض المغادرة عندما يعود سقراط لمنزله ليلاً، فبيات عند باب أستاذه منتظراً إياه حتى يستيقظ ليكمل السير خلفه^{٣٢٤}. لقد كان سقراط يتحدث لطلابه عمّا يهم الجنس البشري، فيبحث عن الصالح وغير الصالح، والعاقل وغير العاقل، وما يتفق مع العقل وما لا يتفق معه، وعمّا يُعدُّ شجاعة وما يُعدُّ جنناً، وعن ماهية الحكومة التي تسيطر على الناس، وعن صفات الرجل البارِع في حكمهم. لم يشعر سقراط بالخوف أبداً من طرح أفكاره أمام الملأ، وفي مناقشة مجادليه دون أن يشعر بالتعب أو الإرهاق، فكانت بعض محاوراته تمتد لساعات طويلة، تنتهي في الغالب بشعور من يجادله بالحق والكره له لعدم قدرته على مجاراته. غالباً ما كان يتعرض سقراط للضرب أو الإهانة من مجادليه، لكنه لم يقابل هذا الأمر إلا بالابتسامة والهدوء، وعندما كان طلابه يسألونه عن سبب هدوءه في مواجهة خصومه وصبره على أذيتهم، كان سقراط يجيب "أنا أعلم، بينما هم لا يعلمون".

انتقد سقراط النظام الديمقراطي، وأسلوب أثينا المتمثل باختيار الحكام عبر القرعة في تطبيق مفهوم الديمقراطية المباشرة التي تقرُّ مبدأ حكم الأغلبية، لأنّ هذا الأمر يفسح المجال لأفراد لا علاقة لهم بالسياسة في الحكم واتخاذ القرارات التي تتعلق بكامل شؤون الدولة. يقول سقراط "أيّ أمر يُمكن أن يكون أشدّ سخريّةً وهزلاً من ديمقراطية تقودها الغوغاء، وتركبها العاطفة، ومن حكومة منبثقة عن مجتمع جدل ونقاش"^{٣٢٥}. آمن سقراط بتوفر معيار

^{٣٢٤} - بدوي (١٩٨٤)، ص: ١١٢.

^{٣٢٥} - ديورانت (١٩٩٤ ج)، ص: ٦٠.

الكفاءة في الحكم، وكان يُلمحُ إلى أنَّ الحكام يجب أن يكونوا من أولئك الرجال الذين يعرفون كيف يحكمون، وليس بالضرورة أولئك الذين يتم انتخابهم.

رأى سقراط أنَّ السياسة هي فن يهدف إلى تحقيق الخير وتقويم السلوك الإنساني، وهذا الأمر لا يتأتى إلا لمن تتوفر فيه الكفاءة المطلوبة. كذلك دافع عن نموذج الدولة-المدينة، واعتبرها الشكل الأفضل لنموذج الدولة، واعتبر أنَّ أبرز مهام رجل السياسة ورجل القانون هو تحقيق العدالة في المجتمع، معتبراً أنَّ القانون هو فوق الجميع حتى ولو كان ظالماً. اعتبر أنَّ أفضل أشكال الحكومات هي الأرستقراطية، لكن ليس بصيغتها السائدة في المدن الإغريقية، لاسيما الديمقراطية والأوليغارشية منها. فمفهوم الحكومة الأرستقراطية عنده كان يعني تلك التي تُشكل من أصحاب الفكر والتميز الأخلاقي والمعرفة والفضيلة.

لقد تسبب أفكار سقراط بجلب الكثير من الحاقدين والكارهين له، لاسيما من زعماء الديمقراطية والأوليغارشية على حد سواء، كذلك من قبل مجادلبيه من السفسطائيين. لقد عمل هؤلاء على إثارة الناس وتأليب الرأي العام في أثينا ضده، ولم يتوانوا عن تقديم سقراط، وهو في السبعين من عمره، إلى المحاكمة بثلاث تهم، هي:

- عدم الاعتقاد بالآلهة التي تعترف بها أثينا.

- ابتداع آلهة جديدة.

- إفساد الشباب.

لقد طالب مقدمو سقراط إلى المحاكمة بعقوبة الموت بحقه، ورغم أنَّ هذه الاتهامات التي سيقَّت ضده كانت مستغربة، لاسيما أنَّه كان يشيد دائماً بالهة أثينا، وكان يعتقد بأنَّ كل هذا التوازن والتناسق في الكون لا بد أن يكون خلفه إله أو قوة عاقلة تديره، كما كان ينصح دائماً، كما كان يفعل كونفوشيوس بأن لا يبحث الإنسان بشؤون الآلهة. حُكِمَ على سقراط من قبل هيئة قضائية تضمن (٥٠١) عضواً، ودافع عن نفسه أمامها بكبرياء وقوة دون أي خوف أو مملأة، ويسجل التاريخ الخطبة التي ألقاها سقراط أمام المحكمة، التي

قضت بإعدامه، بأنها من أروع المرافعات الفكرية في المحاكمات السياسية. رأى سقراط أن ما جعله حكيماً هو إقراره بأنه لا يعرف شيئاً فعلاً، فهو لا يعرف إلا النزر القليل، صار أحكم من الناس الذين يظنون أنهم يعرفون الكثير، وفي أثناء محاكمته نطق بإعلانه الشهير "أنا أعرف شيئاً واحداً فقط وهو أنني لا أعرف شيئاً". لقد حكمت ديمقراطية أثينا بـ ٢٨٠ صوتاً لصالح إعدامه، مقابل ٢٢١ صوتاً ضد العقوبة، أي بفارق ٥٩ صوتاً^{٣٢٦}، وهو ما يشكل مثلاً حقيقياً للانتقادات التي كان يوجهها سقراط لديمقراطية أثينا التي كانت توجب على من يعلم ومن لا يعلم أن يشارك باتخاذ القرارات، وبالتالي مشاركة الجاهل والعارف معاً على السواء في الشؤون العامة والخاصة للدولة، بما فيها المسائل القضائية. لقد شكّلت محاكمة سقراط واحدة من أشهر المحاكمات السياسية في التاريخ، ومن أقبح مآسي الحكم الديمقراطي الأثيني، رغم ندم الأثينيين لاحقاً على إعدامه، وشعورهم بالخل مما اقترفوه بحق فيلسوف بحجم سقراط ومكانته المعرفية.

من المهم أن نشير هنا، إلى أن أحكام المحاكم في أثينا كانت تنفذ مباشرة، إلا أن تنفيذ حكم الإعدام بسقراط كان قد خضع للتريث لمدة شهر كاملاً لارتباطه بعودة الأسطول المقدس الذي كان في رحلة إلى ديلوس. فقوانين أثينا وأعرافها كانت تمنع تنفيذ أحكام الإعدام خلال الرحلات المقدسة للأسطول حتى عودته.

لقد أتاح هذا الأمر لطلاب سقراط بالاختلاء به، والنيل من معارفه أكثر فأكثر، فلم يفارقوه أبداً، ورغم محاولاتهم المتكررة إقناع أستاذهم بالهرب بعد أن أمنوا السبيل لذلك، إلا أنه رفض ذلك بشده انطلاقاً من قناعاته التي كان يطرحها على طلابه وعام الناس من ضرورة خضوع الإنسان للقانون ولحكم القضاء حتى ولو كان جائراً، حتى لا ينكس بالقوانين التي يجب على الإنسان أن يضحى بمصلحته في سبيلها تكريسها وتطبيقها. لقد أصر سقراط على تطبيق القانون الذي حكم بإعدامه، رغم كونه جائراً بحقه، انطلاقاً من إيمانه بالقانون، بكل تأكيد ليس قانون أثينا بصيغته الديمقراطية التي تسمح للجميع بما فيهم

^{٣٢٦} - بدوي (١٩٨٤)، ص: ١٣٤.

الجهلاء أن يشاركوا باتخاذها، لكن بتطبيق القانون بصفته قيمة يجب على الجميع طاعتها. لقد شكّلت فكرة الهرب بنفسه من حكم الإعدام نقضاً لمبادئه الداعية إلى الخضوع للقانون، وعدم الخوف من الموت حيث كان كذلك سقراط يعتقد بوجود حياة أخرى بعد الموت، معتبراً أن لحظة إعدامه ستقريبه من هذه الحقيقة التي كان يؤمن بها.

كانت قوانين أثينا تقضي على المحكوم بالإعدام أن يموت عبر تجرعه سمّاً يطلق عليه اسم الشوكران. بكل شجاعة وقوة، تجرّع سقراط كأس السم، قائلاً لطلابه، الذين رافقوه في لحظات موته، لقد أتت لحظة الحقيقة التي أنتظرها، فإما الانتقال إلى الحياة الأخرى التي أعتقد بوجودها، وإما هو الموت بفناء الجسد الذي لا ألم فيه. هي اللحظة التي ستجعلني أختبر صحة ما أفكر به وأدعوكم إليه. فالروح خالدة، والموت لا يفعل إلا تحريرها من رقة جسده، وبما أنّ ألم الجسد ولذته تعترضان طريق إيجاد المعرفة الحقيقية، فالموت سيتيح للروح أن تزدهر^{٣٢٧}. لم يقابل سقراط موته بشجاعة فقط، فكما كان سلوكه طوال حياته المتسم بالهدوء والابتسام حيال كل الأذى الذي كان يتعرض له، كان كذلك في لحظاته الأخيرة. عندما بكت زوجته قائلة له "ويحك تموت ظلماً"، ابتسم قائلاً لها: "وهل كنت ترغبين أن أموت عدلاً".

شكّل إقبال سقراط على الموت، الذي حكمت به أثينا الديمقراطية عليه، بكل هدوء وشجاعة، رغم قدرته على الهرب، أجلاً وأعظم صور الالتزام الأخلاقي والقانوني للإنسان. بل إنّ التاريخ سجل مشهدية موت سقراط بصورة ناصعة لمفكر وفيلسوف أقبل على الموت دفاعاً عن أفكاره التي قضى حياته كلها في البحث عنها والتدقيق في صحتها، ولم يقبل التخلي عنها مقابل حياته. لقد جسد سقراط بموته مقولته الكبرى التي طالب الإنسان بها "المعرفة لأجل المعرفة، والفضيلة لأجل الفضيلة. سقراط المعلم الأول الذي طلب من الإنسان حب الحقيقة لا أملاً بتحقيق فائدة أو كسب منفعة ذاتية، إنّما ابتغاءً لوجه الحقيقة وإعلاءً لجوهر الحق.

^{٣٢٧} - ديورانت (١٩٩٤-ج)، ص: ٦٠.

ثانياً: منهج سقراط الفلسفي

قامت فلسفة سقراط على المعرفة التي تتأتى من خلال البحث داخل الذات الإنسانية العارفة، ففيها ومن خلالها تُعرف كل الحقائق، وأوجد أسلوباً ومنهجاً معرفياً جديداً يقوم على الجدل المبني على التهمك والإبداع. يستند التهمك السقراطي على السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العالم، بهدف تخلص العقول من الأفكار السفسطائية المعروفة حينها، وإعداد المتلقي لتقبل الحقائق التي سييسطها له بأسلوب الحكيم العارف للأسرار والخفايا الكامنة وراء الأفكار المطروحة للنقاش والجدل^{٣٢٨}. يبدأ بعدها سقراط بطرح الأسئلة وتقديم الاعتراضات المرتبة والمنسقة بشكل منطقي ومنهج يخلب الأبواب، وعندما تظهر الحقيقة بوضوح وجلاء يعتقد محاوره أنه هو من توصل إليها بنفسه^{٣٢٩}.

ترتكز فلسفة سقراط على أن لكل شيء طبيعة وماهية هي حقيقته التي يستطيع العقل سبر أغوارها واكتشافها من خلال أعراضها المحسوسة، ويُعبّر عنها بالحد. فغاية العقل هي إدراك الماهيات، وتكوين معان تامة الحد لها^{٣٣٠}. تُعد هذه الفكرة من أهم إنجازات سقراط، التي سعى من خلالها إلى إيجاد التعريفات العامة للأشياء، بالاعتماد على طبيعة هذه الأشياء ذاتها، أي على ما هو بارز في مضامينها، والبحث فيما تحويه من خلال تقسيم المفاهيم بحسب الجنس والنوع لغايات نظرية وعملية. لقد كان سقراط أول فيلسوف إغريقي عمل على إيجاد التعريفات العامة للأشياء، أي الإدراك العقلي للأنواع. الأمر الذي ساعده لاحقاً من الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن أتفه الأشياء إلى أهمها، ومن أصغرها إلى أكبرها، ومن الجزئي إلى الكلي. لقد هدف سقراط من ذلك إلى الوصول إلى المعاني الكلية والأسس الجوهرية أو الماهية. سيعتمد أفلاطون لاحقاً على فكرة استاذة هذه

^{٣٢٨} - بدوي (١٩٨٤)، ص: ١٣٢.

^{٣٢٩} - أفلاطون ((١٩٧٤-أ)، ص ٣٣٧.

^{٣٣٠} - مصطفى (١٩٨٩)، ص: ٢٨.

ليقيم عليها جوهر فلسفته بقدرة العقل الإنساني بالوصول إلى كشف دور العقل في تحقيق المعرفة وإصلاح المجتمع.

من الواضح أن سقراط كان يعتمد في فلسفته على الاستعانة بالاستقراء، ثم يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، أي الكلية، ويرد كل نقاش إلى الماهية والحد. فيسأل: ما الخير وما الشر؟ ما العدل وما الظلم؟ ما الحكمة وما الجنون؟ ما الشجاعة وما الجبن؟ ... وغير ذلك. فيجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في اجناس وأنواع ليمتنع الامتزاج بينها^{٣٣١}. في حين كان السفسطائيون يتعمدون اشتراك الألفاظ وإيهام المعاني من أجل التهرب من الحد الذي يكشف المغالطة. بهذه الطريقة من السؤال والجواب، يوصل سقراط مجادليه إلى اكتساب العناصر المعرفية المختزنة داخل أنفسهم، والتي كانوا يجهلون أنهم يعرفوها، فيصل بهم إلى نوع من الشمول من خلال تعديل تعريفاتهم الافتراضية، خدمة للبناء المعرفي. لقد تمكن سقراط وفقاً لمنهجه التهكمي التوليدي من إيجاد نوع من الاستقراء القائم على التعريف بالفضائل، بتمييزه التشابه منها والمختلف، والوصول إلى اعتبار كل فضيلة معرفة وعلم خاص بها. وهكذا، وباستخلاص النتيجة من خلال التساؤل عن النتيجة الأخرى التي سبقتها، يصل الإنسان إلى المعرفة الكلية. لقد كان سقراط يحرص من خلال حوار الجدلي على دفع مجادله للغوص في أعماق ذاته لمعرفة الحقيقة، من خلال إرباك محاوريه وزعزعة ثقتهم بأنفسهم ومعلوماتهم، يدفعهم للوصول إلى إثبات أنهم لا يعرفون شيئاً، فيدفعهم بذلك أكثر للتعلم في التفكير، والبحث عن الحقائق، وليس الاكتفاء بما يتلقونه من معلومات هم غير متأكدين من صحتها.

كان سقراط يتبع منهجه التهكمي بشكل دائم، وليس فقط خلال الجدل مع محاوريه، وسيستخدمه خلال نقده لكل سلطة لا تقوم بعملها وواجباتها، وفي مواجهة العادات والأعراف القديمة التي تدعو الناس إلى التقليد الأعمى لها. لقد شكّل منهج سقراط هذا وسيلة هامة تتيح للإنسان اكتشاف ما في ذاته من قدرة داخلية على معرفة الحقائق عن

^{٣٣١} - أفلاطون (٢٠١٤ - ج)، ص: ٧٨.

طريق حكم العقل، والتمييز بين الفضيلة والرذيلة، بين الخير والشر، وبالتالي تبني الخير عن معرفة، ورفض الشر عن معرفة. هذا سيؤدي إلى التناسق ما بين المعرفة والسلوك الإنساني.

ثالثاً: فلسفة سقراط

عمل سقراط على الغوص في أعماق الذات الإنسانية مبتعداً عن دراسة الطبيعة ومنصباً على دراسة جوهر الإنسان. فميّز بين موضوع العقل وموضوع الحس، واعتبر الوجود هو مجموع أشياء عقلية ومعقولة^{٣٣٢}. فالعقل يستخدم الحواس كما لو كانت آلات للحصول على المعرفة الأولى من المحيط الخارجي، لكنه يتجاوزها عندما يقوم بعمليات المقارنة والتجريد العقلي، ثم الاستنتاج. إنّ جوهر المعرفة التي سعى سقراط للوصول إليها عبر العقل، من خلال منهجه التهكمي هو علم الأخلاق العقلي الذي يقف الإنسان بمقتضاه، وبمطلق حريته وإرادته، إلى جانب الخير ويتعد وينبذ الشر. تقوم فلسفة سقراط على مرتكزين أساسيين، هما المعرفة الإنسانية، والأخلاق.

١- المعرفة عند سقراط

تعد المعرفة جوهر فلسفة سقراط وأساسها، فكل جوانب فلسفته تبنى على المعرفة وترتد لها في النهاية. وكل نقص أو خلل في الإنسان إنما هو بسبب نقص المعرفة الحقة لديه، أو إلى توهمه بأنه يعرف وهو في الحقيقة لا يعرف. من هنا اعتبر سقراط أن الفضيلة معرفة، والمعرفة فضيلة. فالمعرفة هي شرط أساسي ليكون الإنسان فاضلاً. يُعرّف سقراط المعرفة على أنّها الحقيقة المطلقة، وهو يعتقد أن كل شيء في الكون متصل بالفطرة، فإذا تمكن الإنسان من معرفة حقيقة واحدة، فمن المحتمل أن يشتق كل شيء آخر من تلك الحقيقة الواحدة^{٣٣٣}.

^{٣٣٢} - أرسطو (٢٠٠٨-ج)، ص: ٩٧٨.

^{٣٣٣} - Berman (2014), p: 235.

اعتبر سقراط أنَّ وجود الآلهة هو أمر بديهي، فهي تعتني بالكون عناية كاملة وخيرة، وتضمن نظام الكون بشكل متسق يحقق الخير والسعادة للجميع، وهي تقوم بإرسال الإشارات الإلهية للإنسان لتنذره وترشده في أفعاله^{٣٣٤}، وإننا "إذا تأملنا في كل شيء في الوجود، لرأينا كيف تعمل العناية الإلهية عملها فيه"^{٣٣٥}. كما تدبر العناية الإلهية كل شيء، فهي تدبر العقل الإنساني والنفس الإنسانية، وكما تنظم العالم الأكبر للوجود، فهي تنظم العالم الأصغر للوجود وهو الإنسان. فالنفس الإنسانية هي مصدر النظام وهي سر الحياة السعيدة. فلا يمكن أن يكون هناك أي خلاف أو تناقض بين تنظيم العالم الأكبر لتحقيق السعادة للجميع، وبين تنظيم العالم الأصغر لتحقيق السعادة للإنسان الفرد. وفي كلا العالمين فإنَّ التنظيم منسجم ومتناسق، ولا تعارض فيه أو تناقض بينهما. لذلك، إنَّ قدرة الإنسان على فهم نفسه وسبر اغوارها، وضبط شهواته بما يمتلكه من قوة السيطرة عليها، يحقق له فضيلة ضبط النفس، ويمكنه من تحقيق سعادته، "فالنفس هي سيدة البدن، وكما أنَّ العقل الإلهي يحكم الكون، كذلك النفس تحكم على البدن وتسيره كما تشاء"^{٣٣٦}.

إنَّ النفس، بما هي عقل خالص، لها القدرة بذاتها على البقاء بعد فناء البدن^{٣٣٧}، لقد جسد سقراط فكرته هذه بقبوله الموت دفاعاً عن المعرفة التي وصل إليها، والتي اعتقد بصوابيتها، وبإيمانه أنَّ النفس خالدة بينما البدن يفنى. فالنفس تنعتق من البدن بعد موته، وتصبح خالدة مع الفضائل الكلية. من هنا يصبح الموت عند سقراط السبيل الحقيقي إلى تحرير الفكر، فالنفس الإنسانية لا تستطيع أن تدرك أي شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشيجة تربطها بالجسم، لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة. فخلال الحياة تسمح الحواس للنفس الإنسانية يتلقف الإشارات الإلهية نحو المعرفة الحقيقية، وعلى الإنسان من خلال

³³⁴ – Watson (1951), p: 27.

³³⁵ – Watson (1951), p: 28.

³³⁶ – Berman (2014), P: 1.

^{٣٣٧} – أفلاطون (محاورة فيديون)، ص: ٦٦.

معرفته لأعماق نفسه أن يتلقف هذه الإشارات عبر الإدراك المستند إلى البصر والسمع والشم والتذوق، فإن أدركها بالمعرفة، أصبحت نفسه خالدة تنتظر لحظة اعتاقها من الجسد لتصبح خالدة^{٣٣٨}. إنَّ جوهر وجود الإنسان على الأرض هو الإدراك العقلي للحقيقة، فمتى أدرك العقل الحقيقة المطلقة للوجود أصبح خالداً. لذلك يعجب سقراط من اهتمام الناس بالأشياء الثانوية كالثروة والسلطة والجاه، ويهملون العناية بالنفس وطلب الحقيقة والمعرفة^{٣٣٩}. انطلق سقراط من ضرورة فهم الفضيلة، أي معرفتها، فالفضيلة مقترنة بالمعرفة. وبما أنَّ الإنسان يمتلك العقل (النفس، الفطرة الأولى) فهو المخلوق الوحيد المؤهل لامتلاكها شريطة المعرفة الحقيقية بالخير.

لقد بنى سقراط أهمية المعرفة للإنسان انطلاقاً من إيمانه بالعقل الإنساني، واعتباره الملكة التي ميّزت الإنسان عن سائر المخلوقات. هذا التميز للإنسان بالعقل إنّما يشكل دليلاً وبرهاناً على أنَّ غاية وجود الإنسان هي المعرفة التي يستطيع عقله الوصول إليها، وبالتالي فإنَّ الفضيلة الأولى لوجود الإنسان هي المعرفة. فالإنسان في اعتماده على العقل إنّما يضع لنفسه أهدافاً ومهام محددة، ومن خلال تجربته، المبنية على المعرفة، يسعى إلى تحقيق أهدافه وإشباع حاجاته وتأدية مهامه بنجاح. فالمعرفة العقلية هي التي تحدد للإنسان ما هو خير له وما هو شر.

يطرح سقراط بعض الأمثلة عن بعض القضايا التي يمكن أن تكون خيراً للإنسان العارف، بينما تكون شراً للجاهل. فالثروة والسلطة والجاه ليست خيراً بذاتها أو شراً بذاتها، إنّما الأمر متعلق بالمعرفة العقلية للإنسان بها والهدف من الوصول إليها. فإذا ما سعى الإنسان لتحقيق سعادته عبر استخدام عقله بعيداً عن كل ما هو غير سليم وغير مقبول كانت تلك القضايا وغيرها خيراً، وإذا قام بها عن جهل، دون معرفة عقلية تقود إليها كانت شراً. فالمعرفة هي الخير الذي سيُمكن الإنسان من استخدام الثروة أو السلطة أو

^{٣٣٨} - قاسم (١٩٦٩)، ص: ٣٠.

^{٣٣٩} - عباس (١٩٩٧)، ص: ٢٦٩.

الجاه لتحقيق سعادته، والجهل هو الشر التي ستجعله يعتبر ما سبق هو غاية بحد ذاتها بغض النظر عن الوسائل والأهداف^{٣٤٠}.

يرى سقراط أن الإنسان الذي ليس لديه معرفة بحدود نفسه لن يكون فاضلاً على الإطلاق. ومن يعرف نفسه وحدودها فلا يمكن أن يكون إلا فاضلاً. فالمعرفة هي التي تمكن الإنسان من استخدام كل الوسائل الممكنة للوصول إلى السعادة. بدون معرفة لا يحصل الإنسان على السعادة الحقة. من هنا يأتي ربط سقراط بين الفضيلة والمعرفة، فالفضيلة معرفة، والمعرفة عدالة، وفي العدالة سعادة، ولا سعادة إلا بالفضيلة، ولا قوام للسعادة دون الفضيلة. إنَّ هذا الربط الذي قام به سقراط إنما يردّه إلى أنَّ تصرف الإنسان مبني على معرفته عن الفضيلة ومعرفته للشر، فالأعمال السيئة الصادرة عن الإنسان هي نتيجة جهله، والأعمال الصالحة الصادرة عنه هي نتيجة المعرفة الكاملة بالفضيلة^{٣٤١}. إذاً الإنسان يستطيع الوصول إلى الفضيلة والعدالة المحققة للسعادة عن طريق الوصول إلى التعريفات الكلية للمفاهيم^{٣٤٢}.

كذلك ربط سقراط بين مفهومي المعرفة والعدالة لتحقيق غاية معينة وهي السعادة المرتبطة بالقيم والوسائل المحددة التي تحكم سلوك الإنسان وأفعاله للوصول إلى تحقيقها^{٣٤٣}. لذلك إنَّ معرفة الفرد لقوانين دولته واحترامها شرط أساسي ودلالة حقيقة على ممارسة العدالة.

٢- الأخلاق عند سقراط

تُعَدُّ الأخلاق أهم وأبرز الأفكار الفلسفية التي طرحها سقراط، لاسيما وأنَّه ربطها بالعقل فحسب، وليس بمبادئ الدين أو التقاليد أو الأعراف. فهي أهم ما يلفت نظر

^{٣٤٠} - تيلور (١٩٦٢)، ص: ١٦٤.

^{٣٤١} - Berman (2014), p: 201.

^{٣٤٢} - بدوي (١٩٨٤)، ص: ١٤١.

^{٣٤٣} - Watson (1951), p: 293.

الإنسان، نظراً لما تتطلبه من العلم والمعرفة. تتأسس الأخلاق عند سقراط على مجموعة من المبادئ والأفكار التي آمن بها، وعمل على دعوة الناس إلى فهمها والالتزام بها. فالأخلاق عنده لم تكن ذات بعد ديني، بقدر ما هي مبنية على العقل. لذا أعتبر سقراط أنَّ الأخلاق هي عقلية لأنها مرتبطة بالمعرفة^{٣٤٤}. فلا فضيلة بدون معرفة، ومن خلالها يمكن فهم حقيقة وطبيعة النفس الإنسانية.

لقد طبق سقراط نظريته في المعرفة على بحثه عن القيم المختلفة، واضعاً بذلك الأساس لنظريته في الأخلاق. فالهدف من الأخلاق هو تطبيقها في الحياة العملية التي يعيشها الإنسان. هكذا تكون الأخلاق هي نتاج البحث في الإدراك العقلي للفضيلة ومعرفة السلوك الذي يجب أن يسلكه الإنسان ليكون فاضلاً، من خلال تطابق السلوك مع الصفات التي يدركها العقل. فالعقل عند الإنسان يقوم بدراسة النفس من أجل البحث عن العناصر المكونة للفضيلة، ووضع الصفات المحددة لها. فإذا تمكن العقل من رصد العناصر العديدة للخير وضبط صفات عناصرها ووضع التعريفات لها، يتمكن حينها من التوصل إلى فضيلة الخير^{٣٤٥}، وتصبح فضيلة الخير هنا متأسسة على المعرفة العقلية المحددة للعناصر والصفات. فالخير والفضيلة يمكن الوصول إلى معرفتهما اليقينية عن طريق البحث العقلي، بمعزل عن رغبات الإنسان باعتبارها حقائق موضوعية موجودة.

إنَّ الإنسان عند سقراط لا يفعل إلا الخير، ولا يفعل الشر إلا لجهله به، فإنَّ فعل الخير يتأسس على معرفته، أي على المعرفة الموضوعية للخير. إذاً، الأخلاق والفضيلة هي معرفة، فإذا عرفت معنى الخير، فسوف تفعل الخير. الناس تفعل الشر لأنها لا تعرف، فهي لا تفعل الشر باختيارها، الشر جهل^{٣٤٦}. لذلك إنَّ التمسك بالأخلاق هو من صميم

^{٣٤٤} - البعلبكي (١٩٩١)، ص: ١٩٦.

^{٣٤٥} - Hutchince (1952), p. 190.

^{٣٤٦} - البعلبكي (١٩٩١)، ص: ١٤٥.

مصلحة الفرد، حتى وإن لم يفهم معظم الأفراد ذلك. إذا رأينا أحداً يفعل فعلاً لا أخلاقياً، فهو يفعل ذلك لأنه لا يعرف مصلحته الحقيقية.

إنّ دراسة وتحليل أفكار سقراط المتعلقة بالأخلاق تُظهر لنا عبر أربعة محاور أساسية هي:

■ الفضيلة علم، والرذيلة جهل:

إنّ معرفة الإنسان للخير تمنعه من فعل الرذيلة، لأنّ المعرفة فضيلة، ولا فضيلة عند سقراط إلا بالمعرفة العقلية. إنّ عمل الخير دون معرفة صاحبه به ليس عملاً خيراً، طالما أنّ صاحبه يجهل نتاج فعله، فلن يكون العمل خيراً يجب أن يكون فاعله عارفاً بأنه عمل خير، فالخير يتأسس بالنتيجة على العلم به، وبمعرفة السلوك الموصل له. إنّ معرفة الخير تجعل البشر جميعاً يسلكون السلوك الموصل إليها، ولما كانت الفضيلة معرفة فمن الممكن تعليمها أو إيصالها للجميع لكي يمتنعوا عن فعل الرذيلة. هكذا تصبح المعرفة شرطاً جوهرياً للسلوك الأخلاقي.

■ الجهل شر، ولا أحد يفعل الشر بإرادته:

إن كل فعل خاطئ إنما يصدر عن الجهل، فالإنسان إن لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكاً فاضلاً، وعندما يحصل الإنسان على المعرفة، فإنه لا يستطيع أن يتصرف على نحو خاطئ، فلا يرتكب الشر. فالإنسان عندما يعرف الصواب فإنه يجب وحتماً ولزماً أن يفعل ما هو حق وصواب.

■ الفضيلة واحدة وهي الحكمة:

كل الفضائل عند سقراط هي فضائل جزئية تصدر عن مصدر واحد هو فضيلة الحكمة، والحكمة هي المعرفة. فالمعرفة هي الفضيلة الوحيدة التي تشتمل على كافة الفضائل. فالخير والصدق والعدالة والحب وغيرها من الفضائل لا تكون فضائل إلا إذا عرف الإنسان بها.

■ غاية الفضيلة هي السعادة:

الإنسان الفاضل والحكيم لا بد أن تتحقق السعادة له، فهو أدرك المعرفة وطبقها في حياته، وبالتالي حقق الفضيلة الأولى لوجوده وهي المعرفة التي تُفضي إلى السعادة.

إنّ فلسفة سقراط بنيت في جوهرها على المعرفة العقلية القادرة على إدراك الحقائق الكلية للوجود، وللنفس الإنسانية، وهي تتلخص بالنقاط التالية:

- الفضيلة هي الخير الأوحد.
- الحكمة (المعرفة) هي رأس الفضائل جميعها.
- الفضيلة واحدة.
- الفضيلة ضرورية وكافية لبلوغ السعادة.
- الإنسان الفاضل لا يتأثر بالأشوار.

هكذا تصبح الفضائل الأساسية عند سقراط المعرفة-الحكمة-السعادة متداخلة ومرتبطة ببعضها البعض، والوصول إلى أي منها مرتبط بتحقيقها جميعاً. فالفضيلة عند سقراط هي المعرفة، والمعرفة تحقق الخير، وكلا المعرفة والخير يحققان السعادة. إنّ مشكلة الأخلاق يمكن أن تحل عندما نفهم طبيعة النفس البشرية، وفهم طبيعة النفس البشرية تكون ممكنة، عندما نقوم بدراسة المدينة أو المجتمع، والفرد يتمسك بالأخلاق عندما يتفهم المبادئ العقلانية التي تؤيدها. هذا الفهم، يجعله يسيطر على شهواته وغرائزه البهيمية.

لقد وصلت الفلسفة مع الفيلسوف سقراط إلى مرحلة جديدة مختلفة تماماً عما كانت عليه في كل المراحل السابقة له، فالبعد الإنساني سيُشكل معه جوهر الفلسفة وأساسها، وسيتحول إلى بُعدٍ إيجابي فاعل يوجه الفلسفة نحو إيجاد القيم والأخلاق الفاضلة وتحقيق السعادة للإنسان. صحيح أنّ مسألة التركيز على دراسة الإنسان كانت قد ابتدأت مع السفسطائيين، وصحيح أنّ سقراط سيتأثر بهذه الفكرة وسيقوم باستيعابها في فلسفته، إلا أنّه كان من أشد المعارضين لهم من حيث اختلافه معهم حول الهدف من تركيز الفلسفة على دراسة الإنسان، فبينما كان السفسطائيون ينشدون الحرية الفردية المنفلتة من أي قوانين

أو قيم، عبر تركيزهم على سعادة الإنسان بصفته فرد منفصل عن أي التزام مجتمعي، كان سقراط يهدف من دراسة الإنسان "أيها الإنسان اعرف نفسك" إلى توجيه الفلسفة نحو الارتقاء بالحياة الإنسانية على أسس واعية من القيم والأخلاق، والتي اعتبرها أنها باتت مهددة بالزوال بسبب الأفكار السفسطائية.

لقد استطاع المعلم سقراط أن يجعل من الإنسان المرتكز والغاية لكل فكر فلسفي، عبّر ما طرحه أمام الفكر الإنساني من تساؤلات وقضايا ومفاهيم وطرق تفكير. الأمر الذي يُحسب لسقراط أنه من دفع الفكر الإنساني للسير بشكل إيجابي نحو الإبداع الحضاري والفكري والفلسفي. لقد ألهمت أفكار سقراط الكثير من طلابه والفلاسفة والمختصين والباحثين، ممن عاصروه أو أتوا بعده على طول مراحل انتاج الفكر الإنساني، للقيام بدراسات وأبحاث أكثر تعمقاً تتناول تساؤلات الإنسان الأساسية الكبرى، والمتغيرة على الدوام. لذلك استحق سقراط ما لُقّب به بوصفه المعلم والأب الروحي للفلسفة الإغريقية والإنسانية.

لن ينتهي سقراط بموته، ولن تشكل لحظة إعدامه سوى مرحلة جديدة لانتشار أفكاره بشكل أكبر وأشد تأثيراً، فطلاب الذين تتلمذوا على يديه سينشرون ما أخذوه عن معلمهم، وبعضهم سيعتمد على هذا الفكر ليطوّره ويقدم المزيد من الإبداع، لا سيما أفلاطون الذي سيكمل مسيرة أستاذه، معمقاً فكره ومنهجته نحو الارتقاء به باتجاه إعطاء العقل الإنساني الأهمية الكبرى. سيستند أفلاطون على المقدمات والأفكار لمعلمه سقراط المتعلقة بالإدراك العقلي الكلي للأنواع، لكنه سيتجاوزها لاحقاً للمزيد من التطوير الذي سيتفوق فيه على سقراط نفسه، عبر وضعه لنظرية "المثّل". لقد كان أفلاطون هو المعمق للفكر السقراطي، والناشر الأساسي له.

المبحث الثالث: الفكر السياسي عند أفلاطون

تمهيد:

في أواخر القرن الخامس عشر، دخلت أثينا في أزمة سياسية كبيرة، نتيجة الاضطرابات التي سادت بعد انتهاء عهد بركليس المزدهر، وانتصار إسبارطة في الحرب التي شنتها عليها، والتي أطلق عليها "البيلوبونيز"^{٣٤٧}. لقد أحدثت الظروف التي عاشها الأثينيون، لاسيما شعورهم بالهزيمة أمام الند الإسبارطي، صدمة قوية لهم تسببت في تغييرات كبيرة وعميقة في تفكيرهم، وفي واقعهم الاجتماعي والسياسي.

ذهبت هزيمة أثينا في حرب "البيلوبونيز" بأحلامها الإمبراطورية، ودخلت تحت حكم الطغاة الثلاثين لفترة زمنية طويلة قبل أن تستعيد نظامها الديمقراطي من جديد. على الرغم من المرحلة العنصرية التي مرّت بها هذه المدينة إلا أنّ ذلك لم يحل دون استمرار تأثيرها في حياة اليونان، بل في حياة العالم القديم كله. فبعد أن فقدت إمبراطوريتها تحولت تدريجياً إلى وجهة ثقافية لبلاد البحر المتوسط، وحافظت على هذه المكانة حقبة طويلة حتى بعد زوال استقلالها السياسي، بل لأجل طويل بعد الميلاد. كانت مدارسها لتعليم الفلسفة والعلوم والخطابة على رأس المعاهد الأوروبية الكبيرة التي تخصصت بعد ذلك في التعليم العالي، وقد أمّها الطلاب من روما ومن جميع بلاد العالم القديم. لقد كانت أكاديمية أفلاطون أول مدرسة فلسفية، ولو أنّ إيزوقراط الذي عُني بصفة خاصة بتدريس الخطابة وفن الإلقاء قد فتح مدرسة قبل ذلك ببضع سنين^{٣٤٨}. أمّا مدرسة أرسطو في اللوقيون فقد افتتحت بعد ذلك بحوال خمسين عاماً، ثم أنشئت بعد أرسطو بقراءة الثلاثين عاماً مدرستان كبيرتان: هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية. ما لا شك فيه أنّ هذا الاتجاه نحو التخصص الأكاديمي قد بدأ، لمن نبغوا تلقائياً في الحياة وفي الفن أيام بركليس، كنكسة منيت بها عبقرية

^{٣٤٧} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٢٤.

^{٣٤٨} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٣٨.

الأثينيين. لعله بحق أنّ الإغريق ما كانوا ليتجهوا نحو الفلسفة، أو على الأقل على الصورة التي اتجهوا بها، لو أنّ حياة أثينا ظلت سعيدة ومزدهرة بمثل ما تحقق لها فيما بعد عند ما ألقى بركليس خطبته في الرثاء، والتي سجل فيها شهرته العظيمة^{٣٤٩}. مع ذلك، فما من شك في أنّ تعليم المدارس الأثينية قد أسهم في الحضارة الأوروبية بنصيب لا يقل عن نصيب فن القرن الخامس، وقد كانت هذه المدارس بداية الفلسفة الأوروبية، وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة وغيرها من الدراسات الاجتماعية.

في هذا الميدان كانت أفكار سقراط، وكتابات أفلاطون وأرسطو تُعدّ بواكير الإنتاج الرائع للفكر الأوروبي. لقد بدأت هذه الكتابات بخطوات بدائية، وكانت العلوم والروابط التي تصل بعضها ببعض لا تزال في خطواتها الأولى، ولكن عند ما تمت جميع مؤلفات أرسطو سنة ٣٢٣ ق.م استقرت الخطوط العامة للمعرفة في الفلسفة، العلوم الطبيعية، علوم السلوك الاجتماعي، النقد، والفن، وتحددت بصورة تقبلها الفكر الأوروبي في كل عهد من العهود التاريخية اللاحقة^{٣٥٠}. من المؤكد أنّ أحداً من المشتغلين بالتعليم لم يستطع أن ينتقص من اطراد التخصص أو ارتفاع مستوى الدقة الفنية الذي حققته المدارس، وذلك بالرغم من أنّ ما جاءت به كان أكاديمياً وبعيداً عن واقع النشاط الاجتماعي القائم حينها.

أولاً: حياة أفلاطون

أرسطوطاليس هو الاسم الحقيقي لأفلاطون الذي أُطلق عليه هذا اللقب بسبب ملامح جسمه التي كانت عريضة، فكلمة أفلاطون تعني العريض. ولد عام (٤٢٧ ق.م) من أسرة أثينية عريقة^{٣٥١}. كان والده ينحدر من سلالة ملوك أثينا الأولين، أمّا أمه فكانت منحدرة من سلالة المشرع سولون. تركت عائلته، التي كان لها باع طويل في السياسة،

٣٤٩- كرم (١٩٣٦)، ص: ١٢٦.

٣٥٠- ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢٣.

٣٥١- كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٢.

بالإضافة إلى ثرائها الكبير^{٣٥٢}، تأثيراً هاماً في تكوين شخصيته ومعرفته السياسة والحكم والسلطة عن قُرب من جهة، وعلى قدرته في الحصول على أعلى مراتب التعليم المتاحة في عصره. لقد تتلمذ أفلاطون على أيدي أشهر علماء وفلاسفة زمانه، ودرس على أيديهم الفلسفة والسياسة والرياضيات والشعر والموسيقا ومختلف العلوم. إنَّ من أبرز معلمي أفلاطون الأثيني الشهير "قراطيلوس" الذي كان تلميذ "هيراقلطس". لعب أستاذه دوراً مهماً في إطلاع أفلاطون على أهم كتب الفلاسفة في أثينا. تميَّز أفلاطون بحسن الطلعة، وبفتوة واضحة، كان ممتلئ الجسم قوي البنية، مكَّنه هذا الأمر من أن يكون رياضياً شارك في العديد من الألعاب الرياضية، وحارب في عدة معارك، ونال جائزة عن شجاعته^{٣٥٣}.

تعرف أفلاطون إلى سقراط في العشرين من عمره، وأعجب جداً به، وأصبح من أكثر المتحمسين له ولأفكاره خاصةً في دحضه لأفكار السفسطائيين، وفي مفهوم المعرفة العقلية التي كان يدعو إليها. لقد بلغت شدة تعلق أفلاطون بمعلمه أنَّه تخلَّى عن أساليب حياته السابقة المترفة، وأصبح يتبع سقراط أينما توجه، يرافقه طوال الوقت، ولا يغادر أستاذه أبداً^{٣٥٤}. يروى أنَّ أفلاطون تشبَّه بسقراط، وبأسلوب حياته البسيطة، فصار مثله لا يرتدي إلا ثوباً واحداً طوال العام، ويقتصد في مأكله ومشربه، وكان من شدة تعلقه بأستاذه أنَّه كان لا يتركه أبداً، وعندما كان سقراط يعود إلى منزله، يبقى أفلاطون منتظراً له أمام باب بيته حتى طلوع الفجر^{٣٥٥}. لقد كان إعجاب أفلاطون بسقراط متبادلاً من قبل سقراط له، فالأخير أعجب بتلميذه الذي أظهر مقدرةً كبيرةً على فهم أفكاره وتعاليمه. مال أفلاطون في شبابه قليلاً نحو الأرستقراطية، وقد نسب الكثيرون من الشُّراح نقده للديمقراطية إلى أرستقراطية منبته، إذ أنَّ مستوى التكوين المدرسي الذي يتطلبه كان غير ميسور

^{٣٥٢} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ٧٠.

^{٣٥٣} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٣.

^{٣٥٤} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٤٤.

^{٣٥٥} - Zeller. A. (1931), p: 311.

للجماهير أو للرأي العام. لما كان أفلاطون قد بلغ نضجه في أواخر الحرب "البلوبونيزية" فلم يكن متوقعاً أن يشارك بركليس تحمسه للحياة الديمقراطية "السعيدة ذات النظم المتغيرة"^{٣٥٦}. لقد جاءت أفكاره الأولى عن السياسية، والتي سجلها في "الجمهورية"، في وقت كان فيه أكثر ما يكون إعجاباً بنظام إسبارطة العسكري.

تطلّع أفلاطون في مقتبل عمره إلى الاشتغال بالسياسة، وتربّح أن يؤدي نجاح ثورة الثلاثين الأرستقراطية (سنة ٤٠٤ ق. م) إلى إدخال إصلاحات جوهرية يكون له فيها نصيب، خاصةً وأنّ عدد من أقاربه كان ضمن من حكم أثينا في ذلك الوقت^{٣٥٧}. لقد عرض مجلس الثلاثين الجديد على أفلاطون الانخراط في العمل العام عبّر تكليفه القيام ببعض الأعمال، إلا أنّه، ورغم ميله للعمل بالشأن السياسي، رفض ذلك، خاصةً بعدما دبّ الخلاف بين المجلس ومعلمه سقراط، إضافة إلى أنّ تجربة الشعب لحكم الأوليغاركية ونتائجها السلبية سرعان ما جعلته ينتقد النظام الأرستقراطي لصالح النظام الديمقراطي الذي عاد ليحكم أثينا في فترة زمنية وصفت بالذهبية. إلا أنّ أفلاطون سيرى لاحقاً أنّ النظام الديمقراطي هو أيضاً غير صالح، لاسيّما عندما أدت ممارساته في الواقع إلى إعدام أستاذه سقراط^{٣٥٨}. الأمر الذي سيدفعه إلى انتقادها أيضاً، كما فعل مع النظام الارستقراطي، فما تطرحه الأنظمة السياسية من أفكار شيء، وما تمارسه على أرض الواقع شيء آخر.

شكّل إعدام سقراط حدثاً جليلاً مأساوياً في حياة أفلاطون، ويبدو أنّه لم يترك تأثيراً في حياته الشخصية فحسب، بل وفي أفكاره وفلسفته التي سبّنها أفلاطون على فكر أستاذه ثم سيدفع بها إلى مستوى أكثر تطوراً مع تقدم خبرته ومعارفه. إنّ صدمة أفلاطون بما فعلته ديمقراطية أثينا بحق معلّمه دفعته إلى مغادرة مدينته خوفاً على حياته من أن يلقي مصير سقراط، ليبدأ مرحلة جديدة في حياته في البحث عن تطوير معارفه وزيادة اطلاعه

^{٣٥٦} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٠٤.

^{٣٥٧} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٧٩.

^{٣٥٨} - شوفالبي (١٩٩٨ - ج)، ص: ٣٧.

على تجارب الحضارات الأخرى، فسافر إلى ميغارا، قورينا، مصر، بابل، فارس، فلسطين، إيطاليا وصقلية. تعمّق أفلاطون في رحلته إلى ميغارا، التي أقام فيها ثلاث سنوات، في دراسة المدرسة الأيلية، وتحديدًا فلسفة "بارمنيدس" التي تركت تأثيراً واضحاً في أفكاره. لقد حاول أفلاطون لاحقاً أن يبني فلسفته على الجمع بين فلسفة سقراط وفلسفة المدرسة الأيلية. أمّا في قورينا، فقد انكب أفلاطون على دراسة الرياضيات على يد العلم الرياضي "تيودوروس"، سافر بعدها إلى مصر وتعمق في علم الفلك والرياضيات، واطلع على علوم الحكم والسلطة والأخلاق والدين، وألهبت خياله فكرة التوحيد التي أتى بها أخناتون.

سيعود أفلاطون عام ٣٩٥ ق.م إلى أثينا، بعد أن اضطر إلى مغادرة مصر خشية على حياته بسبب الحرب التي نشبت بين أثينا وأسبارطة، فحكم مصر حينها كان حليفاً للإسبارطيين. شارك أفلاطون في القتال إلى جانب مدينته أثينا، وبعد انتهاء الحرب عام ٣٨٨ ق.م^{٣٥٩}، سينشر أفلاطون بعض محاوراته التي ستلقى إقبالاً كبيراً من طلاب المعرفة، وسيكتسب بها شهرة كبيرة تجاوزت مدينته لتصل بعيداً، وسيبدأ اسم أفلاطون يلعب كفيلسوف كبير.

غادر أفلاطون أثينا مجدداً، وكانت وجهته إيطاليا، التي سيقصدها لدراسة فلسفة "فيثاغورس" والتعمق بها، وستربطه علاقة صداقة قوية مع الحاكم الفيثاغورثي "أرخيتاس". خلال وجوده في إيطاليا، سيوجه له ملك سراقوس (صقلية)، الذي علم بوجود أفلاطون بالقرب من حدود مملكته، دعوةً لزيارته للاستفادة من أفكاره في قيادة الدولة. بالفعل سيلبي أفلاطون الدعوة، وسيقدّم للملك أفكاره حول الشكل الأمثل لإقامة الحكم في الدولة، إلا أنّ الملك سيضيق ذرعاً بأفكار أفلاطون السياسية، والتي على ما يبدو كانت ستجرده من الكثير من صلاحياته لصالح الدولة^{٣٦٠}. الأمر الذي سيدفعه إلى اعتقاله، وتسفيره على متن

359 – Zeller (1931), p: 316.

٣٦٠ - كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٣-٦٤.

سفينة إسبارطية، وسينتهي المطاف بأفلاطون كعبد يُباع في سوق النخاسة في إسبارطة^{٣٦١} نتيجة لأفكاره السياسية التي لم تُعجب الحكام.

سيشكل ما وصل إليه حال أفلاطون قلقاً لزملائه وأصدقائه الذين خشوا أن تنتهي حياته كما انتهت حياة سقراط، فسارعوا إلى إنقاذه عبر شراءه وعتقه وإعادته إلى أثينا، وقدموا له قطعة أرض ليعيش عليها، ويبدأ حياةً جديدةً بعد تجربته القاسية في صقلية وإسبارطة. على هذه الأرض، سيُنشأ أفلاطون مدرسته التي حملت اسم "الأكاديمية" نسبة إلى الإله "أكاديميوس".

لم ينشئ أفلاطون الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة القول بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياسة دراسة علمية وتدريب رجال على الحكم، لأن فكرة التخصص لم تكن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى، ولم يكن أفلاطون يفكر في أن السياسة تحتاج إلى الفلاسفة، لأنها تحتاج إلى رجال تدربوا على صناعة الإدارة والتشريع. بل لعله كان يرى حاجة السياسة إلى رجال أرهفت المرونة العقلية إدراكهم، وقوت ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة، وجعلتهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير^{٣٦٢}. فقد كانت المشكلة بالنسبة لأفلاطون هي امتداد لموضوع التمييز بين الطيبة والعرف، مما شغل أذهان الإغريق خلال النصف الثاني من القرن الخامس، وبذلك كان الأمر في تصوره كجزء هام من مشكلة عامة هي: التمييز بين المعرفة الحقيقية، وبين المظهر والظن والوهم الخادع. فما من دراسة متقدمة لفرع من فروع المعرفة - كالمنطق والرياضيات مثلاً - إلا وتدخل في نطاق تلك المعرفة. في الوقت نفسه يلاحظ أن أفلاطون - بما كان له من إيمان بأن المعرفة الحقّة وتزويد الملوك بها هما الأمل الوحيد في خلاص الدول - لم يكن يتوقع أن يؤدي معهده إلى بث المعرفة الحقّة ونشر الفلسفة، بدلاً

^{٣٦١} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ١٠٤.

^{٣٦٢} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ١٣١.

من تلك الفنون الزائفة كالخطابة. لا شك أنه آمن فيما بعد بأنّ فن الحكم أسمى فن، أو أنه علم الملوك.

ظل أفلاطون يُعلم في مدرسته، ويكتب المحاورات لأكثر من أربعين عاماً، لم يغب فيهم عن أكاديميته إلا عندما تلقى دعوة من صديقه "ديون" خال ملك صقلية "ديونيسيوس" الجديد الذي ورث العرش عن أبيه. طلب "ديون" من أفلاطون تثقيف وتوجيه الملك الصغير، ورغم ما كان قد عاناه أفلاطون سابقاً على يد والد "ديونيسيوس"، إلا أنه وجد في الملك الصغير فرصته المتمنة لإدخال إصلاحات سياسية بعيدة المدى. فتصور ملكاً يافعاً ذا سلطات غير محددة، ولديه الرغبة الصادقة في الإفادة المزدوجة التي تجمع بين نصائح عالم وخبير بفن الحكم. لقد كان أفلاطون، في قبوله للدعوة، ينطلق من الأهمية العظمى بالنسبة إلى العالم الإغريقي بوجود دولة إغريقية قوية في صقلية تقف في وجه أهل قرطاجة، لذلك كان مستعداً للعودة مجدداً لتعليم الملك الصغير من أجل بناء هذه الدولة الإغريقية القوية، وإقامة الحكم الصالح فيها^{٣٦٣}. لقد حلم أفلاطون بإقامة الجمهورية المثالية التي يتحقق فيها وجود الملك الفيلسوف القادر على إقامة الدولة، التي ستكون نموذجاً لكل دول الإغريق بقوتها وحكمتها.

على أنّ الحقيقة سرعان ما خيبت آمال أفلاطون، إذ تبين أنّ الملك المذكور لم يكن راغباً في الاستماع إلى النصيح، أو مستعداً لترويض نفسه على الدراسة أو العمل، وهكذا فشل مشروع أفلاطون فشلاً ذريعاً. على أنّ ذلك الفشل لا يستشف منه أنّ غرض أفلاطون كان على أساس واه. ما اضطر أفلاطون إلى العودة مجدداً إلى أثينا، إلا أنه سيتلقى مجدداً دعوة من "ديونيسيوس" بعد عدة سنوات، معترداً فيها عما بدر منه سابقاً، ومتبرعاً بمبلغ كبير لدعم العلم والمعرفة في أكاديمية أفلاطون عله يحظى بالصفح، ويحمل أفلاطون على قبول دعوته. إنّ حلم أفلاطون بإقامة جمهوريته المثالية سيدفعه للصفح عن الملك، وقبول دعوته، والعودة مجدداً إلى صقلية، لكن سرعان ما سيملُ "ديونيسيوس" مجدداً من

^{٣٦٣} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ١٣٤.

دراسة الفلسفة وملاحظات أستاذه المتكررة، وسيفعل مجدداً مع أفلاطون ما فعله والده سابقاً^{٣٦٤}. سينتهي المطاف بأفلاطون مجدداً كعبد يباع في سوق النخاسة، لكن أصدقائه سيؤمنون فراره والعودة به إلى أثينا، وسيمكث أفلاطون في أكاديميته التي لن يغادرها أبداً حتى وفاته عام ٣٤٧ ق.م^{٣٦٥}. سيُمضي أفلاطون سنوات حياته الأخيرة بعيداً عن العمل السياسي، وسيخصص كل وقته في مدرسته لتدريس أصول العلم والفلسفة والسياسة^{٣٦٦}، وخاصة للشباب الذين كان يرى الأمل فيهم لتطبيق أفكاره.

شكّلت أكاديمية أفلاطون مركزاً علمياً بامتياز، يؤمه جميع طلاب المعرفة والفلسفة من شتى أصقاع الأرض، يتعلمون فيه كافة فروع العلوم من فلك وموسيقى وبيان وجدل وأخلاق وسياسية وجغرافية وتاريخ وطب، بالإضافة إلى أهم الاختصاصات في الفلسفة والرياضيات والهندسة. لقد علّق أفلاطون على مدخل أكاديميته شعاراً كُتب عليه "لن يدخل هذا المكان إنسان بلا هندسة"^{٣٦٧}، في إشارة واضحة على أهمية المعرفة والعلم المتكامل، فلا فلسفة وسياسة بدون الرياضيات والهندسة، فجميعها أوجه مطلوبة للعلم المطلوب، وهو ما شكّل امتيازاً خاصة للأكاديمية. سيُضاف عليها تميز آخر لا يقل أهمية وهو أنّ أبواب الأكاديمية كانت مفتوحة للذكور والإناث، فأفلاطون سيعتبر أنّ للإناث الحق في المعرفة كما للذكور، وأنّهن قادرات على الوصول إلى المعارف العقلية أيضاً، وهو ما شكّل تميّزاً يُحسب له، فأثينا التي كانت ترفض أن تعلم الإناث، أو تمنحهن حقوقاً مساوية للرجال، لاسيّما في المواطنة، ستجد نفسها أمام منعطف هام أسس له أفلاطون الذي ساوى بين المرأة والرجل في تعلم الفلسفة وإدارة شؤون الحكم والدولة.

^{٣٦٤} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٦٤.

^{٣٦٥} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ٧١.

^{٣٦٦} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ١٣٥.

^{٣٦٧} - Zeller (1931), p: 318.

لقد انعكس تميّز الأكاديمية ودورها الكبير في نشر المعرفة والحكمة على الطلاب الدارسين فيها، لما يقارب التسعة قرون، فتميّز خريجوها بسعة اطلاعهم على علوم عصرهم، خاصةً وأنّ دروس المعلم أفلاطون كانت محلاً للنقاش والحوار وتعدد الآراء وتضاربها مع طلابه وتلامذته. كذلك سينعكس هذا التميّز على أثينا كلها، فكل التقدم الفكري الذي ستميز به هذه المدينة سيكون وراءه طلاب الأكاديمية الذين سيلهبون أثينا، وبقية المدن الإغريقية، بأفكارهم التي أخذوها عن أستاذهم أفلاطون وطوروها لاحقاً.

ثانياً: مؤلفات أفلاطون

أنتج أفلاطون الكثير من المحاورات والمؤلفات كان أبرزها كتاب "الجمهورية" في عهد شبابه، أو في باكورة رجولته تقريباً، وربما خلال خطوات إنشائه مدرسته. ومع أنّه من المؤكد أنّ هذه المحاور قد قصد بها أن تكون عملاً قائماً بذاته، وهذا هو رأي جل النقاد الذين تأثروا بها، إلا أنّه يبدو أنّ تأليفها قد استغرق عدة سنوات، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أنّ الجزء الخاص بمناقشة العدالة في الكتاب الأول إنّما كتب في تاريخ مبكر نسبياً.

يُعد كتاب الجمهورية الجوهرية النفيسة بين مؤلفات أفلاطون ومحاوراته جميعها، بصفته شاملاً لكل فلسفته من جهة، ولكونه لم يترك مسألة من مسائل الحياة الإنسانية إلا وعالجها. في هذا الكتاب تتداخل المسائل السيكلوجية والمسائل الاجتماعية، وتختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية^{٣٦٨}، لذلك يرى البعض أنّه من "الكتب التي تعز على التصنيف، ولا ينطوي تحت أي قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة". لذا يُمكن تصنيف الجمهورية ضمن كتب علم السياسة، أو علم الأخلاق، أو علم النفس، أو الاقتصاد، فهو يشتمل كل ما سبق، ويضيف عليها الفلسفة والتربية والفن. من ضمن القضايا الأساسية التي بحثها أفلاطون في الجمهورية ما يلي:

^{٣٦٨} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ١٣٩.

• مفهوم الرجل الصالح، والحياة الصالحة، واعتبر أنَّ تحققهما لا يتم إلا في دولة صالحة. فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطناً صالحاً، ولم يكن ميسوراً لمثله أن يوجد إلا في دولة صالحة، فكان من العبث أن يبحث ما هو صالح للفرد منعزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة.

• ماهية الخير، ووسائل الوصول إليه من خلال الفرد والمجتمع.

• دراسة كل النشاط المتعلق بالفرد بصفته مواطناً.

• طبيعة الحياة السياسية في دولة المدينة، ودراسة النظم السياسية القائمة، وأنواع الحكومات.

• نظريته في الدولة المثالية السياسية الدولة المثالية، ويعرضها في تسلسل مرتبط الفكرة مع التناسق والبساطة في آن واحد.

• نظريته في المعرفة القائمة على الفضيلة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم.

أمّا محاوره "القوانين" فتُعدُّ نموذج إنتاجه الفكري في شيخوخته. من المتواتر أنَّ أفلاطون قد أدركته المنية عام ٣٤٧ ق.م، وهو دائب على العمل في المحاور المذكورة. بذلك يمكن القول إنَّ هناك فاصلاً زمنياً قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين "الجمهورية"، وكتابة "القوانين". يمكن أن نلاحظ في أسلوب الكتاب الأول حماسة شباب أفلاطون، وذلك في المرحلة التي أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التي أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سراقوسة التي سبق ذكرها. أمّا محاورته "السياسي" فقد كُتِبَ بين المحاورتين في فترة ربما كانت أقرب تاريخياً إلى "القوانين" منها إلى "الجمهورية".

لقد صاغ أفلاطون كتاباته بأسلوب الحوار الذي كان سائداً في عصره، وهو المحاورات التي كانت تتميز بأسلوب فني رفيع المستوى، تبرز فيه الفلسفة مع الأدب والشعر. كانت محاورات أفلاطون في شكلها العام متأثرة بأسلوب أستاذه سقراط، حيث يظهر واضحاً اعتماد على الاستقراء الذي يُفضي إلى دفع الحوار له إلى التوصل إلى أفكار

محددة بنفسه عبر طرح الأسئلة المتلاحقة عليه. كان أفلاطون شديد الحرص في محاوراته على أن تكون كل محادثة مختصة بمناقشة مشكلة معينة واحدة، تلتزم بالزمان والمكان اللذين تطرح بهما، وبالظروف المحيطة بها، وبالشخصيات المتحاورين بشأنها^{٣٦٩}. لم يكن يهدف من محاوراته تزويد الناس بالمعلومات أو المعارف، إنما مساعدتهم على الجدل المفضي إلى استنتاج المعارف بأنفسهم. لذلك كان المنهج الاستقرائي شديد الوضوح في أغلب محاوراته، ولم يخفي أفلاطون اعتماده على منهج أستاذه سقراط "التوليدي التهكمي".

ثالثاً: الفضيلة هي المعرفة

استطاع أفلاطون أن يقدم في أفكاره منهجاً فلسفياً يوفق بين مختلف الأفكار السياسية الأكثر تعارضاً فيما بينها. لم يمنعه تدينه من أن يأخذ من "هيراقليطس" جوهر فلسفته حول التغير الكامل، ومن "برمنيدس" فكرة الثبات، ومن "ديموقريطس" مبدأ الذرات والجوهر^{٣٧٠}. لقد اعتبر كل الأفكار، رغم تعارضها، حقائق جزئية تؤدي في مجموعها إلى الوصول إلى الحقيقة الكاملة. استند أفلاطون في عملية الجمع بين الحقائق الجزئية على إخضاع المحسوس للمعقول، وعلى التمييز في الفعل بين الضروري والثانوي. من خلال ذلك فقط يستطيع الإنسان التوصل إلى الحقائق الكلية. أما الطريق المؤدية لذلك فهي المعرفة التي ستشكل الأساس في كل أفكار أفلاطون وطروحاته.

انطلق أفلاطون من أن المعرفة مطلوبة لذاتها، أي كما هي، فهي الوسيلة التي تساعد الإنسان والمجتمع على إقامة دولتهم الصالحة. فالمعرفة هي الخير المطلوب لذاته^{٣٧١}. لقد بني أفلاطون نظريته في المعرفة على جملة من الحقائق هي:

٣٦٩ - برهيه (١٩٨٢)، ص: ١٢١.

٣٧٠ - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٦٥.

٣٧١ - كرم (١٩٣٦)، ص: ٩٢.

-الفضيلة هي المعرفة، إنَّ هذا المبدأ يعني أنَّ هناك خيراً موضوعياً يمكن معرفته، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكن فعلاً بالفحص العقلي أو المنطقي أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس^{٣٧٢}.

-الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة، فما لم يوجد شيء جميل جماًلاً حقيقياً وموضوعياً، تدركه الفئة العاقلة من الناس وتتفق على التسليم به، فإنه لا يمكن أن يوجد حكم صحيح^{٣٧٣}.

-الخير هو خيرٌ في ذاته، وله وجود خارجي أحبه الناس أم لم يجوده، وسواء علموا به واقتنعوا بالحاجة أم لم يعلموا به ولم يقتنعوا بالحاجة إليه.

-الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته، ولكن الخير لا يصيح أعظم شأنًا بسبب ذلك. الخير حقيقة موضوعية أيا كان رأي الناس فيه، وهو قابل للتحقيق، لا لأنَّ الناس يريدونه، بل لأنَّه خير.

- لا تُعدُّ الإرادة الفردية في مسألة الخير إلا أمراً ثانوياً، فما يريدُه الناس مرهون بمقدار ما يرونه فيه من خير، ولكن ليس الخير حيزاً مجرد أنَّ الناس يريدونه^{٣٧٤}. ينتج من ذلك أنَّ الرجل الذي تتوافر له المعرفة- سواء أكان فيلسوفاً أم معلماً أم عالماً- ينبغي أن يتولى سلطة نافذة في الحكومة، انطلاقاً من مبدأ الحكم المطلق المستنير.

- يوجد خير بالنسبة للأفراد، وخير بالنسبة إلى الدولة. إدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يتحقق عبر المعرفة. معرفتنا للخير، إن أمكن الوصول إليها، يتطلب قبل كل شيء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التي تصدر عنها آراء الناس^{٣٧٥}. كذلك أن

^{٣٧٢} - إبراهيم (١٩٦٧)، ص: ١٧٨.

^{٣٧٣} - أفلاطون. (١٩٧٤-أ)، ص: ٢٠٦.

^{٣٧٤} - أفلاطون (١٩٩٤-ج)، ص: ٣٤٠.

^{٣٧٥} - أفلاطون (١٩٦٩-ب)، ص: ٢٣١.

تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيرة، فلا تكون شيئاً في أثينا وشيئاً آخر في إسبارطة، بل تكون المعرفة هي ذاتها في كل زمان وكل مكان.

- تستند المعرفة على الطبيعة، وليس على العادات والتقاليد المتقلبة التي وضعها الإنسان، والكشف عن الطبيعة، والاهتداء إلى كنهها، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن.

- إن الفيلسوف هو من يعرف الخير، وهذه الحقيقة ليست من قبيل التفاخر بمعرفة كل شيء، بل هو مجرد تأكيد بوجود مستوى موضوعي يقاس عليه، وإن المعرفة أفضل من الظن.

- لا أمل في قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة في أيدي من يعلمون، أي من يعلمون أولاً أي الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانياً كيفية تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال^{٣٧٦}.

- يجب على السياسي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة. كما يتعين على السياسي أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد أو الصلاح^{٣٧٧}. المعرفة وحدها هي التي تُميز بين السياسي الحق والزائف، كما تميز بين الطبيب والدجال.

اعتبر أفلاطون أنَّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية، أمَّا المعرفة عبر الحواس فهي جزئية غير موصلة إلى إدراك الكليات^{٣٧٨}. لذلك تندرج المعرفة ضمن أربعة أنواع، ينتج كل واحد منها على الآخر في تراتبية تبدأ من الحسية للجزئيات، لتنتهي إلى الإدراك العقلي الكلي. أما أنواع هذه المعرفة فهي:

^{٣٧٦} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص ١٨٥.

^{٣٧٧} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ١٩١.

^{٣٧٨} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٩٤.

➤ المعرفة الحسية: تعتمد هذه المعرفة على ما يحصل عليه الإنسان من إدراكات جزئية عبر الحواس سواء في حالة اليقظة، أم من مشاهدة الصور في حالة النوم^{٣٧٩}. إنّ هذه المعرفة غير حقيقية لأنّها تقوم على الجزئيات المتغيرة والمختلفة من إنسان لآخر. فالاعتماد على الحواس في الحصول على المعرفة لا يوصل إلى المعرفة العقلية، فهذه المعرفة تشترك فيها سائر المخلوقات لامتلاكها الحواس، وبما أنّ الإنسان وحده من يتميز عن سائر المخلوقات بالإدراك لامتلاكه العقل، من هنا لا يمكن أن تشكل هذه المعرفة الحسية سبيلاً إلى المعرفة الصحيحة.

➤ المعرفة الظنية (الرأي والتخمين): تُعدُّ أرقى من المعرفة الحسية لأنّها تقوم على الأحكام التي يصدرها الناس على معرفتهم الحسية. تبعاً لذلك تختلف من إنسان لآخر باختلاف الإحساس والموضوع^{٣٨٠}. فكل إنسان يطلق أحكاماً على الأشياء التي يحس بها كما تبدو له، وليس كما هي في حد ذاتها. هذا الأمر لا يؤدي إلى المعرفة الصحيحة المرتبطة بالعقل والعلم، فالعقل يقوم بالتعليل بناءً على الأسباب، وصولاً إلى الدليل والبرهان، أما الظن فبمقدار ما يمكن أن يكون صحيحاً، يُمكن أيضاً أن يكون خاطئاً.

➤ المعرفة الاستدلالية: أرقى من المعرفة الظنية والتخمينية، هي أقرب إلى المعرفة العقلية منها إلى الظنية. تحاول أن تدرك طبيعة العلاقات وحقائقها بين المحسوسات، تنتقل من المحسوسات إلى محاولة إدراك الحقائق في العلاقات التي تربط بينها، عبر تأمل المعاني الخالصة المتجردة من الشكل المباشر للإحساس^{٣٨١}. تقوم هذه المعرفة في منطقة وسطى بين الظن والعلم اليقيني، لكن لا تصل إلى حد وضع العلم الكامل الصحيح.

^{٣٧٩} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ١٣٣-١٣٤.

^{٣٨٠} - أفلاطون (١٩٩٤-ج)، ص: ٢٧٨.

^{٣٨١} - باركر (١٩٦٦)، ص: ١٩١.

➤ المعرفة العقلية: أرقى أنواع المعرفة وأعلىها مكانة ومرتبة. تقوم على إدراك عالم الحقائق المجردة من كل محسوس مادي. هذا النوع من المعرفة قادر على معرفة المعقولات المفارقة للأجسام أي معرفة الحقيقة الكلية التي لا يدركها إلا العقل دون أي معونة من الحواس^{٣٨٢}.

يبدو واضحاً أنَّ المعرفة عند أفلاطون تأخذ طريقاً تصاعدياً في عملية الجدل، يبدأ بصيغته المعرفية الناقصة من المعرفة الحسية، ليتطور منها إلى الظنية، ثم الاستدلالية، لتنتهي بالمعرفة العقلية الكلية^{٣٨٣}. لا ينتهي الجدل عندما يصل العقل إلى المرحلة الأخيرة من يقينية المعرفة، إنما يعود ليسلك طريق النزول لكن وفق صيغة مختلفة عن طريق الصعود^{٣٨٤}. ففي مراحل الصعود تكون العرف ناقصة، تنتقل من الكثرة إلى الوحدة، وتزداد تدريجياً حتى الوصول إلى أعلى مراتبها، أما في مرحلة النزول فلا تعود المعرفة ناقصة، بل متسلحة بمعرفة الماهيات التي اكتسبتها وهي صاعدة. تنتقل من الوحدة إلى الكثرة، من أعلى المثل إلى أدناه^{٣٨٥}. حينها يستطيع الإنسان أن يدرك بعقله ويفسر المعارف الحسية وفقاً لموقعها الصحيح، وليس انطلاقاً منها بحد ذاتها^{٣٨٦}.

رابعاً: الدولة

تُعدّ الدولة من أهم القضايا التي شغلت كل تفكير أفلاطون انطلاقاً من الأوضاع السيئة التي كانت تشهدها المدن الإغريقية وفي مقدمتها أثينا. فالواقع السياسي الذي عاشته في الفترة الثانية من الحروب "البولوبونية"، وانهايارها أمام إسبارطة، وفشل الحكم الارستقراطي المتمثل بحكم الثلاثين طاغية، بالإضافة إلى فشل النظام الديمقراطي، كل ذلك دفع أفلاطون للبحث عن النظام السياسي الصالح كبديل للنظامين اللذين عاش

^{٣٨٢} - أفلاطون (٢٠١٤-ج)، ص: ٢١٠.

^{٣٨٣} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص ١٢٧.

^{٣٨٤} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٧٨.

^{٣٨٥} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٧٤.

^{٣٨٦} - أفلاطون (١٩٩٤-ج)، ص: ٣٤٥.

تجربتهما^{٣٨٧}. لقد اعتبر أفلاطون أنَّ جوهر المسألة مرتبط بالبحث عن المعرفة والفضيلة، باعتبارهما مرتبطان بالأخلاق التي تؤدي إلى السياسة. لقد انطلق في هذا التصور من الواقع الذي كانت تعيشه المدن الإغريقية، والتي كانت تخلط دائماً ما بين السياسة والأخلاق، وتعتبر أنَّ الموضوعان مرتبطان ارتباطاً كلياً ومتكاملاً. فالسياسة لدى تلك المدن كانت جزءاً من الأخلاق، وكان السلوك الأخلاقي للمواطن فيها مرتبط بضرورة تطابق مطالبه كفرد مع مطالب المجتمع ككل.

١- تصور الدولة

انطلق أفلاطون، عند بحثه في شكل النظام السياسي الذي يحقق الإصلاح المنشود، من تصوره لنظام سياسي مثالي يقوم على أساس متين من العلم والتربية الأخلاقية المستندة إلى الخير للأفراد وللمجتمع في آن واحد. نظام سياسي يحقق العدالة للفرد من خلال توازن قواه النفسية، ويحقق العدالة في المجتمع على أساس التوازن والانسجام بين طبقات المجتمع الثلاث. لذلك درس أفلاطون الإنسان بصفته إنسان وبصفته مواطن في المجتمع، وبيّن كيف نشأت المجتمعات والدول، والغاية منها، ودور السلطة الحاكمة ووظائفها.

لقد قدّم أفلاطون أفكاره عن الدولة المثالية في كتابه الجمهورية من خلال دراسة نقدية لدولة المدينة، كما كانت بالفعل، بكل ما فيها من عيوب قائمة، حيث رأى أنَّ كل المدن اليونانية تُحكم بطريقة سيئة، ولم تتمكن من القيام بالهدف الأساسي منها وهو سعادة الدولة المتحققة عبر تحقيق السلم والاستقرار^{٣٨٨}. لقد بنى أفلاطون نظريته في الدولة، في صورة مثالية، على أساس منهجي علمي لا يكتفي بوصف دولة قائمة بالفعل، إنّما من خلال المعرفة العقلية التي تهدف للكشف عن مبادئ الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن الإغريقية حينذاك أن تتحداها. نتيجة لاهتمامه بالدول، شكلت السياسة لأفلاطون مادة جوهرية للبحث، حيث اعتبرها فن إدارة المجتمع ونقله من حالة التوحش إلى حالة

^{٣٨٧} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ١٤٣-١٤٤.

^{٣٨٨} - Zeller (1931), 207.

الاستثناس، وأكد أنَّ عملية قيادة المجتمع في الانتقال لا يجب أن تتم بالعنف. إنَّ قيادة الناس يمكن أن تتم بالعنف، لكن يمكن أن تكون أيضاً عبر قيادة إرادتهم الحرة^{٣٨٩}، لذا فالحكم القائم على العنف هو طغيان، أما السياسة فهي فن قيادة الناس برضاهم. إنَّ عملية بناء الدولة المثالية يجب أن تبدأ أولاً من دراسة كافة المشكلات التي تعاني منها الدول بصيغتها الموجودة، لذلك بحث أفلاطون أولاً في المشاكل التي عانت منها الدولة-المدينة الإغريقية، ورد أسبابها إلى ما يلي:

- سوء النظام التعليمي والتربوي.
- قصور القيم المعنوية عند رجال الدولة والمعلمين فحسب، وعدم معرفتهم.
- اعتلال مجموع أفراد الشعب.
- اعتلال الطبيعة البشرية ذاتها بسبب حالة الحرب الدائمة مع نفسها.
- انتشار روح الانقسام أو الأنانية الحزبية التي أدت إلى عدم الاستقرار النسبي في نظام المدينة السياسية.
- تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين، فالأوليغاركيون اعتنوا بحماية ملكيتهم وتحصيل ديونهم أياً كان العبء الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء. بينما استهوت الديمقراطية فكرة مساعدة المواطن غير المتعطل عن العمل أو العاجز، على حساب الخزانة العامة، من الأموال التي تجنى من الموسرين^{٣٩٠}. وكلاهما شر لأن ذلك أوجد في كل مدينة إغريقية مدينتان: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، وهما في صراع دائم أبدي.
- عمل بعد ذلك أفلاطون على البحث في حلول تلك المشكلات، وقال إنَّ العلاج الحقيقي إنما يكون بإصلاح نظام الحكم الذي يجب أن يتضمن إلغاء الملكية الفردية إلغاء تاماً، أو على الأقل يجب أن تزال الفروق الشاسعة بين الغني والفقير، وأن يكون تعليم

^{٣٨٩} - ستياس (١٩٨٤)، ص: ١٧٨.

^{٣٩٠} - أفلاطون (٢٠١٤-ج)، ص: ٧٢.

المواطنين موجهاً نحو تقديم الصالح العام على أي اعتبار آخر^{٣٩١}. إنَّ استعادة المجتمع لطمأنينة النفس، التي سعد بها من قبل، إنَّما تكون عن طريق دراسة الإنسان لنفسه، وأخذها إياها بالنظام الصارم.

يبدو واضحاً أنَّ النموذج المثالي للدولة الفاضلة التي دعا إليها أفلاطون، لا يصورها على أنَّها شيء خيالي غير قابل للتطبيق، كما أنَّهم بذلك من قبل منتقديه ومعارضيه، إنَّما هو نموذج يُبنى على "مثال الخير"^{٣٩٢}. فلا يمكن بناء الدولة ما لم تعرف ماهيتها، وما يلزم لخلق الدولة الصالحة. فالسياسي الذي يعرف ما الخير، يستطيع أن يعرف ماهية الدولة الخيرة، وما يتطلب لإيجادها^{٣٩٣}. لذا يتوجب أن نعرف أولاً ماهية الدولة، لا في أشكالها العارضة، بل كما هي في صميمها أو جوهرها. إن دولة أفلاطون إذاً يجب أن تكون "الدولة بالذات"، أي الدولة المثالية أو النموذجية لجميع الدول، أي ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ. أما مسألة ما إذا كانت الدولة المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا، فإنَّ ذلك لم يرد في نطاق بحث أفلاطون، حيث اهتم بإظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة، أي عمَّا هو جوهره أو نموذجي فيها لاسيما المبادئ الاجتماعية العامة التي يقوم عليها كل مجتمع يستهدف تحقيق حياة فاضلة. أمَّا إذا جاء الواقع على خلاف هذا المبدأ، فإن المشكلة ليست في نموذج الدولة كما يجب، إنَّما في طبيعة السلطة والأفراد الذين أنشأوها.

٢- مقومات الدولة المثالية

إذا كان السفسطائيون قد أرجعوا نشوء المجتمع المنظم، الدولة، إلى إرادة الأفراد على العيش المنظم فيما بينهم في المجتمع الذي يقومون بإنشائه لتحقيق غاياتهم الخاصة، عبر اتفاقهم فيما بينهم. لقد تصور العلاقات الاجتماعية في صورة عقد أو اتفاق، وتقتصر وظيفة الدولة وبصفة أولية على كفالة حرية الاختيار. رفض أفلاطون سيرفرض هذه الفكرة

^{٣٩١} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص: ٣٤١.

^{٣٩٢} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٢٠٥.

^{٣٩٣} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٤٢.

لأنّها تتعارض مع الطبيعة. فالتعاقد باعتماده على الإرادة الخاصة للأفراد وحدها لا يستطيع أن يثبت أنّ العدالة هي في ذاتها فضيلة^{٣٩٤}.

تنقسم نظرية أفلاطون في الدولة إلى مسألتين رئيسيتين:

■ الأولى: أنّ المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكمل مواهب بعضهم مواهب البعض الآخر. وتعتبر هذه القضية الأخيرة من الناحية المنطقية بمثابة مقدمة للمسألة الثانية.

■ الثانية أنّ الدولة ينبغي لها أن تكون فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة، وتقوم به الحكومات.

إنّ تفسير ما ورد في هاتين المسألتين يُبنى بالشكل التالي:

- أساس المجتمع في تبادل الحاجات وتقسيم العمل

يرى أفلاطون أنّ السبب الرئيس في ظهور الجماعات البشرية هو حاجة الإنسان الطبيعية للاجتماع مع الآخرين لإشباع الحاجات الأساسية، والتي لا يمكن أن تتم بدون مشاركة الإنسان للإنسان في الجماعة، وما يستتبعه ذلك من تبادل السلع والخدمات. فحاجات الإنسان لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً. للناس حاجات كثيرة، ولا يوجد أي إنسان قادر على تحقيق اكتفائه الذاتي بمفرده، بدون طلب العون من الآخرين. من هنا فإن المجتمعات إنما تنشأ من هذه حاجة الإنسان إلى أخيه الإنسان لتلبية احتياجاته المتعددة.

إنّ تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل في أهميته عن المبدأ السابق، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص في القيام بالمهام^{٣٩٥}. ذلك لأنّ الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإنّ كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها. من هنا يبرز مفهوم التخصص في العمل لديه،

^{٣٩٤} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص ٢٢٥.

^{٣٩٥} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١١٣.

فالفلاح ينتج من الأغذية أكثر من حاجته، على حين ينتج صانع الأحذية عدداً منها يزيد عما يلبسه. هكذا يصبح من صالح كل منهما أن ينتج للآخر، ليكون كلاهما أوفر طعاماً وأحسن كساء، وذلك بفضل عملهما معاً بدلاً من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء. أي أن كل فرد يقوم بعمل واحد، تبعاً لاستعداداته الطبيعية، ويعتمد على الآخرين في تلبية حاجاته. فكل عمل تعاوني إنما يعتمد على قيام كل فرد بنصيبه من العمل.

يتصور أفلاطون الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء، واختصاص الدولة في هذا التبادل، وما تعمل على تنظيمه في الجماعة، هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق في تبادل الخدمات. الأفراد في مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة، وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذي يؤدونه، فكل ما يمتلكه الفرد إذاً هو أولاً، وقبل كل شيء، مركز أو وضع هو مندوب للعمل فيه، والحرية التي تكفلها الدولة له ليس من أغراضها أن تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه³⁹⁶.

- التخصص في العمل

إنَّ مصدر هذه الفكرة عند أفلاطون يقوم على حقيقتين أساسيتين في النفس البشرية: أولهما أنَّ الناس يختلفون في المواهب، ومن ثمَّ يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم، الحقيقة الثانية المهارة تُكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم على أداء العمل الذي يتفق مع استعدادهم الطبيعي. أي أنَّ أفلاطون يُقسِّم الناس وفقاً لمواهبهم الحقيقية، وليس بسبب انتماء طبقي أو مادي أو اجتماعي.

إنَّ تحليل الدولة النموذجية عند أفلاطون يُظهر لنا أنها كانت تقوم على قاعدة التخصص. على سبيل المثال، إنَّ انطلاق أفلاطون من المبدأ القائل بوجود أن يكون

³⁹⁶ - Zeller (1931), p: 217.

السياسي عالماً يعرف مثال الخير أمده حقيقةً بمنهج علمي يُمكنه من الوصول إلى الدولة المثالية، هذا الأمر ظهر واضحاً في المقارنات الكثيرة التي أوردها أفلاطون بين السياسي وغيره من مهرة الصناعات والعمال، أو المشتغلين بشتى الحرف. إنَّ أبرز ما اتسمت بها هذه المقارنات هي كونها تقوم على مبدأ الحق في تبوء المناصب السياسية أكثر منها على التمثيل الشعبي المعبر عنه بالديمقراطية، كالتى كانت تتبعها أثينا والتي كانت تقوم على مشاركة جميع المواطنين (من يعلم ومن لا يعلم) في إدارة شؤون مدينتهم.

هذا التقسيم في الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أدائه - أي التخصص في الوظيفة وهو - إنما يتوقف على عاملين أساسيين، هما: الاستعداد الطبيعي والتدريب، والأول موهوب والثاني مسألة خبرة وتعليم^{٣٩٧}. بعبارة أخرى، إنَّها تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم. يتجاوز مفهوم التخصص عند أفلاطون أبعد من ذلك بكثير، عبر وجوب تحديد أي الأعمال هو جوهرى وأيها ثانوي^{٣٩٨}. لقد رأى أفلاطون، ومن منطلق أهمية التخصص في العمل لتأمين أفضل الخيرات، أنَّه من الضروري أن تكون إدارة المجتمع من اختصاص فئة الحكام دون تدخل غيرهم من بقية الفئات الأخرى. فمن الحكم معرفة، لذلك ينبغي أن يحكم من يمتلك هذه المعرفة اللازمة لشؤون الحكم، وهي معرفة إقامة العدالة^{٣٩٩}. فمن غير المعقول السماح للعامة من الناس، الذين تنقصهم الكفاية والمعرفة في شؤون السياسة، بالاشتراك في الحياة السياسية، كما جرى في أثينا. من هنا جاء اعتبار أفلاطون أنَّ من أبرز العيوب الرئيسية التي يمكن للدولة أن تعاني منها هي جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم، نظراً لأنَّهم يقومون بأهم الوظائف وهي إدارة المجتمع.

^{٣٩٧} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٥٢.

^{٣٩٨} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٢٧٥.

^{٣٩٩} - Zeller (1931), p: 298.

نظر أفلاطون إلى السياسة على أنها أرقى وأهم التخصصات في المجتمع، ومهمتها توجيه كل الفنون والمهن، وإدارة حياة المجتمع بأكمله. لذلك نادى أفلاطون بوجوب أن يكون الحكام فلاسفة، أو أن يكون الفلاسفة هم الحكام لأنهم الأقدر على إدارة المجتمع إدارة عادلة. فالمجتمع العادل هو الذي يقوم فيه كل قطاع اجتماعي بمهمته الخاصة بتجانس مع بقية القطاعات، وكما أن النفس الإنسانية يجب أن يحكمها العقل، يجب أن تحكم السياسة المجتمع من خلال الفلاسفة لأنهم المختصون بفن السياسة والحكمة والمعرفة، وهم الأقدر على إدراك المصلحة العامة، وتوجيه كافة قطاعات المجتمع لتحقيقها. فالفلاسفة لا يهدفون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة، إنما تحقيق مصلحة المجتمع ككل.

٣- العدالة والطبقات في مجتمع الدولة المثالية (الطبقات والأنفس)

أسس أفلاطون النظام الاجتماعي في الدولة انطلاقاً من مبدأ العدالة بصفته المبدأ الأسمى للدولة، فليس للدولة مهمة أشرف ولا أسمى من تطبيق العدالة بين طبقات وأفراد المجتمع. لقد حلل أفلاطون مفهوم العدالة، ثم قدم تعريفاً خاصاً به بشأنها، حيث لم يعتبرها مجرد خاصية أو فضيلة أو ملكة بالمعنى المتداول، بل اعتبرها أو المبدأ العام للفرد والمجتمع. فهي تعني الترتيب والانتظام والوحدة في النفس الإنسانية أولاً، تظهر عندما تتوافق قدرات النفس الإنسانية عبر الاستقامة في حياة الفرد^{٤٠٠}. أما في المجتمع، فهي تناسب الهندسي بين طبقات المجتمع المختلفة، تظهر عندما تقوم كل طبقة بمهامه الخاصة به^{٤٠١}.

افترض أفلاطون أن تحقيق العدالة في المجتمع هو تماماً كالعدل عند الفرد، فالتناسق كامل ما بين الطبيعة البشرية والمجتمعية، والخير عند كليهما واحد. لذلك فإن الحكم

⁴⁰⁰ – Kalosk (2011), p: 163.

⁴⁰¹ – Bottici (2011), p: 216.

الصالح يتم عن طريق تحقيق العدالة عند الفرد والمجتمع معاً^{٤٠٢}. هذا يعني أنّ العدالة هي في حقيقة الأمر عدالتان، عدالة في الفرد وعدالة في الدولة.

كشف أفلاطون، عبر تحليله للدولة، أنّه كلما كبر المجتمع، تعددت حاجاته، وظهرت ضرورة وجود من يحكم ويدير، ومن يدافع عن الأفراد، ومن ينتج. الأمر الذي يؤدي إلى وجود ثلاث وظائف أساسية وضرورية لها هي: إشباع الحاجات الطبيعية، حماية الدولة، وحكمها، أي (الإنتاج، الدفاع، الإدارة)^{٤٠٣}. انطلاقاً من مبدأ التخصص في العمل، فإنّ هذه الوظائف الثلاث تستتبع ظهور ثلاث طبقات، تقوم كل منها بوظيفة من هذه الوظائف، هي:

– الطبقة الأولى: تُعدُّ أرفع الطبقات، وهي طبقة الحكام الذين يقومون بالوظيفة الأولى في الدولة وهي الإدارة. تتمتع هذه الطبقة بقوة وملكة العقل (النفس العاقلة) لذا توكل لها أمر الحكم وتدير شؤونها، وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة والإخلاص لرعاية الصالح العام^{٤٠٤}. إنّ تطبيق مبدأ التخصص في العمل يستوجب أن يتولى الفلاسفة الحكم لأنهم يمثلون العقل والحكمة.

– الطبقة الثانية: تلي الطبقة الأولى من حيث الأهمية في الوظيفة التي تقوم بها، وهي الدفاع والحماية. يمثل هذه الطبقة الجند أو المحاربون، الذين يقومون بالدفاع عن الدولة وحمايتها من الناحيتين الداخلية والخارجية^{٤٠٥}. يشكل أفراد هذه الطبقة المعين لطبقة الحكام الفلاسفة في تحقيق أوامرهم، وتنفيذ توجيهاتها نظراً لكونهم

^{٤٠٢} – إبراهيم (١٩٦٧)، ص: ٨٨.

^{٤٠٣} – مطر (١٩٩٩)، ص: ١٥٩.

^{٤٠٤} – أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٢٨٩.

^{٤٠٥} – كرم (١٩٣٦)، ص: ١٠٠.

يمتازون بالشجاعة (النفس الغضبية)، ولكونها قادرة على فهم التصور الصحيح لما يقرره الفلاسفة^{٤٠٦}.

- الطبقة الثالثة: تُعدُّ أدنى الطبقات في المجتمع، وتقوم بمهمة الإنتاج التي يمثلها الصناع والتجار والزراع. تضم عامة الشعب، ويوكل إلى أفرادها تخصص الإنتاج واشباع الحاجات الطبيعية لبقية أفراد الدولة^{٤٠٧}، لذلك غالباً ما تكون أوسع الطبقات وأكبرها، وتتسم بالشهوات (النفس الشهوانية) المغمورة في عالم الحواس. لذلك يرى أفلاطون أنَّ أفراد هذه الطبقة لا يجب تربيتهم وتأهيلهم، وإنما يتبعون القواعد التي تضعها الدولة، والأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية^{٤٠٨}. بما أنَّ أساس تقسيم الوظائف عند أفلاطون هو اختلاف الاستعدادات والمهارات والقدرات الطبيعية عند الإنسان، فإنَّ الطبقات الثلاث تركز على وجود ثلاثة أنواع من الأفراد، هم:

- الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم وهي إدارة الدولة.
 - الذين أهلتهم الطبيعة للدفاع.
 - الذين أهلتهم الطبيعة للعمل الانتاجي.
- هذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو "أنفس"، هي^{٤٠٩}:

- النفس العاقلة أو المفكرة، ومقرها الرأس.
- النفس الغضبية ومقرها الصدر.

^{٤٠٦} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ١٩٣.

^{٤٠٧} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٠١.

^{٤٠٨} - بدوي (١٩٨٤-٢٠٠١)، ص: ٢٢٢.

^{٤٠٩} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٦١-١٦٢.

- النفس الشهوانية: تُعدُّ أدنى النفوس، وتشتمل على الملكات الشهوانية أو الغذائية، مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز.

اعتبر أفلاطون أنَّ لكل نفس من هذه الأنفس الثلاث فضيلتها التي إذا ما تحققت أوصلتها إلى كمالها الخاص، وهي:

- الحكمة: فضيلة النفس العاقلة الناطقة، التي تُمكنها من التمييز بين أنواع الخير. بدون هذه الفضيلة لغارت النفس الشهوانية، وتبعثها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء^{٤١٠}.

- الشجاعة: فضيلة النفس الغضبية (المدافعة)، التي تُمكنها من احتمال المكاره في سبيل إدراك الخير لبقية الأفراد وحمايتهم.

- العفة: فضيلة النفس الشهوانية، قوامها ضبط الشهوات، ومحاربة الشطط والاسراف في الأهواء، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير^{٤١١}. العفة والشجاعة فضيلتان تمهدان للفضيلة الثالثة التالية.

إنَّ تحقيق الفرد للعدالة في نفسه يتم عن طريق توازن الفضائل الثلاث في الأنفس الثلاث، فالعدالة هي الوسط الملائم الذي يصل بين الفضائل الثلاث في الأنفس الثلاثة، فإذا ما تحقق هذا التوازن، ظهرت الفضيلة الرابعة للفرد وهي عدالته في نفسه. إنَّ الوصول إلى الفضيلة الرابعة يعني وصول الفرد إلى مرحلة الحكمة المفضية إلى العدالة، والتي يطبقها أولاً في نفسه. هذا الأمر عند تحقيقه، يعني أن الفرد حصل على المعرفة الحقيقية المسماة بالعقلية، أي الحكمة وهؤلاء هم الفلاسفة. لقد شبه أفلاطون في محاوره "فيدروس" النفس بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جامع يرمز للشهوة، والثاني أبيض يرمز للنفس الغضبية، أما الحوزي فيرمز للنفس العاقلة، وهو يوفق وينسق بين الجوادين. إذا أفلح العقل

^{٤١٠} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٣٤٦.

^{٤١١} - المرجع السابق.

وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقيق التوازن المنشود، تتحقق بذلك العدالة التي تنشأ من خضوع النفس الشهوانية والغضبية للنفس العاقلة^{٤١٢}.

اعتبر أفلاطون أنَّ لكل طبقة من طبقات النفس عند الفرد فضيلتها، التي توصلها إلى كمالها، فإنه يعبر الأمر عينه في الدولة، فلكل طبقة من الطبقات الثلاثة فضيلتها، وهي:

- الحكمة هي فضيلة الطبقة الحاكمة.

- الشجاعة هي فضيلة الطبقة المحاربة المدافعة عن الدولة.

- العفة هي فضيلة الطبقة الثالثة المنتجين الذين هم عامة الناس.

عندما يتحقق التوازن والانسجام بين الطبقات الثلاث، وتقوم كل منها بدورها المطلوب منها بحسب تخصصها، تظهر الفضيلة الرابعة في المجتمع وهي العدالة. فالعدالة في المجتمع تقوم بالتزام كل طبقة بعملها الخاص، وعدم تدخلها بشؤون الطبقة الأخرى أو قيامها بمهامها، ما يؤدي إلى الاتساق بين الطبقات الثلاث وانسجامها، بالتالي تحقيق العدالة في الدولة التي يجب أن متوازنة ومتسقة بفضائها الثلاث الحكمة والشجاعة والعفة^{٤١٣}. فكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإنَّ العمال يخضعون للمحاربين، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام. العدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد.

إنَّ مفهوم العدالة يقوم إذاً عند قيام كل جزء منها (طبقة)، وكل فرد بالوظيفة التي أعدَّ لها طبيعياً، أما التدخل في أعمال الغير فإنَّه خروج عن نظام الطبيعة ذاته وقوانينها، وهذا هو الظلم بعينه. هذا يُدلل على أنَّ أفلاطون أقام السياسة وتطبيقها على أساس نظريته الفلسفية في المعرفة، فالحاكم عنده يجب أن يكون فيلسوفاً يؤمن بالمثل والخير،

^{٤١٢} - أفلاطون (١٩٩٤ - ج)، ص: ٣٦٥.

^{٤١٣} - إبراهيم (١٩٦٧)، ص: ٢٠٥.

ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً له. من هنا وجوب أن تخضع الدولة برمتها لحكم الفيلسوف، تماماً كما يخضع جسم الإنسان لحكم العقل. إنّ ما سبق يقودنا إلى الاستنتاج أنّ السياسة عند أفلاطون ليست مقصودة لذاتها، إنما هي مرتبطة أشد الارتباط بالفضيلة "الاخلاق"، وبالمعرفة "الفلسفة". من هنا كانت العدالة، التي تمثل عنده فضيلة السياسة والدولة، هي الوسط الملائم الذي يصل بين الوظائف الثلاث، سواء أكان ذلك في طبقات الدولة أم في ملكات الفرد. فالعدالة عند الفرد هي تماماً كالعدالة في المجتمع، لكن الأخيرة أوسع وأكبر^{٤١}، تكمن في قيام كل طبقة بوظائفها، دون تداخل القوى فيما بينها، وفي خضوعها من الأدنى إلى الأعلى. هذا الخضوع لا يقلل من قيمة أي طبقة^{٤٢}، لأنها تقوم بالعمل الذي أهله الطبيعة لها. إذاً حين يتحقق التوازن والتعاون فيما بين الطبقات الثلاثة، وتتوجه إدارة الدولة، بموجب المعرفة المتحققة عند الحكام، على هدي أنّ الفضيلة معرفة، والسياسة معرفة، يتحقق عندئذ الحكم القائم على أساس المنطق والحكمة، ويحصل بذلك الإصلاح المنشود، ويقوم النظام الأمثل على أسس المعرفة والعلم^{٤٣}. لذلك لا بد حتى يتحقق كل ذلك من نظام تربوي وتعليمي صارم لاختيار هؤلاء الحكام الذين اهلتهم الطبيعة ليكونوا هم العارفين في شؤون الحكم، أي الفلاسفة. فالقوى الفردية من شأنها - إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح في تنظيمها وحسن ضبطها - أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة.

لقد كانت النظم التعليمية الخاطئة هي آفة الدول القائمة التي أدت بها إلى مجتمعات غير متجانسة. إنّ كل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس، هو أن تتاح فيه

^{٤١} - إبراهيم (١٩٦٧)، ص: ٥٥.

^{٤٢} - غوش (٢٠٠٨)، ص: ٩٩.

^{٤٣} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ٣٢٧.

للمواطنين فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم^{٤١٧}. لذلك إنَّ تحسين الجهود المبذولة لتعليم الفرد كفيل بتجاوز هذه الآفة، وخلق مجتمعات متجانسة.

إنَّ التوصيف السابقة لفكرة العدالة عند أفلاطون، سواء عند الفرد أم المجتمع، تُظهر عمق وأهمية هذا المفهوم لديه وخصوصية معناه، والذي سيجعل منه أفلاطون المبدأ الأسمى لوجود الفرد، والمبدأ الأسمى لوجود الدولة. فالعدالة هي الوشيحة التي توطد الروابط في المجتمع، وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقاً لاستعداده الطبيعي ولدبرته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنَّها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء. فليس أحسن للرجل من أن يكون له عمل، وأن يكون صالحاً لأداء هذا العمل^{٤١٨}. كما أنَّه ليس أحسن للآخرين والمجتمع كله من أن يشغل كل واحد المركز الذي هو مؤهل له^{٤١٩}. بهذا تصبح العدالة، بحسب أفلاطون، هي إعطاء كل فرد ما له وما عليه، ذلك أنَّ ما "له" أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل في ضوء مؤهلاته ومرانه، على حين أنَّ ما "عليه" هو أن يؤدي بأمانة الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله. هكذا تصبح العدالة هي القادرة على المحافظة على السلام العام والنظام في المجتمع، فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة فقط، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعي التي تحقق ضرورات ومقتضيات الحياة المتحضرة.

٤- أخلاق الدولة

تقوم أخلاق الدولة عند أفلاطون على مفهوم الفضيلة للمواطن، فغاية الدولة والأصل من وجودها وتكوينها هو أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة لدى الفرد

^{٤١٧} - أفلاطون (د. ت - ذ)، ص: ١٧١.

^{٤١٨} - أفلاطون (١٩٩٤ - ج)، ص: ٢٨٩.

^{٤١٩} - أفلاطون (١٩٦٩ - ب)، ص: ٣٨٧.

والمجتمع^{٤٢٠}. إنَّ الفرد، بدون عون، لا يستطيع الوصول إلى غاياته في تحقيق الفضيلة في نفسه، والتي يحصل عليها عبر التدريب بواسطة العلم المؤدي إليها، وهذا الأمر لا يتم إلا عن طريق الدولة. إنَّ عدم الرعاية الكافية تمنع الإنسان، صاحب الكفايات الجيدة، من الحصول على المعرفة الصحيحة، وبالتالي تمنعه من الوصول إلى مرتبة المعرفة (الفلاسفة)^{٤٢١}. يُشَبَّه أفلاطون هذا الأمر تماماً بحالة البذور الجيدة التي لا تحصل على ما يلائمها من تربة جيدة وغذاء مناسب واهتمام ضروري، فلا تنتج ما يتوقع منها انتاجه. من هنا جاء تأكيدُه على مسألة الخلق الفلسفية وضرورة رعايتها من الصغر، واكتشاف ما إذا كان العقل جيداً مستحقاً للمعرفة لتجب رعايته ومساعدته على الحصول عليها، أم أنَّه شرس وحشي لا أمل منه^{٤٢٢}. هذا الأمر لا يتم إلا من خلال الدولة التي تقوم بمهمة التعليم والتدريب للأفراد، اللذين لا يجب أن يترك لهم القيام بهذا الأمر من تلقاء نفسه، إنَّما هو مهمة تقوم بها الدولة، لأنَّها المسؤولة عن إيجاد أحسن الظروف وأفضلها لتعليم المواطن الفضيلة وتدريبه عليها^{٤٢٣}. لقد اهتم أفلاطون بالبحث في أخلاق الدولة وتحديدتها وضبطها عبر اهتمامه وضبطه لأخلاق الفرد الفاضل الذي يشكل أساس دولته المثالية. فالدولة الفاضلة هي التي تهدف إلى تنشئة وتدريب الفرد ليكون فاضلاً، كما تهدف إلى تأسيس السياسة والحكم على الأخلاق المثالية الفاضلة. فإذا ما حققت الدولة هذان الهدفان، أصبحت فاضلة، باعتبارها هي الحقيقة الوحيدة، وحقيقتها هذه هي الأساس لكل الدول الموجودة أو التي قد تنشأ. إنَّ قيام الدولة بالمهام السابقة إنَّما يكون من خلال اتباع الأساليب التي تقوم على المعرفة والعقل، أي عبر العقلانيين وهم الفلاسفة. لذا يعتبر أفلاطون أنَّ تحقيق ذلك مشروط بتولي أهل المعرفة "الفلاسفة" للحكم والسياسة، فهم وحدهم القادرون على إدراك

420 – Ford (1991), p: 284.

٤٢١ – أفلاطون (١٩٩٤ - ج)، ص: ٣٧٨.

٤٢٢ – أفلاطون (١٩٧٤ - أ)، ص: ٣٠٢.

٤٢٣ – أفلاطون (د. ت - ذ)، ص ١٢٧.

الحقائق اليقينية العقلية غير المتغيرة، ومعرفتهم المعقولات، إضافة إلى ما يتمتعون به من المهارة العملية^{٤٢٤}. إنَّ الصفات الخاصة التي يتمتع بها الفلاسفة جعلت منهم مجموعة مختارة موهوبة يتم اعدادهم بعناية ليتولوا مهمة الحكم، فهم وحدهم القادرون على تحديد الوسائل التي تُمكن الدولة من أن تصبح فاضلة، وتجعل سكان المدينة يرتقون بأنفسهم ومدنيتهم، وتسمو أحكامها على أي اعتبار بما في ذلك القوانين والأعراف.

يُشكّل الفلاسفة عند أفلاطون قلة في المجتمع، وهم قلة أرستقراطية لا بالميلاد أو بالثروة، إنّما بالعقل الذي هو سمتهم الأبرز^{٤٢٥}. يتميزون بصفة الصدق المتحد بالحكمة الهادفة إلى اللذات العقلية والهجرة للذات التي يكون محورها الجسد، وهم أعفاء النفس لا يسودهم الطمع لأنهم أبعد أهل الدنيا عن اعتبار الأشياء التي تحمل المرء على الاستماتة في حب المال مهما كلفه الأمر^{٤٢٦}. هم يعلمون الصدق المرتبط بالحقيقة القائمة على نقيض الكذب^{٤٢٧}، أي أنهم يحبون الصدق محبة حقيقية، ولا يتخلون عنه مهما عظمت الأسباب أو النتائج.

على هذا الأساس اعتبر أفلاطون بأنّه من الطبيعي أن يكون الفلاسفة هم الحكام في الدولة لأنهم يجمعون كل الصفات السابقة، فالفيلسوف المحب لا يحصر محبته في قسم من الوجود أو من الحقائق، بل بالوجود كله وبالحقائق كلها. لذلك يكون الفيلسوف محباً وعارفاً لجميع أنواع العلوم لأنه محب للوجود الحقيقي كله لا لأجزاء منه، فهم يحبون أن يروا الحقيقة كلها وليس أجزاء منها^{٤٢٨}. لذلك هم وحدهم القادرون على تطبيق الفضيلة وتعليمها في الدولة. وضع أفلاطون على أفراد طبقة الفلاسفة قيوداً صارمة تضمن لدولته المثالية شروط الحياة والنجاح المتعلقة أساساً بحسن اختيار الحكام، فمنعهم من تملك البيوت

^{٤٢٤} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ١٩٦.

^{٤٢٥} - Richard (1997), p: 396.

^{٤٢٦} - أفلاطون (١٩٦٩-ب)، ص: ٢٩٥-٢٩٦.

^{٤٢٧} - Richard (1997), 397.

^{٤٢٨} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص: ١٧٤.

أو الأراضي أو الذهب والفضة حتى لا يتحولوا من حكام إلى ملوك. كما يجب عليهم العيش بتقشف في بيوت ذات طابع عسكري أقرب إلى الخيام، وسط المدينة قريباً من الناس الذين يسمح لهم بالدخول إليها متى شاءوا للقاء حكامهم، يتناولون طعامهم في موائد مشتركة، تماماً مثل ثكنات الجنود^{٤٢٩}. فالعيش في بيوت كالأغنياء وأصحاب السلطة قد تبعدهم عن الشعور بمطالب الناس وحاجاتهم وظروفهم. كذلك يقبض الفلاسفة من الأهالي دفعات قانونية أجرة خدمتهم لهم، من أجل تأمين حاجاتهم الأساسية فقط، وحتى تجعلهم لا يحتاجون أحد، ويتفرغون للحكم^{٤٣٠}. كما يجب على الفلاسفة العمل على منع تحول الجند إلى أداة لإيذاء عامة الناس.

في حديثه عن طبقة الحكام الفلاسفة، أشار أفلاطون إلى دور المساعدين لهم وهم طبقة الجنود. فإذا كانت حماية الدولة والحفاظ عليها هي المهمة الأسمى للفلاسفة الحكام، فإنَّ طبقة الجند يشاركونهم جزءاً من هذه الحماية، لأنهم الأكثر قدرة على فهم توجيهات الحكام وقراراتهم لحماية الدولة^{٤٣١}. لذلك يضع أفلاطون الفلاسفة والجنود في الطبقة المعنية بحماية الدولة، وهي طبقة حراس الدولة التي تشكل أعلى الفئات في المجتمع، والأساس الذي تقوم عليه. وضع أفلاطون ضوابط صارمة لهذه لطبقة الجند خشية أن تتحول قوتها إلى أداة سيطرة على الفلاسفة، وبالتالي على الدولة بمجملها. لذلك ضبط أفلاطون عمل الجند بقيود ضرورية لحمايتهم من الانزلاق في مهاوي التنافس والصراع والرغبة في التملك، وأوجب عليهم حياة خاصة ذات طابع خشن يبعدهم عن الانغماس في الحياة المادية التي تعيشها طبقة المنتجين^{٤٣٢}، وذات الشروط التي يخضع لها الحكام الفلاسفة يخضعون لها أيضاً من أجل أن يظلوا أقرب إلى حياة عالم المثل.

^{٤٢٩} - أفلاطون (١٩٦٩-ب)، ص: ٣٩٨.

^{٤٣٠} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص: ١٧٥.

^{٤٣١} - أفلاطون (١٩٦٩-ب)، ص: ١٧٤.

^{٤٣٢} - أفلاطون (١٩٩٤-ج)، ص: ٣٤٨.

بهذا المعنى، تصبح غاية الدولة الرئيسية عند أفلاطون هي الفلسفة^{٤٣٣}، وذلك بتولي "الحكام الفلاسفة" الحكم الذي به يتمكنون من بسط سيطرتهم على باقي الأفراد في الدولة، بموجب نظام الطبقات في الدولة، ولأنهم يعرفون الخير أكثر من باقي أفراد المجتمع، وقرارتهم تكون صائبة حتى لو تعارضت مع القوانين والأعراف. فالمعرفة هي التي تحكم، وأصحاب المعرفة لهم سلطة مطلقة لأنهم يمتلكون المعرفة، ويعلمون كيف يجعلون بقية الأفراد فاضلين. الأمر الذي يحقق العدالة والفضيلة. إنَّ حكم الفلاسفة وتحكمهم وإدارتهم لبقية الطبقات يعني حكم وتحكم المعرفة، وهذا سيحقق الفضيلة للجميع، لأنَّ المعرفة هي الفضيلة. هكذا فقط ستأسس الدولة الفاضلة المثالية على الحكمة العقلية.

ظل أفلاطون لسنوات طويلة مؤمناً بإمكانية إقامة الدولة الفاضلة الشبيهة بتلك المثالية في عالم السماء، حيث أفرد لها جل محاورة الجمهورية، وكاد يدفع حياته عدة مرات في سراقوسة ثمناً من أجل تطبيقها في الواقع. لكن يبدو أنَّه سيتراجع عن فكرته المثالية في مراحل عمره المتقدمة، فدولته المثالية لا يمكن أن تتحقق إلا على أيدي الآلهة وأبناء الآلهة^{٤٣٤}، والإنسان على الأرض ليس كذلك، لكن مدينته الفاضلة يجب أن تبقى مثلاً يسعى الإنسان لتحقيقها يوماً ما.

في محاورة القوانين، سيبحث أفلاطون إمكانية إنشاء بديل لتلك الدولة المثالية بأخرى وصفها بالواقعية. دولة قابلة للتطبيق، لن يتخلى فيها عن مبدأه الأخلاقي في دولة الخير، لكنه الخير الذي يتفق مع مقتضيات طبيعة النفوس الإنسانية، وما تتطلبه الحكومة العملية فقط، وليس مع الخير المثالي^{٤٣٥}. اعتبر أفلاطون أنَّ فكرة الحاكم الفيلسوف صاحب الحكم المطلق هي فكرة صعبة، إن لم تكن مستحيلة التطبيق، لذلك دعا إلى فكرة الدولة المختلطة التي تجمع ما بين حكم الفيلسوف ووجود القوانين لأنها تساعد في تنظيم شؤون

^{٤٣٣} - محمود، وأمين (د. ت)، ص: ١٤٥.

^{٤٣٤} - أفلاطون (١٩٧٠ - د)، ص: ٢٦٥.

^{٤٣٥} - أفلاطون (١٩٧٠ - د)، ص ١٣٩.

الدولة. تقوم الدولة الواقعية على الحكمة العملية التي تتفق مع مقتضيات الواقع، فالنفوس الإنسانية ليست مفطورة على الخير فقط، بل وعلى الشر الذي يفضي إلى العجز أحياناً وعدم القدرة^{٤٣٦}. تصبح مهمة هذه الدولة الاعتناء بمواطنيها وتربيتهم وتعليمهم وثقيفهم وإعدادهم الإعداد الصحيح ما أمكن ذلك من الناحيتين الجسدية والعقلية^{٤٣٧}. هكذا يصبحون قادرين على توجيه ملذاتهم وغرائزهم نحو الهدف الذي ينشدون لأنهم اكتسبوا الحكمة العملية.

يمكن هنا أن نسجل الاستنتاج التالي، أنّ قوام الدولة المثالية عند أفلاطون هو وصول الأفراد والطبقات إلى الحكمة العقلية حتى يتمكنوا من تحقيق العدالة في أنفس الفرد الثلاثة، وفي طبقات المجتمع الثلاثة، لكن مع الدولة الواقعية سيكون الهدف هو الوصول إلى العدالة عبر الحكمة العملية، لتعذر تحقيق الحكمة العقلية.

تقوم فضيلة الحكمة العملية على التبصر في الأمور كافة، وإدراك الواقع ومتطلباته، ومن يمتلك هذا الفضيلة يصبح المشرّع نتيجة امتلاكه للمعرفة والخبرة سواء أكانت متأتية من خيرات إلهية، أم إنسانية^{٤٣٨}، ويحكم الدولة من خلال التوسط والاعتدال ما بين الملذات والآلام التي قد تنشأ بين الأفراد في مختلف الحالات والظروف^{٤٣٩}. الأمر الذي يجعل من الدولة آمنة ومستقرة وسعيدة، يتعرف فيها الأفراد على الخير ويقبلون عليه، ويدركون مكانهم الشر والظلم فيبتعدون عنه. كل ذلك يتم عبر القوانين التي يضعها ويشرف على تطبيقها المشرعون^{٤٤٠}.

تشكل سمات الدولة الواقعية هذه حالة توفيقية بين الأرستقراطية الملكية، والديمقراطية الشعبية، فتأخذ من الحكم الملكي الحكمة، ومن الحكم الديمقراطي الحرية، وفق

^{٤٣٦} - أفلاطون (د. ت - ذ)، ص: ٣٩٧ز

^{٤٣٧} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٤٦٤.

^{٤٣٨} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ٢٢٩-٢٣٠.

^{٤٣٩} - أفلاطون (ج-٢٠١٤)، ص: ٢٩٨.

^{٤٤٠} - Richard (1997), p: 61.

توازن واتساق بينهما، فلا تطغى أحدهما على الأخرى. فالمواطن يجب أن يكون حراً في دولته الواقعية هذه، على أن هذه الحرية لا تعني مشاركته أي عمل لا يكون خارج كفاءته ومعرفته. فالحكام لا يجب إلا أن يكونوا من الأكفاء الذين يجري انتخابهم تبعاً لمؤهلاتهم واستعداداتهم^{٤١}، وليس لأنهم متساوين مع بقية الأفراد في حق إدارة الدولة والاشتغال بالسياسة كما كان عليه الحال في ديمقراطية أثينا.

أنواع الحكومات

ينطلق أفلاطون من تقسيمه لأنواع الحكومات من جوهر فلسفته الأساسية المبني على أن للفضيلة شكل واحد فقط، بينما للردية صور لا تُحصى. يُقرر أفلاطون أن هناك "خمس أنواع للحكومات يقابها حتماً خمس أنواع من النظام العقلي في أفراد الناس"^{٤٢}. إنَّ منهجية التصنيف التي اتبعها أفلاطون في مسألة العدالة سيتبعها كذلك في موضوع أنواع الحكومات، فنسبةً للتخصص في العمل بحسب الكفاءة والمؤهلات الطبيعية للأفراد سيصنف أنواع الحكومات من الأفضل إلى الأسوأ. مفهوم الأفضل هنا سيبنى على المعرفة العقلية التي يجب أن يتمتع بها الحكام. يُصنف أفلاطون أنواع الحكومات بالشكل التالي:

٥-١- النوع الأول: حكم الفيلسوف (الملكي - الأرستقراطي):

يُقصد به حكم الفلاسفة، يقوم هذا النوع على وجود فيلسوف واحد في أعلى السلطة، فيطلق عليها الحكم الملكي، وهو أفضل أنواع الحكومات ومطلوب لذاته. يقابل هذا النوع نظام المجتمع الطبيعي السليم، حيث تكون الحكمة سائدة فيه، والعدالة متحققة، إلى جانب الشجاعة والعفة^{٤٣}. هذا النوع من الحكم يُمكنه قيادة المجتمع وتحويله إلى فاضل، لأن العقل هو الذي يحكم بالمعرفة اليقينية. فإذا تعذر وجود فيلسوف واحد، حينها يجب اللجوء إلى عدة فلاسفة يتشاركون إدارة المجتمع، وحينها

^{٤١} - أفلاطون (١٩٩٤ - ج)، ص: ٢٠٣.

^{٤٢} - Ford (1991), p: 298.

^{٤٣} - أفلاطون (١٩٧٤ - أ)، ص: ٢٥٩.

يُطلق عليه أرستقراطية بمعنى "أرستقراطية المعرفة"^{٤٤}. هذا النوع ليس الأمثل، لكنه الأفضل في حال تعذر النموذج الأمثل (الملكي). يمثل النمط الملكي من حكم الفيلسوف أفكار أفلاطون في كتابه الجمهورية عند بحثه عن الدولة الفاضلة المثالية، لكن وبعد تخليه تدريجياً عن هذه الفكرة نظراً لصعوبة تحقيقها، فإننا سنجد يدعو إلى النموذج الأرستقراطي من حكم الفلاسفة في كتابه القوانين. من منطلق تعذر وجود فيلسوف واحد عارف وقادر لوحده حكم الدولة، فيمكن أن يحل محله عدة فلاسفة يتشاركون علمهم ومعرفتهم في إدارة الدولة.

هذا النوع من الحكومات هي الشكل الوحيد الصحيح والجيد بالنسبة لأفلاطون، ورغم أنه سيضيف عليها أربع أنواع أخرى، لكنه سيديرها جميعها ضمن النسق السيئ غير المرغوب فيه، والتي يمكن أن تظهر في أنماط الدول بسبب ظروف الواقع القائمة على النفوس الإنسانية المفطورة على الشر. فثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تتعلق بمدى تضامن الهيئة الحاكمة أو تصدعها، تؤدي إلى إنهاء الحكومة الصالحة والعادلة، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة، قد تؤدي إلى انهيار الدولة. هذه الأنواع الأربعة هي:

٥-٢- النظام التيموقراسي:

ينشأ هذا النمط من الحكومات بسبب ضعف نظام الحكم الأرستقراطي وتحوله إلى غير أهدافه الحقيقية، فينتج عنه التيموقراسي الذي يأتي ليحل مكانه. هو أشبه بحكومة عسكرية تنتج عن طبيعة الانقسام التي تحدث في المجتمع بعد زوال حكم الطبقة العارفة، ما يجعل كل طبقة من طبقات المجتمع تعتقد بأنها صاحبة الأولوية في الحكم. غالباً ما يحصل

^{٤٤} - أفلاطون (د. ت. ذ)، ص: ٣١٨.

في المرحلة الأولى من غياب حكم الطبقة العارفة الفلاسفة نوع من التنسيق والتعاون بين من بقي من الطبقة الأولى "الفلاسفة" وبين الطبقة الثانية "الجند" فتظهر هيئة حاكمة تجمع بينهما، وتكون أقرب إلى النمط العسكري بسبب سطوة الجند وامتلاكهم للقوة^{٤٤٥}.

يتسم هذا النمط من الحكومات بالرغبة الكبيرة لحكامها في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والأجناد، واستغلال الطبقة الدنيا في المجتمع تسخيرها لخدمتها. هذا النوع من الحكومات يكون وسطاً بين الارستقراطية والأوليغاركية^{٤٤٦}. يتوقف استمرار هذا النوع من الأنظمة السياسية على مدى استمرار التوافق بين أعضاء الهيئة الحاكمة، فإذا بقوا متضامنين تبقى الدولة قائمة ولا تهتز، أما إذا دب الصراع بينهم ومالوا إلى التباعد، ينتهي هذا النظام ويأتي آخر مكانه.

٥-٣- النظام الأوليغاركي:

يُقصد به حكومة الأقلية الموسرة "الأغنياء"، أي النظام الذي تصبح فيه القيمة الأساسية قائمة على الثروة والمال، الأمر الذي يجعل الأغنياء يحتكرون الحكم نتيجة حصول أصحاب السلطة على المال. ينشأ هذا النظام في رحم النظام التيموقراسي بسبب حب الهيئة الحاكمة للمال والثروة والشهوات، وابتعادهم عن المعرفة وتركهم للحكمة^{٤٤٧}. يزداد هذا الأمر مع مرور الأيام، فيتحولون إلى اقطاعيين وملاك يستولون على أموال الآخرين بسبب جشعهم إلى تعظيم ثرواتهم، ويحظرون الاشتغال بالحكم على من لا يملكه، وينفذون شريعتهم بقوة السلاح^{٤٤٨}. من أبرز ما ينتج عن هذا النوع من الحكومات هو خسارة الدولة لوحدها بسبب انقسامها إلى قسمين: أغنياء وفقراء، يعيشان معاً، لكن يبغض

^{٤٤٥} - Richard (1997), p: 241.

^{٤٤٦} - أفلاطون (د. ت - ذ)، ص: ٢٨٧.

^{٤٤٧} - أفلاطون. (د. ت - ذ)، ص: ٢٨٨.

^{٤٤٨} - أفلاطون (٢٠١٤-ج)، ص: ٣٣٨.

أحدهما الآخر ويكيد له، ويكثر المتسولون واللصوص والمجرمون، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة، وتصبح الثروة أساس الجدارة، وهو إثم فظيع^{٤٤٩}.

٥-٤- النظام الديمقراطي:

يُعرف هذا النوع من الأنظمة باسم "حكومة الكثرة"، ويأتي بعد النظام الأوليغاري، وينتج عنه عبر الثورات كأسلوب محدد لعملية الانتقال. إنَّ جشع الحاكمين الأقوياء في النظام الأوليغاري سيدفعهم إلى الطمع بالمزيد من المال، لاسيما الموجود عند شبان الطبقة الأوليغارية من الطبقة الغنية المبذرين للأموال^{٤٥٠}. الأمر الذي يدفعهم إلى أخذه بالقوة أو بالحيلة، فتزداد ثرواتهم، مقابل إفقار الشبان الذين سيندفعون لاحقاً مزودين بالكره والسلاح للإيقاع بالأغنياء سواء بالتعاون مع الطبقات الدنيا "الفقراء والمحرومون من الحقوق" في المجتمع أو ربما مع قوى خارجية ما يؤدي إلى وقوع الحرب الأهلية في الدولة^{٤٥١}. من هنا تنشأ الديمقراطية بفوز الفقراء واستيلاءهم على الحكم، وتخلصهم من بعض خصومهم الأغنياء، وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع، فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقة تقوم على اقتسام الحقوق والمناصب بالتساوي عبر الاقتراع.

يؤدي هذا النظام السياسي إلى الكثير من المساوئ أبرزها تباين في الخلق نتيجة حرية القول والفعل ووقف الملذات الفردية، المساواة بين الجميع سواء أكانوا متساوين أم لا. من هنا يتناول الديمقراطيون على حكامهم، ويرتفع العبيد على أسيادهم، وتسود الفوضى الاجتماعية. يعتبر أفلاطون أنَّ "الديمقراطية كالأوليغارية تماماً تقتلها الرغبة الزائدة فيما تحسبه خيرها الأعظم"^{٤٥٢}. إنَّ الرغبة الزائدة لدى الأوليغاريين في الحصول على المال

^{٤٤٩} - أفلاطون (د. ت- ذ)، ص: ٢٩٨.

450 - Ford (1991), p: 351.

^{٤٥١} - ستييس (١٩٨٤)، ص ١٨٦.

^{٤٥٢} - سباين (١٩٧١-أ)، ص: ٨٧.

والتضحية بكل شيء في سبيل الحصول عليه، يكافئه تماماً الرغبة الزائدة في الحرية لدى الديمقراطيين وإغفال كل ما عداها. وكلا الرغبتين تقوضان الأوليغاركية والديمقراطية. فإذا كانت الأولى تنتهي إلى النظام الديمقراطي، فإن الثانية تنتهي إلى النظام الاستبدادي.

٥-٥- النظام الاستبدادي:

يُعرف باسم الطغيان الفردي، ينتج عن التطرف في الحرية الذي يؤدي إلى نوع من الفوضى الشاملة، يستغله قطب ذكي من أقطاب المجتمع، وهم من الأشرار، وتطلق الناس عليهم لقب "بطل الأمة المختار"^{٤٥٣}. يشرع هذا الحاكم الجديد في مقاضاة الديمقراطيين كأوليغاركيين أشرار، وتنمو قدرته باستمرار، ويختار حرس خاص له، ويتحول إلى مستبد عظيم، يُكثر من الوعود، لكنه يستولي على الحكم بقبضة من حديد، ويهين المحكومين^{٤٥٤}. يعتمد إفقار الشعب من خلال فرض الضرائب الكثيرة فيبقى الناس ملتهين بعبء الحصول على قوتهم اليومي، وبالتالي يصبحون أقل استعداداً للتأمر عليه. يشرّد الفضلاء والأغنياء والمنافسين له، ويستولي على أموال الشعب، ويشتت انتباه بغزوات خارجية حتى يظلوا بحاجة إليه كقائد^{٤٥٥}. يعمل على التخلص من المنادين بالحرية عبر زجهم في أتون حروبه التي يفاعلها في الخارجي، ويراقب جميع أفراد الشعب لاسيما من كان منهم كريم النفس أو نبهاً أو غنياً فيعمل على الكيد لهم حتى يطهر المدينة منهم^{٤٥٦}. الأمر الذي سيؤدي لاحقاً إلى الفوضى من جديد وعدم استقرار الدولة، بل وتمزقها أيضاً. يعتبر أفلاطون أن المدينة التي يحكمها الطاغية هي أشقى المدن، أما المدينة الملكية التي يحكمها الفيلسوف هي أسعدها. فإذا لم يتوفر حكم الفيلسوف الملكي، فإن أفضل الحكومات هي التي تكون في يد أعقل

^{٤٥٣} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ٢٩٤.

^{٤٥٤} - أفلاطون (١٩٧٠-د)، ص: ٤٠١.

^{٤٥٥} - المرجع السابق، ص: ٤٠٣.

^{٤٥٦} - بدوي (١٩٦٤-ب)، ص: ٢٩٦.

الناس وأحكامهم، لذلك نادى بحكم أقلية متميزة، هم الحكام الفلاسفة. أي حكومة أرسقراطية الأقلية الفاضلة العاقلة عنده.

خامساً: النظام التربوي والتعليمي

١- في ضرورة التربية والتعليم:

إذا كانت نظرية أفلاطون في أساس نشأة المجتمع والدولة تقوم على عدم قدرة الإنسان على العيش بمفرده، لعجزه عن تأمين احتياجاته بنفسه، الأمر الذي يدفعه إلى التضامن مع غيره، وإنشاء المجتمع. إلا أنَّ هذا المجتمع لا يمكن أن تنتظم أموره ما لم تتأسس الدولة، والتي سيكون أولى واجباتها هي تأمين حياة سعيدة لأفرادها. إنَّ هذا الأمر لا يتم إلا من خلال التربية، والتي بدونها لا يمكن للمجتمع أن ينتظم ويستقر ويستمر. لذلك فإنَّ التربية وجدت بوجود المجتمع، وهي المسؤولة عن تطوره ووصوله إلى مرتبة الحضارة الرفيعة.

يَرِدُ الكثير من الشُّراح اهتمام أفلاطون بالتربية والتعليم إلى تأثره بالظروف المضطربة الذي كانت تعيشها أثينا وبقية المدن الإغريقية، والتراجع الذي أصاب شتى نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أرجع أفلاطون أسباب ما تعانيه مدينته إلى ضعف اهتمام الدولة بالتربية، التي يجب أن تكون واجبها الأساسي لإنتاج مجتمع ينعم بالمعرفة والسعادة. الأمر الذي دفعه إلى البحث عن نظام تربوي وتعليمي صارم وحقيقي من أجل النهوض بالدولة. يُقدم أفلاطون أفكاره التربوية بصفته مصلحاً للمجتمع القائم، وباحثاً عن مجتمع أفضل تتحقق فيه سعادة الفرد المقترنة بالمعرفة، فأبى إصلاح لن يكون مجدياً ما لم يكن شاملاً ودائماً، وبالشكل الذي يقوم اعوجاج سائر مرافق الحياة في المجتمع^{٤٥٧}. هذا الأمر يتطلب وضع مبادئ التربية الأساسية التي تحقق غاية المجتمع، والتي تشكل لاحقاً الأساس لبناء المدينة الفاضلة.

لقد ارتكزت رؤية أفلاطون للنظام التعليمي على فلسفته المثالية التي صاغها في محاورته الجمهورية، حيث اعتبر أنَّ أفضل خدمة تُقدم للفرد هي خضوعه لمجتمع عادل يحكمه الفلاسفة الذين يعرفون حقيقة الخير ويعملون على تحقيق العدالة الاجتماعية^{٤٥٨}. من أجل تحقيق هذا الهدف، يجب بناء المجتمع ومؤسساته على الفضيلة، وهذا الأمر لا يتحقق إلا من خلال التدريب والتعليم والتأهيل والتهديب لفرز الأفراد حسب الطبقات، وفقاً لاستعداداتهم الطبيعية وخبرتهم المعرفية والعملية. فمنهم من يصلح للقيام بالأعمال الإنتاجية والخدمية التي تحتاجها الدولة، ومنهم من يصلح للدفاع عنها، أما أفضلهم وأكثرهم كفاءةً وعلماً وحكمةً فهو يصلح لحكم الدولة وإدارة شؤونها لتخليصها من الشرور ونشر المعرفة وتطبيق العدالة.

٢- ماهية النظام التربوي والتعليمي

رأى أفلاطون أنَّ العلم هو تذكُّر، فعندما يُقال إنَّ الإنسان تعلَّم، فهذا يعني في الحقيقة أنه تذكَّر، وإنَّ دور المعلم هنا ليس منح طلاب المعرفة العلم، إنما مساعدتهم فقط على التذكر^{٤٥٩}. أي تذكير النفس بما كانت تعيشه في عالم المثل. لذا إنَّ مهمة أي نظام تربوي تعليمي هو مساعد الإنسان، منذ الصغر، على الكشف عمَّا في النفس من معرفة، لأنَّ العلم كامن في النفس، ولا يتوزع على أساس وراثي، وليس مكتسباً من الخبرة في الحياة، ويمكن أن يُوجد في الأطفال المولودين في أي طبقة اجتماعية. من هنا دعا أفلاطون إلى البحث عن هؤلاء الأطفال الموهوبين، من الذكور والإناث، وانتزاعهم من أمهاتهم، وإيداعهم في دور خاصة بالتربية والتعليم، وتربيتهم وتنشئتهم وتعليمهم من جانب الدولة، ثم اختيار

^{٤٥٨} - أفلاطون (١٩٩٤-ح)، ص: ٣٨٣.

^{٤٥٩} - أفلاطون (١٩٧٤-أ)، ص: ١٨٧.

الناجحين منهم ووضع كل منهم في الطبقة التي يجب أن ينتمي إليها، مع التركيز في الاهتمام والرعاية لمن هم مؤهلين ليكونوا في الطبقة الحاكمة.

يجب أن يكون النظام التعليمي والتربوي لأولئك الأطفال كلي وشامل، يتضمن الحقائق، المهارات، التعليم البدني، والموسيقى، الفن، بالإضافة إلى توجيههم نحو التمسك بالأخلاق الفاضلة، وحثهم على فعل الخير للجماعة. يبرر أفلاطون هذا الأمر من ضرورة خضوع أصحاب السجايا والأوصاف الطيبة، منذ الصغر، إلى نظام تربوي وتعليمي صارم، يؤهلهم للوصول إلى الهدف الأساسي، وهو سيطرة القوة العاقلة المفكرة في النفس على باقي القوى الغضبية والشهوانية، وإلا اندفع هؤلاء إلى الرذائل وابتعدوا عن المعرفة رغم كونهم الأقرب إليها^{٤٦٠}. لذلك اعتبر أفلاطون أنَّ أفضل المناهج التعليمية هي تلك التي تؤمن دراسة الفلسفة بطريقة تجعلها ذات فائدة، وتدرّبهم عليها وفق برنامج طويل يتناسب مع مراحلهم العمرية. فكلما اقترب العقل من النضج اشتدت صعوبة التدريب العقلي، وعندما يصل هؤلاء إلى مراحل متقدمة من العمر يتم إعفاءهم من الواجبات العامة من أجل تكريس أنفسهم للفلسفة فقط.

إنَّ مفهوم التربية عند أفلاطون يكون بإدراك الوجود، والوجود لا يدرك إلا بالمعرفة الحقيقية، والمعرفة لا تدرك إلا بالابتعاد عن الشر، والابتعاد عن الشر لا يكون إلا في التربية الصحيحة^{٤٦١}. أمّا هدف التربية عنده فكان الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق العدالة في الجسم والنفس، فمن يرغب بالحصول على المعرفة يجب أن يطلبها بكل جراحة من جوارحه، "إنَّ عاشق المعرفة الحقيقي يسوق كل عرق نابض في جسمه لإدراك الوجود الحقيقي"^{٤٦٢}، وهذا الأمر لا يكون إلا بتطهير النفس، والابتعاد عن الموبقات والشرور. إنَّ

^{٤٦٠} - أفلاطون (د. ت - ذ)، ص: ٣٧١.

^{٤٦١} - أفلاطون (١٩٦٩-ب)، ص: ٢١١.

^{٤٦٢} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص: ٣٨٥.

مسألة تربية الجسم، كما يطرحها أفلاطون، لا لتفضيلنا له على النفس، وإنما لأنَّ الجسم هو أول شيء يعني الإنسان بالنسبة للحياة والوجود، أمَّا تربية النفس "لا لأنها أدنى من الجسم. كلا! إنما لأنَّ النفس لا تكون كالجسم تتطلب معارفها منذ العهود الأولى للفرد حينما يفتح أجنانه للحياة"^{٤٦٣}، "إنَّ الجسد هو الذي يتحرك بادئ ذي بدء، وعلينا أن نقدم له قبل كل شيء غذاءه المادي قبل أن نقدم للنفس غذاءها الروحي"^{٤٦٤}. عندما يتحد الجسم مع الروح، فإنَّ الطبيعة تأمر الروح لتحكم، والجسم ليطيع ويخدم.

نظراً لأهمية عملية التربية والتعليم وشموليتها وصعوبتها، لا بد من وجود سلطة عليا، تؤمن لسائر الأفراد نوعاً واحداً من التربية. لا يعني أفلاطون هنا بالنوع الواحد شكلاً خاصاً في التربية، وإنما يقصد الوجهة العامة في التربية، فهو سيطالب بأن تُراعى في كل فرد ميوله الخاصة واستعداداته الوراثية، بهدف تأهيل كل فرد من سكان المدينة لممارسة الفن الذي أهله الفطرة له، فيتمكن من إنجاز عمله ولا يكون متعدد الذاتية بل إنساناً واحداً.

ركز أفلاطون في مختلف حواراته الفلسفية المستفيضة حول التربية والتعليم على ضرورة البدء بالتعليم منذ الصغر، وأظهر اهتمامه الشديد بتعليم جميع الفنون والعلوم كالفلسفة والمنطق والرياضيات والهندسة والتجربة والتمرين والامتحانات والاختبارات، بالإضافة إلى العلوم والفنون التي تهتم بتنشئة الجسد كالرياضة من أجل ترقية العنصر الحماسي في النفس وتحقيق التوازن بين العلوم النظرية والعملية، وتلك التي تهتم بالجسد والنفس معاً^{٤٦٥}. كما دعا إلى تعليم الموسيقى لتهذيب النفس وترقية البعد الفلسفي فيها.

مع تقدم أفلاطون بالمر، وبدء تخليه التدريجي عن إمكانية إقامة دولته المثالية، وانتقاله للدعوة إلى الدولة الواقعية، ستطرأ تغييرات كبيرة في نظامه التعليمي والتربوي من

^{٤٦٣} - أفلاطون (١٩٩٤ - ح)، ص: ٤١٢.

^{٤٦٤} - أفلاطون (١٩٩٤ - ح)، ص: ٤١٣.

^{٤٦٥} - أفلاطون (د. ت - خ)، ص: ١٥٦.

حيث الرؤية الفلسفية والانطلاقة والهدف والغاية. فمن الدعوة التي ظهرت في كتابه الجمهورية لتدريب الأطفال والشبان على تذكيرهم بعالم المثل، وضرورة ترقية الخلقية للوصول إلى الفرز الطبقي لهم، إلى اعتباره في كتابه القوانين أنَّ هدف النظام التربوي والتعليمي هو تأمين معرفة الشباب بشؤون الحياة، وتأسيس الفضيلة منذ الصغر عبر ربطها بالتميز بين اللذة والألم، وربط الضمير بهما^{٤٦٦}.

مثل أفلاطون علامة بارزة وقاعدة أساسية في تاريخ الفكر الإنساني، فله تعود انطلاقة الفكر الإنساني الفلسفي الذي تجاوز البعد الأسطوري. لقد استطاع هذا الفيلسوف بعبقريته الجامعة المبدعة أن يستوعب كل انتاج الفكر اليوناني والحضارات القديمة، وأن يقدمه فكراً غنياً في قالب فكري متكامل.

يعتبر المؤرخون والباحثون أنَّ كتابات أفلاطون مثَّلت قمة الإبداع الفلسفي للعقل الإنساني، وشكلت البداية الحقيقية للفلسفة العقلية وللدراسة والفكر السياسيين، عبَّر ما قدمه من فكر فلسفي تأملي مركّز على المنهج القياسي المتأثر بالنموذج الرياضي الهندسي. لقد قدم أفلاطون للبشرية فلسفةً مثاليةً هامةً تقوم على المنهج القياسي المثالي، لاسيما نظريته في المثل، يُضاف إلى ذلك أنَّ ما قدمه بالنسبة للفكر السياسي من ركائز أولية لا تقل أهمية عن الركائز الأساسية التي أرساها في الفلسفة.

بقدر ما تمَّ اعتبار أفلاطون المفكر المثالي نسبة إلى طروحاته المثالية التي قدمها في فترة شبابه لا سيما في كتابه "الجمهورية"، إلا أنَّه سيُعد كذلك أول من طرح بحق الملامح الواقعية للسياسة والدولة في المرحلة الثانية من كتاباته ودراساته الفكرية، وخاصة في كتابه "القوانين". لقد استحق أفلاطون الألقاب الكثيرة التي منحت له، وفي مقدمتها "المعلم الأول" للبشرية.

^{٤٦٦} - أفلاطون (د. ت - ذ)، ص: ٣٨١.



المبحث الرابع: الفكر السياسي عند أرسطو

تمهيد:

يُعدُّ أرسطو واحداً من أهم الشخصيات الفكرية التي كان لأفكارها ونظرياتها وإنتاجها العلمي، بمختلف أنواعه ومستوياته، عظيم التأثير على مستوى الفكر الإنساني قاطبة منذ نهاية العصور القديمة، وحتى يومنا هذا. سيُشكل هذا الفيلسوف قاعدة معرفية أسست لمرحلة فكرية إنسانية مختلفة عما سبقها، وسيعود له الفضل في تأسيس عدد من العلوم، وفي مقدمتها علم المنطق الذي ارتكز فيه على البحث في الجزئي والمفرد وصولاً للكل المطلق.

لقد منح أرسطو البحث العقلي العلمي كل الإمكانيات الفكرية الممكنة للكشف عن مبادئ الكون الكبرى وجوهر وجوده وغايته، كما تماماً للكشف عن جوهر الإنسان وغاية وجوده. لقد مكَّن المنهج العلمي الذي قدمه أرسطو كهبة فكرية نفسية للفكر الإنساني، مكَّن كل من استخدمه على اكتشاف الجديد الذي لا يتوقف، شرط حسن استخدامه وبعده عن القياس والجدل اللفظي الذي لا طائل منه. فالشرط الوحيد الذي وضعه أرسطو لأي باحث في العلم، وأي راغب في الوصول إلى المعرفة هو أن يهتدي بدليل العقل السليم الموصول إلى الحقيقة اليقينية العقلية العلمية الكلية. نتيجة لذلك، استحق أرسطو عدة ألقاب كالمفكر المفكر الموسوعي، والمعلم الأول بجدارة، فله فقط يعود الفضل في وضع الإنسان على طريق المنطق المنهجي الموصول إلى الأهداف والغايات. إنَّ الإحاطة بفلسفة أرسطو مسألة غاية في الصعوبة، وذلك لاتساع نطاقها وشمولها على الكثير من المعارف المتعددة.

أولاً: حياة أرسطو

ولد أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) في مدينة صغيرة تدعى أستاجيرا^{٤٦٧}، في الأراضي المقدونية شمال شرقي اليونان، وكانت حينها مستعمرة يونانية. كان والده "نيقوماخوس" طبيباً خاصاً للملك آمينتاس ملك مقدونيا، الأمر الذي ساهم في نشأة أرسطو بالبلاط الملكي. تلقى علومه الأولى في البلاط مع زميل له يُدعى "فيلبس"، والذي سيصبح لاحقاً حاكم الإمبراطورية المقدونية، ووالد الإمبراطور الاسكندر المقدوني^{٤٦٨}، الأمر الذي سترك تأثيراً بالغ الأهمية في حياة أرسطو في مرحلة شبابه. سينشأ أرسطو، ظل أرسطو يواصل دراسته في البلاط الملكي، حتى بلغ السابعة عشر من عمره، وهو تاريخ وفاة والده^{٤٦٩}، فتم إرساله من قبل "برقسانس"، الذي تكفله بالرعاية بعد رحيل والده، إلى أثينا (مركز العلم والفلسفة في اليونان) حتى يتابع تعليمه في أكاديمية أفلاطون^{٤٧٠}، والتي سيبقى فيها لمدة عشرين عاماً حتى وفاة أستاذه.

خلال فترة وجوده في الأكاديمية، أظهر أرسطو شخصية استثنائية، واتسم بعقل مجتهد مجدد غير مُقلّد، الأمر الذي لفت انتباه أستاذه أفلاطون، وجعله يعجب بطالبه أشد إعجاب، وأطلق عليه لقب "عقل الأكاديمية". كذلك عهد إليه، وهو طالب، أن يُدرّس للطلاب بعض العلوم، فأصبح أرسطو معلماً في ذات الوقت الذي هو طالب فيها^{٤٧١}.

ذاع اسم أرسطو خلال وجوده في الأكاديمية، وفاقته شهرته عمره الصغير، وأصبح واحداً من أهم الأسماء التي تلمع في أثينا وكافة مدن اليونان، وارتبط باسم أستاذه أفلاطون،

⁴⁶⁷ – Barnes (1984), p: 25.

⁴⁶⁸ – Cimon (2013), p: 14.

^{٤٦٩} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٤١١.

⁴⁷⁰ – Barnes (1984), p: 51.

⁴⁷¹ – Cimon (2013), p: 15.

فصارا ثنائياً يشار إليهما عند الحديث عن الفلسفة والفكر، بل إنَّ البعض صار يتنبأ لأرسطو بمنزلة علمية تفوق أستاذه.

شكَّلت وفاة أفلاطون نقطة تحول في حياة تلميذه، حيث غادر أرسطو بعدها الأكاديمية عام ٣٤٧ ق.م، لاسيَّما مع تزايد كراهية الأثينيين للمقدونيين، ومنهم أرسطو الذي كان يُطلق عليه اسم "الاستاجيري" نسبة إلى مدينته المقدونية^{٤٧٢}. توجه إلى أسوس ومكث فيها ثلاث سنوات واصل فيها أبحاثه الفكرية، التي كان قد ابتدأها في الأكاديمية، ثم غادرها بعد وفاة مضيفه هيرماس حاكم أسوس، والذي كان صديقه وزميله في الدراسة في الأكاديمية، إلى ليسبوس. أقام في المدينة الجديدة لمدة عامين، وتزوج من ابنة أخ هيرماس، التي أنجبت له ابنة أطلق عليها اسم والدتها "بوثياس". واصل أرسطو أبحاثه وتجاربه، وبعد وفاة زوجته، تزوج من امرأة أخرى أنجبت له طفله الذي سيسميه "نيقوماخوس"، وسيهدي له كتابه الذي أطلق عليه نفس الاسم، ومعناه الأخلاق^{٤٧٣}.

بقى أرسطو في ليسبوس حتى مقتل ملكها هرمياس بمكيدة دبرها له الفرس، الأمر الذي سيضطره إلى المغادرة إلى ميتلين، والبقاء فيها بضع سنوات حتى عام (٣٤٣ ق.م)^{٤٧٤}. سيتلقى دعوة من "فيلبس" صديق طفولته، وزميل دراسته، والذي كان قد أصبح ملكاً لمقدونيا، يطلب فيها أن يكون المعلم الخاص لأبنة "الإسكندر" البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة. لى أرسطو دعوة الملك، وانتقل إلى "بيلا" عاصمة مقدونيا، وقام بتربية وتعليم وتأديب "الإسكندر" في علوم الأخلاق والفلسفة والسياسة لمدة خمس سنوات. خلال تلك الفترة، سيخص أرسطو تلميذه برسالتين إحداهما في الحكم، والثانية في الاستعمار^{٤٧٥}. تأثر الطالب (الذي سيصبح إمبراطور روما، وسيعرف لاحقاً باسم الإسكندر الأكبر نسبةً إلى

٤٧٢ - سباين (١٩٥٤-ب)، ص: ١٦٠.

٤٧٣ - Hutchince (1952), p: 178.

٤٧٤ - Cimon (2013), p: 21.

٤٧٥ - اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ٢٥١.

انتصاراته المذهلة) بمعلمه أشد تأثير، وسيصبح بفضلِه محباً للمعرفة والسياسة. خلال وجوده في البلاط المقدوني، سيلقى أرسطو الكثير من الاحترام والتبجيل، وسيحظى بالدعم الكبير من الملك لإكمال أبحاثه العملية، حيث سيُمنحه بمال جزيل، وبالكثير من المساعدين الذين سيجمعون له النماذج ويقدمون له مختلف الخدمات^{٤٧٦}. مع وفاة الملك فيليبس، سيتولى "الاسكندر" عرش والده، وستنتهي مهمة أستاذه في تعليمه، وسيعود إلى أثينا التي غادرها منذ وفاة أستاذه أفلاطون. سيعجب أرسطو بالمكانة الكبيرة التي حققتها أكاديمية أفلاطون، وبازدهارها الفكري وتأثيرها الكبير في مختلف جوانب حياة الأثينيين. ما دفعه وشجعه على إنشاء مدرسته الخاصة، التي أطلق عليها "اللوقيوم" *Lyceum* نسبة إلى المكان الذي أنشئت فيه، والذي يعود إلى اسم الإله "أبولو اللوقياني"^{٤٧٧}.

خصص أرسطو مدرسته لتعليم طيف واسع من العلوم أهمها المنطق، الأخلاق، الفلسفة، الرياضيات، الفلك، الطب، الفلسفة، الميتافيزيقيا، علم النفس، اللاهوت، البلاغة، التاريخ السياسي، علم الحكم والسياسة، الفنون، وعلوم البيولوجيا كالنبات والحيوان، وغيرها. أُطلق على مدرسة أرسطو اسم "مدرسة المشائين"، وسمي أتباعه بعد ذلك بالمشائين^{٤٧٨}، ويرجع السبب في ذلك إلى وجود ممرات كثيرة في المدرسة، كان أرسطو يمشي فيها بين تلاميذه وهو يعلمهم ويلقي عليهم محاضراته. قسّم أرسطو دروسه إلى فرعين، فرع الدروس الخاصة أو الداخلية للمتقدمين في الدراسة، وكان يخصص لهم أوقات الصباح، وفرع الدروس العامة أو الخارجية لكل من يرغب في الانتفاع من تعاليمه من عامة الناس دون المتخصصين، وقد خصص لهم الفترة المسائية^{٤٧٩}. بقي أرسطو ثلاث عشرة عاماً يُدير مدرسته، ويُدرّس طلابه، ويحرر كتبه. لقد كانت أشهر مؤلفاته وأهمها ما كُتب في هذه الفترة

^{٤٧٦} - شوفالبيه (١٩٩٣-ب)، ص: ١٠٣.

^{٤٧٧} - Cimon (2013), p: 21.

^{٤٧٨} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٢٢١.

^{٤٧٩} - شوفالبيه (١٩٩٨-ج)، ص: ١١٠.

من حياته. نالت مدرسة أرسطو شهرة واسعة، وتفوقت على أكاديمية أفلاطون بسبب منهجه العملي، وانسجام مذهبه ووحدة، وتماسك أجزائه، وتناغمه مع الواقع. فقد اعتمد أرسطو على المحسوسات وتحكيم العقل في تفسيره للكون والوجود والإنسان. لقد ضمت مدرسته آلاف الكتب والمحاورات سواء تلك التي ألفها ووضعها بنفسه، أم تلك التي أنتجها طلابه، بالإضافة إلى المخطوطات التي تتناول مختلف العلوم التي كانت تُدرسها "اللوقيوم"، الأمر الذي جعل منها أول مكتبة عظيمة في التاريخ.

في عام (٣٢٣ ق.م) سيموت الإسكندر في بابل وسط انتصاراته، وستسقط أثينا في يد أعداء المقدونيين، وكان أرسطو يُعَدُّ من أتباع المقدونيين وأنصارهم. سيُبدَّر بعض أعداء أرسطو وحاسدوه تهماً إليه بالإلحاد، فخاف الاضطهاد، وأن يفعل به أهل أثينا ما فعلوا بسقراط، واعتبر أنه "لا مبرر أن يسمح للأثينيين بأن يذنبوا بحق الفلسفة مرتين"^{٤٨٠}. الأمر الذي دفعه إلى مغادرة أثينا إلى مدينة "خلسيس"، التي بقي فيها حتى وفاته عام (٣٢٢ ق.م)^{٤٨١}، وكان حينها يبلغ من العمر الثلاث وستون سنة.

ثانياً: مؤلفاته ومصنّفاته

لم يكن أرسطو فيلسوفاً فحسب، بالمعنى الذي نفهمه الآن، بل كان واسع المعرفة بفروع العلوم المختلفة، حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترِع انتباهه، ولم يكن فيه أعلم أهل عصره، بما وصل إليه عبر دراسته لما أنجزه من قبله، ونبذ ما رآه منها باطلاً، وزاد على ما صح عنده منها نظريات جديدة وآراء مبتكرة، مضيفاً إلى من سبقه علوماً لم يكتم أحد سبقه إليها، وفي مقدمتها علم المنطق وعلم الحيوان. لقد وضع أرسطو العديد من المؤلفات في الفلسفة، المنطق، السياسة، ما وراء الطبيعة، الأخلاق، الفلك، مختلف الفنون. كما ألّف في موضوعات علوم البيولوجيا التجريبية كعلم النبات والحيوان، التي كان له فضل السبق في تأسيس هذا العلم. لقد أحاط أرسطو وأبدع وأبتكر في فروع العلم المختلفة، مما جعله في

⁴⁸⁰ – Cimon (2013), p: 26.

⁴⁸¹ – Cimon (2013), p: 27.

مرتبة علمية وفكرية لم ينافسها بها أحد. ترك أرسطو وراءه إنتاجاً فكرياً غزيراً، وصف بالموسوعي، يزيد عن أربعمئة رسالة ونص فلسفي وعلمي، يُمثّل شرحاً تاماً لآرائه في مختلف المعارف والعلوم.

تختلف الإجابات التاريخية حول مصير مؤلفات ونصوص أرسطو، فبينما يروي بعض المؤرخين أنّها اكتشفت في قبو قديم، وكان العفن قد نال بعضها^{٤٨٢}، يرفض آخرون هذا الأمر، ويشيرون إلى أنّها بقيت بين أيدي طلاب "اللوقيوم"، الذين اهتموا بمراجعتها ونشرها، وفي مقدمتهم "أندرونيقوس" خلال توليه إدارة مدرسة أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد^{٤٨٣}.

يميل المؤرخون والباحثون إلى تصنيف كتب أرسطو ومؤلفاته على مرحلتين:

- مؤلفات مرحلة الشباب

اتسمت مؤلفات أرسطو في مرحلة الشباب بتأثره الكبير بأفكار أستاذه أفلاطون الفكرية، واتسمت بأسلوب الحوار الجدلي، واستخدام المنطق القياسي المثالي. لم يصلنا منها إلا القليل، عبر طلابه وتلامذته، وذلك بسبب ما لحق بها من تلف أو ضياع.

- مؤلفات مرحلة الكهولة

اشتملت على الكتابات التي وضعها أرسطو خلال الثلاث عشر سنة الأخيرة من عمره، التي بدأت مع إقامته لمدرسته، وانتهت بوفاته. حيث تفرغ أرسطو في مدرسته لتدوين ونشر أفكاره. اتسمت كتابته هذه بالنضج الفكري، ووضعه لنظريات تامة. بدأ أرسطو كتابته بالمنطق، ثم بالعلوم الطبيعية، ثم بالأخلاق والسياسة، ثم بما بعد الطبيعة. سيغيب عن كتابات أرسطو في هذه المرحلة أسلوب الحوار والجدل، وستأخذ منحى المحاضرات التي غلب عليها الطابع التعليمي الدقيق ذو اللغة المقتضبة التي تركز على التعاريف. كما امتازت

^{٤٨٢} - شوفالبيه (١٩٩٣-ب)، ص: ٢٣٤.

^{٤٨٣} - Cimon (2013), p: 43.

بالموضوعية والعلمية، حيث استخدم فيها أسلوب التحليل الذي استفاد منه خلال دراسته للعلوم الطبيعية المتعلقة بالجزئيات العضوية.

يُمكن تصنيف كتابات ونصوص أرسطو إلى خمسة أقسام، هي:

- المنطق: تشمل رسائله وأفكاره الخاصة بعلم المنطق. أطلق عليها اسم "الأورغانون" أي الآلة، وقصد منها أرسطو "الآلة الفكرية"⁴⁸⁴.

- الطبيعة: وضع فيها أرسطو أفكاره المتعلقة بالطبيعة، مؤلفاته في علم البيولوجيا (النبات والحيوان)، وكذلك مؤلفه الشهير "الطبيعيات الصغرى" المتعلق بالدراسات النفسية. - الميتافيزيقيا: اشتملت على أفكاره المتعلقة بما وراء بعد الطبيعة. أطلق عليها هذا الوصف لأنها أتت بالترتيب بعد كتاباته عن الطبيعة⁴⁸⁵.

- الأخلاق والسياسة: تتضمن أفكاره حول الأخلاق والسياسة، ونظم الحكم والتاريخ السياسي. وضع أرسطو دراسات حول ما يقارب المئة وستون نظاماً سياسياً، كان أهمها "دستور الأثينيين".

- الفنون: تضمن رسائله وأفكاره حول الفنون بمختلف أشكالها وأصنافها، مثل الخطابة والبلاغة والشعر.

من المهم الإشارة إلى أنَّ أرسطو استخدم في كتاباته أسلوب واضح وجميل وممنهج، إذ كان يبدأ نصوصه بتعيين موضوع البحث، ثم يأخذ ثانياً بعرض تاريخي للأفكار التي تعرضت أو تناولت الموضوع، فيناقشها الواحدة تلو الأخرى، ثم ينتقل لتحديد المسائل الكبرى أو الإشكاليات التي يطرحها خلال عرضه للموضوع، مستخدماً في كل مرحلة من هذه المراحل أسلوبه المعتمد على المنطق.

⁴⁸⁴ – Barnes (1984), p: 158.

⁴⁸⁵ – Kalosk (2011), p: 141.

ثالثاً: فلسفة أرسطو

عمل أرسطو على وضع الفلسفة والعلم على أسس دقيقة وواضحة، تقوم بإخضاع كل الادعاءات المعرفية إلى الشك المنهجي الصارم. ينطلق أرسطو في ذلك من أنَّ ملكات الإدراك الفكري والحسي لدى الإنسان غير مستقلة في أساسها، لأنَّها تضعنا في معظم عملها في تماس مباشر مع خصائص العلم وأقسامه^{٤٨٦}. لذلك يجب الانخراط في تفكير فلسفي عميق قبل اللجوء بآتماط التفكير النقدي.

١- تقسيم العلوم

قام أرسطو بتقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام هي:

١-١- العلوم النظرية: تهدف هذه العلوم للوصول إلى الحقيقة لذاتها، دون النظر إلى المنفعة العملية من ورائها. أي تلك التي تسعى للمزيد من المعرفة فقط. تُقسَّم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام هي^{٤٨٧}:

- العلوم الرياضية: تشمل الرياضيات والفيزياء.
- العلوم الطبيعية: أطلق عليها تسمية "الفلسفة الثانية"، وظيفتها هي تبين النشوء والارتقاء الذي سلكه العالم من حالة الهوى إلى الصورة^{٤٨٨}. تشمل علوم الفلسفة، الطبيعة، البيولوجيا، علم النبات، والفلك، وغير ذلك.
- علوم ما بعد الطبيعة: أطلق عليها أرسطو تسمية "الفلسفة الأولى"، أو الميتافيزيقيا^{٤٨٩}. يعني بذلك أنَّ هذا النوع من العلم يُشكِّل المبادئ الأساسية العامة للعالم، وأنَّ مبادئ كل فرع من فروع العلم ثانوية بالنسبة لها، لأنَّ مبادئ كل فرع خاصة بذلك

⁴⁸⁶ - Hutchince (1952), p: 362.

⁴⁸⁷ - Madigan (2000), p: 135.

^{٤٨٨} - سباين (١٩٧١-أ)، ص ٢١٨.

^{٤٨٩} - شوفالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ٣١٣.

الفرع من العلوم، وأمّا مبادئ الفلسفة الأولى فأساسية لكل علم. بعبارة أخرى هي أساس العالم جميعه.

١-٢-العلوم العملية: يصفها أرسطو بأنها أقل إثارة للجدل، تتعامل مع الأداء والفعل على المستوى الفردي والمجتمعي، وتهدف إلى الوصول إلى المنفعة العلمية من وراء الحقيقة العلمية^{٤٩٠}. يُقسّمها أرسطو إلى ثلاثة أقسام، هي:

- الأخلاق: تكمن في شخص الإنسان.
- الاقتصاد المنزلي، أو الاقتصاد السياسي.
- السياسة: تكمن في المجتمع والدولة.

١-٣-العلوم الفعلية: تهدف بشكل رئيس إلى تعلّم العلوم الفنية مثل فنون المسرح والشعر والخطابة والبلاغة، وكذلك الحرف التي تهدف إلى إنتاج المصنوعات والمنتجات البشرية.

لم يُدخل أرسطو علم المنطق ضمن أي تقسيم من التقسيمات السابقة، بل أبقاه خارجها جميعها، لأنّه اعتبره علماً ذهنياً متعلقاً بقوانين الفكر، وأداة للبحث بالرغم من أنّ موضوعاته هي الموجودات ذاتها. فهو آلة التفكير "الأورغانون" التي باستخدامها السليم، يتوصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة اليقينية.

٢- منهج أرسطو

قام منهج أرسطو على مبدئين أساسيين، الأول: هو اكتشاف الظاهرات، ويقصد بها الأشياء التي تظهر ذات علاقة بما يجري، والثاني: هو المسلمات، وكان يعني بها الرأي الذي نعتبره، تلقائياً، ذا مصداقية وجدير بالاحترام، والذي يتشاطره الجميع، أو الأغلبية، أو الحكماء على نطلق واسع^{٤٩١}. اعتبر أرسطو أنّ المسلمات تلعب دوراً جوهرياً في الجدل الديالكتيكي، الذي يعدّه شكلاً من أشكال الاستدلال غير العلمي. فالجدل، كما هو

⁴⁹⁰ Hutchince (1952), p: 363.

⁴⁹¹ - Makin (2006), p: 271.

العلم، يتعامل بالاستنتاج المنطقي، لكن العلم يتطلب مقدمات منطقية تتجاوز نطاق الاستدلال الجدلي المعتاد^{٤٩٢}. فكما أنَّ العلم يتعامل مع مقدمات ضرورية فإنه يمكن للنقاش الجدلي أن يعتمد على المسلمات.

اعتمد أرسطو على منهجه في الجدل القائم على اكتشاف الظاهرات والمسلمات في كتاباته في مرحلة الشباب، إلا أنَّه تخلَّى عنه في مرحلة لاحقة من تطوره المعرفي، بعد اكتشافه بأنَّه ليس الطريق المعرفي الصحيح الموصل إلى المعرفة اليقينية^{٤٩٣}. فهو لا يقوم على مقدمات واضحة بذاتها، إنّما على مسلمات تقوم على قناعات الناس وآرائهم.

ميّز أرسطو بين نوعين من الجدل، الأول: سلبى هدام، والثاني: إيجابى بناء. وفقاً لهذا التصنيف سيحدد ثلاثة أدوار للجدل في البحث الفكري في كتابه الذي حمل اسم "الجدل"، هي^{٤٩٤}:

- الأول التمرين: إنَّ امتلاك وجهة نظر للبحث، ستجعلنا أكثر جاهزية للتمكن من الانخراط في الموضوع المطروح.

- الثاني المناظرة: عندما نعدد معتقدات الكثير من الأفراد، فإننا لن ننطلق في مناقشتها على أساس ما يعتقد غيرهم، بل على أساس اعتقاداتهم هم. حينها نتمكن من إعادة توجيهها أينما بدا لنا أنَّهم يقولون شيئاً صواباً بالنسبة لنا.

- ثالثاً: العلوم ذات الطبيعة الفلسفية: كلما نتمكن من الخوض في الغوامض، على كلا جانبي المسألة المطروحة، فإننا سنكون حينها أكثر جاهزية لإدراك ما هو حق، وما هو باطل.

⁴⁹² – Pellegrin (2003), p: 173.

^{٤٩٣} – برهيه (١٩٨٢)، ص: ٢١٧-218 .

⁴⁹⁴ – Barnes (1984), p: 337.

اعتبر أرسطو أنَّ النوعين الأولين من الجدل يتصفان بضيق مستخدمهما، أمَّا النوع الثالث فهو يتمتع بأهمية فلسفية، فهو يقوم بدور العلم الذي يمارس على نحو فلسفي. سيطور أرسطو النوع الثالث ليجعل منه لاحقاً أساس علم المنطق.

٣- المنطق

رغم أنَّ أرسطو قد تخطى عن منهج الجدل السابق بسبب استناده على المسلمات، لكنه سيعتبر أنَّه في حال وجدت الأصول والقواعد الصحيحة اليقينية الضمنية لصحة الجدل، فإنَّه من الممكن أن نصحح طريقة الجدل للوصول إلى المعرفة الصحيحة اليقينية^{٤٩٥}. إنَّ هذه الفكرة شكَّلت لديه المهد لاكتشاف طريق المنطق الصحيح الذي يجب أن يسلكه العقل الإنساني للوصول إلى المعرفة الحقيقية. سبني أرسطو علم المنطق، الذي يعود إليه تأسيسه، كأول معالجة منهجية لمبادئ الاستدلال الصحيح، على أسلوب الملاحظة الواسعة والعميقة باعتبارها الطريق السليم للوصول العقل إلى المعرفة^{٤٩٦}. الطريق الذي سيعمل على تقييده وتعقيده من أجل تمكين العقل من الثبوت من الحقائق التي يكتشفها سواء عبر المعلومات الحسية التي يلاحظها، أو النتائج العقلية المكتسبة.

لقد هدف أرسطو من علم المنطق إلى وضع منهجية للمبادئ الحاكمة للاستنتاج الصائب، عبر أسس جديدة في التفكير للوصول إلى المعرفة اليقينية، أو ضبط الآلة التي توصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة وتبعده عن الخطأ. من هنا لم يعتبر أرسطو المنطق فرعاً من العلوم النظرية أو العملية، بل هو علم قائم بذاته، وهو سابق على كل العلوم^{٤٩٧}، لأنَّه من دون منطق لا يمكن العمل والبحث الصحيح الموصل إلى اليقين في أي علم.

عرَّف أرسطو المنطق بأنَّه علم قوانين الفكر التي تؤدي بنا إلى الحقيقة المنشودة. يقوم على انتقال الفكر من المقدمات إلى النتائج الصحيحة بناءً على ملاحظة الأشياء

⁴⁹⁵ – Shields (1999), p: 183.

^{٤٩٦} – شوفالييه (١٩٩٨ - ج)، ص: ٢٩٧.

⁴⁹⁷ – Zeller (1955), p: 67.

والحوادث، وما يستكشفه العقل من معان لها، للوصول بالفكر إلى النتائج الصحيحة^{٤٩٨}.
فالعقل قادر، عن طريق المقدمات والحشيات، أن يصل إلى فهم المعاني الكامنة وراء الأشياء
والحوادث التي يلاحظها في كل لحظة من لحظات الزمن على دوام الساعات والأيام.

مقدمة ١ كل إنسان فان

مقدمة ٢ سقراط إنسان

النتيجة المنطقية سقراط فان

يقول أرسطو إنَّ الإنسان مفطور على حب الاستطلاع وطلب المعرفة اللذين
يقودانه إلى المعرفة، ويرى أنَّ رحلة المعرفة عند الإنسان تمر بعدة مراحل^{٤٩٩}، هي:

- المرحلة الأولى: المعرفة الحسية

الإدراك الحسي هو أول خطوة يخطوها الإنسان في اتجاه المعرفة. يبدأ منذ صغره
بتكوين أولى معارفه، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية، التي لا ينقطع سبيلها من
خلال إدراكاته الحسية نتيجة اتصال حواسه بالعالم المادي المحسوس.

- المرحلة الثانية: (التجربة)

عندما تتجمع في ذهن الإنسان أكداس من تلك الإدراكات الحسية، ويستعين
بذاكرته على الاحتفاظ، يبدأ العقل بالعمل على مقارنة هذه الإدراكات الحسية ببعضها
البعض، المتشابه منها والمختلف للوصول إلى مرحلة تحليلها، من خلال تحليل المتشابه
والمختلف^{٥٠٠}. يُطلق على ملية المقارنة والتحليل هذه بالتجربة، لكنه اعتبرها علماً ناقصاً،
لأنَّها كالإدراك الحسي، تدور حول الحقائق المحسوسة الواقعة^{٥٠١}. تقوم هذه المرحلة على

498 – Shields (1999), p: 156.

٤٩٩ – اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ١١٦.

٥٠٠ – إسماعيل (٢٠٠١)، ص: ٩٤.

٥٠١ – اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ١١٨.

مبدأين أساسيين هما: التضمن والاستبعاد، ينتج عنهما الاستنباط وبالتالي الاستدلال إلى المعرفة.

- المعرفة الكاملة:

من خلال التجربة، يتم الانتقال إلى المرتبة الأخيرة العليا، وهي التأمل النظري في العَلَل عبر إيجاد النظريات التي تربط الأشياء والحوادث بأصولها وأسبابها، مروراً بعَلَلها وبعلة عَلَلها. فيكشف الإنسان عن منبعها وأصلها، ويحصل العقل على الخبرة، وتلك هي المعرفة الكاملة، أي الفلسفة.

هذا الانتقال من الأشياء الجزئية إلى عَلَلها، ثم إلى علة هذه العَلَل جميعاً، هو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير، هو المنطق. إنَّ اتباع العقل لهذا الطريق الصحيح سيوصله إلى المعرفة اليقينية الكاملة. أي أنَّ علم المنطق يقوم بتأمين الطريق الموصلة للمعرفة الكاملة عبر انتقال الفكر من البديهيات والمقدمات والحيثيات لجزئيات الظواهر والأشياء إلى معرفة ما تتضمنه من معان. يظهر واضحاً أنَّ المنطق لم يكن عند أرسطو غاية بذاته، بل هو أداة بحث وتفسير يستخدمها الإنسان في العلم والجدل.

القوة والفعل والعَلَل في فلسفة أرسطو (الطبيعة)

لم يرفض أرسطو، كما فعل أستاذه أفلاطون، الحواس والإدراك الحسي، بل اعتبرها الإدراكات الأولى التي يتوصل إليها الإنسان عبر احتكاكه بالوجود، فالوجود العقلي متأخر ومشتق من العالم المادي^{٥٠٢}. من هنا، فإنَّ المعرفة الحقيقية والإدراك العقلي للأشياء والمعاني تتأتى من الإدراكات الحسية الجزئية الأولية، التي تبدأ بالعالم المحسوس والمعرفة الجزئية التي تُحصلها الحواس من الوجود الطبيعي، وتنتهي بتكوين المعاني للعالم الذي استكشفتها الحواس عبر اتباع طريق المنطق^{٥٠٣}.

^{٥٠٢} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٣٩٥.

^{٥٠٣} - أرسطو (١٣٤١ - أ)، ص: ٢١٩.

ينطلق أرسطو من أنه إذا كانت المهمة الأساسية لأي علم هي معرفة العِلل والمبادئ والأصول التي تصدر عنها الأشياء، فإنَّ الطبيعة "الفلسفة" هي علم نظري يهدف إلى تفسير ظواهر العالم المادي من أجل اكتشاف العِلل الأولى الكامنة وراءها. إنَّ ذلك يتم من خلال إدراك أجزاء الوجود المادي عبر الحواس كمرحلة أولى، ثم إدراك كلياته بالعقل، وبما أنَّ هذا الوجود المادي متغير تغيراً تاماً بـ "الفعل"، فهو قابل للتغيير بـ "القوة"^{٥٠٤}. أمَّا دراسة علوم ما بعد الطبيعة، التي يصفها بـ "الفلسفة الأولى"، أو "العلم الإلهي"، لأنها تتناول البحث في المبادئ الأساسية العامة للوجود كله، فأتمَّها تقوم على اتباع منهج علم المنطق الذي يُدلل على أنَّ المعرفة تنبع من الواقع المادي الفعلي، وليس في الفكر الخارجي المفارِق له^{٥٠٥}. إنَّ فكرة أرسطو هذه تدحض وترفض مقولة أستاذه أفلاطون، التي طرحها في نظرية المثل، حول أنَّ المعرفة موجودة في العالم الخارجي، وليس في العالم الحسي (الواقع).

اعتقد أرسطو بوحدة الجسد الطبيعي، ودافع عنها، مؤكداً على الوجود الحقيقي الخارجي، وهو الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة، وهذه الحركة هي شرط أساسي من شروط الوجود^{٥٠٦}. إنَّ حركة الوجود إمَّا تكون بسبب علة تُشكِّل السبب في تحركها، وهذه العلة هي غير ذات الشيء، ولا يمكن أن تكون على الشيء في ذاته، وإلا أصبحت علة ومعلول في الوقت ذاته.

يفسر أرسطو العلة بأنَّه النمط أو الصورة التي يفسرها "اللوغوس" بأنها عائدة لماهية الأشياء وأجناسها، وبأنَّها المصدر الرئيس للتحرك والسكون^{٥٠٧}. كأن نقول الأب علة أبنه "سبب وجوده". أي أنَّ الفاعل هو علة المفعول، والمغيِّر علة للمغيَّر. تصبح الغاية هي علة،

^{٥٠٤} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٢٢٧.

^{٥٠٥} - أرسطو (٢٠٠٨ - ج)، ص: ١٧٤.

^{٥٠٦} - Madigan (2000), p: 323.

^{٥٠٧} - Richard (1997), p: 475.

أي ما من أجله تُصنع أو تُفعل الأشياء. مثال ذلك: المحافظة على الصحة هو علّة المشي، فعندما نسأل: لماذا يمشي فلان؟، نجيب: "كي يكون صحيح الجسم".

يطرح أرسطو في سياق شرحه لوجود علّة لكل شيء تكون السبب في وجوده، والمحرك له، مثلاً قياسياً في كتابه الطبيعة، وهو التمثال البرونزي (وربما يكون مصنوع من أي مادة أخرى)، الذي يتيح أبعاداً مختلفة ومتنوعة التفسير. يعتقد أرسطو أنّ رؤية التمثال ستدفع أي شخص، وبشكل تلقائي (في حال أراد الملاحظة، أي رغب العقل في المعرفة) لطرح مجموعة من الأسئلة حوله. حيث سيسأل عن:

- ما هو هذا الشيء؟ أي ماهيته.
- مما صنع؟ أي المادة المكونة له.
- ما الذي جاء به إلى الوجود؟ أي الهدف.
- لأي شيء يُستخدم؟ أي الغاية.

إنّ طرح هذه الأسئلة الأربعة يعني معرفة العلّل الأربع للتمثال، وبالحصول على الإجابة نكون لبينا طلباً معقولاً على الكفاية التفسيرية^{٥٠٨}. نفهم من غرض أرسطو من هذا المثال القياسي هو أنّه يرد كل شيء في الوجود إلى وجود أربع علّل، وعلى الباحث في وجود أي شيء أن يركز على معرفة العلّل الأربع التي يمكن على أساس تفسير حركتها، تفسير حركة كل الوجود. هذه العلّل هي:

- **العلّة المادية:** ما يتم منها توليد الشيء، أي المادة أو الهيولى المتكون منها أي شيء. أمّا المادة فهي للأشياء المحسوسة، والهيولى فهي للأشياء غير المحسوسة^{٥٠٩}. مثال: حجر الرخام، البرونز، الخشب الذي يصنع منه الفنان التمثال.

⁵⁰⁸ - Madigan (2000), p: 323.

^{٥٠٩} - كرم (١٩٣٦)، ص: ١٥٥.

- **العلة الصورية:** البنية أو الشكل الذي تحققه المادة، والذي بموجبها تصبح شيئاً قابلاً للتمييز^{٥١٠}. أي ماهية الشيء أو الشكل، أو الصورة التي تُحدد من خلال مجموعة خصائصها. مثال: شكل التمثال بعد صنعه من المادة المكونة له.

- **العلة الفاعلة أو المحركة:** هي القوة المحركة التي تشير إلى الفاعل الذي بواسطته يصير الشيء على ما هو عليه^{٥١١}. أي الطرف المؤثر المسؤول عن تحول المادة المكونة للشيء إلى صورته الذي أصبح عليها. مثال: الفنان الذي صنع التمثال.

- **العلة الغائية:** الغاية، أو الهدف، أو الحالة النهائية التي من أجلها قام الفاعل بعملية التراكب بين الصورة والمادة^{٥١٢}. أي الغاية التي من أجلها كان تحرك العِلل الثلاث السابقة وانتقالها من القوة إلى الفعل. مثال: الغاية التي كان يقصدها الفنان من صنع التمثال.

إذاً يعيد أرسطو الوجود إلى أربع عِلل، تجتمع ثلاث منها سوية لتكون في خدمة العلة الرابعة. ثلاث منها (الصورية، الفاعلة، الغائية) يعود إلى مصدر واحد أما العلة المادية فهي التي تنفعل بالعِلل السابقة^{٥١٣}. يلمح أرسطو هنا إلى أنه يمكن تلخيص العِلل الأربعة في عِلتين فقط هما: المادة أي الهيولى، والصورة. بما أن الوجود في تغير مستمر من المادة إلى الصورة، فإن موضوع التغير هو الهيولى التي تنتقل من حالة إلى أخرى بموجب الصورة التي تتشكل وفق الغاية التي تريدها الصورة. أي أن الهيولى هي المادة التي يمكن أن تُشكّل أي صورة، لأنها ليست ماهية أو كمية أو كيفية، بل لكونها العجينة المهمة الواجب تشكيلها بحسب ما تملّيه غاية الصورة^{٥١٤}. من هنا، فإن الصورة هي أصل الشيء، وهي الغاية النهائية

⁵¹⁰ -Barnes (1984), p: 257.

⁵¹¹ - Madigan (2000), p: 326.

⁵¹² - Barnes (1984), p: 259.

^{٥١٣} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٣١٨.

⁵¹⁴ Madigan (2000), p: 329.

لتشكل الهيولى، أي أنّها تصنع الشكل النهائي للهيولى وتُعيّن موضوعه. فلا وجود للهيولى بدون صورة، ولا يمكن وجود صورة بدون هيولى^{٥١٥}. بالتالي، لا يمكن للذهن أن يتصور أي هيولى بدون شكل أو صورة لها.

استناداً إلى ما سبق، يبيّن أرسطو فكرته حول عدم وجود أي صورة بدون هيولى، وعدم وجود هيولى بدون صورة، لا في الحقيقة ولا في الذهن. لقد شكلت فكرة أرسطو هذه إنكاراً للنظرية الكبرى لأستاذه في تفسيره للوجود القائم على وجود الصورة الحقيقية للأشياء في عالم المثل المفارق للعالم المادي المحسوس.

سيُفسر أرسطو الوجود بالشكل التالي:

- من منطلق فهم الوجود وحركته، ومن منطلق وجود علّة لكل شيء، فإنّ الوجود قد تمّ إيجادُه عبر قوة محرّكة تحركه دون أن تتحرك، ودون أن يكون لها محرك^{٥١٦}. وكأنّ به يقول، وعلى غرار الأديان التوحيدية، بوجود القوة الموجودة للوجود (الله).

- الموجودات في العالم الطبيعي وجدت نتيجة العلاقة الجدلية الدائمة المتشكلة ما بين الصورة والهيولى، وهي متدرجة في الرقي ما بين هيولى لا صورة لها، وصورة بدون هيولى.

- بما أنّ العالم يتحرك في سيره من هيولى لا صورة لها، إلى صورة لا هيولى لها، فهذا يعني أنّه يتحرك إلى غاية ما. غاية الطبيعة هي العمل المستمر على رفع الهيولى إلى صورة أرقى، وبالتالي، فإنّ كل حركة أو تغيير إنّما هو عملياً مرحلة من مراحل التحول من قوة الهيولى إلى فعل الصورة بحسب الغاية التي تريدها الصورة^{٥١٧}. فالغاية في المطلق تسبق الوجود لأنّها تكون في الفكر أسبق وجوداً من الناحية الزمنية، من الوجود المادي للصورة المستهدف لأجلها العمل^{٥١٨}.

^{٥١٥} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٤٠٢.

^{٥١٦} - أرسطو (١٩٦٧ - ب)، ص: ٤٢٨.

^{٥١٧} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ٣٢٥.

^{٥١٨} - أرسطو (١٩٦٧ - ب)، ص: ٤٣١.

يعود أرسطو إلى مثاله القياسي "التمثال"، لشرح الأفكار السابقة، حيث يرى أنَّ الشكل الذي يريده النحات من صنع تمثاله هو في ذهنه قبل بدء العمل عليه، لكن حين يبدأ العمل، فإنَّ الخطوات تتلاحق في اتخاذ الشكل النهائي للتمثال حتى يتحقق له الوجود الفعلي المراد صنعه. أي أنَّ غاية الفنان كانت أولاً في ذهنه، ثم بالعمل، ومع مرور الزمن، تحققت هذه الغاية حين انتهاء العمل من الشكل المراد صنعه^{٥١٩}. يضرب أرسطو مثلاً آخر وهو المنزل، يقول إنَّ ما ينطبق على التمثال، ينطبق تماماً على إنشاء أي منزل، فوجود غاية السكن في المنزل تسبق زمنياً البدء والانتهاء من تشييده. إلا أنَّ الوجود المادي، وهو بناء المنزل، أسبق في الوجود الفعلي من الوصول إلى تحقيق الغاية وهي السكن. فبعد الانتهاء من بناء المنزل، يحل السكن فيه وهو الغاية الأساسية من وراء بناءه. يورد أرسطو الكثير من الأمثلة في هذا الإطار، ثم يعمم هذه الفكرة لاحقاً ويسقطها على كل الأشياء والموجودات في الوجود، ليصل إلى أنَّ الغاية هي التي حركت العالم إلى الوجود، من خلال عمل الصورة على شد الهوى إليها بهدف الوصول بالعالم إلى الكمال التام، والكمال برأيه هو العقل الكامل، أي المعرفة اليقينية المطلقة^{٥٢٠}.

رابعاً: نظرية أرسطو في الأخلاق

يُقدِّم أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" تصوّره لفكرة الأخلاق، والتي يختلف فيها بشكل كامل عن رؤية أستاذه أفلاطون وكذلك عن سقراط. فإذا كانت تعاليم الفيلسوفين الأخيرين الأخلاقية تجاوزت ما في قدرة الإنسان، وتوغلت في الروحانيات والمثل العليا في ربطهما بين الفضيلة معرفة، وأنَّ هذه المعرفة مستقلة تماماً عما تقدمه للإنسان من لذة وألم، ومن أنَّ الإنسان يعمل الخير لأنَّه يعلمه، ولا يمكن أن يعمل الشر إلا لأنه يجله. فهذا يعني أنَّهما استبعدا عامل الشهوة أو اللذة من مسألة الأخلاق، التي تُعدُّ عندهما علماً نظرياً بحتاً.

^{٥١٩} - أرسطو (٢٠٠٨-ج)، ص: ٤٩٤.

^{٥٢٠} - Richard (1997), p: 291.

انطلق أرسطو في دراسة الأخلاق من لمس الحقائق التي بنى عليها تعاليمه الأخلاقية العملية، فبحث في ماهية الخير، كما فعل أستاذه، لكنه أجاب بما في استطاعة جمهور الناس أن يصل إليه، أي انطلاقاً من الحقائق الحسية التي يعيشها الناس، ولم يتجاوزها أو يبحث عن المفاهيم الأخلاقية في عالم فوق عالم الحس. يرى أرسطو أنَّ دراسة الأخلاق تنطلق من دراسة تجارب الأفراد والمجتمعات، ومنها يمكن الوصول إلى استخلاص مبادئ السلوك^{٥٢١}. شأن أي علم آخر، فإنَّ منهج دراسة الأخلاق تفرضه ظروف هذا العلم وحدوده، وتحدد بالاستناد إلى التجربة العملية، وليس بإرجاعه، كما قال أفلاطون، إلى المعرفة العقلية بعيداً عن التجربة الواقعية. لذلك سيعتمد أرسطو في بحثه عن الأخلاق المطلوبة للفرد والمجتمع على المنهج الاستقرائي، وليس القياسي كما هو الحال عند أفلاطون.

بناءً ما سبق، يعتبر أرسطو أنَّ علم الأخلاق، كغيره من العلوم يسعى إلى تحقيق غايات معينة، يبحث في تقرير ما يجب فعله، وما يجب الامتناع عنه من أجل تحقيق الغايات الإنسانية وتنظيم الحياة بموجب الأعراف والقوانين^{٥٢٢}. فكل ما في الحياة يسعى لتحقيق غاية معينة، سواء أكان الإنسان أم الطبيعة، لذلك فإنَّ البحث في علم الأخلاق يتعلق أساساً بتحديد الغاية النهائية. فالغايات تتعدد، ويسعى الأفراد والمجتمعات إلى تحقيقها، بعضها غايات ثانوية تهدف إلى تحقيق غايات أساسية تكون غاية الغايات، تلك التي يتفق الجميع على أنَّها تحقق الخير الأعظم ولها قيمة في حد ذاتها، وتتوقف عليها توجيه الحياة كلها^{٥٢٣}.

يبني أرسطو نظريته في الأخلاق، وفي وضع ضوابط هذا العلم، انطلاقاً من تحديد سلوك الإنسان وغاياته. حيث اعتبر أنَّ الأخلاق هي علم عملي لأنَّه يتعلق بأفعال

^{٥٢١} - تيندر (١٩٩٣)، ص: ٤٩.

^{٥٢٢} - أرسطو (١٣٤١-أ)، ص: ٥٢٩.

^{٥٢٣} - سباين (١٩٥٤-ب)، ص: ٣١٧.

الإنسان المدني بطبعه، ولا يصل إلى الكمال إلا في الحياة الاجتماعية^{٥٢٤}. لذا يُمكن معرفة علم الأخلاق من خلال دراسة الإنسان، وليس من خلال ما يتوصل إليه العقل. أي أنَّ مصدر الأخلاق هو سلوك الإنسان وغايته التي سيحولها العقل إلى مبادئ تحكم سلوك الإنسان، وليس المقولات والمبادئ التي يضعها العقل وتحكم سلوك الإنسان في الوصول إلى غاياته.

ينطلق أرسطو في تحديد مفهوم الأخلاق وغايته من مسلمة أنَّ الناس يأملون بعيش حياة طيبة، ويطرح بناءً على هذه المسلمة التساؤل التالي: مم تتكون الحياة الأفضل للإنسان؟ يحاول أن يجيب على سؤاله هذا بأنَّ الحياة الأفضل للإنسان ليست تفضيلاً شخصياً يستطيع كل إنسان وضعه أو الوصول إليه، بالتالي يجب أن يختار الناس عيش حياة أدنى مستوى من الحياة المثالية (وهو ما يحدث في الواقع). هذا الحد الأدنى هو أمر تعيس^{٥٢٥}. لذلك من الضروري هنا أن يتم التفكير في المعايير التي يجب أن يليها أي مستوى للحياة إذا ما أريد لها أن تكون مثالية. إنَّ هذه المعايير تتحدد وفقاً لما يرتثيه العقل بالخير الأسمى للإنسان، والتي تحقق له السعادة. يضع أرسطو تصوراً لهذه المعايير، وهي^{٥٢٦}:

- أن يسعى الإنسان لذاته
- الأشياء التي يسعى إليها الإنسان تكون من أجله فقط.
- عندما يحقق الإنسان شيء ما، فإنَّ ذلك يجب أن يكون لذات الشيء وليس لأنه يرغب بشيء آخر.
- أن يكون الإنسان مكتفياً بذات الشيء الذي يسعى إلى تحقيقه في حال حصوله عليه، فالشيء المطلوب والمحقق يجب أن يضمن الاكتفاء للإنسان في كل جوانب حياته.

^{٥٢٤} - شوفالييه (١٩٩٨ - ج)، ص: ٢٩٩.

^{٥٢٥} - أرسطو (١٩٦٧ - ب)، ص: ٤٩٥.

^{٥٢٦} - Shields (1999), p: 562.

- أن يكون الشيء بالنسبة للإنسان غايةً كاملةً، بمعنى أن يكون جديراً بالاختيار لذاته، وأن يحقق ما يرغب به من يسعى إليه.

يهدف أرسطو من المعايير السابقة إلى تعريف الوظيفة الإنسانية للعقل، والتي تحقق السعادة للفرد، فخصائص الحياة السعيدة متمحورة حول أعمال العقل. إنَّ السعادة هي نشاط للنفس الإنسانية تجري بالتوازي مع الفضيلة التي تتضمن الفضائل الأخلاقية، وتتجاوزها إلى أبعد من ذلك^{٥٢٧}. نفهم من كلام أرسطو هذا أنَّ السعادة تتكون من نشاط يتوافق مع الفضيلة، وهو ما يجعل منه نشاطاً من النوع الممتاز، وليس مجرد نشاط فاضل أخلاقياً. فالنشاط العقلاني المنفذ بشكل ممتاز أو فاضل هو الذي يحقق السعادة الإنسانية، ويقدم الحافز الذي يقف وراء الأخلاق. إنَّ مجرد الفعل بحد ذاته غير كافٍ، والمطلوب هو الفعل الممتاز أو الفاضل^{٥٢٨}. إنَّ مهمة الأخلاق هي تحديد ما تتكون منه الفضائل أو الامتياز فيما يتعلق بالفضائل البشرية الفردية مثل الشجاعة والحب والخير.. وغير ذلك.

يرفض أرسطو مقولة أستاذه أفلاطون أنَّ الفضائل الخلقية هي فضائل بالقوة، وهي تتحول عبر العادات والقوانين والتقاليد إلى فعل في المجتمع، الذي قد يتقيد بها أفراد أو لا بحسب إرادتهم^{٥٢٩}. لقد اعتبر أرسطو أنَّ الفضيلة ليست معرفة، ولا يلتزم بها الإنسان إلا بمطلق إرادته الحرة، لأنَّ الإنسان مُكوَّن من عقل وشهوة، والإنسان الفاضل يكون فاضلاً بإرادته بحسب طبعه وتخلُّقه وعقله. إنَّ تأكيد أرسطو على مبدأ حرية الإرادة للإنسان، دفعه إلى رفض ما قال به سقراط من أنَّ الفضيلة تستلزم الجبر، ومن أنَّ التفكير الصحيح يستتبع حتماً العمل الصالح، وهذا معناه أنَّه ليس للإنسان إرادة في اختيار الخير والشر، لأنَّ الإنسان الذي يُفكر صحيحاً لا يفعل الخير اختياراً بل جبراً. يبرر أرسطو معارضته لفكرة

- ^{٥٢٧} أرسطو (١٩٦٧-ب)، ص: ٤٩٧.

^{٥٢٨} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٣٨٧.

^{٥٢٩} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٤٨٧.

سقراط بأنَّ الإنسان، وعلى العكس تماماً، مُخَيَّر بين أن يعمل الخير وبين أن يعمل الشر، وهو قادر على فعل كلٍّ منهما بإرادته الحرة^{٥٣٠}.

يبنى أرسطو حكمه السابق انطلاقاً من أنَّ الفضيلة هي حُكم العقل للشهوة، لذلك كان لا بُدَّ أن يتوفر فيها العنصرين معاً، فيجب أن توجد الشهوة، وأن يوجد عقل يحكمها. لذلك ينتقد أرسطو الزَّهاد الذين يريدون أن يستأصلوا الشهوة من أساسها، ويعتبرهم مخطئين، فهم يتجاهلون أنَّ الشهوة عنصر في الإنسان، واستئصالها هو هدم لعنصر من مكوناته^{٥٣١}. لذلك يؤكد أرسطو أنَّ الفضيلة تتكون من عنصرين هما: العقل هو صورة، والشهوة هي هيولى، ووجود الفضيلة يقوم على أساس وجود العنصرين معاً، وأي محاولة لإزالة عنصر لصالح عنصر آخر يؤدي إلى إلغائها وانتفاء وجودها. بتعبير أرسطو إنَّ الشهوة مادة الفضيلة والعقل صورتها، فبهدم الشهوة انهدمت المادة، ولا تقوم الصورة بلا مادة، لذلك لا بُدَّ من المران وتحكيم العقل حتى يستطيع التحكم بالشهوة. إنَّ المران على ضبط النفس، وتحكيم العقل، والتزام أوامره يمكن ترويض الشهوة وتذليلها، فكلما طال وضع الشهوة تحت نير العقل اعتادت ذلك، ورفعها إلى مرتبة أعلى لتصبح فضيلة. هكذا تتكون الفضيلة عند الأفراد عبر غلبة العقل للشهوة، وتشكيله للصور التي يرغب بها. لهذا علّق أرسطو أهميةً كبرى على العادة، وقال إنَّ تعويد الإنسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتكوين الإنسان الطيب.

يؤكد أرسطو على أنَّ تحكم العقل بالشهوة لا يعني أن يلغيها، لأنَّ الشهوة موجودة في الإنسان، وإلغائها سيُشكّل إفساداً له. فلا يمكن بناء نظام أخلاقي يتجاهل وجود كل العناصر المكونة للإنسان، وفي مقدمتها الشهوة (اللذة الحسية)، أو العقل (اللذة العقلية)، لأنَّ الإنسان نفسه لن يطبقه، حتى وإن ادعى عكس ذلك. لذلك يعتبر أرسطو أنَّ فساد الإنسان إنما يتم بشكلين:

^{٥٣٠} - اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ٣٥٨.

^{٥٣١} - Barnes (1984), P: 283.

- تغلب الشهوة وسيطرتها على العقل بالانغماس في الشهوات.

- تحكم العقل ومحاربتة الشهوة حتى إزالتها.

استناداً إلى ضبطه لمفهوم الفضيلة، ومكوناتها، يقرر أرسطو أنها "ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفریط، وكلاهما رذيلة. فالأشياء التي يحصل منها الخير للإنسان، قد تضر به حين يستعملها بإفراط أو تفریط"^{٥٣٢}. لذلك فالفضيلة الأخلاقية هي الوسط العدل بين رذيلتين إحداها الإفراط، والأخرى التفریط. أي أنّ الفضيلة متوسطة بين تطرفين. بناءً على هذا المبدأ أنشأ أرسطو نظريته المعروفة بنظرية الأوساط التي يقوم جوهرها على أنّ كل فضيلة هي وسط بين رذيلتين.

حتى يتمكن أرسطو من تفسير مفهوم الوسط، طرح عدة أسئلة، هي:

- كيف أعرف هذا الوسط؟

- ما المقياس؟

- من الذي يحكم؟

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة أمر ليس بالسهل، فليست المسألة هي خط مرسوم يتم من خلاله قياس ومعرفة الوسط بين رذيلتين، وليست هناك قاعدة واضحة يمكن من خلال معرفة ذلك، لأن الحكم فيها يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص، وعلى الشخص نفسه. فما هو نقطة الوسط في حالة ليس كذلك في حالة أخرى، وما هو اعتدال لإنسان قد يكون إسراف لآخر، وهكذا. لذلك يقرر أرسطو أن هذا الأمر يجب أن يُترك لتقدير الشخص بعد أن يُمَرّن عقله على صحة النظر لمعرفة الوسط. فالإنسان يُميّز بين الرذيلة بخصائصها التي هي الإفراط والتفریط، ويُميّز الفضيلة بخصائصها التي هي التوسط. يسوق على ذلك عدد من الأمثلة، منها:

- فضيلة الشجاعة: هي التوسط بين الخوف والتحم.

^{٥٣٢} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٤٧٦.

- فضيلة السخاء: هي التوسط بين التبذير والتقتير.

- فضيلة الكرم: هي التوسط بين البذخ والندالة.

هكذا تصبح الفضيلة عند أرسطو تعني الاعتدال أي اختيار الوسط الذي يضمن للفرد التحكم في التساؤلات المتعلقة بـ "من"، "أين"، "متى"، "كيف"، "لم"، وتتميز بالتحرك حسب الحالات والظروف وأفعال الناس وأحاسيسهم واختلاف طبائعهم وعقولهم وأحوال معيشتهم. الفضيلة من حيث الجوهر، الذي يعبر عن الماهية، هي توسطاً، ومن حيث الغاية هي الفضل والكمال الذي ينشده الإنسان. بالتالي تصبح الفضيلة ملكة خلقية إرادية تسمح لصاحبها باختيار الوسط بين الإفراط والتفريط بناءً على حكم العقل^{٥٣٣}.

ينبه أرسطو إلى أنَّ الفضيلة بمعنى التوسط والاعتدال مسألة غير مطلقة، إنَّما مرهونة بنمط وطبيعة الأفعال والانفعالات للإنسان. حيث أنَّ بعض تلك الأفعال والانفعالات ليس لها أوساطاً، لأنَّها لا تحتوي على وجود الخير والشر معاً، بل قد تكون إما خيراً مطلقاً، أو شر مطلقاً، ولأنَّها ليست نقصاناً عن فضيلة ما أو زيادة عنها، لذلك لا يمكن التوسط في ممارستها^{٥٣٤}. مثال ذلك: إنَّ فعل السرقة والقتل والخيانة والكذب وغيرها ليس لهم وسط، لأنَّهم شر ورذيلة فقط، كذلك الأمر في الحسد والغضب فهما أيضاً شر ورذيلة. الأمر ذاته في الصدق وحكم العقل ليس لهما وسط لأنَّهما ضد الكذب وضد الجهل والبلادة، لذلك ليس لهما وسط. لم ينكر أرسطو ما للظروف الخارجية من تأثير كبير في الفضيلة والسعادة، فالفقر والمرض وسوء الحظ تعوق الإنسان عن أن يصل إلى الفضيلة والسعادة، فأضدادها هي وسائل للسعادة والفضيلة، ولكنها ليست السعادة أو الفضيلة نفسها. فالغنى والصدقة والصحة ليست السعادة أو الفضيلة^{٥٣٥}، ولكنها وسائل لهما. يعني

⁵³³ - Barnes (1984), p: 317.

⁵³⁴ - Hutchince (1952), p: 484.

^{٥٣٥} - شوقالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ٣٨١.

بذلك أنه بهذه الأمور تكون السعادة أو الفضيلة قريبة المتناول، وبدونها يصعب الوصول إليها، وهذه الأشياء قيمتها في ذلك فقط.

رغم اهتمام أرسطو الكبير بالفضيلة، إلا أنه لم يعبأ كثيراً بحصر الفضائل وتعدادها، كما فعل أفلاطون، بل رأى أن الحياة أكثر تَرَكُّباً من أن يُنْحَى فيها هذا المنحى، والفضيلة تختلف باختلاف ظروف الحياة، فهناك فضائل بقدر ما يحيط بالإنسان من ظروف^{٥٣٦}. لم يطبق هذه النظرية على العدل، فلم يبين أية رذيلتين هو وسط بينهما، لأنها في نظره هي فضيلة للدولة أكثر منها فضيلة للفرد. كذلك يعتبر أن العدل نوعان: عدل مُوزَّع، وعدل مُصَحَّح، فالعدل الموزع يظهر في إعطاء المكافآت والمنح حسب مؤهلات الأفراد، والعدل المصحح يظهر في العقوبة^{٥٣٧}. لذلك إذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها حصل اختلال في الوجود، ويجب أن يُصَحَّح بأن يُوقَّع عليه ألم أو ضرر يتعادل مع ما حصل مما ليس له حق فيه.

يبدو واضحاً من خلال ما سبق أن جوهر الفكرة الأخلاقية عند أرسطو تقوم على الربط ما بين الفضيلة والسعادة عند الفرد، التي رأى بأنها الغاية الأساسية للإنسان. يقول أرسطو: "إن السعادة لا توجد إلا مع الفضيلة، وإنَّ الفضيلة هي اعتدال، وإنَّ الحياة الفضلى هي ضرورة الحياة المعتدلة الموسومة بذلك الاعتدال الذي يستطيع كل إنسان أن يحصله"^{٥٣٨}. لكن في المقابل، سيميز أرسطو ما بين السعادة عند الفرد كما ورد سابقاً، وبين السعادة في الدولة التي تقوم على سعادة جميع المواطنين وليس على سعادة الفرد الواحد. يقول أرسطو: "لكي نقول عن دولة أنها سعيدة يجب النظر لا إلى فئة من فئاتها، بل إلى كل

536 – Barnes (1984), p: 324.

^{٥٣٧} – باركر (١٩٦٥)، ص: ٢٧١.

^{٥٣٨} – أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٥٣٧.

مواطنيها"^{٥٣٩}. إنَّ سعادة الدولة تتحقق من خلال النظام السياسي الذي هو موجود لغاية محددة بذاتها، وهي تحقيق سعادة الدولة.

خامساً: نظرية أرسطو في السياسة

يُقدِّم أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" النظرية السياسية كاستمرار واستكمال للنظرية الأخلاقية، فكلاهما يكمل الآخر. فإذا كانت الأخلاق هي العلم الذي يدرس الفرد، ويبحث في أخلاقه الفردية وسلوكه الشخصي، وتوجيهه نحو فعل الخير والفضيلة للحصول على غاية السعادة، أي بمعنى أنَّها تميز أفضل أشكال الحياة البشرية، فإنَّ السياسة عنده لا تختلف عن علم الأخلاق إلا بمدى تطبيقها المتعلق بالمجتمع بدل الفرد. أي بمعنى أنَّها تميز أفضل ما يناسب تحقيق هذه الحياة من أشكال التنظيم الاجتماعي.

يُشكِّل الفكر السياسي عند أرسطو نموذجاً واقعياً في دراسة الحياة السياسية من منطلق التجربة المستندة إلى الواقع، وليس إلى التصور التأملي المثالي. يطرح أرسطو في كتابه "السياسة" أفكاره ونظريته حول السياسة والحكم، والتي شكَّلت بداية مرحلة أساسية جديدة في هذا المجال، تنتقل من تخمين العقل للسلطة المطلوبة إلى تحليل السلطة نفسها، واكتشاف الأفضل منها للدولة بناءً على منطق الغاية من وجودها. لقد أنتج أرسطو نظريته في السياسة استناداً إلى المقارنة بين كل نماذج الأنظمة السياسية التي عرفت البشرية (درس ما يقارب ١٦٠ نظاماً سياسياً)، وتحليلها وصولاً إلى وضع النموذج الأفضل، وفق معايير الغاية منه. فأسس بذلك حقلاً علمياً جديداً أسماه "السياسة المقارنة" استخدم فيه منهجه العلمي المقارن في دراسة الظاهرة السياسية، وانطلق منها إلى تأسيس حقل القانون الدستوري المقارن^{٥٤٠}.

^{٥٣٩} - المرجع السابق، ص: ٥٤٢.

^{٥٤٠} - عارف (٢٠٠٢)، ص: ١٨٣.

١- في مفهوم السياسة:

إذا أردنا تحديد أهم الأفكار والمبادئ التي تضمنتها الأفكار السياسية لأرسطو، والتي تُشكل مجمل نظريته السياسية، فإنه يمكن إيجاز أبرزها بالتالي:

- اعتبر أن علم السياسة يعلو العلوم جميعاً، لأنه يستخدمها كلها لتحقيق غاياته، ويطبقها من أجل تنظيم حياة المجتمع بواسطة القانون. فهو يدرس المجتمع، ويسعى إلى توجيهه ناحية خيره وخير الإنسان. يقول أرسطو "بما أن لكل علم غاية، وبما أن الغاية من كل علم وفن هي خير ما، فإن الغاية من أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه، وأسمى العلوم والفنون هو السياسة. الخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة"^{٥٤١}. يضيف أرسطو أنه "إذا كان علم الرئاسة، أو علم المدن من أهم الصناعات، لأنها تستعمل أشرف صناعات العلوم الأخرى، فإن في غايتها تحقيق الخير الذي يخص الإنسان"^{٥٤٢}. انطلاقاً من هذه المقولة يظهر واضحاً أن علم الأخلاق عند أرسطو هو علم السعادة الفردية، وهو جزء من العلم السياسي الذي هو علم السعادة الجماعية، لأنه يوجه الحكم إلى إيجاد النظريات والقوانين الخلقية التي يجب على الناس أن يتعلموها لأن فيها خيراً للناس. فالدولة قادرة على فعل الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد، لأن غاية الفرد وغاية الدولة واحدة وهي تحقيق الخير والسعادة، فغاية الفرد تتضمنها غاية الدولة.

- اعتبر أن السياسة ليست مجرد دراسة نظرية فقط، إنما دراسة تجريبية تهدف إلى الإحاطة بالخير النسبي كما المطلق، وبأساليب السياسية الهادفة إلى غايات محددة تتعلق بتحسين الحياة السياسية، ومن ضمنها عمل المشرعين الهادف إلى خلق المواطنين الأخيار. لقد رأى أرسطو أن المشرعين، الذين أطلق عليهم لقب "واضعي الناموس"، إنما يعودون

^{٥٤١} - أرسطو (١٣٤١-أ)، ص: ١٤٧.

^{٥٤٢} - أرسطو (١٣٤١-أ)، ص ١٥٣.

أهل المدينة على فعل الخير ليجعلوهم أحياناً، فإن قصرُوا في مهمتهم هذه فسد عملهم، وبالتالي فسد النظام السياسي^{٥٤٣}.

- ينبغي تقييم الأنظمة السياسية، والتمييز بين السياسة الجيدة والسياسة الرديئة وفقاً لمعيار تحقيق الغاية منها، وهو "تعزيز السعادة البشرية"^{٥٤٤}. فكلما تسامى شكل النظام السياسي أدى ذلك إلى تحسين حياة الأفراد، وكلما تدنى أعاقها وأوقفها. لذلك يطرح أرسطو تساؤلاً حول الترتيب السياسي الأمثل لتلبية هدف تنمية الازدهار البشري وتقويته، للإجابة عن هذا السؤال الكبير يُكرس كتابه "السياسة" للبحث في الأشكال المختلفة للتنظيم السياسي. يُنحي معظمها جانباً لأنه يرى بأنها تضر بهدف السعادة البشرية، ويعتمد على منهجه المنطقي في استخدام الملاحظات البنوية القائمة على التمييز بين الحكم القائم على وجود حاكم واحد أو عدة حكام، وشرعية الحكم وفقاً لمبدأ تلبية معيار هدف تعزيز الازدهار البشري. سيتوصل أرسطو إلى وجود ستة أشكال مختلفة للحكومة ثلاثة منها جيدة، يقابلها ثلاثة منحرفة سيئة.

٢- في الدولة

وافق أرسطو أفلاطون في أنَّ الغرض من الدولة إسعاد أفراد الشعب، وبدونها لا يمكن أن يسعدوا، لأنَّ الإنسان حيوان سياسي بالطبع، ويعني من قوله "بالطبع" أنَّ الدولة غاية محتمة له، وجزء أساسي من وظائفه. لذلك اعتبر أنَّ الدولة صورة والفرد هيولى، وأنَّ وظيفة الدولة تربية الأفراد على الفضيلة، وتهيئة الأسباب لهم ليكونوا فاضلين، وبدون ذلك لا يكون الإنسان إنساناً، إنما يكون وحشاً ضارياً^{٥٤٥}.

ينطلق أرسطو من أنَّ الوحدة السياسية الأساسية هي الدولة المدنية، التي تضم أمرين: الدولة بمعنى أنَّها قوة تحتكر ممارسة السلطة، والاجتماع المدني بمعنى سلسلة من

^{٥٤٣} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٦٩.

^{٥٤٤} - أرسطو (١٣٤١ - أ)، ص: ٩٨.

^{٥٤٥} - أرسطو (١٣٤١ - أ)، ص: ١٤٣.

الجمعيات المنظمة ذات مصالح تتلاقى بدرجات متغايرة^{٥٤٦}. لا يمكن للأفراد العيش والازدهار إلا في إطار الدولة التي توجد وتنشأ من أجل العيش بين أفرادها، لكنها تستمر في الوجود من أجل العيش الجيد^{٥٤٧}. بهذا المعنى يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في رفضه لفكرة نشوء الدولة، كما صورها السفسطائيين، على أنها عقد بين الناس يطيعون به الحاكم من أجل المحافظة على تحقيق انتفاع مادي وتحصيل حقوقهم وسعادتهم، الأمر الذي يضع شروطاً على الحاكم والدولة تجاه الأفراد. من وجهة نظر أرسطو تنشأ الدولة لتحقيق غاية محددة هي تحقيق العيش بين أفرادها من أجل الوصول إلى الازدهار والسعادة الإنسانية، وبما أنَّ الإنسان هو حيوان مدني يعرف الخير والشر، كما يعرف العدل والظلم، فهو الوحيد القادر على تشكيل الدولة^{٥٤٨}، لأنها الاطار المناسب الذي تُشكّل فيه ماهية الإنسان. من هنا يضيف أرسطو على الصفات السابقة للإنسان صفة الحيوان السياسي، لذلك يعتبر أرسطو أنَّ العيش في الجماعة هو أفضل طريقة للعيش بأحسن حال وصورة ممكنة، أخلاقياً ومادياً، لتحقيق الفضيلة والسعادة^{٥٤٩}.

يُعيد أرسطو أصل الدولة إلى الأسرة، فأول كل شيء كان الفرد، ونتيجة بحثه عن رفيق له في الحياة تشكّلت الأسرة، ثم تجمعت الأسر فتكونت القرية ثم المدينة، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة^{٥٥٠}. بهذا التعليل يُفسّر أرسطو الأصل التاريخي للدولة. لكن، وأهم من أصلها التاريخي، يرى أرسطو أنَّ الأسرة، وإن سبقت الدولة في التاريخ، فالدولة سبقت الفرد والأسرة في الفكر، لأن الدولة هي الغاية، والغاية تسبق الوسائل في الفكر. فالدولة هي هيولى من حيث هي صورة سابقة على الأسرة، وبالتالي فإن الأسرة تُشرّح بالدولة لا

⁵⁴⁶ – Richard (1997), p: 217.

⁵⁴⁷ – Shields (1999), p: 565.

^{٥٤٨} – أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص ٢١٢.

^{٥٤٩} – شحاته (د. ت)، ص: ٦٣.

^{٥٥٠} – أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٢٠٨.

العكس، انطلاقاً من أنّ الأشياء تُشرح بغاياتها^{٥٥١}. لذلك يضع أرسطو الدولة فوق الفرد، وفوق العائلة، وفوق أي جزء من أجزائها، ويشبه حياة الدولة بحياة جسم عضوي، فهو وحدة، وأجزاؤه مرتبط بعضها ببعض، ولكنها غير متجانسة، ولكل جزء حياته الخاصة^{٥٥٢}. بهذا المعنى، يعتبر أرسطو أنّ الدولة نوع من المشاركة، لكنه نوع خاص من العيش المشترك يتألف من الأفراد الكل، والكل هو فوق الفرد، فوق الجزء.

رغم اتفاق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في كيفية نشوء الدولة، إلا أنّه سيختلف معه في تحديد الغاية منها، فليس الهدف من وجود الدولة والسياسة هو المعرفة، بل العمل والتنفيذ من أجل إنتاج النظام الأخلاقي للمواطن والدولة، والذي من خلاله فقط تتحقق السعادة. فليس من وظيفة للدولة إلا أن تقوم بغرس الفضيلة في نفوس الأفراد، وتعليمهم كيف يكونوا فضلاء، وليس من مهمتها وغايتها النظر فيما هو أصلح للفرد، فالسياسة المثلى هي تلك التي تحقق للمواطن بلوغ حياة الفلاح والسعادة^{٥٥٣}، وتضمن أنّ حرية الفرد لا يحد منها إلا حق الأفراد الآخرين في أن يتمتعوا بمثل حريته. أي إنّ الغاية الأساسية من الدولة هي تحقيق السعادة. إنّ تحقيق السعادة التي يسعى إليها كل فرد ترتبط بالنظام السياسي الممارس في الدولة، فالنظام السياسي لا يحدد طرق السياسة في الدولة، بل إنّها بالغ التأثير على أخلاق الأفراد. فالفضيلة تحت دستور ملكي، هي غيرها تحت حكم الأقلية، هذا راجع إلى ارتباط الدستور بنسق الحياة المتبع في الدولة، وعندما تتغير بنية المجتمع يتغير الدستور، وبالتالي تتغير طبيعة الخير في الدولة.

إنّ أفضل الدساتير هي تلك التي تجعل الناس سعداء، وتؤمن الاعتدال والعدل والشجاعة والفضيلة^{٥٥٤}. فنوع الدستور يحد ذاته أمر غير مهم، لأنّ تطبيقه مرتبط بقيم من

^{٥٥١} - أرسطو (١٩٦٧-ب)، ص: ٣٩٢.

^{٥٥٢} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٨٦.

^{٥٥٣} - أرسطو (١٩٥٧-ت)، ص ٢١٢.

^{٥٥٤} - غوش (٢٠٠٨)، ص: ١٥٣.

يحكم به، وبالمجتمع الذي يُسيّره. لذلك فإنّ أفضل نظام هو الأفضل واقعياً، والذي يأخذ بعين الاعتبار سعادة الأفراد والظروف التاريخية التي يمر بها.

٣- في أنواع الحكومات وتصنيفها:

يُميّز أرسطو في مجال حديثه عن السلطة في المجتمع بين أشكال هذه السلطات المفروضة على الأفراد، والناشئة عن الحياة المشتركة بينهم. هذا التمييز يقوم على معيار محدد هو مدى مطابقة تلك السلطة للغاية منها وهو تحقيق المصلحة المشتركة للأفراد، وهي السعادة. اعتبر أرسطو أنّ أساس السلطة في الدولة، التي تتوخى المصلحة العامة، هو الاشتراك بين مواطنين أحرار لتحقيق غاية الدولة، وهي المساواة فيما بينهم، وعلى تكافئهم، وتناوبهم في المناصب الحكومية، وفي تأمين خدمة مصالحهم جميعاً.

يرى أرسطو أنّ السلطة في الدولة تُعبّر عن النظام السياسي أو الحكم السياسي الذي يحدده الدستور، الذي هو القانون المنظم للحياة العامة، ومنه تنفرع القوانين. فالدستور هو أعلى القوانين وأسمائها^{٩٥}. يحدد أرسطو للسلطة وظائف محددة يجب أن تقوم بها حتى تتمكن من الوصول إلى غايتها، وهي:

- التداول حول القضايا العامة، ويقوم بها مجلس الشورى.
- التنظيم: وهو ما له علاقة بالحكم الذي تقوم به السلطة التنفيذية، ويقوم به "الهيئة الحاكمة".
- إحقاق العدالة، ويقوم بها مجلس القضاء.

سنلاحظ هنا أنّ أرسطو سيقوم من خلال تحديد واجبات السلطة بأول عملية لفصل السلطات ضمن السلطة الحاكمة، والتي ستنتقل منها لاحقاً النظريات الدستورية الديمقراطية القائمة على مبدأ فصل السلطات في القرن الثامن عشر. لم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصراً تاماً، لأنّه رأى أنّ أشكال الحكومة تختلف باختلاف البيئة

^{٩٥} - باركر (١٩٦٥)، ص: ٩٥.

والزمان، ولكنه قسمها أقساماً على سبيل المثال لا الحصر، فقال إنّ هناك ستة نماذج للحكومة، منها ثلاثة جيدة وثلاثة رديئة، ورداءة الرديئة أتت من أنّ فيها نوع إفساد للجيدة^{٥٥٦}.

إنّ التمايز بين أنواع السلطات لا يعود إلى مبدأ الكثرة أو القلة فقط، بل إلى النوع، الذي يتحدد وفقاً لعناصر الواقع العملي التجريبي لهذه الدساتير المختلفة، ووفق المعايير التي تقيّم الاختلاف بين التزام السلطة بها من عدمه لتحقيق الغاية من وجودها، وتطبيقها لذلك.

إذاً سيصنف أرسطو الحكومات وفقاً لمعيارين:

- معيار العدد الذي تتكون منه السلطة العليا في الدولة (فرد-أقلية-كثرة).
- معيار الغاية: أي التزام السلطة العليا بالغاية من وجودها، والمحددة بتحقيق المصلحة العامة.

إنّ تطبيق المعيارين السابقين، سيدفع أرسطو للتمييز بين نوعين من الحكومات (سواء أكانت تلك الحكومات فردية أم أقلية أم أكثرية):

➤ حكومات صالحة، وهي الأفضل لأنّها تعمل على خدمة

المصلحة العامة والخير للجميع، ويقسمها إلى ثلاثة أنواع هي:

- الملكية: يكون على رأسها ملك أو رجل واحد فاضل بحكم أنه متفوق عليها في عقله وحكمته، فهو لذلك يحكمها طبيعياً، ويتوخى في عمله المصلحة العامة، وليس مصلحته الشخصية. إنّ الحكم الملكي الفاضل يحقق السعادة لمواطني الدولة.
- الارستقراطية (حكم الأعيان): تتولى فيها السلطة جماعة من الأفراد، أقلية وليسوا كثرة، وهي أقلية عاقلة أو أقلية ممتازة بكفائيتها، وهم الأكثر حكمة، ويهدفون لتحقيق الفضيلة في المجتمع^{٥٥٧}.

^{٥٥٦} - أرسطو (١٩٦٧-ب)، ص: ٤٦٣.

^{٥٥٧} - شوفالبييه (١٩٩٨-ج)، ص: ٩٤.

● الجمهورية (الديمقراطية المعتدلة): نظام تحكم فيه الأغلبية، لا يميز بين المواطنين من مختلف الطبقات، ويهدف إلى تحقيق المصلحة العامة عبر دستور يضبط الحقوق والواجبات للأفراد. يكون أفراد الأمة متساويين في الكفاية، ليس فيها فرد أو طبقة ممتازة، فيشترك الأفراد كلهم أو أغلبهم في الحكم. تعتبر أنَّ الحق السياسي هو المساواة، لا على أساس الأهلية، إنّما على أساس العدد، من هنا تصبح السيادة محددة من قبل الأكثرية، فقراراتها هي القانون الأعلى من أجل تحقيق العدالة المطلقة. فرأي الأكثرية هو الذي يشرع القانون.^{٥٥٨} يُطلق أرسطو على هذا النمط من الحكومات اسم "سياسة".

يعود تقدير أرسطو إلى النظام الجمهوري باعتباره أسوأ الأنظمة الصالحة، لكنه أفضل الأنظمة الفاسدة، لذلك اعتبره هو أفضل الأنظمة السياسية، لأنَّه الأكثر استقراراً، والأحسن من حيث تحقيق التوازن الاجتماعي، والأقل مغامرة وخطورة، ويفسح المجال للمواطنين في التناوب الفعلي على تحمل الأعباء العام^{٥٥٩}. هو الأقل فساداً إذا لا يمكن إفساد الشعب بأكمله، أو التغرير به. يقوم على قاعدة مثلى للجماعة السياسية هي مبدأ التناوب على السلطة الممكنة، والأكثر عدلاً ومصلحةً للجميع^{٥٦٠}. يسمح هذا النظام بتحويل المبادئ المثلى والمنافع المنتظرة للدولة من غايات عظمى إلى ممارسات فعلية، يتمتع بها الكل وليس البعض. في المقابل، لم يخفي أرسطو قلقه حيال النظام الديمقراطي من التماذي في استخدام آليات الديمقراطية. كمبدأ الحرية والمساواة وسيادة الأغلبية المنتخبة، لأنَّ الإفراط في الاستخدام سيؤدي إلى الفوضى، فمبدأ الحرية يعني الانعتاق من سلطة ممثلي الدولة، ومبدأ المساواة قد يفهم بشكل خاطئ، ففي حين أنَّه يقوم عند أرسطو على فكرة

^{٥٥٨} - إسماعيل (٢٠٠١)، ص: ٦٠

^{٥٥٩} - أرسطو (١٩٦٧-ب)، ص: ٤٨٧.

الاستحقاق، فقد يفهم على أنه المساواة بين المختلفين في الكفاءة^{٥٦١}. أي المساواة بين غير المتساوين.

إنَّ الشرط الأساسي لصلاحية كل هذه الأنواع السابقة من الحكومات هو مراعاة الصالح العام، فإذا انقلبت عن هذا الهدف صارت حكومات فاسدة:

➤ حكومات فاسدة: تعمل للمصلحة الخاصة. يقسمها أرسطو إلى

ثلاثة أنواع، يُشكّل كل منها انحرافاً عن النوع الجيد المقابل له. وهي:

- حكومة الطغيان (الديكتاتورية): تُعدُّ الشكل الفاسد والمنحرف للحكومة الملكية. يحكم فيها فرد واحد لا لكفايته وحكمته بل لقوته. تتميز باستبداد الملك وعمله من أجل مصلحته الخاصة، وليس من أجل مصلحة الرؤوسين المكرهين للخضوع للطاغية.
- حكومة الأقلية (الأوليغاركية): هي الانحراف عن الحكومة الأرستقراطية. حكومة أقلية أشرار تكون إما غنية، أو قوية. تغيب عنها صفات الفضيلة والعدل، وتتسم بالطمع والاستغلال.

- الحكم الشعبي: وهو الشكل المنحرف للحكومة الجمهورية أو الديمقراطية. تتميز بسيطرة وتسلط "العامة المعسرّين" كثيري العدد من أجل تحقيق مصلحة الفقراء^{٥٦٢}. تتعدد فيها الآراء، وتتضارب المصالح، ويصل للسلطة من هم ليسوا أهلاً لها.

لم يُعيّن أرسطو — كما عيّن أفلاطون — المثل الأعلى للدولة، حيث اعتبر أنه ليس هناك شكل خاص هو في نفسه خير الأشكال، فكل شكل يعتمد على ما يحيط به من ظروف، فقد يكون شكلاً حسنّاً لأمة في عصر على حين أنه سيئ في عصر آخر وأمة أخرى^{٥٦٣}. لذلك لم يُعنَ برسم المثل الأعلى للدولة، المدينة المثلى". لكن، من الحكومات الثلاث الجيدة، فضّل أرسطو حكومة الفرد، فحكم الفرد الحكيم العادل خير أنواع الحكم

^{٥٦١} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ٣٢٢.

^{٥٦٢} - إسماعيل (٢٠٠١)، ص: ٦٠.

^{٥٦٣} - Pellegrin (2003), P: 163.

عنده، ولكنه عدّ ذلك متعذراً أو على الأقل متعسراً، فَقَلَّ أن يُوجَدَ هذا الإنسان الكامل، يلي هذا النوع، الحكومة الأرستقراطية، ودونها في نظر أرسطو الحكومة الجمهورية التي اعتبر أنّها كانت أنسب أنواع الحكومات للمدن اليونانية في بعض ظروفها ودرجة رقيها.

بعد استعراضه لأنواع الحكومات الصالحة والسيئة، يُقدِّم أرسطو تصوّره الخاص لنظام سياسي يُطلَق عليه اسم "الحكومة الدستورية"^{٥٦٤}، تتميز بجملة من الخصائص التي تجعل منها نظاماً سياسياً فاعلاً ومقبولاً، وقابل للتطبيق في الحياة الواقعية. إنّ أبرز تلك الخصائص هي:

- يمثل هذا النظام السياسي مزيجاً من الديمقراطية والأوليغارشية.
- قادر على التكيف مع كل أشكال أنظمة الحكم السياسية، كما أنّ أي شكل من أشكال الحكومات يمكنها أن تطبقه مهما كان شكل نظامها السياسي.
- لا يتطلب تطبيق هذا النموذج فضيلة ما ليست في متناول الإنسان العادي^{٥٦٥}، بل هو نظام مفتوح يستطيع أي أنسان يصل إليه ويطبقه، ويتمكن كل إنسان عادي من تفهمه وتطبيقه.
- يستمد هذا النظام مزاياه من مبادئ أخلاقية، بهدف ضمان العيش الكريم، وضمان السعادة للأفراد.
- يقول أرسطو "إنّ الحياة السعيدة حقاً هي الحياة الخيّرة، التي يعيشها الإنسان بحرية، وثانيها أنّ الخيرية تشتمل على وسط بين طرفين، ويتبع هذا أنّ خير حياة هي الحياة التي تتكون من الوسط، وسط من ذا الذي يمكن أن يبلغه أي فرد، ووفق هذا المقياس تتقرر أسلوب حياة المواطنين، والأمر ذاته ينطبق على الدستور أيضاً، لأنّ الدستور هو طريقة الحياة لهيئة المواطنين"^{٥٦٦}.

^{٥٦٤} - أرسطو (١٩٦٧-ب)، ص: ٤٦٧-٤٦٨.

^{٥٦٥} - شوفالييه (١٩٩٨-ج)، ص: ١١٠.

^{٥٦٦} - عبد المعز (١٩٨١)، ص: ٥٧.

رأيه حول المواطن

رأى أرسطو أنّه ليس كل الأشخاص في الدولة هم مواطنين، فمن يستحق لقب المواطن هم الذين يمتلكون الإرادة الحرة التي تمنحهم الحق في الاشتراك في الحياة العامة عبر الهيئات المختلفة كالقضاء والسلطة^{٥٦٧}. انطلاقاً من أنّ كل نظام حكم يحدد شروط اشتراك المواطنين في مؤسسات الحكم، كان من الطبيعي أن تختلف الشروط المحددة لصفة المواطن باختلاف الأنظمة. إنّ صفة وخصائص المواطن تختلف باختلاف السياسات، لذلك قد يتفق مراراً ألا يعتبر من هم مواطنون في ظل حكم نظام الأقلية، مواطنون في ظل الحكم الشعبي. حيث تحدد عادةً أنظمة حكم الأقلية أو الأعيان شروطاً معينة للفرد لاكتساب صفة المواطنة، بينما تمنح أنظمة الحكم الشعبي لكل الأشخاص حق الاشتراك في الحياة العامة. كما أنّ بعض الأنظمة السياسية قد تمنح الأطفال والنساء صفة المواطنة، بينما تمنعها أنظمة أخرى^{٥٦٨}. إذاً تمتد صفة المواطن أو تنقلص وفق اختلاف الأنظمة السياسية، التي تمنح هذه الصفة وفقاً لاحتياجات الدولة وغاياتها.

يحدد أرسطو المواطنين استناداً إلى العرف المتداول، بأنهم الرجال المنحدرين من مواطنين معاً (أب-أم)، وليس من مواطن واحد فقط، أب مثلاً، أو أم مثلاً. فيما حجب حق المواطنة عن النساء اللواتي اعتبرهن أنهن أدنى من الرجل^{٥٦٩}. صفة المواطنة تمنح أصحابها سلطةً ما، وكل من يشترك بهذه السلطة يعتبر مواطناً. يبرر أرسطو اقتصر المواطنة على أشخاص دون غيرهم استناداً إلى مبدأ المساواة، والذي لا يتأسس عنده على المفهوم الطبيعي له. كما هو الحال في نظام الديمقراطية الشعبية التي تُشكّل تطبيقاً فعلياً له عبر

^{٥٦٧} - شوفالييه (١٩٩٣-ب)، ص: ٣٦٩.

^{٥٦٨} - تيندر (١٩٩٣)، ٥٩.

^{٥٦٩} - أرسطو (٢٠٠٨-ج)، ص: ٢٧٥.

معاملة المواطنين كوحداث متساوية بشكل دقيق،^{٥٧٠} من حيث أنّ الأفراد يولدون متساويين ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

انطلق أرسطو من مفهوم خاص للمساواة بين الأفراد يقوم على المبدأ المدني، أي المساواة المدنية، وهي مساواة تناسبية أو هندسية، تأخذ في الحسبان الاختلافات الموجودة بين البشر، وتبقي عليها ولا تتجاوزها^{٥٧١}. مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى، والأدنى باعتباره أدنى. إنّ أساس هذه المساواة المدنية عند أرسطو تقوم على أساس وجود مفهومين للإنسان، يكشف عنها بناء المدينة أو الدولة، وهما:

- الإنسان الحر بطبيعته، وهو المواطن، ويصف أرسطو هذا الإنسان بأنّه العقل المدبر في الدولة^{٥٧٢}.

- الإنسان الذي لا يملك نفسه بطبيعته، بل هو ملك لإنسان آخر، بسبب انحطاط الجسد عن النفس، كانهطاط الحيوان عن الإنسان. الطبيعة خلقتهم عبيداً بالفطرة، لأنّها حرمتهم من نعمة العقل والإرادة، خلقتهم للطاعة فحسب لذلك هم يشكلون القوة المنفذة لإرادة العقل المدبر أي المواطن^{٥٧٣}. هؤلاء لا يرتجى منهم سوى استعمال أجسادهم كأفضل ما يصدر عنهم، لذلك فإنّه من الخير لهؤلاء أن يكونوا تحت سلطة سيد^{٥٧٤}. مثل الأرقاء والعبيد الذين يكونون في الطبقات الدنيا من المجتمع، وهم عبيد بطبعهم، ليس لديهم أي حق من أي نوع كان، ويستبعدون من التربية والتعليم لعدم أهليتهم لذلك^{٥٧٥}.

^{٥٧٠} - شوفالييه (١٩٩٨ - ج)، ص: ٩١.

^{٥٧١} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ١٥-١٦.

⁵⁷² - Zeller (1955), p: 384.

⁵⁷³ - Shields (1999), p: 79.

^{٥٧٤} - أرسطو (١٩٥٧ - ت)، ص: ١٥-١٦.

^{٥٧٥} - شاتليه (٢٠٠١)، ص: 46.

يستبعد أرسطو العبيد من المواطنة، فالمواطن هو السيد المستقل اقتصادياً، يمتاز بالتعليم والتجربة، ويكرس نفسه للمساهمة في شؤون مدينته^{٥٧٦}. لذلك تقوم الدولة على الشراكة بين المواطنين فقط، لأنَّ فضيلة المواطن تهدف إلى إقامة النظام السياسي. أمَّا باقي الأفراد، لاسيما العبيد، فهم مجرد آلة ضرورية للاقتصاد، ولضمان سير المواطنين الأحرار، فوجودهم هو فقط لتهيئة البيئة المادية التي تحرر المواطنين من العمل والمهام الوضيعة الإنتاجية حتى ينصرفوا لشؤون الحكم^{٥٧٧}.

ينظر أرسطو إلى الدولة على أنَّها كيان أُقيم من المواطنين لكفاية غايات الحياة، ويميز أرسطو في هذا الإطار بين فضيلتين:

- فضيلة المواطن الصالح: لما كانت النظم السياسية متعددة، فإنَّ فضيلة المواطن متعددة بالمقابل، لذلك لا يمكن القول إنَّ فضيلة المواطن الصالح واحدة أو محددة، بل يمكن أن تكون متعددة أساسها الفضيلة الأخلاقية بالمعنى المجتمعي. أي تمتع المواطن بالرئاسة والخضوع لقوانين الدولة.

- فضيلة الإنسان الصالح: يمتاز بامتلاكه فضيلة واحدة كاملة، وهي الفضيلة الأخلاقية بالمعنى الفردي.

يقصد أرسطو من هذا التمييز التأكيد على أنَّ من يملك صفة المواطن الصالح قد لا يقتني بالضرورة فضيلة الرجل (الإنسان) الصالح. تبرير ذلك أنه من المستحيل أن تتألف الدولة من مواطنين صالحين متشابهون كلهم^{٥٧٨}. لذلك لا يمكن أن تكون فضيلة المواطن الصالح والرجل الصالح واحدة. ففضيلة المواطن الصالح يجب أن تتحقق عند الجميع في القدرة على المشاركة الفعالة في تسيير شؤون الدولة سياسياً وإدارياً وقضائياً، ويهتم بشؤون الدولة سواء بالأمر أم بالطاعة. أمَّا فضيلة الرجل الصالح فإنه من الصعوبة أن يحرزها

⁵⁷⁶ – Pellegrin (2003), p: 162.

٥٧٧ - شاتليه (٢٠٠١)، ص: ٤٧.

⁵⁷⁸ – Barnes (1984), p: 195.

الجميع. لذلك لا يمكن أن يكون جميع مواطني الدولة من الرجال الصالحين الأفاضل. أمّا مسألة إمكانية تطابق الفضيلتين (المواطن-الرجل) في شخص واحد، يرى سقراط أنه من حيث أنّ فضيلة المواطن الصالح تتحقق من خلال اشتراك الفرد بالرئاسة أو الخضوع لقوانين دولته والتزامه بقوانينها، ومن حيث أنّ فضيلة الرجل الصالح تتعلق بالفضيلة الأخلاقية الفردية، فإنّ ذلك ممكن إذا ما تحقق في الشخص التطابق الكامل بين مصالح الدولة ومصالح المواطنين، وهذا ممكن في الدولة المثالية المطلقة. حينها يقوم الفرد بممارسة فضائله الأخلاقية بصفته الفردية على المستوى الشخصي، وممارسة فضائله الأخلاقية المجتمعية بصفته الجماعية التي يشترك بها مع بقية الأفراد.

مما سبق، يظهر واضحاً أنّ مهمة الدولة عند أرسطو هي خلق فضيلة المواطن لدى جميع أفرادها، لأنّها الأساس الذي تقوم عليه غاية الدولة، وليس خلق فضيلة الرجل الصالح، رغم أنّها مسؤولة عن توفير الظروف لمواطنيها حتى يكونوا رجالاً صالحين.

لقد اهتم أرسطو بشكل كبير وموسوعي في تأمله للظاهرة السياسية، فلم يهمل أي أمر من الأمور المؤثرة في العملية السياسية المتحركة على الدوام. الأمر الذي مكّنه من التمييز بين السياسة في صفاتها المثلى لتحقيق ما يناط بها، وبين ماهية السياسة التي تلائم دولة ولا تلائم دولة أخرى. لقد ميّز بحق بين السياسة الفضلى، وبين السياسة الممكنة التطبيق.

وصلت الفلسفة الإغريقية إلى قمة مجدها مع المثلث الشهير سقراط، أفلاطون، وأرسطو. لقد مثلت أفكارهم ذروة الإبداع الفلسفي المرتكز على الإحساس المتعالي بالذات الإنسانية الهادفة إلى الوصول إلى أعلى المعارف وكما لها، والوصول إلى الخير الأسمى أو الكمال الخالص. كانت انطلاقة العملاقة الثلاثة مرتكزة على النظرة الإيجابية إلى الإنسان القادر على الوصول إلى المعرفة اليقينية المرفوضة من قبل السفسطائيين الداعين إلى نسبيتها. صحيح أنّ الانطلاقة كانت واحدة عند الفلاسفة الثلاثة، لكنهم اختلفوا في الغايات والوسائل المؤدية إلى ذات الهدف المشترك بينهم. لقد ظهرت الفروقات الواضحة فيما

بينهم، ولاسيما بين أفلاطون وأرسطو، في الوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية العقلية الكاملة. ففي حين راح أفلاطون يبحث عنها في عالم السماء عبر التفكير المجرد الحالم في نظريته عن المثل والتذكّر، في حين سيبحث أرسطو في الأرض ويلمس الواقع، ويقسم القضايا التي تتعلق بكل علم تقسيماً دقيقاً، عبر ملاحظته لأقل الجزئيات وأدقها لتبيان العلاقة بينها والكشف من خلالها عن الحقيقة الكبرى عن طريق الفحص العقلي القائم على الملاحظة المقرونة بالتجربة والاستدلال، العناصر التي ستكون عنده علم المنطق.

لقد ارتكز أرسطو على الحقائق الواقعية، وفضل تنظيمها، وتصنيفها وفق أسماء محددة لها، فطريق المعرفة يجب أن يبدأ بالحقائق الواضحة ثم يتدرج منها إلى ما فوقها. من هنا نفهم أسباب ابتعاد هذا الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة عن النظام الروحاني السماوي، كما فعل أستاذه أفلاطون، واستناده في عملية البحث تلك على ما هو موجود فعلياً بين يدي الإنسان من أجل فهم ذاته، وما يحيط به، وما حوله. لقد ركز أرسطو على أعمال العقل لما هو موجود في الواقع، مستعيناً بذلك على المنطق والأخلاق. لذلك لم ينظر أرسطو إلى الإنسان كمخلوق إلهي، بل نظر إليه كإنسان فقط. هذا يُفسّر أيضاً أنّه بناءه لنظريته السياسية على الجماعة كما يراها في هذا العالم الأرضي، لا على مثال كامل موجود وراء عالمنا نتطلع لنكون على مثاله، وبالتالي الوصول إليه، فعالم الإنسان يُفهم من ذاته عن طريق أعمال العقل فيه.

رغم اختلاف أفلاطون وأرسطو، لكن الفلسفة ونظرية المعرفة تطورت نتيجة ما قدمه الأول عبر أسلوبه القياسي، وما قدمه الثاني عبر أسلوبه الاستقرائي، ومن هذين الطريقتين المختلفتين للمعرفة ستتتظم الفلسفة وتتطور وفق اتجاهين أساسيين مختلفين، سيتركبان تأثيرهما على كل الفكر الإنساني اللاحق لهما. حيث سيكون انتاج الفلاسفة والمفكرين إمّا قياسياً مثالياً على غرار أفلاطون، أو استقرائياً واقعياً على غرار أرسطو، أو في حالة توفيقية بينهما.

المبحث الخامس: أفول دولة المدينة الإغريقية

حققت الحضارة الإغريقية للشخصية البشرية نمواً لا مثيل له، وشكلت دولة المدينة مثلاً ونموذجاً لكل الفكر الإنساني، لاسيما أثينا التي حققت أهم إنجازات العقل البشري عبر تحويلها للعناصر الدينية إلى عناصر عقلية بحتة، وأنتجت نموذجاً استثنائياً لطبيعة العلاقة ما بين الفلسفة والسلطة الدينية عبر دمجها من قبل أفلاطون لدرجة يكاد معها الفلاسفة أن يصبحوا ملوكاً والملوك فلاسفة خيرين. لقد استحققت أثينا بحق أن تكون "مدرسة الإنسانية جمعاء"، لا "مدرسة اليونان فحسب"^{٥٧٩}، لاسيما مع مفهومها للديمقراطية التي ازدهرت فيها بفضل تحرير الفرد الذي يهب المدينة من القوة بقدر ما تهبه من الحرية.

مثّلت إبداعات سقراط وأفلاطون وأرسطو أهم ما أنتجه الفكر الإغريقي على امتداد قرن من الزمن، وعبرت أفكارهم ونظرياتهم عن مستوى التطور والتقدم الذي بلغته دولة المدينة، بالقدر ذاته عن مستوى التحديات والصعوبات التي واجهت المجتمع الإغريقي في ذلك الوقت. لقد أقام المفكرون الثلاثة قاعدة الفكر الفلسفي الناظر في الوجود وفيما وراء الوجود من خلال ثنائية النظرة الموحدة بين الروح والمادة، كما أقاموا قواعد علم الأخلاق على أسس ثابتة ومتمينة مبنية على وحدة النظر إلى الإنسان الفاعل في الوجود الاجتماعي والسياسي من خلال الربط بين الأخلاق والسياسة. كذلك استطاع كل من سقراط وأفلاطون أن يقيما معاً نظاماً منهجياً فكرياً قياسيماً مثالياً مركّزاً على علم الرياضيات، والذي قدم أفلاطون من خلاله فلسفته حول عالم المثل. في المقابل، طوّر أرسطو أسلوب الاستقراء، وانتقل إلى منهج جعله سنداً له في إقامة علم المنطق الذي شكل مرحلة متقدمة ومفصلية هامة في مسيرة تطور الفكر البشري ومناهج وطرق تفكيره. صحيح تماماً أنَّ ما أنتجه هذا الثالوث الفكري لم ينجح في تحقيق الإصلاح المنشود الذي رغبوا به

^{٥٧٩} - طرابيشي (١٩٨٧-ب)، ص: ٤٠.

للدولة الإغريقية، إلا أنَّهم نحوا في تقديم فكر متميز نتيجة تحديدهم لأفضل أشكال الدول والوسائل الموصلة إليها بناءً على دراسات مستفيضة لأحوال المجتمع، وتحديد المشكلات والصعوبات التي يعاني منها، وتحديد الغايات المرجوة. لذلك أسهم فكرهم في تقدم الفكر الحضاري الإغريقي والإنساني معاً. لقد عبّر فكرهم حقيقةً عن مرحلةٍ مهمةٍ من التقدم الحضاري الإنساني الذي تميزت به الحضارة الإغريقية عن الحضارات السابقة، وشكّل الأرضية الحقيقية الذي ستعتمده الحضارات اللاحقة لهم، لاسيّما الحضارة الرومانية التي انتقل إليها الفعل الحضاري عن سابقتها الإغريقية.

انتهت مرحلة الفكر والإبداع الفكري الكبير في الحضارة الإغريقية مع موت أرسطو، واتسمت المرحلة بعده بالانحطاط السريع في الإبداع الفكري الإغريقي، نتيجة ارتباط الفكر والفلسفة بمجمل الظروف التي يمرُّ بها المجتمع الإغريقي، السياسية والاجتماعية والدينية والفنية للأمة، فالنظام السياسي والفن والدين والعلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة يُعبّر بها المجتمع عن حياته ودرجة رقيه. إنّ الفلسفة تدل على تاريخ المجتمع والشعب، وتُعبّر عنهما. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار خضوع المدن اليونانية منذ عهد الإسكندر المقدوني لسلطان مقدونيا، وسيادة قوة المقدونيين على مدن اليونان وسلبها حريتها واستقلالها، فإننا نتفهم تماماً الهرم الذي أصاب أثينا، وما لحق بها من ضعف الروح العلمية والبحث في قضايا كبرى كالحقيقة.

بعد أرسطو لن نجد فلسفة باحثة عن الحقيقة وجوهر الوجود، بل سنعثر على أخرى تبحث فيما يخلص الفرد من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت عالمية، وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته⁵⁸⁰. الأمر الذي سبغ الفلسفة بالطابع الأخلاقي ليس خدمة للفلسفة نفسها، إنّما خدمة للإنسان، وأصبح الإنسان هو المحور والعالم يدور عليه، بعد أن كان الأولون يتصورون

⁵⁸⁰ -Kalosk (2011), p: 176.

الإنسان نقطة من محيط العالم. لذلك كاد ينقطع ما كنا نشاهد في العصور الأولى لليونان من بحث في العالم وشؤونه وقضاياها. كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا قليلاً، ولم يكن، ممن جاء بعد أرسطو، إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد. بقي الأمر على هذا الحال حتى اكتسح الرومان المدن الإغريقية، وحولوها إلى ولاية من مملكتهم الواسعة، ما أدى إلى انتقال الفعل الحضاري من اليونان إلى روما. إنَّ دراسة أوضاع دول المدينة الإغريقية في هذه الفترة العصبية، سواء تلك التي كانت آخذة بالنظام الديمقراطي، أم الارستقراطي، أم غيرها، يُظهر أنَّها كانت تعيش صعوبات داخلية كبيرة، أبرزها وأهمها:

- انتشار الحُكَّام الطُّغاة الذين سعوا وراء مصالحهم الشخصية فقط لا غير، وإساءة استخدام السلطة^{٥٨١}.

- الانقسامات الطبقية الحادة في المجتمع، سواء ما بين الطبقات الاجتماعية (مواطنين، وغير المواطنين)، أم ما بين الطبقات ذات الطابع المادي (أغنياء، فقراء). لقد شكَّل الصراع الطبقي خطراً كبيراً على وحدة الدولة واستقلالها يوازي تماماً التهديدات الخارجية التي كانت تتعرض لها^{٥٨٢}. ما أدى إلى تمرد الطبقات الفقيرة على الطبقات الثرية والأرستقراطية. لقد أدت هذه الحروب الطبقية إلى الانتفاضات الداخلية، والفوضى بين الشعب والحُكَّام، وصعود الطبقات الدنيا ضد الطبقات الحاكمة.

- عوامل اقتصادية: يُعتبر اقتصاد الحضارة الإغريقية من الأسباب الأساسية في انهيارها، حيث لم يتم منح أي اهتمام خاص للاقتصاد بصفة مُستقلة، ولم يوجد أي مجال اقتصادي مستقل، بل كانت جزءاً من المؤسسات الاجتماعية،

^{٥٨١} - برهيه (١٩٨٢)، ص ٩٩.

^{٥٨٢} - غنارسكيرك، وغيلجي (٢٠١٢)، ص: ١٨٦.

والسياسية^{٥٨٣}. بالإضافة إلى أنَّ هذا الاقتصاد اتصف بحجم صغير مُقارنة بالدول والإمبراطوريات الأخرى، ومنح الأفضلية للمجتمع على الفرد، حيث كان الفرد يهتم بتأمين قوت يومه له ولعائلته فقط، ومن ثم الاتجاه لخدمة المجتمع. كذلك سيطرة السلالات الملكية على الأراضي، وانحسار الإنتاج الزراعي في الريف، وإخراج الفائض منه للمدينة^{٥٨٤}. الأمر الذي جعل من مجتمع المدينة مُجتمعاً مستهلكاً فقط وغير مُنتج. ما أدى إلى أوضاع اقتصادية متردية، نتيجة تناقص قدرة تلك دول المدينة عن تأمين حاجاتها المتزايدة مع اطراد الزمن، خاصةً وأنَّ سياسات الاكتفاء الذاتي التي اتبعتها تلك المدن لم تؤد إلى نتائج جيدة تؤمن متطلباتها.

- بروز صراعات داخلية مُهددة لوحدة كل دولة-مدينة منها، فعلى الرغم من استقلال كل منها في شؤونها الداخلي، إلا أنَّه قد ظهرت في تلك الفترة تحالفات بين الطبقات المتماثلة داخل تلك المدن الإغريقية المختلفة، خارج نطاق ومصالح كل مدينة منها. على سبيل المثال: الطبقة الثرية في أثينا كانت على وفاق مع النظام الارستقراطية في إسبارطة، وتحالفت معه ضد النظام الديمقراطي في أثينا^{٥٨٥}.

- تطلع الأثرياء في كافة المدن اليونانية إلى سياسات الملك فيليب وأبنة الإسكندر التوسعية، حيث رأوا فيها حماية لمصالحهم في وجه كراهية بقية طبقات المجتمع تجاههم، وتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية داخل مدنها والذي كان يُشكل عامل قلق وخوف على ممتلكاتهم. هذا الأمر لقي معارضة شديدة من الجماعات الديمقراطية في تلك المدن، والذي رأوا فيه سعي من الأثرياء لإقامة تحالفات مع الأنظمة الأوليغاركية ضد ديمقراطية مدنها واستقلالها^{٥٨٦}.

^{٥٨٣} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص: ٩٦.

584 - Kalosk (2011), p: 189.

^{٥٨٥} - ديورانت (١٩٨٩ - ب)، ص: ١٣٦.

^{٥٨٦} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص: ١١١.

- تمرد الطبقة العاملة المحرومة من حقوقها، لاسيما السياسية والاجتماعية، تحولت إلى جيش للتمرد ينتظر من يقوده في وجه أنظمة المدن الإغريقية، وهو الأمر الذي تلقفته النخبة البرجوازية بذكائها منتهزه هذه الفرصة للحصول على حقوقها السياسية^{٥٨٧} التي حرمت منها بوضع نفسها على رأس تلك القوة التي وجدت تحت تصرفها. لقد أدى ذلك إلى بدء عصر الثورات والثورات المضادة حتى الغزو المقدوني ثم الغزو الروماني لليونان.

- ولاء كل شعب لمدينته التي يعيش بها فقط، وليس لليونان ككل على الرغم من اشتراك المدن في أجزاء كبيرة من ثقافتها. ما أدى إلى ارتفاع حدة الصراعات بين المدن الإغريقية المختلفة، وتغيّر التحالفات بينها ضد بعضها بصورة مستمرة، وعجزها عن الاتحاد، ودخولها في حالة أشبه بالحروب والتناحر.

في ظل هذه الظروف العvisية التي كانت تعيشها مجتمعات دول المدينة الإغريقية المختلفة، لم تخرج أي أفكار، سواء من قبل السياسيين أو المفكرين، تطرح حلولاً أو تفكيراً في كيفية الخروج من المآزق الداخلية أو المخاطر الخارجية خارج حدود المدينة الواحدة. فلم يفكر أحد في كيفية حل تلك المشكلات التي كانت تعاني منها كل المدن الإغريقية، رغم وحدة اللغة والمصير والمخاطر والمصالح، عبّر إقامة تحالف بين جميع المدن أو وحدة سياسية (أكبر من وحدة المدينة-الدولة الواحدة) فيما بينها تمكنها من التعاون جميعها في مواجهة تحدياتها الداخلية والخارجية. يُرجع المؤرخون السبب في ذلك إلى أنّ كل مدينة من تلك المدن الإغريقية كانت تنظر إلى نفسها على أنّها المثال السياسي الأعلى الذي يُمكن تصوره للمجتمع السياسي الأفضل^{٥٨٨}، وبالتالي يجب على بقية المدن الاقتداء به.

587 - Zeller (1955), p: 275.

٥٨٨ - غنارسكيك، وغيلجي (٢٠١٢)، ص: ٢٠٤.

حقيقةً، لقد أوقع الإغريق أنفسهم في مأزق مثاليتهم حول الدولة، ولم يكونوا راغبين في الخروج منه عبر تصور إمكانية وجود مجتمع سياسي أكبر من دولة المدينة، قادر على تأمين الاكتفاء الذاتي لنفسه (رغم أنَّ دولة المدينة لم تكن قادرة يوماً على تأمين اكتفاءها الذاتي رغم صغر حجمها)، والدفاع عن مدنها وشعوبها في مواجهة الأخطار الخارجية المحدقة بجميع مدنها. لقد تمسكت كل مدينة وبشدة بحدودها الصغيرة خشية من أن يؤدي الاتحاد مع غيرها من المدن إلى كبر حجم الدولة، وما قد يؤدي ذلك إلى تهديد الحرية الفردية. فالمدينة الإغريقية، مهما تكن صغيرة، كانت تعد دولة ذات سيادة، ولو تجاوزت مدينتان فإنهما تنفصلان تماماً. "الحدود المقدسة" تفصل الجغرافيا والديانات والقوانين والتقاويم والعملات والموازين والمكاييل^{٥٨٩}، وعندما يخرج الإغريقي من مدينته يجد نفسه في بلد أجنبي، "غالبا بلد معاد". هذه النزعة الاستقلالية الشديدة عرضت الحضارة الإغريقية كلها إلى أخطار لم يكن في مقدورها دفعها، ومنها النزاعات التي أرهقت المدن وشهدت فوضى. هكذا، بين تمسك دول المدينة بالسياسة القائمة على تأييد فكرة صغر حجم الدولة للحفاظ على الحرية، وبين الخوف من فكرة اتساع حجم الدولة، بقي الإغريق أسرى فكرة أنَّ العدد المحدود من السكان والحجم الصغير من الجغرافيا هو الشرط المثالي لحسن قيام الدولة، أي بقوا أسرى لظاهرة الدولة-المدينة^{٥٩٠}. حقيقةً لم يدرك الإغريق أنَّ ما تمسكوا به من شرطي العدد والحجم لم يعودا قادرين على تأمين الاكتفاء الذاتي لجميع ضرورات الحياة المتغيرة والمتزايدة يوماً بعد يوم، فحاجات المجتمع لن تبقى ثابتة مع مرور الزمن.

لقد أدت مجمل الأوضاع التي كانت تمرُّ بها المدن الإغريقية، لاسيما العجز عن تأمين اكتفاءها الذاتي، والصراعات الطبقيّة داخل كل مدينة، وحدّة الصراعات المستمرة بين مختلف المدن الإغريقية، إلى جعلها محط أطماع الفرس أولاً، ثم الدولة المقدونية الفتية بقيادة

^{٥٨٩} - طرايشي (١٩٨٧-ب)، ص: ٥٤.

^{٥٩٠} - غنارسكيريك، وغيلجي (٢٠١٢)، ص: ٢٦٥.

الملك فيليب ثانياً. انتهى الأمر إلى وقوع المدن الإغريقية الواحدة تلو الأخرى تحت السيطرة الرومانية، حيث تمكن الملك فيليب من التوسع وفرض إرادته على أغلب تلك المدن، والسيطرة عليها بموجب معاهدة "كورنثه" عام ٣٣٨ ق.م.^{٥٩١}. هكذا أصبح العالم الإغريقي جميعه جزءاً من الإمبراطورية المقدونية. لقد وضع انتصار فيليب المقدوني نهاية مرحلة في تاريخ العالم، وقضى على المدينة اليونانية، وأصبحت بلاد الإغريق كلها للمرة الأولى تابعة لدولة أجنبية إذ جعلها الغزو المقدوني جزءاً من دولة كبيرة.

بين مرحلتي غياب الإبداع الفكري الإغريقي، وتقدم الحضارة الرومانية، في أواخر القرن الرابع ق. م، برزت مرحلة وسطى اصطلاح على تسميتها بالإمبراطورية الهيلينية، كانت نتاجاً مباشراً للتحوّل من دولة المدينة إلى الإمبراطورية التي فرضها الإسكندر المقدوني، وما أدى ذلك إلى حصول تغيرات على المستويين المؤسسي والفكري بدءاً من العام ٣٠٠ ق.م، إلى حوالي ٤٠٠ بعد الميلاد^{٥٩٢}. أُطلق على هذه الفترة اصطلاحاً تعبير "خريف الفكر الإغريقي"، والمعروف اصطلاحاً بالمرحلة الهلنستية لأنها كانت مرحلة تزاوج فيها الإنتاج الفكري اليوناني مع حضارات الشعوب الأخرى الشرقية منها والرومانية^{٥٩٣}. اتسمت هذه المرحلة بانفتاح الحضارتين الشرقية واليونانية وتداخلهما من جهة أخرى، وتسرب الطقوس الدينية الشرقية إلى جسم الإمبراطورية. لقد أدى الاندماج ما بين التأثير اليوناني (الذي طال مناطق شاسعة حتى الشرق الأقصى) والانفتاح على تأثير الشرق والشرق الأقصى (ابتداء من حملات الاسكندر)، إلى صعود متدرج للديانات الشرقية والمسيحية، ما أدى إلى انتشار الديانات الخرافية الغامضة التي تأصلت في نفوس الهيلينيين الأكثر فقراً، ولم يكن استقدام الفلسفة الرواقية أو الزينونية التي جاء بها "زينون" الفينيقي عام ٣١٠ ق.م

^{٥٩١} - ديورانت (١٩٨٩ - ب)، ص: ٢٠٥.

^{٥٩٢} - Zeller (1955), p: 313.

^{٥٩٣} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص ١٢٠.

سوى أحد أوجه هذا التسرب للفلسفة الشرقية القديمة^{٥٩٤}. فالليونان، بعد أن فارقتها المجد، أصبحت مُعدّة لتعاليم المذهب الرواقي والابيقوري الذي كان في جوهره استسلاماً وقبولاً للهزيمة، أو محاولة لنسيانها والاندماج في أحضان اللذة والسعادة الابيقورية. كل ما سبق أدى إلى تحول الثقافة اليونانية إلى مُلكٍ مشترك بين جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط، وكانت أداة هذه الثقافة هي اللغة اليونانية باللهجة القونية *KOINE*، الدارجة حينها^{٥٩٥}.

عمل الإسكندر على تشييد إمبراطورية مترامية الأطراف، ووسّعها بصورة كبيرة بحيث أصبحت تضم أمماً وشعوباً مختلفة، وأصبح مفهوم المواطنة قائماً على الجمع بين أفراد تلم الشعوب المختلفة، حيث لم يجري التمييز بين فرد وآخر من اتباع هذه الإمبراطورية. هذا الأمر كان يخالف معتقدات الإغريق من حيث أنهم متميزون عن باقي البشر بفتوقهم في مجال الإبداع الحضاري. حدث خلال هذه الحقبة الرومانية -الهيلينية الكثير من التحولات في بنية الدولة ووظائفها، أبرزها:

- تحول الدول من نموذجها الصغير في العدد والجغرافيا إلى الكبير سكانياً وجغرافياً.
- بعد أن كانت الدول تقام على شعب محدد بعرقه وأصله، أصبحت تشمل شعوباً متنوعة ثقافياً ودينياً ولغوياً.
- تغير المتحد الاجتماعي المحلي من شكل مقتصر على أفراد محددين يتمتعون بصفة إلى المواطنة، إلى آخر يستطيع أن يشترك الجميع فيه نتيجة اتساع الإمبراطورية لتشمل العديد من الشعوب^{٥٩٦}.
- ضعف السيادة الخاصة لكل دولة مدينة، لصالح السلطة المركزية في الدولة الكبيرة (الإمبراطورية)، رغم أن بعضها كان يتمتع بمقدار من الحكم الذاتي الداخلي، واستطاعتها

- ^{٥٩٤} بهييه (١٩٨٢)، ص: ١١٥.

595 - Ford (1991), p: 196.

^{٥٩٦} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص ١٥٤.

من وقت إلى آخر أن تثبت نفسها سياسياً، إلا أنَّ السلطة والسيادة الفعلية كانت في وكالات مركزية معينة، سواء أكانت الدولة ملكية أو جمهورية. كوسيلة لتوحيد فسيفساء الجماعات القومية المختلفة إثنياً، والتي ليس لها تماسك طبيعي، كان الملك يُصوَّر أحياناً أنه مقدس^{٥٩٧}. لقد أدى ذلك إلى تقوية سلطة الدولة المركزية على حساب ضعف المدن المكوّنة لها.

- ضعف وتراجع الدور السياسي الديمقراطي للشعوب، كما أدت تلك المركزية إلى شعور المواطنين الأحرار بالعجز، إلى جانب تفاقم أوضاع النساء والعبيد الذين أصبحوا في حالة من الاستعباد أكثر سوءاً مما كانت عليه أحوالهم في مرحلة الدولة/ المدينة^{٥٩٨}.

بعد موت الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م، انقسمت الإمبراطورية وانحلت، وتحولت تبعية المدن الإغريقية من الإمبراطورية إلى المملكة المقدونية التي تصارع بها الجنرالات وأصبح هناك فجوة كبيرة في السلطة، واحتفظت بعض المدن بشيء من الاستقلال في بعض الأحيان بسبب أحوال وظروف السلطة المركزية^{٥٩٩}، لكن بقيت المؤسسات فيها قائمة وتعمل تحت توجيه السلطة المركزية.

أدت هذه التطورات والأوضاع الجديدة إلى تغيرات في مجمل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وازداد تردي الأوضاع، وتفاقم حدة الأزمة داخل المدن الإغريقية، التي كانت تعود بجذورها إلى علاقات الرق المهترئة ذاتها، وأدت إلى فقدان أثينا استقلالها السياسي، وقد امتدت هذه الأزمة إلى الحياة الروحية، حيث أدت إلى تغيرات عميقة في الاهتمامات الحياتية المادية والمعنوية، وتغيرات في الحياة الفكرية من حيث أنماط التفكير وطرقه وغاياته. لقد انتقلت الأبحاث الفلسفية من الغوص في

^{٥٩٧} - غنارسكيريك، وغيلجي (٢٠١٢)، ص: ٢٠١-٢٠٢.

^{٥٩٨} - طرايشي (١٩٨٧-ب)، ص: ٧٥.

^{٥٩٩} - برهيه (١٩٨٢)، ص ٩٦-٩٧.

الوجود وفي الأخلاق المجردة وفي الأنظمة السياسية إلى البحث في العالم المادي اليومي
المحسوس، وفي أنماط السلوك وطرق العمل الموصلة له. لقد أدى كل ذلك إلى تعزيز
الطابع التأملي للفلسفة اليونانية القديمة^{٦٠٠}.



^{٦٠٠} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص ١١٤-١١٥.

الفصل الثالث: الفكر السياسي الهلنستي والروماني

المبحث الأول: الفكر السياسي الهلنستي

أولاً: التيارات الفكرية

ثانياً: الفلسفة الأبيقورية

ثالثاً: الفلسفة الرواقية

المبحث الثاني: الفكر السياسي الروماني

أولاً: طبيعة الفكر السياسي الروماني

ثانياً: القانون في الدولة الرومانية

ثالثاً: تيارات الفكر السياسي الروماني



تمهيد:

أدى الضعف والاضطرابات في دول المدينة الإغريقية، نتيجة الأحداث السياسية والاجتماعية، التي تبعت انهيار نظام الرق والعبودية وظهور الإمبراطوريات الكبرى مع إمبراطورية الفارسية والمقدونية والرومانية، إلى بدء مرحلة جديدة في تاريخ البشرية تركت تأثيرها الكبير على ميادين الفكر والفلسفة والسياسة. كذلك شكّل اتساع سيطرة الإمبراطورية المقدونية على المدن الإغريقية إلى انتقال الفعل الحضاري من أثينا إلى الإمبراطورية الجديدة، التي ازدادت اتساعاً وتوسعاً مع الإسكندر المقدوني.

لقد دشنت الإمبراطورية المقدونية مرحلةً سياسيةً وفكريةً جديدةً، عُرفت بالمرحلة الهلنستية نسبة إلى التزاوج التي تم فيها ما بين الفكر اليوناني مع الحضارات الشرقية والرومانية، وانتقال مراكز الثقل الفكرية من اليونان إلى مصر وبعض الدول المتوسطة، وكذلك انتقال تأثير الحضارات الشرقية إلى الثقافة الإغريقية، وتأثير الأخيرة الكبير في الثقافة الرومانية. هذا المرحلة ستبدأ فعلياً بعد موت الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م، وستمتد حتى عام ٣٠ ق.م مع احتلال روما لمصر آخر الدول الكبرى الهلنستية.^{٦٠١} لقد أدت التغيرات الكبيرة التي أحدثها الإسكندر قبل وفاته من توسيع نفوذ إمبراطوريته بعد انتصاره على الفرس، وربط الشرق، بما فيه مصر وسورية حتى الهند، بالحضارة الإغريقية، فأنشأ مجتمعاً دولياً جديداً لعبت فيه اللغة والثقافة الإغريقيتان دوراً مهيمناً، الأمر الذي جعل الثقافة اللاتينية تتوغل عميقاً داخل آسيا شرقاً، وتمتد غرباً حتى إسبانيا، فأصبحت اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الأبيض، فقد امتدت إلى مصر وسورية في الشرق، وروما وإسبانيا في الغرب. وهكذا امتزجت الثقافة الإغريقية بالثقافة الشرقية عبر ما اتخذته الأولى من روحانية الشرق وعلمه، وما أخذته الثانية من فلسفة الإغريق وعلومهم. الأمر الذي

^{٦٠١} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص ١١٤.

أحدث تغيرات عميقة في المجال الفكري حيث ساد الطابع التأملي للفلسفة اليونانية القديمة.



المبحث الأول: الفكر السياسي الهلنستي

تمهيد:

أدت سياسة الاسكندر في تدبير شؤون إمبراطوريته وإدارتها إلى تطبيق مفهوم جديد للمواطنة يقوم على أنَّ جميع الأفراد والشعوب المختلفة، التابعين لدولته، متساوون في الحصول عليها رغم اختلافهم وتعدددهم. كذلك أدت التغيرات التي حدثت بعد وفاة الاسكندر من تصارع الجنرالات على الحكم والسلطة وانتقال السلطة لاحقاً إلى روما. لقد تركت هذه التغيرات تأثيرات بالغة الأهمية في الحياة الفكرية والفلسفية التي اتجهت أكثر فأكثر نحو السلام وصفاء الحياة، فلم تعد قيمة الفكر الفلسفي بذاته بل بقدرته على جعل الإنسان يتحرر من قلق الموت والتشاؤم. بهذا أصبحت الأخلاق المشروع الفلسفي الأكثر أهمية في المجتمع الجديد، والتي انتقلت من حيز البحث في العالم والوجود الحقيقي إلى البحث في تخليص الفرد من ويلات ما كان يعانيه، وبالتالي انتشار الفلسفة التأملية. لقد أدت كل هذه التغيرات إلى بدء مرحلة فكرية جديدة للعقل الإنساني سجل فيها مسألة انفصال العلوم عن الفلسفة، بعد أن كانت جزءاً منها. بدأت هذه المرحلة مع اقليدس (٣٣٠-٢٧٠ ق.م)، وأرخميدس (٢٨٧-٢٦٢ ق.م)، وأبولونيوس (٢٦٠-٢٤٠ ق.م).^{٦٠٢} ظهرت خلال هذه المرحلة عدد من التيارات الفكرية التي جاءت نتيجة الأوضاع الجديدة من جهة، ولتلبية متطلبات تفكير الفرد إزاء عملية الانتقال من مفهوم الدولة الصغيرة بكل ما كانت تؤثر فيها على حياته بمختلف المستويات الحياتية والسياسية والاجتماعية والفكرية، إلى مفهوم الدولة الكبيرة بمؤثراتها الجديدة والمختلفة كلياً عن سابقتها الصغيرة.

^{٦٠٢} - اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ١٧٢.

أولاً: التيارات الفكرية

شهدت الفترة الهلنستية بروز تيارات فكرية، ومدارس فلسفية كبرى حاولت أن تشق طريقها لتُعبر وتُفسّر الواقع الجديد الناتج عن التداخل والتنافذ بين حضارة الإغريق وحضارة الشرق والأديان الجديدة. لقد جعلت تلك التيارات والمدارس من الفلسفة طريقة ذاتية لإرشاد الإنسان لحياة هادئة بعيدة عن الشرور والآلام، فأصبح كل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها في ظل غياب الأمل بإمكانية وصول العقل إلى الحقيقة المطلقة، الأمر الذي أدى إلى سيادة التأمل كطريقة للسعي نحو المطلق. لاقت هذه التيارات والمدارس إقبالاً كبيراً على امتداد العالم، وامتزجت بمختلف العقائد والديانات. كان من أبرزه تلك التيارات: التيار الفردي، والتيار العالمي.

١- التيار الفردي:

كان الفكر الإغريقي قد دعا إلى المعرفة العقلية، وربطها بالأخلاق التي أصبحت علماً ثابتاً يربط الإنسان بنفسه أولاً ربطاً عقلياً وإعياً، وثانياً يربطه بالمجتمع الذي من خلاله تتحقق الأخلاق الفاضلة عبر العدالة والسعادة. فالمجتمع هو القاعدة الأساسية الذي تتحقق من خلاله الأخلاق الفاضلة عبر ما يعمل به الإنسان في سعيه إلى الفضيلة^{٦٠٣}. إلا أن هذه الفكرة ستتلاشى مع انهيار دولة المدينة، وظهور الإمبراطوريات والدول الكبرى، بسبب ضياع القاعدة المجتمعية التي يعمل الإنسان من خلالها وعلى أساسها للوصول إلى غاياته الأساسية. فلم يعد المواطن مشاركاً في الحياة السياسية، ولم يعد يعلم ماهية السلطة أو أشخاصها أو كيفية عملها، ولم يعد واضحاً له حدود السلطة القائمة في الإمبراطورية أو الدولة المتسعة الأرجاء. فالسلطة باتت تتدخل في كل شيء، وفي مختلف جوانب الحياة عبر القوانين والقرارات والأوامر التي تتخذها السلطة المركزية، وتنفذها المدن المترامية الأطراف لها.

^{٦٠٣} - باركر (١٩٦٥)، ص: ١٣٩.

لقد اختلف مفهوم السلطة وماهيتها وغاياتها عمّا كان سائداً في العهد الإغريقي، والتي كانت تتقرر حينها من خلال مشاركة جميع المواطنين في تحديدها واختيار الوسائل الموصلة إليها. لكن، ومع الدولة الكبيرة بشكلها الإمبراطوري الجديد، فإنّ تحقيق الغايات التي يتطلع إليها الأفراد أصبح من الأعمال التي يسعى كل فرد إلى تحقيقها بمفرده، وحسب ما يراه هو، دون انتظار ما يمكن أن تقدمه له الدولة في هذا الشأن. لقد تراجعت القيود العامة المشتركة على الأفراد مع انتهاء المرحلة الاجتماعية-السياسية التي كانت تجمع أحرار المدينة الواحدة في مناقشة الأمور العامة، التي تهم مصالح المجتمع وقراراته الأساسية المتعلقة بشؤونه المختلفة، وبالتالي تحقق مصالحهم الخاصة كأفراد من خلال مصالح المجتمع. لكن مع غياب هذا النمط من العلاقة المجتمعية والسياسية في الدولة الجديدة بسبب اتساع حجمها، تحرر الفرد من علاقته مع الدولة ومع المجتمع، فلم يعد يجمعه معهما إلا الحياة المادية اليومية.

أمام هذا الدور الجديد للفرد، تأثر الدين وأخذ منحى جديد فقد فيه وظيفته كعلاقة اجتماعية مشتركة تربط جميع العامة بالآلهة. فأدخلت آلهة جديدة، ولم تعد المؤسسات العامة تقوم بتسيير شؤون الممارسات الدينية للمواطنين عبر طقوس عامة جماعية، (كما كان في السابق، المؤسسات العامة المنتخبة من قبل المواطنين تقوم بهذه المهمة)^{٦٠٤}. نتيجة لذلك تحول الدين إلى علاقة فردية خاصة تربط الإنسان بالآلهة وفق التغيرات الجديدة، ووفقاً لما يفرضه ضمير كل إنسان. لقد أدى غياب دور الدولة في حياة الأفراد (كما كان في دولة المدينة)، وغياب المشاركة السياسية إلى تراجع المشاعر الوطنية، وانتشار المشاعر الفردية، فأصبح كل إنسان يتوجه إلى تحقيق غاياته بمفرده دون انتظار أي دور من المجتمع أو الدولة أو السلطة^{٦٠٥}.

^{٦٠٤} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ١٨٣.

^{٦٠٥} - بيليس، وميث (٢٠٠٤)، ص: ٥٩.

كل ما سبق أدى إلى تحولات جوهرية على صعيد الفكر والفلسفة لتعبّر عن هذا الواقع الجديد بمختلف أبعاده ومستوياته السياسية منها والأخلاقية، المادية منها والمعنوية. كان من أبرز سمات هذا التحول:

- انتقال الفكر السياسي من الاهتمام بالدولة والمجتمع ومجموع الأفراد إلى التركيز والاهتمام بالإنسان المواطن بصفته الفردية فقط.

- انتقال الفلسفة من الاهتمام في البحث عن تحقيق الغايات الفردية والمجتمعية من خلال العمل العام المشترك للدولة، إلى الاهتمام بالفرد والطرق الموصلة لتحقيق غاياته في السعادة والرفاهية المادية والمعنوية.

- انتقال أبحاث المعرفة من البحث في المعرفة الفلسفية، والنظرية القائمة على حب المعرفة لذاتها، ومعرفة حقائق الوجود، وخدمة المجتمع، إلى البحث في الفرد وفي الطرق المحققة لسعادته باعتباره الهدف الأساسي لكل بحث فكري ومعرفي.

تلقف هذه الأفكار وتبناه تيار مجد فردية الإنسان واعتبرها الغاية الأساسية التي يجب التركيز عليه، وأنّ مهمة الفكر والفلسفة هي البحث في كل ما من شأنه خدمة الإنسان الفرد من أجل تحقيق سعادته الذاتية فقط. بنى هذا التيار الفردي فكره على الفصل الكامل ما بين الدولة والفرد، ما أدى إلى حدوث قطيعة معرفية ما بينه وبين الفكر السابق له من حيث المنطلق والاهتمامات والغايات والوسائل المحققة لها. من هنا أصبحت مسألة غايات الفرد منفصلة تماماً عن غايات الدولة، لأنّ الدولة لا علاقة لها بإسعاد الفرد، أو بأي مسألة تتعلق بمساعدته على تحقيق الفضيلة الفردية أو سعادته الشخصية. كما ركز أتباع هذا التيار على مسألة تحرر الفرد الكاملة من القيود السابقة الاجتماعية، السياسية، الجماعية، الدينية، والأخلاقية^{٦٠٦}، وأكدوا على أن البحث في أي أمر، بما في ذلك الأخلاقي منه، يجب أن ينطلق من الفرد القائم، وأن يكون قائماً على ذاتية الإنسان.

^{٦٠٦} - توشار (١٩٨٣)، ص: ٤٢١.

٢- التيار العالمي

نشأ هذا التيار نتيجة للتغيرات التي رافقت عملية انتقال الفرد من دولة المدينة إلى الدولة الإمبراطورية الكبيرة. فبين ما كانت تتسم به دول المدينة من صغر حجمها، قلة عدد سكانها، وحدودها الجغرافية المعروفة لجميع مواطنيها، والتي كانت تفصلهم عن شعوب دول المدن الأخرى، وتمنحهم شعوراً جمعياً يشعرون بموجبه باختلافهم عن الآخرين، بالإضافة إلى وضوح طبيعة السلطة السياسية الحاكمة، وطبيعة غاياتها وآلياتها وحدود علاقتها مع أفرادها، وبين ما اتسمت به الدول الكبيرة أو الإمبراطوريات من غياب حدودها المعلومة نتيجة ضمها شعوباً وأممًا مختلفة، كانت في السابق تُشكل دولاً تم إلحاقها بالقوة، بعد إزالة الحدود، لتصبح جزءاً من الإمبراطورية التي غابت فيها الدولة ذات الحدود المعلومة من قبل أفرادها، وبالتالي لا يعرفون بعضهم البعض بسبب المساحات الشاسعة، وغابت الحياة الاجتماعية المشتركة للحياة العامة. كل ذلك أدى إلى جملة من التغيرات الهامة والمفصلية على مستوى الأفراد والدولة، وبالتالي على الحياة الاجتماعية والفكرية.

لقد بات الفرد في الدول الجديدة، ذات الحجم الكبير، يشعر وكأنَّ العالم بأجمعه أصبح دولته، وبأنه أصبح مواطناً عالمياً يستطيع الانتقال من مكان إلى آخر دون قيود مفروضة عليه^{٦٠٧}. كذلك بات مفهوم المواطنة متسعاً بحيث يشمل كل الأفراد الموجودين ضمن الإمبراطوريات الشاسعة، دون أي تمييز ما بين إنسان وآخر بسبب انتمائه الثقافي أو الطبقي أو الديني أو العرقي. فالجميع باتوا مشتركين بصفة واحدة، وهي انتمائهم إلى العالم الجديد، وبالتالي هم متماثلون بطبيعتهم الإنسانية.

إنَّ انتقال الفرد من شعوره بالانتماء إلى الدولة الصغيرة، التي تمنحه شعوراً بالتمييز عن الآخرين من أفراد الدول الأخرى، وتتيح له صفة مواطنتها المشاركة في الحياة العامة بصفته كائن اجتماعي يتمتع بخصائص متميزة في دولته، ويخضع لقواعد وقيود محددة ومعروفة، إنَّ انتقاله إلى الدولة الكبيرة التي سيشعر فيها بالمواطنة الممتدة في صورة أشبه بالعالمية بسبب

⁶⁰⁷ - Makin (2006), p: 95.

تعدد الأعراق والشعوب المنضوية تحت لوائها، سيُغير من النظرة للإنسان من كونه كائن اجتماعي إلى مواطن عالمي. مواطن غير خاضع لقيود الدولة بمفهومها التقليدي المتعارف عليه، أو للقوانين الخاصة بكل جماعة أو دولة، أو القوانين الوضعية التي تحدد شروط العلاقات بين الأفراد. ما سيجعل الإنسان يبحث عن قواعد جديدة تنظم حياته وفقاً لواقعه الجديد، وسيجد في القوانين الطبيعة ضالته، من منطلق أنَّها تشكل الإطار المحدد للعلاقات الإنسانية. هكذا ستصبح القوانين الطبيعة هي المسيطرة بحسب المفاهيم الجديدة للحياة التي بات الفرد يعيش فيها.

استناداً إلى القوانين الطبيعية، سبيني أتباع هذا التيار تصورهم لوجود الإنسان وغاياته على ما يلي:

- إلغاء التمايز بين الشعوب، فالقانون الطبيعي لا يجيز تمييز إنسان عن الآخر، لأنَّ جميع البشر متساوون في إنسانيتهم كونهم ينتمون جميعاً للطبيعة البشرية الواحدة.
- إلغاء مفهوم الطبقات أيّاً كان شكله ونوعه، فالقانون الطبيعي لا يُميّز بين البشر من حيث كون بعضهم يولد حراً وبعضهم الآخر يولد عبداً. إنَّ الجميع أخوة في الإنسانية، لا تصنيف بينهم كحر أو عبد، أو عجم وبربر، أو غير ذلك.
- الإنسان لا ينتمي إلى القوانين الوضعية، بل إلى القانون الطبيعي. لذلك لا قيود على الفرد من وضع الإنسان والدولة، والإنسان يخضع فقط لقوانين الطبيعة في علاقته مع الآخر.
- إنَّ انتشار هذين التيارين الفكريين كان كبيراً في المرحلة الهلنستية، وقد تمثل التيار الفردي بفلسفة المدرسة الأبيقورية، بينما تمثل التيار العالمي بفلسفة المدرسة الرواقية.
- لقد كانت الرواقية والأبيقورية هما المدرستين الهلنستيتين الرئيسيتين للفلسفة، اللتان جاءتا بعد أرسطو، وعلى الرغم من اختلاف معتقداتهما الأساسية، إلا أنَّ كل منهما نظرتا إلى الفلسفة على أنَّها العلم الذي ينحو بالنفس الإنسانية إلى الحكمة.

ثانياً: الفلسفة الأبيقورية

تمهيد:

تُنسب الأبيقورية إلى الفيلسوف أبيقور، وتعود رمزيتها الفكرية إلى المدرسة التي أنشأها في أثينا، وعُرفت باسم "البستان". ظهرت هذه المدرسة في فترة عصيبة من تاريخ أثينا بسبب فقدانها لاستقلالها وسيادتها على يد المقدونيين، فعمت الاضطرابات والقلق السياسي، بالإضافة إلى الفوضى وقلق الإنسان على حياته من أخيه الإنسان^{٦٠٨}. لذلك جاءت الأبيقورية كرد فعل على واقع أثينا المتردي، ومحاولة للبحث عن الأفكار التي يمكن أن تعيد السلام والطمأنينة إلى نفس الإنسان. الأمر الذي أدى إلى شهرتها وانتشارها بشكل واسع في اليونان، وما حولها، واستمرت حتى نهاية العهد الروماني. إلا أن ذلك لا يعني انتهاء الفكر الأبيقوري الذي جذب اهتمام عدد كبير من الأفراد والمختصين والفلاسفة أكثر من سبعة قرون، لاسيما في آسيا ومصر وسورية وإيطاليا وشمال أفريقيا، بالإضافة إلى اليونان^{٦٠٩}. لقد كان جمهور الأبيقورية هم من الأفراد الذين أرهقهم التعب واليأس والملل.

قامت الأبيقورية على فكرة جوهرية تعتبر أن الأخلاق هي محور الفلسفة وغايتها، وتهدف إلى تحقيق السعادة للفرد. كما نظرت إلى الفلسفة على أنها الحكمة العملية في توفير السعادة بالأدلة والأفكار، وأن وجود الإنسان ليس بهدف غائي وجودي يسعى إليه الأفراد من أجل تحقيق الفضيلة، إنما من أجل تحقيق المصلحة الفردية المتحكمة في جميع ما يفعله الإنسان^{٦١٠}. لذلك اعتبرت أن القانون ما هو إلا اتفاق منفعي بين الأفراد، يقوم على أن مشاركتهم في الحياة السياسية مرهون بتحقيق مصلحتهم فقط، وحمايتهم من الظلم والعنف^{٦١١}.

^{٦٠٨} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٣٧١.

^{٦٠٩} - موسى (٢٠١٤)، ص: ٨.

^{٦١٠} - Stroday (1962), p: 43.

^{٦١١} - مهنا (١٩٩٩)، ص: ٧٨.

جاءت المدرسة الأبيقورية لتقدم أخلاقاً عملية يمكن أن توفر للإنسان طوق نجاة انطلاقاً من مبدأ توافق الإنسان مع الطبيعة كلها، أي طبيعة الإنسان نفسه، وطبيعة العالم الذي يعيش فيه، لتمكينه من بلوغ السكينة والطمأنينة وسط كل الفوضى والآلام التي يعيشها^{٦١٢}. نادى الأبيقورية بالدولة العالمية التي يسودها القانون الطبيعي، مقابل رفضهم للدولة المدينة التي تخضع للقانون الوضعي، واعتبروا أنَّ البشر كانوا يعيشون بسلام استناداً إلى قانون العقل المشترك بينهم، والذي وهبهم إياه الطبيعة وجعلتهم متساوون فيه^{٦١٣}. استمدت المدرسة الأبيقورية جلَّ فلسفتها من تعاليم وأفكار أبيقور الذي اهتم بالإنسان، وبنى نظريته للعالم على أساس تحقيق مصلحته وسعادته، التي تؤدي إلى تحقيق السعادة الإنسانية.

١- أبيقور

أبيقورس فيلسوف يوناني (٣٤١ ق.م - ٢٧٠ ق.م)، ولد في "ساموس" إحدى الجزر التابعة لأثينا، من أبوين أثنيين، حيث كان والده يعمل بالتعليم، ووالدته عرافة تمارس السحر^{٦١٤}. عُرف باسم أبيقور، ودرس الفلسفة منذ سن مبكر، حيث لم يكن تجاوز عمره أربعة عشر عاماً على يد أحد تلاميذ ديمقريطيس، وعلى الفيلسوف هزبود^{٦١٥}. استقر في أثينا لفترة وجيزة، ثم غادرها إلى "كولوفون" بسبب تزايد النزعة المعادية للإمبراطورية المقدونية، لاسيّما بعد موت الإسكندر. مكث فيها نحو اثني عشر سنة، انكب خلالها على الدراسة والتحصيل العلمي، ثم عاد عام ٣٠٦ ق.م إلى أثينا، وأنشأ فيها مدرسته الشهيرة "الحديقة" يرافقه فيها تلاميذه وأصدقاءه لسنين طويلة^{٦١٦}. استقبلت مدرسته طلاباً من الذكور والإناث على السواء، كما فعل سابقاً أفلاطون، وكذلك من جميع الطبقات بما فيها

^{٦١٢} - الطويل (١٩٦٠)، ص: ١٠٢.

^{٦١٣} - توماس (١٩٦٤)، ص: ٦٥.

^{٦١٤} - سعيد (١٩٩١)، ص: ١٧.

^{٦١٥} - موسى (٢٠١٤)، ص: ٣٦.

^{٦١٦} - توماس (١٩٦٤)، ص: ٤٧.

الأرقاء، حيث اعتبر أن لا فوارق طبقية في دولة العلم^{٦١٧}. أُطلق على طلابه وأتباعه اسم "فلاسفة الحديقة" نسبة إلى قيام أبيقور بالتدريس وإجراء المناقشات في حديقة مدرسته. اتسمت أجواء مدرسة أبيقور بالود والهدوء، وكانت تستقبل كل راغبٍ بالعلم أياً كان أصله، أو طبقته، أو مستواه العلمي. الأمر الذي أكسب صاحبها محبة طلابه واحترامهم الشديد، حتى أن بعضهم نظروا إليه كإله نظراً لتواضعه الشديد، وطيبة قلبه، وتعامله مع الجميع بمساواة كاملة. عُرف عنه البساطة في اللباس والطعام إلى جانب التواضع، وكان ضعيف البنية، واهن الجسم، لكنه شديد الاعتداد بنفسه^{٦١٨}.

استمرت مدرسة الحديقة نحو ثلاثة قرون، إلى جانب أكاديمية أفلاطون ومدرسة أرسطو ومدرسة زينون، وتميزت عن سواها بكونها كانت أكثر من مركز اختبارات وتبادل للمعارف، حيث اعتبرت تجمعاً أخوياً حياتياً، يمنح العلم والمعرفة للجميع بدون مقابل مادي، فيما تكفل أصدقاء أبيقور وطلابه الأثرياء من أنصار الآداب والعلم بتقديم العون المالي للمدرسة^{٦١٩}. كان الجميع في المدرسة على قدم المساواة، الرجل، المرأة، الصغار، الراشدين، العبيد، والأحرار، الجميع متساوون في الحصول على المعرفة.

بقي أبيقور ثلاثين عاماً يُعَلِّم في حديقته، التي كان يفضلها عن أي مكان آخر، بما فيه بيته وأسرته. وأسس خلال تلك الفترة مراكز وفروع عديدة لمدرسته بعضها في اليونان، وبعضها الآخر في آسيا الوسطى ومصر^{٦٢٠}. تعرض في أواخر حياته لمرض صعب، أقعده طريح الفراش عاجزاً عن الحركة، فأبدا صبراً وتحملاً منقطع النظير في مواجهة مرضه، واستغل تلك الفترة العصيبة من حياته، وهو على فراش الموت، في نشر تعاليمه وتدوينها، التي ركزت على تأكيد أهمية الصداقة في حياة الإنسان. كتب أبيقور في أيامه الأخيرة رسالة لأصدقائه

^{٦١٧} - المرجع السابق، ص: ١٤٥.

^{٦١٨} - سعيد (١٩٩١)، ص: ٢٠.

^{٦١٩} - Luce (1992), p: 139.

^{٦٢٠} - سعيد (١٩٩١)، ص: ١٩.

جاء فيها: "أكتب إليكم في هذا اليوم السعيد، الذي هو آخر أيام حياتي لأقول إنَّ حيازة الصداقة هي الوسيلة الأهم، بما لا يقاس من سائر الوسائل الأخرى، التي تمدنا بها الحكمة للفوز بالسعادة على مدى الحياة"^{٦٢١}.

أمضى أبيقور حياته وهو مؤمن بأنَّ الأرض قاطبةً تعيش في الألم، وتكتسب بالألم أعظم قواها. لذلك دعا إلى السعادة، القائمة على اكتشاف الحكمة في سكينة الحياة وسط الصراعات اليومية. لم يسعى خلال حياته للحصول على مناصب أو مهام رسمية، إنما كان هدفه هدوء المقام وصفو القلب، السعادة، لا اللذة، البساطة الزاهدة، لا فخفخة اللوائيم، طلب العزلة الرزنية، وعالم الحياة الداخلية، مؤكداً أنَّ ذلك فقط ما يضمن لصاحبها الفرح والحرية. ترك أبيقور خلفه العديد من المؤلفات، حيث عرض في ثلاثمئة لفافة (رسالة) خلاصة مذهبه، لكن لم يصلنا منها إلى القليل، أهمها: الرسائل، شذرات، أفكار رئيسية، بالإضافة إلى ثلاثة مقالات كبرى في الطبيعة والأخلاق والآثار العلوية^{٦٢٢}. اتسمت كتاباته بروح مزدوجة تجمع ما بين الفلسفة كعلم، والخاصية الإنسانية للفرد. كذلك قسّم فلسفته إلى ثلاثة أقسام، هي:

- نظرية المعرفة: اعتبرها أساس العلم، وهي التي تعين الفرد على التمييز بين الحق والباطل، عبر وسائل عقلية وحسية محددة.

- الطبيعيات: تبحت في تكوّن الأشياء وطبيعتها وفسادها.

- فلسفة الأخلاق: تعلم الفرد ما يتوجب عليه طلبه، وما يتوجب عليه الابتعاد عنه حتى يصل إلى السعادة.

^{٦٢١} - ديورانت (١٩٦٦-أ)، ص: ١٧٤.

^{٦٢٢} - Luce (1992), p: 139.

ترك أبيقور وراءه مريدين، خَلَفَ بعضهم بعضاً زمناً طويلاً، عملوا على حفظ نتاجه الفكري ونقله بأمانة من جيل لآخر. وصفه أتباعه بهدوء وضياء عظيمين، هدوء النفس وضياء الفكر^{٦٢٣}، وهما سمتان لا تقبلان انفصاماً، وفي اتحادهما الوثيق تكمن أصالة أبيقور وفلسفته. لقد بلغ من وفاء طلابه لذكراه أن ظلوا قروناً طويلة يتناقلون تعاليم معلمهم دون أن يغيروا كلمة واحدة منها، حيث اعتبروا أن معلمهم قدّم الأفكار كاملة^{٦٢٤}. كذلك قاموا بإنشاء مراكز وفروع جديدة لمدرسته في إيطاليا، كان أهمها تلك التي أقيمت في روما^{٦٢٥}. استمرت مدرسة أبيقور وفروعها لمدة ثلاثة عقود أخرى بعد وفاته، وكانت من أهم المدارس الفكرية التي استمرت في الدولة الرومانية.

٢- الفلسفة والأخلاق عند أبيقور:

اعتبر أبيقور أنَّ الغاية الحقيقية للفلسفة ليست تفسير العالم، انطلاقاً من أنَّ الجزء لا يستطيع قط أن يفسر الكل، وليس وظيفتها إيصال الإنسان إلى الفضيلة، لأنَّ الفضيلة ليس لها قيمة في ذاتها، بل قيمتها في اللذات التي تقتزن بها. إنَّ وظيفة الفلسفة الحقيقية هي أن تهدي الإنسان للوصول إلى السعادة^{٦٢٦}. فغاية الفلسفة هي سعادة الإنسان، التي تتحقق تتحقق عبّر التحرر من المخاوف والأوهام، لاسيّما من الآلهة، والوصول إلى الحياة الهانئة السعيدة عبر بلوغ السعادة والشعور باللذة. هذا الأمر لا يتحقق إلى في ظل نفس مطمئنة عارفة^{٦٢٧}. بهذا المعنى يجعل أبيقور من غاية الفلسفة عملية أخلاقية بحتة، لقياس ومعرفة ما هو خير؟ وما هو شر؟ لذلك فإنَّ هدف الفكر الفلسفي هو مساعدة الفرد على التمييز

^{٦٢٣} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ٩٧.

^{٦٢٤} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢٨٧.

^{٦٢٥} - سعيد (١٩٩١)، ص: ١٩.

^{٦٢٦} - عويضة (١٩٩٤-أ)، ص: ٨.

بين الخير المفضي إلى السعادة، وبين الشر المفضي إلى الألم^{٦٢٨}. أي ليس في الفلسفة إلا قضيتان اثنتان مؤكدتان، وهما أنَّ اللذة خير، وكل ما يؤدي إلى اللذة هو خير، وأنَّ الألم شر، وكل ما يؤدي إلى الألم هو شر.

انطلاقاً من الغاية المحددة للفلسفة، فإنَّه يجب عليها وضع الأخلاق وقواعد السلوك التي تؤدي إلى السعادة، بمعنى الشعور باللذة، فاللذة هي الخير الأسمى، والألم هو الشر الأقصى. يقول أبيقور "إذا قلنا إنَّ اللذة هي أعظم خير، فلسنا نقصد بذلك لذات الرجل الفاجر، أو اللذات التي تقع في مجال المتعة الشهوانية، ولكننا نقصد تحرر الجسم من الألم، والروح من الانزعاج"^{٦٢٩}. كذلك أكد أبيقور أنَّه إذا كانت المهمة الأسمى للفلسفة هي دراسة الأخلاق، فإنَّ السبب في ذلك لأنَّ الأخيرة تقوم على المنطق والطبيعة. لذلك فإنَّ الوصول إلى السعادة مرهون بالشك، أن تشك في كل شيء لأنَّه من أجل بلوغ السعادة، لا بد من إزالة الخوف من تدخل الالهة في حياة البشر^{٦٣٠}. أمَّا المعرفة التي تفضي إلى وصول العقل إلى السعادة فتأتي من خلال الحواس، فهي تشكل الطريق الذي يوصلنا إلى المعرفة، فالأحاسيس لا نتخذها أبداً^{٦٣١}. أما السبب في ذلك لأنَّ اللذة الحسية يطلبها الإنسان منساقاً إليها بفطرته، فكل لذة خير إذا لم تقترن بألم، بل إنَّ الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه. من هنا يعتبر أبيقور أن المعرفة الحسية هي حقيقة^{٦٣٢}. لقد تبنى أبيقور المذهب الحسي المادي وطوره، فقد آمن بأنَّ كل ما يشعر به الإنسان هو يقيني، أما إذا اتبعنا العقل والخيال فسنتقع في الأخطاء^{٦٣٣}. لقد اعتبر أبيقور أنَّ الفهم أو المعرفة ليست أسمى الفضائل فحسب، بل إنَّها أيضاً أسمى أنواع السعادة، لأنَّها تعين الإنسان على تجنب الألم والحزن. أما

^{٦٢٨} - متى (١٩٨٨)، ص: ٢٦.

^{٦٢٩} - بران (١٩٩٢)، ص: ١٤.

^{٦٣٠} - Strodach (1962), p: 36.

^{٦٣١} - Long (1992), p: 69.

^{٦٣٢} - Ibid, p: 72.

^{٦٣٣} - Luce (1992), p: 147.

الوسيلة الوحيدة لحصول الفرد على حريته المفوضية للسعادة فهي الحكمة، لأنها تحرره من رق الانفعالات، ومن خوف الآلهة، والفرع من الموت^{٦٣٤}. الحكمة تعلم الفرد كيف يتحمل مصائب الدهر، وكيف يستمد من طيبات الحياة البسيطة ولذات العقل الهادئة لذة عميقة خالدة^{٦٣٥}.

رأى أبيقور أنَّ مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، واعتبر أنَّ هذا الأمر بديهي لا يتطلب البرهنة عليه، لأنَّ الطبيعة نفسها تؤكدُه. فسلوك الإنسان منذ ولادته وحتى موته يهدف إلى الحصول على اللذة وتجنب الألم، وهو أمر شخصي يتوقف على الإنسان نفسه. يبدو واضحاً من خلال أفكار أبيقور أنَّ محور الأخلاق عنده يقوم على اللذة، ورغم تأكيده على أنَّ خير اللذات هي الصداقة، إلا أنَّه اعتبر أنَّ الإنسان الحكيم هو من يفرق بين ثلاث أنواع من اللذات، هي:

١- لذات طبيعية، وضرورية للإنسان: هي المسؤولة عن تأمين بقاءه على قيد الحياة، كالطعام والشراب والنوم. قسّمها أبيقور إلى نوعين:

■ اللذات الحركية: التي تحدث أثناء إشباع الإنسان للحاجة المؤمنة للذة، كحالة الأكل عند الجوع، أو حالة الشرب عند العطش، أو حالة النوم عند الشعور بالنعس.

■ اللذات السكونية: يشعر بها الإنسان بعد إشباعه للحاجة، وبها يتحقق السعادة. مثل لذة الشعور بالشبع والراحة بعد الأكل، أو لذة الشعور بالارتواء بعد إشباع حاجة العطش، أو لذة الشعور بالراحة بعد إشباع حاجة النوم.

٢- لذات طبيعية، غير ضرورية للإنسان: تتأتى عن طريق التطلب في اللذات الطبيعية الضرورية، مثل الأغذية المترفة والفاخرة، أو التأنيق في الملابس، أو التكلّف في

^{٦٣٤} - عويضة (١٩٩٤-أ)، ص: ١٠.

^{٦٣٥} - بران (١٩٩٢)، ص: ١٩٥.

الشراب. اعتبرها أبيقور أنَّها لذات غير ضرورية، وأنَّ التعود عليها قد يسبب الألم للإنسان عند عدم تحققها. لذلك يجب على الإنسان العاقل أن يحذرهما ويتجنبهما.

٣- لذات غير طبيعية، وغير ضرورية للإنسان: تنشأ في النفس بالارتكاز إلى ظن مزعوم، مثل المال، المناصب، التكريم، أو التشريفات الاجتماعية. اعتبر أبيقور أنَّ هذا النوع من اللذات يتطلب للحصول عليها أو فقدها آلاماً تفوق أي لذات أخرى. لذلك يجب على الإنسان العاقل رفض هذه اللذات نهائياً، وقهرها عبر التخلي عنها.

اعتبر أبيقور أن الإنسان العاقل والحكيم هو من يصغي إلى النوع الأول من اللذات لأنها أبسطها وألزمها، تقوم بذاتها، فهي الأساس لوجود الإنسان، وإرضاءها سهل ميسور. إن تحقيق الإنسان لها يمكنه من أن يعيش حياة راضية مطمئنة، لا تشوبها حسرة أو هم، وهي سعادة الفيلسوف الحقيقية^{٦٣٦}. أمَّا اللذات الأخرى فهي تستند على الأولى ويمكن للمرء التخلي عنها، لأنها تسبب الألم له.

فرَّق أبيقور بين الآلام، وصنَّفها إلى أنواع، تماماً كما فعل مع اللذات، فإذا كان طلب اللذة عنده هو طلب المنفعة، فإنه يربط اللذة بالألم، على اعتبار أنَّه ينبغي على الإنسان أن يتحمل الألم إذا كانت نتيجه لذة أكبر. وعليه أن يتجنب الألم الذي لا يؤدي إلى مثل هذه اللذة، وعليه تجنب اللذة التي تؤدي إلى الألم لذلك لا ينبغي الإسراف في طلبها^{٦٣٧}. بناءً على هذا الفهم، يفرق أبيقور بين الآلام على أساس تحقيق اللذة، أي تحقيق المنفعة للإنسان، أي بالمفاضلة بينها. من هنا يقسم اللذات بحسب شدتها إلى:

— اللذة الشديدة - اللذة البسيطة.

^{٦٣٦} - الطويل (١٩٦٠)، ص: ٩٨.

^{٦٣٧} - توماس (١٩٦٤)، ص: ١٤٢.

– اللذة التي تدوم وقتاً قصيراً – اللذة التي تدوم وقتاً طويلاً.

رأى أبيقور، في المفاضلة بين اللذات، أنَّ تميّز اللذة بالشدة، وإن كانت قصيرة، هي أفضل من اللذة التي تأخذ مدة زمنية أطول، وأنَّ بعض اللذات قد يتطلب المأ للتحصول عليها، كأخذ الدواء المر للحصول على الشفاء. لذلك اعتبر أنَّ بعض الآلام ما هو أفضل من بعض اللذات، لأنَّ في تحملها تحقيقاً للذات كبيرة^{٦٣٨}. يُفسَّر أبيقور ذلك بأنَّ اللذات والآلام قد يترتب عليها ما يعاكسها، فقد يعتقد الإنسان أنَّ الحصول على اللذة بحد ذاتها يحقق له السعادة، لكنها في الحقيقة قد تؤدي إلى الألم، والأمر نفسه في بعض الآلام التي قد يعتقد الإنسان أنها تؤدي به إلى الشر، لكنها في الحقيقة قد تؤدي إلى تحقيق لذة ما له^{٦٣٩}. من هنا يقرر أبيقور أنَّ اللذة والألم قد لا يُطلبان مباشرة لذاتهما، بل قد يكونان مجرد وسيلة لغاية خيرة قد لا تظهر مباشرة، والإنسان الحكيم هو من يستطيع تقدير الغاية فيختار الوسيلة الأفضل بينهما، والتي توصله للسعادة. حقيقةً، يهدف أبيقور من فكرته السابقة إلى التمييز بين اللذة الإيجابية، واللذة السلبية الباطنية، حيث يوصفهما بـ:

– اللذة الإيجابية: تُطلب لذاتها، ويسعى الأفراد إلى تحقيقها لاعتقادهم بأنها لذة خيرة. تفترض هذه اللذة دائماً وجود ألم مرافق لها.

– اللذة السلبية الباطنية: لذة خالية من الانفعال، هادئة، مطمئنة، وهي خيرة لأنها لا تتسبب بالألم، ولا يفترض الحصول عليها أي ألم لأنها تنبعث من داخل النفس، ولا تسعى إلى تحقيق لذة ما. إنَّ هدف هذه اللذة هي ألا تحدث أي ألم لصاحبها.

⁶³⁸ – Long (1992), p: 168.

^{٦٣٩} – بران (١٩٩٢)، ص: ٩٤.

يفسر ذلك بأنَّ اللذة الحقيقية والسعادة القصوى لا تكمن في حصول الفرد على اللذة، أي أنَّ اللذة ليست هي السعادة القصوى، بل إنَّهما يكمنان في الحصول على الحالة التي تتوازن فيها النفس في خلوها من أي انفعال في طلب اللذة أو تجنب الألم. لذلك، تعتبر اللذة السلبية الباطنية أسمى وأرقى من اللذة الإيجابية^{٦٤٠}. إنَّ تمييز أبيقور بين اللذات التي تدوم أطول من بعضها الآخر، وتلك التي تتطلب جهداً وعناءً أكثر من بعضها الآخر كان يهدف أيضاً إلى تأكيدِهِ على ضرورة تفضيل الفرد للذات الروحية والعقلية على لذات الحسِّ، لأنَّ لذات الحسِّ قصيرة الأمد، أمَّا لذات الروح فهي أبقي وأدوم. ففي وسع العقل أن يُخفِّف من حدة الألم الجسماني بتذكر المتعة الماضية أو توقع المتعة المقبلة^{٦٤١}.

رغم تأكيد أبيقور على أنَّ الإنسان يسعى في حياته للحصول على اللذة حتى يصل إلى السعادة، إلا أنَّه رفض بشكل كامل انغماس الفرد في اللذات^{٦٤٢}. لذلك ربط بين اللذة والفضيلة، معتبراً أنَّ السعادة الحقيقية، التي تتأمن للإنسان عن طريق اللذات الساكنة الهادئة، والتوازن بين اللذات الطبيعية الضرورية والآلام، تتطلب التوافق بين اللذة والفضيلة. هذا التوافق لا يتحقق إلا عن طريق الحكمة التي تستطيع وحدها إقامة التوازن بين اللذات والآلام للوصول إلى السكون الهادئ، وتنظر بالشكل الصحيح إلى الطرق المؤدية إلى تحقيقه^{٦٤٣}. إنَّ الوصول إلى التوازن في النفس الإنسانية يتطلب حصول الإنسان على الفضائل الضرورية المؤدية إليه، وهي:

- فضيلة عفة النفس عن الانغماس في اللذات المادية الآنية، وتقوم هذه الفضيلة على الفضيلة التالية السابقة لها وهي فضيلة ضبط النفس.

⁶⁴⁰ - Strodam (1962), p: 216.

⁶⁴¹ - Ibid, p: 218.

⁶⁴² - Long (1992), p: 14.

- فضيلة ضبط النفس: تساعد الفرد على السيطرة على شهواته، وهذه تتطلب بدورها فضيلة الشجاعة.

- فضيلة الشجاعة: تعين الفرد على اتخاذ السلوك الصائب، والامتناع عن الخوف مما يحيط به، أو يفكر فيه، كالخوف من الموت، من الآلهة، من أي شيء آخر.

- فضيلة العدالة: تتحقق من اتصاف النفس بالفضائل السابقة، وعندما يصل الإنسان إلى هذه الفضيلة فإنه يحقق لنفسه الأمن، الهدوء، الاستقرار، الطمأنينة، ويمتنع عن فعل الآلام للغير، ويمنعهم من إلحاق الألم بنفسه.

بناءً على ما سبق، يقرر أبيقور أنَّ الإنسان لا يعرف السعادة من دون حصوله على الحكمة، الشجاعة، العدالة، ولا يستطيع أن يعيش بالفضائل الثلاثة السابقة دون أن يحيا بسعادة^{٦٤٤}. لذلك إنَّ قمة السعادة تكمن في زوال الألم والحصول على الاستمتاع بالتوازن وراحة البال والاطمئنان، وهذا يتحقق من خلال زوال الانفعال في طلب اللذة أو تجنب الألم. فأفضل حياة سعيدة هي التي يسودها الهدوء، وليس الرغبة في الحصول على أكبر عدد من اللذات الدائمة. لذلك دعا أبيقور إلى الابتعاد عن طلب اللذات لذاتها، لأنَّ الإنسان الحكيم والفاضل هو الذي يسعى إلى الحياة الهادئة التي يسودها اطمئنان النفس، وهدوء البال. من هنا يصبح الواقع المطمئن السلي أفضل ضامن للسعادة. إنَّ تصور أبيقور هذا يدحض ما اتهمه به الكثير من الباحثين والمختصين من أنَّ فلسفته تمجد اللذة، وتدعو إلى الانغماس في اللذات المادية والشهوانية، لأنَّه، ورغم تأكيده على الفردية والحصول على اللذة، ضبطهما وربطهما بالفضيلة والحكمة والمبادئ الفاضلة.

^{٦٤٤} - بران (١٩٩٢)، ص: ٢١٧.

٣- الدولة عند أبيقور

يطرح أبيقور، استناداً إلى أفكاره المتعلقة باللذة والسعادة، فكرته عن الدولة، فرغم تأكيده على احترام الدولة، لكنه يراها شراً لا بد منه لأنها تؤمن العدالة والأمن اللذين يستطيع الإنسان من خلالهما أن يعيش آمناً من أذى الآخرين^{٦٤٥}. فوظيفة الدولة هي تأمين الظروف التي يستطيع فيها الفرد أن يعيش آمناً في منزله، لأنها نشأت أساساً نتيجة تعاقد الأفراد قيماً بينهم، بدافع من أنانيتهم ورغبة في تحقيق مصالحهم الفردية الخاصة. لذلك سنّ الأفراد القوانين، ونادوا بالعدالة رغبة في تأمين مصالحهم الخاصة فقط^{٦٤٦}. إلا أنّ هذه القوانين والعدالة الوضعيين ليسا سوى اتفاق نفعي ونسبي يختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف الموجودة له من أجل تجنب الأفراد للعنف والظلم الذي قد يتعرضون له، وهي تختلف في تفسيرها وفهمها من فرد لآخر بحسب المصالح، ما يعني أنّ إمكانية عدم التزام أي فرد بهما قائمة إذا ما تعارضاً مع مصلحته.

إذاً المجتمع هو وليد اتفاق بين الأفراد، لأنهم يجدون فيه نفعهم، ومن خلال هذا الاتفاق يُوجدون القوانين لتأمين حالة من العدالة تمنع بعضهم من الاعتداء على الآخر. لكن أي منهما غير قادر على تحقيق الطمأنينة في النفس لدى الأفراد بسبب اختلافهم في تفسيرها نظراً لمصالحهم الخاصة، لذلك لا يردع الضمير أي فرد في انتهاكه للقانون إذا ما تعارض مع مصلحته. يرى أبيقور أنّ البديل الأمثل لهما هو القانون الطبيعي، لأنّ العدالة حسب الطبيعة، هي الضمانة ضد أذى الغير للمصلحة المكتسبة، وضد أذاها بمصلحة الغير^{٦٤٧}. ليس هناك أي عدالة بين أناس غير قادرين على التعاقد بالألا يؤدي بعضهم بعضاً.

^{٦٤٥} - سعيد (١٩٩١)، ص: ٢٨.

^{٦٤٦} - عويضة (١٩٩٥ - ب)، ص: ١٢.

^{٦٤٧} - الطويل (١٩٦٠)، ص: ١٨٣.

لم يهتم أبيقور في بحث أو مناقشة الأمر السياسي، أو الدخول في عملية تصنيف أو مفاضلة بين أنواع الحكومات والأنظمة السياسية، واعتبر أنَّ أي حكومة لا يجب أن تضع أية عقبات أو قيود أو عوائق في سبيل طلب الفرد للحكمة والصدقة. فأفضل حكومة برأيه تلك التي تلتزم بذلك، وتوفر النظام والأمن في المجتمع. لذلك دعا الأفراد إلى الخضوع لأي حكومة، مهما كان شكلها، تعمل على عدم التدخل في حياة الأفراد وذلك من أجل الوصول للسعادة. لقد نظر أبيقور إلى الحياة العامة على أنَّها عبء على الفرد، لأنَّها تؤدي إلى الدخول في الصراعات والاختلافات مع الآخرين. ما يؤدي إلى إلحاق الآلام المتعددة بالفرد، وتبعده عن راحة باله وهدوءه واطمئنانه، وبالتالي لا يحصل على السعادة. لذلك دعا الأفراد إلى ضرورة الابتعاد عن الحياة العامة، وعدم المشاركة فيها، إلا إذا دعته مصالحهم لذلك. فالحكيم من يتعد عن السياسة لأنها تجلب الآلام، وأن يتركها لمن يرغب بها^{٦٤٨}. أي أنَّ الأبيقورية حاولت، وكرد فعل على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة التي أفقدت الفرد حريته ومشاركته الفعالة في الدولة، تعويض الحريات المفقودة بتحريض الفرد على الانكفاء والانعزال والانطواء على نفسه بحثاً عن اكتفاء ذاتي، يحقق له حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية^{٦٤٩}.

ثالثاً: الفلسفة الرواقية

تمهيد:

ظهرت الرواقية في مدينة أثينا، أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، على يد الفيلسوف زينون القبرصي عام ٣٤٢ ق.م، وبرزت كأحد الحركات الفلسفية الهلنستية التي انتشرت في إطار الثقافة اليونانية، ونالت شهرة واسعة بسبب أفكارها التي دعت إلى النزعة الفردية والمواطنة العالمية، بالإضافة إلى اعتمادها على المنطق والأخلاق. شكَّلت الرواقية نموذجاً

⁶⁴⁸ – Strodsch (1962), p: 319.

^{٦٤٩} – موسى (٢٠١٤)، ص: ١٤.

لتسرب الفكر الشرقي، وتأثيره الواسع على اليونان، حيث أنّ كل مفكرها لم يكونوا من الإغريق أو من أثينا، وفي مقدمتهم زينون ذو الأصل الفينيقي.

كانت الرواقية المدرسة الأبرز، والأكثر نفوذاً في العالم اليوناني-الروماني، وخاصةً بين النخبة المتعلمة، وحقت انتشاراً كبيراً حولها من حركة فكرية إلى مذهب فلسفي قائم على الفكر الديني والأخلاقي بمقدار اعتماده على الفلسفة، لذلك تندرج الرواقية تحت فلسفة الأخلاقيات. سادت أفكارها لنحو ستة قرون، وبلغت أوجها في حياة مؤسسها زينون^{٦٥٠}، كما أنتجت عدداً من الكتاب والشخصيات البارزة. اشتُق اسم هذه المدرسة من رواق مزخرف ومزين بلوحات جدارية جميلة، موجود في الساحة العامة في أثينا، كان يجتمع فيه زينون بأعضاء مدرسته وأتباعه، يُلقى عليهم دروسه في مختلف العلوم، ويدخل معهم في مناقشات مستفيضة، وهو يتمشى^{٦٥١}. كانت كل محاضرات المدرسة، ومناقشاتها للعلوم المختلفة، تدور في هذا الرواق، لذلك أُطلق على أتباعها اسم الرواقيين الذين تعمقوا في دراسة الفكر الإنساني. اتسمت هذه المدرسة بمجموعة من الخصائص التي ميّزتها، حيث اعتبرت أنّها مدرسة "فضيلة وشم وشجاعة، وإن لم يخلُ أصحابها من الإعجاب بأنفسهم، وحب إظهار شجاعتهم وفضيلتهم"^{٦٥٢}.

انطلقت الرواقية من مبدأ أساس يعتبر أنّ وظيفة الفلسفة هي تحقيق السعادة، التي لا تقبع في عوالم السماء منفصلة عن الواقع، ورأوا أنّ الفلسفة تقدم وصفة لحياة سعيدة من خلال إرساء فن الفضيلة، ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية. لم تهتم فلسفة الرواقيين بالبحث عن الحقيقة في ذاتها، بل في الواقع عبّر ربطها بالمقوّم الأخلاقي، لذلك بنى

⁶⁵⁰ – Long, and Sedley (1987), p: 28.

^{٦٥١} – مطر (١٩٩٩)، ص: ٤١٨.

⁶⁵² – Millar (2003), p: 62.

الرواقيون فلسفتهم على خاصية الأخلاق. لقد شكَّلت الفلسفة الرواقية أسلوباً خاصاً للتصالح مع الذات من أجل بلوغ السعادة الأبدية.

١- زينون

ولد زينون حوالي ٣٣٦ ق.م، وتوفي حوالي عام ٢٧٤ ق.م في مدينة سيتيوم في قبرص، المدينة اليونانية التي غلب على أهلها النزعة الدينية^{٦٥٣}. كانت عائلته تمتن التجارة، لكنَّها محبة للعلم، حيث أسهم والد زينون بسعة اطلاع ابنه على المعرفة والفلسفة، وكان يساعده في التعرف على أهم الفلاسفة ومؤلفاتهم، عبَّر ما يحمله له من كتب ومؤلفات خلال رحلاته التجارية. أحب زينون الفلسفة، وأهلب خياله وعقله المعلم سقراط وفلسفته، فقرأ عنه كل أفكاره التي دونها طلابه وتلامذته. اتصف زينون بجسد طويل ونحيف، أسمر البشرة، لذلك كان أقرانه يصفونه بـ"النخلة"، وكان مثلاً للقناعة، حتى أنَّه أصبح مضرباً للمثل^{٦٥٤}. عندما كان يُراد أن يوصف شخصاً ما بالقناعة يُقال له "قناعة زينون".

امتنه زينون في بداية حياته عمل والده، إلا أنَّ خساراته لكل ثروته في إحدى تجاراته، نتيجة غرق سفينته، دفعته إلى مغادرة موطنه عام ٣١٤، والانتقال إلى أثينا^{٦٥٥}، التي لطالما ألهم فلاسفتها خياله. بدأ زينون يُشبعُ نفسه للفلسفة، فدرس أغلب المذاهب الفلسفية، وتتلَّمذ على أيدي أحد أهم فلاسفة عصره مثل "كراتس" الكلبي، و"ستلبو" الميغاري، و"بوليمو" الأكاديمي، و"نارفاسطس" الأرسطي^{٦٥٦}. درس فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العملية، وكذلك الفلسفة الميغارية، هذا فضلاً عن تأثر بتعاليم سقراط التي درسها مما كتبه أفلاطون وتلميذه أكرنوفون، ودخل في نقاشات فكرية مع عدد

٦٥٣ - أوُسلي (١٩٤٥)، ص: ١٢١.

٦٥٤ - الوالي (٢٠٠٩)، ص: ٢٠٨.

٦٥٥ - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢٢٠.

٦٥٦ - أوُسلي (١٩٤٥)، ص: ٩٨.

من المفكرين الجدليين. لم تقتصر مشارب دراسته على نمط واحد من الفلسفة، إنما درس كل التوجهات الفلسفية بمختلف مدارس ومذاهبها الفكرية، الأمر الذي أسهم في غنى فلسفته واطلاعها على مختلف الأفكار والنظريات ووجهات النظر، واجتمعت لديه شتى فروع المذاهب الفلسفية.

هدف زينون إلى البحث في الآلية التي تُمكن الإنسان من أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القويم، وتحقيق له سعادته واستقلاله بفضيلته، ورأى أنَّ المعرفة العلمية شرط أساس للحياة الأخلاقية. درس كل أفكار الفلاسفة وآرائهم، وطبعها بطابع ذهنه، وأخرجها للناس فلسفة جديدة ألهمت الكثيرين ودفعتهم للأخذ بها وتطبيقها في حياتهم اليومية. وضع العديد من الكتب والمؤلفات أبرزها: "رسالة في الحياة وفقاً للطبيعة"، "رسالة الواجب"، "رسالة القانون"، "رسالة الأخلاق"، و"رسالة في الخاطبة". قسّم زينون فلسفته إلى ثلاثة أقسام، هي:

- المنطق: أخذ عن أرسطو، نتيجة تأثره الكبير به، واعتبر أنَّ أي فكر فلسفي، أخلاقي، أو معرفي لا يُطلب لذاته، بل منطق يتطلبه حتى يحقق سعادة الإنسان. لقد أضاف زينون على منطق أرسطو ما يخدم تحقيق فكرته في حصول الإنسان من المعارف على السعادة.

- الطبيعة: بنى زينون أفكاره في الطبيعة على مزيج من نظرية هيرقليطس، ونظرية أرسطو، وقَدّم فلسفته الخاصة به من منطلق أنَّ الطبيعة هي القانون الأسمى للإنسان.

- الأخلاق: شكّل كل من المنطق والطبيعة الوسيلتان، عند زينون، اللتين تؤدّيان إلى الأخلاق باعتبارها الغاية المنشودة للإنسان. لا تقوم أفكار زينون حول الاخلاق من

منطلق نظري بحث، بل بمقدار ما هي مناسبة لواقع الإنسان. لذلك اتسمت أخلاق زينون بشي من الوسطية والمرونة بين أخلاق المثاليين، وأخلاق الماديين.

اتسمت شخصية زينون، رغم الكثير من الانتقادات التي طالتها، بالصلابة والقوة، حيث تميز بإرادة بارزة، حظيت بمحبة مريديه، وإجلال وإكبار معاصريه، لما تحلت به من خلق نبيل وبساطة وتواضع^{٦٥٧}. لا توفر لنا المراجع التاريخية الكثير من المعلومات حول مراحل حياته الأخيرة، لكنها تشير إلى أنه عمّر طويلاً، ولم يصب بأمراض أو علل، ثم شاء أن يختم حياته بيده، فانتزع نفسه من صدره انتحاراً في عام ٢٧٤ ق.م^{٦٥٨}. حققت الرواقية في حياة مؤسسها انتشاراً كبيراً، الأمر الذي دفع حكام الكثير من المدن الإغريقية وغيرها إلى قبولها. كان في مقدمتهم أثينا التي كرمت زينون بعد وفاته بتمثال له أقامته عند ضريحه عربوناً منها على شكرها لما قدمه من فكر يدعو إلى الفضيلة والعفة. ترك زينون خلفه الكثير من الطلاب والتلامذة والمريدين، وهم على عكس طلاب أبيقور، طوروا من أفكار المدرسة الرواقية، وأسهموا في انتشارها بعد وفاة معلمهم. من بين أهم وأبرز طلابه "كلثيس" الذي أدار المدرسة الرواقية بين عامي ٢٦٤-٢٣٢ ق.م، وقد اكتسبت الرواقية في عهده نزعة دينية قوية^{٦٥٩}. كذلك "كريسبس" الذي تولي إدارة المدرسة بعد سابقه حتى عام ٢٠٤ ق.م، ويعود إليه الفضل في إكمال النقص في مذهب الرواقيين، فقد ألف لوحده ما يزيد عن سبعمئة كتاب أسهمت في إكمال المنهج الرواقي واتساع انتشاره بعد زينون^{٦٦٠}. بقي المذهب الرواقي في أثينا ينتقل من زعيم إلى زعيم حتى عام ١٥٠ ق.م، حيث انتقلت المدرسة الرواقية إلى روما، واستمرت فيها حتى عام ٢٠٠ بعد الميلاد^{٦٦١}. برز خلالها عدد

^{٦٥٧} - شرودنجر (١٩٦٢)، ص: ١٥.

^{٦٥٨} - المرجع السابق.

^{٦٥٩} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢٢٠.

^{٦٦٠} - المرجع السابق، ص: ٢٢٢.

من الفلاسفة الرومانيين الكبار أمثال سينيكا، أبكتيتس، الإمبراطور ماركس أورليوس، وشيشرون.

تزامن ظهور الرواقية مع بروز الإمبراطورية المقدونية، فعبرت عن التغيرات العميقة التي أحدثها الانتقال من دولة المدينة إلى الدولة الكبيرة بصيغتها الإمبراطورية، وتأثيراتها المختلفة التي طالت مختلف النواحي الفكرية، الفلسفية، السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية في اليونان، وكافة الدول الأخرى التي خضعت لحكم الإسكندر. لقد قدّمت الرواقية أفكاراً تمكّنت من مسايرة الأوضاع الجديدة، واستيعاب التغيرات، ولعل من أبرز ما أسهم في هذا الأمر أنّ مؤسس هذا التيار، وأهم مفكره، لم يكونوا من أصول إغريقية أو مقدونية، فجميعهم كانوا من حاملي نزعات فكرية شرقية، بعيدين كل البعد عن النزعة العنصرية الأثينية الإغريقية. لذلك تميزت الرواقية بالمرونة التي تسمح لها بالموائمة بين المبادئ الأساسية لها، والتي كرّسها مؤسسها زينون، وبين التغيرات التي كانت تطال الحياة السياسية وتبدلاتها. لذلك كان الفكر الرواقي يتبدل بالسرعة اللازمة لكي يتناسب مع أي أوضاع جديدة، الأمر الذي لعب دوراً كبيراً في قدرته على التوائم مع الإمبراطورية المقدونية زمن سيادتها، وكذلك مع الإمبراطورية الرومانية التي خلفتها. الأمر لم يتوقف عند قدرة الرواقيين على التغير بحسب الظروف، بل إنّ هذا التغيّر والتطور طائل أفكار مدرستهم ذاتها، فالفكر الرواقي الذي انتشر في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، اختلف في أبعاده الفكرية عن ذلك الذي انتشر في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، رغم ثباتهما على المبادئ الأساسية التي وضعها زينون. الأمر الذي دفع الباحثون إلى تقسيم أفكار المدرسة الرواقية إلى رواقية يونانية، وأخرى رواقية رومانية^{٦٦٢}.

^{٦٦٢} - بدوي (١٩٧٩-ج)، ص: ١٠.

يمكن القول إنَّ اتباع الرواقية كانوا يتفاعلون عبر الزمن مع الواقع المتغيّر للمجتمعات التي كانوا يعيشون فيها، ويتأثرون بها، فكانوا يُحدّثون فكرهم بشكل مستمر بحارّة لأيّ تغيّر في واقعهم. لقد خضعت أفكار الرواقين نفسها للتبدّل والتغير والتطور لتساير الأوضاع الجديدة، والطموحات المستقبلية للإنسان. باختصار لقد جاءت الرواقية لتسد حاجة عملية قبل أن تستجيب لرغبة نظرية في المعرفة^{٦٦٣}.

٢- الفلسفة عند الرواقين

بنى الرواقيون فلسفتهم على حُب الحكمة ومزاولتها، فهي العلم الذي يُعنى بكل قضايا ومسائل الوجود، سواء ذات الطبيعة الإلهية، أم الإنسانية، أم تلك المتعلقة بسائر الكائنات والموجودات^{٦٦٤}. إنَّ هذا التصور لمفهوم الحكمة يُلي من وجهة نظرهم جوهر الفلسفة الحقيقي، وهي خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة. فالفلسفة هي العملية التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة^{٦٦٥}. يُبرّر الرواقيون مفهومهم الخاص هذا للفلسفة من أنَّ كل شيء في الطبيعة إنّما يقع وفق العقل الكلي (الإله، القدر الإلهي)، لذلك على الإنسان أن يقبل بملء إرادته مفاعيل هذا القدر طوعاً، فهو العقل الكلي الذي تقع بموجبه كل الأحداث، الماضية منها، والحاضرة، والمستقبلية. إنَّ أيّاً قوة، أو أيّ شيء في الوجود، بما فيه الإنسان، لا يمكن أن يؤثر في سير القدر، أو تغييره، أو مسّه بأي شكل من الأشكال^{٦٦٦}. لذلك فإنَّ الإنسان الحكيم هو الذي يعلم أنَّ القدر هو القانون السرمدي الكامل المتحكم بكل شيء، وبالتالي ونتيجة لمعرفته هذه، يخضع طوعاً له.

^{٦٦٣} - أمين (١٩٤٥)، ص: ٨.

^{٦٦٤} - Millar (2003), p: 64.

^{٦٦٥} - Dufour (2004), p: 291.

^{٦٦٦} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٢١١.

اعتبر الرواقيون أنَّ هناك عقل كلي لهذا الكون، لا يتغير بحسب الزمان والمكان، وهذا العقل هو الله مُحدث الأشياء وخالق العالم، وهو البداية لهذا النظام الكوني، والوسط، والنهاية. يقول زينون إنَّ "العالم كلُّه عضويّ، تتخلله قوة الله الفاعلة، وإنَّ رأس الحكمة معرفة هذا الكل"^{٦٦٧}. أمَّا الإنسان فهو جزء من العقل الكوني، لذلك فكل فرد هو عالم مصغر يشكل انعكاساً للعالم الأكبر، الذي هو الكون. يحكم العقل الكلي الكون بواسطة قانونه، وهو القانون الطبيعي الذي يصلح لكل زمان ومكان، ويصلح لتسيير كل موجودات هذا الكون، وبما أنَّ الإنسان هو جزء من هذا الكون، فإنَّه يخضع للقانون الطبيعي، ولا يملك أي نوع من حرية الإرادة في هذا العالم الجبري. لذا، ما عليه سوى قبول ذلك الصنيع الإلهي، والمشاركة في تطبيقه بما يؤتي له فهمه ومعرفته. لهذا تتجلى فضيلة الحكيم بالاستسلام والسكون. فالعقل هو أسمى ما أحرزه الإنسان، وهو بذرة من بذور العقل الكلي الذي وضع قواعد العالم.

لقد ناقضت أفكار الرواقيين هذه فلسفة سقراط وأفلاطون التي تقوم على أساس البحث النظري قبل كل شيء، فالرواقيون لم يأبهوا بالآراء النظرية، ولم يُعبروها من عنايتهم ودراستهم إلا بمقدار ما تكون سبيلاً إلى الجانب العملي من الحياة. لذلك رفضوا وبشدة وجود "المثُل" التي قال بها أفلاطون، وأنكروا ما ذهب إليه من أنَّ في النفس مثلاً جاءتها بالفطرة منذ الولادة، ولم تُكتسب من العالم الخارجي. فالفلسفة عندهم لا تقوم على ما يحصل الإنسان عليه من نظره للسماء، ثم يقف عند هذا الحد لا يعدوه، إنَّما هي فن الفضيلة وعملها، ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية^{٦٦٨}. لذلك قاسوا قيَم الأبحاث النظرية بمقدار اشتراكها في بناء الحياة الأخلاقية. إذًا مع الرواقيين ستعود الفلسفة أدراجها إلى الطابع الشخصي، انطلاقاً من أنَّ مقياس الحقيقة ليس قائماً على العقل، رغم كونه عنصر

^{٦٦٧} - وورنر (١٩٨٥)، ص: ٣١٦.

^{٦٦٨} - Brennan (2005), p: 165.

عام مشترك بين البشر، بل على الشعور، وهو عقيدة شخصية محصورة في الفرد. على هذا المبدأ بنت المدرسة الرواقية فلسفتها العملية التي ترى بأنّ الواقع ليس عائقاً أمام سعادة الإنسان، فمصدر الشقاء ليس الواقع، وإنّما التصورات التي يكوّنها الإنسان عنه^{٦٦٩}. لذلك درست الواقع كما هو في الطبيعة، وكما هو في المجتمع الذي يعيشه الإنسان، وبحث في الجوانب السلبية للمجتمعات الإنسانيّة، والصراعات القائمة فيها، كالجرعة، الفقر، الجهل، والظلم، وحاولت تقديم الحلول للإنسان لمواجهتها وعلاجها. كل ذلك من منطلق أنّ الهدف من حياة الإنسان وغايته هي الوصول إلى الفضيلة والشرف تحت أي ظرفٍ كان، وأنّ الحياة فرصة مستمرة لكون فاضلين، مهما كانت ظروفها صعبة.

٣- المعرفة عند الرواقين

بنى الرواقيون نظرتهم إلى المعرفة من منطلق أنّها غاية الحياة المثلى، لذلك هي وحدها "الخير الأسمى"، لكن هذه المعرفة تتأسس على الواقع والطبيعة، وليس بما وراءهما، وإلا فإنّها ستكون وهمية وفاشلة، لأنّ العقل البشري عاجز على أن يصل إلى شيء مما وراء الطبيعة^{٦٧٠}. تتقارب هذه الفكرة مع مبدأ أرسطو الذي لا يعترف بوجود أية أفكار مسبقة في العقل. يُفسر الرواقيون مبدأهم المتعلق بالمعرفة بأنّ لإنسان يولد صفحة بيضاء خالية تماماً من كل أثر وصورة، ثم يبدأ باكتساب المعارف من واقع الحياة عبر حواسه التي تُعدّ مصدر المعرفة عمده. من خلال الحواس، تتوارد آثار منبعثة من الأشياء الخارجية، فتنبع صورها في ذهنه، ما يجعل العقل منفعلاً بها، لكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة فقط^{٦٧١}. فالعقل لا يخلق أي فكر أو صورة من عنده، إنّما مما يرده من معرفة عن طريق الحواس فقط، يُشكل فيها ويركب أجزائها المختلفة ليكون صوراً

^{٦٦٩} - Rist (1969), p: 89.

^{٦٧٠} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ٢٢٦.

^{٦٧١} - بدوي (١٩٧٩-ج)، ص: ١١.

وتصوراته عن العالم الخارجي، ويصل بذلك إلى إدراكاته الكلية، وليس سوى ذلك علم ولا معرفة.

إذاً الإدراكات الكلية التي يُكوّنها العقل ما هي إلا أفكار في عقل الإنسان، كونها من أجزاء المعرفة التي تأتيه تبعاً من الحواس، بحيث يقوم بتصنيف وجمع كل طائفة من الأشباه في جنس واحد، ويُطلق عليها اسماً مشتركاً^{٦٧٢}. إذاً إنَّ مدلول أي فكرة أو اسم ينتجه العقل مما حصل عليه من الحواس، أي هي صنعة ذهن الإنسان، وليس مصدرها خارج النفس الإنسانية. لذلك يعتبر الرواقيين أنَّ المعرفة الوحيدة الممكنة هي العالم المادي من خلال الحواس، وما لا ندركه بالحواس، فهو غير موجود. انطلاقاً من أنَّ المعرفة كلها تصدر عن الأشياء المحسوسة، يرى الرواقيون أنَّ الإنسان يصل إلى الحقيقة عبر المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار، وبين الأشياء الخارجية نفسها، أو بعبارة أخرى، هي تطابق بين صورة الشيء في أذهاننا وبين الشيء نفسه في الواقع^{٦٧٣}. إنَّ هذه المطابقة تنتج الإدراكات الكلية لأنها صنعة أذهاننا، فهي التي كونتها وركبتها، مما أتت به الحواس، فتميز بذلك بين الفكرة الصحيحة والفكرة الزائفة، الباطلة من الصحيحة. على ذلك، إنَّ مقياس الحقيقة يكون في دائرة الإحساس ولا يتعداها، فمقياس الحقيقة هو الشعور بالشيء، وليس الأفكار المسبقة عنه^{٦٧٤}. هكذا يصبح المقياس النهائي للحقيقة هو المدركات الحسية التي تدفع العقل إلى قبولها بما فيها من وضوح أو ثبات. إنَّ الأشياء الحقيقية تبعث فينا شعوراً قوياً واضحاً، أو اعتقاداً بأنها حقيقة. هذه القوة، وهذا الوضوح في الصورة مستمدة من كونها تنبعث في الذهن من شيء حقيقي، وليس متصور. فالشيء الحقيقي يفرض نفسه على العقل فرضاً، وبالتالي لا يُمكن إنكاره، لأنَّ العقل يعتقد جازماً بأنَّ هذا الشيء المعين

⁶⁷² -Brennan (2005), p: 92.

⁶⁷³ - Inwood (2007), p: 216.

⁶⁷⁴ -Brennan (2005), p: 98.

موجود فعلاً في الخارج، فهو حقيقة مؤكدة^{٦٧٥}. يعتبر الرواقيون هذا الاعتقاد هو وحدة قياس الحقيقة، والتي هي عبارة عن تطابق ما في داخل عقلنا مع ما هو موجود في الواقع المادي والطبيعة. بهذا المعنى، تصبح المادة، التي تدركها الحواس، هي أساس وجود كل شيء، فليس في الوجود غير المادة. يبرر الرواقيون هذه الفكرة بأنّ إذا كانت المعرفة لا تأتي إلا عن طريق الحواس، لذلك "كل ما لم يُحسَّ لا يُعرَف"^{٦٧٦}.

ينبه الرواقيون على أنّه ليس من الضروري أن تؤدي كل التجارب الحسية إلى المعرفة، بسبب وجود العواطف والانفعالات بين الحواس والعقل، والتي قد تشوه التجارب فتجعلها أخطاء، كما تشوه الرغبات فتجعلها رذائل^{٦٧٧}.

٤- الأخلاق عند الرواقين

بنى الرواقيون دراستهم للمنطق والطبيعة من أجل خدمة نظرتهم إلى الأخلاق وفهمهم لها. إذ أنّ كل بحث عندهم، إنّما يهدف إلى خدمة القيم الأخلاقية. تتأسس الأخلاق عندهم على مبدأ أساس هو أن يعيش الإنسان وفقاً للطبيعة، وما تحدده من قوانين، وبالتالي على الإنسان أن يكون منسجماً مع نفسه، وفقاً لطبيعتها التي يسيروها القانون الكلي. فالعقل والطبيعة شيء واحد، ومن مصدر واحد لا تناقض فيه، وبالتالي لا تناقض بين النفس والطبيعة، والسلوك الذي يحكمه العقل متوافق حتماً مع القانون الطبيعي الذي أنشأه ويسيره.

إنّ الإنسان، بما أوتي من عقل، قادرٌ، إذا أراد، على معرفة القوانين والسير بمقتضاها، وإنّ أهم القوانين التي يجب أن يخضع لها عقل الإنسان ويسير بموجبها هو البقاء

^{٦٧٥} - بدوي (١٩٧٩-ج)، ص: ١٣.

^{٦٧٦} - مطر (١٩٩٩)، ص: ٤٠٣.

^{٦٧٧} - Dufour (2004), p: 294.

على قيد الحياة، لأنَّ هذا القانون يتعلق بغريزة البقاء^{٦٧٨}. من هنا، إنَّ كل ما يساعد الإنسان على البقاء على قيد الحياة هو موافق للطبيعة الإنسانية، ويؤدي إلى سعادته. اعتبر الرواقيون أنَّ الطبيعة تعمل على تحقيق غاياتها في الوجود عبر طبيعة الموجودات نفسها، وهذا الأمر ينطبق على الإنسان، باعتباره جزء من هذه الموجودات، من خلال طبيعته العاقلة للوصول إلى غاياته السامية^{٦٧٩}. لذلك يتوجه الإنسان، بحكم القوة العاقلة عنده، إلى طلب كل ما هو نافع له، والابتعاد عن كل ما هو ضار له. أي أنَّ عقله يدُلُّه على خيرِه وسعادته، واللذين يكمنان في تطابق إرادته الخاصة مع الإرادة الكلية للطبيعة.

يقرُّ الرواقيون بضرورة وجود الدين المنبعث من الله ليكون أساساً للأخلاق الفاضلة، وقد اختلفوا في هذه الفكرة مع الأبيقوريين الذين رفضوا وجود الآلهة، وخوف الإنسان منها. اعتبر الرواقيون أنَّ الإنسان جزءٌ من الله، الذي هو العقل الكلي الذي يحكم ويدبر كل شيء بقانونه الطبيعي الأزلي^{٦٨٠}. الإنسان إذاً هو جزء من هذا القانون الطبيعي الذي يحكم ويُسيِّر كل شيء وفقاً لإرادة العقل الكلي. لذلك، فإنَّ أساس الأخلاق، والحصول عليها من قبل الأفراد، إنَّما مرتبط بخضوع الفرد للقانون الطبيعي، قانون العالم، أي خضوعه إلى العقل الكلي الذي أنتج الطبيعة وقانونها، أي الخضوع لله. إنَّ سعادة الإنسان تتحقق بحصوله على الأخلاق المتأتية عن المواءمة بين غايات الفرد وسلوكه من جهة، وبين غايات العالم وقوانينه من جهة أخرى^{٦٨١}. فليس ثمة تعارض بين صالح الفرد وصالح الكون، لأنَّ قانون الخير في حالة الفرد يتفق مع قانون الطبيعة، كما أنَّ غرض العلم والفلسفة والمبرر الوحيد لدراستهما هما تمكيننا من أن نعيش وفق الطبيعة.

⁶⁷⁸ -Ibid, p: 297.

^{٦٧٩} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ٢١٧.

^{٦٨٠} - فخري (١٩٥٨)، ص: ١٨١.

^{٦٨١} - ستييس (١٩٨٤)، ص: ٢١٩.

إذا كانت السعادة تتأتى للفرد، بحسب الرواقين، من الأخلاق، فإنَّ مفهومهم الخاص لهذه الأخلاق ينطلق إذاً من المصدر الديني الذي يُحيل الوجود وضروريته وقوانينه وكل أحداثه إلى الله، بصفته العقل الكلي الذي أوجد ونظم ويصير كل شيء. فالتعاليم الأخلاقية مبنية على أساس أنَّ الوجود محكوم بقانون ثابت، والانسان باعتباره جزء من هذه الطبيعة، فإنَّ عليه أن يتصالح معها⁶⁸². فكل شيء مقرر سلفاً للإنسان، فلا حرية ولا إرادة، وإنما خضوع لقوانين الطبيعة. إنَّ مفهوم الحرية والإرادة الذي قصده الرواقيون هنا لا يعني الإرادة غير الواعية، بمعنى خضوع الإنسان بشكل تلقائي ودون إدراك (كسائر الكائنات الحية الأخرى) لقوانين الطبيعة، إنما هو خضوع إرادي يتأسس على معرفة الإنسان بوجود هذا القانون، والتسليم به لأنَّه من صنع الله، ولا يستطيع الإنسان التدخل به. هذا الخضوع الواعي والإرادي يستلزم، حسب الرواقين، أن يكون الإنسان مالِكاً للشجاعة والحكمة، وبالتالي فاضلاً. فهؤلاء فقط هم من يدركون العقل الكلي، ويؤمنون به، ويسلمون بإرادتهم وقانونه⁶⁸³. هذا يعني أنَّ مطالبة الرواقين الإنسان بالتسليم الكامل، لا يتأسس على مفهوم الحرية، بمعنى الانطلاق من القيود التي لا يستطيع الإنسان الخروج منها، إنما من وجوب أن يقوم بكبح جماح نفسه وأنفس غيره، وأن يتحمل من الناحية الخلقية تبعات جميع أعماله.

إنَّ سعادة الإنسان الفاضل، المتوافقة إرادته مع إرادة الطبيعة، هي في حريته في الأخذ بما تقوله الطبيعة، مما يعني فهمه لها، وإدراكه لقوانينها، وتكون سعادته بالتالي في وصوله إلى تحقيق الهدوء والاستقرار النفسي الذي يؤدي إلى استقرار الإنسان بالكامل. إنَّ عدم فهم الإنسان للطبيعة وقوانينها يؤديان إلى اضطرابه وعدم استقراره. إنَّ حكم العقل

⁶⁸² – Shifflett (2004), p: 216.

⁶⁸³ – Long, and Sedley (1987), p: 184.

عند الإنسان، وسيطرته على شهواته هو قمة التوافق مع الطبيعة^{٦٨٤}، فالفضيلة هي علم، والرذيلة هي جهل، والإنسان يقرر أن يكون إمّا فاضلاً أو شريراً تبعاً لما تقررته إرادته.

لما كانت الفضيلة معرفة وإرادة، فقد اعتبر الرواقيون أنَّ الحكمة أسمى الفضائل لأنَّها تتضمن المعرفة الإلهية والإنسانية^{٦٨٥}. لذلك يقرر زينون أنَّ على الرواقي أن يقنع بالقليل، ولا يواجه صعاب الحياة بتذمر، وأن يقبل الخيبات التي قد تعترضه، ليس لأنَّه غير قادر على مواجهتها، إمَّا قبولاً بحكم القدر لأنَّه أحسن الاحكام، وإن خَفِيَ على الإنسان فهم هدف وغاية هذا القدر^{٦٨٦}. على الفرد أن يكون مجرداً من الشعور تجرداً تاماً، حتى يكون عقله هادئاً آمناً من جميع تقلبات الظروف والأوضاع، وعليه أن يكون مُعلماً قاسياً، وإدارياً صارماً، يتجنب المنازعات السياسية والاقتصادية، الترف والتعقيد، لا ييالي بالمرض والألم، بحسن السمعة أو سوءها، بالحرية أو الرق، بالحياة أو الموت، ولا يأبه بشيء غير الفضيلة^{٦٨٧}. فالعواطف التي يشعر بها الإنسان ليست ذات قيمة، فهي ناجمة عن أخطاء في الحكم، والإنسان الحكيم الذي يمتلك الكمال الأخلاقي والفكري، لن يعاني مثل هذه المشاعر^{٦٨٨}. نخلص مما سبق، أنَّ تعاليم الرواقيين الأخلاقية تقوم على مبدئين أساسيين، هما:

– أنَّ العالم محكوم بقانون شامل ثابت، ليس فيه استثناء.

– أنَّ طبيعة الإنسان الأساسية طبيعة عاقلة.

– ^{٦٨٤} أوغسطين (١٩٤٥)، ص: ١٣٩.

^{٦٨٥} – Long, and Sedley (1987), p: 82.

^{٦٨٦} – Brennan (2005), p: 168.

^{٦٨٧} – Ibid, p: 171.

^{٦٨٨} – Ibid.

لقد صاغ الرواقيون أفكارهم عن الأخلاق انطلاقاً من المبدئين السابقين، وخرجوا بضرورة أن يعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة. إنَّ هذا الأمر يؤدي إلى فكرتين أساسيتين، هما:

- يجب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع، أي قوانين الطبيعة التي تحكم العالم.

- أن يعمل الإنسان على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق، أي بحسب أهم شيء في طبيعته، وهو العقل. بمعنى أن يسير الإنسان على حسب ما يرشده إليه عقله الخاضع لقوانين العالم.

إنَّ تطبيق الإنسان للفكرتين السابقتين، والاهتداء بهما يقوده إلى الحياة الأخلاقية. فالفضيلة هي السير حسب العقل، والإنسان الحكيم هو من يُخضع حياته لحياة العالم. لقد اعتبر الرواقيون أنَّ لا خير في الوجود إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما عداها فشيء لا قيمة له^{٦٨٩}. فالفقر والمرض والألم والموت ليست شرواً، والغنى والصحة واللذة والحياة ليست طيبات. إنَّ اللذة ليست ذات قيمة، وعلى الإنسان ألا يبحث عن اللذة، فالسعادة الحقّة في الفضيلة، والإنسان يجب أن يكون فاضلاً، لا للذة ولكن لأنَّه الواجب، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرذائل، فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير، وكذلك الرذائل^{٦٩٠}.

إذاً الفضيلة مؤسسة على شيئين: العقل والمعرفة. لهذا كان المنطق والطبيعة، وغيرها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية، إنّما قيمتها في أنّها أساس للفضيلة. أمّا أساس الفضائل كلها فهي الحكمة، ومن الحكمة تنبع كل الفضائل الأخرى، ولاسيّما بُعد النظر

⁶⁸⁹ - Long, and Sedley (1987), p: 193.

- ^{٦٩٠} ستيبس (١٩٨٤)، ص: ٢٤٣.

والشجاعة، وضبط النفس أو العفة، والعدل. إنَّ من يحوز الحكمة فقد حاز كل الفضائل الأخرى، ومن فقدتها فقد كل شيء. لذلك، إنَّ الإنسان الفاضل الحكيم هو الكامل المعرفة، والكامل الإرادة الحرة المتوافقة مع إرادة الطبيعة، لأنَّه وحده الحائز على المعرفة الحقّة، وعلى الحرية الحقّة، وبالتالي يكون نافعاً لنفسه ولغيره. الإنسان إمّا فاضل حكيم (أي سعيد)، أو ناقص مغفل شرير (أي تعيس)، ولا شيء بينهما. فمن ليس حكيماً هو حتماً غبي، ليس هناك تدرج من الشر إلى الخير. لا حدّ وسط بين الفضيلة والرذيلة، فإنّما وجود فضيلة كاملة أي إنسان خير، وإما رذيلة أي إنسان شرير، ولا يمكن بالتالي امتلاك بعض الفضيلة، وبعض الرذيلة في إنسان واحد^{٦٩١}. إذًا، فالحكيم هو الكامل، وهو الحر والغني، والمغفل هو الأحمق والمقيّد والفقير.

إلا أنَّ الرواقيون سيعدلون فكرتهم حول الفضيلة والرذيلة لاحقاً، بسبب صعوبة تطبيقها وتوافقها مع الحياة العملية للبشر، حيث سيعترفون بوجود الشهوات، وأنَّ الحكيم هو من يعمل على السيطرة على النزوات والشهوات دون استئصالها^{٦٩٢}. ثم قالوا بوجود أنواع للفضائل والرذائل، وقسموها إلى ثلاثة أنواع: ما يُفضل منها، وما يُجتنب، وما يُهمل. كما قالوا بأنَّ الواقع العملي يقرُّ بوجود أناس ليسوا من الحكماء، لكنهم ليسوا أيضاً من الأغبياء، وبالتالي هناك حالات من الأوساط بين الإنسان الحكيم والإنسان الغبي، قد يقترب فيها الفرد من الحكمة، أو يقترب فيها من الغباء. يضع الرواقيون السياسيين والقضاة والعسكريين في هذه الحالة الوسطى من البشر^{٦٩٣}.

^{٦٩١} - فخري (١٩٨٢)، ص: ٢٢٤.

^{٦٩٢} - Rist (1969), p: 186.

^{٦٩٣} - Dufour (2004), p: 315.

٥- الدولة عند الرواقيين

قال زينون بوجود مجتمع سابق على مجتمع الدولة، أطلق عليه تسمية "العصر الذهبي"^{٦٩٤}. كان الأفراد يعيشون فيه حياةً مثالية تسودها المساواة بين الجميع، بعيداً عن نظام العائلة أو الملكية الخاصة. لم يعرف الأفراد في حالتهم الأولى أي تمييز بين بعضهم البعض، ولم يدخلوا في صراعات، ولم تكن لديهم قوانين يضعونها ومحاكم تعاقبهم. كان هذا المجتمع يتفق والقانون الطبيعي، لأنَّ الإنسان أنشأه وفقاً له. فهو أدرك بعقله المنسجم مع القانون الكلي أنَّه، ومهما بلغ من استقلاله عن العالم الذي يحيط به، واستغنائه عن كل شيء، لا يمكنه الاكتفاء بذاته لذلك اتصل مع بني جنسه. فنفسه العاقلة أدركت أنَّها جزء من الكون، شأنها شأن سائر الكائنات العاقلة التي لا تختلف عنه نوعاً، ولا تقل عنه فيما لها من حقوق^{٦٩٥}. فالجميع يخضعون لنفس القانون العقلي الذي يخضع له هو، والطبيعة إنَّما أرادت هؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر. من هنا، كانت أساس غريزة الاجتماع لدى الإنسان من القانون الطبيعي الذي أوجدها، وقَبِلَ الإنسان بها من أجل منفعته المتمثلة بالبقاء على قيد الحياة، والتي لا تتحقق إلا من خلال تعاونه مع أقرانه. لذلك أقام إنسان ما قبل الدولة مجتمع تسوده العدالة والحب بين أفرادها.

إنَّ خضوع البشر جميعهم للقانون الطبيعي يعني تساويهم، وعدم التمييز بينهم أو بين المجتمعات البشرية المختلفة. بالتالي يرفض الرواقيون أي مبرراً للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة ما داموا ينتمون جميعاً إلى أصل وماهية واحدة، ويخضعون لقانون واحد هو القانون الطبيعي، الذي يسيرهم إلى غاية واحدة هي القدر. هم أخوة وأعضاء جسم واحد. فيجب أن نعامل كل إنسان، كائناً من كان، معاملةً متساويةً في الحقوق، بما في ذلك العبيد. فالعالم كله أمة واحدة، لا فرق بين فرد وآخر. إنَّ التمييز الوحيد الذي أقامه الرواقيون بين البشر

⁶⁹⁴ - Rist (1969), p: 197.

- ^{٦٩٥} فارنغن (١٩٥٨)، ص: ٣١٨.

هو بين الإنسان الحكيم الفاضل، والآخر الغبي الأحمق الشرير. لما كانت الفضيلة علماً وإرادة حرة في الاختيار، فإن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية، والناس يتوافقون عليها لأنهم يرون فيها مصلحتهم المتوافقة مع الطبيعة^{٦٩٦}. أن الاجتماع البشري هو أمر منسجم مع إرادة الطبيعة، وهذا الأمر يجب أن ينطبق على مجتمع الدولة الذي يجب أن يضمن للأفراد المساواة والعدل فيما بينهم، ويوفر لهم الظروف المناسبة ليحصلوا على الفضيلة والسعادة. فإذا كانت الدولة غير ذلك فهي شر.

بما أن أساس أي اجتماع بشري، أيّاً كان شكله، هو نتاج التعاطف والتعاون بين البشر، فإن الصلة بين البشر لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد، لذلك، سعت الرواقية إلى إيجاد دولة تجمع كل البشر بغض النظر عن انتماءهم. دولة تسودها الأخوة الإنسانية، والحكم بالعدل، والمساواة بين الأفراد بغض النظر عن الاختلافات بينهم^{٦٩٧}. اعتبروا أن البشر كلهم مواطنو العالم، لا يجوز لهم أن يتفرقوا إلى مدن وشعوب، لكل منها قوانينه الخاصة. فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد، إذ أن حياتهم واحدة، والكون الذي يحيون فيه واحد، ويوحدتهم انقيادهم لقانون واحد. لذلك، إن الحكيم الفاضل العارف والمتمتع بإرادته الحرة يعرف أن العالم أجمع هو وطنه الأكبر إلى جانب وطنه الأصغر الذي يعيش فيه. لذلك إن الأكفأ على صنع القوانين العادلة هم أعلى الحكماء، لأنهم يمتلكون العقل في أنقى صورة^{٦٩٨}.

لقد نظر الرواقيون إلى الفرد، ليس باعتباره جزءاً عضوياً من جماعة، بل بوصفه خاضع لصيغة قانونية كلية، ونظام حكم كلي، والأفراد جميعهم متساوون أمامه. يحدد هذا القانون الكلي، الذي ينطبق في كل مكان وزمان، حقوق الأفراد، فهو الدستور الكلي الثابت فوق جميع الأنظمة القانونية المتغيرة، والذي تُشتق منها القوانين الموجودة التي يضعها

^{٦٩٦} - فارنغن (١٩٥٨)، ص: ١٩٦.

^{٦٩٧} - مهنا (١٩٩٩)، ص: ٧٧.

^{٦٩٨} - Brennan (2005), p: 206.

الإنسان شرعيتها ومشروعيتها⁶⁹⁹. تُشكّل هذه الفكرة عند الرواقين مفهومهم للقانون الطبيعي بشكله المكتمل التطور. فالقانون الصحيح هو العقل الصحيح المتوافق مع الطبيعة، والذي يعكس في مبادئه قواعد القانون الطبيعي الكلي والأبدي والثابت. لذلك يجب على القانون، الذي يضعه الإنسان، أن يدعو إلى الواجب الطبيعي، وهو تحقيق سعادة الفرد، وأن يمنع العمل الضار به. إنّ أي حكومة، مهما كان شكلها، لا تستطيع أن تضع قوانين تخالف الطبيعة، فجميع القوانين البشرية يجب أن تكون تجسيداً للقانون الكلي الطبيعي. من هنا يرفض الرواقيون وجود قوانين مختلفة في الزمان والمكان، لأنّ مصدرها هو قانون واحد ثابت أبدي يصدق على جميع الأمم وفي كل العصور. إنّ هذه الفكرة تُكرس عند الرواقين الحقوق الفردية الفطرية غير المكتسبة، وتمنع أي قانون وضعي من انتهاكها. لذلك إنّ الإنسان الحكيم هو الذي يؤثر مصلحة الدولة على مصلحته الخاصة أو الذاتية، لأنّها تمثل القانون الطبيعي، وتجسّده في الدولة العالمية. لقد اعتبر الرواقيون أنّ الدولة التي انشأها الإسكندر تُشكل تجسيداً فعلياً لحلمهم، وترجمةً عمليةً لأفكارهم في الدولة العالمية، والتي ستكون أيضاً ملائمةً للإمبراطورية الرومانية بشعوبها المختلفة، والتي ستظهر بعد زوال الإمبراطورية المقدونية.

نخلص مما سبق إلى أنّ كل من المدرسة الأبيقورية والرواقية عبّرتا عن واقع الإغريق الفعلي بعد انهيار دولة المدينة، وظهور الإمبراطورية مع الإسكندر، والرومانية التي تلتها، والملوكيات التي جاءت بعدها. كذلك عبّرت عن الظروف الجديدة التي غيّرت مختلف الأوضاع الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية التي عاشها الإنسان في تلك المراحل المتتالية. لقد شكّلت أفكار المدرستين تعبيراً عن الغايات الجديدة للإنسان في ظل واقعه الجديد، فكانت فردية الفلسفة الأبيقورية وتأكيداً عن البحث عن سعادة الإنسان عبر توجيهه لغاياته الخاصة عبر العمل بمفرده دون مشاركة الآخرين في تحديد شروط هذه الغايات، وفي الوصول إليها. فقد أصبح الفرد يعمل بذاته ولذاته، بدل أن يعمل بشكل جماعي مع

⁶⁹⁹ – Long, and Sedley (1987), p: 173.

الآخرين لتحقيق المصالح العامة والخاصة على السواء. لذلك جاءت فردية الأبيقورية تعبيراً عن الواقع، ما جعلها تأخذ في التعمق بالبحث في الإنسان الفرد، بعيداً عن أي دور له في المجتمع والدولة.

مع تغيّر الواقع، وظهور الدولة الإمبراطورية التي تتضمن شعوباً وأجناساً مختلفة، دون التمييز بينهم، كان لا بد لهذا الواقع من أن يؤثر على الفكر بشكل عام، ليُعبر عن المستجدات الحياتية الجديدة التي تعكس حال المساواة بين المواطنين جميعاً. فظهرت المدرسة الرواقية، وشكّلت أفكارها فلسفة واقعية مرنة تعايشت مع مختلف الظروف التي مرّ بها الإنسان خلال المرحلة الهلنستية، وحتى انتهاء المرحلة الرومانية.

يرى الباحثون والمختصون أنّ الأفكار التي قدمتها كل من الأبيقورية والرواقية تمثل تراجعاً في البحث الفلسفي العقلي قياساً للمستوى المعرفي الذي حققته الفلسفة الإغريقية في عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلا أنّهما عبّرتا حقيقة عن الواقع المستجد الذي عاشه الإنسان بعد الحضارة الإغريقية.

المبحث الثاني: الفكر السياسي الروماني

تمهيد:

بعد انهيار الإمبراطورية المقدونية، ظهرت الدولة الرومانية عام ٥٠٩ ق.م، التي امتدت لتشمل أغلب الدول المشرفة على البحر المتوسط، بالإضافة إلى أواسط أوروبا، والصحراء الأفريقية، وصولاً إلى أرمينيا. استمر الحكم الروماني ما يقارب الألفي عام حتى ١٤٥٣ م، مرّ خلالها بنمطين من الحكم: الجمهوري والإمبراطوري. رغم كل ما حققته الإمبراطورية الرومانية من انتشار وتوسع، ومستوى معرفي متقدم، لاسيّما في المجالات العلمية والفكرية والإدارية والفنية والمعمارية، إلا أنّ الباحثين والمختصين يرون أنّ كل ما حققته روما لا يقارن بمستوى الإبداع الفكري الحضاري الذي أنتجه ووصل إليه الإغريق.

أولاً: طبيعة الفكر السياسي الروماني

تميّزت الحضارة الرومانية بتعرضها لتأثيرات مختلفة عن سابقتها من الحضارات، وعبرّت عن واقع جديد وطموحات مختلفة، سواء في عهدها الجمهوري أم الملكي، والسبب في ذلك:

- الحجم والاتساع الكبيرين للإمبراطورية الرومانية.
- تعدد الأجناس والأقوام والأمم والشعوب التي انضوت تحتها.
- طبيعة النظام السياسي، الاقتصادي، القانوني، القضائي الذي ساد في روما وجميع أجزائها المترامية الأطراف، والذي أدى إلى سيطرة الطبقة الأرستقراطية وتوسع نفوذها.
- اختلاف طموحات الإنسان في هذه الدولة المتسعة الأرجاء، وتباينها من طبقة لطبقة، ومن شعب إلى آخر.

- اختلاف مصالح الأفراد وأهدافهم، وتناقضها في كثير من الأحيان مع سياسة الدولة ذاتها، بما في ذلك مصالح مواطني روما نفسه، والتي شهدت صراعاً طبقياً عنيفاً بين الأرستقراطيين والمواطنين استمر حتى نهاية المرحلة الجمهورية منها^{٧٠٠}.

- أثر سياسة الحروب التوسعية للإمبراطورية التي لم تعرف خلال فترة الحكم الجمهورية مراحل سلمية طويلة، أو متوسطة المدى.

كل ما سبق، أدى إلى خلق أبعاداً جديدة فكرية وعملية مختلفة عما كان سائداً، شكّلت بمجملها استجابة لواقع التغيرات والظروف الجديدة التي رافقت الإمبراطورية الرومانية. فالفكر الروماني لم يتح له المجال للتأمل في عالم مثالي بعيد عن الواقع العملي، كما أنّ واقع الحياة لم يمنح المواطن الروماني يوماً الوقت الكافي كي يتأمل ويفكر، فهو دائم الانشغال إمّا في ساحات المعارك، أو في العمل اليومي الدؤوب لتأمين حياته. يُضاف إلى ما سبق، أنّ الدولة ذات المسافة المترامية الأطراف، كانت أبعد من أن يتصور أحد من المفكرين بإمكانية إقامة نظام مثالي في ظل واقعها المعقد جداً.

لقد درس الفكر الروماني وبحث في الظاهرة السياسية انطلاقاً من الظروف السابقة الذكر، وفي مقدمتها الحجم الكبير للدولة، ما دفعه إلى إهمال الغوص في ظاهرة الدولة على النحو الذي عرفته الحضارة الإغريقية، واكتفت التيارات الفكرية، لاسيما الرواقية التي انتشرت طوال فترة الحكم الروماني، على التركيز على الفرد في تحديد الغايات والوسائل الموصلة لها. لقد أدت الأوضاع الجديدة الرواقيين إلى استنتاج بعض المبادئ الفلسفية والأخلاقية التي تناسب الواقع الروماني الجديد، ما دفع الرومان إلى الاعتماد عليها وتبنيها. بمعنى آخر، لم يستطع الرومان أن يخلقوا فكراً سياسياً خاصاً بهم في دراستهم للظاهرة السياسية، إنّما اعتمدوا على ما كان موجوداً ومناسباً لهم من أفكار الرواقيين. لقد اكتفى المفكرون الرومان بالفكر الموجود، أو السابق عليهم، وقاموا بتطويره ما يناسب دولتهم.

^{٧٠٠} - أوّسلي (١٩٤٥)، ص: ٣٩٨.

الأمر الذي سمح للفكر الإغريقي بالتسرب والتغلغل في جميع جوانب الحياة الرومانية، بما في ذلك قضايا الدين والأخلاق. حقيقةً، إنَّ الرومان كانوا منشغلين أكثر باجتراح أفكار سياسية تعالج واقعهم المضطرب، وتهتم عملياً بحل المشاكل التي كانت تطرأ على المجتمع والدولة الواسعة الأرجاء، وفي مقدمتها مسائل أمن واستقرار دولتهم. لذلك لم يكثر الفكر الروماني للنظريات الباحثة في الدولة وإصلاحها، بل تركز على الجوانب العملية. لذلك تأثر الرومان بالفكر الأبيقوري والرواقي الذي يتناسب مع النزعة العملية لدولتهم.

يُمكن توصيف المساهمة الرومانية في الفكر السياسي بأنها كانت مختلفة عن المساهمة الإغريقية، ففي الوقت الذي فكر فيه اليونانيون بالظاهرة السياسية من مقارنة أخلاقية وفلسفية، قارها الرومان من زاوية أخرى مختلفة، هي القانون. فلم يغرم التفكير النظري، بل اهتموا بالفعل، أي الحركة انطلاقاً من واقع حال إمبراطوريتهم المترامية الأطراف، والمتعددة الشعوب والأجناس والأعراق. فالقانون يُرشد فعل الإنسان، ويُمكن تطبيقه في مختلف ميادين الحياة، لاسيما تلك التي تتعلق بعلاقة الفرد مع الآخرين ومع المجتمع، وفي مقدمتها السياسة، والحكم. لم يهتم الرومانيون بـ "اللوغوس" وفق مفهومه اليوناني الذي اعتمد على الفلسفة وفقاً للمنطق والأخلاق، بل بنوا دولتهم على "الجوس" أي مبادئ التنظيم القائمة على الدقة والمنهج^{٧٠١}. فالسلطة تقوم على القانون، لا على الأفكار والنظريات التي قد تجد طريقها للتطبيق، وربما لا.

تستمد السلطة شرعيتها من الشعب، والإمبراطور يحكم بموجب التفويض الذي منحه إياه مجموع المواطنين الرومان، ويتقاسمها مع مجلس الشيوخ، فمن "عليه أن يحكم الجميع، يجب أن يختاره الجميع"^{٧٠٢}. بهذا المعنى لم يعد الحكم أمراً وراثياً، فالحاكم الذي يختاره الجميع، يقوم باختيار من يراه أكثر أهلية للقيام بمهام الإمبراطورية، حتى وإن كان اختار أحد أبناءه. إنَّ فعل الاختيار لا يقوم على فكرة انتقال السلطة تلقائياً إلى من يرثه،

⁷⁰¹ – Stein (1999), p: 47.

^{٧٠٢} – أمين (١٩٤٥)، ص: ١٢٧.

بل انتقال السلطة إلى من يراه الامبراطور أنه أهلاً للقيام بمهام إدارة الدولة ومواطنيها. إنَّ سلطة الامبراطور تُعبّر عنها القوانين، التي تعد بدورها تعبيراً عن العدالة والمساواة بين المواطنين، وبالتالي لا تُعدُّ القوانين تعبيراً على إرادة الامبراطور أو سلطته المنفردة. حقيقة، إنَّ هذه الفكرة التي طرحها الرومان وطبقوها كانت الأساس في نشأة مفهوم "الشخصية الاعتبارية" لرجل السياسة، عبر تعريف السلطة باعتبارها هوية مستقلة عن الشخص الذي يمارسها.

ثانياً: القانون في الدولة الرومانية

إذا أردنا أن نحدد أهم ما أنتجته الحضارة الرومانية في إطار الدولة، فسنجد أنَّ القانون كان أحد أهم إنجازاتها، وأساس التاريخ الروماني وجوهره، وأخص خصائص الروح الرومانية، وأبقى مظهر من مظاهرها. اعتبر الرومان القانون أساس النظام الاجتماعي والسياسي الذي يقر ويضمن النظام والأمن والعدل في المجتمع، لذلك تمَّ إحلاله مكان السياسة والأخلاق لأنَّه يقدم الحلول لكل مشاكل المجتمع. كانت كلما امتدت رقعة الإمبراطورية الجغرافية لاحقتها القوانين إلى الحدود الجديدة. لذلك كان الفكر القانوني أهم اهتمامات الرومان الفكرية على الإطلاق، واحتل المقام الأول عندهم، لأنَّه على صلة حية واقعية بحياة الإنسان. إذا أردنا أن نقارن ما بين الفكر الإغريقي والروماني، فسنجد أنَّ الأول اهتم بالفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي، بينما اهتم الثاني بالقانون. تطور الفكر القانوني في الدولة الرومانية عبر مراحل متلاحقة حتى وصل إلى أقصى تطور له. مرَّت عملية التطور بالمراحل التالية:

١- قانون الألواح الاثني عشر:

أول قانون عرفته روما في عام ٤٥٠ ق.م، تمت صياغته بأسلوب بسيط سهل الحفظ والتذكر، وأقرب ما يكون إلى الحكم والأمثال^{٧٠٣}. تضمن اثني عشر لوحة تحتوي

⁷⁰³ – Harries (1999), p: 168.

على نصوص متعددة، يتضمن كل واحد منها موضوع محدد. أهم المواضيع التي تضمنها هذا القانون نظام الأسرة، الجرائم والعقوبات، الحريات والحقوق الفردية، بالإضافة إلى قواعد وإجراءات التقاضي بين المتخاصمين، وغيرها من القضايا ذات الطابع المدني. لم يتضمن هذا القانون أي مسائل ذات طابع سياسي، إداري، أو ديني.

٢- القانون التعاقدي بين الحكام والشعوب:

ظهرت الفكرة التعاقدية خلال المرحلة الأولى من عمر الدولة الرومانية، حيث استطاعت الطبقة الشعبية أن تفرض إرادتها في مجال التشريع. تجسّد ذلك بوجوب أخذ مجلس الشيوخ موافقة الجمعيات الشعبية على أي قانون يصدره^{٧٠٤}، ثم تطور الأمر إلى امتلاك تلك الجمعيات الحق بإصدار القوانين، حتى وإن تعارضت مع القوانين الصادرة عن المجلس^{٧٠٥}. بدأت السمة التعاقدية بالزوال التدريجي بعد ثبات الإمبراطورية وازدياد قوتها، حيث أصبح للإمبراطور، بوصفه ممثلاً للشعب، الحق باقتراح القوانين إلى جانب مجلس الشيوخ.

٣- القوانين المتعددة:

إلى جانب القانون المدني، عرفت الإمبراطورية الرومانية قوانين متعددة بعدد المجتمعات الخاضعة لها. كانت هذه القوانين تنظم حياة أفراد تلك المجتمعات المحلية، وشؤونهم الخاصة بهم. لكن، وأمام حاجة روما إلى ضمان ولاء كل رعاياها لها، والذين أصبحوا جميعهم مواطنين، وأمام تعدد القوانين المحلية التي تسهم بشكل ما في تعزيز انتماء الفرد لمجتمعه الخاص به على حساب الانتماء لكامل الإمبراطورية، بدأ التفكير السياسي بالبحث عن حلول لضبط وتنظيم العلاقة بين الأفراد المختلفين، باختلاف الأمم والشعوب الخاضعة لها، وبين المواطنين الرومان. الأمر الذي أدى إلى تطور الفكر القانوني بشكل

⁷⁰⁴ – Ibid, p: 173.

⁷⁰⁵ – Stein (1999), p: 216.

مضطرد قياساً لتطور الحاجات المختلفة في الحياة اليومية. ما أدى إلى الدفع بفكرة المواطنة العالمية، لاسيّما بعد حصول جميع رعايا الإمبراطورية الرومانية على صفة المواطنة.

القانون المدني:

في بادئ الأمر، كان القانون الروماني يقوم على التمييز بين المواطن الروماني، وبقية الأفراد في كل المناطق والدول والشعوب التي خضعت لروما. فلم يكن هناك مساواة بينهم، رغم أنّ روما كانت تنظر إلى الأراضي التي خضعت لها على أنّها جزء من إمبراطوريتها. كانت المواطنة الرومانية تمنح المتمتعين بها حقوقاً قانونية وسياسية وقضائية متميزة جداً، وتحجبها عما عداهم، لذلك كان جميع رعايا الإمبراطورية يسعون جادين للحصول على هذه الصفة. بدأت روما بمنح صفة المواطنة بدايةً لبعض رعاياها بما ينسجم مع مصلحة الدولة، وهذا الأمر ازداد تدريجياً مع مرور الزمن. كان أول من حصل على المواطنة رعايا المدن الإيطالية المتحالفة مع روما، ثم حظي بها لاحقاً كل رعايا المنطقة الإيطالية. في عام ٢١٢ ق. م حصل كل رعايا الإمبراطورية الرومانية، وبدون استثناء، على صفة المواطنة مع قيام الإمبراطور كاراكالا بإعلان منحها للجميع حتى يضمن ولاءهم للدولة^{٧٠٦}.

سُتُهِمَ روما بتنظيم قانونها المدني وتطويرها عبر مجموعة من الإجراءات، أبرزها:

- إضعاف صلاحيات الكهنة في تفسير القوانين المكتوبة والقيام بتنفيذها، وسُتُعِدَّ المهمة الأخيرة لمؤسسات مختصة في التنفيذ، مثل المؤسسات القضائية^{٧٠٧}.
- وضع تقويم ينظم العملية القضائية، عبر تحديد أيام محددة لاجتماع المحاكم، وتحديد الإجراءات المتبعة في المحاكم، وآليات التقاضي بين المواطنين، وتنظيم عمل المحامين القضائيين الذين يساعدون المتقاضين في دعاويهم ويدافعون عنهم.

⁷⁰⁶ – Nicholas (2008), p: 52.

⁷⁰⁷ – Stein (1999), p: 18.

● قيام الإمبراطورية بتعليم الشعب القانون الروماني، وتحفيز التلامذة القوانين الأساسية، لاسيما قوانين الاثني عشرة لوحة، وتعديلاتها، التي كانت تعتبر أبرز القوانين وأهمها في روما.

لقد أدى اهتمام روما بالقانون، وقيامها بما سبق، إلى نمو القانون المدني وازدياد أهميته العملية، لاسيما باتجاه احترام حقوق المواطنين، واحترام القوانين، وتحول القانون إلى قضية تتعلق بجوهر محبة النظام وتطبيقها، وإلى جزء أساسي من احترام القيم الأخلاقية للمجتمع.

قانون الشعوب المشترك

لقد وجدت روما ضالتها في الفكر الرواقي الذي بحث في طبائع الأشياء، وتحدث عن القانون الطبيعي الذي يحكم كل الوجود، بما في ذلك البشر، على أسس المساواة والعدالة. لذلك تبنت هذا الاتجاه الفلسفي كقاعدة فكرية أقامت عليها مفهومها للـ "المواطنة العالمية"، وجسدتها في قانونها العام للبشرية، أي في قانونها المشترك بين جميع الشعوب الخاضعة لها.

إنَّ توصل الرومانيين إلى هذا القانون المشترك جاء من خلال البحث والدراسة في جميع القوانين والأحكام التي حكمت روما، وبقية المجتمعات التي خضعت لها، في مختلف الأزمنة والعصور، وتحديد عناصر التشابه والاختلاف بينها^{٧٠٨}. لقد أدت هذه الدراسات القانونية المعمقة إلى استخلاص ما يلي:

١. وجود قوانين مختلفة أنتجها العقل الإنساني في كل مجتمع بحسب ظروفه وخصائصه واحتياجاته، فالقوانين التي وضعها الإنسان كانت تعكس واقع المجتمع والأفراد.

٧٠٨ - بدوي (١٩٧٩-ج)، ص: ٤١٣.

٢. وجود حس مشترك بين مختلف الأفراد، على اختلاف مجتمعاتهم، تجاه مسائل العدالة، والمساواة. فالأفراد ينظرون بشكل طبيعي وفطري تجاه هذه المسائل من منطلق أهداف وغايات متشابهة، رغم اختلافهم في آليات تنفيذها. الأمر الذي دفع الرومان إلى الاعتقاد بوجود عدالة واحدة بين الشعوب رغم اختلافهم.

٣. بناءً على ما سبق، ميّز الرومان بين نوعين من القوانين حكمت مختلف المجتمعات، وهي: "وضعية بشرية"، و"طبيعية".

● القوانين الوضعية البشرية: تقوم على التمييز ما بين البشر عموماً استناداً إلى اختلاف المجتمعات، وما بين الأفراد داخل المجتمع الواحد استناداً إلى نظام العبودية.

● القوانين الطبيعية: تفرض مبادئ محددة للعدالة، يخضع لها الجميع انطلاقاً من المساواة التامة بين جميع البشر، وخضوعهم جميعهم للقانون الكلي للكون. فالإنسان يخضع إلى الطبيعة بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان، ومهما كان شكل السلطة الحاكمة له.

٤. إمكانية الوصول إلى قوانين واحدة تحقق العدالة والمساواة بين مختلف البشر، عبر احترام كل قانون وضعي للقانون الطبيعي والأخذ به.

طبّق الرومان ما توصلوا إليه من خلال إقرارهم للقانون المشترك بين الشعوب، وهو قانون موحد تُطبقه سلطة مركزية واحدة على جميع رعاياها، عبر مؤسسات قضائية متخصصة (المحاكم). كذلك، توصل التشريع الروماني إلى عدد من القواعد القانونية المستندة إلى الإيمان بالمبادئ القائلة بالعدالة، كان أهمها وأبرزها النظرية القائلة بأنّ العقد شريعة المتعاقدين، والحد من السلطات المطلقة للأب في الأسرة، وللحاكم في الدولة، وإعطاء المزيد من الحقوق للمرأة على مستوى الأسرة^{٧٠٩}. كما شهدت فكرة المساواة والعدالة تطوراً عبر النص القانوني الروماني، الذي قال بوجود المجتمع الإنساني الشامل،

⁷⁰⁹ – Stein (1999), p: 219.

يخضع فيه جميع البشر لقانون واحد، هو القانون الطبيعي. صحيح تماماً أن هذه الفكرة ستكون نتيجة تأثر الفكر الروماني بأفكار المدرسة الرواقية حول القانون الطبيعي، وتبنيه لها، إلا أن الرومان لم يكتفوا بالطرح النظري للفكرة من قبل الرواقيين، بل نقلوها من حيز الفكرة، إلى نطاق التطبيق الفعلي عبر استخدام القانون الطبيعي في نقد القوانين والأعراف المحلية للوصول إلى مفاهيم ونصوص قانونية متقدمة حول الحق والعدالة والمساواة.

حقيقةً، لقد وصل التفكير القانوني مع الرومان إلى مستوى متقدم ونوعي، حتى يكاد يُحسب أنه أهم إنجازاتهم الفكرية قاطبة، لقد شكّل القانون المرتكز الأساسي للفكر السياسي والفلسفي عند الرومان قديماً، وأصبح مصدراً أساسياً وهاماً لكل الفكر القانوني، عبر مختلف العصور والحضارات التي أتت بعد الحضارة الرومانية، وحتى يومنا هذا.

ثالثاً: تيارات الفكر السياسي الروماني

مرّ الفكر السياسي الروماني بمرحلتين مختلفتين، أنتجت كل منهما فكراً سياسياً مختلفاً عن الآخر، وذلك تبعاً للظروف المختلفة التي كانت سائدة بها، بدءاً من العهد الجمهوري إلى العهد الإمبراطوري.

١- تيارات الفكر السياسي الروماني في عهد الجمهورية

تميّزت هذه المرحلة، التي رافقت نشوء الدولة الرومانية، ومراحل توسعها الكبيرة، بالكثير من المتغيرات الكبرى التي شكّلت الأسس الأولى التي بنى عليها الرومان دولتهم. في هذا العهد سيطرت روما على أغلب الدول والمجتمعات المجاورة لها، ولاسيما الدول الإغريقية وصولاً إلى قرطاجنة. أما أبرز التغيرات الكبرى فهي:

- وجود الصراع الطبقي بين الطبقة الأرستقراطية وعامة الشعب، والذي كاد يودي بوحدة الدولة ووجودها. إضافة إلى الصراع الاجتماعي المتمثل بين من يمتلكون صفة المواطن، والتي كانت مقتصرة على الرومان بما ترتبه من حقوق سياسية وقانونية

متميزة لمواطنيها، في مقابل الطبقات الشعبية الأخرى التي كانت تصنف وفقاً لنظام العبودية. استمر الصراع لما يقارب القرنين من الزمن.

- ظهور أفكار سياسة واجتماعية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في روما حول مفاهيم الحقوق والعدالة والمساواة. كان ذلك نتيجة لقدم الكثير من المفكرين والعلماء من جميع الدول التي خضعت لسلطان روما^{٧١٠}، حيث أسهم هؤلاء بطرح أفكار مختلفة كانت تُعبّر عن تطلعات تلك الشعوب إلى مزيد من الحقوق في المواطنة، والتي لم تكن تتفق بطبيعة الحال مع الشعور بالتميّز من قبل الرومانيين الأصليين.

- ظهور الكثير من المشكلات والتعقيدات السياسية التي كانت تواجه الدولة الرومانية، وبشكل يومي، نتيجة الحجم الجغرافي الكبير لها، وضمها بالقوة لشعوب دول مختلفة، كانت ترغب بالاحتفاظ بشعورها القومي مقابل السمة الرومانية التي فرضت عليها. الأمر الذي أدى إلى الكثير من حركات التمرد والعصيان، ومحاولة الانفلات من سيطرة روما المركزية.

أدت الظروف السابقة إلى بروز تيارات فكرية وسياسية جديدة في الجمهورية، قدّم كل منها أفكاراً سياسية مغايرة للتيارات الأخرى. يُمكن تصنيف تلك التيارات إلى ثلاثة، هي:

- تيار التعصب القومي
- تيار الفكر الإنساني المنفتح
- تيار الوسط المعتدل

^{٧١٠} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٤١٩.

١-١-١- تيار التعصب القومي

اتسم هذا التيار الفكري بالتعصب للجنس الروماني بشكل مطلق، والانغلاق على الذات القومية، ورفض أن يتم إدخال أي أجناس بشرية أخرى إليها. لقد ظهر هذا التيار نتيجة انتشار الأفكار الإغريقية داخل الدولة الرومانية، وتأثيرها في آدابها، عاداتها، تقاليدها، وعقائدها الدينية. الأمر الذي دفع بعض الجماعات الرومانية المحافظة إلى الخوف من أن ينتشر الفكر الإغريقي أكثر ويسود على نطاق واسع، لاسيما وأن الفكر الإغريقي كان أشد تأثيراً من الفكر الروماني نتيجة امتلاكه لنظرة وفكر متعمق تجاه مسائل الكون والمجتمع والإنسان والدين والأخلاق، وهو ما كان يفتقد إليه الفكر الروماني، وبالتالي جعله عاجزاً عن التصدي لتأثير الفكر الإغريقي.

اعتبرت تلك الجماعات الرومانية، المتعصبة لقوميتها، أن استمرار دولتهم في الانفتاح على الأفكار الإغريقية المستوردة سوف يؤدي إلى زعزعة كيان الرومان، وإفقادهم لهويتهم الخاصة بهم، رغم كونهم أثبتوا جدارتهم وكفاءتهم العسكرية أمام كل الشعوب التي سيطروا عليها، ومن ضمنها اليونان^{٧١١}. الأمر الذي قد يؤدي إلى انقلاب في أخلاق الشباب الرومانيين وعاداتهم وأنماط تفكيرهم، وتشكيكهم في معتقداتهم الدينية، وبالتالي تغير في نظامهم السياسي. كان من أبرز مفكري هذا التيار المفكر كانون.

١-١-١- كانون (٢٣٢-١٤٧ ق. م)

كانون مفكر ورجل دولة، اتسم برصانة وحكمة، وبشجاعة كبيرة خلال مشاركته في الحروب العسكرية التوسعية للدولة الرومانية، الأمر الذي أهله، نتيجة الانتصارات الكبيرة التي حققها لرومها، إلى تبوء مراكز سياسية متقدمة في الدولة^{٧١٢}. واجه بشدة وحزم الطبقة الأرستقراطية، وخاض ضدهم حرباً سياسية وأخلاقية لا تقل ضراوة عن حروبه العسكرية

⁷¹¹ - Stein (1999), p: 189.

^{٧١٢} - برهيه (١٩٨٢)، ص: ٤١٦.

خارج روما، وتمكن من الحد من صلاحياتهم ونفوذهم عبر جملة من الإصلاحات المدنية في روما.

رأى كانون أنَّ عظمة الدولة الرومانية تعود إلى العنصر الروماني في تحقيق أسباب الانتصار والتقدم والرقي، وأنكر ما نسبته المفكرون الإغريق من أنَّ عظمة روما تعود إلى الآلهة، وقال إنَّ ما حققته دولته إنما يعود إلى كفايات شعبها ومؤهلات مواطنيها ودفاعهم عن دولتهم، وتعظيم انتصاراتها^{٧١٣}. لقد أعاد كانون قوة الدولة إلى الشعب، وليس إلى قادة محددين بأنفسهم وآلهة ترعاهم، كما كان يفعل الإغريق. فالشعوب بنظره هي التي تفعل الانتصارات، وتعظم من شأن دولتها. لذلك لم تحتوي كتابات كانون على أسماء قادة أو مشاهير، فالدولة لم تخلق عنده على أكتاف أشخاص محددين، بل على أجيال من الرومانيين بأكملها، ولقرون متعددة^{٧١٤}.

انطلاقاً من موقفه السابق، وتعصبه للقومية الرومانية، هاجم كانون بشدة كل التيارات الفكرية الهلنستية، وطالب بعدم السماح لها بالوجود في روما، وقد تمكن من استصدار قرار من مجلس الشيوخ في عام ١٦١ ق.م قضى بتجريم جميع المدارس الإغريقية التي كانت منتشرة في روما، وعدم السماح ببقاء أحد من الفلاسفة فيها^{٧١٥}. اعتبر كانون أنَّ توسع الدولة على حساب الدول والشعوب الأخرى مسألة فيها خطر عليها، لأنَّ ذلك يثير الأحقاد والمنازعات، وقد يهدد الشعور الوطني الروماني عبر إدخال عناصر غريبة فيه، وقد يسهم في انحلال قيمه الأخلاقية. لذلك دعا الدولة إلى عدم التدخل في شؤون المجتمعات والدول الأخرى، وأن تتعامل على قدم المساواة والعدل معها. استثنى كانون من

⁷¹³ – Zeller (1955), p: 612.

⁷¹⁴ – Ibid, p: 615.

⁷¹⁵ – Kalosk (2011), p: 178.

مبدأه هذا حالتان فقط أجاز فيهما للدولة بالتوسع على حساب غيرها، ومعاملتهم بقسوة، وهما^{٧١٦}:

- إذا كانت هذه الدول والشعوب الأخرى تشكل خطراً عليها.
- إذا كان هذا التوسع يصب في مصلحتها العليا.

اعتزل كانون العمل السياسي في مرحلة متقدمة من عمره، وانكب على الكتابة والتأليف باللغة اللاتينية، حتى تكون المرجع الدراسي الأول للطلاب الرومان بدل اليونانية التي رأى فيها خطراً على عقل الشباب وأخلاقهم. حيث اعتبر أنَّ اللغة اليونانية وفلسفتها مغايرتان تماماً لطبيعة الرومان ومناقضتان لها، وأنَّ السماح لهما بالتمدد والانتشار سيقضيان على الدين الروماني وأخلاق أفرادهِ^{٧١٧}. لم يكتفي كانون بمهاجمة الفكر الإغريقي، بل هاجم الشعب اليوناني واعتبره خطراً داهماً لأنَّه يُمثِّل الوسيلة المهددة بالقضاء على روما. لذلك دعا كانون الرومان إلى الكتابة باللغة اللاتينية، وتعزيز مكانتها وقوتها لمواجهة اليونان وثقافتهم. عُدَّ كانون من أعظم الكتّاب والمؤلفين بالنثر اللاتيني.

لقد عبَّرت أفكار كانون عن خشية التيار المحافظ المتعصب لقوميته الرومانية من تسارع ونمو الجماعة الرومانية عبر ضمِّها لأجناس مختلفة عنها، لأنَّ ذلك قد يؤدي إلى انقيارها بسبب الأفكار المستجدة المختلفة التي تدخل إليها في شؤون السياسة والدين والأخلاق. لذلك هاجم هذا التيار كل الأفكار غير الرومانية السائدة في عهده، وفي مقدمتها أفكار المدارس والاتجاهات الهلينية التي اعتبروها مغايرة للفكر الروماني. إلا أنَّ هذا التيار، ورغم مواقفه المتصلبة والمتشددة، وهجومه الكبير على أفكار الإغريق والتيارات الهلينية، لم يتمكن من الحيلولة دون انفتاح روما على الفكر الرواقي اليوناني الذي انتشر فيها وأحدث الكثير من التغييرات الجوهرية في مختلف مناحي الحياة.

⁷¹⁶ – Zeller (1955), p: 602.

^{٧١٧} – ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣٩٩.

١-٢-٢- تيار الفكر الإنساني المنفتح

مع وصول الدولة الرومانية إلى الانتصار النهائي لها على مقدونيا، وبسط سيطرتها الكاملة على شرق المتوسط وغربه، بدأ يبرز تياراً فكرياً داخلها يدعو إلى تكريس انتصارات روما عبر وضع نظام أخلاقي يقوم على المساواة بين جميع شعوب الدول التي خضعت لها، وإقامة علاقة أخوية بين جميع مواطنيها. لقد برز هذا التيار أفكاره انطلاقاً من مسألتين أساسيتين، هما^{٧١٨}:

● كبح جموح التعصب الروماني، والشهوات التي أطلقتها الفتوحات الرومانية، والتي كانت تدعو إلى المزيد.

● من أجل قدرة الدولة الرومانية على استيعاب الشعوب المتعددة، والأجناس المختلفة التي أصبحت خاضعة لها، والحصول على ولائها، يجب العمل على إقناع تلك الشعوب، لاسيما الإغريق منهم، بقبول السيطرة السياسية الرومانية تحت عنوان المساواة بين البشر.

أطلق على هذا التيار اسم التيار المنفتح، وبرز فيه مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين بنوا آرائهم على دور روما التاريخي في تحضّر البشر، وعلى أنّ سيادة دولتهم هو أمر فرضته إرادة الآلهة، دون انتظار رأي البشر وموافقتهم. من أبرز مفكري هذا التيار بوليب، وبانتينوس.

١-٢-١- بوليب (٢٠٥-١٢٥ ق. م)

مؤرخ يوناني بارز، ومفكر سياسي. ولد في ميغالوبوليس في العصر الهليني، تأثر جداً بأفلاطون، وعمل على استخدام بعض أفكاره للمقارنة في معظم كتاباته. نادى باستقلال كل الدول اليونانية، وكل العالم الهليني، وكان له دوراً بالغ الأهمية في "الحلف الآخي" اليوناني^{٧١٩}. أسره الرومان خلال دخولهم إلى المدن الإغريقية مع العديد من الرجال الذين

⁷¹⁸ – Stein (1999), p: 169-170.

⁷¹⁹ – Long, and Sedley (1987), p: 516.

يُقدر عددهم حينها بنحو ألف رجل، حيث وجهت لهم تهم بدعم حلفهم للدولة المقدونية^{٧٢٠}. في روما لفت بوليب الأنظار إليه، لاسيّما من قبل نبلاء روما، خاصة عائلة آل سيبوس التي كانت تعد واحدة من أهم العائلات وأكثرها تأثيراً. كذلك قام بدور وساطة بين روما واليونان لتهدئة الأوضاع والقيام بتسوية سياسية أسفرت عن منح اليونان الحق بوضع قوانين جديدة ونظام سياسي جديد لها. لقد اعتبر اليونانيون بوليبيوس بمثابة المنقذ لهم، والمخلص لدولتهم من غضب الإمبراطورية الرومانية، فأقاموا لها عدة تماثيل في العديد من المدن امتناناً لما قام به من انتزاع غضب روما بحق دولتهم. ارتبط بعلاقة صداقة مع القائد الروماني الكبير "سكيبيون" الذي كان زعيماً سياسياً بارزاً في روما، وكان يرافقه في كل حملاته العسكرية، الأمر الذي مكّنه من الاطلاع على خفايا السياسة الرومانية، ومختلف الأوضاع في جمهوريتها، وإدراك الواقع كما هو. طلب منه "سكيبيون" أن يكتب تاريخ روما، بالشكل الذي يعكس قيمها الأخلاقية والسياسية، وأن يُضمن كتاباته تصوراتهِ الخاصة حول مستقبل الدولة.

انكب بوليب على تدوين تاريخ روما، وحقيقةً كانت عملية التدوين تلك تتضمن مستويين هامين، الأول هو تفسير ظهور روما للرومانيين أنفسهم، والثاني لليونانيين وبقية الشعوب الخاضعة له. أنجز مهمته في كتابه الذي أسماه "التواريخ"، أو "التاريخ السياسي"، والذي يُعدُّ من أهم وأعظم ما تركه خلفه من أثر فكري كبير، ويعزى إليه شهرته الواسعة، وعليه استحق لقب "أبو التاريخ الشامل"^{٧٢١}. تناول فيه تاريخ روما بين عامي ٢١٨-١٤٦ ق. م، واعتبر أنَّ التاريخ هو نتيجة القدر الذي يتحكم به، فهو السلطة الموجهة التي تتحكم بكل المصائر في الكون، بما في ذلك العلاقات السياسية بين الكائنات البشرية^{٧٢٢}.

⁷²⁰ – Ibid, p: 520.

^{٧٢١} – نارسسيان (١٩٩٩)، ص: ١٩١.

⁷²² – Schulz (1946), p: 174.

كذلك حلل من خلال كتابه دور نظام الدولة والمؤسسات السياسية الحقوقية في التطور التاريخي.

قال بوليب إنّ التاريخ العالمي يبدأ بتأسيس السيادة الرومانية على العالم، وأنّ القدر أوكل إلى الشعب الروماني مهمة عظيمة وتاريخية، هي القيام بدور حضاري لتوحيد العالم تحت سيطرتها. لقد وضع التاريخ هذه المهمة في يد الدولة الرومانية التي يجب أن تنشئ هذا النموذج الحضاري، وما على الدول والشعوب المحلية للمناطق، الخاضعة لسيطرة روما، سوى أن تجد مثالها ومعنى تحركها ضمن التاريخ الروماني^{٧٢٣}. إنّ ذلك يتم من خلال قبولها بواقع السيطرة الحضارية الرومانية، وأن تتضامن مع الرومان لتحقيق الفعل الحضاري التاريخي باعتبارها أصبحت جزءاً منها.

درس بوليب القوانين والدساتير الرومانية، وانتهى إلى تصور وجود قانون سياسي تاريخي يحكم نشوء الدول، نموها وتطورها، تغييرها، وأخيراً انتهائها. أطلق عليه تسمية قانون "دورات الحكم"^{٧٢٤}. لقد اعتبر هذا القانون بحق أول قانون سياسي في تاريخ علم السياسة على الإطلاق. قال بوليب بوجود دورة متكاملة من أشكال الدول أو أنظمة الحكم، تبدأ بشكل معين، لتعود إليه مجدداً بعد فترة من الزمن، تكون خلالها قد مرت بالأشكال الأخرى. يميز في هذه الدورة بين ستة أشكال رئيسية للحكومات، تتعاقب بشكل دوري عبر دورة مستمرة، فتترتب وفق ظهورها وتغيرها: الملكية، الاستبدادية، الأرستقراطية، الأوليغارشية، الديمقراطية، والأوكلوقراطية (حكم الغوغاء).

صوّر بوليب هذه الدورة بالشكل التالي:

- تبدأ دورات الحكم في الدولة بظهور النظام الملكي المطلق، الذي يُعدُّ المرحلة الأولى من وجود الأنظمة السياسية. يخضع فيه الجميع لسلطة الرجل الأقوى في المجتمع.

⁷²³ – Nicholas (2008), p: 149.

– ^{٧٢٤}أوسلي (١٩٤٥)، ص: ٤٢٩.

- يتطور النظام الملكي المطلق مع الوقت ليتحول إلى نظام ملكي معتدل، تسوده الأخلاق، وتكون سلطة الملك فيه مستمدة من موافقة الشعب وتأييده.
- مع مرور الزمن، يبدأ الملك بالانحراف نحو مصالحه وأهوائه الشخصية، ويتعد عن مراعاة المصلحة العامة لشعبه وإرادته، فيتحول نظام الحكم إلى ملكي استبدادي.
- مع استبداد الملك، يبدأ الشعب بالتململ، ما يدفع نخبة منه إلى المطالبة بالحقوق والثورة على الملك المستبد، ومع نجاحها في ذلك، تتولى إدارة شؤون الدولة، فينشأ بذلك نظام أرستقراطي يعمل لصالح الجميع.
- مع القوة ومزايا السلطة، تبدأ هذه الفئة الأرستقراطية بالحكم حسب مصالحها وأهوائها، فيتحول النظام من أرستقراطي صالح إلى أوليغاركي مستبد.
- يؤدي استبداد السلطة الأوليغاركية، مع الوقت، إلى انتشار المظالم بين الناس، وغياب العدالة والمساواة، فيثور الشعب ويطالب بترسيم سلطته الشعبية على أساس الحرية والمساواة والقانون. فينشأ بذلك حكم ديمقراطي.
- بعد فترة من الزمن، يدب الخلاف بين الفئات الشعبية، و ينتشر الفساد والأطماع والشبهوات وصراع الأحزاب المختلفة، فتقع الفوضى والصراع، ما يؤدي إلى ظهور حكم غوغائي.
- يؤدي الحكم الغوغائي إلى تفشي الاضطراب والفوضى، وانتشار الفقر والأمن والاستقرار، ما يجعل المجتمع يتطلع إلى الخلاص. فيظهر شخص تثق به العامة، ويأخذ باستخدام القوة لفرض الأمن والنظام، فينشئ بذلك من جديد نظام ملكي مطلق.
- هكذا تعاود الدورة سيرتها من جديد، ومن حيث بدأت مع النظام الملكي المطلق، تنتهي معه، ويتابع هو دورة جديدة من أشكال الحكم، وهكذا دواليك. اعتبر بوليب أن هذا التعاقب الطبيعي لأشكال هذه الحكومات هو شيء صحيح، فالشكل البسيط

للحكومة يتسم بدرجة كبيرة من الاستقرار الذي ينشأ من الحتمية المبدئية الفعلية للتحويل إلى نقيضه. إنَّ كل دستور يرث الشر مع مرور الزمن يتحول إلى شكله المنحرف^{٧٢٥}.

رأى بوليب أنَّ الحل لإيقاف دورة الحكم التي لا تنتهي هو في إيجاد نظام مختلط، يقوم على عناصر أساسية موجودة بشكل مشترك في كل أشكال أنظمة الحكم السابقة^{٧٢٦}. هذا الأمر متحقق بحسب رأيه في نظام الحكم الروماني، والذي تختلط فيه العناصر الثلاثة التي تقوم عليها، وهي^{٧٢٧}:

- أنظمة الحكم الملكي (الملك).
- أنظمة الحكم الارستقراطي (مجلس الشيوخ).
- أنظمة الحكم الديمقراطية (المجالس الشعبية).

إنَّ عناصر النظام الروماني السابقة تعمل بشكل متوازن ومتناسق، فتراقب بعضها البعض، مما يحول دون سيطرة واحدة على الأخرى وتفردا بالحكم. لذلك نظر بوليب إلى تطور الإمبراطورية الرومانية على أنَّها نموذج ومثال كلاسيكي للتطور الطبيعي لأشكال الحكومات، انطلاقاً من مفهومه العام للسمة الدورية لتطور أنظمة الحكم السياسية. ربط بوليب تغير الدساتير بتغير أشكال الحكومات، لذلك فهي كتعاقب الأحداث، و"السبب الرئيس للنجاح أو الانتكاس لنجاح الحكومات في كل القضايا هو شكل دستور الدولة"^{٧٢٨}. فظهور الدولة، وبالتالي تغير الدساتير هو نمو طبيعي يحكمه "قانون الطبيعة".

لقد أدت أفكار بوليب هذه إلى تفسير وتبرير الدور التاريخي للدولة الرومانية في إيقاف دورة الحكم، وقيادة العالم نحو صنع الحضارة الإنسانية للبشر جميعاً. لذلك على جميع الخاضعين لسيطرتها من أبناء روما أو غيرها من الشعوب المنضوية تحت سلطتها، أن

⁷²⁵ -Stein (1999), p: 301.

^{٧٢٦} - ستيس (١٩٨٤)، ص: ٣٩٧.

^{٧٢٧} - مهنا (١٩٩٩)، ص: ٨٠.

^{٧٢٨} - بوليوس (د. ت)، ص ٥.

تقبل بالنظام القائم الذي ليس لأحد يد في إيجاده، فهو حكم القدر من أجل تأمين الغايات الرومانية المنشودة. يُعدُّ بوليب أول من استخدم منهج المؤسسات في دراسة النظم السياسية، وأول من ربط بين السياسة الداخلية والخارجية للدولة، وقد أرجع عظمة روما ونجاحاتها إلى مؤسساتها الدولة وقوتها وشعبها.

١-٢-٢- بانتيوس (١٨٠-١١٠ ق.م)

تعود أصوله الإغريقية إلى جزيرة "رودس". كان من أشدَّ المؤيدين للمدرسة الرواقية، والتي تزعمها لاحقاً بعد عودته إلى أثينا بعد موت صديقه "سكيبيون" القائد الروماني الذي جمعته معه صداقه قوية بالإضافة إلى بوليب^{٧٢٩}. تأثر بانتيوس بأفكار "سكيبيون" التي كانت تدعو إلى ضرورة وجود فكر أخلاقي يدعو الرومان إلى الحياة بعيداً عن الانغماس في الشهوات الدنيوية المتزايدة، والتي باتت تؤثر في الرومانيين مع توسع سيطرتهم العسكرية وانفتاحهم على شعوب وأجناس مختلفة، ما تسبب في ابتعادهم عن الفضائل الخلقية^{٧٣٠}. وجد بانتيوس في أفكار صديقه هذه تأييداً للفكر الرواقي الذي كان ينظر إلى الأمور الحياتية اليومية على أنها شيء بلا قيمة، ولا تستحق الاهتمام، في مقابل رفع شأن العقل والحكمة التي تتضمن فضائل الشجاعة والعفة والعدل. لقد أدت تقارب أفكار بانتيوس مع "سكيبيون" إلى تعميق الصداقة بينهما، فأصبحا مترافقين لا ينفصلا، الأمر الذي دفع الأخير للطلب من بانتيوس أن يتعمق في دراسة الأخلاق بالشكل الذي يتناسب مع الظروف الرومانية العملية^{٧٣١}. حقيقة يبدو أنَّ القائد الروماني كان قد أوكل إلى صديقيه المقربين بانتيوس وبوليب وضع أسس للفلسفة والسياسة الرومانية عبر صياغة نظام أخلاقي، كان قد عهد الجزء المتعلق منه بالسياسة والتاريخ لبوليب (كما مرَّ معنا سابقاً)، والجزء المتعلق بالفلسفة والفكر لبانتيوس.

⁷²⁹ – Schulz (1946), p: 341.

^{٧٣٠} – أمين (١٩٤٥)، ص: ٢١٣.

⁷³¹ – Stein (1999), p: 269.

تعمّق بانتيوس بدراسة الأخلاق، فميّز بين الأخلاق النظرية التي تخص الحكماء، وبين الأخلاق العملية التي تخص عامة الناس، وتوصل إلى ما أسماه بـ "المفضلات"، والتي تعني الوسط بين الفضائل والذائل. فبعض الأمور تقترب من الخير، وبعضها الآخر يقترب من الشر. كذلك قال إنّ هناك فعل يقوم به الإنسان، وهناك نتائج تترتب على الفعل، وفي النتائج تكمن القيمة الحقيقية للفعل^{٧٣٢}. توجهت كتابات بانتيوس في عمومها إلى التأكيد على غايتين أساسيتين:

- التركيز على أهمية الإنسان باعتباره كائن بشري طبيعي، دون التمييز بين إنسان وآخر. فالبشر جميعاً أخوة متشابهين في كل شيء إذا ما خضعوا جميعاً للمبادئ الخلقية الواحدة، والموجودة في القانون الطبيعي التي يحكم كل الوجود.

- التركيز على المبادئ الأخلاقية البسيطة التي تدل البشر على العمل الإنساني الفاضل، فيصل بذلك إلى المحبة والتآخي، وتبعدهم عن الوقوع في الشرور الناجمة عن العصبية الضيقة المنافية للأخلاق الطبيعية الفاضلة بين البشر والتي تقوم على المساواة. يستند بانتيوس في الغايتين السابقتين على أنّ الإنسان هو جزء من هذا الوجود الكلي الكبير، الذي يتعاون فيه مع الآخرين بما ينسجم مع العقل الكلي (الله) الذي يحكم كل الوجود^{٧٣٣}. لذلك على الإنسان أن يبذل قصارى جهده من أجل شحذ الفضائل الطبيعية الموجودة عند كل البشر للوصول إلى ضبط النفس والإخلاص للواجبات والتضحية في سبيل المجتمع المنبعث من الروح العامة والمتوجهة للخدمة العامة^{٧٣٤}. لقد شكّلت هذه الفكرة دعوة للمواطن الروماني من أجل العمل والتضحية في سبيل الدولة باعتبار أنّ الطبيعة تفرض ذلك، وبالتالي عدم الانغماس في الملذات والشهوات المادية، لكن دون استئصالها نهائياً.

⁷³² – Nicholas (2008), p: 538.

^{٧٣٣} – النشار (٢٠٠٥ - ج)، ص: ٤١٤.

^{٧٣٤} – اندريه، وجانين (١٩٨٦)، ص: ١٨٣.

أدت أفكار بانتيوس إلى إيجاد أفكار إنسانية وأخلاقية تتناسب والظروف الرومانية الجديدة، ما أدى إلى فكر رواقى إنساني عملي النزعة، يتوافق في الوقت نفسه مع طبيعة الإنسان الروماني، ونزوعه نحو الواقعية، للمساهمة في النشاط الحضاري وفق القيم الإنسانية والخلقية الفاضلة.

١-٣-٣- تيار الوسط المعتدل

ظهر هذا التيار وسط ظروف شديدة التعقيد كانت تعصف بروما، أبرزها الأزمة السياسية التي تسببت بها الطبقة الأرستقراطية متمثلة بمجلس الشيوخ، نتيجة سيطرته التامة على الحياة السياسية والاقتصادية داخل البلاد، في الوقت الذي كان يقود فيه سياسة التوسع الروماني الخارجي^{٧٣٥}. لقد هيمنت هذه الطبقة على المقدرات الاقتصادية لروما والبلاد التي خضعت لسيطرتها، ما أدى إلى تملل شعبي بسبب ما أوصلت الطبقة الارستقراطية البلاد إليه من فقر مدقع واضطراب نتيجة جشعها. لقد هدد هذا الأمر وحدة البلاد وظهور الصراع الداخلي فيه. حصل هذا التيار الذي دعا إلى الوسطية على تأييد واسع من المجتمع، وبرزت فيه أسماء كبرى من المفكرين والفلاسفة، كان أبرزها شيشرون.

١-٣-١- شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م)

أديب، مفكر، وخطيب سياسي. أعتبر من أهم المفكرين السياسيين الرومان، وأعظم أدباء عصره، ومبتكر لما يعرف ببلاغة شيشرون. ولد في أرينوم لعائلة ثرية، درس الفلسفة والقانون والبلاغة في روما واليونان، عمل محام في محاكم روما ونجح في هذه المهنة، وتقلد مناصب عديدة في هذا المجال، بالإضافة لنجاحه في مجال البلاغة والخطب والرسائل^{٧٣٦}. يعد شيشرون أول مفكر روماني، حاول الاستفادة من التراث الفلسفي اليوناني، وتوظيفه في معالجة الإشكالات السياسية التي طرحت خلال المرحلة الأخيرة للنظام الجمهوري، كما كان له الدور العظيم في ترجمة البلاغة والفلسفة اليونانية إلى اللاتينية ببراعة

^{٧٣٥} - أوّسلي (١٩٤٥)، ص: ٥٣٦.

^{٧٣٦} - بادوي (١٩٧٩-ج)، ص: ٣٥٦.

قل نظيرها. حاول التمسك بالمبادئ الجمهورية في ظل الحروب الأهلية التي كانت تعصف بروما.

تمكن شيشرون من استيعاب الفكر السابق له، وتقديمه بقلب جديد بعد تطويره. أثرت أفكاره في كل الفكر اللاحق له، لاسيما ما يتعلق منها بشرحه لفكرة القانون الطبيعي. تأثر بالفلسفة الإغريقية ومبادئها، وكذلك بالمدرسة الرواقية وأفكارها المستندة إلى القانون الطبيعي. انتقد بشدة الطبقة الارستقراطية الحاكمة، وانشغالها بمصالحها وتجارتها ونخبها لمقدرات الدولة الاقتصادية، وتفضيل مصلحتها الشخصية على المصلحة العامة^{٧٣٧}. نظر إلى الفساد الأخلاقي على أنه أكثر ما يهدد الدولة، بسبب المصالح الشخصية الضيقة لمن هم في السلطة^{٧٣٨}.

وضع شيشرون أسس نظرية الوسط المعتدل، التي رفضت التطرفات الحاصلة في الواقع، وقيمت السلطة السياسية على أسس الأخلاق والقيم. كما ألف أكثر من ثلاثين كتاباً في الفلسفة والخطابة والتاريخ، ومئات الرسائل والخطب. أهم مؤلفاته وأعظمها "الجمهورية"، "القوانين"، و"الواجب"، التي شكّلت منعطفاً هاماً في تاريخ الفكر السياسي الروماني. تضمنت مؤلفاته تصوره الخاص للقانون الطبيعي، وتأويله المتميز لنظرية الدستور المختلط التي عرفت انتشاراً واسعاً لدى الأوساط المهتمة باكتشاف سر عظمة روما، وأسباب تفوق نظامها السياسي كما تضمنت مقارنته الخاصة للنظام السياسي الأصح بالنسبة للدولة الرومانية، انطلاقاً من أن شكل الحكم يُعدّ عاملاً حاسماً في نجاح أو فشل الدولة. اتسمت أفكار شيشرون بعقلانية خاصة بفعل تمايز الواقع السياسي في روما.

^{٧٣٧} - فياض، ومراد (٢٠١٢)، ص: ٣١٣.

^{٧٣٨} - Rorty (2011, p: 1488).

اهتم شيشرون بالبحث في شؤون الدين والآلهة، حيث تأثر بأفكار أفلاطون حول وجود عالم مُثل في السماء يقوم على المعارف الكلية المطلقة. كذلك تأثر بأفكار المدرسة الرواقية التي قالت بوجود عقل كلي للكون يدبر شؤونَه ويديره. لذلك اعتقد شيشرون بوجود الآلهة، وقال إنّ جهل الإنسان بوجودها لا يعني أنّها غير موجودة^{٧٣٩}. كما اعتبر الدين ضرورة لا بد منها لوجود النظام الضابط لأخلاق الإنسان، والنظام العام في المجتمع، وأنّ الضعف الحاصل في القناعات الدينية عند الرومان إنّما هو نتيجة سيطرة فكرة الشك بوجود الآلهة^{٧٤٠}. لذلك، دعا شيشرون إلى ضرورة نشر الفكر الإغريقي عند الرومان، الذي يساعد الفرد ويولد عنده الرغبة في البحث عن الفضيلة والأخلاق. لم يتوقف إعجاب شيشرون بالفكر الإغريقي على الدعوة إلى نشره، بل عمل على ذلك بنفسه، لاسيّما في عقول الخاصة من رجالات الدولة والمتعلمين بشكل عام من أجل مواجهة اضطراب الآراء والأفكار والقناعات الدينية وما يلحقه ذلك من تهديد أمن الدولة. هدف شيشرون، من معظم كتاباته، إلى التأثير في التكوين الخُلقي للعمل السياسي من خلال تمجيد الفضائل الرومانية التي تميزوا بها، وفي مقدمتها العمل والتضحية والعطاء في سبيل المجتمع، ورفعة الدولة ونظامها السياسي^{٧٤١}. أمّا السبب في ذلك فكان من أجل تأمين النظام الجمهوري على أسس من القناعات الأخلاقية والدينية العامة^{٧٤٢}، فالدولة الرومانية الواسعة تقابل الدولة العالمية التي تضم البشر أجمعين بموجب القوانين الطبيعية، وعلى رجل الدولة حماية دولتهم من خلال الحكم بالعدل والفضيلة.

اهتم شيشرون بالبحث في كيفية وصول الإنسان إلى تحقيق السعادة، ورأى أنّ الفضيلة وحدها لا تؤمن ذلك، بل من خلال تقييد الفرد بالواجبات، التي هي مبادئ خلقية

^{٧٣٩} - توشار (١٩٨٣)، ص: ٣٨٥.

^{٧٤٠} - تيندر (١٩٩٣)، ص: ١٧٩.

^{٧٤١} - Schulz (1946), p: 137.

^{٧٤٢} - Stein (1999), p: 187.

يرتكز عليها الضمير الفردي، وتحضُّه على الولاء للمجتمع العالمي الكبير الذي يضم الآلهة والبشر أجمعين^{٧٤٣}. لذلك على الإنسان أن يعمل على خدمة مجتمعه، كما يعمل على خدمة نفسه، وأن يتقيد بالأسس الإنسانية السليمة، ويؤدي واجباته كمواطن صالح للمجتمع من خلال المشاركة الفاعلة في الحياة السياسية.

– القانون الطبيعي عند شيشرون

تأثر شيشرون بالمدرسة الرواقية، التي أخذت بفكرة القانون الطبيعي، وتوسع لاحقاً في شرحه وتطويره لمفهوم هذا القانون. حيث اعتبر أنَّ هناك قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم ككل، وهو القانون ذاته الذي ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، والمستمدة من القانون الإلهي الذي يحكم العالم^{٧٤٤}. بالتالي هو قانون ثابت لا يتبدل ولا يتغير، ويفرض أحكامه على جميع البشر والدول، ولا يستطيع أحد أن يجعل من الصواب خطأ، أو من الخطأ صواب. فالقانون الطبيعي مستمد من الله، لذلك هو قانون حق لأنَّه قانون البداهة والتفكير السليم، قانون يتفق مع الطبيعة وينطبق على الجميع، لذلك ينبغي على الناس العمل بمقتضى أحكامه، لأنَّه يمنهم من الوقوع في الخطأ^{٧٤٥}.

يؤكد شيشرون أنَّه لا يجوز الحد من تطبيق القانون الطبيعي أو التعارض معه، أو منع إنفاذ أحكامه بتشريعات وقوانين وضعية من صنع البشر. فلن يكون للناس أبداً إلا سيدياً واحداً، وحاكماً واحداً هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه^{٧٤٦}. بما أنَّ البشر يخضعون جميعاً لقانون واحد، أي القانون الطبيعي، فهم متساوون بالكامل انطلاقاً من وحدة الجنس البشري، وبغ النظر عن انتماءاتهم العرقية والاجتماعية. يترتب على هذه المساواة أن يتمتع كل

^{٧٤٣} – سيغال (١٩٧٨)، ص: ٢٦٢.

^{٧٤٤} – Schulz (1946), p: 218.

^{٧٤٥} – Nicholas (2008), p: 153.

^{٧٤٦} – شوفالبييه (١٩٩٨ – ج)، ص: ٤١٩.

فرد بقدر من الكرامة الإنسانية والاحترام حتى ولو كان عبداً. لكن مفهوم المساواة هذا لا يطل المعرفة، من منطلق أن البشر غير متساوون في الحصول على المعرفة. كذلك لا يفترض أن تقوم الدولة بفرض تساوي البشر في الممتلكات. حقيقةً، لقد أسهم ما قدمه شيشرون من تطويره لمفهوم القانون الطبيعي، وشرحه له، إلى انتشار الفكر حوله، وزيادة اهتمام الأفراد به، وهو ما لم تستطع المدرسة الرواقية نفسها، وهي صاحبة إنتاج فكرته الأولى، القيام به، وأن تحقق له رواجاً بمقدار ما قام به شيشرون.

– الدولة عند شيشرون:

أسس شيشرون مفهومه للدولة على أساس القانون الطبيعي، الذي يقوم على حكم الله للعالم كله، باعتباره قانوناً واحداً ينطبق على الجميع، البشر والدول، دون استثناء، بما فيها العلاقات بين الحاكم والمحكوم. فالدولة لا تبنى على آراء الناس، بل على أحكام الطبيعة. الدولة الحقيقية هي تلك التي تخضع للقانون الطبيعي باعتباره القانون الأخلاقي الإلهي.

رأى شيشرون أن الدولة تكونت تاريخياً بشكل طبيعي دون تدخل إرادة الأفراد فيها، بسبب الغريزة الاجتماعية للإنسان التي نشأت لتلبية منافعه الخاصة، والتي لا يمكن له تحقيقها بمفرده، الأمر الذي يدفعه للتعاون مع الآخرين. إن حاجة الفرد للاجتماع إذاً تتأسس على تلبية الغاية الأساسية الأولى من وجوده، وهو بقاءه على قيد الحياة. بالتالي، ونتيجة للمنافع المتبادلة بين الأفراد، نشأت الدولة ككيان يملكه جميع الأفراد، ويحقق لهم مصلحتهم المشتركة، التي تقوم على الاحترام المتبادل المشترك للحقوق بين الأفراد. يقوم هذا الاحترام على أساس أخلاقي للحق الذي يؤمن ارتباط المواطنين بعضهم ببعض. من هنا كان لابد لهذا الكيان من قانون ينظمه، وينظم علاقته بأفراد الشعب^{٧٤٧}. إذاً يؤسس شيشرون الدولة على المفهوم الأخلاقي لحق الفرد في بناء الدولة والمشاركة فيها على قاعدة

^{٧٤٧} – النشار (٢٠٠٥ - ج)، ص: ٢١٠.

المساواة، وهو ما يؤدي إلى تمثين وتقوية العلاقات المعنوية التي تشد الناس بعضهم لبعض، وتحافظ على مصالحهم المشتركة في إطار القوانين التي تضبطها وتطبقها، وبالتالي الحفاظ على المجتمع أمّا الحق فيتجسد في العدالة التي يجب أن تسود الدولة. رأى شيشرون أن خروج المجتمع والأفراد عن المبادئ الخلقية، وغياب مفاهيم الحق يؤدي إلى فقدان الدولة لمعناها الحقيقي. إنّ تأكيد شيشرون على الأصل الطبيعي لنشوء الدولة، دفعه إلى التمييز بين كيان الدولة وبين السلطة. فإذا كانت الأولى من صنع الله، فإنّ السلطة تركز على إرادة الشعب، وهي الإرادة القائمة على المفاهيم الخلقية الطبيعية، والتي تتطلب سلطة عادلة تجسد مفاهيم الحق والواجب الطبيعيين^{٧٤٨}.

إنّ سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد، فهؤلاء بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها، ويملكون بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيان الدولة، ويعملون على استمراريتها وبقائها. لذلك اعتبر شيشرون أنّ استخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو أمر طبيعي ومطلوب، وهو في حقيقة الأمر استخدام لقوة الناس مجتمعين. أما الموظف الحكومي فهو ليس سوى شخص يمارس ويستخدم صلاحياته بناءً على ما لديه من سلطة منحها له الناس والقانون والدولة ذاتها، سلطة تخضع لقانون إلهي طبيعي وأخلاقي، وهو قانون يسمو بطبيعة الحال على القانون الذي يضعه البشر^{٧٤٩}.

يخلص شيشرون في أفكاره عند الدولة إلى أنّ الحق هو الشيء الوحيد الذي يُمثّن العلاقات في المجتمع، والقانون هو الوحيد الذي ينشئ الحق، وأن الحياة الاجتماعية تفترض وجود التزامات وعقوبات، لا يمكن لأحد الالتفاف عليها. إنّ كون الإنسان عضواً في المجتمع يتطلب خضوعه للقواعد، فالمجتمع نفسه هو قانون أخلاقي، والرابط الحقيقي بين الأفراد هو الأخلاق.

^{٧٤٨} - غنارسكيريك، وغيلجي (٢٠١٢)، ص: ١٦٨.

^{٧٤٩} - محمد (٢٠١٨)، ص: ١٣.

— أنظمة الحكم عند شيشرون

اعتبر شيشرون أنَّ نظام الحكم هو سلطة سياسية، مصدرها اجتماعي وإنساني، وأهم ما يميزها هو امتلاكها للسيادة^{٧٥٠}. قام بتصنيف أنظمة الحكم إلى أمظمة صالحة، وأخرى غير صالحة. حقيقةً، كانت أفكار شيشرون حول أنظمة الحكم متأثرة بتلك التي وضعها الفيلسوف بأرسطو، حيث أننا سنجد تشابهاً كبيراً في التصنيفات وعددها وتقييم صلاحيتها. اعتبر شيشرون، من حيث المبدأ، أنَّ هناك ثلاثة أشكال من الحكم الصالح هي: الملكي، الأرستقراطي، والديمقراطي. إلا أنَّ هذه الأشكال قد تتحول في غياب وجود ضوابط وقوانين إلى ثلاثة أشكال منحرفة عن الصالحة، فاسدة وسيئة، وهي: الاستبدادي، الأوليغاركي، والغوغائي^{٧٥١}. اعتبر شيشرون أنَّ الملكية المطلقة، قياساً ببقية أشكال أنظمة الحكم، هي أفضلها، إذا كان الملك صالحاً وعادلاً. أما أسوأها فهو انحراف الملك الصالح إلى مستبد وشرير.

اتفق شيشرون مع بوليب في أنَّ الدولة تمرُّ بدورات حكم من الأشكال السابقة، وأنَّ كل نظام قد يتحول إلى نقيضه، وأنَّ أنظمة الحكم تصبح غير صالحة عند ابتعادها عن القانون الطبيعي، وعندما تعمل لغير غاياتها الأساسية وهي تحقيق السعادة والفضيلة والأخلاق لمواطنيها. لذلك إنَّ مخالفة أنظمة الحكم للقانون الطبيعي ستؤدي إلى انهيارها لأنها تخالف القانون الطبيعي الثابت، والمتوافق مع العقل، والذي ينطبق على جميع البشر، وأهم مميزات هذا القانون أنه لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، فهو قانون عالمي.

لذلك دعا شيشرون إلى ضرورة وجود دستور مختلط، يُعتبر بمثابة الطريق الصحيح لتأمين النظام الأمثل لبقاء الدولة، وإيقاف خطر استمرار دوران الحكم. إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل قانون عصري لكل الشعوب، قانون يقوم على المواطنة في المجتمع

^{٧٥٠} - عبد المعطي (٢٠٠٠)، ص: ١٠٥.

^{٧٥١} - لاسكي (١٩٦٥)، ص: ٧٤.

الإنساني^{٧٥٢}. تطبقه وتقوده دولة عظيمة تتضمن في قوامها أكثر من عنصر واحد من عناصر أنظمة الحكم المختلفة. يلمح شيشرون هنا إلى الدولة الرومانية، التي استطاعت برأيه أن توقف عجلة دوران أنظمة الحكم، وقادت الإنسانية، بما جمعتها في نظامها السياسي من عناصر الحكم الملكي والأرستقراطي والديمقراطي، إلى بناء الحضارة والمجتمع والدولة العالمية.

٢- تيارات الفكر السياسي الروماني في عهد الإمبراطورية

أدى الانتقال من العهد الجمهوري إلى العهد الإمبراطوري إلى تغييرات سياسية وتحولات جذرية على الدولة الرومانية، ولو أنَّ ملامحها لم تظهر على السلطة خلال الفترة الزمنية الأولى من العد الإمبراطوري. بدأت هذا التغييرات بالبروز أولاً ضمن صلاحيات الحاكم مع وصول "أوكتافيوس" إلى السلطة، وتنصيب نفسه إمبراطوراً يمتلك كامل السلطات بشكل مطلق، ودون أي منازع. حيث كرس في يده كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، بناء على تصورات تقول بأن سلطته مستمدة من رعاية الآلهة لها. فالحاكم هو الإمبراطور الذي ترعاه الآلهة، وترشده إلى عمل كل ما فيه خير وازدهار روما، وتحقيق الخير والعدل للمواطنين^{٧٥٣}. يرجع ذلك، إلى أنَّ السلطة التي يتمتع بها الإمبراطور مستمدة من القانون الطبيعي، وبالتالي هي خاضعة له. بهذا المعنى، لم تتضمن مفاهيم الإمبراطورية أي مضامين تُفيد بتحول الدولة إلى الملكية، بمعناها المتداول في الحضارات التي كانت سائدة في ذلك الوقت، إنما فقط بتركز السلطات بيد حاكم واحد، يقوم بها في ظل قانون يخضع له خلال ممارسته لمهامه وهو القانون الطبيعي.

إذاً، سلطة الإمبراطور هذه وصلاحياته هي مطلقة من حيث إدارته للبلاد، لكنه خاضع فيها للقانون الذي أوجدها. لذلك، لم تشهد روما خلال الفترة الأولى من العهد الإمبراطوري تغييرات جوهرية، على العكس، اعتقد الرومان أنَّ عهد الجمهورية ما زال

^{٧٥٢} - مهنا (١٩٩٩)، ص: ٩٨-٩٩.

^{٧٥٣} - كرم (١٩٣٦)، ص: ٤٣١.

مستمراً بسبب دفاع الإمبراطور عنهم، وتصديه لأطماع الطبقة الارستقراطية، وخضوعه للقانون. الأمر الذي دفع المواطنين إلى إظهار تأييدهم له.

أدى ذلك، إلى سيادة السلام والأمن في تلك المرحلة من تاريخ روما، الأمر الذي أدى إلى ازدهار الحياة الفكرية، وازدياد الاهتمام بالفلسفة التي رأى فيها الرومان بديلاً عن الانحيار الديني والأخلاقي الذي شهدته المرحلة الأخيرة من عهد الجمهورية. كما ازداد إعجاب المواطنين بإمبراطورهم الجديد، وما حققه لهم من منجزات، فالتفوا حوله لتقوية مركزه وسلطته ونفوذه. لكن، ومع مرور الزمن، عمل الأباطرة على استغلال هذا التأيد الشعبي، وأشاعوا بأنّ الشعب تنازل لهم عن كامل حقوقه حتى يمتلكوا القوة التي تجابه أطماع الطبقة الارستقراطية^{٧٥٤}. فكرسوا بذلك حق الأباطرة في الحكم نيابة ووكالة عن الشعب. وبدأ هؤلاء بالتجاوزات الكثيرة، الأمر الذي دفع المواطنين إلى التملل والغضب. نشأ نتيجة هذه التطورات تيار فكري جديد، اهتم بالشأن السياسي، وبدأ يبحث في النظام الإمبراطوري، والمبادئ التي يجب أن يقوم عليها ويسير بموجبها. تزعم هذا التيار الفيلسوف والمفكر سنيكا.

١-١- سنيكا (٢ ق.م - ٦٥ م)

ولد في مدينة قرطبة، ودرس وتلقى علومه في روما. أخذ الفلسفة عن أبيه، الذي كان من أهل الخطابة والفكر، وكذلك عن أبرز فلاسفة عصره. عرف عنه حياته البسيطة التي كانت أقرب إلى الزهد والتقشف، الأمر الذي أدى إلى ضمور ونحول جسده، وإصابته بعدد من الأمراض^{٧٥٥}. كان من أتباع المدرسة الرواقية، واتصف بحبه للحكمة، التي أمضى سنوات طويلة في طلبها، مبتعداً عن السياسة التي كان يعتبر أنها تتناقض مع الحياة التي يحبها^{٧٥٦}. تأثر بالاتجاه الديني بعد ظهور المسيحية، خاصةً بعد الفوضى التي عرفتها روما في

^{٧٥٤} - أوغسطين (١٩٤٥)، ص: ٦١.

^{٧٥٥} - ستيو (١٩٨٤)، ص: ٤١٨.

^{٧٥٦} - سنيكا (٢٠١٨)، ص: ٥.

عهد نيرون. أصدر مجلس الشيوخ حكماً بالإعدام بحقه بسبب أفكاره، إلا أنَّ الإمبراطور "كلوديوس"، الذي كان سنيكا يتولى تعليم ابنه "نيرون" الأدب والأخلاق، استبدل هذا الحكم بنفيه إلى جزيرة "كورسيكا"، حيث بقي هناك ما يقارب الثمان سنوات، كرسها لكتابة أهم أعماله الأدبية والفنية^{٧٥٧}. انتهت فترة نفيه، بدعوة من الإمبراطور مجدداً لمواصلة تعليم ابنه "نيرون"، فعاد سنيكا إلى القصر، وأمضى سنوات عديدة في تعليم الفتى التواضع والتقييد بالمبادئ الخلقية الفاضلة السمحاء، وسلوك التقشف والبساطة والصبر.

مع تولي نيرون الحكم بعد وفاة والده، أصبح سنيكا الوزير الأول له، يوجهه ويرشده في تسيير شؤون الدولة لسنوات طويلة، إلا أنَّه رغب بعد ذلك باعتزال الحياة السياسية، والابتعاد عن الحياة العامة، وقرر العيش منعزلاً في منزله، متفرغاً لإنجاز أهم كتاباته ودراساته. وضع في هذه المرحلة من حياته أهم أفكاره في التاريخ الطبيعي، والرسائل الأخلاقية، والأدب، والسياسة، والفلسفة.

تضمنت كتابات سنيكا أفكار شديدة الانتقاد للنزعات الفردية عند أصحاب السلطة، وعلى رأسهم نيرون، واتهمهم بالانجرار خلف لذاتهم وشهواتهم، الأمر الذي أغضب الإمبراطور وأمره بالموت. تذكر الروايات التاريخية أن سنيكا تلقى خبر موته بهدوء واطمئنان، وطلب من زوجته أن تقوم بقطع أوردته، وأمضى الساعات الأخيرة من حياته وهو يملي على أحد أصدقائه خطابه الأخير الذي تضمن رسالة وداعه للشعب الروماني. ثم تجرع سم الشكران بملء إرادته، مقررًا أن ينهي حياته بملحمة شبيهة بموت سقراط^{٧٥٨}. اعتبر الرومان لاحقاً أنَّ سنيكا هو أهم فيلسوف روماني على الإطلاق.

– الفلسفة عند سنيكا

مثلت كتابات سنيكا الفلسفة الرواقية المتأخرة، التي سادت في الفترة الأخيرة من عهد الجمهورية، وبداية عهد الإمبراطورية الرومانية. انطلق في فكره وفلسفته من الوجدانية

⁷⁵⁷ – Zeller (1955), p: 383.

⁷⁵⁸ –Ibid, p: 390.

الفكرية، لكن ليس بصيغتها القديمة التقليدية التي تربط ما بين الوجود المادي والوجود الروحي الديني، إنما من مفهوم جديد لها يقوم على البعد الروحي فقط. فالإنسان يعيش بين عالمين واقعيين يؤثران فيه، الأول هو العالم الروحي الديني، والثاني هو العالم المادي الطبيعي^{٧٥٩}. بمعنى أن الإنسان ينتمي إلى عالمين: عالم الروح، وعالم الجسد. ستشكل أفكار سنيكا هذه المركز الفكري للمفكرين المسيحيين لاحقاً وفي مقدمتهم القديس أوغسطين. اعتبر سنيكا الإنسان مخلوق فاسد، ولا خلاص له من واقعه المرير، والفضيلة مهما بلغت عند الفرد، لا يمكن لها أن تمكنه من التخلص من الفساد. لكن يمكن له التحلي ببعض الفضائل التي تمكنه من الارتقاء بروحه قليلاً، دون أن يعني تخلصه نهائياً من الشرور^{٧٦٠}. فدعا إلى فضائل الخير والرحمة وحب الناس، في مواجهة القسوة والكراهية والغضب والعنف. اعتبر أن هذه القيم الخيرة ليست قيماً روحية إلهية بالمعنى الكامل، بل هي أقرب إلى القيم الخلقية والنزعة الإنسانية الروحية.

قال سنيكا إنَّ الفلسفة تكتسب أهميتها من دورها الهام في مساعدة الإنسان على الوصول إلى الحرية الحقة، لذلك يجب علينا أن نرهن حياتنا لتعلم الفلسفة، وأن نكون عبيداً في طلب المعرفة بها. فالمرء الذي يخضع لها يتحرر، لأنَّ تمنح العقل الثقة والرضى، فيصبح قادراً على إدراك الحقائق، وأهمها أنَّ كل الأشياء التي يسعى إليها الأفراد، وكل الفوائد التي يحصلون عليها، والمتع التي ينالونها، لا أثر لها في الحياة السعيدة.

بهذا المعنى، شكَّلت الفلسفة بالنسبة لسنيكا الطريق الموصلة إلى الخلاص والفضيلة. فالفلسفة هي علم الحكمة، والحكمة هي فن العيش، والسعادة هي الغرض الذي نبتغيه، ولكن الطريق إليها هو الفضيلة، وليس اللذة. إن اللذة أمر مستحب، لكنها لا تكون حقيقية إلا إذا اتفقت مع الفضيلة^{٧٦١}. نظر سنيكا إلى الموت على أنَّه مثل الحياة، لذلك

^{٧٥٩} - سنيكا (٢٠١٨)، ص: ٥٤.

^{٧٦٠} - مكرم (١٩٣٦)، ص: ٤٩٧.

^{٧٦١} - Harries (1999), p: 133.

يجب على الإنسان أن يحتقر الحياة إذا كانت مع الذل والهوان، وأن يختار الموت عليها، ولا يخشاه لأنه الطريق الموصل إلى السلام.

– الدولة عند سنيكا

اعتبر أنَّ الدولة الرومانية وصلت إلى أدنى مستوياتها، وأنه لا سبيل إلى إصلاحها، وإعادة تمثيلها إلى مجدها ونظامها الجمهوري القديم. أمّا عن شكل الحكم الأفضل، فرأى سنيكا أنَّ مسألة المقارنة والتفاضل بين أنظمة الحكم المختلفة، واختيار الأفضل منها، مسألة غير ذات أهمية، فجميع أشكال الأنظمة السياسية تتشابه في فسادها لأنها لا تتطلع إلى خير المواطنين، إنما لرغبات وشهوات الحكام. لذلك، إن القضية السياسية لا تقوم على المقارنة بين أشكال الأنظمة السياسي، بل ترتبط بطبيعة الشروط والصفات التي يجب أن تتوفر في الحاكم المطلق. فالطبيعة تحتم على الأفراد اختيار زعيم لهم، لكن يجب على هذا الزعيم أن يعمل لصالح رعاياه لا لصالح الشخصي. فهو بمثابة وصي للشعب لا سيد له، هو ممثل للشعب يتمتع بسلطة إلهية، لكنه ليس إلهاً له، هو موجود لخدمة الشعب وتجسيد القوانين فقط. إنَّ هذه الشروط والضمانات التي يشترطها سنيكا على الحاكم تشكّل حقيقة قيود عليه تمنع أن يكون حكمه فاسداً. فقيام الحكم العادل مرتبط بوجود فضائل معينة يجب على الحاكم أن يتمتع بها في حكمه المطلق، وهذا هو الأسلوب الوحيد الذي يضمن للناس الأمن والنظام، ويحقق وجود الدولة وقيامها بمهامها.

يظهر واضحاً أنَّ سنيكا يميل لوجود السلطة الحاكمة، ويشترط أن تكون استبدادية لكنها عادلة. لقد كان ضد إشراك عوام الناس في صنع القرار السياسي والحكم، واعتبر النظام الديمقراطي هو أسوأ أشكال أنظمة الحكم التي يمكن أن تصيب الدولة وتحدد وجودها، لأنَّ حكم الشعب الذي يملكه الشر والفساد هو أسوأ بكثير، وفساده سيكون أكثر تطرفاً في قسوته من حكم الفرد المستبد الطاغية. فإذا ما كان أمام الشعب أن يختار بين حكم ديمقراطي فاسد، وبين حكم مستبد طاغية، وعلى الرغم من سوء النظامين، فإنه يتوجب عليه أن يختار الثاني لأنه أقل ضرراً من الأول، لأنه أفضل من الفوضى التي يتسبب

بها النظام الديمقراطي^{٧٦٢}. يبدو واضحاً مدى تأثير سنيكا بالأوضاع السيئة التي عانت منها روما في عهد نيرون، لذلك كان يسعى من مجمل فكره السياسي إلى ضرورة أن يقوم حكم الإمبراطور على ضوابط تنبع من داخله، أي من القيم الأخلاقية التي يؤمن بها بعد أن وصل إلى معرفتها عبر الفلسفة، وبالتالي أن يكون الحاكم حكيماً. إن حكمة الحاكم ومعرفته هي الضمان الوحيد الذي يمنعه من الانحراف نحو ملذاته، وليس القانون الوضعي الذي يخضع له. أي أنّ الضوابط الأخلاقية إذا لم تكن متأصلة في روح الحاكم وعقله، فإنّه لن يكون حاكماً عادلاً. يشدد سنيكا على ضرورة أن يكون الحاكم مستبدّاً، ويده كل السلطات، لكنه استبداد مقيد بالحكمة والمعرفة والعدل.

يُفسر سنيكا مسألة دعمه لفكرة المستبد العادل وضرورتها في الدولة، من خلال رؤيته لنشأة المجتمع وغايات الدولة نفسها. حيث يعتبر أنّ الإنسان عاش قبل ظهور الدولة ما أسماه بـ "العصر الذهبي" للمجتمع الإنساني. كانت حياته فطرية طبيعية تؤمن السعادة له، مليئة بالبساطة والمساواة والقيم الإنسانية البريئة بعيداً عن كماليات الحضارة، بدون صراعات وشُرور. صحيح أنّ تلك الحياة لم تكن كاملة، لأنّ الإنسان لم يستطع خلالها الوصول إلى الحكمة والكمال، لكنها لم تشهد الشرور من طمع، فساد، حب التملك، والسيطرة التي عرفتتها الدولة الإمبراطورية. هذه الصفات مناقضة لفطرة الإنسان، وتسبب بشقاء المجتمعات وزوالها. لذلك اعتبر أنّ الأنظمة السياسية ووجود الحكام إنّما هو ناتج عن ظهور المفاسد في المجتمعات، والدولة لا تستطيع أن تؤمن سعادة الإنسان، لكنها على الأقل تخفف من مساوئ الإنسان وشروره. لذلك، ورغم أنّ الدولة شر لكنها ضرورية لأنّها تنظم المجتمع، وتسيطر على الشرور الموجودة في نفس الإنسان من خلال القانون^{٧٦٣}، لكن شريطة أن يكون الحاكم فيها ذا فضائل تعينه على الحكم بالعدل بين رعيته وتحول دون

⁷⁶² – Nicholas (2008), p: 29.

⁷⁶³ – Harries (1999), p: 79.

انحرافه لأهوائه الشخصية. من هنا ضرورة أن يكون هذا الحاكم العادل مستبدًا، حتى يتمكن من تطبيق النظام والقانون لمنع الإنسان من ممارسة الشرور الموجودة في نفسه. اعتبر سنيكا أنَّ العمل السياسي يتناقض مع مصالح الإنسان الفاضل، لأنَّه يهدد منابع الخير والحكمة عنده، لذلك دعا الأفراد إلى الابتعاد عن ممارسة السياسة لما يرتبط بها من سوء أخلاق وفساد. لكنه في المقابل، يشدد على ضرورة أن يعمل الإنسان في المجتمع، انطلاقاً من وجود واجبات أدبية وأخلاقية عليه تجاه غيره من الناس، فالإنسان ينتمي إلى المجتمع الإنساني الكبير، وليس إلى الدولة العالمية^{٧٦٤}. أي إلى الروابط المعنوية الإنسانية، وليس إلى الروابط القانونية أو السياسة. إنَّ مشاركة الإنسان في المجتمع الإنساني الكبير يؤدي إلى خدمة لنفسه وخدمة الإنسانية جمعاء. حقيقةً، اتسمت نظرة سنيكا إلى الدولة بالدونية، بسبب ما تسببه من سيطرة المفسد والشرور، نتيجة طغيان أصحاب السلطة فيها، وانحرافهم خلق مصالحهم الخاصة فقط.

رغم كل سمة التشاؤم التي تظهر في أفكار سنيكا، إلا أنَّه، في المقابل، دعا إلى التطلع بإيجابية نحو النزعة الإنسانية المتوجهة نحو المحبة، الخير، حب الناس، استنكار الكراهية، ونبد العنف والغضب. لقد شكَّلت دعوته هذه تطلعاً نحو حياة روحية خيرة بعيدة عن سيطرة الحياة المادية. لقد اعتبر أنَّ بإمكان الإنسان الخلاص من شرور الحياة المادية عن طريق الحكمة والتأمل الفلسفي.

^{٧٦٤} - أوغسطين (١٩٤٥)، ص: ٤٩٧.

الفصل الرابع: الفكر السياسي المسيحي

المبحث الأول: ظهور وانتشار الفكر السياسي المسيحي

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند القديس أوغسطين

أولاً: حياته

ثانياً: أفكار أوغسطين السياسية

المبحث الثالث: الفكر السياسي عن توما الأكويني

أولاً: حياته

ثانياً: أفكار الأكويني السياسية



تمهيد

يُعد الفكر السياسي المسيحي أحد أهم مراحل الفكر الإنساني، نظراً لما تركه من تأثير بالغ الأهمية على تطور المعرفة الإنسانية، لاسيّما الغربي منه. يعود هذا الفكر إلى مرحلة العصور الوسطى، ولعل أهم ما يميزه عن سائر الفكر الذي قدمه العقل الإنساني حتى تلك المرحلة الزمنية، هو أنه سيرتبط بشكل أو بآخر بديانة توحيدية سماوية، شكّلت مرحلة حاسمة في تقسيم التاريخ الإنساني إلى ما قبل الميلاد، وما بعده.

صحيح تماماً أنَّ ملامح الفكر التوحيدي كانت قد ظهرت عند أكثر من فيلسوف قبل ذلك، إلا أنَّ الفكرة السياسية حينها لم تكن متأكدة تماماً من وجود الذات الإلهية، بل تحاول الاستدلال عليها بناءً على مشاهدات الإنسان للكون والوجود وتحليل العلاقات بينهما. لذلك، لم تتمكن تلك المحاولات الفردية حينها من تقديم أدلة عقلية تؤكد فكرتها، وكانت مجرد إسهامات فكرية تنبؤية لأصحابها، مثل ما قدّمه أفلاطون على سبيل المثال في نظرية المثل. كذلك صحيح أنه كان قد سبق الديانة المسيحية تعرّف الإنسان إلى الديانة اليهودية، التي تعتبر أول ديانة توحيدية سماوية، إلا أنّها لم ترتبط بفكر سياسي رافقها وأسهم في انتشارها. لذلك سيعدُّ الفكر السياسي المسيحي أول فكر سياسي سينتجه العقل الإنساني بالاعتماد على ديانة سماوية توحيدية، للأسباب التالية:

- أنَّ مصدر هذا الفكر الأساسي هو ما أنتجه العقل الإنسان بالاعتماد على فهمه وتفسيره لتعاليم الله التي أنزلها للبشر من خلال السيد المسيح عليه السلام.

- قيام العقل الإنساني بتحويل الكلام الإلهي، في تعاليمه وأحكامه والمبادئ التي أقرها، لتنظيم علاقات البشر بأنفسهم وبه، إلى أفكار سياسية تبنى الدولة على أساسها، وتنظم حياة الأفراد بموجبها.

صحيح أنّ السياسة لم تكن هدفاً أساسياً للرسالة المسيحية السماوية، لكن اجترّاح المفكرين والفلاسفة ورجال الدين للنصوص السماوية، واعتمادهم عليها لتبرير أفكارهم السياسية، وإعطائها بُعداً مقدساً لأنهم قدموها على أنّها مستوحاة من النص المسيحي الديني المقدس ومفسرة له، الأمر الذي أسهم بانتشارها. بناءً على ما سبق، انطبعت أوجه الحياة الإنسانية، لاسيما الغربية منها، بالمسيحية التي تركت تأثيرها الكبير على المجتمعات والأفراد. لقد غيرت المسيحية الإمبراطورية الرومانية في قرونها الأخيرة، ونظمت العالم الإقطاعي في القرون الوسطى، وأسست للملكية في أوروبا، وما تزال تؤثر في الحياة السياسية حتى يومنا هذا، رغم كثرة الأفكار السياسية التي تدعو إلى فصل الحياة الروحية الإيمانية عن شؤون السياسية وإدارة الدولة.

المبحث الأول: ظهور وانتشار الفكر السياسي المسيحي

ظهرت المسيحية كدين سماوي، يهدف إلى إعلان الحقيقة المتمثلة بوجود الإله الواحد للوجود، والمصدر فوق الطبيعي للإنسان. لم تتضمن في بداية نشوئها أي رسائل أو أفكار سياسية، ولم تهدف ضمن نصها الديني المقدس إلى ذلك، إنما ركزت إلى ضبط العلاقة بين الفرد وإلهه، وتخليص الإنسان من الشرور، وصولاً إلى سلامه الداخلي والروحي^{٧٦٥}. فالنص الديني المسيحي لم يتطرق إلى مسائل تنظيم المجتمعات، وإن كان قد تضمن أحياناً، بشكل غير مباشر، بعض القواعد المتعلقة بهذا الأمر، لكن من منطلق وضع ضوابط علاقات الإنسان مع غيره من الأفراد. الأمر الذي يُفهم في سياق التنظيم الاجتماعي، وعلاقة الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه، لكنها ليست أفكاراً سياسية بحد ذاتها، تهدف إلى إنشاء المجتمع وتنظيمه، بل مجرد قواعد سلوكية للفرد في علاقته مع غيره من الأفراد، بالشكل الذي ينظم له حياته على أسس فاضلة، تتأسس على علاقة الفرد الروحية مع الله. بدأ الدين المسيحي بالانتشار في فترة زمنية كانت فيها الإمبراطورية الرومانية في ذروة مجدها وازدهارها. لقد شكّلت تعاليم وأفكار هذا الدين السماوي ثورة حقيقة في تلك الحقبة الزمنية التي ظهرت فيها، نظراً لطبيعة القيم الأخلاقية والروحية الفاضلة التي كان يدعو إليها، مثل المساواة، والعدل، والشديد على الحياة الروحية، وقيمة الإنسان لذاته، فقيمة الإنسان الفقير تتساوى تماماً مع قيمة الغني، وتساوي الأفراد جميعاً انطلاقاً من أن "كل البشر هم جميعاً واحد في يسوع المسيح"^{٧٦٦}.

تركزت القيم المسيحية إذاً على القيم الأخلاقية والروحية، التي تشددت بها، وعلى قيمة الفرد الإنساني الذي يتمتع بقيمة روحية لا مثيل لها، ولا يمكن أن يحل محلها شيء. فهو خُلق على صورة الله، لذلك لا يحق لأحد إهانته أو إذلاله، وهو متساوٍ في الكرامة والحرية مع جميع البشر. لم تتضمن تعاليم السيد المسيح عليه السلام أية عقيدة سياسية، أو

^{٧٦٥} - زيعور (١٩٨٣)، ص: ٨٢.

^{٧٦٦} - سعيد (١٩٩٩)، ص: ١٥١.

شكل للتنظيم الاجتماعي مطلوب لذاته، أو نمط لسلطة سياسية ما. فهدف الإنسان في هذه الحياة هو الخلاص من الشرور والآثام، وما ورد من بعض الأفكار التي تنظم علاقة الفرد بغيره هي من قبيل التنظيم الاجتماعي للفرد، بما يكفل له حياة مستقرة تساعد على التخلص من الشرور وتحقق له السلام الروحي.

قال السيد المسيح عليه السلام بوجود مجتمعين، الأول مكاني عالمي، والثاني كهنوتي زميني وديني، وعلى الإنسان أن يتبع الفضيلة ليصل إلى السعادة الأبدية عبر خضوعه للمجتمع الزمني لأنه يتعلق بالأمور التي تعنى بعلاقة الإنسان بخالقه، وليس للمكاني⁷⁶⁷. لقد هدفت المسيحية بذلك إلى هداية الناس جميعاً، وليس الاهتمام بشؤون السياسة والحكم، وأن تضع حداً للتقاليد القديمة التي كانت تمزج بين الدين والدولة، فالدولة تمثل السلطة المكانية، بينما تمثل الكنيسة السلطة الروحية. لقد رأت المسيحية أنَّ لكل سلطة نطاق معين تمارس فيه نشاطها، ولا يجوز الصراع أو التداخل بينهما. أدت هذه التعاليم إلى سرعة انتشار المسيحية، لاسيما بين صفوف الطبقات الدنيا في المجتمع التي آمنت بها كنتيجة منطقية لمناداة هذه الديانة بمبدأ المساواة بين كل الناس، وبالتالي إلغائها لكل الفوارق الطبقية، وكل القيم الاجتماعية التي كانت سائدة حينها، لاسيما في الإمبراطورية الرومانية متزعمة العالم في ذلك الوقت. الأمر الذي أدى إلى ازدياد تأثير الدين الجديد في المجتمع. لقد أثار ذلك الإمبراطورية الرومانية، واعتبرت أنَّ هذا الدين هو خطر يهدد وجودها بسبب معارضته ورفضه لكل القيم الاجتماعية السائدة حينها.

أخذت المسيحية بالانتشار السريع، بين كافة الطبقات، ولكن بعيداً عن الحياة السياسية، فأباء الكنيسة الأوائل كانوا ينظرون إلى الدين على أنَّه تعاليم للحياة الروحية للإنسان، وعلى الفرد أن يهتم فقط بطاعة الله، وليس له شأن في الحياة السياسية التي لها رجالها ومبادئها لتحكم البلاد. إذ أنَّ تلك المرحلة، ستبرز المسيحية كتيار ديني، غير ميسس، ناثراً على كل القيم الاجتماعية المقيدة للإنسان، يهتم بالنواحي الروحية التي تسعى

⁷⁶⁷ – Lancel (1999), p: 284.

لتخليص الإنسان من الخطيئة، والعودة إلى "مملكة الرب" التي يتساوى فيها جميع البشر. أي أنّها شكّلت مؤسسة روحية مستقلة في نظامها عن الدولة، ونظرت للدولة كمؤسسة مستقلة تستمد سلطتها من الله، ما يستوجب خضوع الكنيسة لسلطتها. لذلك شاعت حينها مقولة "دع ما لقيصر لقيصر"، وطلبوا من رعايا المؤمنين "ضرورة طاعة الحاكم" تنفيذاً لوصية السيد المسيح عليه السلام التي فصلت بين السلطة الزمنية والمكانية^{٧٦٨}. لكن مع مرور الوقت، وبدء ضعف الإمبراطورية الرومانية، وبداية انهيارها، اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كديانة رسمية للدولة، وتزايد دور الكنيسة مقابل تراجع سلطة الأباطرة، وأصبحت سلطة الكنيسة موازية لسلطة الإمبراطور ما أدى إلى ازدواج السلطة.

مع تعاظم دور الكنيسة، وتمتعها بسلطة منافسة لسلطة الإمبراطور، طرحت الكنيسة فكرة "الولاء المزدوج"، والتي تدور حول وجوب خضوع المسيحي لنوع من الولاء المزدوج، انطلاقاً من ازدواج طبيعة الإنسان ذاته. فالإنسان يتكون من روح وجسد، الروح تتوجه بالولاء نحو خالقها، والذي تظهر سلطته في الأرض من خلال الكنيسة، أما الجسد فيتوجه بولائه إلى السلطة الدنيوية، ممثلة في الحكومة الإمبراطورية^{٧٦٩}. من هنا ظهرت نظرية "السيفين"، أو ازدواج السلطة من منطلق وجود نوعين من الوظائف في المجتمع:

- وظائف خاصة بالقيم الروحية والخلقية، وتتولاها الكنيسة وتراقبها.
- وظائف تتعلق بالمحافظة على الأمن والنظام، وتحقيق العدالة في المجتمع، وتتولاها الحكومة.

مع وصول الإمبراطور "تيودوس" إلى سُدّة عرش روما في أواخر عهدها، تأمّن للمسيحية تحقيق أكبر انتشار لها مع إعلانه إلغاء حياد الدولة الديني. الأمر الذي جعل كفة الميزان تميل نحو هذا الدين. فبدأت الكنيسة تكيّف تنظيمها على وقع الإمبراطورية. الأمر الذي شجع الإمبراطور على التدخل في الشؤون الدينية لرغبته في الحصول على خضوع

^{٧٦٨} - زيجور (١٩٨٣)، ص: ٢١٦.

^{٧٦٩} - Lancel (1999), p: 286.

المسيحيين لرأيه وأوامره، بعد أن اعترف بالمسيحية كدين رسمي للدولة، من أجل تعزيز سلطته باسم الدين^{٧٧٠}. أدى هذا الأمر إلى مرحلة حرجة ودقيقة أمام رجال الدين المسيحيين، الذين وجدوا أنفسهم أمام موقف بالغ الصعوبة يتمثل بتحديد ما يعود بالضبط لقيصر وما لا يعود له، وأن يجيبوا على السؤال الأبرز حينها والمتعلق بمكانة السلطة الروحية قياساً بالسلطة المكانية. فهل السلطة الروحية أعلى مقاماً وقدرًا من السلطة المكانية؟ وهل يجب أن تخضع السلطة المكانية للسلطة الروحية؟ وعندما تتعارض أوامر السلطة الروحية مع سلطة القيصر الزمنية، فمن يجب أن يطيع المسيحي في شؤون حياته؟

سيبرز هذا الواقع الجديد عدداً من رجال الدين والمفكرين الذين سيجتهدون للإجابة على الأسئلة السابقة، وفي مقدمتهم القديس أوغسطين، وتوما الإكويني الذين دعوا إلى "مملكة الله".

^{٧٧٠} - الخضير (١٩٩٨)، ص: ٥٣٢.

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند القديس أوغسطين

أولاً: حياته

يُعدُّ أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م) أهم علماء ورجال الدين ومفكري الكنيسة المسيحية. ولد في نيموديا، اعتنق المسيحية في بداية شبابه، وانخرط في سلك الرهبان الدومينيكان ليصبح بعد ذلك من أهمها رجالات الكنيسة وأبائها^{٧٧}. عاش في روما، وتعرف على رجال الدين فيها، ثم عاد إلى الجزائر ليصبح كاهن هيبون. عرف ببلاغته، ووصف برجل الأخلاق والفلسفة، وتركت أفكاره وكتاباتاته تأثيراً كبيراً في الدين المسيحي في أوروبا.

تأثر أوغسطين بتعاليم السيد المسيح التي بشرت بمملكة الله، وبأن الحياة الحقيقية هي الأخروية التي تحقق السعادة للإنسان. لذلك، تركزت كتاباته حول الدولة والتاريخ على نشر تعاليم المسيح حول هذه الحياة الحقيقية، والقدر، والرحمة، والمحبة، وحاول تحديد علاقة الكنيسة بالدولة. وضع أوغسطين عدد من المؤلفات، أهمها وأبرزها مؤلفه "مدينة الله"، الذي يشكل مرجعاً سامياً يحتوي على عقيدة سياسية متكاملة تنظم حياة الفرد بشقيها المادي الذي يضمن سعادة الفرد على الأرض، وشقها الروحي الذي يضمن له السعادة الأبدية. قسّم أوغسطين مؤلفه "مدينة الله" إلى اثنين وعشرين كتاباً، تركزت حول:

- إثبات عقم الفكر الوثني، وتناقضه، وانغماسه بالماديات والملذات، بالإضافة إلى دحض مزاعم الوثنيين بعدم وجود حياة روحية، واتهامهم للمسيحية بأنها سبب انهيار الدولة الرومانية بسبب ابتعاد الرومان عن آلهتهم.

- طرح نظريته حول "مدينة الله"، التي أطلق اسمها على مؤلفه، ورسم صورتها، وبين أنَّ الصراع المير ليس بين الكنيسة والدولة، إنما هو صراع بين أسلوبين متعارضين للحياة،

^{٧٧} - زيعور (١٩٨٣)، ص: ٥٢٨.

هما: الأول: أسلوب الحياة الأرضية الذي تسيطر عليه الأنانية والشهوة، لاسيما شهوة السلطة، والثاني: أسلوب المدينة السماوية التي تشيع فيها محبة الله، على حساب احتقار الفرد لذاته وشهواتها، وأنَّ الإنسان ينظم حياته المدنية بموجب هذه المحبة الربانية^{٧٧٢}.

لقد كرّس أوغسطين مؤلفه العظيم للدفاع عن المسيحية، التي رأى فيها حلاً لكل مشاكل الإنسان وشروعه، والطريق السليم للخلاص، والحصول على السعادة في الأرض وفي الحياة الآخوية. أدت أفكاره إلى تأسيس تيار ديني يحمل عقيدة سياسية، تدعو إلى إغراق حق الدولة في حق الكنيسة.

ثانياً: أفكار أوغسطين السياسية

١ - في أساس الوجود والإنسان

انطلق أوغسطين في بناء أفكاره السياسية من طبيعة الوجود وتكوينه، ومن طبيعة الإنسان نفسه. فإذا كان الوجود يتكون من مدينتين تتقاسمان الإنسانية: الأولى: مدينة الأرض التي نشأت من حب الذات إلى حد احتقار "الله"، والثانية مدينة السماء التي نشأت من حب الله إلى احتقار الذات. الأولى تتمجد في ذاتها، والثانية تتمجد في الرب. الأولى تبحث عم مجد أت من البشر، أما الثانية فمجدتها الأكبر هو الله الشاهد على الضمير^{٧٧٣}. كذلك هو الإنسان يتكون من عنصرين هما: الجسد والروح، ينتميان إلى عالمين، الأرض والسماء، وتاريخ البشرية ليس هو إلا صراع بين الروح والجسد، بين المجتمع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر التي توجدها النزوات، الشهوات، الطمع، التملك،

772 – Lancel (1999), p: 59.

٧٧٣ - الخضير (١٩٩٨)، ص: ١٤٩.

وغرائز الجسد لأنه يتشكل من الأشياء الفانية، وبين المجتمع السماوي الذي تحكمه وتديره قوى الخير والسلام المتمثلة بمدينة الله، لذلك فهو أبدي خالد^{٧٧٤}.

يعتبر أوغسطين أن هاتين المدينتين لا يمكن أن تقارنا بالسماء والأرض، بمعنى تصور أن مدينة الأرض موجودة في الأرض، ومدينة السماء موجودة في السماء. إن هذا التصور لمكان وجودين المدينتين خاطئ برأي أوغسطين، فمدينة الله ليست الكنيسة، ولا دولة البشر اللتين ينشئهما الإنسان لتسيير شؤونه الروحية والمادية، بل هي المدينة التي أسسها الله بإرادته، وأوجدها على الأرض بشكل عابر، وتضم مجموع المؤمنين^{٧٧٥}. لذلك إن كلا المدينتين متشابكتين ومترجعتين الواحدة بالأخرى في هذه الحياة الدنيا، تتعايشان معاً، لا تفترقان إلا في آخر الزمان، يوم الحساب. لذلك إن التمييز بينهما مسألة في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر، فالله وحده يعرف إلى أي مدينة ينتمي كل إنسان^{٧٧٦}. في النهاية، ستنتصر مدينة الله، ومن ينتمي إليها من المؤمنين لأهم منحوا الوعد بالخلاص لاختيارهم المدينة الخالدة المعبرة عن السعادة الأبدية. يعتبر أوغسطين أن الإمبراطورية الرومانية انهارت وزالت لأنها بقيت فقط في إطار المدينة الأرضية، ولم تستطع الوصول إلى مرحلة المدينة السماوية.

رأى أوغسطين أن الإنسان يعيش، بسبب طبيعته المركبة من روح وجسد، في المدينتين معاً، فهو جزء من المدينتين معاً، لكن الفرق بين الإنسان المؤمن والإنسان غير المؤمن بها، هو أن الأول يستخدم الخيرات المادية الدنيوية للحصول على الخير، وبالتالي وصوله إلى الإيمان بالله الذي أوجد المدينة الأرضية لتحقيق الخير له وفوزه بالمدينة السماوية، أما الإنسان غير المؤمن بالله فيستخدم الخيرات الدنيوية لإشباع حاجاته وملذاته الآنية فقط، متجاهلاً الحياة الآخروية، لذلك هو يستخدم الشرور للحصول على هذه الملذات. تأسيساً على ما سبق، يرى أوغسطين أن المسيحيين ينتمون إلى المدينتين، الأولى هي دار مؤقتة

^{٧٧٤} - المرجع السابق، ص: ٤٩٧.

^{٧٧٥} - Lancel (1999), p: 174.

^{٧٧٦} - Ibid, p: 175.

ينتظرون فيه الانتقال إلى مسكنهم الأبدي في المدينة السماوية، لذلك دعاهم إلى أن يكونوا أفضل من الآخرين، يزاوجون بين طاعتهم للمدينة الأرضية عبر الخضوع لقوانينها وحاكمها بدافع الحب لله، وليس الحب للدولة المادية، وبين طاعتهم لله عبر القيام بالفرائض والتزامهم بالتحاليم الإلهية التي تقودهم إلى الخلاص من المدينة الأرضية والفوز بمدينة الله^{٧٧٧}. بهذا المعنى توجد مدينة السماء ومدينة الأرض في مدينة واحدة، يعيش فيها المؤمنون والملحدون معاً، والتمييز بينهما يقوم على معيار الإيمان فقط. المؤمنون فيها ينتمون إلى المدينة السماوية، والملحدون ينتمون إلى المدينة الأرضية. أما مفهوم الإيمان الذي يميز بين المؤمن وغير المؤمن فيتحدد عند أوغسطين بالغاية التي يرى الإنسان أنه موجود لأجلها، فغاية المؤمن هو السلام والإخلاص والحياة الأخروية، أمّا غاية الملحد الوثني فهي الملذات والشر والحياة الأرضية فقط^{٧٧٨}.

لقد أنشأ الله المدينة الأرضية عقاباً للخطيئة، خطيئة سقوط الإنسان في الشرور والملذات، لكنه لم يتخلى عن الإنسان الذي هو رعيته، ولأنه هو المحور وهو الفاعل والمنظم لكل شيء، فسيرعى بعنايته المدينة الأرضية، ويجعل منها مقراً للإنسان حتى يعود من خلالها إلى المدينة السماوية.

٢- في الدولة:

انطلق أوغسطين في مجمل فكره السياسي من نظريته المتعلقة بالمصدر الإلهي للسلطة، والموجود في مدينة الله. فكل سلطة موجودة على الأرض إنما هي بأمر من الله، ووفقاً للتفويض الإلهي منه لممارسة السلطة^{٧٧٩}. لذلك، نظر أوغسطين إلى أن المجتمع يتكون من جمهور من الأفراد العاقلين، والمتراپطين مع بعضهم من خلال مشاركتها بوفاق في

^{٧٧٧} - شوفالييه (١٩٨٠-أ)، ص: ١٥٢.

^{٧٧٨} - Lancel (1999), p: 552.

^{٧٧٩} - سعيد (١٩٩٩)، ص: ١٧٥.

الخيرات التي يتطلعون إليها، ولا سيما العدالة^{٧٨٠}. فمدينة الله هي مدينة العدالة، أمّا العدالة في مدينة الأرض فإنّها تتحقق بوجود حاكم دنيوي. يفسر أوغسطين ذلك من خلال التمييز بين الدين والدولة اللتين لا تعارض بينهما، فلكل سلطة نطاقها. سلطة الدولة تُمثل السلطة الزمنية، بالمعنى الزمن المكاني لوجود الأفراد، أمّا سلطة الدين فتمثل السلطة الروحية التي تديرها الكنيسة على الأرض. كلا السلطتين مستقلتين، مع وجود تعاون بينهما من أجل تلبية حاجات الفرد الروحية والمادية، والتي يتم إشباعهما بالتوازي مع بعضهما البعض، ولا تشيع كل واحدة لوحدها. من هنا يجب أن يقع التعاون بين السلطتين معاً.

من حيث المبدأ، يعدّ أوغسطين الكنيسة مؤسسة إنسانية تهتم بإشباع الحاجات الروحية للأفراد، وتنشئها الدولة للقيام بهذه المهمة، فهي ليست الحيز المكاني لمدينة الله، إنّما الوسيلة المكانية لنشر تعاليم الله، فهي تمثل السلطة الروحية، وليست هي السلطة الروحية. من هنا، فإنّها تخضع بوصفها مؤسسة لسلطة الدولة، لكن في المقابل تخضع الدولة لسلطة الكنيسة باعتبارها تمثل السلطة الروحية التي تعمل على بناء مدينة الله في الأرض، مستخدمة وسائل المدنية الدنيوية من أجل الاستمتاع بها، لكن لتحقيق الغاية الحقّة وهي الوصول إلى الكمال والفضيلة. بهذا تصبح الدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها، وتستمد شرعيتها من الكنيسة بصفتها الاعتبارية وليس المكانية. شكّلت هذه الفكرة نقطة تحول كبرى، ليس على مستوى فكرة شرعية السلطة السياسية فقط، بل وعلى مستوى السلطة الدينية، والفكر السياسي الإنساني اللاحق. حقيقةً، لقد هدف أوغسطين، من هذا التمييز بين السلطتين والربط بينهما في الآن نفسه، التمييز بين ما أسماه السلطة الحقيقية المطلقة والسلطة الفعلية. حيث اعتبر أنّ الإنسان عندما يختار من يعتقد أنّه الأفضل ليمارس السلطة، وينظم المجتمع السياسي، الدولة، فإنّ اختياره هذا لا يكفي لإضفاء صفة الشرعية على السلطة، لأنّ هذه السلطة الفعلية تكون مستمدة في كثير من الأحيان من مسببات متعددة، مثل: الحظ، الوراثة، الانتخاب، أو حتى السحب بالقرعة. فهي من حيث الحقيقة غير مستندة على

⁷⁸⁰ – Lancel (1999), p: 598.

القدرة الإلهية، لأن الله لا يتدخل في الأشياء الثانوية، إنما في جوهر الشيء^{٧٨١}. لذلك إنَّ تعيين الأشخاص، أو شكل النظام، وشخص الحاكم، هي أشياء ثانوية لا تستمد شرعيتها من الله. أما جوهر السلطة الكامل، فهذا يعود إلى المشيئة الإلهية لأنَّ الله هو المحور وهو الفاعل في هذا الوجود. لذلك فإنَّ خضوع المسيحي لأي شكل حكم سياسي، حتى وإن كان جائراً واستبدادياً، هو أمر مبرر، فشكل السلطة مهما كان هو أمر ثانوي، وهو يتناسب مع حجم الخطيئة الإنسانية التي أدت إلى اضطراب النظام الطبيعي، ووجود المدينة الأرضية. بالتالي يجب أن يعاقب الإنسان، لأنه يستحق العقاب على خطاياها التي أودت به إلى المدينة الأرضية^{٧٨٢}. أمَّا مسألة خضوع المسيحي المؤمن للحاكم فهي تعبير عن رضاه وقبوله بعقاب الله، وبالتالي التسليم بإرادته التي تسعى إلى تخليصه من الشرور والآثام والخطايا. لذلك يرى أوغسطين أنَّ السلطة الفعلية (أي الزمنية-المكانية المتمثلة بالحاكم) هي أمر ثانوي، أمَّا السلطة الفعلية التي تُشكّل الجوهر، فهي بيد الله وحده.

يتوصل أوغسطين بذلك إلى جوهر نظريته القائلة بأنَّه إذا كان مصدر السلطة هو الله، فإنَّ تجسيد سلطة الله على الأرض تبقى مسألة إنسانية، وأنَّ مملكة الله كاملة، بينما تعود أخطاء السلطة إلى الجنس البشري، ومهمة الكنيسة هي نقل القيم الروحية المقدسة إلى المدينة الأرضية، دون أن يعني ذلك التسيير المباشر من قبلها للسلطة الزمنية المكانية.

٣- في القانون

استناداً إلى نظرية العناية الإلهية، يُميّز أوغسطين بين نوعين من القوانين^{٧٨٣}:

- القانون الأزلي: وهو النموذج الأسمى والمثالي للعدالة. مصدره الله الذي ينظم كل الأمور ويدفعها إلى غاياتها النهائية وفقاً لإرادته ومشيئته. طبع الله هذا القانون في نفوس البشر، لذلك هم ملزمون بمعرفته وطاعته في كل زمان ومكان، فهو الذي يُميّز بين

^{٧٨١} - زيجور (١٩٨٣)، ص: ٣٧١.

^{٧٨٢} - Lancel (1999), p: 429.

^{٧٨٣} - Ibid, p: 431.

الأخيار والأشرار. هذا القانون هو بديهة أبدية وأزلية وثابتة وخالدة. يقوم على قاعدتين أساسيتين هما: وجوب أن يأخذ كل ذي حق حقه، وألا يفعل الإنسان في الغير ما لا يريد أن يفعله بك^{٧٨٤}. لذلك فإن هذا القانون يحمل صفة الوجوب والثبات والإنفاذ، ولا يسمح لأي تشريع أرضي أن يحول دون ذلك، أو يتعارض معه.

- القانون الإنساني: يضعه الأفراد في إطار المدينة الأرضية حتى يمنع الآثام والشرور، ويردهم عن خطاياهم. لذلك هو أداة ضرورية للنظام في الدولة، وخدمة لسيطرة العدالة والسلم والفضيلة، وليس لخدمة الحكام أو لتلبية شهواتهم وملذاتهم ومصالحهم الشخصية، أو ليؤيد الظلم والقوة. على الرغم من أن هذا القانون يستمد وجوده من القانون الإلهي الأزلي الذي هو مصدر كل شيء في الوجود، إلا أنه متغير بحسب متطلبات الواقع في المكان والزمان. فهو الذي يُميز مدينة عن أخرى، ويعطي لكل منها صفاتها وخصائصها ووحدتها المميزة. فالمدن والشعوب ما هي إلا تجمعات بشرية مختلفة، تخضع لقانون أزلي واحد. من هنا الصفة المتبدلة للقانون البشري بحسب كل جماعة منشئة له.

لقد حاول أوغسطين من خلال أفكاره هذه أن يرسم طريق الخلاص للبشرية، وتحقيق المدينة السماوية الإلهية، وتغليبها على المدينة الأرضية التي كان يصفها "بالشيطانية". كان يرى في الكنيسة المؤسسة الروحية القادرة على القيام بدورها الإلهي في تحرير البشرية. يدلل أوغسطين على فكرته هذا من أن كل المجتمعات، التي وجدت قبل ميلاد السيد المسيح، لم تستطع تشكيل دول بالمعنى الحق، لأنها لم تعرف العدالة التي تقوم على إعطاء كل ذي حق حقه، فلا هي أعطت لله حقه لأنها وجهت الناس لعبادة غيره من الأوثان والشياطين، ولا هي أعطت الفرد حقه بمساعدته على الوصول إلى الفضيلة، وبالتالي العدالة.

^{٧٨٤} - زيجور (١٩٨٣)، ص: ٢٣٠.

لذلك، اعتبر أنّ كل أشكال المجتمعات قبل الميلاد لم تكن دولاً بالمعنى الحقيقي. لذلك، ومع مجيء السيد المسيح، الذي يدعو إلى القانون الإلهي، فإنّه يمكن للمدن الأرضية أن تحقق العدالة التي يريدّها الله لعباده إذا ما عاشت بظل المدينة الربانية. أما تلك المدن التي ترفض ذلك، فهي ظالمة تعتمد على السلطة والتسلط، لأنّ القانون والعدالة متلازمان، ويطلق أوغسطين عليها صفة الوثنية.

مع انهيار الإمبراطورية الرومانية، وسيادة الفوضى والاضطراب الذين عمّا البلاد، بقيت سلطة الكنيسة هي السلطة الحقيقية والشرعية الوحيدة، الأمر الذي أدى إلى استمرار سيطرتها حتى القرن الثاني عشر للميلاد. سيظهر خلالها النظام الإقطاعي ويتعاضم نفوذه، ويقف في مواجهة السلطة الدينية لينتزع منها صلاحيتها.

المبحث الثالث: الفكر السياسي عند توما الأكويني

تمهيد

مع نهاية العصور الوسطى، كان الغرب يشهد حركة تطور فكري سمحت بطرح الكثير من القضايا التي كانت تؤرق المجتمع، وفي مقدمتها القوة الهائلة التي باتت تتمتع بها الكنيسة في المجتمع. فقد احتلت الكنيسة مكانة قوية وظفتها في فرض سيطرتها على الحياة السياسية، كما في الحياة الدينية. لقد توسعت الكنيسة في ممارسة صلاحياتها، واعتمدت بشكل أساسي على التلويح أو استخدام مبدأ العقوبات، الجماعية منها والفردية، لمواجهة أي حراك ضدها، يستهدف سحب أو إضعاف صلاحياتها، لاسيما في وجه الأباطرة الذين كانوا يسعون إلى تقليص صلاحيات الكنيسة لصالحهم. لذلك لم تتردد الكنيسة في استخدام ما اعتبرته حقها في منح الشرعية أو سحبها من الأمراء الذين لا يتفقون مع سياستها، أو لا يخضعون لها.

لقد أدى ذلك إلى نشوء صراع حاد في المجتمع، بين رمز السلطة الدينية متمثلاً في الكنيسة، وبين رمز السلطة الزمنية متمثلاً في الحاكم أو الإمبراطور، ما انعكس بتردي الأوضاع والاضطراب والفوضى. تلقف المفكرون والفلاسفة هذه التغيرات الخطيرة، وأخذوا يجتريون الحلول الممكنة لإيقاف هذه الصراخ، لكن كل واحد منهم سينطلق من الزاوية التي يعتقد أنَّ لها الأولوية في السلطة. نتيجة لذلك بدأت دعوات بالظهور تطالب إلى إجراء إصلاحات دينية ضمن الكنيسة، وتعيدها إلى دورها الحقيقي، وهو الجانب الروحي فقط، وتبعدها عن السياسة التي يجب أن تترك للسلطة الزمنية المكانية التي يُمثّلها الحكام.

لقد كان القديس توما الأكويني في مقدمة الفلاسفة والقديسين الذين تصدوا لهذه المهمة، بعد أن وجه انتقادات حازمة لعمل الكنيسة وسيطرتها على المجتمع والسياسة. لقد كانت لأفكاره عظيم الأثر في إصلاح الكنيسة ورجالاتها، ومحاولة استعادتها لروحانياتها التي ابتعدت عنها.

أولاً: حياته

القديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤ م) واحد من أعظم وأهم المفكرين السياسيين المسيحيين. اعتبره المؤرخون فيلسوف الكنيسة الأعظم والأهم^{٧٨٥}. ولد في مملكة نابولي لعائلة إيطالية أرستقراطية، ودخل في بداية شبابه إلى سلك الدومينيكيين. تلقى علومه الأولى في باريس، وتابع تحصيله العلمي حتى حاز على مرتبة الدكتوراه في اللاهوت^{٧٨٦}. بعد إنهاء دراسته، عاد إلى وطنه واستقر في روما، وتابع مواصلة علمه وحصوله على المعرفة والفلسفة. تأثر جداً بأفكار كل من أفلاطون وأرسطو، مع أنه كان أشد إعجاباً بالثاني، فحاول نقله تعاليمه إلى المسيحية، وقام بتدريسها وتعليمها لطلابه في الجامعات الإيطالية، لاسيما ما يتعلق منها بالتحانس بين العقل والإيمان. كانت الكنيسة، في حينها، تنظر بعين الريبة لمؤلفات أرسطو، وتمنع أحد من تدريسها أو تعلمها. اتسمت الفترة التي عاشها الأكويني في إيطاليا بالعاصفة، بسبب الصراع الذي كان دائراً بين البابا بصفته السلطة الروحية، وبين الإمبراطور بصفته السلطة الزمنية. لم يدخل في إطار الصراع بينهما، بل بقي بعيداً يحاول أن يقدم رؤاه الفكرية والفلسفية التي يمكن لها أن تجمع بين تعاليم الانجيل المقدس ونتائج الفلسفة للوصول إلى مفهوم يربط بين الدولة والسياسة يضمن شكل حكم متوازن وصالح.

وضع العديد من المؤلفات والكتب في الدين والسياسة والأخلاق، أشهرها "المجموعة التيولوجية"، "خلاصة اللاهوت"، و"الخلق والخالق". عمل جاهداً على وضع فكر متكامل يقوم على الجمع ما بين الدين والإيمان والأخلاق والعقل والتطبيق العملي في الواقع. الأمر الذي أثار حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي كان يتبع لها، فاتهمته بحرف الدين ومحاولته الدمج بين الوثنية واللاهوت^{٧٨٧}.

785 - Ford (1991), p: 518.

٧٨٦ - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص: ٢٧٨.

٧٨٧ - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ٢١٧.

ثانياً: أفكار الأكويبي السياسية

١ - فلسفة الأكويبي:

اعتقد الأكويبي بوحدة العقل والإيمان، التي كان الشك حيال اتفاقهما سائداً في عصره. رأى أنَّ الفلسفة واللاهوت يكملان بعضهما البعض، فالإيمان يحمي العقل من كل ما قد يعتريه من ضعف أو غياب الثقة بقدرته على الوصول إلى المعرفة، والعقل قادر بخصائصه على الوصول إلى المعرفة وإثبات وجود الله^{٧٨٨}. لذلك اعتبر أنَّه لا يوجد انفصال بينهما، لأن الله الذي خلق الدين هو نفسه الذي خلق العقل للإنسان من أجل استخدامه في كل العلوم، ولم يقيده بعلوم محددة فقط^{٧٨٩}. من هنا فإنَّ العلوم تتكامل مع بعضها البعض، رغم أنَّه قد يختص كلُّها في مجال معرفي خاص.

حاول الأكويبي من خلال توفيقه بين العقل والإيمان أن يضبط ويحدد التراتبية التي تحكم الوجود، فالطبيعة هي نظام مرتب، يوجد الإله في أعلاه ويسيطر على كل البشر والمخلوقات الموجودة في أدنى هذا النظام. بالتالي كل ما يقوم به البشر من تنظيم لحياتهم إنما يجري بمباركة الله الذي أوجد كل شيء^{٧٩٠}. لذلك فإنَّ السلطة ذات أصل وطبيعة إلهية، فهي مستمدة من الله، من أجل تسيير شؤون الدولة التي نشأت لتلبية متطلبات الطبيعة البشرية.

٢ - في الدولة، والفصل بين السلطتين الروحية والزمنية

يرى الأكويبي أنَّ الأفراد أوجدوا المجتمع من أجل الحصول على الوسائل التي تمكنهم على العيش وفقاً لإنسانيتهم، وليس كسائر الكائنات الحيوانية الأخرى. أي أنَّهم تعاقدوا على إنشاء المجتمع مقابل العيش باحترام مادي وروحي، وعندما يستمر المجتمع بالتطور ويتوحد، تبرز الحاجة الماسة إلى وجود سلطة تنظمه، من أجل الوصول بأفراده إلى الخير

^{٧٨٨} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص: ٢٩٥.

^{٧٨٩} - المرجع السابق، ص: ٢٩٩.

^{٧٩٠} - هانسن، ونيلسن (٢٠٠٤)، ص: ٤٥٨.

العام. من هنا، فإن السلطة هي ضرورة طبيعية للإنسان^{٧٩١}، لأنها تنشأ من الخاصية الاجتماعية له، والتي تدفعه إلى التعاون مع الآخرين لتأمين طبيعته الاجتماعية، وإشباع حاجاته إلى أقصى حد ممكن، وتساعد على أن يعيش حياة صحيحة عبر التنظيم الاجتماعي.

يتوصل الأكوييني، بناءً على ما سبق، إلى تحديد فكرته عن اختصاص السلطة ووظيفتها ودورها في المجتمع انطلاقاً من طبيعة منشأها. فاختصاص علم السلطة مستمد من اختصاص العقل الطبيعي للإنسان الذي أوجدها، وليس انطلاقاً من العقل الإلهي الذي أوجد الكون. لذلك فإنَّ وجود السلطة هو أمر طبيعي، وأفضل أنواع السلطات هي تلك التي تؤمن للبشر الحياة الفضلى، لأنها مهمتها الحقيقية هي تأمين الخير لهم عبر تلبية متطلباتهم وإشباعها^{٧٩٢}. أي أنَّ مهمة الدولة والسلطة هي قيادة المجتمع من أجل إشباع حاجاته في عالم الأرض، وليس قيادة المجتمع إلى الطريق فوق الطبيعي. فالحاكم هو بشر، وليس إله، لذلك لا يمكنه قيادة المواطنين إلا ضمن الصفات البشرية التي يتمتع بها. أمَّا قيادة البشر إلى المسائل فوق الطبيعية (اللاهوت) فهي من اختصاص الله، لأنه خالق الكون وموجده.

انطلاقاً من أنَّ طبيعة منشأ السلطة يحدد وظيفتها، يؤسس الأكوييني إلى أهمية الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. فالمجتمع حتى ينتظم بحاجة إلى وجود سلطات مدنية، تكون مستمدة من الدين، وتحت رعايته باعتباره القانون الأزلي الثابت للكون، تنظم حياة الأفراد دون أن تتدخل في تسيير شؤونهم الروحية. فالحاكم يجب أن يكون مبارك من الله، لكن هذه المباركة لا تعني أنَّ سلطته أصبحت مطلقة في كل شيء، فهو مفوض من الله لتسيير شؤون الأفراد في المجتمع الأرضي فقط، وهذا التفويض لا يكسب الحاكم الشرعية إلا

^{٧٩١} - مجموعة مؤلفين (١٩٧٩)، ص: ٣٠٦.

^{٧٩٢} - Bottici (2011), p: 621.

إذا اعترف رعاياه بقدسيته^{٧٩٣}. هكذا يؤسس الأكوييني مفهوم الشرعية التي يتمتع بها الحاكم انطلاقاً من رضا المحكومين. أي أنّ السلطة تكتسب شرعيتها من رضا المحكومين، وليس من الله، فالله يفوض بها لشخص ما، لكن هذا الشخص يكتسب الشرعية من رضا المحكومين به.

إنّ حصول الحاكم على الشرعية من المواطنين هو أمر مرهون بقدرته على إسعادهم عن طريق حفظ القانون وتطبيقه، بما ينسجم مع القانون الإلهي الذي هو أصل كل شيء، ومن قدرته على إشباع حاجاتهم، وحفظ النظام والأمن في المجتمع، وتحقيق العدالة^{٧٩٤}. إنّ كل ذلك برأيي الأكوييني مرتبط بتطبيق أحكام القانون. هكذا تصبح سلطات الحاكم مقيدة بالقانون الذي يحددها ويضبط حدودها وآليات تطبيقها.

إذاً، يُميّز الأكوييني بين نوعين من السلطة بناءً على منشأها وغاياتها، هما:

- سلطة روحية مجردة مطلقة ذات منشأ إلهي، لأنها مستمدة من الله، لكنها في ذات الوقت لها أساس طبيعي، لأن الإنسان لديه حاجات طبيعية يحتاج إلى إشباعها. غايتها هي الأسمى وتتجسد في الحكومة الإلهية لمدينة الله.
- سلطة مادية ملموسة يمارسها أشخاص نتيجة اختيار الأفراد لهم بالتعيين أو الانتخاب. منشأها بشري بحت، وليس الله. غايتها دنيوية وتتجسد في حكومة الدولة الأرضية.

إنّ قيام الأكوييني بالتمييز بين السلطتين تمييزاً تاماً أسس فعلياً لنظرية الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، وجرد السلطة الدنيوية الوهمية من الحق الإلهي. كل ذلك من أجل تنظيم حياة الفرد الذي لديه غايتان أو مقصدان، الأول ديني، والثاني دنيوي، الأمر

⁷⁹³ - Ibid, p: 622.

⁷⁹⁴ - Lancel (1999), p: 457.

الذي يتطلب وجود سلطتين تنظم كل واحدة منها المقصد الذي يتفق مع غايتها^{٧٩٥}. الأولى زمنية تقوم بها الدولة، والثانية دينية تقوم بها الكنيسة التي هي أسمى من الأولى، أي الدولة. رغم دنيوية سلطة الدولة، إلا أنَّ غايتها أخلاقية، فالدولة توجد من أجل الخير لأفرادها.

٣- في أنواع الحكومات

قسّم الأكويني أنظمة الحكم إلى ثلاثة أنواع: الملكية، الأرستقراطية، والديمقراطية، واعتبر أن أفضل الحكومات هي تلك المختلطة التي تجمع بين عناصر الأشكال الثلاثة، لأنها تشتمل على محاسن كل واحد منها. تتجسد هذه الحكومة المختلطة بوجود فرد واحد يحكم (الملكية)، وعدة أفراد يمارسون السلطة بسبب فضيلتهم (الأرستقراطية)، والرؤساء يتم اختيارهم من الشعب (الديمقراطية).

اعتبر الأكويني أنَّ الحاكم الفاضل هو المتسم بالاتزان، الخاضع للقانون، المتبع لتعاليم الكنيسة، المؤمن بسمو السلطة الروحية المستمدة من الله على السلطة الدنيوية المستمدة من الشعب^{٧٩٦}. أي أنَّه فضل الحكم الملكي الذي يتولاه فرد واحد، تحيط به وتكمّله أقلية فاضلة، يتم اختياره واختيارهم من الشعب.

٤- في القانون

اعتبر الأكويني أنَّ القانون ليس مجرد نصوص تنظم علاقات الأفراد بين بعضهم البعض، إنّما هو جزء من الحكم الإلهي، ومظهر من مظاهر الكون، وهو وسيلة لتحقيق العدالة في الكون والدولة. كذلك أكد على أنَّ القانون الوضعي البشري هو جزء من القانون الإلهي، وهو شريعة أوجدها العقل من أجل تحقيق الخير العام في المجتمع. لقد ميّز الأكويني بين أربعة أنواع من القوانين:

^{٧٩٥} - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ٢٣١.

^{٧٩٦} - هانسن، ونيلسن (٢٠٠٤)، ص: ٤٦٢.

- القانون الأبدي: يشارك في وضعه كل الجماعة البشرية، لتنظيم كل ما هو خاضع للعناية الإلهية^{٧٩٧}، وهو بمثابة قانون أزلي.

- القانون الطبيعي: قانون عام لكل البشر، يشارك في وضعه مجموعة من البشر متميزة عن بقية المخلوقات بصفة العقل الذي يمنحهم القدرة على التمييز بين الخير والشر.

- القانون الإنساني أو القانون الوضعي: يطبق في حالات وظروف خاصة، في زمان ومكان محددين، ويتكيف مع خصائص كل شعب على حدة^{٧٩٨}. يتصف بصفة الإكراه والإلزام حتى يخضع له المحكومون به.

- القانون الإلهي الوضعي: وهو القانون الإلهي المنزل من السماء، وهو جزء من القانون الأبدي.

لقد تميزت أفكار الأكوييني بمحاولتها الوقوف موقفاً معتدلاً بين السلطتين الزمانية والروحية، مع أنه لم يخف دفاعه عن سمو السلطة الأخيرة على السلطة الأولى. بالإضافة إلى منحها للمواطنين الكثير من الحقوق التي تحقق لهم الخير الذي يسعون إليه، مثل حقهم في اختيار حكامهم، وسن القوانين التي تتناسب وظروفهم، وتحقيق مصالحهم. لقد عمل الأكوييني بجدٍ لوضع حدٍ لتجاوزات السلطة الدينية، وإعادة لها إلى الغاية الأساسية التي وجدت من أجلها. الأمر الذي حسب له باعتباره من أول القديسين الفلاسفة الذين قادوا حركة الإصلاح الديني من داخل مؤسسة الكنيسة ذاتها.

^{٧٩٧} - ماكيفر (١٩٨٥)، ص: ٢٤١.

^{٧٩٨} - المرجع السابق، ص: ٢٤٤.



الخاتمة

لقد أظهر تطور الإنسان في رحلته عبر التاريخ، بدءاً من الظهور الأول له، وحتى يومنا هذا، مدى تقدّم الفكر الإنساني في مختلف المجالات الحضارية، ومدى تأثير تراكمات المعرفة الكمية والنوعية في هذا التطور. حقيقةً، لقد كان هذا التطور نتيجة طبيعة لتراكم المعرفة الإنسانية الناتجة عن تجارب التي مرّ بها الإنسان خلال رحلته في صنع الحضارة من أجل تأمين الحياة الفضلى للمجتمعات البشرية.

شملت تجارب الإنسان في رحلته المعرفية كافة العلوم النظرية منها والتطبيقية، والتي تؤمن له احتياجاته المادية من الطبيعة، كما تؤمن له احتياجاته المعنوية من معرفة قاده إليها عقله مسترشداً بملاحظاته عن الوجود وعن ذاته الإنسانية. المعرفة التي ألهمت خيال العقل الإنساني، فدفعته للبحث عن هذا الوجود وقوانينه من أجل التوصل إلى النواميس الكبرى التي تحركه، كذلك للبحث عن ذات الإنسان ونواميسها، من أجل تأمين بقاءه من جهة، ومن أجل تنظيم علاقاته مع الآخرين من جهة أخرى. لقد تناول هذا الكتاب هذا النمط الأخير من المعرفة، والتي خصها الإنسان في علم قائم بذاته هو السياسة، والذي يُشكل الفكر السياسي (موضوع هذا الكتاب) جزءاً أساسياً منه يدرس ويحلل تطور الفكر الذي قدّمه الإنسان في إطار علم السياسة.

أخذ الفكر السياسي الإنساني بالظهور والتطور مع عدم اكتفاء الإنسان بالتساؤل عن السلطة، ووصف ممارساتها، بل عندما تعدى الأمر ذلك إلى الرغبة في معرفة وتحديد ماهيتها، أسسها، مقوماتها، وأساليب عملها. فالعقل الإنساني اعتبر أنّ الفعالية السياسية تتركز كلها في الفعل السياسي، أي في القرار الذي يتخذه الحاكم في تجاوبه مع المجتمع ومطالب المحكومين. سُسّهم كل المجتمعات البشرية بنسب مختلفة في هذه تقديم أفكارها وخلاصة تجاربها تبعاً لتطورها المعرفي، ولطبيعة ظروفها التي كانت فيها، وستؤدي هذه المساهمات إلى عملية تراكم حضاري لم تكتفي بالتأسيس لعلم السياسية والفكر السياسي، بل ستدفع به تطوراً متلاحقاً حتى يصل إلى الإنسان إلى تأسيس الدولة، وتصور ووضع

أنظمة سياسية مختلفة لها، وصولاً إلى كل الأفكار والمفاهيم السياسية التي باتت جزءاً من علم السياسة والمجتمع.

لقد كان المحرك الأساس لتطور الفكر السياسي الإنساني، كما ظهر لنا تماماً من خلال تتابع فصول هذا الكتاب، هو الفعل السياسي، وماهيته، وفاعليته وشرعيته، والذي شكّل المحرض والمحرك للعقل الإنساني للبحث في الظاهرة السياسية، عبر جملة من التساؤلات الكبرى التي طرحها الإنسان على نفسه في رحلة تطوره المعرفية التاريخية الكبيرة. إنَّ من أهم وأبرز هذه الأسئلة هي: من أين يستمد هذا الفعل سلطانه (قوته ومصدر شرعيته) في البت بمصير الجماعة؟ ومن الذي يقول الفعل السياسي في الواقع (من يحدد شرعية الحاكم)؟ وأين يتجسد أو يتحقق الفعل السياسي.

ستُشكل الإجابات المختلفة التي قدّمها الإنسان والمجتمعات البشرية، رغم اختلافها النسبي وأحياناً الكبير في إجاباتها، ستشكل جوهر الفكر السياسي ومادته ومحركه، بدءاً من الإجابة الأولى للإنسان "الأسطورة"، وحتى آخر الإجابات في عصرنا الراهن والمتمثلة بمختلف النظريات والأفكار السياسية.

إنَّ عملية حصر كافة الإجابات والمساهمات الفكرية، لكل الفلاسفة والباحثين والمفكرين والمختصين في إطار الفكر السياسي، في كتاب جامعي واحد، مسألة صعبة التحقق، لأنّها تتطلب عدداً ضخماً من المجلدات الفكرية والسياسية والتاريخية والعلمية. لذلك عادةً ما يتم تقسيم دراسة تطور الفكر السياسي، في إطار العلم الجامعي الأكاديمي، إلى عدة مراحل أبرزها: الفكر السياسي القديم والوسيط، الفكر السياسي الحديث والمعاصر. قد يضاف إليها أحياناً تقسيمات أكثر تخصصاً: كالفكر السياسي المسيحي، الفكر السياسي الإسلامي، الفكر السياسي بحسب المناطق جغرافية محددة بذاتها، وغير ذلك.

نظراً لأنَّ هذا الكتاب يستهدف طلاب السنة الأولى للعلوم السياسية، فقد ركز على دراسة تطور الفكر السياسي القديم والوسيط حتى الفكر المسيحي في نهاية القرون

الوسطى، حيث أنّ باقي المراحل الأخرى الحديثة والمعاصرة تعطى تباعاً خلال السنوات الدراسية اللاحقة. كذلك استهدف هذا الكتاب دراسة أهم التيارات والمدارس والحركات الفكرية التي أسهمت في نشأة وتطور الفكر السياسي خلال تلك المرحلة، مع ذكر نماذج شخصية لأهم الفلاسفة والمفكرين الذين أسهموا فيها. إنّ القيام بتضمين الكتاب كل الأفكار السياسية، والشخصيات التي أنتجتها خلال المرحلة القديمة والوسطى مسألة غاية في الصعوبة، فتم الاكتفاء بذكر أهم الأفكار والتيارات السياسية التي كان لها تأثيراً بالغاً في إطلاق عجلة الفكر السياسي وتطوره خلال تلك المرحلة، لا سيّما عند الحضارات الشرقية القديمة، ثم عند الحضارة الإغريقية، ثم في المرحلة الهلنستية، ثم عند الحضارة الرومانية، وصولاً إلى الفكر السياسي المسيحي. مع كل ما يتضمنه تتابع هذه المراحل، تم إبراز تطور الفكرة السياسية من مرحلته الأولى الأسطورية، مروراً بالمثالية، وانتهاءً بالوضع المرتبطة بمفاهيم السلطة الشعبية والسيادة.

يأمل هذا الكتاب أن يقدم مادة علمية مفيدة وملهمة للباحثين وطلاب العلوم السياسية في واحدة من أهم مكونات علم السياسة والعلوم السياسية، وأن يُشكل مادة مرجعية لكل الباحثين والمختصين والمهتمين في دراسة الفكر السياسي وتطوره.



قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

الكتب

١. إبراهيم، زكريا. (١٩٦٧). دراسة الجمهورية لأفلاطون. القاهرة: مصر. دار الكتاب العربي.
٢. أبو بكر، عبد المنعم. (د. ت). النظم الاجتماعية في مصر القديمة. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة المصرية.
٣. أرسطو. (١٣٤١- أ). السياسة. بغداد: العراق. منشورات الجمل.
٤. أرسطو. (١٩٦٧- ب). دستور الأثينيين. ترجمة أوغسطس بريرة. بيروت: لبنان. اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
٥. أرسطو. (١٩٥٧ - ت). السياسات. ترجمة: أوغسطس بريرة. بيروت: لبنان. (ب. ن).
٦. أرسطو. (٢٠٠٨- ج). ما بعد الطبيعة. دمشق: سورية. دار الينابيع.
٧. إسماعيل، زروخي. (٢٠٠١). دراسات في الفلسفة السياسية. ط: ١. القاهرة: مصر. دار الفجر للنشر والتوزيع.
٨. أفلاطون. (١٩٧٤- أ). الجمهورية. ترجمة: فؤاد زكريا. القاهرة: مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٩. أفلاطون. (١٩٦٩- ب). الجمهورية. ترجمة: حنا خباز. بيروت: لبنان. دار التراث.
١٠. أفلاطون. (٢٠١٤- ج). محاورة ثياتيتوس. ترجمة: أميرة حلمي مطر. القاهرة: مصر. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

١١. أفلاطون. (١٩٩٤ - ح). المحاورات الكاملة-محاورة الجمهورية. ترجمة: شوقي داود تمارز. بيروت: لبنان. الأهلية للنشر والتوزيع.
١٢. أفلاطون. (د. ت - خ). الجمهورية. ط: ٢. ترجمة: نظلة الحكيم، ومحمد مظهر سعيد. القاهرة: مصر. دار المعارف.
١٣. أفلاطون. (١٩٧٠ - د). محاورة طيماوس. ترجمة: ألير ريقو، وفؤاد جرجي بربارة. دمشق: سورية. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
١٤. أفلاطون. (د. ت - ذ). المحاورات الكاملة-محاورة القوانين. ترجمة: محمد حسن ظاظا. القاهرة: مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٥. إسماعيل، فضل الله. (د. ت). الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث. ط: ١. مصر. بستان المعرفة للطباعة والنشر.
١٦. اسمان، ي. (١٩٩٦). ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية. ترجمة: زكية طبوزاده، وعليه شريف. القاهرة: مصر. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
١٧. إمام، عبد الفتاح إمام. (د. ت). معجم ديانات وأساطير العالم. المجلد الثاني. القاهرة: مصر. مكتبة مدبولي.
١٨. أمين، عثمان. (١٩٤٥). الفلسفة الرواقية. القاهرة: مصر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٩. اندريه، إ، وجانين، أ. (١٩٨٦). تاريخ الحضارات العام- الشرق واليونان القديمة. ط: ٢. ترجمة فريد داغر، وفؤاد أبو ربحان. بيروت: لبنان. منشورات عويدات.
٢٠. أوسلي، ب. (١٩٤٥). الفلسفة في الشرق. ترجمة: محمد يوسف موسى. القاهرة: مصر. (د. ن).
٢١. إيليا، م. (١٩٨٧). تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية. ترجمة: عبد الهادي عباس. دمشق: سوريا. دار دمشق.

٢٢. باركر، أ. (١٩٦٥). النظرية السياسية عند اليونانيين. ترجمة: لويس إسكندر. القاهرة: مصر. مؤسسة سجل العرب.
٢٣. بترى، ف. (١٩٧٥). الحياة الاجتماعية في مصر القديمة. ترجمة: حسن محمد جوهر، وعبد المنعم عبد الحليم. القاهرة: مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٤. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨٤- أ). موسوعة الفلسفة. ط: ١. بيروت: لبنان. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٢٥. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٦٤- ب). أفلاطون. ط: ٤. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة العربية.
٢٦. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٧٩- ج). خريف الفكر اليوناني. ط: ٥. بيروت: لبنان. وكالة المطبوعات، ودار القلم.
٢٧. بدوي، ناجي. (٢٠١٣). أصول منهج الفكر السياسي. القاهرة: مصر. مكتبة عين الجامعة.
٢٨. براوي، خديجة (د. ت). موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. القاهرة: مصر. دار السلام للدراسات والتوزيع والنشر.
٢٩. بعلبكي، منير. (١٩٩١). الميتافيزيقيا، ما وراء الطبيعة، ما بعد الطبيعة. موسوعة المورد. (ب. م). (ب. ن).
٣٠. بران، جان. (١٩٩٢). الفلسفة الأبيقورية. ط: ١. ترجمة: جورج أبو كسم. بيروت: لبنان. نشر أبجدية المعرفة.
٣١. برتشارد، إ. (١٩٨٦). الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين. ترجمة: حسن قبيسي. بيروت: لبنان. دار الحداثة.
٣٢. بكر، محمد إبراهيم. (١٩٩٢). صفحات مشرقة من تاريخ مصر القديمة. القاهرة: مصر. مطبوعات هيئة الآثار المصرية.

٣٣. بكيري، عمر. (د. ت). ماهية الفكر السياسي. الجزائر. مطبوعات جامعة
أبن خلدون.
٣٤. برهيه، إ. (١٩٨٢). تاريخ الفلسفة-الجزء ١-الفلسفة اليونانية. ترجمة:
جورج طرايشي. بيروت: لبنان. دار الطليعة للطباعة والنشر.
٣٥. بيليوس. (د. ت). التواريخ. السفر السادس. (ب. م). (ب. ن).
٣٦. بيليس، جون، وسميث، ستيف. (٢٠٠٤). عولمة السياسة العالمية. أبو
ظبي: الإمارات العربية المتحدة. مركز الخليج للدراسات.
٣٧. تقاوي، نور الدين، والمنصوري، محمد. (٢٠١٧). علم السياسة: محاولة في
التقريب النظري. الجزائر. المركز الديمقراطي العربي.
٣٨. توشار، ج. (١٩٨٣). تاريخ الفكر السياسي. ط: ٢. ترجمة: علي مقلد.
بيروت: لبنان. الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٩. توماس، هنري. (١٩٦٤). أعلام الفلسفة. ترجمة: متري أمين. القاهرة:
مصر. دار النهضة العربية.
٤٠. تويني، أ. (١٩٨١). تاريخ البشرية. ترجمة: نقولا زياد. الجزء الأول. بيروت:
لبنان. الدار الأهلية للنشر والتوزيع.
٤١. تيلور. إ. (١٩٦٢). سقراط. ترجمة: محمد بكري خليل. القاهرة: مصر.
مكتبة نهضة مصر.
٤٢. تيندر. ج. (١٩٩٣). الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية. ط: ١. ترجمة:
محمد مصطفى غنيم. القاهرة: مصر. الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية.
٤٣. جيمس، وليام. (٢٠١١). التنشئة الاجتماعية في التركيز العددي. (ب.
م). دار ماك غراناهان.

٤٤. حطب، زهير. (١٩٨٠). التنظيم القبلي عند العرب. ط: ٢. بيروت: لبنان. معهد الإنماء العربي.
٤٥. حمزة، عبد القادر. (١٩٤١). على هامش التاريخ المصري القديم. القاهرة: مصر. مطبعة دار الكتب المصرية.
٤٦. خضير، محمود. (١٩٩٨). لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين. القاهرة: مصر. دار قباء للطباعة والنشر.
٤٧. دبله، عبد العالي. (٢٠٠٤). الدولة: رؤية سوسيولوجية. القاهرة: مصر. دار الفجر للنشر والتوزيع.
٤٨. ديورانت، و. (١٩٦٦-أ). قصة الحضارة. ط: ٣. ترجمة: محمد بدران. بيروت: لبنان. دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٩. ديورانت، و. (١٩٨٩-ب). قصة الفلسفة. ط: ٦. ترجمة: فتح الله المشعشع. بيروت: لبنان. مكتبة المعارف.
٥٠. ديورانت، و. (١٩٩٤-ج). قصة الفلسفة. ط: ٢. ترجمة: الشيباني. القاهرة: مصر. دار القارئ العربي للنشر والتوزيع.
٥١. رانكه، ه. (د. ت). مصر والحياة المصرية القديمة. ترجمة: عبد المنعم أبو بكر. القاهرة: مصر. مطبعة القاهرة.
٥٢. رضوان، محمد عوض. (٢٠١١). الاتجاهات الحديثة في تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. القاهرة: مصر. دار النهضة العربية.
٥٣. زكرياء، فؤاد. (٢٠١٠). مراحل تشكل المجتمعات البشرية. القاهرة: مصر. مكتبة مصر، ودار مصر للطباعة.
٥٤. زيعور، علي. (١٩٨٣). أوغسطينيوس. بيروت: لبنان. دار القلم.

٥٥. سباين، ج. (١٩٧١-أ). تطور الفكر السياسي. ترجمة: علي إبراهيم السيد. القاهرة: مصر. دار المعارف.
٥٦. سباين، ج. (١٩٥٤-ب). تطور الفكر السياسي. ط: ٢. ترجمة: حسن جلال العروسي. القاهرة: مصر. دار المعارف.
٥٧. ستيس، و. (١٩٨٤). تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: مصر. دار الثقافة للنشر والتوزيع.
٥٨. سعيد، جلال الدين. (١٩٩١). أبيقور: الرسائل والحكم. بيروت: لبنان. الدار العربية للكتاب.
٥٩. سعيد عمران، محمود. (١٩٩٩). النظم السياسية عبر العصور. بيروت: لبنان. دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
٦٠. سليمان، عصام. (١٩٨٩). مدخل إلى علم السياسة. ط: ٢. بيروت: لبنان. دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع.
٦١. سنيكا (٢٠١٨). رسالة في الإحسان. ترجمة: حمادة علي. القاهرة: مصر. الدار المصرية.
٦٢. سواح، فراس. (١٩٨٠). مغامرة العقل الأولى. بيروت: لبنان. دار الكلمة للنشر.
٦٣. سيغال، ل. (١٩٧٨). لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ. ط: ٦. دمشق: سورية. دار دمشق للطباعة والنشر.
٦٤. شاتليه، ف. (٢٠٠١). معجم المؤلفات السياسية. ط: ٢. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية للنشر.
٦٥. شبل، محمد فؤاد. (د. ت). حكمة الصين. القاهرة: مصر. دار المعارف، ومكتبة الدراسات التاريخية.

٦٦. شحاته، سعبان حسن. (د. ت). أساطين الفكر السياسي. القاهرة: مصر. دار النهضة العربية.
٦٧. شرونجي. إ. (١٩٦٢). الطبيعة والإغريق. ترجمة: عزت قرني. القاهرة: مصر. دار النهضة العربية.
٦٨. شوفالييه، ج. (١٩٨٠ - أ). تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية للنشر.
٦٩. شوفالييه، جون جاك. (١٩٩٣ - ب). تاريخ الفكر السياسي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٧٠. شوفالييه، جون جاك. (١٩٩٨ - ج). تاريخ الفكر السياسي من المدينة
الدولة إلى الدولة القومية. ط: ٤. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٧١. صالح، عبد العزيز. (١٩٨٢). الشرق الأدنى - مصر والعراق. القاهرة: مصر. مكتبة الأنجلو المصرية.
٧٢. صعب. حسن. (١٩٦٦). علم السياسية. بيروت: لبنان. دار العلم للملايين.
٧٣. صقر، مصطفى سيد أحمد (١٩٩٨). فلسفة العدالة عند الإغريق. المنصورة: مصر. مكتبة الجلاء الجديدة.
٧٤. طرايشي، جورج. (٢٠٠٦ - أ). معجم الفلاسفة. ط: ٣. بيروت: لبنان. دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع.
٧٥. طرايشي، جورج. (١٩٨٧ - ب). معجم الفلاسفة. ط: ١. بيروت: لبنان. دار الطليعة.

٧٦. طعان، عبد الرضا. (١٩٨٣). الفكر السياسي في العراق القديم. بغداد: العراق. منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ودار الرشيد.
٧٧. طويل، توفيق. (١٩٦٠). الفلسفة الخلقية. ط: ١. الإسكندرية: مصر. دار المعارف.
٧٨. طيب، مولود زايد. (٢٠٠٧). علم الاجتماع السياسي. ط: ١. ليبيا. دار الكتاب الوطنية.
٧٩. عارف، نصر. (٢٠٠٢). أبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي-النظرية-المنهج. ط: ١. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٨٠. فياض، عامر، ومراد، علي مراد. (٢٠١٢). مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط. عمان: الأردن. دار زهران للنشر والتوزيع.
٨١. عباس، عطيه. (١٩٩٧). مع الفكر الفلسفي عند اليونان. الإسكندرية: مصر. دار المعرفة الجامعية.
٨٢. عبد الحي، عمر. (١٩٩٩). الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة. ط: ١. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٨٣. عبد المعز، نصر محمد. (١٩٨١). في النظريات والنظم السياسية. بيروت: لبنان. دار النهضة العربية.
٨٤. عبد المعطي، علي. (٢٠٠٠). الفكر السياسي الغربي. الإسكندرية: مصر. دار المعرفة الجامعية.
٨٥. عبد زيد، عامر. (٢٠١٧). الفكر السياسي في بلاد ما بين النهرين. العراق. الشركة العربية المتحدة.

٨٦. عبيد، حسن أحمد. (٢٠٠٦). تطور تاريخ أوروبا الاقتصادي. القاهرة: مصر. دار النهضة العربية.
٨٧. عويضة، كامل محمد. (١٩٩٤-أ). أبيقور. ط: ١. بيروت: لبنان. دار الكتب العلمية.
٨٨. عويضة، كامل محمد (١٩٩٥-ب). الفلسفة السياسية، بيروت: لبنان. دار الكتب العالمية.
٨٩. غالب، مصطفى. (١٩٨٩). سقراط. بيروت: لبنان. مكتبة الهلال.
٩٠. غنارسكيبرك، م، وغيلجي، ن. (٢٠١٢). تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. ط: ١. ترجمة: حيدر حاج. بيروت: لبنان. مركز دراسات الوحدة العربية.
٩١. غوش، ريمون. (٢٠٠٨). الفلسفة السياسية في العهد السقراطي. بيروت: لبنان. دارس الساقى.
٩٢. فخري، ماجد. (١٩٥٨). تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت: لبنان. (د.ن.).
٩٣. فرانكفورت، ه. (١٩٦٥). فجر الحضارة في الشرق الأدنى. ط: ٢. ترجمة: ميخائيل خوري. بيروت: لبنان. مكتبة الحياة.
٩٤. فلايكوفسكي، أ. (١٩٩٥). عصور في فوضى. ط: ١. ترجمة: رفعت السيد. القاهرة، مصر. سينا للنشر.
٩٥. فيبر، ماكس. (١٩٨٢). رجل العلم ورجل السياسة. بيروت: لبنان. دار الحقيقة.
٩٦. فيثاغورث. (١٩٦٦). الميتافيزياء. منشورات جامعة إنديانا. الولايات المتحدة الأمريكية.

٩٧. فارنتن، بنيامين. (١٩٥٨). العلم الإغريقي. ترجمة: أحمد شكري سالم. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة المصرية.
٩٨. فيصل، عباس. (١٩٩٦). الفلسفة والإنسان. ط: ١. بيروت: لبنان. دار الفكر العربي.
٩٩. قاسم، محمود. (١٩٦٩). النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق. القاهرة: مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.
١٠٠. كرم، يوسف. (١٩٣٦). تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت: لبنان. طبعة لجنة التأليف والنشر.
١٠١. كلاستر، ب. (١٩٨٢). مجتمع اللادولة. ط: ٢. ترجمة: محمد حسين دكروب. بيروت: لبنان. المؤسسة الجامعية.
١٠٢. كولر، ج. (١٩٩٥). الفكر الشرقي القديم. ترجمة: كامل يوسف حسين. الكويت. عالم المعرفة.
١٠٣. كون، إ. (١٩٨٤). معجم علم الأخلاق. ترجمة: توفيق سلوم. موسكو: الاتحاد السوفيتي. دار التقدم.
١٠٤. كينج، ر. (٢٠٠٤). ميكافيلي فيلسوف السلطة. ط: ١. ترجمة: فايق جرجس. القاهرة: مصر. كلمات عربية للترجمة والنشر والتوزيع.
١٠٥. لاسكي، ه. (١٩٦٥). مدخل إلى علم السياسة. ترجمة: عز الدين محمد حسين. القاهرة: مصر. مؤسسة سجل العرب.
١٠٦. لالاند، أ. (١٩٩٦). الموسوعة الفلسفية. ط: ١. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: لبنان. منشورات عويدات.
١٠٧. لالويت، ك. (١٩٩٦). نصوص مقدسة ونصوص دينية من مصر القديمة. ترجمة: ماهر جويجاني. القاهرة: مصر. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.

١٠٨. لوبرون، ف. (٢٠١٧). قاموس السوسيولوجيا، ٢٥٠ كلمة من أجل فهم وممارسة علم الاجتماع. ط: ١. ترجمة: زكرياء الإبراهيمي. مراکش: المغرب. المطبعة والوراقة الوطنية.
١٠٩. ليس، ي. (١٩٨٨). بدايات الثقافة الإنسانية في أصل الأشياء. ترجمة: كامل إسماعيل. دمشق: سورية. منشورات وزارة الثقافة.
١١٠. ليلي، محمد. (٢٠٢٠). الرابط الاجتماعي. الجزائر. مطبوعات جامعة لونيسي.
١١١. ماتون، س. (١٩٩٩). حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس. ط: ٢. ترجمة: محمد الهلالي. الرباط: المغرب. مطبعة أمبريال.
١١٢. ماكيفر، ر. (١٩٨٥). تكوين الدولة. ترجمة: حسن صعب. بيروت: لبنان. دار العلم للملايين.
١١٣. متى، كريم. (١٩٨٨). الموسوعة الفلسفية العربية-الأبيقورية. ط: ١. بيروت: لبنان. معهد الإنماء العربي.
١١٤. محمد، مريم. (٢٠١٨). شيشرون وفلسفته القانونية. ليبيا. منشورات جامعة الزاوية.
١١٥. محمود، زكي نجيب، وأمين، أحمد. (د. ت). قصة الفلسفة اليونانية. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة المصرية.
١١٦. مختار، محمد جمال الدين. (د. ت). لمحة في تاريخ مصر السياسي والاجتماعي. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة المصرية.
١١٧. مجموعة مؤلفين. (١٩٧٩). موجز تاريخ الفلسفة. ط: ٣. ترجمة: توفيق ابراهيم سلوم. دمشق: سورية. دار الفارابي.

١١٨. مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٩). الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس. ط: ٦. القاهرة: مصر. دار غريب.
١١٩. منصوري، عبد النور (٢٠٢٠). محاضرات في تاريخ الفكر السياسي. الجزائر. منشورات جامعة المسيلة.
١٢٠. مهنا، محمد نصر. (١٩٩٩). مراحل الفكر السياسي: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظيم السلطة. الإسكندرية: مصر. المكتب الجامعي الحديث.
١٢١. موسى، محمد رزق. (٢٠١٤). الفلسفة الاليقورية: أصولها وتطورها. إربد: الأردن. عالم الكتاب الحديث.
١٢٢. ميكافيللي، ن. (٢٠٠٨). الأمير. ترجمة: أكرم مؤمن. القاهرة: مصر. مكتبة ابن سينا.
١٢٣. هانسن. ه، نيلسن. ت. (٢٠٠٤). جود من كتابات العصر القديم والكلاسيكي. ترجمة: موجينيز هيرمان. لندن: بريطانيا. مطبعة جامعة أوكسفورد.
١٢٤. نارسيان، ف. (١٩٩٩). الفكر السياسي في اليونان القديمة. ط: ١. ترجمة حنا عبود. دمشق: سورية. الأهالي للطباعة والنشر.
١٢٥. نشار، مصطفى. (١٩٩٨ - أ). الخطاب السياسي في مصر القديمة. ط: ١. القاهرة: مصر. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
١٢٦. نشار، مصطفى. (١٩٩٢ - ب). نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة اليونانية والمصرية. ط: ١. القاهرة: مصر. وكالة زووم برس للإعلام.
١٢٧. نشار، مصطفى. (٢٠٠٥ - ج). تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون. القاهرة: مصر. الدار المصرية-السعودية.

١٢٨. نصر، محمد مهنا. (١٩٩٩). مراحل الفكر السياسي: في تاريخ الأفكار السياسية وتنظيم السلطة. الإسكندرية: مصر. المكتب الجامعي الحديث.
١٢٩. هوميوس. (د. ت). الإلياذة. ترجمة: حلمي مراد. بيروت: لبنان. دار المشير.
١٣٠. والي، عبد الجليل. (٢٠٠٩). الفلسفة اليونانية. ط: ١. بغداد: العراق. دار الوراق للطباعة والنشر.
١٣١. وو، ب. (١٩٩٦). الصينيون المعاصرون. ترجمة: عبد العزيز حمدي. الكويت. عالم المعرفة.
١٣٢. وورنر، ر. (١٩٨٥). فلاسفة الإغريق. ترجمة: عبد الحميد سليم. القاهرة: مصر. الهيئة المصرية للكتاب.
١٣٣. ويلسون، ج. (د. ت). الحضارة المصرية. ترجمة: أحمد فخري. القاهرة: مصر. مكتبة النهضة المصرية.
١٣٤. ياقين، محمد. (٢٠٢٠). الفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية. الرباط: المغرب. مطبعة المعارف الجديدة.
- المجلات:**
١. بطرس، أنطون. (د. ت). ارتقاء الدماغ البشري وسقوطه. مجلة الكمبيوتر والالكترونيات. مجلد: ٥. عدد: ٧.
٢. رياض، خضر. (٢٠٢١). الفكر السياسي عند كونفوشيوس. مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية. عدد: ٩. الجزائر. جامعة المسيلة.
٣. ملال، بني، والمعطاوي، الحسين. (٢٠١٦). أصول المجتمعات ونشأتها. مجلة الشرق الأوسط. عدد: ١٩ مايو. المغرب.

٤. سالم، محمد سليم. (١٩٦٤). قصيدة الأعمال والأيام لهسيودوس.
مجلة تراث الإنسانية.

المراجع الأجنبية:

1. Barnes, Jim. (1984). **The Complete Work of Aristotele.** Princeton: USA. Princeton University Press.
2. Berman, Scott (2014). **Socrates versus moral philosophers.** New York: USA. tandf Press.
3. Bottici, Chiara. (2011). **Foundation of Political Thought.** Washington: USA. CQ Press.
4. Brennan, Tim. (2005). **The Stoic Life.** Oxford: UK. Oxford University Press.
5. Cimon. Natali. (2013). **Aristotle: His Life and School.** Princeton: USA. Princeton University Press.
6. Dufour, Richard. (2004). **Chrysippe: Oeuvre philosophique.** Paris: France. Les Belles Lettres.
7. Ford, Corn. (1991). **From Reliyion to Philosophy.** New York: USA. Princeton University.
8. Harries. Jill. (1999). **Law and Empire in Late Antiquity.** Cambridge. Cambridge University Press.

9. *Hutchince, R. M. (1952). Aristotle: Nicomachean Ethics. USA. Benton Publisher Chicago.*
10. *Inwood, Bin. (2007). Seneca: Selected Philosophical Letters translated with introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press*
11. *Kalosk, George. (2011). Greek Political Thought Ancient. Washington: USA. CQ Press.*
12. *Lancel, Serg. (1999). Saint Augustin. Paris: France. Foyard Press.*
13. *Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987). The Hellenistic Philosophers. Cambridge. Cambridge University Press.*
14. *Long, Adam. (1992). The Hellenistic Philosophers. Cambridge: UK. Cambridge University Press.*
15. *Luce, Ameel. (1992). An Introduction to Greek Philosophy. London: UK. Hudson Press.*
16. *Madigan, Amei. (2000). Aristotle: Metaphysics Book. Oxford. Oxford University.*

17. Makin, Smith. (2006). **Metaphysic Thea**. Oxford. Oxford University Press.
18. Millar, Fred. (2003). **Hellenistic and Early Modern Philosophy**. Cambridge. Cambridge University Press.
19. Nicholas. Barry. (2008). **An Introduction to Roman Law**. London. Clarendon Press.
20. Pellegrin. Pieere. (2003). **Aristotle: A Guide to Greek Thought**. Harvard University. MA Press.
21. Perviz, Nazir. (2011). **Islamic Political Thought**. Washington: USA. CQ Press.
22. Richard, Krout. (1997). **Introduction to The Study of Plato**. New York: USA. Cambridge University.
23. Rist, Jim. (1969). **Stoic Philosophy**. Cambridge. Cambridge University Press.
24. Rorty, Richard. (2011). **Roman Political Thought**. Washington: DC. CQ Press.
25. Schulz. Fritz. (1946). **History of Roman Legal Science**. Oxford. Clarendon Press.

26. Shields. Christopher. (1999). **Order in Multiplicity: Homonymy in The Philosophy of Aristotle.** Oxford: UK. Oxford University Press.
27. Shifflett, Arnold. (2004). **Stoicism: Politics and Literature in the Age of Milton.** Cambridge. Cambridge University Press.
28. Stein, Peter. (1999). **Roman Law in European History.** Cambridge. Cambridge University Press.
29. Strodach, George. (1962). **The Philosophy of Epicurus.** USA. North Western University press.
30. Taylor. A.E. (1952). **Palto: the man and his work.** London:UK. Tim Press.
31. Testart, Alain. (2012). **ant histories.** Paris: France. Gallimard.
32. Watson, Robinson. (1951). **Xenophon: Memorabilia of Socrats.** London: UK.
33. Zeller. Adam. (1931). **Lincs of The History of Greek Philosophy.** New York: USA. Cambridge University.
34. Zeller. Eduard. (1955). **Outlines of The History of the Greek Philosophy.** London: UK. Routledge.



لجنة التدقيق العلمي:

د. سليم بركات

د. سمير حسن

د. ميشيل شيحة

المدقق اللغوي

د. جومانة ربيع

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة لمديرية الكتب والمطبوعات





سعر بيع الكتاب