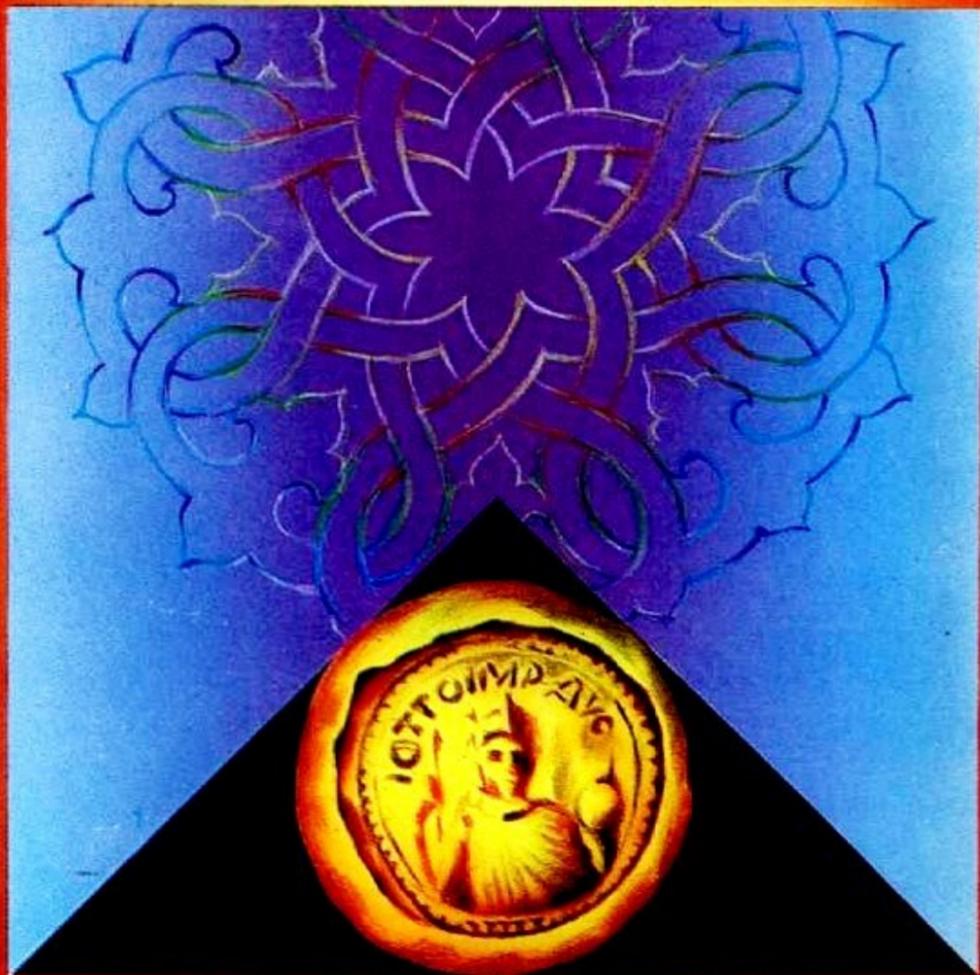


الدكتور رضيفي النشار

تطور الفكر السياسي القديم

من صولون حتى ابن خلدون



دار فضاء للدراسات والنشر والتوزيع

مست 4010



منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

الدكتور مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة

بكلية الآداب - جامعة القاهرة

تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون

الطبعة الأولى - ١٩٩٩

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدعزيم عريب

الكتاب: تطور الفكر السياسي القديم

(من صولون حتى ابن خلدون)

المؤلف: أ. د. مصطفى النشار

تاريخ النشر: ١٩٩٩ م

حقوق الطبع والترجمة والاهتباس محفوظة

الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة: ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج أمون

الدور الأول - شقة ٦

تلفاكس: ٢٤٧٤٠٣٨ / ت: ٢٤٦٢٥٦٢

التوزيع: ١٠ شارع كامل صدقي الضجالة (القاهرة)

ت: ٥٩١٧٥٣٢ ص.ب: ١٢٢ (الضجالة)

المركز الرئيسي: مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب: ١٢٢ (الضجالة)

رقم الإيداع: ٩٩ / ٩٧٩٩

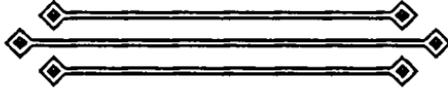
التقليم الدولي: ISBN

977 - 303 - 038 - 5

تَطَوُّرُ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ الْقَدِيمِ

مَنْ مَهْلُونَ حَتَّى ابْنِ خَلْدُونَ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



إهداء •

إلى تلاميذى ...

من طلاب جامعة القاهرة بالخرطوم فى
أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات أينما
كانوا .

فقد كتبت لهم هذه الصفحات فاشتعلوا بها
حماسا وحبا للمعرفة ... فجعلونى من محبى
الفلسفة السياسية .

تصدير

هذه الصفحات التى بين يديك عزيزى القارئ ليس لى فيها إبداع يذكر اللهم إلا فى مجرد الترتيب والتصنيف واختيار الموضوعات وبعض ما سمح به نضجى الفكرى من ملاحظات وأفكار فى ذلك الوقت البعيد من عام ١٩٧٩م حين كتبت هذه المحاضرات التى أعدتها لتكون تحت أيدى طلابى من دارسى الفلسفة السياسية بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة فرع الخرطوم حينما تعذر أن يتوافر بين أيديهم أحد المصادر المعروفة فى الفلسفة السياسية .

وقد كنت آنذاك اكتشف لأول مرة مدى ولع هؤلاء الطلاب بالسياسة والفلسفة السياسية ، ومدى ولعى الشخصى بأن أتجاوز معهم فى القضايا السياسية المهمة التى طرحت نفسها على الساحة آنذاك ليس من منظور رجل الشارع ولكن من منظور المبادئ الفلسفية التى أقرها وأعلنها فلاسفة السياسة من أفلاطون حتى ماركس .

وكم كنت أسعد حينذاك أن يتمخض الحوار والنقاش مع بعض هؤلاء الطلاب الذين كانوا يشكلون الكوادر السياسية للأحزاب السودانية عن اقتناع أحدهم بما أقول بعدما يفهم أن السياسة ليست مجرد كلام جميل أو خطب رنانة وإنما هى علم وفلسفة وكلاهما له

أصوله وقواعده، وله المبادئ والمعايير التي يقاس عليها أى كلام أو أى فكر. وأن السياسى الناجح ليس صاحب الصوت العالى الرنان وإنما هو الذى يمتلك الحجة العقلية المقنعة على صحة ما يؤمن به، وهو الذى يستند فى حديثه على إحدى النظريات والمذاهب السياسية المعروفة والقادرة على حل المشكلات التى يعانى منها الناس فى أى زمان وأى مكان .

ومنذ تلك الأيام وأنا أعشق الفلسفة السياسية من بين فروع الفلسفة المختلفة وأحب تدريسها رغم أنها ليست تخصصى الدقيق. وما ذلك إلا لأننى أدركت منذ ذلك الوقت أن الفلسفة السياسية تمتاز بين فروع الفلسفة الأخرى بأنها الأقرب إلى الواقع والأكثر التصاقاً بقضايا الناس اليومية، وهى جميعاً تنتمى لذلك النوع من القضايا المعروفة بالقضايا السياسية والاجتماعية .

وقد ظلت هذه المحاضرات حبيسة الأدراج كل تلك الفترة على أمل أنه سيتاح لى الوقت ذات يوم لأعيد كتابتها وأعيد النظر فيها. ولكن تمر الأيام والسنوات دون أن يحدث ذلك ربما لأنى دائماً أنشغل بأبحاث أخرى وبقضايا متجددة. وقد شغلت مؤخراً ببحث ينتمى لنفس النوع - فرع فلسفة السياسة وهو الذى نشر بعنوان "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" وقد كان هذا البحث الذى يؤكد مقولة رددتها فى تلك المحاضرات القديمة مقولة إن الفكر السياسى

قديم قدم الإنسان وقديم قدم الحضارة المصرية صاحبة الإنجاز فى تأسيس أول مجتمع مدنى سياسى عرفه التاريخ الإنسانى . أقول كان هذا البحث دافعاً لى لأفكر فى نشر هذه المحاضرات على ما فيها من بعض النقص فى أسس النشر العلمى الذى أطمح إليه فى كل مؤلفاتى الأخرى ، وعلى ما فيها من فجوات كان ينبغى استكمالها وفلاسفة وأفكار كان ينبغى تناولها والحديث عنها حتى تكون بين أيدي من يقرأون كتابى "الخطاب السياسى فى مصر القديمة" فتكتمل أمامهم بذلك صورة عامة لتطور الفكر السياسى القديم من الحضارات الشرقية التى تعد مصر مثلاً رائداً عليها، وحتى الفكر الإسلامى الذى كان العامل الحاسم للتطور فيه ظهور الإسلام وما قدمه القرآن فيه من صورة مغايرة للحكم ولنظام الدولة ، ومروراً بالفكر اليونانى الذى وضع الأسس لظهور علم السياسة وفلسفة السياسة وخاصة على يد أفلاطون وأرسطو بما كتبه من نصوص رائدة فى هذا المجال حيث كتب أفلاطون " الجمهورية" و"السياسى" و"القوانين" ، وكتب أرسطو " النظم السياسية" و" كتاب السياسة " .

وقد شغلت فى الكتاب الذى بين يديك ببيان كيف ظهرت البوادر الأولى لتأسيس علم وفلسفة السياسة عند اليونان من خلال الحديث عن الفكر السياسى السابق على أفلاطون، حيث اتضح أمامنا أن تشريعات صولون كانت السبب المباشر لظهور الديمقراطية

الأثينية وظهور النظام الحزبى فى الفكر السياسى لأول مرة فى تاريخ البشرية . وكان على مفكرى اليونان أن يحلوا نتائج هذه التجربة السياسية الجديدة ويقارنون بينها وبين ما شاهدوه من تجارب أخرى سواء فى بلاد اليونان أو فى بلاد الشرق القديم . وكان من نتائج هذه التحليلات والمقارنات أن فضل بروتاجوراس وأتباعه من السوفسطائيين النظام الديمقراطى بما يتيح من حريات للأفراد وبما يتيح من مشاركة فردية فعالة فى العمل السياسى . وعلى العكس من ذلك كان رأى سقراط الذى عانى فى ظل الديمقراطية من سوء الفهم ومن سطحية الغوغائية ولذلك خالف الحكومة الديمقراطية فى الكثير مما دعت إليه وحرص فى ذات الوقت على أن يحترم القانون الأثينى ومن ثم كان الصراع الذى عانى منه كثيراً بين رفضه للنظام الحاكم وغوغائيته وعدم إدراك القائمين عليه لمعنى الحكم ولمعنى العدالة ..الخ وبين حرصه على أن يعيش محترماً للقانون . وبالطبع انتهى هذا الصراع كما هو معروف بأن حُكم عليه بالإعدام نتيجة تحكم الأغلبية الغوغائية .

وقد كان كل ذلك دافعاً لأن يعيد أفلاطون التفكير فى النظم السياسية السائدة وعلى رأسها الديمقراطية، وأن يعبر عن نتائج هذا التفكير فى كتابات فلسفية نظرية دون أن يسعى للاصطدام المباشر مع القاعدة الشعبية . وقد كان هذا هو الدرس الذى وعاه أفلاطون من

تجربة سقراط . ومع ذلك لم يفقد أفلاطون الأمل فى الإصلاح السياسى لكن من خلال الدرس الفلسفى والتعليم الأكاديمى للصفوة، ومن جانب آخر من خلال محاولة إقناع بعض القادة السياسيين بالاستفادة من التحليلات الفلسفية لمعنى الحكم والنظام السياسى الأمثل. وإن كان أفلاطون قد فشل فى إقناع السياسيين بنظرياته السياسية ولا أدل على ذلك من تجاربه الفاشلة مع حاكم سيراقوصه، فإنه قد نجح فى تلقين الصفوة من أبناء الأرسقراطيين هذه النظريات السياسية فكانوا الرسل الذين عبروا عنها فى كتاباتهم - كما فعل ذلك تلميذه أرسطو فى كتابه "السياسة" حينما تأثر فى الكثير من تحليلاته ونظرياته بأراء أفلاطون - أو حاولوا تطبيقها على بلادهم كما فعل تلميذه هرمياس ومشرعيه من الأفلاطونيين فى مدينة أترنوس بأسيا الصغرى .

وعلى كل حال، فإن الفكر السياسى اليونانى لم يشهد قمة نضجة إلا على يد أرسطو كما هو الحال فى معظم الجوانب الفلسفية والعلمية الأخرى، حيث أسس أرسطو بحق لعلم وفلسفة السياسة فجاء كتابه "السياسة" يحتوى على مزيج من النظريات السياسية المبنية على تحليلات للواقع السياسى الحى للدول والنظم السياسية التى عاصرها. وفى نفس الوقت احتوى الكتاب على رؤية أرسطو لما ينبغى أن يكون عليه الحال فى النظام السياسى الأمثل حيث قدم

أرسطو صورة مثلى لدولة المدينة الفاضلة تضاهى تلك الصورة التى
قدمها أستاذه أفلاطون، وإن كانت أشد منها صرامة وأقل منها بريقاً
ولمعانا !!

وإن كان الفكر السياسى عند اليونان قد اقتصر فى معظمه
على تحليل نظام دولة المدينة، ذلك التحليل العقلى الذى تمخض عنه
تخيل فلاسفة اليونان الكبار خاصة أفلاطون وأرسطو لصورة الدولة
الفاضلة التى قوامها مدينة واحدة، فإن الفكر السياسى الإسلامى قدم
صورة مغايرة تماماً حيث استند على النص القرآنى المقدس والمنزل
فى بيان معالم الدولة المثالية بنظامها السياسى والاجتماعى
والاقتصادى الذى رسم القرآن دقائقه بمبادئ وأسس ملزمة للمؤمنين
به . وهذا ما جعل فلاسفة الإسلام يتخففون من التأمل كثيراً فى
التفاصيل وركزوا جهودهم على محاولة التوفيق بين المبادئ العامة
للنظام السياسى الإسلامى كما جاء به القرآن الكريم وكما أوضحته
السنة النبوية المشرفة وبدا فى الدولة الإسلامية التى أسسها الرسول
الكريم صلوات الله عليه وسلامه فى المدينة المنورة وامتدت فى عهده
وفى عهد الخلفاء الراشدين لتضم أجزاء كثيرة من العالم المعروف
آنذاك، يوفقوا بين ذلك وبين ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار من
مبادئ عقلية مهمة فى النظام السياسى الأمتل وفى فلسفة الحكم. وقد
قام بهذا الجهد الرائد أبو نصر الفارابى .

أما ابن خلدون فكان أقرب إلى تأسيس علم السياسة على أسس تجريبية واقعية . ولذلك ابتعد عن رسم معالم مدن مثالية، وشغل باكتشاف العديد من النظريات السياسية التي كانت ذات أثر بالغ فى تطور علم السياسة لياخذ مكانه بين العلوم الإنسانية منذ بزوغ عصر النهضة فى الغرب ومنذ مطلع العصر الحديث.

إن ما قدمه ابن خلدون من نظريات رائدة فى " العصبية " كأساس لتكوين الدولة وكدافع لنشأتها وكعامل من عوامل انهيارها، وفى "عمر الدولة" والعوامل المؤثرة فى ذلك، ونظريته فى وجوه الكسب وفى الربط بين الإقتصاد والسياسة ، كانت جميعا مما استند عليه مكيافيللى الذى عرف بابن خلدون الغرب، واستند عليه فلاسفة السياسة الغربيين من بعده وخاصة أولئك الذين ركزوا على أن السياسة هى علم الاستخدام الأمثل لعناصر "القوة" قبل أن تكون هى علم عقلنة القوة !

وبعد .. عزيزى القارئ أتمنى أن تكون هذه الصفحات التى بين يديك مفيدة لك فى التعرف على المعالم الرئيسية لتطور الفكر السياسى القديم من صولون رائد الفكر السياسى اليونانى بما قدمه من تشريعات طورت الفكر السياسى اليونانى وأشعلت الحماس لدى الجميع لكى يفكروا فى أمور السياسة والحكم، وحتى ابن خلدون الذى كان بارقة الأمل فى تطور الفكر السياسى الإسلامى لكن هذه البارقة

انطفأت لأنها لم تجد من يستفيد من نورها من المسلمين بينما حملها واستفاد من وهجها فلاسفة الغرب وعلماء السياسة الغربيين منذ مكيا فيللي .

كما أتمنى أن يتاح لى ذات يوم أن استكمل عرض تطور الفكر السياسى بعد ابن خلدون بعد استكمال ما أراه وما تراه من نقص فى تطور الفكر السياسى القديم فى طبعة تالية إن شاء الله .

.. والله المستعان ..

... وهو من وراء القصد ...

د . مصطفى النشار

مدينة نصر - القاهرة

فى ٢٧ يونيو ١٩٩٨ م .

الموافق ٣ ربيع أول ١٤١٩ هـ .

فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

- ✿ أولاً : تعريف الفلسفة السياسية .
- ✿ ثانياً : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية .
- ✿ ثالثاً : كيفية نشأة الفلسفة السياسية .
- ✿ رابعاً : ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية.

فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

أولاً : تعريف الفلسفة السياسية :

إن تساؤلات عديدة تطرح نفسها فى بداية محاضراتنا فى "الفلسفة السياسية" ولعل أول هذه التساؤلات عن ماهية الفلسفة السياسية ؟ !

إنها فى اعتقادى محاولة دائمة من قبل الفلاسفة للإجابة عن تسؤل هام وضرورى وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة فى المجتمعات الإنسانية^(١) !

وهذا يعنى أن الفلسفة السياسية هى ذلك الفرع من الفلسفة الذى يعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة فى المجتمعات السياسية ، فالسياسة بما هى كذلك وفى أكثر معانيها شيوعا هى علم القوة وكيفية تنظيمها فى المجتمعات. وإذا كانت السياسة ترتبط ببحث مسألة السلطة

(١) انظر : د. أميره حلمى مطر : فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة

التي تشكل هذه القوة وعلاقتها بالمحكومين، ومحاولة توصيف هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم داخل المجتمعات السياسية، ومحاولة البحث عن أفضل السبل لتحقيق العلاقة السوية بين سلطة الحاكم وبين رعاياه من المحكومين ، إذا كانت هذه هي مهمة علم السياسة، فإن الفلسفة السياسية تبحث أساسا فيما ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقة ، وبالتالي فهي تبحث في كيفية التوافق بين القوة والحكمة العقلية في المجتمعات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث في كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة في هذه المجتمعات (١) .

والفلسفة السياسية بهذا المعنى نجدها أول ما نجدها عند فيلسوف اليونان الكبير أفلاطون ، فهو أول من شغلته قضية إخضاع القوة للعقل في المجتمع السياسي (٢) ، ومن هنا كانت رؤيته للدولة المثالية قائمة على أساس صورة مثالية للحكم هي "حكم الفلاسفة" الذين اعتبرهم أفضل من يمكنه إخضاع

(١) نفسه .

وانظر تفاصيل أكثر عن تعريف العلوم السياسية في : د. أحمد سويلم العمري : أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص ١٨ وما بعدها .

(٢) انظر : د. أميره مطر : نفس المرجع السابق، ص ٥ .

القوة للعقل فى الدولة .

وقد اختلط هذا المعنى للفلسفة السياسية بما يسمى الآن بعلم السياسة حيث تطور البحث الفكرى فى الظاهرة السياسية من هذا النمط الفلفسى المعيارى إلى نمط هو أقرب ما يكون إلى التجريبيىة، حيث استفادت الدراسات السياسية المعاصرة من التطورات العلمية فى علوم التاريخ والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس، فظهر هذا النمط التجريبيى من البحث السياسى. وهذا ما نلمحه بوضوح فى الفللفة الماركسية على سبيل المثال، فقد أكدت من منظور البحث التجريبيى على أن نظام الحكم فى أى مجتمع إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج ، وأكدت من نفس المنظور على أن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يؤثر فيها من جوانب سلوكية للإنسان إنما ينعكس فى النهاية على حياة هذا الإنسان السياسية .

وهذا الاختلاط رغم ما فيه من فائدة لتطور الفكر السياسى بوجه عام إلا أنه يتطلب منا إقامة الفروق الدقيقة بين الفللفة السياسية وبين علم السياسة .

ثانياً : الفرق بين الفللفة السياسية والعلوم السياسية :

الحقيقة أن أول ما يتبادر إلى الذهن من فروق، هو الفرق العام بين الفللفة والعلم وما يلقيه من ضوء فى هذا الصدد ؛

فالمعروف أن الفلسفة إنما هي بحث عقلى فى مشكلات الإنسان
عموماً، وهى لا تلتزم بالواقع إلا بقدر ما يحقق الانطلاق العقلى نحو
حل مشكلات هذا الواقع. ومن ثم كان الفرق العام بين الفلسفة والعلم
يكمن فى غلبة الطابع المعيارى على الفلسفة بينما يغلب
الطابع الوصفى على العلم .

وهكذا تكون الفلسفة السياسية فى طبيعتها الأصيلة ذات
طابع معيارى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين
البشر، حاكم ومحكوم داخل المجتمع السياسى . وبحث فيما
ينبغى أن يحكم هذه العلاقة من قوانين، بينما تركز العلوم
السياسية على وصف ما هو كائن فى هذه المجتمعات السياسية
وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث فى أفضل أنواعها ومدى
ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية
التي يعيشها البشر فى مجتمع بعينه .. الخ .

إن الفلسفة السياسية من جانب آخر وبما هى بحث عقلى
معيارى تحاول الارتقاء بالقيم السياسية فى المجتمعات الإنسانية .
تحاول بما لها من ارتباط وثيق بفلسفة الأخلاق - أقره معظم فلاسفة
السياسة من اليونانيين والمسيحيين والإسلاميين وبعض المعاصرين -
أن تؤكد على ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء
بين البشر فى ظل أى نوع من السلطة السياسية ، فليس مهماً شكل

الحكومة فى أى دولة من الدول وإنما المهم فى نظر الفيلسوف هو مدى تحقق هذه القيمة السياسية-الأخلاقية العليا فى ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية .

ولم يعد أحد يشك الآن فى قيمة هذه القيم السياسية وضرورتها بالنسبة للإنسان الذى عرفته الفلسفة كائناً حراً ، له إرادته المستقلة ، ومطالبه الضرورية مادية ومعنوية . ومن ثم فقد أصبح من المسلم به الآن أنه وراء أى أيديولوجية سياسية يوجد دائماً الفكر السياسى المحرك لهذه الأيديولوجية ؛ فعلى الرغم من أن معنى الأيديولوجيا الدقيق هو علم الأفكار^(١) ، إلا أنها تستقى هذه الأفكار فى الواقع من الفلسفة السياسية الكامنة وراءها، فالإيديولوجى المعاصر هو الذى يبحث فى دراسة الوسائل التى يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى ما يشبه خطط للعمل المثمر من أجل رفاهية المجتمع وتقدمه .

ولعل هذا هو ما يجعلنا نؤكد على أن الطابع المعيارى Normative للفلسفة السياسية، هو فى نفس الوقت أساس الإلزام الذى تحمله الفكرة السياسية فى طياتها، إذ أن تقدم المجتمع السياسى مرهون فى اعتقادى وكما تؤكد دروس التاريخ العام بما يتمثله القائمون على صنع السياسات فى بلدانهم من هذه الأفكار الفلسفية ومحاولة تطبيقها فى مجتمعاتهم، فهذه

(١) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٧ .

الأفكار لم تأت نتيجة تأملات ميتافيزيقية للفلاسفة ، بل تأتى من تحليلاتهم للواقع السياسى الذى يعيشونه وإدراكهم للأمراض السياسية والاجتماعية التى تنتابه فيحاولون تقديم الحلول المناسبة التى يرونها لهذه الأمراض. ومن ثم يكون على صانعى القرار السياسى إذا ما أرادوا إصلاح مجتمعاتهم والارتقاء بها أن يلتزموا بتحويل هذه الأفكار إلى واقع ملموس . وكلما كان هذا الالتزام موجوداً من قبل الساسة كان التطوير والارتقاء بمجتمعاتهم ملموساً وواضحاً .

ويعلمنا تاريخ الفلسفات السياسية - إذا ما ربطنا بينه وبين الظروف السياسية التى ظهرت فيها - أن الفلسفة السياسية عموماً لاتزدهر إلا فى العصور التى تشتد فيها الأمراض السياسية فى المجتمعات. ومن ثم تكون الحاجة ملحة لظهور فيلسوف يشخص المرض ويقدم العلاج . وإذا ما كان التفاعل موجوداً بين الفكر السياسى والواقع السياسى نهض المجتمع من كبوته وعوفى من أمراضه ..

وهذا يؤكد لنا ارتباط فلاسفة السياسة بواقعهم الاجتماعى والسياسى وعدم انفصالهم عنه بأى حال من الأحوال حتى فى أكثر الفلسفات السياسية مثالية ؛ فلم تأت "يوتوبيا" أفلاطون إلا بالنظر إلى ما كانت تعانيه المجتمعات اليونانية من أمراض سياسية . ولم تأت أفكار مكيافيللى -

على ما بها من تطرف فى نظر البعض - إلا نتيجة لما كان يعانیه المجتمع الإيطالى من انقسام وتناحر وظروف اقتصادية مهلكة . ولم يقدم فلاسفة التنوير فولتير وروسو ومونتسكيو أفكارهم السياسية من فراغ، بل بالنظر إلى ما كانت تعانيه أوروبا من واقع سياسى مؤلم فيه الكثير من الظلم والتعسف .

ولم تأت الدعوة إلى الليبرالية السياسية عند لوك إلا كتعبير عن مصالح الشعب الراغب فى المشاركة فى الحكم ، وفى صنع سياسة الدولة التى يعيش كمواطن فيها .

ولم يدعو ماركس إلى الاشتراكية وإلى الشيوعية إلا فى ظل واقع اقتصادى استبد فى الرأسمالى وسيطر على مقدرات العامل، وكان من الضرورى تحرير العامل من هذا الظلم بالدعوة إلى الاشتراكية التى تكفل حقوق هذا العامل وتعطيه حقه فى الحياة الكريمة .. الخ ..

فكل الفلسفات السياسية إذن ظهرت نتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة عانى فيها المجتمع ، وجاءت لتلبى هذه الحاجة فتشخص الأمراض وتقدم الحلول .

والملاحظ أن تطور الفلسفة السياسية نفسها كان نتيجة لهذا التفاعل بينها وبين الواقع ؛ ففيلسوف السياسة حينما يقدم فكرته الجديدة وتجد من يطبقها تبدو جوانب الصواب فيها كما تبدو جوانب

القصور، ومن ثم يمكن لفلسفة سياسية جديدة أن تظهر لتعالج هذا القصور وتسد النقص الذى ظهر حين تطبيق سابقتها .. وهذا ما نلمحه بوضوح خاصة فى الفترات التى يكون التفاعل فيها قوياً بين الفكر والواقع ؛ ففى العصر الحديث ظهرت الفلسفة الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية بكافة أنواعها وكذلك إلى الحرية الاقتصادية ، وجاء تطبيق هذه الليبرالية الرأسمالية ليكشف عن مواطن القصور التى حاولت الفلسفات الاشتراكية معالجتها إلى أن ظهرت الماركسية لتحمل فلسفة سياسية متكاملة معبرة عن هذه الرؤية الاشتراكية .. وقد ظهر من تطبيقها فى المعسكر الاشتراكي منذ الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ الكثير من جوانب النقص . وجوانب النقص هذه هى التى تحمل المعسكر الاشتراكي للتفكير فى الأخذ بالإصلاحات السياسية من الرأسمالية الغربية.. وأعتقد أن ثمة فلسفة سياسية جديدة ستظهر محاولة التوفيق بين الرأسمالية والاشتراكية مما سيؤكد أن الفكر السياسى فى الإسلام كان وسيظل هو الأقدر على حل مشكلات الإنسان السياسية حيث نجد فيه هذه الموازنة بين ما يسمى الآن بالاقتصاد الحر وبين تلك الإصلاحات ذات الطابع الاشتراكي .

ثالثاً : كيفية نشأة الفلسفة السياسية :

إن تاريخ الفكر السياسى عموماً — كما يؤكد جان شوفالبييه بحق — قديم قدم التاريخ العام ؛ فالفكر السياسى له تاريخه الخاص الذى يدخل فى

نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص للفكر السياسى هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهوراً للعيان؛ فهو تاريخ غنى بمضمونه الفكرى وزاخر فى نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السوك الإنسانى^(١) .

وعلى ذلك فتاريخ الفكر السياسى عموماً قديم قدم تاريخ الإنسان نفسه، فمنذ ظهور الحضارات الشرقية الكبرى خاصة الحضارة المصرية القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التى تحمل فى طياتها فكراً سياسياً متماسكاً حيث يبدو تماسكه من النجاح الذى حققته هذه الدول فى تلك الحضارات الشرقية القديمة . فلا أحد ينكر عظمة التاريخ السياسى الذى حققته الامبراطورية المصرية القديمة على أساس من الحكم المركزى الذى شكّل فيه الحاكم السلطة المطلقة التى توحدت بالألوهية . ومن ثم كان احترامها من قبل المحكومين غير محدود، فكانت الإنجازات الحضارية الضخمة فى كافة الميادين . وبنفس هذه الصورة تقريباً والتى تجعل من السلطة السياسية رمزاً له دلالاته الدينية كانت الأنظمة السياسية الأخرى فى الحضارات الشرقية المختلفة .

(١) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٨ — ٩ .

وقد خلفت لنا هذه المدنيات الشرقية الكبرى بعضاً من نظمها وقوانينها السياسية التي توضح معالم النظام السياسي في كل منها ؛ فقد اتضح هذا في الحضارة المصرية القديمة من خلال ما نجده فى كتاب "الموتى" وما نجده فى وصايا تركها بعض الحكام والوزراء منقوشة على الحجر، ومن خلال ما نجده أيضاً من كتابات لبعض هؤلاء الوزراء مثل وصايا "بتاح حتب" التى كتبها لابنه موضحاً له طريق الارتقاء فى السلم السياسى ووسائل وفنون الحكم المختلفة. وكذلك الأمر فى تشريعات "حور محب"^(١) .

وقد اتضح هذا بالنسبة للحضارة البابلية فيما نجده من تشريعات "حمورابى"^(٢)، وكما اتضح كذلك بالنسبة للحضارة الهندية فيما نجده فى كتب البراهمة من نظريات سياسية تعتمد على النظام الطبقي الذى حاول بوذا فى فلسفته التخفيف منه^(٣) .

(١) راجع كما كتبناه عن الفكر المصرى القديم فى كتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م، القسم الأول . وانظر كذلك كتابنا : الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار طباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨ م .

(٢) انظر ما كتبه د. عبدالرضا الطعان فى : الفكر السياسى فى العراق القديم (جزءان)، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية)، الطبعة الثانية - بغداد ١٩٨٦ م .

(٣) انظر ما كتبناه عن الفلسفة الهندية فى كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار طباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٩٣-١٠٤ .

ونفس الشيء نجد في الحضارة الصينية، فقد اتضحت معالم نظامها السياسي من خلال ما اكتشف من كتابات ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ومن خلال كتابات فلاسفتها مثل كونفشيوس الذي عبر في كتاباته عن هذا النظام وحاول التجديد فيه والدعوة إلى الوحدة الصينية^(١).

وعلى أي حال، فإن دراسة الفكر السياسي في الشرق القديم يحتاج إلى صبر وأناة للكشف عن معالمه الكبرى وعن أصحاب الإسهامات المختلفة في تطوره عبر القرون العديدة التي تطورت خلالها هذه الحضارات الشرقية القديمة .

لكن الحق أن الفلسفة السياسية بمعناها الدقيق لم تنشأ إلا في ظل توفر الحرية السياسية في المدن اليونانية القديمة. ففي ظل هذه المدن بدأت تتضح ملامح النظم السياسية التي تعتمد على وعى أفرادها بما يصنعون، وبما يحققون من أهداف سياسية يدعون إلى تحقيقها .

(١) انظر ما كتبناه في كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم عن كونفشيوس في الفصل الثاني من الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م ، ص ٤٦ وما بعدها . وانظر أيضا ما كتبناه عن الفلسفة الصينية في كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص ٨١ وما بعدها .

رابعاً : ظهور الفلسفة السياسية ودور المدينة اليونانية :

على الرغم من أنني اعتقد اعتقاداً راسخاً بالأثر الشرقي على اليونانيين في كافة إيداعاتهم حتى في تكوينهم للمدينة وفي شكل المجتمع السياسي ، إلا أنني لا أستطيع أن أنكر ولا أحداً يستطيع كذلك إنكار أن كلمة سياسة politic مشتقة من الكلمة اليونانية polis التي تعنى المدينة^(١).

وهذا يعنى ببساطة أنه في المدينة اليونانية ولد ناضجاً الفكر السياسي لأنه هنا فقط قد استقل عن كافة النشاطات الأخرى للإنسان.

لقد تهيأت للعقلية اليونانية - وهي تمارس نشاطها السياسي داخل المدينة اليونانية - الظروف التي جعلتها تناقش بحرية أسس المدينة وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وكيفية علاج هذه الأمراض ، بعيداً عن الدين ؛ فلم يلق اليونانيون أنفسهم في دائرة الدين ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية كما فعلت ذلك شعوب الهند وغيرها من الأمم الشرقية . لقد كان لدى اليونانيون القدرة والجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية وعلى طرح الأسئلة المختلفة على أنفسهم بصددتها . ومن ثم سعوا إلى فهم الكون كله على ضوء العقل، ولم يكن بوسعهم بعد ذلك أن يبتعدوا عن مناقشة علاقة الفرد بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة بنفس المنطق العقلي^(٢) .

(١) انظر تفاصيل أكثر عن الأصل الاشتقاقي للكلمة في : د. أحمد سويلم العمرى، نفس المرجع السابق، ص ١٩ .

(٢) انظر : Barker (E.) : Plato and his predecessors: Brented by Methuen, london, 1948 , P.1.

لقد وجد اليونانيون في "المدينة - polis" الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية والتجمع الأمثل للكائنات البشرية شريطة أن يتوافر في هؤلاء البشر صفتين : أن يكونوا من اليونانيين وليسوا برابرة ، وأن يكونوا من الأحرار وليسوا من العبيد .

وبعيدا عن هذه العنصرية الواضحة فى تصورهم للمدينة كوحدة مثالية للمجتمع السياسى، فإن المدينة كانت تشكل بحق مجتمعا كاملا يكفى ذاته بذاته فى كل الميادين. وفى هذا الصدد كانت المدينة تبشر على الأقل بالصورة الحديثة للدولة. ومن هنا ظهر لديهم تعبير الدولة - المدينة أو المدينة - الدولة .

ولقد كان لهذا التصور ملامحه المميزة التى جعلت الفكر السياسى ينمو بداخله باطراد مستمر ؛ فلقد كانت المدينة - الدولة صغيرة المساحة . وفى هذا الإطار الضيق المساحة جغرافيا كان من السهل أن يتآلف الناس فى حياة مشتركة تتسجم فيها الغايات الأخلاقية. ومن ثم كان هذا الوضع يضمن لأعضاء المدينة أى للمواطنين فيها وضعا قانونيا شخصيا مميزا تماما . فقد كان وضع المواطن هنا مناقضا بصورة تامة لوضع الرعايا فى الامبراطوريات الشرقية القديمة ذات المساحات الشاسعة. ففى هذه الإمبراطوريات ذات المساحات الكبيرة ، كانت الجماهير تعيش فى ظل حاكم هو فى معظم الأحيان حاكم مستبد. أما فى المدينة - الدولة فى

اليونان فيعيش الأفراد كأفراد (أى مواطنين أحرار) . كان هؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق فى مدينتهم التى كانوا يجدون فيها كل ما هو ضرورى لتفتحهم الشخصى . إن الخلق الخاص بالمدينة ، أى طريقة وجودها وحياتها الخاصة والطابع النوعى الذى كانت تنفرد به كان يطبعهم بطابع لايمحى . لقد كانوا خاضعين تماما للقانون الذى يعبر عن الخير المدنى المشترك.

إن المدنية بما أحدثته من تفكيك للمجتمع القبلى — الذى كانوا يعيشونه من قبل — كانت هى التى حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية وجعلتهم كائنات فردية ومستقلة نسبيا . لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم ومستعدين للموت فى سبيل حريتها، مع ذلك فإنهم كانوا قادرين على أن يفكروا بأنفسهم بطريقة متميزة ضمن هذا الإطار المدنى . وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذى كان يعتبر أنه مساو له (١) .

لقد كان هذا الوضع الذى عاشه الأفراد فى مدينتهم مثيرا للكثير من التساؤلات الفردية التى شكلت بالتالى قضايا فكرية نشأ ونما فى ظلها الفكر السياسى لدى هؤلاء الأفراد، وتبدو هذه القضايا حينما تساءل هؤلاء الأفراد المتمايزون الذين يشكلون بتواصلهم دولة واحدة، عن طبيعة هذا التمايز

(١) انظر : شوفالييه، نفس المرجع السابق ، ص ١٥—١٦ .

وعن طبيعة التواصل فيما بينهم ؟ هل هناك أى تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد وما تلقيه عليه الدولة من تبعات ؟ هل كان ما يعتبره الفرد عادلا بشكل طبيعى شيئا آخر غير ما تفرضه عليه الدولة بصفة دائمة باعتباره كذلك ؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف بين ما يراه الفرد وما تفرضه الدولة موجودا فكيف ظهر هذا الاختلاف ؟ تلك وغيرها كانت الأسئلة التى طرحت نفسها بشكل طبيعى نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية فى اليونان القديمة⁽¹⁾ .

وعن هذه الأسئلة وما شكلته من قضايا فكرية نشأت الفلسفة السياسية بصورتها الدقيقة والمتفردة عند اليونان . وبدأت تتطور من الإجابات المختلفة التى قدمها فلاسفة اليونان على هذه الأسئلة وما طرحوه من حلول لتلك القضايا . فهذه القضايا وتلك التساؤلات التى كانت مثارا للجدل بين فلاسفة السياسة اليونانيين لاتزال هى هى القضايا التى تطرح نفسها بشكل أكثر تطورا حتى اليوم .

ولقد تطورت الفلسفة السياسية حينما بدأ الفلاسفة ينتقد كلا منهم الآخر فيما طرحه من حلول، ومن ثم يقدم هو حلا جديدة ونظريات مستقلة، ويأتى آخر لينتقده ويقدم الجديد، وهكذا. فالفلسفة السياسية تتطور بفعل عاملين اثنين هما : تطور الظروف السياسية

(1) انظر : . (E.) : op.cit . , p.2 .

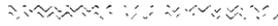
وتغيرها المتلاحق وتأثر الفيلسوف بهذه الظروف، ومحاولة إيجاد
الحلول للمشكلات المستجدة دائما. أما العامل الثانى فهو انتقاداته
للفكر السياسى السابق عليه ومحاولة تطويره من خلال تلك الظروف
التي استجدت فى عصره . فهناك إذن جدل دائم بين فيلسوف السياسة
وبين واقعه من جهة ، وبينه وبين السابقين عليه من جهة أخرى .
ومن هذا الجدل يكون تطور الفلسفة السياسية، ومن ثم تطور
التصورات السياسية للإنسان عبر العصور .

الباب الأول

الفكر السياسى اليونانى

- ❖ الفصل الأول : الفكر السياسى السابق على أفلاطون.
- ❖ الفصل الثانى : الفلسفة السياسية عند أفلاطون .
- ❖ الفصل الثالث : الفلسفة السياسية عند أرسطو .

الفصل الأول



الفكر السياسى السابق على أفلاطون

- ♦ أولاً : صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى .
- ♦ ثانياً : فلسفة السوفسطائيين السياسية .
- ♦ ثالثاً : فلسفة سقراط السياسية .

الفصل الأول

الفكر السياسى السابق على أفلاطون

أولاً : صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى

تمهيد :

إن لصولون - فى نظرنا - أهمية خاصة فى الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون إذ أنه باصلاحاته القانونية التى قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة فى تاريخ أثينا السياسى من ناحية ويعد أيضاً من ناحية أخرى ذا نظرة تقديمية لم يرق إليها الفكر اليونانى حتى فى أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، وذلك واضح من التشريعات التى قدمها خاصة فيما يتعلق بالغناء الرق واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية، إلا أننا لا نستطيع فهم هذه التشريعات الصولونية إلا إذا رجعنا إلى الظروف والمراحل التى مرت بها أثينا قبل صولون، فلقد تمثلت فى مدينة أثينا بوضوح مراحل التطور الاجتماعى والسياسى المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائى الشيوخى إلى المجتمع القبلى الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت فى أيدي رؤساء الأسر الأرسقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين مكبلين بالديون . وقد عرف هذا النظام لحكم الأرسقراطية فى اليونان باسم حكم النبلاء وهم الذين كانوا يركزون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يُعين الحكام التسعة أو الأراكنة ومنهم الكهنة

والقضاة وقادة الجيش وهذا الحكم هو الذى ظل سائدا إلى عصر صولون Solon المصلح والمشرع السياسى الشهير فى القرن السادس قبل الميلاد .

وينبغى أن نشير فى البداية إلى أن تشريعات صولون قد استهدفت إنصاف الطبقات التى بدأ نفوذها يتزايد ويزاحم نفوذ طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، أولئك الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية ومع نشاط الرحلات الخارجية .

(أ) أهم تشريعات صولون :

وضع صولون هذه التشريعات عام ٥٩٤ ق.م ، وبها وضع الحجر الأساسى للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرسقراطى وأعطت للطبقة الشعبية دورها فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة، فشارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات^(١)، كما أنشأ صولون المحاكم الشعبية التى كانت تختار أعضائها من بين عامة المواطنين، وقد كان من أهم هذه التشريعات : —

(١) إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهذا هو الإصلاح الذى

(١) د. إبراهيم دسوقى أباطة، د. عبدالعزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح ببيروت ١٩٧٣م ، ص ١١.

يطلق عليه باليونانية اسم ساي سكتيا Sei Sachteia ويعنى وضع النقل .

(٢) إصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علم ابنه مهنة .^(١)

(٣) جعل أساس الاشتراك فى الحكم مقدار الثروة التى يملكها الفرد شريفاً كان أم غير شريف، وغنى عن البيان أنه بهذا المبدأ قضى على احتكار الأشراف للوظائف السياسية وأباح للعمامة الاشتراك فى السلطة على حسب ما يملكه الفرد من ثروة وما يدفعه للمدينة من ضريبة .

(٤) وقد قسم دستور "صولون" المواطنين إلى أربع طبقات :

الطبقة الأولى : وهى طبقة الأغنياء الذين يملكون قدرأ معيناً من الثروة (لا يقل دخلهم عن خمسمائة مدينوس) .

الطبقة الثانية : هى الطبقة الوسطى الذين يملكون أرضاً يزرعونها وبعض المحاريث والثيران (وتسمى بطبقة الزوجيتاى)

الطبقة الثالثة : وهى طبقة الفرسان .

الطبقة الرابعة : وهم المأجورون الكادحون الذين

^(١) د. أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨م ، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر ، ص ١٥ - ١٦ .

لايملكون شيئا . (وتسمى طبقة الثيتس Thetes) .

وقد ذهب إلى هذا التقسيم أرسطو في كتابه "السياسة" ، غير أن كثيرا من الشراح قد وضعوا طبقة الفرسان الطبقة الثانية ووضعوا جماعة الملاك في الطبقة الثالثة .

وهذه الطبقات التي تتفاوت في الثراء تتفاوت في الحقوق السياسية وفي الوظائف الاجتماعية، فقد نص الدستور على أن يتمتع أفراد الطبقات الثلاث الأولى بجميع الوظائف العامة أما أفراد الطبقة الرابعة فهم محرومون من الحقوق السياسية ولايزاولون أية وظيفة عامة، وقد أجاز لهم الدستور حق حضور جلسات الجمعية الشعبية، ومع أن طبقة الأشراف قد ظلت في دستور صولون صاحبة السلطان في الدولة غير أن الديمقراطية قد قويت وكسبت بعض المكاسب السياسية. فقد نص الدستور على حق الجمعية العمومية لطبقات الشعب في مراقبة أعمال الحكام، وفي قبول أو رفض مايقدره الحكام، وكان لهذه الجمعية أيضا سلطة سياسية وقضائية، ونص الدستور فوق ذلك على حقها في انتخاب "مجلس الاراكنة" وقد علق أرسطو في كتابه السياسة على دستور صولون بقوله "إن صولون مشرع عظيم القدر لاسيما في نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنه قضى على كل مظاهر الاوليغاركية وأنهى استبعاد الشعب، وكون الديمقراطية الوطنية.. وأنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح أبواب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين^(١) .

(١) د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي،

ويلاحظ أن هذه التشريعات قد جاءت بما لم يستطع جهاذة الفلسفة السياسية اليونانية فهمه وتقديره فقد طالب صولون بإلغاء نظام الرق ونادى بالمساواة بين المواطنين وجاء أفلاطون وأرسطو بعد ذلك وأكدوا على أن الرق نظام طبيعي بل قال أرسطو بضرورته الطبيعية وأجاز الحرب للحصول على الرقيق، وقصر نظره عن أن يدرك أن هؤلاء مواطنون ككل المواطنين يجب أن يتمتعوا بنفس الحقوق وهذا يؤكد عظمة ذلك المشرع وقدرته الفذة على إدراك ضرورة المساواة بين المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستة قرون.

وأيضا بالنسبة للتشريع الصولوني الذي أعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن الاب قد علم ابنه مهنة، فقد يبدو هذا التشريع تافها لأول وهلة ولكن هذا القانون البسيط ذا دلالة عميقة بالنسبة للفكر السياسى اليونانى لأنه يعنى أن صولون لم يكن يحتقر العمل اليدوى ولم يكن يعترف بتلك الطبقة المتطرفة التى آمن بها فلاسفة اليونان الكبار، فهو كان يحترم المهنيين إلى حد مطالبة الآباء بأن يعلموا أبناءهم المهن التى يعرفونها ويعملون بها، وقد عجز عقل أفلاطون وأرسطو أيضا عن الوصول إلى هذه النظرة التقدمية الرائعة التى لاتفرق بين عمل يدوى وعمل نظرى .

(ب) ظهور الأحزاب الأثينية :

إن إصلاحات صولون المعتدلة التى أشرنا إليها بدت غير

بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٣م، ص ٧٦-٧٧.

كافية فى نظر بعض طبقات الشعب المتطلعة إلى المشاركة فى الحكم فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم . ومن أهم هذه الأحزاب :

(١) حزب السهل Le pediemes وهو حزب النبلاء أصحاب الأراضى وهو الحزب المحافظ الذى يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة وكان يتزعمه " ليكورجوس " .

(٢) حزب البحر Le parafiens : وهو يعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة .

(٣) حزب الجبل Le diacrions : ولم يرض هذا الحزب عن إصلاحات صولون وكان يضم دعاة الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات والرعاة ، وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية بيزستراتوس Peisistratus الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دوراً حاسماً واستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا ٥١٧ ق.م .

وقد وصل بيزستراتوس إلى الحكم بقوة حزب الجبل وكان أهم ما عنى بتحقيقه فى سبيل تدعيم سلطة الطبقات المحرومة هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وإقامة أسطول بحرى قوى وتأسيس مدينة أثينا وتأمين الطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة، كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو إله الطبقات الشعبية نزوح

معها من المناطق الزراعية إلى المدينة عندما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة فى الحياة العامة.

وكتب للديمقراطية أن تسير فى طريقها قدما بفضل كلستينيس الذى سار على خطى سابقه وأتم إصلاحاته الديمقراطية فألغى الإمتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية (Ecleisia) التى نضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البوالة Boule وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعانا فى الديمقراطية ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفى السياسى وأقام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب .

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيم فى موقعة سلاميس البحرية وباننتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكم الديمقراطية التى فرضت قوة الطبقات الجديدة التى ظهرت فى المجتمع وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات ، وهذا بفضل السياسى العظيم "بريكليس" الذى تغلب على خصومه بقدرته الفائقة على الخطابة حتى سمي بالأولمبى لمواهبه الفكرية التى صقلها اتصاله بكبار مفكرى عصره مثل انكساجوراس الفيلسوف .^(١)

وقد كان بريكليس Preicles هو الذى وضع دستور

^(١) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص ١١٥ -

١١٨، وفى فلسفة السياسة، ص ١٦، ١٧.

الديمقراطية بالمعنى الصحيح ، فقد أتاح بدستوره لكل عضو من أعضاء الدولة الاشتراك في الأمور السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع جميع أفراد الشعب على قدر المساواة أمام القانون ، وسوى بينهم في الحقوق المدنية والسياسية مع ملاحظة أن الأرقاء والأجانب ظلوا بعيدين عن الاشتراك في الحياة السياسية أو التمتع بالوظائف التي اعتبرها الدستور حقاً مشروعاً للمواطن فقط .

وبلغ من قيمة هذه الجمعية أن تقرررت لأعضائها مكافآت مالية لضمان انتظامهم في حضور الجلسات . ومن مظاهر الكسب الديمقراطي أيضاً استقلال السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية . (١)

وعلى ضوء هذه التحولات السياسية كان لا بد أن تظهر فلسفة سياسية جديدة تعبر عن ضرورة أن يأخذ الفرد دوره في المجال السياسي بناء على قدرته الخطابية وتعلمه سائر وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب الأغلبية من الأصوات في المجالس الشعبية، وقد عبر عن هذا كله الفلاسفة السوفسطائيون .

(١) د. مصطفى الخشاب، المرجع السابق، ص ٧٨ .

وانظر تفصيلات الحياة الديمقراطية لأثينا في عصر بريكليس في : تشارلز روبنسن : أثينا في عهد بريكليس، ترجمة د. أنيس فريجة، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦م ، ص ٣٩ وما بعدها .

ثانيا : فلسفة السوفسطائيين السياسية

تمهيد :

نشأت طائفة السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بالوسائل التي لاغنى عنها للنجاح في الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة والجدل ولم يكن اسم السوفسطائي في بداية الأمر يثير أى معنى سىء وإنما كان يعنى المعلم والحكيم . ولذلك فقد عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيرا قويا عنها .

(أ) التأكيد على الفردية :

كان من أهم المبادئ السوفسطائية أنهم جعلوا الفرد نقطة البداية في فلسفتهم السياسية ، وقد ترتب على هذه النظرة أن الدولة كلها عندهم تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم .

ولقد أكد بروتاجوراس⁽¹⁾ المشرع المستنير لهذا المجتمع أن القوانين من خلق الانسان، وشارك مواطنه ديمقريطس إلى حد كبير في نظريته عن تطور المجتمع الإنساني، وأمن، مثلما آمن الفلاسفة

(1) أنظر عرضاً وافياً لحياة وفلسفة بروتاجوراس في :

Kathleen Freeman: The Presocratic Philosophers, Oxford-Basil Blackwell 1946, P. 343-353.

الأيونيون بشكل عام بأن العدالة أمر تعاقدى ؛ فقولُه إن الإنسان هو مقياس كل شيء ، يكاد يكون مؤكداً أن النظم الإنسانية يجب أن تتكيف مع مطالب الإنسان المتغيرة . لكن هذه الفكرة كانت لعنة فى نظر أفلاطون الذى نادى بأن فكرة العدالة أبدية ، وأنها لا تفهم بدراسة التاريخ، وإنما بالتفكير الخالص . هذه الفكرة وليس مبدأ الذاتية هو الأساس الحقيقى للاختلاف بين بروتاجوراس وبين سقراط الأفلاطونى فى محاوره الجمهورية .^(١)

(ب) رفض نظام الرق :

أثار السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس مشكلة التعارض بين الاتفاق Nomos والطبيعة physis فى مجال الأخلاق والسياسة ، فقد استعملوا لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملوا لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت .

وذلك التضاد بين ما جرت عليه التقاليد وما هو حق حقا ، قدر له أن يكون بمثابة دستور لنقد المساوى فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خلال التاريخ

(١) بنيامين فارنن ، العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨م، ص ١٠٤.

المتأخر للفكر السياسى ، ومن أمثلة ذلك استخدام يوربيدس Euripides لهذا التعارض فى انكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق، وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك فقال "إن هناك أمرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم"، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشيء . فكل منهم يحمل روحا سليمة ، كما قال أيضا " الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل" .

ولقد أكد هذا الرأى أيضا الخطيب الكيداماس Alcidas فى قوله بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدا، على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين إنكار السوفسطائى أنطيفون Antiphon وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة .^(١)

(ج) نظرية أنطيفون فى التعارض بين القانون الطبيعى والوضعى:

قبل الحديث عن أنطيفون السفسطائى وقبل التعرض لأرائه السياسية التى تمثل - فى نظرنا - أهمية خاصة فى تاريخ الفكر

^(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ص ٣٤-٣٥ . وأنظر أيضا : أميره مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ١٢٤-١٢٥ .

السياسى لأن المشكلة التى أثارها كانت هى صلب البحث فى الفلسفة السياسية فى العصر الحديث لدى جون لوك وروسو ومونتسكيو، يجب أن نفرق بين أنطيفون السفسطائى وأنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة ٤١١ ولو أنهما متعاصرين . فالأول كان فيلسوفا بينما كان الثانى خطيباً شهيراً^(١) .

ومن حسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية لهذا المفكر من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه "فى الحقيقة" الذى اكتشفت بعض عباراته فى بردية أكسيرنخوس Oxyrhynchus حديثاً ويذكره كسينونون فى مذكراته يناقش سقراط ويجادله حول ضرورة المشاركة فى الحياة العملية .^(٢)

وقد لخص أنطيفون مشكلة التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فى السؤال الآتى :

(١) انظر :

K. Freeman: Op. Cit. ,P. 391-392.

وانظر : بعض ملامح حياة أنطيفون السفسطائى فى نفس المرجع P. 393-394 .

(٢) جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، هامش ص ٣٥ .

وانظر أيضاً د. أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٢٩ .

وكذلك :

K. Freeman: OP. Cit., P. 394.

أى القوانين يجب أن يسود ؟ أقوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغيير وتعسف ، تلك القوانين المكتوبة التى وضعها الإنسان، أم القوانين الطبيعية الضرورية التى تسرى على الإنسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة ؟

لقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التى فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة، وقوانين الطبيعة وهى القوانين الضرورية ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق، أما قوانين الطبيعة فهى التى تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها .

وكثيراً ما تتعارض القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى لدى أنطيفون. وهذا راجع فى نظره إلى أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لاغنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعى والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس .

ويستدل على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذى يشبه العقاب الذى يلحق من يخالف الطبيعة فيقول : "إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حتى يخفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه الناس ذلك لأن

الضرر الذى يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال. (١)

وينتقد القوانين التى تفرق بين الناس على أساس الأصول أو الجنس فيقول : "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين". (٢)

(د) تقييم لنظريات السوفسطائيين السياسية :

نستطيع بعد هذه اللمحات السريعة من الشذرات التى تبقت لنا عن هؤلاء الفلاسفة، الذين لاقوا هجوماً شديداً من أفلاطون وأرسطو، أن نقرر أنهم يمثلون عصر التنوير (٣) فى الفكر اليونانى، فقد حولوا

(١) انظر : K. Freeman: OP. Cit. , P. 397-398.

وأيضاً : الترجمة العربية لهذه الشذرات من كتاب فخر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد فؤاد الأهوان ، ص ٢٩٣-٢٩٨. نقلاً عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٣٠ .

(٢) نقلاً عن : د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٣١ .

(٣) انظر ما كتبه عن : بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليونانى فى كتابنا : نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢ م .

تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع "سقراط" من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان ومشكلاته ؛ لقد فضلوا أن يبحثوا في مخترعات الإنسان ومكتشفاته ، فقد قدم بروتاجوراس نظرية في تفسير أصل الحضارة الإنسانية ، ومحور هذه النظرية يدور حول تأكيد أهمية الاختراع الإنسانى فبالاختراع وبالفن تمكن الإنسان من بناء الحضارة وإقامة النظم الاجتماعية ذلك لأن الإنسان فى رأيه إن ترك للطبيعة أو قورن بأنواع الحيوان الأخرى ضعيف قليل المواهب^(١) . وبالإضافة إلى ذلك فقد رفضوا الرق وطالبوا بالمساواة بين الناس لأن أصلهم واحد وقدراتهم واحدة وإن كان صولون قد طالب من قبلهم بهذا فإن السوفسطائيين كانوا يعيشون فى عصر الطبقة المتطرفة فى أثينا، فى عصر آمن فلاسفته الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو بأن الرق نظام طبيعى .

وقد ركز السوفسطائيون فى فلسفتهم السياسية على الفرد معبرين عن عصر الديمقراطية الحرة فى أثينا، وكانوا أول من ركز على الفرد وأهميته السياسية فى تاريخ الفلسفة السياسية ، وذلك هو أصل كل الآراء المعاصرة التى تنادى بالحرية الفردية، ورغم كل هذا فقد مجد السوفسطائيون القوة ودعوا إليها وتناولوا على قوانين الدولة، فهذه القوانين فى نظرهم كما قال polus أحد زعمائهم "

(١) د. أميره مطر : الفلسفة عند اليونان، ص ١٢٥.

شرعة الضعفاء اخترعوها ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم بمقتضاها ثمار قوتهم"، ولذلك دعوا الإنسان إذا بلغ من القوة درجة يستطيع معها الخروج على القوانين من غير أن يناله الجزاء فله الحق في ذلك، فالسوفسطائيون يعتبرون أصحاب أول فلسفة نادى بأن القوة هي الحق ، وغنى عن البيان أن من شأن هذا هدم النظام الاجتماعي وإفساد النظام السياسي واضطرابه .

ثالثاً : فلسفة سقراط السياسية

تمهيد :

كان سقراط هو الذى حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم ، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها هذه الفلسفة، فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أخص ما يكونون تباينا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية ومن الواضح أنها جميعا مستمدة من شخصية سقراط^(١) .

(أ) حياة سقراط السياسية :

وفى الحقيقة أنه لم يكن لسقراط آراء سياسية واضحة، إلا أن حياته نفسها تعد سلسلة من المواقف السياسية التى كانت أغلبها ضد الديمقراطية، ونستطيع من خلال هذه المواقف أن نستشف ما لسقراط من فكر سياسى أثر بعد ذلك فى أفلاطون وأرسطو، فقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا كل الخضوع لنظمتها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييرا يؤكد فريضة المواطن إزاء الدولة كما كان ينادى كثير من السوفسطائيين.

(١) راجع ما كتبه عن سقراط فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، الفصل الرابع، ص

ولهذه الدوجماتيكية الفكرية، كان من الطبيعي أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التي أفسحت المجال لحرية الأفراد فى الحديث عن كل شيء حتى أصبح فى إمكان المواطن الأثينى أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أطلته الديمقراطية بهذه الحرية جئت عليه وعلى نفسها، فلو لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعاً لاينتهى إلا بالموت^(١).

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها إلا على ضوء موقفه السياسى . وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لانستمددا إلا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى إظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية^(٢).

فى محاولة الدفاع يذكر أفلاطون أن سقراط امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قواد حملة "الأرجينوساى" الذين تركوا الأسطول الأثينى يغرق فى اليم بآلاف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية . ويتضح لنا أن موقف سقراط وتمسكه بحرفية القانون فى موقف كان يثير

(١) د. أميره مطر : الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٢ .

(٢) نفسه .

شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية . فقد كانت قوة الديمقراطية كلها مركزة في هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية (١).

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريق من الشبان الأثرياء أمثال كريتياس وثيرامين وأفلاطون وكان يحرضهم على التصدى لكثير من رجال الديمقراطية خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدياء الحكمة على حد قوله في محاوررة الدفاع . وأخيراً فإن الطابع الدينى الذى صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالألهة التى ذكرت فى محاوررة الدفاع لم تكن تنتهى إلى الإعدام، فكثيراً ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الألهة اليونانية وتشككوا فى حقيقتها . وإنما النقطة الرئيسية فى هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سقراط فى إقامة شعائر الديانة التى فرضتها الديمقراطية لأن الأمر الذى كانت الحكومة آنذ تؤاخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية ولم يكن يعنىها الاعتقاد فى حد ذاته، فعدم مشاركة سقراط عد فى النهاية خيانة للديمقراطية وليس إلحاداً أو كفراً بالألهة . (٢)

(١) د . أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧ م ، ص

١٤٢-١٤٣ .

(٢) نفسه .

(ب) نقد سقراط لرأى السوفسطائيين فى العدالة :

إن المضمون الاجتماعى والسياسى الذى يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف - كما قلنا - عن الاختلاف الكبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه فى الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية أيضاً، فقد حمل على السوفسطائيين حملة لا هواده فيها حتى اندحرت المبادئ التى آمنوا بها لأنها لم تقو على مواجهة تعاليم سقراط المشبعة بروح العدالة السامية والمزودة بكثير من الاتزان العقلى والفلسفى، فذهب سقراط إلى أن القوانين العادلة صادرة عن العقل على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن المشرعين قد وضعوها لقهر الطبيعة . وذهب إلى أن هذه القوانين واجبة الاحترام، وهى صورة من القوانين الإلهية التى أودعها الله قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها فكأنه يحترم النظام الإلهى والعقل الإلهى، على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن هذه القوانين شرعة الضعفاء غير واجبة الاحترام ، يحق للرجل القوى أن يخرج عليها ويضرب بها عرض الحائط .^(١)

(ج) نظرية سقراط فى أصل القانون :

رأينا من معارضة سقراط للسوفسطائيين أنه يرفض نسبية القوانين الإنسانية وتغيرها، فقد أكد أن القوانين سواء كانت قوانين

^(١) د . مصطفى الخشاب ، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية . ص ٨٥-٨٦ .

مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة فى المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة ، فهى حقائق ثابتة متوارثة ينبغى المحافظة عليها من أى تغيير أو تبديل، ويكفى لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عنده أن نرجع لخطاب القوانين له فى محاوره أقرطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له "هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذاً واطراحاً أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها"^(١) .

كذلك تشهد حادثة تمسكه بالأحكام قواد حملة الأرجينوساى، باحترامه الشديد للقانون وأصله الإلهى، فالقانون فى ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا تتغير بتغير الزمان والمكان، لأن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهى ليست خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهى عامة ومعروفة للجميع منها بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم . أما عن أصل القانون لدى سقراط فيتضح من قوله لمحادثه "بنى لأعتقد أن الآلهة هى التى وضعت القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذى يحض على عبادة الآلهة"^(٢) .

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان

(١) د. أميره مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٥٨ .

(٢) نفسه، ص ١٥٩ .

سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم القائمة الدائمة التغيير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية^(١).

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية السلطان في مقابل حرية الأفراد التي كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها^(٢).

وختاماً فإن الحديث عن آراء سقراط السياسية لا يجب أن يطول بنا أكثر من هذا لعدم وضوح النتائج التي انتهت إليها في الشؤون السياسية إلا من خلال حياته وأسباب محاكمته .. الخ ، ومن المرجح تبعاً لهذا أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التي نجدها في "الجمهورية" لأفلاطون هي في الحقيقة من فكر سقراط، فمن المقطوع به أن ما في "الجمهورية" من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل، ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليداً لرأى سقراط بأن الفضيلة هي المعرفة بما في ذلك الفضيلة السياسية^(٣).

(١) نفسه، ص ١٦٠.

(٢) د . أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان، ص ١٦٠.

(٣) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الترجمة العربية ، ص ٤٠ .

الفصل الثاني



الفلسفة السياسية عند أفلاطون

- ◆ أولاً : حياة أفلاطون السياسية .
- ◆ ثانياً : مصادر فلسفته السياسية .
- ◆ ثالثاً : "الجمهورية" ونظرية الدولة المثالية .
- ◆ رابعاً : "السياسى" وتأكيد أهمية علم السياسة .
- ◆ خامساً : "القوانين" ونظرية الدولة المختلطة .
- ◆ سادساً : تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية .

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

تمهيد :

أفلاطون هو أول فلاسفة السياسة الذين نجد لديهم وحدة علم ووحدة منهج، فعنده الدعائم النظرية الأولى لعلم السياسة ولديه ظهرت بوضوح الصورة العامة التى بحث فيها بعد ذلك كل فلاسفة السياسة، إلا أن الباحث فى فلسفته السياسية يجد صعوبة فى التصنيف ناتجة عن تغير آراء أفلاطون من محاوره لأخرى . ولهذا التغير دلالتين إحداهما أنه كان الفيلسوف الحق الذى يعدل عن الرأى إذا ما ثبت عدم صحته، وثانيهما أنه كان يحاول أن يرد على الانتقادات التى من الممكن أن توجه إلى آرائه السياسية المتطرفة التى قدمها فى " الجمهورية " فعدل كثيراً منها فى كتاباته المتأخرة . وأياً ما كانت الصعوبة التى تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون السياسية، فأنها بلا شك تمثل متعة للفكر وترويض له على أن لا يقف عند حد، وأن يكون مرناً يوجه لنفسه الإنتقادات ويرد عليها قبل أن يتصيداها الآخرون، وقبل أن نبدأ بالخوض فى نظرياته السياسية نرى أن نقف قليلاً عند المواقف الهامة من حياة التى تجيب لنا عن التساؤل : لماذا كتب

أفلاطون فى السياسة ؟

أولاً : حياة أفلاطون السياسية :

ولد أفلاطون عام ٤٢٧ ق.م. من أسرة أثينية عريقة، فكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين وهما كريتياس ابن عم أمه وخارميدس خاله، فكان مؤهلاً منذ العشرين من عمره لتولى منصب سياسى كبير، إلا أنه فى ذلك الوقت كانت الديمقراطية تلاقى هجوماً شديداً، ودفع ذلك أفلاطون إلى التفكير فى تلك الحالة السياسية المتدهورة وكيفية إصلاحها . وكان تأثير سقراط فى هذا المجال كبيراً، ويعبر أفلاطون نفسه عن هذه الحالة فى خطاب كتبه وهو فى السبعين يقول فيه .. "وكلما رأيت هذه الأعمال أمام عينى وهؤلاء الناس الذين فى يدهم مقاليد الحكم، ورأيت العادات والتقاليد تتدهور، كلما تمعنت فى هذه الأمور ظهر أمامى بوضوح صعوبة المشاركة فى نظام الحكم بشكل عادل تتوخاه العدالة وحكم القانون . ولم أترك الأشياء هكذا، بل بدأت فى التفكير جدياً فى إصلاح مناصب الأشياء وأمورها وفى الطريقة التى أصلح بها من نظام السياسة فى الدولة . ولتففيذ ما فكرت فيه ، انتظرت دائماً إلى أن تأتى اللحظة المناسبة والوقت المناسب، وقد استطعت أن أكتب آرائى وحكمى على

الدستور والأنظمة السياسية التي كانت سائدة آنذاك وعندئذ وجدت
نفسى مضطراً إلى أن أكتب عن أعدل فلسفة فى السياسة ونظم الحكم
التي يظهر من خلالها الإنسان ويتبين منها ما هو عدل بالنسبة للدولة
ولحياة الفرد والمواطن فيها".^(١)

وقد قادته كثرة تفكيره فى الحياة السياسية إلى القيام بعملين
رئيسيين إلى جانب مؤلفاته :

(١) إنشاء الأكاديمية : ولا شك أن أفلاطون لم ينشئ
الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة إذن القول
بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياسة دراسة علمية
وتدريب رجال على الحكم، فإن فكرة التخصص لم تكن
قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى^(٢) .

(٢) ذهابه إلى سيراقوسة بدعوة حاكمها ديونسيوس، وكان
أفلاطون فى الأربعين . وقد قبل هذه الدعوة لاعتقاده فى

^(١) أفلاطون، الخطاب السابع، فقرة ٣٢٤ ب - ٣٢٦ ب نقلا عن "تاريخ الفكر السياسى"،
ص ٢٢ .

^(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، الطبعة الرابعة
٩٧، ص ٤٥ .

مبدأ جمع الحاكم بين الحكمتين السياسية والفلسفية . وكان عليه أن يعلمهما لهذا الحاكم الذى دعاه ليبدى رأيه فيما يجب إصلاحه هناك . وقد وجد أفلاطون فى رحلته الفرصة الذهبية التى كان ينتظرها لتنفيذ أفكاره السياسية، إلا أن رحلته وآماله انتهت بالفشل حيث ألقى حاكم سيرا قوسه القبض عليه وأمر بترحيله كعبد، ومع ذلك لم يكن فشل أفلاطون كلياً فقد استطاع أثناء رحلته أن يتوصل إلى بعض النجاح حيث أمكنه إقناع ديون الشاب، عدل الحاكم بتفكيره وفلسفته السياسية.

وقد توفى أفلاطون ٣٤٧ ق.م بعد أن أسس مدرسته فى التفكير السياسى وترك لنا تراثاً فكرياً باقياً. (١)

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيراً بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثاً منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ويمكن جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى : "الجمهورية" ، "السياسى" و"القوانين" وقد كتب

(١) د. إبراهيم أباطة، د. عبدالعزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى ص ٢٣ .

الجمهورية في عهد شبابه، أو في باكورة رجولته تقريبا، وربما خلال خطوات إنشاء مدرسته، ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاور قد قصد بها أن تكون عملاً قائماً بذاته، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة في الكتاب الأول إنما كتب في تاريخ مبكر نسبياً، أما محاوره "القوانين" من جهة أخرى فهي إنتاجه في شيخوخته ومن المتواتر أن أفلاطون قد وافته المنية وهو نائب العملى في المحاور المذكورة .

وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلاً زمنياً قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين "الجمهورية" وكتابة "القوانين"، ويمكن أن نلاحظ في أسلوب الكتاب الأول حماسة الشباب، 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 سيراقوسة التي سبق ذكرها، أما "السياسي"، فقد كتبت بين المحاورتين في فترة ربما كانت أقرب تاريخياً إلى "القوانين" منها إلى "الجمهورية".^(١)

^(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص ٤٧ .

وبناء على ما تقدم من ترتيب محاورات أفلاطون، فمن
الممكن أن نقسم تطور فلسفته السياسية ثلاث مراحل ترتبط كل منها
بإحدى محاوراته على حسب الترتيب المشار إليه، لأن كل محاوراة
تمثل تطوراً معيناً في فكر أفلاطون السياسي .

ثالثاً : الجمهورية ونظرية الدولة المثالية

يبدأ تصور أفلاطون للمدينة المثالية فى "الجمهورية" من محاولته بلورة مثال ثابت للعدالة وذلك عبر مناقشة التصورات المختلفة السائدة فى عصره حول معنى العدالة.

(١) تعريف العدالة :

لقد استعرض أفلاطون عدة تعريفات للعدالة أهمها ذلك التعريف الذى قدمه كل من كيفالوس وبوليمارخوس وهو أن العدالة "هى الصدق فى القول والوفاء بالدين" وقد طور الأخير هذا التعريف بقوله "إن العدالة تعنى إعطاء كل ذى حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمن "فى تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء"^(١). وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين، وفيها لا يفكر الفرد إلا فى مصلحته الذاتية حيث يجزى أصدقاءه خيراً ويرد على أعدائه بالمثل. وفى كل الأحوال فإن إيذاء الآخرين فى رأى أفلاطون إنما هو عمل غير عادل^(٢).

(١) أفلاطون : محاوره "الجمهورية" (٣٣١ - ٣٣٢) الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا،

ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) نفسه ، ص ١٨٧ .

أما التعريف الثانى الذى رفضه أفلاطون فهو تعريف "تراسيماخوس" السفسطائى الذى قال "إن العدالة هى صالح الأقوى ومادام الحاكم دائما هو الأقوى فالعدالة تسير فى مصلحته"^(١) وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم بأنه فن ككل الفنون حيث يتلقى الحاكم فيه أجرا على عمله، والحاكم الصحيح هو ذلك الذى يراعى مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة كما أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف فى نفوس الناس بل ينبغى أن تبنى على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فإن العدالة فى الدولة تعنى أن يقوم كل فرد وكل طبقة بما عليها من وظيفة فى ضوء ما هى مؤهلة له. والقارئ للكتاب الثانى فى الجمهورية يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التى يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد التى يعرف من خلالها العدالة بأنها "قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل".

وفى الكتاب الرابع من الجمهورية يعود أفلاطون إلى تأكيد هذا التعريف حينما يقول "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة فى المجتمع هى تلك التى وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها" و "بدون أن يتدخل فى شئون غيره"^(٢). وإذا ما ماتساعلنا عن الأسباب التى جعلت أفلاطون يعرف العدالة على أساس فكرة الوظيفة على هذا

(١) نفسه، (٣٣٨ - ٣٣٩)، الترجمة العربية، ص ١٩١.

(٢) نفسه، (ك ٤٣٣ - ٤٣٤)، الترجمة العربية، ص ٣١٣.

النحو السابق، فإن إجابته تتضح من اعتقاده بأن الدولة "إنما تنشأ أساسا من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها"^(١) وعلى ذلك فلكي يلبي الفرد حاجاته المختلفة مادية ومعنوية ينبغي أن يأتلف مع غيره ليكونوا مجتمعاً يقوم كل واحد منهم حسب مؤهلاته ومواهبه الطبيعية بالوظيفة التي تخصه خير قيام. فتتكامل الوظائف في توفير كل ما يطلبه أى فرد فى الدولة من حاجات.

(ب) تقسيم العمل والنظام الطبقي :

ومن هنا فإن الدولة المثالية تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها وطبقاتها. والمعروف أن أفلاطون قد قسم الأفراد فى الدولة إلى طبقات ثلاث هى طبقة المنتجين وطبقة الجند، وطبقة الحكام وكثيرا ما كان يشير إلى الطبقتين الثانية والثالثة باسم "طبقة حراس الدولة".

وهذا التقسيم الطبقي الهدف منه أن تؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بإحدى الفضائل الأخلاقية، إذ ينبغي أن يقوم المنتجون بإنتاج الخيرات المادية المختلفة بكل جدية وبكل اتقان ودون أن يتدخل أصحاب حرفة فى الحرف الأخرى وعلى الجميع أن يتحلوا بفضيلة العفة فيحصلوا مما ينتجونه على ما هو ضرورى لهم وتصبح بقية المنتجات ملكا للدولة توزعها على أفراد الطبقات الأخرى .

(١) نفسه (٣٦٩) ، الترجمة العربية، ص ٢٢٧ .

وكذلك ينبغي أن يقوم الجند بأداء وظيفة الحراسة على الوجه الأكمل متحلين بفضيلة الشجاعة وكذلك ينبغي أن يمارس الحكام مهام منصبهم متحلين بفضيلة الحكمة فالعدالة فى الدولة مرهونة بممارسة كل طبقة من هذه الطبقات وظيفتها دون أن تتدخل فى مهام غيرها "فالتعدى على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب" (١) . "أما إذا اقتصر كل من الطبقات الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فهذا .. هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة" (٢).

والحقيقة أن هذا النظام الطبقي قد واجه انتقادات متعددة من المؤرخين وفلاسفة السياسة حيث اعتبره بعضهم صورة من صور "الجمود والتحجر" (٣).

وفى اعتقادي أنه لم يكن فى ذهن أفلاطون هذا الجمود وذلك التحجر، فكل ما هنالك أنه أراد أن يضمن للدولة نظاما سياسيا واقتصاديا مستقرا ومتوازنا بحيث يتبادل الجميع المنافع دون أنانية وبما هم مؤهلون له بالفطرة والطبيعة فالتخصص الوظيفى المقرون بهذا النظام الطبقي من شأنه أن يخلق الانسجام بين الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى ينتج عنها فى كثير من الأحيان

(١) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٣١٥ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

سيادة الأنانية المطلقة للفرد^(١) .

ومن جانب آخر فإن أفلاطون حينما وضع هذا النظام الطبقي لم يضعه مغلقا جامدا، بل وضعه نظاما مفتوحا^(٢) ، لأنه أباح فيه الاستثناء إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديا أو حاكما إذا ماتوافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أى إذا ماأهلته قدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح فى اجتياز المراحل التعليمية التى تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد طبقة أعلى. فالحركية الطبقيّة وأردة بين الطبقات بحسب اختلاف المواهب والقدرات وبحسب اكتساب الفرد للقدرات الأعلى بالتعليم .

(ج) نظرية التربية فى الدولة المثالية :

قدم أفلاطون فى "الجمهورية" نظريته الشاملة فى التربية والتعليم بغرض تخريج تلك الطبقة المتميزة طبقة "الحكام الفلاسفة" ولكنه فى ثنايا ذلك قدم لنا نظرية متكاملة فى التربية والتعليم اعتبرها جان جاك روسو أعظم ماكتب فى فلسفة التربية على الإطلاق .

^(١) يشاركنا هذا الرأى : ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة محمد سليم سالم، الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦، ص ٢٨٧ .

^(٢) انظر : Taylor: Plato - The man and his works , Merdian Books, New York; 1957, p.275

يبدأ هذا النظام التربوي بأن يميز القائمون عليه بين الأطفال فيختارون أولئك الأطفال الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية بدون نظر إلى أصلهم الطبقي. ويخضع هؤلاء الأطفال بعد ذلك لبرنامج تربوي موحد لافرق فيه بين صبي وفتاة.

وتستمر المرحلة الأولى من هذا النظام حتى بلوغ هؤلاء سن الثامنة عشرة ويخضعون فيها لنظام غذائي متكامل تحت إشراف طبي مع ممارسة التدريبات الرياضية البدنية وذلك لتصح أجسادهم. أما غذاء النفس فيكون من خلال تعلم الآداب الراقية والاستماع إلى الموسيقى الهادئة. أما الآداب الراقية فهي تلك التي تليق بأن يتعلمها الفضلاء فالشعر ينبغي أن يكون حاملا للمبادئ الدينية الصحيحة والأخلاق الفاضلة، وألا يكون في ذات الوقت مفتقرا إلى الجمال الشعري (١).

أما الموسيقى فينبغي أن تكون إيقاعاتها ونغماتها قادرة على التغلغل في النفس وبث الشعور الراقى فيها وأن تبتعد عن النغمات الشاذة الصاخبة (٢).

أما عن الطريقة التعليمية المثلى لمثل هؤلاء الأطفال فهي تقوم على مراعاة حرية الأبناء وعدم القسوة عليهم "فتعليم الحر - كما

(١) انظر : افلاطون : الجمهورية ، الترجمة العربية، ص ٢٥١ - ٢٦٧ .

(٢) انظر : نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٧٢ .

يقول أفلاطون – ينبغي ألا يتضمن شيئاً من العبودية ؛ فالتدريبات البدنية التي تؤدي قهراً لا تؤذى البدن فى شئ، أما العلوم التى تقحم فى النفس قسراً فإنها لا تظل عاقلة فى الذهن" إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها" (١).

أما المرحلة الثانية فتبدأ من سن الثامنة عشرة حتى بلوغهم الثلاثين بعد أن يجتازوا الاختبارات التى تعقد لهم فى ختام المرحلة الأولى بنجاح . وهى تبدأ بفترة تستمر من سنتين إلى ثلاث سنوات يتدربون فيها تدريباً عسكرياً إجبارياً. وإذا ما اجتازوا هذه الفترة من التدريبات العسكرية بنجاح يتحولون بدءاً من سن العشرين وحتى الثلاثين إلى دراسة العلوم خاصة العلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهذه الدراسة تستهدف أن يتدرب هؤلاء الشباب على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء وذلك ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الديالكتيك أو الفلسفة (٢).

وبعد ذلك تبدأ المرحلة الثالثة من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين وهى المرحلة المخصصة لدراسة الديالكتيك أى لدراسة الفلسفة وفيها يتعرفون على طريق الوصول إلى اكتشاف الحقيقة المجردة بالجدل الذى يرتفعون به من من المحسوس إلى المعقول

(١) أفلاطون : نفس المصدر (٥٣٦) ، ص ٤٤٩ .

(٢) انظر : أفلاطون : نفس المصدر [٥٣٧] ، الترجمة العربية ، ص ٤٤٩-٤٥٠ .

بدون وساطة أى أداة من أدوات الحس (١).

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فيخضع لها أولئك الذين اجتازوا بنجاح اختبارات المراحل السابقة، وهى تستمر لمدة خمسة عشر عاما أخرى . وقد خصصت للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية . والغرض من ذلك هو اختبار قدرة الأبناء على "الصمود أمام المغريات التى تتجاذبهم من جميع الإتجاهات" (٢)، فضلا عن أن هذه التدريبات تجعلهم "يتميزون عن كل ما عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة" (٣).

وهنا تتضح الغاية التى يسعى إليها أفلاطون من نظامه التربوى- التعليمى حيث أنه يسعى إلى تخريج تلك الفئة الممتازة القادرة على حكم المدينة المثالية الفاضلة، وهم أولئك الفلاسفة الذين يستطيعون ممارسة وظيفة الحكم محاولين تحقيق هذه المثل فى دولتهم دون سعى إلى تحقيق أى غرض شخصى أو أى مصلحة أنانية.

(هـ) نظرية الشيوعية - شيوعية النساء والملكية .

بدأ حديث أفلاطون عن هذه النظرية فى ثنايا حديثه عن التربية حينما أشار إلى "أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا

(١) انظر : نفسه، ص ٤٥٠ .

(٢) نفسه [٥٤٠]، الترجمة العربية ص ٤٥٣ .

(٣) نفسه، ص ٤٥٤ .

لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل.. كمشكلة اقتتباء النساء
والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة
أن كل شئ مشاع بين الأصدقاء" (١).

وتقوم هذه النظرية على إيمان أفلاطون بالمساواة بين الجنسين
وأنهما يمكن أن يقوما بكل شئ سوياً، فيتعلم النساء نفس ما يتعلمه
الرجال ومن ثم ينبغي أن يتعاملا نفس المعاملة، وأن يقوما بنفس
الوظائف وليس هذا بغريب لأنه شبيه بما جرى في عالم الحيوان"
فإنث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد
معهم وتسهم في كل ما يفعلون" (٢).

وكذلك في عالم الانسان" فالمرأة قادرة بطبيعتها على كل
الوظائف وكذلك الرجال وإن تكن المرأة في كل شئ أدنى قدرة من
الرجل" (٣). وليس معنى أنها أدنى قدرة منه في بعض المواضع أنها
لا يمكن أن تقوم بنفس ما يقوم به !.

وعلى هذا الأساس طالب أفلاطون بنظرية الشيوعية ؛ فطالما
أن المرأة ستشارك الرجل في كل شئ سواء في التعليم أو في تولي
الوظائف العامة في الدولة فهي لن تكون متفرغة لتربية الأولاد أو

(١) نفسه، (٤٢٤)، ص ٢٩٩ .

(٢) أفلاطون : نفس المصدر [٤٥١]، ص ٣٣٥ .

(٣) نفسه (٤٥٥) ، ص ٣٤٠ وكذلك انظر : (٤٥٦) ، ص ٣٤١ .

لرعاية شئون المنزل . ومن ثم نادى أفلاطون بشيوعية النساء بين طبقة الحراس، فلا يختص رجل بامرأة معينة، ولا امرأة برجل معين بل إن كل شئ مشاع بين الاصدقاء إذ تنظم الدولة مواسم معينة لإتمام الزيجات على أساس الكفاءة، فالأفضل من النساء للأفضل من الرجال وهكذا (١) .

أما الأطفال الذين يولدون فهم أيضا مشاع بحيث لايعرف الأب ابنه ولا الابن أباه (٢) . وقد حدد أفلاطون سن التزاوج في ظل هذا النظام من العشرين إلى الأربعين بالنسبة للمرأة ومن الثلاثين وحتى الخامسة والخمسين بالنسبة للرجل (٣) .

والحقيقة أن نظام شيوعية النساء الذي قدمه أفلاطون هنا إنما فرضه لكي يضمن وحدة الدولة، إذ إنه تصور أن أهم أسباب الصراع بين طبقة الحراس (حكاما وجندا) إنما هو التنافس على ملكية النساء وكذلك التنافس على ملكية الأراضي والعقارات وخلافه، ومن ثم فإن إزالة أسباب هذا الصراع تكون في القضاء الفوري على أسبابه فيبقى للدولة وحدتها ويضمن للنظام السياسي استقراره . وهذا يعنى أنه لم يكن تهمه فى شئ الدعوة إلى حرية المرأة أو الرجل من قيود الزواج فى حد ذاتها بل كان كل مايعنيه هو فقط الحفاظ على

(١) انظر : نفسه، (٤٦٠)، ص ٣٤٧ .

(٢) انظر : نفسه، (٤٥٧)، ص ٣٤٤ .

(٣) انظر : نفسه، (٤٦١)، ص ٣٤٩ .

وحدة الدولة وخيرها^(١) .

ورغم ما فى ذلك من مبررات لوجود هذا النظام فى دولة أفلاطون المثالية، ولكن هذه المبررات ليست دقيقة بالقدر الكافى؛ فضلا عن أنه من حيث أراد إزالة أسباب التنافس والصراع، فقد أوجد أسبابا جديدة لذلك حيث إن صراعا جديدا قد ينشب بين الآباء والأمهات على معرفة أى هؤلاء الأبناء ابنهما؟! . أضف إلى ذلك أن أضرار إلغاء الأسرة بالنسبة للدولة وقيامها على الفرد قد يفوق الأضرار الناجمة عن التنافس بين حراسها على النساء أو على الملكية .

(هـ) نظريته فى حكومة الفلاسفة :

على أية حال فإن الدولة المثالية قوامها فى الأساس تلك الطبقات الثلاث متحلية بتلك الفضائل الثلاث وتربى أفرادها على هذا النظام التعليمى الصارم الذى خرج أولئك الحكام الفلاسفة الذين تدربوا على الحكم بمعرفة مثاله نظريا وكيفية تطبيقه عمليا بتولى الوظائف المهمة فى الدولة .

إن حكومة الفلاسفة هى الغاية إذن من ذلك النظام التعليمى—
التربوى وهى أساس الدولة المثالية وما ذلك إلا لأن هؤلاء الفلاسفة

^(١) انظر : -Philosophy Vol.51- Julia Annas: Plato,s Republic and feminism
N.167,P.320.

إذا ما حكموا فلن يكون لهم من غاية يسعون إلى تحقيقها سوى تحقيق العدالة بين المواطنين وسيكرسون كل وقتهم لخدمة مواطنيهم فهم حسب تعبير أفلاطون "يرون في الحكم واجبا لامفر منه أكثر من كونه شرفا" وهم يزهدون في ما يسعى إليه الناس من تكريم ويعتبرونه تافها وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة" "إنهم يتفانون في خدمتها ويقومون صرحها عاليا في تنظيمهم لدولتهم" (١) .

وعلى ذلك يرى أفلاطون ضرورة أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الذين أحسن تربيتهم وتعليمهم الحكم، وأن يتناوبوا حكم الدولة المثالية فيما بينهم سواء واحدا بعد الآخر فيصبح الحكم ملكيا، أو مجموعة بعد أخرى فيصبح الحكم أرستقراطيا (٢) .

(و) أنواع الحكومات الفاسدة :

وقد أعلن أفلاطون في نهاية الكتاب الرابع "أن للحكومات أنواعا خمسة (٣) . أما النوع الأول فهو حكومة الفلاسفة وهي الحكومة المثلى .

(١) أفلاطون : نفس المصدر (٥٤٠) ، الترجمة العربية ص ٤٥٤ .

(٢) انظر : نفسه . وراجع أيضا (٤٤٥) ، ص ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر، (٤٤٥) ، في ٣٣١ .

أما الأنواع الأربعة الأخرى فهي حكومات فاسدة لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة وقد وصف هذه الحكومات على النحو التالى :

١- الحكومة التيموقراطية Timocracy (الأرستقراطية الحربية) :

إنها حكومة يغلب على أفرادها الطموح وحب المجد وقد شرح أفلاطون كيف يتوالد عن طبقة الفلاسفة الأخيار فى الدولة المثالية بعد عدة أجيال جيلاً أقل منهم ثقافة وتهذيباً فيتولون الحكم وهم أهل له، ويتحولون عن خدمة المواطنين ورعايتهم إلى تحقيق مصالحهم وطموحاتهم الذاتية فيتفرغون للحرب واحكام قبضتهم على الآخرين . إنهم يغلب عليهم تحقيق الأمجاد العسكرية وماذلك إلا نتيجة لخضوع قواهم العاقلة للجزء الانفعالى الغاضب من نفوسهم^(١).

٢ - حكومة الأوليجارشية – Oligarchie :

وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تتولد من الحكومة الأخرى السابقة عليها حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكرى الحربى إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية، فالأوليجاركيون حسب تعبير أفلاطون من ذوى النهم للمال

(١) انظر : نفسه المصدر [٥٤٥-٥٤٧]، ص ٤٥--٤٦١ .

وانظر أيضاً : جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص ٤٨ .

وهم يقدسون الذهب والفضة" (١) ولذلك فإنهم " فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر مايزداد تقديرهم للمال" (٢).

وعلى ذلك فهى حكومة يكثر فى عهدها الجشع لجمع المال لدى المواطنين كما يزداد فى ظلها عدد الممتلكين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء. ولذا فإن الدولة تفقد وحدتها شيئا فشيئا حيث تتشكل بداخلها دولة للأغنياء ودولة للفقراء وتتآمر كل منهما على الأخرى باستمرار حسب رؤية أفلاطون (٣).

٣- حكومة الديمقراطية Democracy :

وفى ضوء التحليل السابق لحياة الناس فى ظل حكومة الأوليغاركية ، لابد أن ينتصر الأغلبية فى صراعهم مع الأقلية الغنية. وعقب ذلك تتشكل حكومة الديمقراطية بالقرعة وتقوم باعتقل بعض الأوليغاركيين، ونفى بعضهم الآخر ويتقاسم الناس الثروة. وفى ظل الديمقراطية يتمتع الأفراد بالحرية فى كل شئ. ولذلك يبدو دستورها فى ظاهره وكأنه خير الدساتير. وإن كان أفلاطون يوى أن هذه الحرية ستكون هى الدافع إلى الفوضى التى يصعب التحكم فيها بعد فترة . حيث إن الديمقراطية تساوى بين المتساوين وغير

(١) أفلاطون : الجمهورية (٥٤٨) ، ص ٤٦٢ .

(٢) نفسه، (٥٥٠) ، ص ٤٦٦ .

(٣) انظر : نفسه (٥٥١) ، ص ٤٦٦ .

المتساوين، كما أنها تدفع إلى الحكم بمن لا يعرفون معناه .

وشيناً فشيناً سيضيق الناس بالنتائج الفوضوية التي تترتبت على وجود الديمقراطية مما يؤدي إلى المطالبة بتغيير النظام و"المطالبة بالطغيان" على حد تعبير أفلاطون^(١) .

٤ - حكومة الطغيان - Tyrannie :

وتنشأ هذه الحكومة حينما يصل التطرف في ممارسة الحرية حد الفوضى المطلقة. حيث يختار الناس بعد أن يضيقوا بالديمقراطيين ويفسادهم شخصاً يفضلونه ويجعلون منه قائدا لهم بعد أن يصفوا عليه قوة متزايدة وسلطاناً هائلاً^(٢).

ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد .

وقد برع أفلاطون في وصف كيفية هذا التحول، فإن هذا الزعيم القائد عادة ما يبدأ حكمه في أيامه الأولى بأن "يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه"^(٣). ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر. وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ في

(١) أنظر: نفسه، (٥٦٢)، ص ٤٨٣ .

(٢) أنظر: نفسه، (٥٦٥)، ص ٤٨٨ .

(٣) أفلاطون: نفس المصدر (٥٦٦)، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

افتعال إشعال الحروب واحدة بعد الأخرى حتى يشعر أفراد الشعب دائماً بحاجتهم إليه باعتباره القائد المنتصر وينشغلون بكسب رزقهم اليومي دون التفكير فى التخلص منه أو التآمر عليه .

وفى نفس الوقت فإنه أى الزعيم إذا ماشك فى أن لبعضهم ميولاً تأبى الخضوع لسلطانه فإنه يجد فى الحرب وسيلة للتخلص منهم وفى النهاية يحاول بوسائل شتى "ألا يترك شخصاً ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه" (١).

على هذا النحو يصف أفلاطون كيف يتجبر الطاغية على شعبه، وكيف يحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون فقط أوامره ! .

وقد ختم هذا الوصف بعبارة موحية تستحق الكثير من التأمل والفحص، قال فيها " وهكذا فإن الشعب قد استجار - كما يقول المثل - من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعنى بها الخضوع للعبيد" (٢) .

(١) نفسه، (٥٦٧)، ص ٤٩١ .

(٢) نفسه، (٥٦٩)، ص ٤٩٥ .

رابعاً : "السياسى" وتأکید أهمية علم السياسة

(أ) مكانة السياسة ومن هو السياسى ؟ :

تعتبر محاوره السياسى بداية التحول الأفلاطونى نحو الواقعية السياسية باعتبارها تمثل مرحلة الانتقال من الدولة المثالية فى "الجمهورية" بحاكمها الفيلسوف إلى دولة "القوانين" التى يحكمها الدستور .

وقد ناقش افلاطون فى "السياسى" فن أو علم السياسة باعتباره العلم الملكى الذى ينطوى تحته كل الفنون والعلوم الجزئية الأخرى، وهو العلم الذى يجمع كل نواتجها ومعطياتها فى الدولة ليشكل منها وحدة واحدة فى نسيج الدولة ككل⁽¹⁾ .

كما ناقش أيضا معنى السياسى أو رجل الدولة باعتباره العارف بهذا العلم وبمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى . فالسياسى كالنساح الماهر الذى يحبك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التى يغزلها من هم دونه⁽²⁾ . وليلاحظ القارئ هنا أن أفلاطون لا يزال متمسكا بأن أهم مافى الدولة هو حاكمها، وإن كان من الصعب أن

⁽¹⁾ Plato: The Statesman, English Translation by J.B. Skemp, (305d.e) p.221.

Ibid (279) , P. 163 FF.

انظر :

يتوافر الفليسوف الذى يحكمها أو كان من الصعب أن يتقبله الناس، فإنه من الضرورى توفر هذا الحاكم السياسى المتخصص كبديل له .

(ب) أشكال الحكومات :

أما عن شكل الحكومة التى يحكمها السياسى المتخصص أورجل الدولة الواعى فيمكن أن تكون حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الكثرة ويمكن قياس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقانون وتمسك القائمون عليها بالمعرفة الصحيحة؛ فإن كانوا ممن يحكمون بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث حكومات صالحة هى (١) الملكية وهى حكومة الفرد العادل . (٢) الأرسقراطية وهى حكومة القلة . (٣) الديمقراطية وهى حكومة الكثرة .

أما إذا انحرف هؤلاء الحكام وخرجوا على القانون ومارسوا الحكم بشكل تعسفى غير منظم وغير قائم على المعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث حكومات فاسدة هى على التوالى : (١) حكومة الطغيان . (٢) حكومة الاوليغاركية . (٣) حكومة الديمقراطية المتطرفة .

وإذا ما تساءلنا عن أى هذه الحكومات هى الأفضل فإن أفلاطون يجيبنا بأن أفضلها هى حكومة الملكية لأنها الأقوى من أجل الخير، تليها حكومة الأرسقراطية التى تتوسط حكومة الفرد وحكومة

الكثرة فهي متوسطة أيضا في الخير والشر. وأقلها هي حكومة الكثرة فهي أقلهم قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير. وإذا ملقورنت بغيرها فهي ستكون "أكثر تلك الحكومات شرعية وأكثرها خروجا على القانون" (١).

وعلى كل حال فإنه إذا كانت الأشكال السابقة للحكومات الصالحة، صالحة ومنتظمة فستكون الديمقراطية هي الشكل الأخير الذى يمكن العيش فى ظله، أما إن كان يسود تلك الأشكال عدم النظام والفساد، فإن الديمقراطية تكون هي الحكومة الأفضل التى يمكن العيش فى ظلها نظرا لأن السلطة تكون فى يد أكثر عدد من الناس بالقياس إلى غيرها من الحكومات الفاسدة (٢).

والشئ اللافت للنظر هنا فى "السياسى" أن أفلاطون يعترف لأول مرة بصورتين للحكومة الديمقراطية، وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة، والعجيب هنا أيضا أنه يجعل الديمقراطية أصلح الدول التى لا قانون لها بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية — فيما يقول سباين — أفضل من الأوليغاركية (٣).

(١) Ibid (303b) , p. 215 .

(٢) انظر: شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ٥٣ .

(٣) جورج سباين : تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسى، نشرة دارالمعارف بمصر، الطبعة الرابعة القاهرة ١٩٧١م، ص ٩٢ .

ومن المؤكد أن هذا قد جعل أفلاطون يتجه في النهاية إلى ذلك الموقف الذى سيأخذه بعد ذلك فى "القوانين"، ذلك الموقف الذى يصف فيه تلك الدولة التالية فى الأفضلية لدولة "الجمهورية" المثالية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضى الشعبى ومساهمة الأفراد فى الحكم^(١).

وعموماً فإن أفلاطون قد كشف فى الجمهورية "والسياسى" كلى حسب اتجاهه العام عن جوهر دولة المدينة والشخصية المحددة التى ينبغى أن تبدو عليها، لقد وضع فيهما - على حد تعبير ليوستراوس Leo - Straus أساس الإجابة على التساؤل الخاص بالصورة المثلى للنظام السياسى؛ ذلك النظام الذى تبدو فيه المدينة متوافقة مع طبيعة الإنسان^(٢) لكنه لم يعرض فيهما لأفضل نظام ممكن تطبيقه وترك ذلك لمحاورة "القوانين"^(٣).

(١) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٩٢ .

(٢) Leo Straus: Plato, in "History of Political philosophy", Edited by Leo Straus and J.Cropsey , Rand Mc Nally College Publishing Company, Chicago, 1972, p. 51-52

(٣) Ibid , p. 52 ..

خامساً : "القوانين" ونظرية الدولة المختلطة

تمهيد :

وضع أفلاطون "القوانين" ليوضح الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه فى "الجمهورية" و "السياسى" إلى بيان النموذج المثالى للمدينة، وإذا صح القول بأن الجمهورية هى كتاب يقرأ فى كل الأزمان ، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادئ العامة فى فلسفته السياسية، فمحاورة "القوانين" قد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية، ولذلك فقد كان تأثيرها عند أرسطو تأثيراً عظيم الأهمية .

ومن الواضح أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ التنظيم السياسى الذى يحقق النتيجة المبتغاه، فكشف عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية وحظى بأبيد المفكرين الذين تعرضوا لمشكلة التنظيم على مدى قرون طويلة، ورغم أن أكبر الظن أن أفلاطون لم يكتشف الدولة المختلطة وقد ترجع إلى كتاب سابقين عليه، إلا أن القوانين أول صورة باقية للنظرية المسماة بالدولة المختلطة، التى وضعت لكى تحقق الإنسجام على أساس التوازن بين القوى أو على أساس الجمع بين مبادئ مختلفة، ذلك الجمع الذى يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى بعضها الآخر، وهكذا يكون الاستقرار ناتجاً

عن تعارض القوى السياسية ، وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولد عنه مبدأ فصل السلطات . أما عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى تبين معالمها فى "القوانين" يقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى، ^(١) فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل الحرية بالنظام، لأن الإفراط فى الحالىن يؤدي إلى الخراب . وهذا هو المبدأ الذى تقام عليه الدولة الفاضلة هنا فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشمل على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون . وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشمل على المبدأ الديمقراطى، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك فيهما الجماهير، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون . ومن الواضح أن إنشاء مدينة تتطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر للعوامل الكامنة فيها ومنها المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده

^(١) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص : ٩٥-٩٦ .

ويمكنك مراجعة ما سنعرضه فى هذه الفقرة على : أفلاطون : "القوانين"، الترجمة العربية لـ محمد حسن ظاها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٨٣ وما بعدها . كما يمكنك قراءة ملخص لأهم ما ورد فيها من أفكار فى المقدمة التى كتبها تيلور للترجمة الإنجليزية ونقلها محمد حسن ظاها إلى العربية مع النص .

عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرد توازن بين القوى السياسية . ولنرى تفصيل هذه العوامل :

(أ) الشروط الطبيعية والمادية :

عندما يبحث أفلاطون في الشروط الطبيعية المحددة لقيام الدولة فإنه يفضل بعدها عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة من مفسد حين تعتمد على الأسطول فالأسطول يعنى وجود قوة فى يد الشعب ، لذلك فهو يفضل الدولة التى يكون قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشهر السكان بأسا وأكثرهم اعتدالا . ويعتقد أفلاطون أيضا أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والدين أمور مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد كفة العرف وترجح رجحا كبيرا .^(١)

(ب) النظم الاجتماعية والسياسية :

يتخلى أفلاطون فى "القوانين" عن الشيوعية التى سبق وقررها فى "الجمهورية" ويعتبر هذا فى نظر البعض من أهم التعديلات التى وردت هنا، إلا أنه فى الواقع ظل متمسكا بالشيوعية

^(١) جورج سباين ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .

وأنظر الكتاب الرابع من "القوانين" ، الترجمة العربية، ص ٢٠٧ وما بعدها .

كنظام مثالى، ولكنها أسمى ما يمكن أن يصل إليه الناس بطبائعهم البشرية، ولذلك فهو يتخلى عنها بسبب الضعف الإنسانى فيسمح بقيام الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة . بيد أنه ما زال متمسكا بمساواة المرأة للرجل فى التعليم ومشاركتها فى الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية . وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على زوجة واحدة - فى ظل رقابة عامة شديدة - فينبغى أن تتوافر فى الزواج - كما يقرره الكتاب السادس من القوانين، وحدة بين الصفات المتضادة، فكل رجل يبحث لا عما يسره فحسب بل عن الأفضل والأحسن للدولة فالغنى يتزوج الفقيرة، والحاد الطباع يتزوج الهادئة والشخص غير المتزوج سيغرم ويفضح بالخزى والعار⁽¹⁾ . وكل هذا كى يتحقق التوازن فى الدولة كما سيوضح بعد قليل . وبالنسبة للملكية الشخصية، فقد قرر أفلاطون توزيع الأراضى على المواطنين بحيث يحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو بالشراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب، ولذلك يقول : إن على الأبناء الآخرين أن يبحثوا عن وراثت فيتزوجوهن وبهذا يحدث التوازن بين المحافظة على النظام الطبقي وعدم تفتيت ملكية

(1) Dialogues of plato, Translated by Jowett, Vol.v,laws, 3-6, P.773-774.

الأراضي، ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة فى الملكية فإن أغنى المواطنين لايسمح له أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف أفقر المواطنين، ولذلك يقسم المواطنين أربع طبقات حسب ملكيتهم ولا يكون مواطنا إلا الحر الذى لايستعبده العمل، ويحرم على الأحرار الاشتغال بالتجارة والصناعة بل يترك ذلك للأحرار غير المواطنين أى للأغراب، ويقوم الرقيق بفلاحة الأرض، أما جميع المهام السياسية فهى مقصورة على المواطنين. (١)

(ج) النظام التعليمى الدينى :

لم يتغير النظام التعليمى فى "القوانين" كثيرا عما ورد فى "الجمهورية" فأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع، ولكنه يلفظ من صرامته إزاء التريجيديا والكوميديا، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على "قلم مراقبة"، وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرغولة سوى العبيد والأجانب وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره، وأن السبب فى انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة . ويمضى أفلاطون فى سرد القوانين وتبيان الجزاءات، ويعنى بأن يمهد لكل قانون بمذكرة إيضاحية، وأن يعقب عليه بعظة خلقية، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم، ولأن

(١) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٣٨ .

حقيقة الشارع أنه هاد ومرب يقنع قبل أن يأمر، ويتحدث أفلاطون عن أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها، فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقرها العقل تحاكي العناية الإلهية، وترمى إلى الخير العام فالخضوع لها واجب .^(١)

ولذلك يسن أفلاطون قانونا عن ضرورة إخضاع الدين لتنظيم ورقابة الدولة كالتعليم، فيقضى بتحريم العبادات الخاصة، وتحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي كهنة ترخص لهم الدولة بذلك، ويزيد فيقدم قانونا لمحاربة الإلحاد حيث يحرم الكفر الذي يميز منه ثلاثة أنواع ؛ إنكار وجود الآلهة، إنكار العناية الإلهية بسلوك البشر، الاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عما يرتكب من الذنوب وقد يكون الإعدام عقوبة الأحوال الخطيرة والسجن للأقل خطورة^(٢).
(د) ترتيب السلطات :

ونستطيع في النهاية أن نستخلص أن القوانين المتعددة التي سنها أفلاطون بشأن سلطات الدولة ، وترتيبها حسب مقدار السلطة الموكلة إليها في الآتي :

^(١) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١١٠ .

^(٢) راجع الكتاب العاشر من "القوانين"، الترجمة العربية، ص ٤٤٧ وما بعدها .

(١) المجلس الليلي أو (المجلس الساهر (Nocturnal council) أو حراس الدستور، وعدد أفراد هذه السلطة ٣٧ فرداً من الشيوخ، ووظيفتهم الحفاظ على الدستور والإشراف على تطبيقه، والوقوف دون تعديله .

(٢) القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش .

(٣) مجلس الشيوخ وأعضاءه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة، كل ثلاثين منهم شهراً، وفي باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة .

(٤) الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهيكل .

(٥) الشرطة .

(٦) "وزير للتربية" ينتخبه الشيوخ لخمس سنين .

(٧) المحاكم، وهى ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها،

والتالثة للحكم فى الجنايات .(١)

هذه هى أهم النظريات السياسية التى قدمها أفلاطون من خلال مؤلفاته التلات فى فلسفة السياسة، ولاشك أن هذه النظريات أحدثت حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها ونقدما من عهد أرسطو إلى وقتنا هذا مما يحتم علينا أن نقدم التقييم الذى نراه لهذه الفلسفة .

(١) يوسف كرم، نفسه، ص ١١٠ .

سادساً : تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية

غالى النقاد كثيراً فى تحميل أفلاطون أخطاء لا تنطبق على حقائق الأشياء ومهما كان خطر ما وقع فيه من أخطاء، فلا ينبغي أن يحملنا هذا على التعسف فى الحكم على نظرياته السياسية ، فلو قرأ أكثر نقاده محاررتى "السياسى" و "القوانين"، ولم يقتصروا على قراءة "الجمهورية" لكونوا من الثلاثة وجهة نظر صحيحة عن سياسة أفلاطون ولخففوا كثيراً من انتقاداتهم .

وعلى أية حال فإننا نرى أن الأخطاء التى وقع فيها، جاءت نتيجة لأمرين : أحدهما : المنهج العقلى الذى كان أفلاطون يسير عليه فى كشف الحقائق، وثانيهما : الغلو فى المثل العليا والمبادئ الفاضلة والإفراط فى مناقشة الخير العام ^(١) . ومن هنا فليس يعيب أفلاطون أن يكون مثالياً، فقد ألهمت مثاليته عدداً كبيراً من ألمع المفكرين أصحاب المدن الفاضلة، الذين نهجوا نهجه، وغيرهم من الداعين إلى أن تكون التربية قاعدة أساسية للسياسة كجون لوك، وروسو، وجوته، وجون ديوى، وإنما يعيبه فشله فى التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعى، بحيث تغدو هذه المثالية - حين يتعذر

(١) د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص ١١٨ .

تطبيقها غير ذات موضوع (١) ويعيبه أيضا أنه اشتط مع منطق العقل كثيراً حتى عجز عن أن يفهم أن فى الحياة الإنسانية من الغرائز ما لا يستطيع الإنسان التخلّى عنها مطلقاً . ونستطيع أن نجمل انتقاداتنا على أفلاطون فيما يلى :

أولاً : عرف أفلاطون العدالة (٢) تعريفاً غير قانونى بأى معنى، لأنه جاء خلوا مما يتضمنه لفظ Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون وبتأييد من سلطة الدولة وبناتقاء هذا لا تعنى العدالة لديه، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، فما توفره الدولة لمواطنيها ليس فقط الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة الفرص للتبادل الاجتماعى التى تحقق ضرورات الحياة المتحضرة (٣) . وقد حرم أفلاطون الفرد من هذا فجعل ما للفرد من حقوق أن يعمل حسب الحالة التى خلق فيها فإذا كان والده سباكاً يظل مثله وكان حقاً من حقوقه الثبات فى مكانته، وما عليه من واجبات أداء الأعمال بأمانة .

(١) د. محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١ م ،

ص ٢٧ .

(٢) انظر ما قدمناه عن تعريف العدالة عند أفلاطون حين الحديث عن نظريته فى العدالة .

(٣) جورج سبين ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٨ .

ثانياً : يتعلق هذا الانتقاد بخيانة أفلاطون الكبرى - كما سماها جورج سارتون^(١) لمبادئ أساتذته سقراط، ولمبادئ دولة المدينة في أثينا، فقد كانت "جمهورية" المثالية إنكاراً للإيمان بدولة المدينة السياسية التي عاش سقراط يمجدتها ويحافظ على قانونها وتقاليدها وذلك لأن المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارق حاسم بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بنى البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكماً بأمره ينفرد بالحكمة والخير، والفارق بينهما أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر في الحالة الثانية، فلقد كان شعور الإغريق بالحرية في ظل القانون في دولة المدينة هو بالذات العنصر الذي شيد عليه أسمى القيم المعنوية.^(٢)

ثالثاً : إن ما ورد في القوانين بشأن تزويد الدولة بقانون لمحاربة الإلحاد وتوقيع عقوبات على الملحدين تصل إلى حد الإعدام علاوة على أنه شديد المنافاة لما اعتاد عليه الإغريق فإنه يعد وصمة في جبين أفلاطون تلتصق "بالقوانين" لكونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى فى تاريخ الفلسفة^(٣).

^(١) انظر : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء الثالث من الترجمة العربية ، الصادرة عن

دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٧٠م، ص ٣٢ .

^(٢) جورج سبين ، تطور الفكر السياسى ، ص ٨٠ .

^(٣) نفسه، ص ١٠٦ .

رابعاً : إن ما أضافه أفلاطون فى الصفحات الأخيرة
"للقوانين" من تكوين مجلس حراس للدستور كمنظمة من منظمات
الدولة يتناقض مع الغرض من إنشاء دولة كلمة القانون فيها هى
العليا. فرغم أن هذا المجلس خارج دائرة القانون فإنه مزود بالسلطات
اللازمة لمراقبة إدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة لأن
المفروض فى أعضائه حصولهم على العلم اللازم لنجاة الدولة ويقول
أفلاطون فى خاتمة الأخيرة " إن المجلس يجب تأسيسه أولاً ثم تودع
الدولة بين يديه . وواضح أن هذا المجلس يقوم مقام "الملك الفيلسوف"
فى "الجمهورية" وأن ادخاله فى "القوانين" يعد اعتداء على الولاء
للدولة ذات المقام الثانى (١).

خامساً : إن إسراف أفلاطون فى التقنين والتنظيم وتدخله فى
أدق الشئون يبين أنه ما زال يرنو إلى مدينته الأولى ويعتقد أن
الأمر الاجتماعى والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها
للقانون، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك
الفيلسوف الحكمة السياسية دفعة واحدة ليحلها محله ناسياً ما قرره من
أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلائم
مع كل حالة ، فهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة
الأمة بتلطيف الأنانية الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون
البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخنق كل

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

استقلال في الفكر وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة، فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة غير أنه خلق لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة^(١). والواقع أن كل هذه الانتقادات لاتقل كثيراً من عظمة أفلاطون وقدرة البارعة على التحليل والنقد الذاتي . تلك القدرة التي لم يرق إليها كثير من الفلاسفة من بعده، لقد أدرك هو أغلب نقاط الصعف في "الجمهورية" فقدم بعض الحلول لها في "السياسي"، وأدرك أنها ليست كافية وما تزال بعيدة عن الواقع الحقيقي فقدم "القوانين" .

ونستطيع أن نجزم بأن أفلاطون لو أمهله الزمن قليلاً لقدم لنا كتابات أخرى أكثر واقعية وأكثر فهماً لمفهوم الدولة والعدالة، وكان قد رد على ما يمكن أن يوجه من نقد لآخر ما كتبه "القوانين" ويكفي أن نشير إلى أنه أدرك الصعوبة الأساسية في فلسفته السياسية الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التي تليها في الأفضلية ؛ فهي قد نشأت من مشكلة أساسية لديه اضطر لمواجهتها في مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوفق قط إلى حلها . فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر من عناصر الحكم، فإذا كان اتجاه تفكيره في "الجمهورية" بالاضافة إلى

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١١ .

مجموع المبادئ الفلسفية سليماً فإن الدولة لا تكون فيها محل للقانون. وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيداً كبيراً . وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وأظن أنه ليس أدل على عظمة هذا الفيلسوف من إدراكه هذه المعضلة وتحدثه عنها، ويبدو لنا أنه مامن ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضاً ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحى كتابة أفلاطون نفسه^(١) .

^(١) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٨٦ .

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

الفلسفة السياسية عند أرسطو

- تمهيد .

- ♦ أولاً : حياة أرسطو السياسية .
- ♦ ثانياً : مصادر فلسفته السياسية .
- ♦ ثالثاً : نظريته في الضرورة الاجتماعية وعناصر الدولة .
- ♦ رابعاً : نظرية الحكومة .
- ♦ خامساً : نظريته في الكسب ونتاج الثروة .
- ♦ سادساً : نظريته في الثورة .
- ♦ ثامناً : نظريته في الأسرة وموقفه من الرق .
- ♦ تاسعاً : موقفه من الحاكم الطاغية .
- ♦ عاشرأ : نظريته في المدينة الفاضلة .
- ♦ حادى عشر : موقفه من ظاهرة نفى العظماء .
- ♦ ثانى عشر : نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية .

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

تمهيد :

عندما ينتقل الباحثون من دراسة أفلاطون إلى دراسة أرسطو فإنهم ينقسمون إلى فريقين ؛ فريق يعتقد أننا ننزل فى تقدير قيم الرجال والأفكار، فأرسطو مهما بلغ من بعد الذكر والصيت ومهما أشاد الفلاسفة بعظمته فإنه لا يبلغ ما بلغه أستاذه من سمو فى التعقل والتصوير الفلسفى، ويرى الفريق الثانى أننا عندما ننتقل من أفلاطون إلى أرسطو فإننا نرتفع فى تقدير قيم الأفكار ولا يضير الأستاذ أن يبذه تلميذه ويتسامى عليه بإنتاجه الخصب وأفكاره السليمة . ومعظم أنصار الفريق الأول من الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين ينظرون إلى الفيلسوف من ناحية التصور الفلسفى فقط ، أما أنصار الفريق الثانى فهم من الفلاسفة والمفكرين المحدثين الذين يقدرُون وحدة الفكر ووحدة المنهج وموضوعية البحث . ولاشك أن أرسطو يستحق تقديرو أنصار الفريق الثانى فقد كان رغم ما نلاحظه فى آرائه من الروح السقراطية والأفلاطونية ، أصيلا فى كثير من النظريات التى وضعها^(١) .

(١) مصطفى الخشاب ، نفس المرجع ، ص ١٢٣ .

وإذا كان هذا يصدق على فلسفة أرسطو بشكل عام فإنه لم يكن بنفس الصورة مطبقاً على فلسفته السياسية إذ أننا نرى رغم محاولة أرسطو ربطها بالواقع السياسي من جمعه وتصنيفه لدراساتير عصره، إلا أنها لم تستطع التخلص من التأثير الأفلاطوني في أى من أجزائها كما سنرى، فلم يكن أرسطو - كما يتضح من آرائه السياسية - من الذين يضعون الواقع السياسي فى تقديرهم ولعل هذا يبدو جلياً من النظر فى حياته ..

أولاً : حياة أرسطو السياسية :

ولد أرسطو فى مدينة اسطاجيرا من مدن تراقيا عام ٣٨٤ ق.م والتحق بأكاديمية أفلاطون وداوم الدراسة بها فترة عشرين عاماً، ولما توفى أفلاطون أصبح أرسطو معلماً للإسكندر المقدونى الذى كان يافعاً فى الثالثة عشرة من عمره . ولعل هذه العلاقة بين أرسطو والإسكندر هى ما يستحق منا التوقف عنده من حياة أرسطو ، لأن تلك العلاقة قد أثارت كثيراً من التساؤلات، ولعل غالبية من أرخو لحياة أرسطو قد قرروا أن التلميذ لم يتأثر بأستاذه وكذلك الأستاذ لم يتأثر بما أحدثه تلميذه من تغييرات فى خريطة العالم فى ذلك الوقت بدمجه الحضارتين الغربية والشرقية، وإن كان هذا صحيحاً من الناحية التاريخية فإنه لايجز لنا القول بعدم وجود التأثير ولو كان ذلك التأثير قد جاء بالسلب، فلا شك أن الفتور بدأ

يتطرق إلى العلاقة بينهما على أثر إجتياح الإسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو كالينثس مؤرخ الحملة المقدونية لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية . فقد رأى أرسطو فى كل ذلك خروجاً على التعاليم التى عمل على غرسها فى نفس الإسكندر ونقضا لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة بالبرابرة الشرقيين الذين "لا يصلحون إلا للعبودية" عنده وهى الخصال التى أراد تلميذه أن يتحلى بها ^(١) . وعلى الجانب الأخر نجد شيئاً يبعث على العجب، إذ أن رفض التلميذ لتعاليم الأستاذ قد يكون مقبولاً ويعزى لرعونة الشباب، أما ألا نجد للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أى ذكر فى كتابات أرسطو ^(٢) فهذا ما لم يكن متوقفاً من أرسطو الذى كان لزاماً عليه طالما ادعى الموضوعية فى البحث أن يتعرض لما أثبتته الإسكندر بما لا يدع مجالاً للشك من أنه يمكن تصور مدينة أكبر مما تصور أفلاطون وأرسطو، وهذه المدينة كما أثبت الإسكندر بفتوحاته الكبرى اتسعت لتشمل الشرق مع الغرب فى إمبراطورية واحدة .

^(١) انظر : ماجد فخرى، أرسطو طاليس "المعلم الأول"، بيروت، المطبعة الكاثوليكية،

ص ١٠

^(٢) انظر : د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٤١ .

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

لأرسطو كتابين فى السياسة هما "السياسة" و "النظم السياسية" وكتاب السياسة هو المؤلف الرئيسى لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها شأن باقى مؤلفاته . ويبدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن آراءه قد تطورت فيه على مدى هذه الفترة إذ لاتسوده روح واحدة ولا اتجاه فكرى ثابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث فيما ينبغى أن يكون فى حين يغلب على بعض الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيراً مادياً يبين العوامل والأسباب الاقتصادية والتاريخية التى تؤثر فى سيرها ، ويرى بيجر أن تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون فى هذا الكتاب إنما يرجع إلى أن بعض أجزاء الكتاب قد كتبت فى وقت متأخر نسبياً أى بعد أن تخلص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون . وعلى هذا فقد انتهى بيجر إلى أن الكتاب الثلثى والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حول نظريات فى الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهى تبرز تأثير أرسطو بمحاورات السياسى والقوانين لأفلاطون فى حين كتبت الكتب الرابع والخامس والسادس وهى التى تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الإجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيق العملى لفن الحكم إنما قد كتبت أثناء أستاذية أرسطو للوقيون وبعد أن

تم له استقراء التاريخ ودراسة الدساتير التي استعملت فى حوالى ١٥٨ مدينة . أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية التي عنى بها هو وأفلاطون وهو بمثابة مقدمة للبحث كله^(١).

أما كتابه الثانى وهو "النظم السياسية" فهو عبارة عن تلك المجموعة من الدساتير ولذلك يسمى أحيانا بكتاب "الدساتير" ويروى أنه كان يحوى الدساتير المعروفة فيما يقرب من ١٥٨ مدينة يونانية معروفة لعده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلق عليها، ومما يؤسف له ضياع هذا الكتاب فلم يصل إلينا منه إلا دستور أثينا وقد وجد فى مصر على ورق بردى عام ١٨٩٠ وقام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور طه حسين^(٢).

ويرى بعض الباحثين أنه يمكن أيضاً الاستفادة من "الأخلاق النيقوماخية" كمصدر من مصادر دراسة فلسفة أرسطو للسياسة بالإضافة

(١) انظر : د. أميرة مطر، نفس المرجع، ص ٤٢ . وانظر أيضاً : جور سباين، نفس المرجع السابق، ص ١١٤ .

(٢) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص ١٢٥ .

إلى كتاب "السياسة" دون أن نضع فى الإعتبار كثيراً ما قيل فى المصادر القديمة عند جمعه لتلك الدساتير المائة وثمانى وخمسين^(١).

ونسطيع بعد هذا العرض لحياة أرسطو ومصادر فلسفته السياسية أن نقسم هذه الفلسفة إلى نظريات نستخلصها من كتاب السياسة ثم نتبع هذا بتقييمنا لتلك النظريات السياسية الأرسطية .

ثالثاً : نظريته فى الضرورة الإجتماعية وعناصر الدولة :

يستهل أرسطو كتاب "السياسة" بالتأكيد على أن الدولة (أو المدينة Polis) هى مجتمع طبيعى سابق منطقياً لسائر المجتمعات الأخرى، كالأسرة والقبيلة لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى، وتفى بأوسع حاجات المرء ومطالبه، وهو يرد بذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعاً طبيعياً بل وضعياً .

فالإنسان عند أرسطو حيوان مدنى بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة (أو المدينة) فليس إنساناً بل "بهيمة أو إلها"، إذ لم يفنقر إلى شئ من الأشياء التى يفنقر إليها الإنسان، إما لكماله المحض كالله أو لنقصه الزرى كالبهيمة، فالإنسان لا يستطيع أن يقوم

^(١) انظر : Harry V. Jaffa : Aristotle in "History of Political Philosophy", P. 64-65.

على جميع حاجاته الرئيسية أولاً وهى التناسل والأمن وقيام الأود، وفى القرية التى تنشأ عن اجتماع عدة أسر ثانياً، ثم فى المدينة أو الدولة وهى أعظم المجتمعات التى تمتاز عن كلا المجتمعين السابقين فى أنها أقرب إلى الاكتفاء الذاتى وأنها تمكن المرء من بلوغ الحياة الفاضلة ^(١) إذ أن حياة الأفراد داخلية فى ضمن الحياة العليا للدولة ؛ فكما أن جميع أعضاء الجسم الإنسانى تتضافر فى تأدية وظائفها حرصاً على سلامة البدن فكذلك الأفراد فى المجتمع الإنسانى يتضافرون ويتحدون للإبقاء على سلامة المجتمع، وإذا كان لكل فرد حياته الخاصة وأسلوبه فى الحياة والتفكير والعمل فإنه لا يستطيع أن يختار إلا ما ينسجم مع الاتجاه العام للدولة ، فلا يتعارض أسلوبه مع أسلوب الدولة ولا يقوم بوظيفة إلا إذا كانت تحقق غرضاً يتفق مع مصلحة الدولة وغايتها العليا .

وقد نجح أرسطو فى فهم الضرورة الإجتماعية هنا على نحو أكثر مطابقة لحقائق الأمور، وبحوثه فى هذا الصدد أنضج من بحوث كثير من الفلاسفة المحدثين أمثال هوبز ولوك وروسو الذين أنكروا الحقائق المشار إليها وشوهوا الإنسان وجعلوا منه كائناً يذله الخوف وتكبته القوة وتحركه الأنانية والنزعات الخاصة ^(٢) .

(١) ماجد فخري، نفسه المرجع السابق، ص ١٢٨ .

(٢) مصطفى الخشاب ، نفسه ، ص ١٣٢-١٣٣ .

رابعاً : نظرية الحكومة :

فرق أرسطو بين الدولة والحكومة تفرقة سديدة ؛ فالدولة فى نظره هى مجموع المواطنين أما الحكومة فهى الفئة التى تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة . ويرى أن هذه الهيئة تختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام . فمن الناحية الأولى الحكومة إما صالحة وإما فاسدة، والحكومة الصالحة هى التى تعمل لخير الأفراد وغايتها تحقيق سعادة المجموع . والحكومة الفاسدة هى التى تتوخى مصلحة أفرادها وتدبر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع . أما من الناحية الثانية (أى عدد الحكام) فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية . وإذا جمعنا بين مبدأ الحكومة وعدد الحكام نتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم ؛ ثلاثة صالحة وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية ^(١) وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهى الطغيان والأوليغاركية والديمقراطية .

وراجع : أرسطو طاليس : كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٩م، الكتاب الأول- الباب الأول ص ٩٢-٩٧ .
^(١) يختلف الباحثون فى تفسير أرسطو هذا النوع من الحكومات الصالحة إذ أن البعض يرى أنها هى الحكومة الوسطى أو البوليتيا الدستورية وهذا غير صحيح إذ أن تلك الحكومة هى الوسط بين حكومتى الديمقراطية والأرستقراطية ولم يأت حديث أرسطو عنها إلا بعد أن استعرض الحديث عن تلك الحكومات الصالحة والفاسدة .

فالمملكة حكومة الفرد العادل الذى يعمل لخير الجميع والأرستقراطية حكومة الأقلية العادلة الفاضلة التى تعمل للصالح العام، والديمقراطية هى حكومة العامة أو الكثرة التى تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور . فإذا جنح الملك الفرد إلى الظلم وتوخى مصلحته الخاصة انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان . وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطريق السوى فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطماعين (الأوليغاركية) وعلى هذا النحو أيضا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت فى الحرية فإنها تتحول إلى حكومة الغوغاء والدمماء التى يعوزها التبصر وإدراك حقائق الأمور .

وقد درس أرسطو هذه الأشكال بالتفصيل فى كتابه السياسة وأوضح أن الملكية قد تبدو لأول وهله هى الحكم الأصلح بيد أن الفرد الذى ينفرد بالفضل لا يوجد إلا نادرا، والفرد متى وصل إلى حكم الدولة فإنه يرغب فى أن يقلد الحكم من بعده إلى ذريته ويحتكر السلطة لعائلته، ويضيف أرسطو بأن الملك دائما يحتاج إلى أصدقاء يعاونوه فى الحكم وما دام هو فى حاجة إلى معاونين يشاركونه السلطة فلماذا لاتضع مبدأ المشاركة من الأصل بدلا من ترك الدولة لإرادة فرد ؟ ويوحى هذا بأن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد واحد ، لأن أكثر أشكال الحكومات المذكورة فسادا هو فساد الحكومة الملكية، فالطغيان هو أسوأ الحكومات وهو أبدها عن

الحكم الفاضل، ثم تجيء الأوليجاركية وهى بعيدة كل البعد عن الأرسقراطية الفاضلة. أما الديماجوجية فإنها هى ما يمكن أن يطاق من بين أشكال الحكومات الفاسدة^(١).

وإذا تساءلنا مع أرسطو بعد ذلك التحليل الواقعى لأنواع الحكومات عن أصلح حكومة ممكنة للدولة ، لأجاب بذكر حكومة وسطى بين الحومات الصالحة يسميها بالحكومة الدستورية Politeia (البوليتيا) وهى حكومة وسط من الأرسقراطية والديمقراطية وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء . وقد طبق أرسطو هنا نظريته الأخلاقية فى أن "خير الأمور الوسط" فالفضيلة هى الوسط بين طرفين مردولين، وتتألف تلك الحكومة من طبقة أفرادها بطبيعة مركزهم الاجتماعى بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع الأعمى ولا يحفزهم الفقر الشديد إلى الانقضااض على الثروة والثورة والتكيل بمصالح الآخرين، وهؤلاء هم فى حقيقة الأمر أختيار المواطنين وأعقلهم وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم ولاسيما إذا ساروا بالدولة فى ظل أحكام الدستور الذى يشرعه العقلاء والحكماء^(٢) .

^(١) انظر : أرسطو طاليس : نفس المصدر السابق، الكتاب الثالث- الباب الخامس، ص ١٩٨ وما بعدها .

^(٢) مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٣٨-١٣٩ . وأيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص ٢٠٦ .

خامسا : نظريته فى الكسب وإنتاج الثروة :

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسى أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف تتوزع فى المجتمع، وبحث فى مصادر الثروة فقاده منهجه الاستقرائى التجريبي إلى البحث فى وسائل تكوين الثروة فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعى والزراعة بل أنه عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال. وأما عن الطرق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة فقد رأى أن تظل التجارة محدودة بالمقايضة التى تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت بحيث تصبح غايتها هى اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغاية الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم . ويقول أن المقايضة فى أصلها طبيعية وهى مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف معنى تنمية الثروة الذى لايعرف حدا . لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة ، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الشراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته . أما النوع الآخر فهو الذى يسميه فن تداول المال Krematike "خريماتيكاً" وهو الغنى الناتج عن الربا والتجارة، ويضرب مثلا لذلك بطاليس الذى احتكر معاصر الزيتون فى عام من الأعوام فأثرى ثراء شديدا، وهذا النوع من الاحتكار فى التجارة

خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأى فائدة (١) .

سادسا : نظريته فى الثورة :

حفل عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات وحدثت انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية فاستأثرت هذه الظواهر بعنايته فدرسها دراسة علمية وحللها وتعمق فى ذلك محاولا الوصول إلى أسبابها وعللها الكامنة فى طبيعة الحوادث . ولقد أصاب أرسطو حينما قرر أن ظاهرة الثورة لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء أو المنازعات الشخصية بل هى ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة فى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الدولة . ولعل أهم سبب ترجع إليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة والإفراط فى استخدامه . فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية أن تقلل من التطبيقات التعسفية إلى حد ما ولا تسرف فى فهم الدعامات التى تقوم عليها ولا تخرج عن الحدود التى تجيزها استساغة هذا المبدأ .

(١) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٦-٤٧ .

وراجع : أرسطو "السياسة"، الكتاب الأول، البابين الثالث والرابع، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ م، ص ١٠٩ وما بعدها .

Harry V. Jaffa : OP. Cit., P. 79.

وانظر أيضا :

ولعل من أهم أسباب الثورة هو توافر الاستعداد النفسى لها والظروف المواتية التى تؤدى إلى الاضطراب بين صفوف المواطنين. ولعل أهم دافع يهئ النفوس للثورة هو الرغبة فى المساواة لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحية لضروب من الامتيازات ثاروا ناشدين المساواة . وتارة تكون الثورة بسبب الرغبة فى اللامساواة وفى طلب السيادة السياسية عندما لا يكون للبعض من الحقوق أكثر مما للآخرين على الرغم مما يفترضون لأنفسهم من الفضل .

وقد أضاف أرسطو إلى ذلك أسبابا جزئية منها الطمع فى ضروب الثراء ومراتب الشرف ، وقد يكون الخوف سببا فى الاضطراب والثورة ؛ فقد يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ضيما سيحيق بهم أو أن الدولة تتربص بهم الدوائر . وقد يكون الاحتقار دافعا للثورة كما يثور الأغنياء فى النظام الديمقراطى احتقارا للعريضة الشعبية وفوضى العامة . وأيضا النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضا الانقلابات السياسية . ومن العوامل الهامة التى تؤدى للثورة اختلاف الأصول والأنساب وعدم انصهار السلالات التى تدخل فى تكوين الدولة لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أى شعب كيفما اتفق، كما أنها لا تتألف فى أى ظروف مهما كانت .^(١) ويقصد أرسطو هنا

(١) مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٤٢ وما بعدها .

كثرة الأجانب فى الدولة وحدث الصدام بين المواطنين وهؤلاء الأجانب .

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هى بث الدعاية فى تربية النشئ، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة أعنى المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه^(١) . وإذا ما راعت أى دولة فى ظل أى صنف من أصناف الحكومة هذه العوامل الثلاثة تحاشت القيام بأى تمرد أو أى ثورة ضدها إلى حد كبير .

سابعاً : نظرية فصل السلطات :

لعل من أروع فصول كتاب السياسة لأرسطو ذلك الذى استطاع فيه أن يصل لنظريته الخاصة بالفصل بين السلطات الثلاث ليقف بها بين مشاهير الفلاسفة الليبرالية الحديثة بل لعله يبرزهم فى هذا - كما سنرى - فقد ميز أرسطو فى الدولة ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهى : الهيئة التشريعية ، والهيئة التنفيذية، والهيئة القضائية، وشرح كل واحدة منها شرحاً وافياً وبين وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها واستقلال كل منها فى

وراجع : كتاب السياسة، الكتاب الثامن بأبوابه العشرة، الترجمة العربية ص ٣٨٦ وما بعدها.

^(١) برتر اندرسل - تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ص ٢٠٥ .

العمل وعدم تركيزها فى يد واحدة، وفى هذا يقول أرسطو "إذا كان الشارع حكيمًا عليه أن يوجه مزيدًا من اهتمامه إلى تنظيم شئون هذه الهيئات الثلاثة ومتى أحسن تنظيمها حسن نظام الدول كلها بالضرورة ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة"^(١) .

ويرى أرسطو أن السلطة التشريعية تتركز فى الجمعية العمومية لجمهور المواطنين وتختلف هذه الجمعية باختلاف أشكال الحكومات وباختلاف النصاب المقرر لعضوية الجمعية وتختلف باختلاف نطاق عدد السكان كذلك . ومهما يكن من أمر أشكالها وتكوينها فهى "السيد الحق للدولة" وهى مصدر السيادة والسلطان وأهم اختصاصاتها إصدار القوانين وانتخاب الحكام وتقرير الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها وإصدار أحكام الإعدام والنفى والمصادرة ومحاسبة الحكام ثم بحث الحسابات العمومية للدولة .

أما السلطة التنفيذية فقد عين أرسطو طبيعتها وعدد إداراتها واختصاصات كل إدارة على حدة وبحث فى دقائق هذه الأمور وعرض لكثير من الإشكالات التى لاتزال قائمة حتى اليوم فكان يتساءل هل تعطى الوظيفة طوال الحياة أم لأجل طويلة أو لمدة مقيدة قد تكون سنة أو ستة أشهر؟ وهل يؤتى الفرد الوظيفة مرة واحدة أم

^(١) أرسطو : السياسة، الكتاب السادس - الباب الحادى عشر - الفقرة الأولى، الترجمة العربية، ص ٣٤٨ .

عدة مرات ؟ وعلى أى شكل يعين الموظفون؟ ومن يشرف عليهم؟ وما هى الضمانات الكفيلة بحسن سيرهم وسريرتهم، ومن ذا الذى يعينهم؟ ويقول بهذا الصدد" ينبغى معرفة الحلول الممكنة لهذه الأسئلة المختلفة ثم تطبيقها تبعا لمبدأ الحكومات المختلفة أو تبعا لما يحقق مصالحها".

ويعرض أرسطو أيضا لموضوع انتخاب الحكام وحقوق المواطنين فى هذا الانتخاب ويتحدث عن نظام القرعة والتعيين فى الوظائف مما لايتسع المجال لذكره.

وبعد ذلك يتحدث عن السلطة القضائية وعرض لثلاث نقاط رئيسية وهى : موظفو الهيئة القضائية واختصاصاتهم وطرق تأليف المحاكم ، أما الموظفون وهم القضاة فيجب أن يختاروا من المواطنين وأما الاختصاصات فإنها تختلف باختلاف المحاكم وأما طريقة التأليف فإن المحاكم يمكن أن ترتب بالإنخاب أو بالقرعة . هذا هو مجمل حديث أرسطو فى فصل السلطات وإذا كانت الدساتير الحديثة تحرص على الفصل بينها فإلى أرسطو يرجع الفضل فى تنبيه الأذهان إلى خطر هذه الظاهرة وضرورة الفصل بين تلك السلطات^(١).

(١) انظر : د. مصطفى الحشاب، نفس المرجع السابق، ص ١٥١.

وراجع كتاب السياسة لأرسطو : الكتاب السادس - الباب الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، الترجمة العربية ص ٣٤٨ ، وما بعدها .

ثامنا : نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق :

عالج أرسطو مسألة الرق فى إطار حديثه عن الإجتماع الأسرى، فقد تحدث عن الأسرة وعن العناصر الداخلة فى تكوينها وهى الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء . ومن الطبيعى أن يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل فهو دعامة الأسرة وإليه ترجع كل أعمالها، أما المرأة فهى فى نظره أقل عقلا وأقل استعدادا، وليس بصحيح ما يدعيه أفلاطون - كما يقول أرسطو - من أن الطبيعة هيأتها لمشاركة الرجل فى الجنديّة والإدارة والحكم . ويرى أرسطو أن وظيفة المرأة يجب ان تكون مقصورة على العناية بتربية الأولاد والشئون المنزلية تحت سيطرة الرجل وتوجيهه .

أما العبيد فوظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . ونظام الرق فى نظره نظام طبيعى، فمن الناس من خلقوا أحرارا فزودوا بالجسم والعقل معا، ومنهم من خلق عبدا فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها، أى منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط، وكما أن لكل فن أدواته فإن فن تدبير المنزل ينبغى أن يكون له أدواته ومن هذه الأدوات ما هو غير حى ومنها ما هو حى، والعبد هو الأداة الحية وهو العامل الأول وأهم الأدوات جميعا . فالرقيق فى نظره هو آلة الحياة لأنه يقوم بالأعمال

الآلية التي لا يصح للمواطن الحر أن يقوم بها وهو أيضا آلة منزلية لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل^(١) .

وقد تأثر أرسطو في هذا بما كان يسير عليه اليونان في شئونهم وبالأفكار السائدة التي كانوا يبررون بها نظمهم . ولعل أفلاطون كان أخف وطأة من تلميذه فلم يذكر الرق في جمهوريته المثالية وأطلق على جميع أفراد الشعب مواطنين فضلاء غير أنه لم يجرؤ أن يطالب بتطبيق هذه النظرة على المجتمع الذي يعيش فيه . ومع تقرير أرسطو للفروق الجوهرية بين الأحرار والأرقاء يعود وينسب إلى الأرقاء بعض الفضائل التي ينسبها للأحرار فيقول "إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التي منحها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان وأن كثيرا من الرجال الأحرار يستأهلون الرق" . وهذا يوضح قلق نظرية أرسطو في الرق فهذه الأقوال كانت كافية لهدم نظريته . وقد فتح أرسطو بها باب العتق أمام الأرقاء ويقال إنه أوصى بعتق عبده لما حضرته الوفاة ونصح كثيرا بالرفق في معاملتهم والعطف عليهم وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم في الإساءة إليهم أو التنكيل بهم^(٢) .

^(١) انظر أرسطو : السياسة - الكتاب الأول - الباب الأول والثاني، الترجمة العربية ص ٩٤ وما بعدها .

^(٢) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص ١٥١-١٥٣ ، وانظر أيضا : محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٠م، ص ٢١٢ .

وعلى كل حال فقد حاول البعض اسناد نظرية أرسطو فى الرق الطبيعى إلى موقفه العام فى التمييز بين النفس والجسم وعلاقتها ببعض، فكما أن النفس تقود الجسم، فكذلك بعض البشر يحتاجون لمن يقودهم ويوجههم كحاجة الأطفال للتوجيه الأبوى . إن الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتمال نموه الجسمى . إنه ليس إنسانا كاملا ويحتاج لتوجيه الآخرين (١) .

تاسعا : موقفه من الحاكم الطاغية :

عقد أرسطو قسم ممتع عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظا بقوته، فلا بد له أن يحول دون ارتفاع أى شخص يمتاز فى أى ناحية من النواحي ولتكن وسيلته فى ذلك الإعدام أو الاغتيال إذا ألزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو فى ندوة ، وأن يمنع كل نظام تعليمى مما قد يؤدى بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة ، ولا يجوز أن يعرف الناس بعضهم بعضا

Harry V. Jaffa : OP. Cit. , P. 75-76.

(١) انظر :

معرفة وثيقة ، ثم لا بد له أن يرغمهم على العيش قريبا من أبواب داره عيشا مكشوفاً، ويجب أن يستُخدم الجواسيس مثل الشرطة السرية النسائية التي كانت تستخدمها سيراقوصه، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائما فى شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حينما ابنتى الأهرام، ولا بد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد ليجعل منهم أنصارا ينقلون له الأخبار وأن يشن الحروب ليجد شعبه مشغلة تشغله، ويشعر دائما بحاجته إلى زعيم .

وإن المرء ليحزنه مع رسل أن يرى أن حديث أرسطو السابق من بين أجزاء حديثه فى كتابه السياسة هى أصدق عباراته فيه على العصر الحاضر، ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله : إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية^(١) .

فهى دائما "حكومة عنف ولا يوجد قلب حر يحتمل هذا السلطان"^(٢).

(١) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٧م، ص ٣٠٦-٣٠٧.

وراجع : أرسطو : السياسة - الكتاب الثالث - الباب الحادى عشر، ص ٢٢٩ وما بعدها .
والكتاب السادس - الباب الثامن، ص ٣٣٧ .

(٢) أرسطو : نفسه، ك ٦-٨ ب - فقرة ٣، ص ٣٣٧ .

عاشرا : نظريته فى المدينة الفاضلة :

يغفل الكثيرون من الباحثين هذه الناحية من فلسفة أرسطو ، فلا يكاد يعرض لها واحد من المفكرين الذين درسوه مع أن هذه النظرية شغلت كتابين من أطول مقالات كتابه السياسة وهما المقالتان الرابعة والخامسة ^(١) ، فقد وضع أرسطو أركان مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون فى الجمهورية غير أن الصورة التى وضعها جاءت ناقصة لاترقى إلى الصورة التى تخيلها أستاذه .

ويرى أرسطو كما ذهب أستاذه أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلا فهى مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسسى وهى توفير سعادة المواطنين. ولكن ما هو السبيل للحصول على هذه المدينة الفاضلة وما هى المبادئ الضرورية والأساسية التى يجب أن تتوافر لقيامها؟.

(١) راجع فى شروط المدينة الفاضلة ونظرية التربية كتاب السياسة لأرسطو، الكتاب الرابع والكتاب الخامس، الترجمة العربية ص ٢٣٦ وما بعدها .
وانظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٧ .
وكذلك : مصطفى الخشاب : نفس المرجع السابق، ص ١٥٤ وما بعدها .

الشرط الأول : خاص بمساحة المدينة، ويرى أرسطو أن تكون المدينة بحيث تحقق حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السهلة الهنية وبدون أن تنزع إلى الترف والإسراف ورقعة الدولة في نظره لا ينبغي أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على ربوة من الأرض ^(١) ، ويجب أن تقسم أراضي المدينة بين مواطنيها بحيث ينال كل واحد جزءا معينا في داخل المدينة وجزءا آخر على حدودها حتى يشتركوا جميعا في الدفاع عنها .

والشرط الثاني : يتعلق بموقع المدينة ، فمن المستحسن في نظره أن تكون من تربة خصبة يسهل استغلالها ويجب أن تكون صعبة المداخل بالنسبة للأعداء المغيرين وأن يكون الانتقال بين أجزائها سهلا ميسورا، ومن الأفضل بالنسبة لأمن الدولة واستقرار النظام بها أن تكون على مرفأ بحري أو لها ميناء بحري حتى يسهل لها تلقي الإمدادات وسد احتياجاتها من الواردات .

والشرط الثالث : يتعلق بعدد السكان، الذي يجب ألا ينقص عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها وألا يتعدو حدا أقصى حتى لا يختل النظام ويتعذر الحكم الصالح . وقد قدر أرسطو هذا الحد الأقصى بمائة ألف نسمة .. ولكن ماذا يحدث لو زاد عدد المواطنين عن هذا الحد ؟

^(١) برتراند رسل : نفس المرجع، ص ٣٠٨ .

يقرر أرسطو طائفة من الإجراءات التعسفية لاستبقاء عدد المواطنين فى المستوى الملائم والتى كان ينبغى أن يرتفع عقله عن التفكير فيها مثل الالتجاء إلى الإجهاض قبل أن يتم تكامل الأجنة فى أرحام الأمهات وإعدام الأطفال ناقصى التركيب أو المشوهين أو فاسدى الأخلاق، وذهب أيضا إلى تحديد سن الزواج وتحديد السن التى يجب أن يقلع الإنسان فيها عن الزواج والنسل وحدده ببلوغ سن الخمسين .

أما الشرط الرابع : فيتعلق بعناصر الدولة وهى فى نظره :

- (١) القائمون بتوفير المواد الغذائية من زراع وصناع وتجار .
- (٢) رجال الفن الذين يقومون بإعداد الأدوات التى لاغنى عنها فى الحياة الاجتماعية .
- (٣) رجال الحرب الذين لاغنى عنهم لتأكيد السلطة الداخلية ضد العصاة والمتمردين ولدفع غارة المغيرين من الخارج .
- (٤) طبقة الأثرياء وهم الذين يمدون الدولة بالمال لتتفيذ المشروعات الحيوية أو إعداد الجيوش .
- (٥) طبقة رجال الدين وهم الجديرون بأن يوضعوا على رأس العناصر الأخرى لأن وظيفتهم أرقى الوظائف وهى خدمة الآلهة .

(٦) طبقة الحكام ورجال القضاء والموظفون المشرفون على المرافق العامة. ويعود أرسطو بعد هذا إلى القول بأن هذه العناصر يمكن أن ترد إلى عنصرين أساسيين هما : طبقة الجند وطبقة الحكام أى أنه يعود إلى نظرية أستاذه فى "الحراس" مع بعض التعديلات التى تناسب منطق مذهبه .

ويقول أرسطو إن القائمين بالوظائف المشار إليها ليسوا جميعا مواطنين فإن المواطن هو الرجل الحر الذى يشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية وهو لا يزال عملا يدويا لأن العمل اليدوى يصرفه عن المساهمة فى سياسة الدولة فضلا عن أنه لا يليق بالمواطن الحر الكريم، إن المواطن هو وحده الذى يحمل السلاح وهو الذى له الحق فى التصويت فى الجمعية العمومية وهو الذى يتمتع بنصيبه فى الأموال الثابتة .

أما الشرط الخامس : فيتعلق بنظام التربية، تربية النشء للحصول على المواطن الحر، ويعرض أرسطو لأراء تفصيلية فى تربية الطفولة الأولى من الناحية الصحية والبدنية، وينصح باجتئاب مخالطة العبيد واجتئاب كل فعل أو قول غير كريم أمام الأطفال لأن مدركاتهم لينة يسهل انطباع الأشياء فيها بسرعة وتنقسم التربية العلمية إلى مرحلتين : المرحلة الأولى من سن السابعة إلى سن البلوغ، والمرحلة الثانية من سن البلوغ إلى سن الحادية والعشرين، ويحتوى الفصل الذى كتبه عن التربية على تفصيلات جزئية وهى

بحوث دقيقة وممتعة وهى فضلا عن طرافتها تعد توجيهات صائبة لاتزال لها المقام الأول فى التربية حتى اليوم .

وهذه هى الدعائم الأساسية التى يريد أن يبني عليها "مدينته الفاضلة" وقد جمع فيها بين الواقع والخيال وتعمد أن يؤلف بين أمور يتعذر الجمع بينها فى الحقيقة فجاءت مدينته على ما فيها من واقعية شاحبة اللون خالية من الذوق والجمال اللذين أضفاهما أفلاطون من قبل على مدينته المثالية .

حادى عشر : موقفه من ظاهرة نفى العظماء :

عرض أرسطو فى ثنايا بحثه السياسى لظاهرة جديدة بالملاحظة وهى نفى العظماء وتتلخص هذه الظاهرة فى تساؤل أرسطو، إذا قيض الله لمجتمع سياسى أن يظهر فيه شخص موهوب يرتفع بعبقريته فوق المستوى العادى لمواطنيه، ويفوقهم فضلا وعلمًا وحكمة وعبقرية فماذا يكون مركز هذا العبقرى فى المدينة^(١) ؟ هل يرد إلى المستوى العادى لمواطنة ؟ وألا يكون فى ذلك إهانة له وضيم يلحقه؟! أولئك الرجال لايمكن أن ينطوا فى جملة المدينة فإنه من المهانة أن يردوا إلى المساواة العامة متى كانت أهليتهم وأهميتهم السياسية تضعهم فوق جميع الاعتبارات فأمثال هؤلاء

(١) يناقش أرسطو ذلك الأمر فى "السياسة" - الكتاب الثالث - الباب الحادى عشر، ص

٢٢٩ وما بعدها من الترجمة العربية .

الأشخاص يمكن أن يقال عنهم إنهم آلهة بين الناس ويجب ألا يخضع هؤلاء لأحكام القانون لأن القانون لم يشرع لأمثال هؤلاء الأفيذاذ . إنهم هم أنفسهم القانون . ومن السخرية أن نخضعهم للدستور لأنهم يجيبون على ذلك بما أجاب به الأسود على القرار الذي قررته جمعية الأرانب بصدد المساواة العامة بين جميع الحيوانات .. "يلزم أن تؤيد أمثال هذه المزاعم بمخالب كمخالبنا وأنياب كآنيابنا" .

وقد جرت معظم الديمقراطيات على هذا الإجراء وهى أحرص الدول على أن تظهر بمظهر المساواة فمتى ظهر مواطن على موطنيه بثروته وجاهه أو بأئصاره أو بأية ميزة أخرى صدر ضده حكم بالنفى لمدة قد تطول أو تقصر . أما المدينة لفاضلة لدى أرسطو فيجب أن تتظر إلى هذه الظاهرة بعين الاعتبار وتوليها المزيد من العناية وتترك مراميها قبل أن تقدم على إجراءات قد تسيء إلى كرامتها وكرامة أبنائها الأفيذاذ الذين تجود بهم العناية الإلهية وهم قلة على مر العصور والأيام . فماذا ينبغى أن يصنع بالرجل العظيم ؟ حقا أنه لا يقال إنه ينبغى أن ينفى أو يطرد ذلك المواطن الذى يمتاز بالكفاية . ولا ينبغى أن يرد إلى الطاعة العامة، والإجراء الوحيد الذى يلجأ إليه المواطنون هو أن يختاروه رئيسا لهم ويخضعوا طواعية لإرادته ويتخذوه ملكا عليهم طوال الحياة فلين السلطة إذ تسلم زمامها لهذه الأيدى النقية للطاهرة التى تفيض عبقرية وحكمة وفضيلة تكون أجدى وأنفع للدولة من أن تحرم من هذه الكفايات الممتازة .

ولعله من الواضح فى تلك النظرية أنها صدى لنظرية أفلاطون فى الحكم الأمتل والحاكم الفيلسوف، فقد رسبت نظريات الأستاذ فى عقلية التلميذ لدرجة أننا نعثر فى نظرياته على رواسب واتجاهات تشهد بأن التعاليم التى تلقاها فى الأكاديمية لاتزال تسرى فى روجه الفلسفية (١) .

ثانى عشر : نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية :

وإذا أردنا تقييم فلسفة أرسطو السياسية فإننا لايجب أن نغفل لأرسطو حقه فيما وصل إليه من آراء جريئة وقوية ظلت موجودة حتى العصر الحاضر فقد استطاع دون شك أن يحلل بصدق وواقعية أسباب الثورة وإمكانية تلافيتها ، وقدم لنا نظريات صائبة وسابقة لنظريات معاصرة فى الفلسفة السياسية مثل نظريته فى فصل السلطات وتحليله للحاكم الطاغية ووسائله فى السيطرة على الشعب والتحكم فيه، وكذلك نظريته فى الاقتصاد السياسى ... الخ . وهذا لايغفى أرسطو من انتقادات يمكن أن توجه إليه وكلها تنشأ فى نظرنا من مخالفته لمنطق مذهبه الذى يميل إلى الاستقراء والتحليل المبني على الواقع الاجتماعى والسياسى من جهة ومن جهة أخرى على ما

(١) مصطفى الخشاب، نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها، وكذلك إبراهيم أباطة وعبدالعزیز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص ٧٤-٧٦ .

يمتلك أرسطو من قدرة عقلية فذة كان يجب فى كثير من المواطن ألا تقع فى مثل تلك السقطات ومنها مثلا :

أولا : زعم أرسطو أنه جاء ليعارض نظريات أفلاطون وبالذات فى الأسرة والملكية إلا أنه لم يختلف عنه كثيرا فى الاتجاه الأرسطراطى العام لفلسفته السياسية فهو لم يختلف عنه فى قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الأرسطراطية فى المجتمع العبودى القديم (١) .

ثانيا : تعد نظرية أرسطو فى الرق وتبريره من الناحية الاجتماعية والسياسية وإجازته الحرب فى حالة الحصول على الرقيق وصمة عار فى مذهبه إذ أنه فى منطقه يعرف الإنسان بأنه ذلك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلا هذا الإنسان فكيف تسمح له نفسه بأن يعرف الرقيق بأنه آلة حية فى الوقت الذى انتشرت فيه الدعوة إلى الإخوة العالمية فظل أرسطو رجعيا متطرفا حين تمسك بسيادة الجنس اليونانى على الأجناس الأخرى .

ثالثا : هاجم أرسطو مثالية أفلاطون فى حين أنه لم يستطع أن يتخلص هو من تأثير تلك المثالية بل أتى بمثالية أكثر منها بعنا عن الواقع مخالفا بذلك منطوق مذهبه! وذلك يتضح من نظريته فى المدينة

(١) أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٤٧-٣٤٨ .

الفاضلة، إذ طالب بأن لا تتعدى مساحة المدينة مدى رؤية الإنسان من الجهات الأربع إذا نظر من على ربوة، فهل هذا يصح علما بأنه في عصر أرسطو كانت دولة المدينة الواحدة قد فاتت أوانها إذ لم يكن في مقدورها مثلا أن تدافع عن نفسها أمام الإمبراطورية المقدونية التي أسسها الإسكندر الأكبر^(١)، ويبدو أن خياله قد قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر للبلاد الشرقية ومزج الحضارتين الغربية والشرقية^(٢).

رابعا : حدد أرسطو إجراءات تعسفية ضد زيادة سكان المدينة - كما أشرنا- كان خليقا بأرسطو ألا يسرف فيها وهو المعلم الأول الذى درس النفس الإنسانية وأدرك قيمتها، أليس الجنين إنسانا بالقوة وأليس للطفل المشوه نفس جديرة بالاحترام؟ فمطالبتة بإعدام المشوهين وقتل الجنين تعد وصمة أخرى فى جبين أرسطو لا يغفرها له أى دارس لفلسفته السياسية على مر التاريخ .

خامسا : يقول سباين إن هناك فارقا أساسيا بين أفلاطون وأرسطو يتجلى فى كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية ، ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائما الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول، وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدل على أنه لم يتقبل قط ولو كمثبل أعلى تلك

^(١) برتر اندرسل، نفسه، ص ٣٠٩ .

^(٢) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ١١١ .

الدولة المثالية الواردة في جمهورية أفلاطون فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستوري لا الإستبدادى حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستتير الذى يصدر عن الملك الفيلسوف^(١). وهذا فى نظرنا خطأ بين وقع فيه سباين إذ أن الناظر إلى حديث أرسطو عن المدينة الفاضلة يجد أنه لم يكن يتحدث عن تلك المدينة الدستورية القائمة على حكم القوانين فقط بل إن إضافة حديثه عن ضرورة أن يتم انتخاب ذلك الشخص العظيم الحكيم إذا ما ظهر رئيساً مدى حياته للدولة يعد إشارة واضحة إلى موافقة أرسطو التامة على حكم الملك الفيلسوف إذا ما تيسر وجوده وهو لا يختلف فى ذلك عن أفلاطون، فلقد أدرك أفلاطون فى القوانين أنه قد لا يتوافر ذلك الحاكم الفيلسوف فاستعاض عن ذلك بحكم القوانين ومن ثم فإن موقف أرسطو النهائى لم يختلف كثيراً عن موقف أفلاطون .

^(١) جورج سباين، نفسه المرجع السابق، ص ١١٧-١١٨ .

الباب الثانى

الفكر السياسى الغربى

فى العصرين الرومانى والوسيط

❖ الفصل الأول : الفكر السياسى فى العصر الرومانى .

❖ الفصل الثانى : الفكر السياسى المسيحى .

الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد ..

- ◆ أولاً : أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة .
- ◆ ثانياً : الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية .
- ◆ ثالثاً : فلسفة شيشرون السياسية .

الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد : من دولة المدينة إلى الدولة العالمية :

جرت العادة لدى الناظرين إلى الملامح العامة لتطور الفكر السياسى أن يتجاوزوا عن النظر فى الفترة التى تلت وفاة أرسطو وحتى ظهور الإسلام، نظراً لأن الفكر السياسى على الصعيد الفلسفى النظرى لم يتطور كثيراً فى تلك الحقبة ولم يضاف فيه المفكرون جديداً يذكر اللهم إلا بعض التدعيم لأركان الدولة القوية بموجب بناء نسق قانونى قوى كان مثاله الأعلى القانون الرومانى الذى واءم واضعوه بين مركزية الدولة وقوانين الشعوب الخاضعة للإمبراطورية .

ولكن الحقيقة أنه كانت هناك بعض الإضافات السياسية سواء على الصعيد النظرى أو على الصعيد التطبيقى العملى؛ إذ لا يمكن أن نتصور الانتقال من مفهوم "دولة المدينة" اليونانية إلى عصر الإمبراطورية المقدونية ثم الإمبراطورية الرومانية وكذلك ظهور المسيحية وما صاحبه من تجديد فى العقيدتين الدينية والسياسية، لا يمكن أن نتصور أن ذلك الانتقال لم يصاحبه أى تطور يذكر فى الفكر السياسى .

فالحقيقة التي لا يمكن أن تتكرر هي أن تطورا قد حدث؛ فقد
انهار مفهوم دولة المدينة المثالية، وتكونت الامبراطوريات الضخمة
وقد صاحب ذلك دون شك الدعوة إلى مبادئ فلسفية جديدة مثل
الإخوة العالمية وضرورة المشاركة السياسية بين الشعوب المختلطة،
وكذلك العودة إلى فكرة القانون الطبيعي والاستفادة منه في تعظيم
فكرة المواطنة العالمية التي نادى بها الكلبيون والرواقيون.. الخ ..
ويكفينا في هذه العجالة أن نشير إلى أبرز معالم التطور في
هذه الحقبة التي كثيرا ما يهملها الناظرون إلى المعالم الكبرى في
تطور الفكر السياسي القديم .

أولاً : أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة

على الرغم من الطابع السلبي للفكر الأبيقورى الداعى إلى الانسحاب من الحياة الاجتماعية والاكتفاء بالتماس السعادة من داخل الفرد بممارسة اللذة المعتدلة ومحاولة التخلص من آلام الجسم والنفس معا غير الاكتفاء بحياة الصحة والصداقة داخل مجتمع المدرسة الأبيقورية، على الرغم من ذلك إلا أن أبيقور^(١) لم يكن من أنصار تلك، فبالإمكان أن نستند إلى أحد المبادئ الأخلاقية الأبيقورية لنكتشف البعد السياسى فى تفكيره ؛ فمن أهم المبادئ هى الدعوة الإيجابية إلى الإقبال على الحياة والحصول على اللذة. ومادام الحصول على اللذة لايمكن أن يتكامل إلا بالاتصال بالآخرين ومشاركتهم حياتهم، فمن الطبيعى أن يكون من ضمن حقوق الفرد الطبيعية أن ينتفع بهذا الاتصال بالآخرين عبر صورة من صور التعاقد التى يلتزم بها الطرفان ؛ الفرد والمجتمع الذى يتصل به أو

(١) عاش أبيقور بين عامى ٣٤١ — ٢٧١ ق. م .

انظر تفاصيل حياته ومولاته فى : The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey, Oxford, At The Clarendon Press 1928, PP. 217-231.

وانظر كذلك : كتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة — دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الفصل الخاص بالأبيقورية كفلسفة للحياة ، مكتبة الانجلو المصرية — الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧ .

من خلاله بأخرين . وها هو أبيقور يعبر عن هذا الحق بقولسه
"إن الحق الطبيعي تعاقد نفعى الغاية منه ألا يسىء الناس إلى بعضهم
البعض"^(١) .

فالغرض من المجتمع المدنى إذن لا يتحقق إلا إذا حدث ذلك
التعاقد النفعى بين أفراده بحيث لا يسىء أحدهم إلى الآخر وبحيث
يتحقق للجميع تبادل المنافع فى أمان وطمأنينة ، وبالطبع لا يمكن أن
نفهم هذه الدعوة الأبيقورية إلا فى ضوء تلك الظروف السياسية
المضطربة للدولة الرومانية فى عصره والتي افتقد المواطنون الأمان
فى ظلها !

إن الإنسان الفرد لن يخرج من عزلته الأبيقورية إلا إذا حدث
هذا التعاقد المأمول بحيث يمارس الفرد حياته الاجتماعية ويحصل
على منافعه وهو آمن من أذى الآخرين، فالحقيقة التى يدركها أبيقور
جيدا هى "أنه لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التى لم
تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض. ولا معنى لهما أيضا عند
الشعوب التى لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد
بالآخر وألا يلحقه منه ضرر"^(٢) وما ذلك إلا لأن أبيقور مؤمن بأنه

^(١) أبيقور، الحكم الأساسية، XXXI، منشورة بكتاب : جلال الدين سعيد : أبيقور
الرسائل والحكم، دراسة وترجمة،الدار العربية للكتاب، ص ٢١٢ .

^(٢) نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

"لا يوجد عدل فى ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات فى أى مكان كان وفى أى عصر كان" (١) .

ولاشك أن أبيقور هنا إنما يتفق مع أسلافه من السوفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان معيار كل شئ، وأن الدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل. وأن هذا المعنى يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر، المهم أن يكون هذا المفهوم للعدل متفق عليه بين أفراد هذا المجتمع حسب التعبير الأبيقورى السابق فالعدل ينبغى أن يكون "هو عينه بالنسبة إلى الجميع ولاسيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية" (٢).

إن المعيار الذى يقيس به أبيقور صلاحية مفهوم العدالة التى تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التى تقود الأفراد فى ذلك المجتمع المدنى الذى يشكلونه بحيث لاينبغى أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر، أو لمصالح طبقة على أخرى. وقد صدق أبيقور حينما أكد ذلك بقوله بعبارة حاسمة إنه "إذا ماوضع بعضهم قانوننا لاخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لايملك قط صفة العدل" (٣) .

(١) نفسه، XXXIII، ص ٢١٣ .

(٢) نفسه ، XXVI ، ص ٢١٣ .

(٣) نفسه ، XXXVII ، ص ٢١٣ .

إن الأمن الاجتماعى وتبادل المنافع والفوائد هو إذن أساس تحقق العدالة بل هو ماهيتها عند أبيقور .

إن فكرة أبيقور عن الدولة والعدالة إذن بسيطة جدا وعملية جدا، فهو لا يستنبطها من نظرات تأملية ميتافيزيقية وإنما يستخرجها من قلب الواقع الاجتماعى الذى يعيشه، فلا عدالة فى مجتمع لا يشعر فيه الفرد بالأمن والأمان. والشقاء كل الشقاء لأناس افتقدوا حياة الصداقة والمحبة الممتعة بافتقادهم الأمان والعدل .

ثانياً : الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية

لقد وعى الرواقيون تطور مفهوم الدولة على صعيد الواقع السياسى منذ انهيار مفهوم دولة المدينة وبداية تأسيس الاسكندر الأكبر للإمبراطورية المقدونية وحتى عصور الدولة الرومانية المتعددة فى تطوراتها المختلفة حتى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى . وقد تطور تبعاً لذلك بلا شك مفهومهم للدولة والدور القانونى فيها. وهذا التطور نلمحه عموماً فى الفكر الرواقى الذى تطور عبر عصور المدرسة الرواقية الثلاثة ؛ الرواقية القديمة، والرواقية الوسطى والرواقية الحديثة^(١).

وإذا كان من الصعب علينا الآن تتبع كل ما حدث من تطور فى الفكر الرواقى عموماً وفى فكرهم السياسى خاصة، فإنه لا يصعب علينا أن نتتبع ذلك الخيط المشترك الذى اتفق الرواقيون عليه ولم يغيروا فيه كثيراً . إنه الخيط الذى ينبع من جوهر فكرهم الفلسفى بدءاً من مؤسس الرواقية زينون وحتى آخر زعمائهم الكبار ماركوس أوريللوس .

(١) انظر : تطور الفكر الرواقى وأهم أعلامه ومؤسسى المدارس الرواقية الثلاث فى : د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١ م .

إن الفلسفة الرواقية فى جوهرها كانت دعوة إلى ضرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية بمعناها الواسع. ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحد هو العقل، فالعقل الإنسانى إنما هو جزء من العقل الكلى Logos للعالم. وبما أن الجزئى هو فرع الكلى ومنبثق منه فإنه لا يمكن أن يخرج عليه أو يتمرد على قوانينه . ومن هنا كانت الدعوة الرواقية إلى التوافق بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو عقل الطبيعة Logos وهما بمعنى واحد عندهم ؛ فالعقل الإلهى يكأ الكلى برعايته وعنايته والإنسان الرواقى مدرك لذلك ومن ثم فهو يفعل ماتمليه عليه إرادة الإله المتمثلة فى القدر .

وهذا التوافق جعلهم يؤمنون بالمبدأ الشهير "العيش وفقا للطبيعة" وعلى الصعيد السياسى يكون نتيجة الإيمان بهذا المبدأ، الإيمان بأن جميع البشر سواسية لافرق طبيعى بينهم إلا فى المواهب والقدرات المؤهلين لها والتي تجعل أدوارهم فى هذه الحياة متفاوتة وطبقاتهم متميزة. وكما أن لجميع الكائنات أدوارها المرسومة سلفا من قبل الإرادة الإلهية والقدر، فكذلك جميع البشر. ومن ثم فإن على الإنسان الحكيم أن يدرك أنه وجميع مافى العالم من كائنات يخضعون لقانون واحد مسيطر وهو القانون الحاكم والموجه لكل مايجرى فى الكون .

وقد عبر أعلام الرواقية الأوائل عن ذلك، فقد كتب بلوتارك Plutarque عن عقيدة زنون الرواقى السياسية قائلا"إن ماكتبه زنون

لو كان يحلم قام الإسكندر بتحقيقه.. لقد جمع فى إنشاء واحد كل شعوب العالم ، وأمر الجميع أن يعتبروا الأرض وطنهم وجيشه قلعتهم، والناس الأخيار كأهل والأشرار كأجانب"^(١).

كما عبر عن نفس الاعتقاد بصورة واضحة قول كريستوبوس فى مستهل كتابه "عن القانون" "إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والبشر جميعا. ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف وورصين، وهو الفصيل فيما هو حق وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله"^(٢).

إذن لقد كانت الدعوة الرواقية إلى الدولة العالمية ذات المواطن العالمى مسألة طبيعية فى ظل الاعتقاد بخضوع الجميع سواء كانوا بشرا أو كائنات أخرى لنفس القانون الواحد. وكان من الطبيعى أيضا أن يرفضوا تلك الفوارق الاجتماعية المصطنعة بين البشر فى أماكن معينة من العالم، حيث كانوا يعتقدون مثل الكليبيين بأن هذه الفوارق لادلالة لها ولا معنى فى ظل الدولة العالمية، فالليونانيون والبرابرة والأشراف والعامه والأرقاء والأمراء والأغنياء والفقراء كلهم سواء يخضعون لنفس القانون ولنفس القدر الواحد، والفرق الوحيد بينهم هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبين الرجل

(١) نقلا عن : جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، ص ١٢٢ .

(٢) نقلا عن : جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الثانى ترجمة حسن حلال

العروسى، دار المعارف ط ١٩٦٩ م، ص ٢٢٠ - ٢٢١

الذى يمكن أن يهديه الإله إلى الصواب وبين الرجل الذى يجسب أن يدفع إلى ذلك قسراً^(١).

لقد قال كريسيبوس أنه لا يوجد رجل "عبد" بالطبيعة، وإنه ينبغي أن يعامل بوصفه "عاملاً مستأجراً مدى الحياة"^(٢). وبالطبع فإن هذه الرؤية تختلف تماماً عن رؤية أرسطو الذى نظر إلى الرقيق باعتباره آلة حية ينبغي أن تشن الحروب للحصول عليها لمواطنى دولة المدينة !!

لقد دعى الرواقيون إذن إلى تقليص الفوارق الاجتماعية بين البشر والنظر إليهم نظرة فيها إنصاف للجميع رغم تفاوت قدراتهم وأدوارهم .

لقد سعى الرواقيون كذلك - واستناداً إلى رؤيتهم الفلسفية العامة - إلى زيادة الارتباط والإنسجام بين الدول فى إطار الدعوة إلى تلك الدولة العالمية أو على الأقل فى إطار الاعتقاد فيها، سعوا إلى التأكيد على أن لكل إنسان قانونان ينبغي أن يخضع لهما؛ أولهما قانون مدينته أو دولته الخاصة، والثانى قانون المدينة أو الدولة العالمية، ونظروا إلى الأول على أنه أقرب إلى كونه مجرد عادات وتقاليد تختلف باختلاف المدن والدول المحلية، ونظروا إلى الثانى باعتباره قانون العقل. ومن ثم فإنه ينبغي للقانون الثانى قانون العقل

(١) سباين، نفسه المرجع، ص ٢١١

(٢) نفسه .

أن يهيئ معياراً تلتزم به شرائع المدن والدول المحلية وأن يعبر عن قدر متزايد من الوحدة الكامنة خلف كثرة الشرائع والعادات والتقاليد المختلفة. إن الرواقيين يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظلم عالمي واحد يعبر عنه قانون واحد يمكن وإن كان يمكن أن يكون له فروع شتى محلية لانهاية لها (١).

وعلى أية حال فقد ظهر هذا المنحى للفكر الرواقى نحو عالمية الدولة مواكبا لتطور الأحداث السياسية العالمية، وملأها تماماً للإمبراطورية الرومانية التي صارت تضم العالم المعروف كله تقريباً آنذاك من أقصاه فى الشرق إلى أقصاه غرباً بما فيه من شعوب مختلفة (٢).

لقد أوجز زينون معالم فكر الرواقيين السياسى فى رسالة بدأها بنقد فكر أفلاطون السياسى، وأهم هذه المبادئ مايلى (٣) :

(١) إن الدولة المثالية هى الدولة العالمية، ويجب وضع نهاية للدول الصغرى العديدة التى لكل منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة .

(١) سيبان، نفس المرجع، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) انظر : د. عبدالكريم أحمد، بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية ١٩٧٢، ص ٦٧ .

(٣) انظر هذه المبادئ فى : فؤاد شبل، الفكر السياسى، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٢) الرعوية عامة للناس جميعاً، ويخضعون جميعاً لنظام
تشريعى واحد يقره المنطق والعقل ولايؤثر فيه العرف
ولا تتحكم فيه التقاليد والأعراف .

(٣) التخلص من النظم المصطنعة مثل المعابد والنقود
والمحاكم والزواج .

(٤) المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات .

(٥) إلغاء الرق لمخالفته شريعة الطبيعة ولقيامه على القسر
والإرهاب .

(٦) لا يتمايز عنصر على آخر ولا فرد على آخر إلا بالعمل
الصالح الذى هو حصيـلة العقل وذلك لأن الكون هو
الإله، والإله هو العقل .

وقد ظلت هذه المبادئ السياسية تمثل الأساس والجوهر الذى
لم يطرأ عليه أى تغير رغم ما طرأ من تغيرات فى فكرهم العلمى
وفكرهم السياسى ، فقد ظلت وحدة الجنس البشرى والمساواة بين
البشر ، والعدالة فى الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام
حقوق الزوجات والأطفال وعمل الخير، وحب وطهارة السريرة
والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال
فى حالة الضرورة القصوى التى تقضى بمعاينة المجرم بالإعدام،
ظلت هذه الأشياء هى الأفكار السياسية التى تملأ كتب الرواقيين

المتأخرين (١).

ولقد ساعدت كتابات بنائيتوس - وهو من أعلام الرواقية الوسطى - فى اكساب هذه الأفكار، بعداً إنسانياً أكثر كما ساعدت كتابات المؤرخ والفيلسوف الشهير بوليبيوس فى تخليص الأفكار الفلسفية التقليدية للرواقيين من التعقيدات الفلسفية وصارت أقرب إلى الفهم العام. ولذلك فقد انتشرت هذه الأفكار بين الرومانيين وجعلتهم من المؤمنين بقانون الطبيعة الذى يتضمن المبادئ المطلقة للعدالة، كما أثرت تأثيراً بالغا فى حركة الفقه القانونى الرومانى وتدوين القوانين التى نشطت حول القرن الأول قبل الميلاد وبلغت ذروتها فى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد (٢).

ولاشك أن تولى أحد الرواقيين الكبار ماركوس أوريللوس (٣) السلطة فى روما فى القرن الثانى الميلادى كان إيذانا بتغلغل الفكر الرواقى فى كل أرجاء العالم القديم، وكان إيذانا بتحويل هذا الفكر السياسى من مجرد نظرات فلسفية يؤمن بها أهل الرواق إلى واقع حى يعيش به الناس داخل الإمبراطورية الرومانية؛ فقد نجح

(١) سباين، نفس المرجع، ص ٢٥٥ - ٢٢٦ .

(٢) انظر : د. عبدالكريم احمد، نفس المرجع، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) انظر لمحة عن حياة ماركوس أوريللوس فى المقدمة التى كتبها جون جاكسون فى ترجمته لكتاب ماركوس "الأفكار أو التأملات" :

The Thoughts of Marcus Aurelius Antonius, Translated by John Jackson, Oxford University press, London 1928, pp . Ix - xx.

ماركوس أوريليوس فى صياغة فكرة وحدة الكون السياسية والتشريعية حيث كان من آرائه أنه لما كان الفكر مشاعا بين الكائنات البشرية، فإن العقل البشرى - وهو شائع بين الناس - هو الذى يقودنا إلى فعل هذا والامتناع عن ذلك ومن ثم فإن من الطبيعى أن يؤمن الجميع أو على الأقل يمكنهم الاتفاق حول قانون عام مشترك بين الجميع يجعل منهم أخوة مواطنين وأعضاء فى جماعة سياسية واحدة هى العالم بأسره (١).

لقد كان أوريللوس يعتبر نفسه مجرد كائن بشرى ومواطن عالمى رغم أنه كان امبراطورا لروما فى أزهى عصور ازدهارها .

ولاشك أن هذه الآراء الرواقية السياسية تتسم بالثورية والديناميكية - على حد تعبير فؤاد شبل - خاصة فيما يتصل بدعوتها إلى الأخوة العالمية وحكم العقل والقانون الطبيعى والرعية العالمية ولاتقف ثورتها على عصرها بل لاتزال تعتبر ثورية ومثالية فى كثير من جوانبها حتى فى عصرنا الحاضر (٢).

(١) انظر فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص ١٥٠ .

(٢) نفسه .

ثالثاً : فلسفة شيشرون السياسية

تمهيد :

لاشك أن شيشرون من بين المنتمين إلى الفلسفة الرواقية والمؤمنين بها رغم تنلمذه على مدارس فلسفية وقانونية عديدة، أقول أنه من بينهم من يمكن الحديث عن فكر فلسفى سياسى واضح لديه إذ كان يملك فكراً انتقائياً يتسم بالاصالة رغم أنه اعترف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء فقد استمد عناوين مؤلفاته السياسية من أفلاطون، وضمنها أفكاراً رواقية تأثر فيها بكل معاصريه من الخطباء ورجال القانون والفلاسفة وخاصة أبيقور .

ورغم أن شيشرون لايمثل فى نظر شوفالييه حلقة من حلقات التاريخ الفكرى، إلا أنه يقر بأن الفلسفة السياسية فى روما لم تبدأ إلا معه، وأنه كان بكل معنى الكلمة الكاتب السياسى الأول لهذه المدينة ذات النزعة العالمية التى تهيمن عليها قضايا العمل والقوة^(١) .

أولاً : حياة شيشرون السياسية :

ولد ماركوس توليوس شيشرون فى إحدى البلاد الواقعة على

(١) انظر : شوفالييه، نفس المرجع، ص ١٣٠ .

بعد ستين ميلاً فى الشمال الشرقى من روما^(١)، وعاش حياة تعليمية وسياسية حافلة حتى وفاته عام ٤٣ قبل الميلاد فقد درس القانون وتدرّب على يد أمهر محامى عصره، كما درس الفلسفة على يد ثلاثة من أشهر المدارس الفلسفية التى عاصرها حيث درس الأبيقورية على يد فايدروس، كما درس فلسفة الأكاديمية على يد فيلو، ولكنه ارتقى فى النهاية فى أحضان التعاليم الرواقية فدرس المنطق والفلسفة الرواقية بشتى اتجاهاتها. ومع ذلك فقد استقى أفكاره الفلسفية والسياسية وثقافته العامة من مصادر شتى لعل أهمها دراسته للفلسفة الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب الفلسفة الرواقية على وجه الخصوص^(٢).

ورغم أنه لم يكن فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه، إلا أنه كان يمتلك مواهب الفيلسوف ممزوجة بقدرات المشرع القدير والسياسى الواعى حيث امتد به العمر ليشارك تداعى النظام الجمهورى فى روما وصعود نجم يوليوس قيصر، لكنه لم يعيش ليشارك قيام امبراطورية أغسطس . لقد وافته الشهرة وأصبح أحد أعلام روما وانتزع إعجاب الناس وتقديرهم فى بداية حياته العملية لكن مركزه

^(١) انظر نبذة عن حياة شيشرون فى : J.M.Ross: Introduction to the English Translation to Cicero,s" the Nature of the Gods "by Herace Penguin McGregor, books, England 1972 PP. 8 FF.

^(٢) انظر : Ibid .

وأيضاً فواد شيل : نفس المرجع ص، ١٥٦ .

السياسى قد تعثر فى أواخر عهده لحرصه على الإبقاء على التقاليد الدستورية القديمة، فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية وندد بعدوانها على حقوق الشعب، كما شجب نزعة قيصر الفردية ثم ندد بسياسة مارك انطونيوس فى العديد من خطبه وكلفه طيشه حياته .

لقد تولى شيشرون أرفع مناصب الدولة سواء فى روما أو فى الأقاليم التابعة لها، ولكنه حينما تولى منصب قنصل روما أنذر ذلك بسقوطه حيث لم يمض على ذلك خمس سنوات حتى وجد نفسه منفيا لمدة عام. ولم يعد بعد ذلك إلى سابق عهده فى تولى المناصب المرموقة^(١). لقد عاش شيشرون إذن حياة سياسية حافلة شارك فيها فى صنع التشريعات والقرارات كما تولى المناصب التنفيذية وكان فى كل الأحوال قريب الصلة بيوطن الأمور فى الإمبراطورية الرومانية مما انعكس بلا شك على كتاباته السياسية المختلفة، فقد كتبها بعين الخبير وليس فقط بعين الفيلسوف المتأمل عن بعد .

ثانيا : مصادر فلسفته السياسية :

لقد كتب شيشرون عشرات الرسائل والعديد من المؤلفات^(٢)، وإن كان أهم مؤلفاته السياسية هى مؤلفه "عن الجمهورية" ومؤلفه

(١) فؤاد شبل ، نفس المرجع، ص ١٥٦ .

(٢) انظر قائمة مؤلفاته وتواريخ كتابتها فى Cicero : Selected works., English: translation by Michel Grant, penguin books, England 1971, p.25 i – 252.

"عن القوانين" وواضح أنه استوحاهما من مؤلفى أفلاطون بنفس العنوان . وكذلك مؤلفة الكبير "بحث فى الواجبات" (١).

ولقد تركز جهد شيشرون فى هذه المؤلفات على محاولة تكيف مذاهب الرواقية الوسطى وخاصة مذهب بنائيتيوس مع أساليب التفكير الرومانية (٢). ولقد اعتبر سباين أن الكتابين الأولين اللذين كتبهما شيشرون فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد يعدان بمثابة "أفضل الفهارس التى تسجل الفكر السياسى فى روما وعلى الأخص فى الدوائر المحافظة والأرستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة" (٣).

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون جيدا ونقدر قيمة عمله من الناحية التاريخية، فإن علينا - والكلام لايزال لسباين - أن نميز تميزا حاسما بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته وبين الأثر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام؛ فأما عن تأثيره فى الفكر السياسى فقد كان عظيما جدا، على حين فشل فشلا كاملا فى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته، إذ كان الدافع الأدبى الذى حدا به إلى الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة الممتاز ومستقبلهم،

(١) شوفالبيه، نفس المرجع السابق، ص ١٣٠ .

(٢) نفسه .

(٣) سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

وتتوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. لقد كلن هدفه السياسى إذن هو العودة بعقارب الساعة إلى الوراء، ولم يكن لذلك الهدف من الناحية الواقعية أى نصيب فى زمانه كما لم يكن له أثر بعد جيل من وفاته (١).

أما عن تأثيره البعيد المدى فى الأجيال التالية وفى الفكر السياسى على مر الأيام وحتى عصورنا الحاضرة فقد كان عظيماً بحق، فقد امتد تأثيره منذ بدايات الفكر المسيحى وخاصة منذ أوغسطين وكتابه "مدينة الله" وحتى القرن الماضى بشكل لاقت للانتباه وقد يفوق الحصر فقد أثر فى معظم فلاسفة السياسة والأخلاق والقانون طوال القرون الماضية (٢).

ثالثاً : فلسفته حول "القانون الطبيعى" :

لقد تركزت فلسفة شيشرون السياسية حول تطوير وتأكيد المبدأ الرواقى الشهير الداعى إلى العودة إلى القانون الطبيعى والالتزام به والتصرف وفقاً له .

لقد كان شيشرون واضحاً غاية الوضوح فى البرهنة على فكرته حول الأصل الإلهى للقانون الطبيعى الخالد، ذلك القانون الذى

(١) سابين، نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٢) انظر محاولة لحصر مدى هذا التأثير قام بها مايكل جرانت فى مقدمة ترجمته لأعمال شيشرون المختارة فى : Cicero: Selected works, pp. 24 - 32 .

اعتبره في ذات الوقت هو قانون العقل وهو قانون البدهة والتفكير السليم وهو القانون القادر على الحد من جنوح الناس ومن تصرفاتهم الخاطئة وهو ذلك القانون الذي لا يمكن أن يصيبه العطب أو الملل لأنه ببساطة يمتاز بصفتين أساسيتين هما : الثبات والإلزام ويمتاز بما يترتب على هاتين الصفتين من نتائج إيجابية تنعكس على حياة البشر حيث يجعلهم أمامه سواسية لافرق بينهم، كما أنه يحافظ على حقوقهم الأساسية وفي ذات الوقت يضمن العقاب الرادع لمن تسلوره نفسه في الخروج على طاعته وعدم الالتزام به لأنه القانون المنبث في ذات وعقل كل منا كما أنه المتغلغل في طبيعة الوجود ككل .

تأمل مايقوله شيشرون في تعبيره عن تلك الأفكار في نص أصبح أحد الركائز الجوهرية في درس الفكر السياسي الغربي حتى مطلع العصر الحديث، يقول شيشرون في مؤلفه "الجمهورية" : "هنالك في الراع قانون حق هو قانون البدهة والتفكير السليم وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس وهو قانون خالد لايتغير ينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ماعليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في خيار الناس دون شرارهم . وهذا القانون الطبيعي هو مما لايجوز خلقيا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لايجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولايستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التحتى عن واجبنا في إطاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة

بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره . وهذا القانون الطبيعي لا يمكن أن يفرض حكماً على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكماً اليوم وآخر للغد ؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس في كل وقت، ولن يكون للناس أبداً إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه . والذي يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتماً خيراً ما في نفسه بإنكار خير ما هو كائن في الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية^(١).

ولست أشك في أن هذا الموقف المناصر للقانون الطبيعي بلا حدود إنما هو موقف استند فيه شيشرون ليس على آراء الكليبيين والرواقيين وحدهم، بل استفاد أيضاً من ذلك النص النادر الذي كتبه أنطيفون السفسطائي عن المقارنة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وتعليبه الأول على الثاني . إنه نفس الموقف الذي وقفه السوفسطائيون أتباع الطبيعة في مواجهة دعوة بروتاجوراس إلى كل ما هو اتفاقي وضعي .

ولاشك أيضاً أن هذا الموقف الذي يناصر القانون الطبيعي على القانون الوضعي، هو ذاته الذي وجدناه الآن يتكرر بين أبيقور والابيقوريين الذين كانوا أقرب إلى الدعوة البروتاجورية السوفسطائية

(١) نقلاً عن : سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠ .

إلى الدولة التعاقدية وإلى منفعة القانون الوضعي وإتاحته الفرصة لتبادل المنافع والفوائد بين البشر الخاضعين لنفس القانون، وبين زينون والرواقيين الذين كانوا أقرب إلى العودة إلى أصل القانون الوضعي وسيده، الذى هو القانون الطبيعي المستند على الطبيعة المشتركة للبشر، تلك الطبيعة المتوافقة والمستندة على الطبيعة الكلية الواحدة للوجود وللكون ككل .

وهو ذات الموقف الذى تكرر بحذافيره فى المناقشات التى جرت بين أنصار الموقفين المتعارضين فى مطلع العصر الحديث . إن القضية إذن قضية نجاح فى إثارتها منذ البداية فلاسفة القرن الخامس من السوفسطائيين، وتأججت مرة أخرى فى العصر الهلينيستى - الرومانى على يد الأبيقوريين والرواقيين، وتجمدت عدة قرون لتعود إلى الأضواء والمناقشة الحامية من جديد فى كتابات فلاسفة ومشرعى العصر الحديث . وإن كان التعارض بين الموقفين يعد فى ظاهره تعارضاً بين رأيين فلسفيين حول أيهما أهم : الخضوع لما هو طبيعى والانحياز له، أم الخضوع إلى ما هو بشوى وضعى والانحياز له؟! وبعبارة أخرى إلى أيهما ينبغى أن يخضع الإنسان ويطيع، هل للقانون الإلهى - الطبيعى أم للقانون الذى وضعه بناء على خبرته السياسية والاجتماعية فى هذه الحياة!؟

وأيا كانت إجابتنا على هذا السؤال وانحيازنا إلى أحد الموقفين، فإن المهم فى اعتقادنا أن ننظر فى النتائج المترتبة على كليهما .

وأهم النتائج التى ترتبت على الموقفين معاً فى عصر السوفسطائيين هو ميلهم جميعاً سواء كانوا من أنصار الإنسان أو من أنصار الطبيعة إلى ضرورة الاعتقاد بأن البشر سواء وأنه لا فرق طبيعياً بينهم، وأن كل ما يقال من فروق بينهم إنما هى فروق مصنعة اصطنعها البشر اصطناعاً .

ونفس الأمر نجده هنا فى الموقف الرواقى الذى يعبر عنه شيشرون خير تعبير، فالناس فى ضوء هذا القانون الطبيعى سواسية، لا فرق بينهم . وقد ذهب شيشرون إلى أبعد من ذلك حينما أكد أن "ما يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء" (١).

لقد أصاب شيشرون كبد الحقيقة حينما أدرك أن الفلاسفة فى جميع العصور وتحت كل الظروف قد بحثوا عن جوهر العدالة وأنهم جميعاً إنما تمنوا فى كل ما قالوه أن يسود المجتمع الإنسانى العدالة لأن الإنسان جدير بأن يحيا حياة يسودها العدل . كما أصاب كبد الحقيقة حينما تجاوز عن اختلافهم فى الآراء حول معنى العدالة

(١) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٠ .

وحول كيفية تطبيقها فى المجتمع، ليؤكد للجميع أن العدالة الحقّة " لا تبنى على آراء الناس بل على أحكام الطبيعة" (١) فتلك الآراء والمعتقدات الزائفة التى تبناها البشر نتيجة انحراف بعض العقول الضعيفة هى التى سارت بهم "على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى" ولولا هذا الإنحراف "لما تسنى لأحد منا أن ينفرد بذاتية خاصة وكان كل الناس متشابهين" (٢).

وربما يكون السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو : إذا كان ذلك هو موقف شيشرون الثابت من القانون، حيث يفضل القانون الطبيعى على القانون الوضعى، فما هو موقفه من القانون الرومانى الذى يعتبر أفضل اختراع قدمه الرومان للبشرية ؟!

وتأتينا إجابة شيشرون مؤكدة أنه لا تعارض بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى إذا ما أدرك واضعو الأول أنهم إنما يضعون القانون المعبر عن الطبيعة الأصلية للإنسان والذى يصلح للتطبيق تحت أى ظروف وفى كل مكان ؛ فالقانون فى رأيه ليس مجموعة من القواعد المتعارف عليها يضعها الناس لمنفعتهم، بل هو "شئ أبدي يحكم الكون كله .. وهو سابق على كل شئ آخر، ومن ثم فإن ما هو صواب وحق شئ أبدي لا يبدأ وينتهى من القوانين الموضوعة" (٣) .

(١) شيشرون، عن القانون . نقلاً عن سباين، نفس المرجع، ص ٢٤١ .

(٢) نفسه .

(٣) د. عبدالكريم أحمد : نفس المرجع السابق، ص ٦٨ .

وعلى ذلك فإذا ما اتفقت القواعد والقوانين المكتوبة مع هذا القانون الطبيعي الأبدى اكتسبت صفة "القانون" ووجب الالتزام بها وطاعتها، وإذا لم تكن كذلك فليس على الإنسان أى التزام بطاعتها . ولعل ذلك الموقف يقودنا إلى تساؤل آخر حول صورة الدولة يحلم بها شيشرون وصورة القانون الذى تنفذه هذه الدولة ويخضع له أفرادها؟!!

رابعاً : معنى الدولة عند شيشرون :

لقد حاول سباين أن يبلور صورة الدولة عند شيشرون من خلال تعريف الأخير للدولة بقوله إنها "مصلحة الناس المشتركة" ، فكان الدولة هى تلك الجماعة المعنوية التى تتشكل من أى مجموعة من البشر الذين يصبحون مواطنين لها ويخضعون جميعاً لقانون هو مشاع بينهم ويعبر عن مصالحهم المشتركة ^(١).

وتعريف شيشرون السابق للدولة هو أقرب ما يكون فى نظر سباين إلى التعريف الإنجليزى لكلمة كومونولث Commonwealth . والكومونولث هو مصلحة الناس المشتركة، ولا يقصد بهؤلاء طبعاً أى مجموعة من الناس اجتمعوا حيثما اتفق، بل المقصود بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة وتربطهم روابط عديدة أهمها الإتفاق حول رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معا

^(١) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٢ .

فيما يعود عليهم جميعا بالنفع المشترك . فالدولة إذن أشبه بمؤسسة مساهمة، مواطنوها أعضاء في هذه المؤسسة لأنها ملك عام لهم جميعا . وهذه الدولة المؤسسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل ^(١) .

ويترتب على هذا المعنى للدولة نتائج ثلاث توضح الموقف النهائي لشيثرون حول طبيعة الدولة وقانونها ومصدر السلطة والقوة فيها . وهذه النتائج كما بلورها سباين ^(٢) هي :

(١) أن الدولة وقانونها ملك لجميع الناس، وأن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين . فالناس هنا بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحفظ بكيانها واستمرارها في البقاء .

وقد عبر شيثرون عن هذا المبدأ في تأسيس الدولة في "الجمهورية" حينما قال : "إن الشئ العام ^(*) هو شئ الشعب . وبالشعب يجب أن نعنى ليس كل حشد للناس مجتمعين كقطيع بأى طريقة كانت، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون، وبنوع من وحدة المصالح .. إن

^(١) نفسه، ص ٢٤٣ .

^(٢) انظر : سباين : نفس المرجع، ص ٢٤٣-٢٤٤ .

^(*) المقصود بالشئ العام هنا هو الدولة بالمعنى الحديث .

تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطا بنفس القضية التى تولد المدينة . وهذه السلطة يجب أن تسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أى مجموع الشعب" (١).

إن شيشرون لا يعنيه صورة الحكم فى الدولة فقد يكون الحكم ملكيا أو امبراطوريا يرأسه فرد واحد أو قد يكون أرستقراطيا تقوده مجموعة من الأفراد المختارين، أو قد يكون حكم الشعب للشعب أى حكما ديمقراطيا . لا تهم صورة الحكم وإنما المهم أن السلطة الحقيقية فى الدولة ليست فى يد الحاكم وإنما هى للجميع بموجب القانون الذى يخضعون له جميعا . ومن هنا يتولد المبدأ الثانى فى الدولة الشيشرونية .

(٢) إن استخدام القوة سياسيا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من سلطة بحكم وظيفته وبحكم السند القانونى المخول إليه "فكما يحكم القانون الموظفين، يحكم الموظفون الناس . ويمكن أن نقول بحق إن الموظف ليس إلا قانونا ناطقا، وإن القانون ليس إلا موظفا صامتا" كما عبر شيشرون فى "القوانين" .

(١) شيشرون : الجمهورية، نقلا عن شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٢ .

(٣) إن الدولة نفسها بما فى ذلك قانونها تخضع دائما لقانون الإله أو القانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى الذى يعلو بالحق على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية . واستعمال القوة فى هذا الإطار ليس إلا أمرا عارضا فى طبيعة الدولة إذ لا يمكن تبريره إلا حينما تشتد الحاجة إليه لصالح مبادئ الحق والعدل .

إن هذه المبادئ الثلاثة ؛ السلطة من الشعب وله، وممارسة السلطة استنادا إلى القانون، وضرورة التبرير الأخلاقى لأى استخدام للقوة . هذه المبادئ قد نالت الاستحسان والتأييد المطلق بعد فترة وجيزة من دعوة شيشرون إليها، وأصبحت على حد تعبير سباين من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة (١).

(١) سباين، نفس المرجع، ص ٢٤٤ .

الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

- ◆ أولاً : ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى.
- ◆ ثانياً : القديس بولس وأول صورة للفكر السياسى المسيحى.
- ◆ ثالثاً : القديس أوغسطين وفلسفته السياسية .
- ◆ رابعاً : القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية .

الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

أولاً : ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى

لا شك أن ظهور الديانة المسيحية أثر على مجرى الأحداث السياسية فى ربوع الإمبراطورية الرومانية فى الشرق والغرب . وقد كان للتحالف والتشابه والتوافق الفكرى بين التعاليم المسيحية الدينية، والتعاليم الفلسفية الرواقية أثره البالغ فى نمو الاعتقاد الدينى بالمسيحية من جانب، ومن جانب آخر فى ازدياد أنصار الدعوة إلى المساواة بين البشر والأخوة العالمية والدعوة إلى الدولة العالمية التى يتساوى فى ظلها الجميع محكومين بالقانون الطبيعى كما كان يردد الرواقيون، أو محكومة بالقانون الإلهى السماوى كما يردد آباء الكنيسة الأوائل من القديس بولس إلى القديس أوغسطين .

وعلى الصعيد العملى فقد كان لظهور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية ودينية مستقلة أثره فى النمو المتزايد للفصل بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة خاصة فى تلك الفترة المبكرة لظهور الدين الجديد .

وقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح نفسه حينما جاء بعضهم إليه بغية إجراجه أمام السلطة الرومانية وسألوه : عما إذا كان من الجائز دفع الجزية إلى قيصر أم لا ؟! فقال لهم قولته المشهورة "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (١).

ففى هذا القول تبدو ملامح جديدة للفكر السياسى الذى سيؤمن به المسيحيون فى ظل الدولة الرومانية الوثنية العقيدة ؛ إذ سيكون ولاء المسيحى موزعا بين الإمبراطور ممثلا لسلطة الدولة السياسية فى شئون الحياة الدنيوية سياسية كانت أو اقتصادية وبين الولاى لراعى الكنيسة ممثلا للسلطة الدينية. وهذا يعنى حلول الثنائية المسيحية محل الأحادية الوثنية، مما يترتب عليه ذلك الصراع الذى سيعيشه المؤمن المسيحى داخل ذاته بهذا الولاى المزدوج لسلطتين إن بدا بينهما التوافق أو عدم التعارض مرة، فإنه سيبدو بينهما الصراع وعدم التوافق مرات ومرات !!

(١) انظر : شوفالبييه، نفس المرجع السابق، ص ١٤٣ .

ثانياً : القديس بولس

وأول صورة للفكر السياسى المسيحى

لعل توقع هذا الصراع داخل نفس المؤمن بالدين الجديد هو ما جعل القديس بولس يبحث القضية من منظور دينى حريص على إزالة التعارض بين الدينى والدينى، بين السلطتين الدينية والسياسية، وي طرح هذا الحل الأمثل الذى ارتآه ماثلاً فى الإقرار بأن السلطة السياسية إنما هى من داخل السلطة الدينية على اعتبار أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أحد خدام الله فى الأرض .

وقد قرر القديس بولس فى رسالته الشهيرة إلى الرومان مبدأ الطاعة للسلطة السياسية القائمة مستندا فى ذلك على حججه الدينية .
فها هو يقول :

"لتخضع كل نفس للسلطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة . أفتريد ألا تخاف السلطة !
افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح . ولكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم

للغضب من الذى يفعل الشر . لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير . فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية . الجباية لمن له الجباية والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام" (١).

ومن يتأمل هذه الفقرة جيداً سيكتشف أمامه أسس الفكر السياسى المسيحى فى تلك الفترة المبكرة من ظهور الكنيسة المسيحية. فهذه الأسس تتمثل فى :

(١) الخضوع للسلطة السياسية القائمة والالتزام بطاعة ما

تأمر به فى كل شئون الحياة السياسية والاقتصادية .

(٢) إن هذه الطاعة للسلطة السياسية لا تتعارض مع مبادئ

العقيدة الدينية، كما لا تتعارض مع الخضوع لراعى

الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاولة الأنشطة الدينية

وممارسة الشعائر الدينية .

(٣) إقرار مبدأ الحق الإلهى للملك أو لممثل السلطة

السياسية؛ فقد حاول بولس فى تلك الرسالة توضيح هذا

(١) القديس بولس : رسالة إلى الرومان، نقلاً عن : جورج سيابن، نفس المرجع، ص ٢٦٥.

الحق حينما أقر أن الحكام هم ممثلون لله فى الأرض ؛
فالحاكم "خادم الله للصالح" .

(٤) لا يخفى على المدقق أن الإقرار بهذا الحق للملك
ينطوى على بذور الخلاف مع ما هو شائع ويؤمن به
الناس وخاصة الحكماء الرواقيون حول أن سلطة الحاكم
من سلطة الشعب .

لقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد أن الطاعة
للحاكم إنما هى فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم
المسيحية طابعا جديدا يغير طابع النظرية الدستورية الرومانية كما
دعى إليها رجال القانون الرومانى وفلاسفة الرواق من أن سلطان
الحاكم إنما ينبثق من الشعب . ولقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك
على تصوير الملك بأنه إنما ترهب على عرشه بحكم أن السيد المسيح
قد سمح له بالزيت المقدس . وبصفة عامة فإن التصوير المسيحي
للملكية قد أخذ دائما بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هو
مبعوث الله ^(١) .

وعلى الرغم مما نراه نحن من وجود بعض أوجه الخلاف

(١) سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

بين أن يكون مصدر سلطة الملك هو الشعب، وبين أن يكون مصدره هو هذا الحق الإلهي، فإن واقع الحال يكشف عن أن النظريتين قد تتشابهان في مضمونيهما وفي الأغراض التي تستهدفانها؛ فالاحترام الذي كان القديس بولس ومعهم المسيحيون الأوائل جميعا يدعون إليه إنما كان ينصب على وظيفة الملك لا على شخصه؛ إذ لم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه. فالحاكم الفاسد - عند أصحاب هذا الرأي - ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه رعاياه، وطاعته - بالرغم من فساده - واجبة على هؤلاء الرعايا على أساس أنه ربما يمثل العقاب الإلهي على خطاياهم!! . أما بالنسبة لرجال القانون أو فلاسفته فإن نظرية اختيـلر الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك في إطار الحدود الدستورية والقانونية. والنظريتان رغم أن إحداهما تستند على القانون والأخرى تستند إلى الدين تلتقيان في ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم المتوارثة وبين السلطة التحكيمية التي لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم في يد الحاكم. وربما كان ذلك هو السبب الذي أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنباً إلى جنب بغير تضارب (١).

(١) سباين، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٦-٢٦٧.

وعلى أية حال فإن المسيحية قد أثارت ولأول مرة مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، تلك المشكلة التي أثرت أبلغ الأثر في فكرو فيلسوف رواقى جدير بكل احترام وتقدير هو الإمبراطور ماركوس أوريللوس وجعلته رغما عنه يضطهد ويقمع المسيحيين الأوائل على أساس من اقتناعه بأن المسيحية إنما تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التي تفرض الولاء المطلق للدولة وللحاكم .

ولم يكن ممكنا للمؤمن بعقيدته الدينية أن يتنازل عن واجباته الدينية، فدينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو امبراطور أن يصرفه عن أدائها . إن العالم بالنسبة للمسيحي لم يعد مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، بل صار عضوا في مملكة روحية، مملكة الله الحقة التي يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرا يفوق في سموه أية حياة تستطيع أى مملكة أرضية أن تمنحها له (1) .

وعلى ذلك فإن الشقاق والخلاف كان لا محالة حادث بين الرأيين وبين الموقفين وإن كان الموقف المسيحي المتمثل في خطاب السيد المسيح أو في خطاب القديس بولس إلى الرومان قد حل الإشكال وبادر إلى نزع فتيل الشقاق قبل أن يستفحل بصورة تستعصى على الحل . فالتعارض بين الرأيين ينعكس على المسيحي

(1) نفسه، ص ٢٦٨ .

المؤمن فى مجموعتين من الالتزامات الروحية والالتزامات الدنيوية وإن كانت هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانا فإن التوفيق بينها ممكن وليس مستحيلا خاصة على أناس يهتمهم فى بداية نشر الدعوة كسب السلطة السياسية إلى جانبهم رغم ما قد يعانونه فى سبيل ذلك من مظالم أو اضطهاد .

ولقد ظل الحال على ما هو عليه من الاضطراب فى الوفاء بالالتزامات تجاه الامبراطور مرة وتجاه الكنيسة مرة إلى أن حسم الأمر الإمبراطور قسطنطين فى الرسالة التى شاعت تسميتها بـ "مرسوم ميلانو"، تلك الرسالة التى تضمنت الدعوة إلى السلام الشامل وأن يكون لكل فرد الحرية فى عبادة أى إله يريد (١). فقد أصبحت المسيحية بمقتضى هذا المرسوم الملكى ديانة شرعية شأنها فى ذلك شأن العبادات الوثنية القائمة واليهودية . وليس معنى ذلك - كما يشيع على الألسنة خطأ - أن المسيحية قد أصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية، فذلك كما يؤكد د. رأفت عبد الحميد "لم يدر بخلد قسطنطين ولم يسع إليه فالرجل قد أعطى للمسيحيين الحرية الممنوحة لغيرهم من الرومان فى ممارسة طقوس عقيدتهم" (٢).

(١) انظر نص هذه الرسالة وملابساقا فى ما كتبه المؤرخ د. رأفت عبد الحميد فى : بيزنطيه بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٣٩ .

(٢) د. رأفت عبد الحميد، نفس المرجع السابق، ص ٣٩ .

وقد تطور الأمر بعد ذلك على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول فى نهاية القرن الرابع الميلادى، فهو الذى أصدر لأول مرة قرارات بتدمير المعابد الوثنية لتغدو المسيحية منذ ذلك التاريخ الدين الرسمى للإمبراطورية الرومانية . وليس معنى ذلك أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين قد توقف بفعل تحول الدولة تدريجياً إلى المسيحية، بل ازداد الاضطهاد الرومانى فى عهد الأباطرة المسيحيين للمسيحيين ضراوة عما كان عليه زمن الأباطرة الوثنيين . ويرجع ذلك فى - نظر المؤرخين - إلى تزايد هوة التباعد فى وجهتى النظر بين الاعتقاد الكنسى والفكر السياسى الرومانى ؛ فرجال الدين رأوا فى قيام امبراطورية مسيحية الفرصة التى ظلوا يبحثون عنها طيلة القرون الأربعة السابقة لقيام مملكة الرب على الأرض ممثلة فى الكنيسة الجامعة وحتى فى ظل إيمانهم بأن هناك ما يخص القيصر وما يخص الله إلا أن هذا الإيمان لم يكن مطلقاً إذ كانوا دائماً يؤمنون بأن هذا الذى يخص قيصر إنما هو خاضع لرشد وهداية وإرادة رجل الدين^(١).

على كل حال، فقد كانت تلك هى صورة الفكر السياسى الذى ساد القرون الأربعة الأولى للميلاد منذ ظهور المسيحية وبدء

(١) نفسه، ص ٤٠ .

انتشارها على استحياء فى ظل دولة رومانية وثنية قوية متينة الأركان، إلى تمكنها وانتشارها الواسع لتصبح ومنذ بداية القرن الرابع ديانة معترف بها بموجب مرسوم عام ٣١٣ الذى عبر عنه قسطنطين فى مرسوم ميلانو، ثم لتصبح على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول الديانة الرسمية للإمبراطورية .

لقد أصبحت مسألة العلاقة بين الدين والدولة مشكلة من الضرورى أن تجد حلا شافيا منذ هذا التاريخ . وقد كان للقديس أوغسطين اسهامه الواضح فى هذا المجال ذلك الإسهام الذى عبر عنه فى كتابه الشهير "مدينة الله" .

ثالثاً

القديس أوغسطين وفلسفته السياسية

أولاً - حياة أوغسطين :

يعد القديس أوغسطين البداية الحقيقية للفكر الفلسفي المسيحي رغم أن فكره قد أصطبغ بصبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل في كثير من الأحيان .

وربما نجد في النظر في أحداث حياته أسباب هذه النزعة الدينية التي شابتها مسحة صوفية رغم تأثر صاحبها بالعديد من التيارات الفلسفية السائدة في عصره سواء كانت من أصول شرقية أو من أصول يونانية .

لقد ولد أوغسطين لأب وثني وأم مسيحية في الثالث عشر من نوفمبر عام ٤٥٣م، في مدينة تدعى تاجست Tagaste تعرف اليوم بسوق أخرس بالجزائر .

وقد وفر له أبواه تعليماً متميزاً حيث كانا يعدانه لمستقبل باهر فقد دخل المدرسة الابتدائية وهو في سن صغيرة حتى إذا ما أكمل

الثانية عشرة من عمره انتقل إلى الدراسة في معهد في مادورا^(١).

وفي تلك الفترة أخذ الفتى الطرى العود الحاد الذكاء ينهل العلم من أساتذته لكنه تعرف على أصدقاء سوء جروه معهم إلى طريق الشر والفساد وممارسة الاثم والارتداء في أحضانه حتى بلغ عمره السادسة عشرة وعجز والداه عن تأمين سفره إلى قرطاجة لمتابعة الدراسة هناك فانفتح أمامه باب اللهو واسعا حيث تعرف على امرأة عاشرها وأنجب منها ابناً غير شرعى ولم يستمع لنصائح والدته^(٢).

وما إن توفرت أمامه سبل اللحاق بالدراسة حتى عاد وواصل دراساته الجامعية واتضح تفوقه فى فنون الخطابة فدرس المحاماة رغم أنه لم يحل له ممارسة مهنة المحاماة ذاتها لأنه اعتبرها كما جاء فى اعترافاته فن لا ينجح فيه أحد إلا بالكذب والنفاق^(٣).

لقد تقلب الحال بالشباب المراهق الذى قضى فترة شبابه منكباً على العلم والدراسة فقد قرأ أرسطو وشيشرون وأعجب بسقراط وأفلاطون واستهوته المانوية فمال إلى أفكار المانويين عن أصل

(١) انظر : الخورى يوحنا الحلو : مقدمة ترجمته لكتاب "اعترافات القديس أوغسطين"، دار

المشرق ببيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩١م، ص ١ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق، ص (١) .

(٣) نفس المرجع، ص (٢) .

الكون ونهاية العالم ووجود الخير والشر .

وقد أسس في قرطاجة بمساعدة أحد أثريائها معهداً لتدريس الخطابة أقبل عليه الطلاب من كل حذب ليتلقوا عنه فن الخطابة والكلام دون أن يتقيد معهم بمنهج معين . وقد انتقل بعد ذلك بمعهدته التعليمي من قرطاجة إلى روما ثم إلى ميلانو، وفي هذه المدينة الأخيرة بدأت نفسه تتوق إلى التخلص من حياة الشرور والفساد وتتجه إلى حياة الفضيلة والإيمان، فانقلب على المانويين وراح يحذر أهالي روما من شر تعاليمهم وفساد مذهبهم . وتطور به الحال إلى أن أصبح أسقفاً خدّم الكنيسة أربعة وثلاثين سنة كان في خلالها - كما يقول مترجم اعترافاته إلى العربية - المرجع الوحيد للجميع ولم يكف خلالها عن الكتابة والتأليف رغم كثرة مشاغله الإدارية والروحية حتى وفاته في الثلاثين من أغسطس عام ٤٣٠م^(١).

والناظر في حياة أوغسطين يكتشف أنه كان مولعاً بالمعرفة ومحباً للاستطلاع ومهتماً أشد الاهتمام بالوصول إلى الحقيقة حيث نهل من معين كل ثقافات عصره دون استثناء، فقد نشأ على ثقافة مسيحية عبر والدته وعبر النصوص الدينية والمدارس التي تعلم فيها منذ صغره، كما انكب على الثقافة اليونانية ليتعرف عليها من منابعها

(١) انظر : نفسه المرجع السابق ، ص (٢ - ٤) .

الأصيلة بدءاً من إعجابه بكتب سيثرون التي أيقظت عنده حب الفلسفة فقرأ بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأعجب كثيراً بمؤلفات الأفلاطونيين المحدثين وخاصة أفلوطين .

ومع ذلك فلم يمنعه هذا من الاعجاب بالثقافة السورية الشوقية ممثلة في المذهب المانوي الذي آمن به في البداية ثم إنقلب عليه في النهاية مشككا فيه. وانتهى به المطاف إلى العودة إلى الإيمان بالمسيحية كديانة وكطريق إلى الحقيقة (١) .

ثانياً - مصادر فلسفته السياسية :

كتب القديس أوغسطين عبر حياته الخصبة مؤلفات عديدة عن قناعاته الفلسفية المختلفة عبر مراحل منها "ضد الأكاديميين" ، و "في الحياة السعيدة" وكتاب "في النظام" وكتاب "مناجيات" ، و "الدين الحقيقي" و "في الكنيسة الكاثوليكية" وكتاب "التثليث" (٢) وإن كان أشهر مؤلفاته جميعاً على الصعيد الفلسفي كتابيه "الاعترافات" و

(١) انظر : وصفا للحالة الفكرية التي عايشها القديس أوغسطين في كتاب د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م، ص(١٦ - ١٩)، وراجع ما رواه القديس أوغسطين نفسه عن رحلته الفكرية في "الاعترافات" الترجمة العربية السابعة الإشارة إليها ص(٧) وما بعدها .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص(١٩ - ٢٠) .

"مدينة الله" .

ويهمنا على صعيد الفلسفة السياسية الكتاب الأخير بالذات فهو الذى يحتوى فكره السياسى وفلسفته للتاريخ القائمتين على المزج بين الحقيقة الدينية والفلسفية حيث يدور الكتاب حول مسألتين :

الأولى : تتصل بتحدى الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدى هو نقد وازدراء القيم الروحية وقد بين أوغسطين مدى صلف وغرور وظلم الوثنيين للمسيحية وأوضح عقم الوثنية وتناقضها الذاتى واستغراقها فى الماديات وإيثار المصالح الدنيوية وعدم الاهتمام بالرؤية الدينية للحقيقة .

والثانية : تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هى التى أطلق عليها مدينة الرب أو مدينة الله. وهذا هو الجانب الإيجابى من الكتاب ولقد عنى القديس أوغسطين فيه ببحث أساليب الحياة، ولم يبذل اهتماماً ذا بال بتنظيمات الحياة وذلك بحكم أنه عالم لاهوت عظيم ولكونه مسيحياً مشبوب العاطفة افتتن بعقيدته التى استولت على كيانه وأثرت وجدانه^(١) .

(١) انظر : فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص (١٧٣) .

ثالثاً : مدينة الله ومفهوم الدولة والعدالة عند أوغسطين :

يحدثنا أوغسطين أن دافعه إلى الكتابة للحرب على الوثنيين الذين يتهمون المسيحية بأنها سبب في دمار روما، هو الحماس الشديد لببيت الرب. ويؤكد أن كلام الوثنيين عن أن الدين المسيحي هو السبب في دمار روما لأنها عوقبت على ترك آلهتها التقليدية إنما هو وهم وقد كرس الكتب العشرة الأولى من "مدينة الله" الذى ضم اثنين وعشرين كتاباً لإثبات عجز الوثنية والمؤمنين بها عن توفير السعادة الأرضية فى هذا العالم، وعن توفير السعادة فى الحياة القادمة^(١) .

وقد بدأ بعد ذلك فى التمييز بين صنفين من البشر وصنفين من المدن فى ذات الوقت حينما قال إن "حب الذات لحد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية. إن المدينة الأولى تتجدد فى ذاتها، أما الثانية فتتجدد فى الرب . الأولى تبحث عن مجد آت من البشر أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر^(٢) .

لقد ميز أوغسطين فى النص السابق بين صنفين من البشر يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن، الصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيمارسون الشهوات الحسية ويتبعون

(١) انظر : شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص (١٥١) .

(٢) القديس أوغسطين : مدينة الله، نقلاً عن المرجع السابق، ص(١٥٢) .

الشيطان فى جريهم وراء تلبية مطالبه وهؤلاء هم الذين يشكلون ما يسميه "المدينة الأرضية" .

أما الصنف الثانى فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الله لدرجة إهمالهم ذواتهم وقطع علاقتهم مع الشهوات الدنيوية والملذات، وهؤلاء هم مواطنو المدينة السماوية فهل هذا يعنى أنه يبنى تصوره على التمييز الأفلاطونى بين عالمين، العالم المعقول (عالم المثل) والعالم المحسوس (العالم الآخر) !؟

الحقيقة أنه يبنى تصوره ذلك ليس على أساس ميتافيزيقى ينتمى إلى نظرية فى الوجود بل يبنيه على أساس أخلاقى ربما يعود إلى رؤية أفلاطون حول النفس والصراع الداخلى فيها بين قوتى العقل والشهوة. ولقد قال أوغسطين فعلا ما يشبه ذلك إذ "يوجد داخلى كل فرد قبل أى شىء آخر - عنصر يقدر الله له الهلاك، وآخر نجعله ركيزة نقيم عليها دعائم خلاصنا" (١).

ولكن من المهم أن نعى أنه بينما كان أفلاطون يبنى فكرته عن العدالة داخل الفرد بايجاد نوع من التوازن بين تحقيق مطالب قوى النفس المختلفة، يبنى القديس أوغسطين مفهومه عن العدالة على علاقة الإنسان بالله، فالعدالة داخل الفرد بين قوتى الخير والشر لن

(١) نقلا عن : فواد شبل، المرجع السابق، ص(١٧٤) .

تتحقق بتلبية مطالب النفس خاصة الشهوانية منها، بل ستتتحقق فى حالة الصلة الطيبة بين الإنسان والله، أى أن العدالة الإنسانية أساسها العودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية إذ إن "جوهر العدالة - فيما يقول أوغسطين - يكمن فى العلاقة بين المرء والرب وتنبثق عنها بالتأكيد العلاقات السليمة بين الإنسان والإنسان"^(١).

ولنلاحظ فى النص البسيط السابق أنه ينقلنا من العدالة داخل الفرد إلى العدالة فى المجتمع الإنسانى بالضبط كما فعل أفلاطون فى "الجمهورية" مع ملاحظة الفارق الذى أشرنا إليه سابقاً .

ولعل السؤال الآن هو كيف يرى القديس أوغسطين تحقق العدالة فى المجتمع الإنسانى !؟

إن هذا السؤال ينقلنا إلى رؤية أوغسطين للدولة، وهو لا يراها إلا فى ما أسماه "مدينة الله"، والتناقض الذى يقع فيه هنا هو أن هذه المدينة كما حدثنا عن صورتها لا يمكن أن تكون موجودة على الأرض فأهل هذه المدينة وإن عاشوا على الأرض فى حياة مشتركة مع مواطنى المدينة الأرضية إلا أنهم يعيشون فيها كالغرباء الذين ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى أرضهم وأصلهم فى تلك المدينة السماوية "مدينة الله" وهى بالقطع لن تكون إلا فى "العالم الآخر" فى

^(١) نقلا عن : فؤاد شبل، نفس المرجع السابق ، ص(١٧٤) .

ملكوت السموات بعد الخلاص التام من هذه الحياة الأرضية .

وقد عبر أوغسطين عن هذا التنافر أو التناقض في قوله أنه
"بالرغم من حياة مشتركة ظاهريا، فإن الشعبين^(١) يتساكنان في نفس
المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقا بشكل حقيقي .

إن مواطنى المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليس
كالآخرين. لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ظاهريا نفس الأعمال فإنهم
ينجزونها بروح مختلفة . إن خيرات المدينة بالنسبة لأولئك الذين لا
يعيشون إلا حياة الإنسان القديم هي الخيرات التى يتمتعون بها أما
هذه الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستعملونها ليعودوا بها إلى
غاياتهم الحقيقية"^(٢).

إن الكثيرين قد يتصورون خطأ أنه يمكن النظر إلى مواطنى
المدينة السماوية باعتبارهم من أولئك المؤمنين الذين تابعوا الكنيسة
وآمنوا بالدين المسيحى، فى الوقت الذى ينظرون فيه إلى غير
المؤمنين أو الوثنيين باعتبارهم هم مواطنو المدينة الأرضية.

والحقيقة أن هذا إغراء قد تؤيده بعض نصوص القديس

(١) نقلاً عن : شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣ .

(٢) نقلاً عن : شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣ .

أوغسطين لكنه ليس صحيحا على الدوام كما حذرنا اتين جيلسون؛
فالكنييسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة، تاريخية وتجريبية ليست
ولا يمكن أن تكون مدينة الله^(١) .

وعلى أية حال، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة التي ترعاها
الكنيسة ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هي مرحلة أرضية
وضرورية لبلوغ الهدف النهائي، والانتقال إلى المملكة السماوية التي
يرعاها الله مباشرة في حياة الخلود "إذ تعيش الكنيسة على الأرض
مؤقتا، وتستجد بالمواطنين من جميع الأمم وتؤلف بين قلوب أناس
مختلفى اللغات والعادات والشرائع والنظم فيستقر السلام على
الأرض بفضل وحدة الناس في خدمة الرب"^(٢).

فكأن الكنيسة هنا ليست الواقع الملموس للمدينة السماوية
"مدينة الله"، وإنما تقوم بدور الوسيط الذي يؤهل المؤمنين للدخول في
مواطنة هذه المدينة السماوية .

وبصورة عامة فإنه يمكننا بلورة موقف أوغسطين السياسى
بشكل مباشر على النحو التالى :

(١) انظر : شوفالبيه، نفس المرجع، ص (١٥٣) وهامشها .

(٢) نقلا عن : فؤاد شبل، المرجع السابق، ص ١٧٥ .

١ - أنه يؤمن بأن المثل الأعلى للدولة هو بلا شك المثل المسيحي الذي لا يقبل بين مواطنيه ملاحظة أو وثنيين .

٢ - أن هذه الدولة إنما تستمد سلطتها من الله مباشرة ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل ستكون دينية بما تجمع - فيما يرى د. بدوى^(١) - بين الطابع العلماني والطابع الديني. ومعنى هذا أنها سيكون من مهامها الأصلية ما يتصل بالحياة الدينية أي أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة بالنسبة للمواطنين .

٣ - وعلى ضوء ما سبق يمكن أن تتحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة في رأيه؛ فالكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة. والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها. وظاهر من هذا بالطبع أن النصيب الأكبر في الهيمنة هو لصالح الكنيسة. ومع ذلك فلم يشأ أوغسطين أن يفصل بين الاثنين وجعلهما مرتبطتين تلم

(١) انظر د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص (٣٩) .

الإرتباط، فهذا الارتباط يضمن تحقيق السلام فى الأرض^(١).

إن التعاون الوثيق بينهما أمر مرغوب فيه وضرورى بحيث لا يمكن تصور أى منهما محصورا فى ميدانه الخاص ومعزولا عن الآخر وجاهلا به، إن مصلحة الدولة - فى نظر أوغسطين - تتطلب هذا التعاون، كما تتطلبه كذلك مصلحة الكنيسة^(٢).

(١) نفسه .

(٢) شوفالييه : نفس المرجع السابق، ص(١٥٩) .

رابعا : القديس توما الأكويني وفلسفته السياسية

تمهيد :

لا شك أنه قد جرت تطورات فكرية وسياسية عديدة بين القرنين الرابع والثالث عشر الميلاديين، في تلك الفترة التي تفصل بين القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني ؛ فعلى الصعيد الدينى المسيحى جرت تطورات بطيئة كان أبرزها ذلك الصراع الذى نشب بين السلطتين الدينية والزمنية، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة وهو الصراع الذى اشتهر فى تاريخ الفكر الغربى الوسيط بصراع السيفين .

أما على الصعيد التاريخى فقد ظهر فيما بين المفكرين المسيحيين، الدين الإسلامى وما حمله من تعاليم دينية تبشر بصورة أكثر التحاماً بين الدين والدولة، وهى الصورة التى عبر عنها المثل الحى للدولة الإسلامية التى بدأت تتشكل على يد النبى محمد صلى الله عليه وسلم فى المدينة المنورة وظلت تتسع وتتسع حتى أصبحت إمبراطورية كبرى على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين.

وما صاحب ذلك من ظهور تلك النهضة الفكرية والحضارية الكبرى التى حملها المسلمون بأنفسهم إلى ربوع أوروبا فى جنوب إيطاليا وفى الأندلس . وتلك الفلسفات العظيمة التى تمخضت عن حركة كبرى فى الترجمة من اللغة اليونانية والفارسية والسريانية إلى اللغة العربية، فلسفات كل من الكندى والفارابى والرازى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ..

فلقد كان من الطبيعي أن يتأثر المسيحيون بهذه النهضة الفلسفية العربية الإسلامية الكبيرة، وأن يستفيدوا أعظم الاستفادة من حلها للكثير من المشكلات الفلسفية الكبرى لمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة .

وبالفعل فقد اتسم عصر القرنين الحادى عشر والثانى عشر بانتشار الفلسفة الإنسانية فى الجامعات الأوروبية التى كانت قد بدأت تتأسس حينذاك فى بولونيا وباريس واكسفورد، وبدأت الأعمال الفلسفية تظهر حاملة التوجه نحو تشييد نظام فكرى موحد يتم فيه تحقيق الانسجام والانتلاف بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. وكان القديس توما الأكوينى بلا شك من أعظم فلاسفة المسيحية الذين عبروا وحملوا لواء تحقيق هذا الانسجام فى الغرب فى منتصف القرن الثالث عشر، فهو - على حد تعبير أرنست فورتن - يحتل مكانة فريدة فى تاريخ الفكر السياسى كأشهر وأمع الأسماء بين المسيحيين الارسططالين⁽¹⁾.

أولا : حياة القديس توما الأكوينى ومؤلفاته :

ولد القديس توما الأكوينى لأسرة عريقة فى إحدى البلاد القريبة من مملكة نابولى فى أواخر عام ١٢٢٤م أو أوائل عام ١٢٢٥م، وتلقى تعليمه الدينى الأول فى دير البندكتيين فى مونت كاسينو وفى جامعة نابولى وانخرط وهو فى السابعة عشرة من عمره فى سلك

⁽¹⁾ Fortin (L.Ernest): St. Thomas Aquinas, in "History of Poltical philosophy", p. 223.

الرهبان الدومينكان . وقد درس فى جامعة باريس عام ١٢٤٨ على يد الدومينكانى الألمانى البير الكبير، وفى عام ١٢٥٧ حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون ونال شهرة كبيرة بين طلابه الذين درس لهم فى جامعات أوروبية مختلفة بين لندن وروما وباريس، واستقر فى النهاية فى الجامعات الإيطالية حتى توفى عام ١٢٧٦. وهو لم يكمل بعد الستين من عمره إلا أنه ترك فىمن جاءوا بعده أثرا واسعا من خلال مؤلفاته. التى بلغت حوالى سبعين مؤلفا من مختلف الأنواع والاحجام لتثقافته الموسوعية^(١).

وقد كان أهم هذه المؤلفات فى عهد شبابه كتاب "الأقوال" وكتاب "الوجود والماهية". وإن كانت مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الشروح والخلاصات والمسائل، أما الشروح فأشهرها شروحه على مؤلفات أرسطو بأكملها وقد كان يحاول فى هذه الشروح تكييف الفلسفة الأرسطية لتتنفق والعقيدة المسيحية، وقد كانت هذه الشروح معبرة لآعن فلسفة أرسطو بل عن فلسفة توما الأكوينى نفسه لدرجة دعت البعض إلى القول بأن فلسفة توما الأكوينى ليست فى مآكتب من خلاصات لاهوتية أو مؤلفات خاصة، بل هى فى شروحه على كتب أرسطو^(٢).

أما ما عرف من مؤلفاته بالخلاصات، فهما مؤلفان أحدهما يدعى "الخلاصة اللاهوتية"، والآخر يدعى "ضد الكفار أو الوثنيين".

(١) انظر : فواد شبل : المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٢) د. بدوى، نفس المرجع السابق، ص ١٣٢.

ولتوما الأكويني نوع ثالث من المؤلفات يعتبر أقل أهمية من شروحه وخلصاته، وهو "المسائل" التي كان يعرض فيها لمسائل جزئية بطريقة عامة^(١).

ثانيا : نظريته في الضرورة الاجتماعية وأصل السلطة السياسية :

تتسم فلسفة توما الاكويني إجمالاً بالاتفاق العام مع الرؤية الأرسطية للكون وأصل الوجود رغم استنادها إلى النص الديني . فالكون عند القديس توما الاكويني عبارة عن نظام مرتب ترتيباً هيراركياً يبدأ من الإله في أعلاه وينتهي عند أدنى المخلوقات، وكل كائن يعمل بدافع طبيعي مستمد من طبيعته نحو الوصول إلى الخير الاسمى أو الكمال الملائم لنوعه من المخلوقات. وكل كائن يكافح ويسعى حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدي حسب درجة الكمال التي وصل إليها. ويسيطر الأعلى في جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه كما يسيطر الله على العالم والنفس على الجسد ولكل كائن حي قيمته ودوره مهما كانت تفاهة مركزه ووضعه. وللإنسان في ظل هذا النظام مكانة متميزة بين المخلوقات نظراً لأنه يملك العقل والجسد معاً^(٢).

ويتفق توما الأكويني مع أرسطو في أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى هدف محدد وهو الحياة

(١) نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) انظر : سباين، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٢.

الطبيبة السعيدة للجميع. وكل انسان إنما هو صاحب مهنة أو حرفة، وكل منهم يمد غيره ببعض حاجاته، فالزارع والصانع يمدان المجتمع بالحاجات المادية، والقسيس يسهم بإقامة الصلوات والشعائر. وتقضى الضرورة الاجتماعية بأن تتولد صورة معينة من صور النظام السياسى تتمثل فى هيئة حاكمة تدير شئون المجتمع كما يسير العقل الجسم أو كما يتحكم الأعلى فى الأدنى. لقد شبه توما الأكوينى تأسيس الدولة والهيئة الحاكمة فيها وكذا تخطيط المدن وبناء القلاع والأسواق ورعاية الأبناء، شبه ذلك بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمور حياتهم^(١).

والحقيقة أنه ينبغى التمييز هنا عند الأكوينى بين نوعين من السلطة ؛ النوع الأول هو السلطة المجردة أو السلطة فى ذاتها، فهذه بالنسبة له كما كانت عند القديس بولس ذات أصل إلهى وطبيعة إلهية، أما النوع الثانى فهو السلطة الملموسة، سلطة الحكم التى تتدخل فيها الإرادة الإنسانية ويمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا هم أداة الحكم.

وقد عبر القديس توما عن ذلك الحق البشرى فى ايجاد سلطة سياسية تحكمهم، ذلك الحق الذى يتولد من الطبيعة البشرية ذاتها بقوله: "إنه إذا كانت طبيعة الإنسان، الحيوان الاجتماعى والسياسى تريد أن تعيش فى مجتمع يضم عددا كبيرا من أشباهه، فإن من

(١) نفسه ٢٥٢ - ٢٥٣.

الضرورى أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطة يحكم الجمهور.. إن هذا الجمهور سيتبعثر فى مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتنى بخيره، مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أى حيوان كان إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء^(١).

إن السلطة الملموسة (سلطة الحاكم) هى إذن من داخل السلطة المطلقة المجردة وإن كانت تحدث من خلال ارادة بشرية شعبية. بمعنى أنه إذا وجدنا شعبا يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لم يعينه الله مباشرة حاكما على هذا الشعب، وإنما عين بمقتضى اختيار شعبى بشرى بحت. ومع ذلك فإن هذه السلطة التى اكتسبها هذا الحاكم إنما هى حق إلهى وإن اكتسبه بواسطة الشعب الذى اختاره^(٢).

ولعل ذلك الربط بين الحق الإلهى والحق الشعبى كأصلين غير متعارضين عنده للسلطة السياسية كان الهدف منه إلزام هذه السلطة السياسية بتحقيق الأهداف السامية للمجتمع الإنسانى والالتزام بتحقيق الخير لمجموع الشعب.

إن الحكم أمانة فى عنق الجماعة كلها والحاكم كأحد رعاياه يسهم معه فى الخير العام للمجتمع، وسلطته التى يستمدّها من الله إنما هى بقصد تحقيق الحياة السعيدة للجميع فى المجتمع وهى فى ذات الوقت خدمة يدين بها للمجتمع الذى يرأسه. فهو لا يستطيع شرعا أن يمارس سلطة أو أن يستولى على متاع بفرض ضرائب

(١) نقلا عن : شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١٨٥.

تزيد عن ما تقضى به الحاجة. ويتضح من ذلك — فى رأى سباين — أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلق على أية غاية أخرى^(١). وإن كان يمكن القول مع ذلك أن الغاية الدينية ربما تعلق على هذه الغاية الأخلاقية أو على الأقل ترتبط بها.

ثالثا : نظريته فى الحكومة وأفضل أنواعها :

لقد عرف القديس توما الأكويني عبر قرائته للتراث الفلسفى خاصة الأرسطى أنواع الحكومات المختلفة، وهو بشكل عام يتفق مع أرسطو فى النظر إلى أشكال الحكومات على أساس الغاية التى تحققها أو التى تسعى إلى تحقيقها، فالحكومات تكون صالحة إذا ما كانت الغاية منها خير المجموع، وتكون فاسدة إذا ما كانت غاية أفرادها العمل على إسعاد ذواتهم دون النظر إلى مصلحة أو سعادة أو خير المجموع من المحكومين.

وإذا كان أرسطو قد حدثنا من خلال هذا الأساس عن ستة أشكال للحكم ثلاثة منها حكومات صالحة، وثلاثة فاسدة، فإن القديس توما الأكويني يوافق على ذلك، وإن كان يعتبر أن "النوعين الرئيسيين هما الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته والأرستقراطية أى قيادة النخبة حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته"^(٢).

(١) سباين، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٢) شوفالييه — نفس المرجع، ص ١٩٣.

وفى محاولة منه للوصول إلى إجابة على السؤال الشهير: أى نظم الحكم هو الأفضل؟!

يقول : إنه فى البدء يكون هناك رئيس واحد يتم اختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته، ثم يأتى تحته بعض الرؤساء المختارين لفضيلتهم ومع أن سلطتهم هى سلطة البعض فإنها تعتبر مع ذلك هى سلطة الجميع لأن بالإمكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب. ويعتبر القديس توما أن هذا هو النظام الأفضل لأنه ؛ مركب من النظم النقية الموزونة جيدا؛ فهو من الملكية باعتبار أن فردا واحدا يحكم فيها، وهو من الأرستقراطية باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة بسبب فضيلتهم، وهو أخيرا من الديمقراطية باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب وأن الشعب هو الذى يعود إليه أمر انتخابهم^(١).

والطريف أنه على الرغم من أن القديس توما هنا إنما يتابع تقريبا التحليل الأرسطى للوصول إلى أفضل أنواع الحكومات، إلا أنه يعتبر أن هذا النظام مؤسس وفقا لقانون الله لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخا من الحكماء المتميزين الذين يختارون من بين صفوف الشعب. فلقد كان ذلك النظام فى رأيه ملكيا وأرستقراطيا وديمقراطيا^(٢).

(١) نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) نفسه، ص ١٩٤.

ومع أن القديس توما يعتبر أن هذا النظام المختلط هو النظام الأفضل لتلك الأسباب السياسية والدينية التي أوضحها، فإنه يعود فى مؤلف يدعى "فى المملكة" إلى تأكيد أن الحكم الأفضل هو حكم الفرد ويعدد بقوة أسباب تفضيله لحكم الفرد ملخصاً إياها فى أربعة هى :

(١) أن الغاية الأساسية للحكم هى الوحدة أم السلام، وبالتالي فإن من يكون واحداً يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل .

(٢) إن الطبيعة التى تحقق الأفضل فى كل شىء، تسير فى نفس الاتجاه، فإن جزءاً واحداً فى الجسد هو القلب يحرك كل الأجزاء الأخرى والنحلات ليس لها إلا ملكة واحدة، وفى كل الكون لا يوجد إلا إله واحد هو خالق وحاكم كل الأشياء.

(٣) إن التجربة تؤكد ما توحى به الطبيعة والتفكير العقلى؛ فالفتن دائماً تكتسح المدن التى لا يحكمها فرد واحد .

(٤) إن الطغيان وهو الشر الأسمى ينشأ أيضاً من الحكم الجماعى وبسهولة أكثر من نشأته عن حكم الفرد (١).

وبالطبع فإن المرء لا يدرى بعد ذلك بوضوح أى النظم أفضل على الإطلاق فى نظر فيلسوفنا؟؛ فهو فى كتبه اللاهوتية يفضل

(١) نفسه، ص ١٩٤ - ١٩٥.

الحكم المختلط الذى يجمع فيه — رغم الصعوبات الجمة التى تحول دون هذا الجمع عمليا — كل مميزات النظم الثلاثة الصالحة (الملكية — الأرستقراطية — الديمقراطية) .

وهو فى كتاب "فى المملكة" يفضل النظام الملكى فى الحكم رغم أنه كان من الذين أدانوا بشدة الطغيان تأثرا بما قرأه فى كتاب السياسة لأرسطو، واعتبره كما اعتبره أرسطو نظاما ظالما وقاسيا، ورغم أنه كان ممن حذروا مثل أرسطو بتحول الملكية عادة إلى طغيان وحاول أن يؤكد على ضرورة أن تكون الملكية "معتدلة" و "عاقلة" وحكيمة !!

إن هذا التناقض ربما يكشف عن نقص فى الحس المذهبى لفلسفة القديس توما الأكوينى، وإن كان يكشف فى ذات الوقت عن مرونته السياسية ومحاولته التعبير عن ما كان يجرى آنئذ فى عصره من تحولات سياسية تشير إلى الاتجاه نحو حكم الملك الفرد والتقليل من شأن حكم الكثرة حتى وإن تمتع بتلك المميزات السابقة .

الباب الثالث

الفكر السياسي الإسلامي

- ❖ الفصل الأول : فلسفة "الإسلام" السياسية .
- ❖ الفصل الثاني : "الفارابي" رائد الفكر السياسي الإسلامي.
- ❖ الفصل الثالث : فلسفة ابن خلدون السياسية .

الفصل الأول

فلسفة الإسلام السياسية

فلسفة "الإسلام" السياسية

- تمهيد .

- ♦ أولاً : الإسلام والسياسة .
- ♦ ثانياً : نظرية الحكم فى الإسلام .
- ♦ ثالثاً : نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.
- ♦ رابعاً : المواطن فى الدولة الإسلامية .
- ♦ خامساً : حقوق الأفراد وواجباتهم .

الفصل الأول

فلسفة "الإسلام" السياسية

تمهيد :

سنتناول فى الصفحات التالية فلسفة الإسلام السياسية بالدراسة والتحليل ضاربيين المثل بنموذجين من أهم فلاسفة السياسة فى الإسلام هما أبو نصر الفارابى وعبدالرحمن بن خلدون . وذلك لأننا نؤمن إيماناً راسخاً أننا إذا درسنا هذه المبادئ السياسية الإسلامية كما قرر الإسلام فى القرآن والسنة وكما حلل فلاسفته ومفكره فى السياسة لاستطعنا أن نصل إلى النظام السياسى الأمثل الذى يغنينا عن العيش الدائم على نتائج الدراسات السياسية الغربية التى أن صحت فى نظرنا فهى تصح بتطبيقها على المجتمعات التى أنجبتها، وقد كان السبب الرئيسى وراء تحلل الأنظمة السياسية العربية المعاصرة وما زال، هو اعتمادنا على محاولة تطبيق تلك النظم سواء كانت رأسمالية أو نظماً اشتراكية فقد أصبحنا بعيدين عن روح ديننا تاركين وراء ظهورنا تراثاً سياسياً ضخماً كان هو السبب المباشر فيما وصل إليه الغرب الآن من نظم سياسية متطورة وكان هذا النظام أيضاً أساساً من أسس النظم الإشتراكية الشرقية إلا أنه بالتأكيد يختلف عنهما ؛ لأنه يلائم ظروفها يعيشها مجتمع متدين يحاول أن يجمع بين الدين

والدنيا فى وعاء واحد، ويحاول الوصول إلى أعتاب التقدم محققاً مطالب أفراده الأساسية ثم الوصول إلى الرخاء المنشود لهؤلاء الأفراد والذي ينعكس بالقطع على الدولة أيضا .

وعلى هذا فإننا ندرس الفلسفة السياسية فى الإسلام واضعين فى اعتبارنا الوصول إلى هدفين أحدهما يتعلق بما لهذا التراث السياسى من تأثير على نظريات الدولة الحديثة وثانيهما يتعلق بأننا نؤمن - ونريد أن نؤكد هذا الإيمان من خلال الدراسة - أن فلسفة الإسلام فى الحكم هى الأساس الذى يجب أن يقوم عليه الحكم فى الدولة المؤمنة بالإسلام ديناً وبالشريعة منهجاً للحكم لأن هذا النظام هو أصلح النظم لواقعنا وظروفنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ويجمع أيضا فى طياته كل مميزات النظم السياسية العالمية المعاصرة على حد سواء كما ستوضح لنا الدراسة .

أما عن هدفنا الأول الخاص بتأثير فلسفة الإسلام السياسية على نظم الدولة الحديثة والفلسفات التى تقوم عليها فهذا - وإن كان يتجاهله الكثيرون - واضح جلى فكما أن الحضارة العربية بمختلف فروعها العلمية قد مثلت الأساس الذى قامت عليه الحضارة الغربية فإن نظام الحكم الإسلامى قد أثر بالضرورة على هذه النظم الغربية، فمن الحقائق التى لاتزال غير معروفة لكثيرين أن "الدولة الحديثة" وهى أحد العوامل التى كانت سببا فى انتقال أوروبا من العصور

الوسطى أو الفوضى الاجتماعية - التي سميت بالنظام الاجتماعي - كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد من الدول التي كانت موجودة في بلاد الشرق الإسلامي لذاك العهد . كما أن النهضة القانونية التي حدثت في أوروبا وأدت إلى تكون تلك الدولة كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية في الممالك الإسلامية ، التي كان القانون أو " الفقه " هو المادة الأولى للدراسات في جميع كلياتها . فنشأت الجامعات في إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذي شهدته في الشرق . فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامي في ميدان السياسة العملية ، وذلك هو إنتاج الفكر في مختلف نواحي العلوم، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج في أفق السياسة النظرية ، مع مراعاة الحدود، بطبيعة الحال ، التي انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعي في ذلك العصر (١) .

والدارس لنظريات الفارابي وابن خلدون السياسية سيجد أن هناك عددا من النظريات التي توصل إليها، هي نفس ما توصل إليه فلاسفة السياسة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولنترك هذا

(١) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٢، ١٩٥٧م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٩-١٠ .

الأمر إلى حين التركيز على دراسة فكر الفارابي وابن خلدون
السياسي .

أولاً : الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك في أن النظام الذي أقامه رسول الله
والمؤمنون معه بالمدينة- إذا نظر إليه من جهة مظهره العملي وقيس
بمقاييس السياسة في العصر الحديث - يمكن أن يوصف بأنه
"سياسي" بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى . وهذا لا يمنع أنه
يوصف في نفس الوقت بأنه "ديني" إذا كانت وجهة الاعتبار هي
النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه .

فقد جاء الإسلام فوجد العرب الذين كانوا متفرقين قبائل
وعصبيات وكون منهم أمة واحدة قوية متماسكة وأسس لهم دولة
اتسعت حدودها تضم أجناساً شتى، وممالك وإمبراطوريات كان لها
شأن بعيد في الحضارة والمدنية القومية، ووجد المسلمون في الكتاب
الكريم والسنة أهم أركان التشريع الذي ساروا عليه في تنظيم
مجتمعهم وتسيير دفة أمورهم . ومن هنا لم يفصل الإسلام بين الدين
والدنيا ولم يأخذ بما أخذت به المسيحية في العصور الوسطى من
التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف^(١).

(١) د. أميرة مطر ، في فلسفة السياسة ، دار الثقافة ، ١٩٧٨م ، ط ٢ ، ص ٥٧ .

وليس أدل على ارتباط الدين بالدولة فى الإسلام من نجاح الدولة الإسلامية فى النواحي المتعددة فقد نجحت الدولة الإسلامية من الناحية الاجتماعية فكونت مجتمعا دوليا راقيا له حضارة متميزة كانت الأساس لحضارة الغرب الحالية، ومن الناحية السياسية أسست نظاما قام على الأسس الإسلامية فبعد وفاة الرسول الذى كان القائد الدينى والرئيس للدولة، أسس نظام الخلافة الذى يجمع فيه الخليفة أيضا بين السيادة الدينية ورئاسة الدولة، وأسسوا أيضا هذا النظام على الانتخاب الحر المباشر الذى بدأ واضحا يوم التقيفة، وكان لهذه الدولة أيضا نظامها الاقتصادى الذى بدأه الرسول بتعاليم الدين وتطور تبعا لتطور حاجات الدولة واتساع أطرافها .. وإذا ما قلنا نحن هذا عن الإسلام كدين ودولة، عارض البعض الذين يرفضون ذلك قائلين إن الإسلام ليس إلا مجرد دعوة دينية (١) .

(١) فى مقدمة الذين جاهروا بهذا الرأى ودافعوا عنه الأستاذ على عبدالرازق فى كتاب الإسلام وأصول الحكم .

انظر : المحجج التى صاغها الأستاذ على عبدالرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، وقد طبع طبعه حديثه ضمن مكتبة الأسرة وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦ م .

وقد ناقش هذا الارتباط بين الدين والسياسة فى الإسلام
كثير من المستشرقين ووصلوا إلى ذلك الرأى فىقول الدكتور
"فتزجرالد" ، "ليس الإسلام ديناً فحسب ولكنه "نظام سياسى"
أيضاً" (١) .

ويقول الأستاذ "نلينو" "C. Nallino" لقد أسس "محمد" فى وقت
واحد : دينا ودولة وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته (٢) .

ويقول الدكتور شاخت Dr. Schacht "على أن الإسلام
يعنى أكثر من دين : إنه يمثل أيضا نظريات قانونية وسياسية،
وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة
معاً" (٣) .

ويقول الأستاذ ستروثمان R. Strothman "الإسلام
ظاهرة دينية، سياسية ؛ إذ أن مؤسسه كان نبيا وكان سياسيا
حكما أو "رجل دولة" (٤) .

ويقول ماكدونالد Macdonald "هنا - أى فى المدينة - تكونت

(١) انظر : Dr.V.Fitzgerald, Muhammedan law,ch.I.,P.I

نقلا عن : د. الرئيس، نفس المرجع، ص ١٨ .

(٢) نقلا عن : الدكتور الرئيس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

(٣) نقلا عن : الدكتور الرئيس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

(٤) نقلا عن : الدكتور الرئيس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي^(١).

ويقول السير توماس أرنولد Sir. T. Arnold "عندئذ صار واضحا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين فى الحكم، وله قوانينه وأنظمتَه الخاصة به"^(٢). ويقول روسو "كان لمحمد آراء فى فلسفة الحكم وقد أحكم أطراف مذهبه السياسى، وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها .. الخ"^(٣).

وهذه الأقوال كلها تؤكد حقائق التاريخ التى لا يستطيع أحد إنكارها فقد ظهر بظهور الدعوة الإسلامية كما قلنا مسبقا مجتمع إسلامى جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره^(٤)، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفق نظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، وبين أفرادِه وشائج قوية من الجنس واللغة والدين والشعور بالتضامن ومثل هذا المجتمع الذى تتوفر فيه تلك العناصر هو الذى يوصف بأنه "سياسى" أو هو الذى يقال عنه إنه "دولة" أما الأسس والنظريات السياسية

(١) نقلا عن : الدكتور الرئيس، نفس المرجع السابق، ص ١٨ .

(٢) نقلا عن : الدكتور الرئيس ص ١٨ .

(٣) نفسه .

(٤) انظر : د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢، ص ١٨٣ وما بعدها .

التي قام عليها هذا النظام السياسى أو الدولة الإسلامية فهى كثيرة نقدم منها أكثرها ارتباطاً وبرهاناً على ما أردنا إثباته وتدعيمه فقط .

ثانياً : فلسفة الحكم فى الإسلام : (*)

كان الهدف الأسمى للدعوة الإسلامية هو إرساء دعائم الدولة على مجموعة من القواعد والأحكام التى أتى بها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية المشرفة فلم يعتبر الإسلام شرعية الحكم إلا بناءً على القواعد الأساسية التالية :

أ - الحكم بما أنزل الله بأصول القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب - الحكم المؤسس على الشورى أى مشورة جماعة المسلمين فى كافة شؤونهم العامة .

ج - الحكم القائم على الرضى أى لا بد من توافر رضى المحكومين عن ولاية الحاكم .

(*) سننعمد فى عرض فلسفة الحكم فى الإسلام أساساً على كتاب "تاريخ الفكر السياسى" للدكتور إبراهيم دسوقى أباطة، د. عبدالعزيز الغنام، بيروت، دار النجاح، ١٩٧٣ م، ص ١٤١ وما بعدها .

ويمكن الاستزادة حول هذا الموضوع من كتاب د. محمد حسين هيكل : الحكومة الإسلامية، الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى طبعة حديثة ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٦م، ص ٢٧ وما بعدها .

(أ) الحكم بما أنزل الله :

أما بخصوص الحكم بما أنزل الله فقد ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى في سورة المائدة .. ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (آية ٤٤) .

وبناءً على هذا النص وما يشبهه في القرآن الكريم والسنة النبوية فإن الدولة لا يمكن أن تعتبر إسلامية إلا إذا اشتمل دستورها الأساسى على نص صريح يقضى باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هي القاعدة الأساسية في الأمور ذات الطابع العام وبالتالي فلا يجوز للدولة أن تخرج عنها فيما تذهب إليه من إجراءات وتصرفات .

والمسائل ذات الطابع العام قصد بها هنا كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور ، أما عدا ذلك من المسائل التي تتصل بحياة الفرد بصفته فرداً فلا تدخل في دائرة اختصاص الدولة الذي نعنيه هنا^(١).

غير أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لايعنى غسل يد المشرع عن تناول الأمور التفصيلية التي تتعلق بالإدارة والحكم والتي لم تتعرض لها الشريعة في جزئياتها . فمن المعلوم أن جوانب كثيرة من الأحكام الشرعية قد تناولت كليات المسائل تاركة التفاصيل

(١) د. إبراهيم دسوقي أباطه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢ .

والترفيهات للجهد البشرى يتولاها بالصياغة والتقنين حسب مقتضيات الزمان والمكان . غير أن سن القوانين والقواعد الملائمة فى المواضع والحالات التى لم تأت فيها الشريعة بأحكام يجب ألا تتعارض مع القرآن والسنة^(١) .

وعلى ذلك فإن دستور الدولة لابد أن ينص على أن أية قوانين إدارية سواء كانت ملزمة أو مبيحة فى كل ما يتعلق بأمر الدولة والحكم لا تصبح مطبقة سارية المفعول إذا ما وجدت متناقضة مع نصوص أو روح الشريعة الإسلامية^(٢) .

وفى مقدمة القواعد العامة التى ينبغى وضعها فى الإعتبار حين التشريع الإيمان بالإله الواحد الأحد . فهذا الإيمان يترتب عليه نتائج عديدة تمثل جوهر ما تأثر به المجتمع الإسلامى من اتخاذه الإسلام أساسا للمجتمع المدنى، وأهم هذه النتائج إقرار مبادئ المساواة بين البشر فلا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالقوى، والإقرار بأن الجميع أخوة أمام القانون، والإقرار بأن للجميع نفس القدر من الحرية بما فيها حرية القول والعقيدة . والناظر إلى هذه القواعد سيدجد أنها جوهر ما نادى به المفكرون الليبراليون المحدثون منذ عصر التنوير وحتى الآن .

(١) نفسه .

(٢) د. ابراهيم دسوقى أباطه و د. عبدالعزیز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢ .

(ب) الحكم القائم على الشورى :

إن من المبادئ الكبرى فى دولة الإسلام قيامها على الشورى أى النقاش وأخذ الرأى فى كل ما يختص بأمر المسلمين العامة قبل صدور قرار بشأنها، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى فى سورة الشورى (آية ٣٨) ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ ؛ أى أن أمور المسلمين العامة يجب أن يتشاور فى شأنها جماعة المسلمين وكذلك قول رسول الله (ﷺ) "اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمة إلا على هدى".

وفى ذلك يقول أحد الفقهاء أن كلمة "أمر" التى وردت فى النص تشير إلى كافة الأمور ذات الطابع العام ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذى تشكل به الحكومة الإسلامية ، أى أنها تشير إلى المبدأ الانتخابى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة يضاف إلى ذلك أن الآية ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ لا ترسى فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية بل تعتبر الشورى جزءاً لا يتجزأ من أسلوب الحكم نفسه . وعلى ذلك فإن مهمة سن القوانين فى الدولة لا بد وأن تستند إلى مجلس شورى تنتخبه الأمة^(١) .

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٣ .

وغنى عن البيان أن لفظ "بينهم" الذى ورد فى الآية الكريمة إنما يشير إلى المجتمع بأكمله، وتأسيسا على ذلك فإن مجلس الشورى لابد وأن يكون ممثلا للمجتمع بطوائفه وفئاته ، برجاله ونسائه على حد سواء، وصفة التمثيل هذه لايمكن أن تكتمل إلا عن طريق الانتخاب الحر العام . أى أن أعضاء مجلس الشورى يجب أن ينتخبوا بطريقة تسمح لجميع الفئات فى المجتمع بالادلاء بأصواتهم .

ويجدر بنا أن نذكر أن شروط الانتخاب والترشيح وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية المتعلقة بالعملية الانتخابية قد تركت بغير تفصيل أو تبيان فى القرآن والسنة . ذلك أنها من الأمور التى يلزم تركها لتقدير المجتمع على ضوء ظروفه وملابساته . وهناك - فى رأى أباطه والغنام - شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا فى عضو مجلس الشورى وهما : إمامه بنصوص القرآن والسنة، وكونه من أولى الألباب أى من أهل الخبرة والرجاحة والقدرة على الفهم^(١) .

هذا وقد اختلفت الآراء بالنسبة للأغلبية الواجب توافرها لصدور قرارات مجلس الشورى ويذهب الرأى الراجح إلى اشتراط الأغلبية البسيطة فى حالة ما إذا تعلق الأمر بالمسائل العادية وأغلبية ثلثى الأعضاء إذا ما تعلق الأمر بمسائل خطيرة تمس كيان المجتمع ووجوده .

(١) نفسه، ص ١٤٣ .

والحقيقة التي ينبغى أن نعيها أن الإسلام قد نزل بلسان عربى على النبى محمد (ﷺ) العربى الذى عاش فى ظل نظام يمكن أن نعتبره ديمقراطيا مباشرا أشبه بالنظام السويسرى وأشبهه بالنظام اليونانى (نظام دولة المدنية) حيث كان أهل القبيلة يجتمعون جميعا للنظر فى كل أمورهم العامة، وكل المشكلات التى تطرأ سواء كانت مشكلات عامة أو خاصة . وكان من الطبيعى أن ينعقد نظام الحكم فى الإسلام على هذا الأساس العربى الصريح على حد بعيد د. محمد حسين هيكل^(١).

وإذا عدنا إلى الواقع الذى عاشه المسلمون فى ظل بيعة أبى بكر وعمر وعثمان وجدنا صورة من صور الديمقراطية المدنية، وصورة من صور الشورى المباشرة بين مجموع المسلمين فى وجود الخليفة ممثل السلطة التنفيذية فى أى أمر من الأمور التى تخص عامة المسلمين، ولاشك أنه كانت تمارس أنواع من الرقابة البرلمانية على تصرفات أى مسئول فى الدولة . وقد طالب الخلفاء أنفسهم بذلك صراحة ولنتذكر قول أبى بكر حينما تولى الخلافة "لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنتم فأعينونى .. وإن أسأت فقومونى"^(٢). ولنتذكر قول عمر لمجموع المسلمين حين تولى الخلافة

(١) انظر : د. محمد حسين هيكل : نفس المرجع السابق، ص ١٠٤ .

(٢) نفسه، ص ١٠٥ .

أن يقوموه إذا رأوا في تصرفه عوجاً . ولنتذكر أن أحد الحاضرين رد عليه : "والله يا عمر لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسـيوفنا"^(١). إذن لقد كانت الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم وكان فعلها ضرورة بالنسبة للجميع .

(جـ) الحكم القائم على الرضى :

إن من دلائل عظمة الإسلام فى تنظيم شئون الدولة والحكم هو المبدأ الأساسى الذى ينص على وجوب البيعة فى الخلافة، فلم يجعل الإسلام الحكم أبدياً أو موقوفاً على نفر معين من الناس بل جعله مرهوناً دائماً بمشيئة المسلمين .

ويقول سبحانه وتعالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (سورة النساء آية ٥٩) . فلا بد أن يتوافر شرط الإسلام فيمن يتولى أمور المسلمين فلا يجوز أن يتولى أمر الحكم فى دولة الإسلام شخص غير مسلم ، ويضاف إلى ذلك ضرورة توافر الرضى الشعبى فيمن ينصب على جماعة المسلمين عملاً بقوله تعالى ﴿ مِنْكُمْ ﴾ التى جاءت فى آخر الآية^(٢).

^(١) نفسه .

^(٢) د. ابراهيم دسوقي أباطه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤٤ .

يضاف إلى ذلك ضرورة توافر "التقوى والورع" فيمن يتولى الحكم ، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ سورة الحجرات (آية ١٣) .

وفيما عدا هذين الشرطين : الإسلام والتقوى . فإن الشريعة لاتضع قواعد معينة لإجراء انتخاب الحاكم أو الخليفة فلا تحدد كيفية هذا الانتخاب أو مدة الرئاسة وإنما تركت كل هذه الأمور التفصيلية للمجتمع المسلم يضعها لنفسه وفق ظروفه شريطة ألا تتضارب مع روح الإسلام ونصوصه^(١) .

ولكن استمرار الحكم مرهون بمحافظه الحاكم على تطبيق القانون السماوى وعدم مخالفته . وقد تشدد الإسلام فى ضرورة التزام الحاكم بنصوص الشرع من قرآن وسنة . واعتبر انقضاء ولايته إذا ما انجرف إلى طريق المعصية والإثم، فقد تولى أمور المسلمين لرعاية شئون دولتهم وإعلان شأن دينهم فإذا ما خرج عن الحدود التى رسمتها الشريعة الإسلامية كان المسلمون فى حل من اتباع أحكامه بل وكان عليهم مقاومته وتقويمه . وفى ذلك يقول الرسول (ﷺ) "لا طاعة فى معصية إنما الطاعة فى معروف"^(٢) . ولنتذكر امثال خلفاء المسلمين لهذا المبدأ فهذا هو أبوبكر يقول

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

"أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".

وبهذا أعطى الإسلام حق مقاومة نظام الحكم إذا لم يسير الحاكم على النهج الإسلامي، لأن الحكم في نظر الإسلام مسئولية ألقاها الشعب على كاهل الحكم بأنتخابه إياه لتولى شئون الدولة، وعلى الشعب طاعة الحاكم طالما هذا الحاكم يرعى شئون الناس بالحق والعدل ويرضون عنه، وعليهم الثورة عليه وعلى حكمه إذا ما خرج عن الالتزام بهذه المهام والمسئوليات .

ثالثاً : نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتفذية:

تحدثنا من قبل عن قيام مجلس الشورى عملاً بقوله تعالى
﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وقيام مجلس الشورى يستلزم بداهة أن يكون
ال خليفة أو ولى الأمر من بين أعضاء هذا المجلس، وإذا كان ولى
الأمر - الذى كان يسميه المسلمون أحياناً وبدءاً من أبى بكر باسم
"ال خليفة" أى ذلك الشخص الذى يخلف رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى ولاية أمر المسلمين أو كانوا يسمونه بالإمام، والإمام هو
القدوة وهو الرئيس، والإمامة العظمى أو الكبرى هى زعامة الجماعة
ورئاسة الدولة والإشراف على إدارة نظامها . أما إمامة الصلاة فهى
الإمامة الصغرى . وكان الحاكم أيضاً يسمى أيضاً "أمير المؤمنين"
وهذا اللقب أطلق أول الأمر على عمر بن الخطاب وكان لفظاً يطلق
فى البداية على أمير الجيوش أو على من يرأس أى حملة .

إذا كان الحاكم قد تم اختياره من بين جماعة المسلمين فلا بد
من أن يمارس سلطانه بوصفه الممثل للمجتمع فى كل ما يتعلق
بالشئون العامة، ومن ثم لا بد وأن يكون رئيساً لمجلس الشورى لا
عضواً عادياً فيه . ويجب عليه تبعاً لذلك أن يوجه نشاط المجلس وأن
يدير مداولاته بصفته الشخصية أو بواسطة من يكل إليه ذلك .

وفى ظل هذا النظام لا يمكن أن يقوم إذن فصل كامل بين السلطتين : التشريعية ممثلة فى مجلس الشورى ، والسلطة التنفيذية ممثلة فى شخص ولى الأمر ومن يعينه على إدارة شئون الحكم . وهذا المبدأ اعتماد كل من السلطة التشريعية والتنفيذية على الأخرى يعتبر من أهم الدعامات الدستورية التى قدمها الإسلام للعلوم السياسية^(١).

وجدير بالذكر أن هذا المبدأ الذى أتى به الإسلام يعتبر مناقضا لما جاءت به الديمقراطيات الغربية من قواعد فى هذا الشأن فهذه الديمقراطيات تقوم على مبدأ فصل السلطات، وتعتبر هذا الفصل أو الاستقلال بين السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية الضمانة الوحيدة ضد التعسف فى استعمال السلطة أو الجنوح بها إلى الانحراف عن الغايات الاجتماعية^(٢) .

ولا شك أن لهذا الفصل عدة مزايا لعل أهمها الارتفاع بالسلطة التشريعية إلى مرتبة السيادة وتمكينها من الإشراف على كل ما يتصل بتصرفات السلطة التنفيذية. وفى ذلك ضمان أكيد لحسن سيرها ومنع لها من الخروج على أهداف المجتمع وغاياته، وعلى

(١) نفسه، ص ١٤٥ .

(٢) نفسه .

الرغم من هذه الميزة الهامة فإن هذا المبدأ يؤدي فى العمل إلى صعاب كبيرة تعود على الأمة بأفدح الأضرار وهو أن السلطة التنفيذية (أى الحكومة) كثيراً ما تجد نفسها - وخاصة فى حالة الأزمات التى تتطلب إجراءات سريعة عاجلة - مقيدة عن العمل والتصرف بسبب الفصل التام بين السلطتين، إذ يؤدي هذا الفصل إلى فقدانها المرونة والسرعة اللازمتين للبت فى الأمور العاجلة ويستوجب فى كل الأحوال الرجوع إلى السلطة التشريعية للحصول على موافقتها، غير أن إطلاق يد السلطة التنفيذية فى كل ما يتعلق بأمر الجماعة ينطوى فى الواقع على مخاطر كبيرة، وقد يؤدي إلى جنوح هذه السلطة إلى الاستبداد والطغيان والتسلط بذات القوة والصلابة التى تعارضها بها النظم الديمقراطية الحديثة^(١) .

لذلك اتجه الإسلام إلى حل وسط متجنباً بذلك مساوىء النظامين ومعاييرها ومحققاً للأمة الإسلامية المزايا الكامنة فى كليهما . فالنظام الذى أخذ به الإسلام إذن يقوم على الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص ولى الأمر . إذ يمارس هذا الأخير سلطاته بوصفه ممثلاً للهيئة التشريعية

(١) نفسه، ص ١٤٥-١٤٦ .

وباعتباره فى ذات الوقت رئيساً للدولة^(١) .

وهكذا نرى أن الجمع بين السلطتين قد جاء تلافياً لعيوب ازدواج السلطة . فقد أدى هذا الإزدواج فى الكثير من الحالات إلى صدام بين السلطتين كما اتضح فى التجارب الديمقراطية المعاصرة فى أمريكا وأوربا . وقد كان من نتيجة هذا الصدام تعطل العديد من الأنشطة الحكومية وأحياناً أدى إلى الشلل التام فى بعض مرافق هذه الدول . غير أن ميزة الكفاءة والمرونة الإدارية التى وفرها مبدأ الاعتماد على السلطتين الذى أتى به الإسلام والتى تعتبر من مزايا الحكم المطلق لم تتحقق على حساب التضحية بمبدأ ضرورة إشوااف الشعب على أعمال الحكومة ومراقبته إياها. إذ أن أى جنوح إلى إساءة استعمال السلطة يوقف دائماً فى بدايته إعمالاً لمبدأ الشورى الذى نص عليه القرآن الكريم، إذ يؤكد خضوع كافة مظاهر النشاط الحكومى من تشريعى وتنفيذى إلى مشورة ممثلى الشعب وينفذ فى ظل رقابتهم، وهذا الاعتماد المتبادل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يقتضى منا التسليم بما يجب أن يكون لمجلس الشورى من سلطات فعلية، فالقرارات الصادرة عنه والحالة هذه لايمكن أن تكون

(١) نفسه، ص ١٤٦ .

مجرد توصيات فى كل الأحوال بل يجب أن تكون لها قوة إلزامية بالنسبة للسلطة التنفيذية إذا ما صدرت عن أغلبية الأعضاء^(١) .

رابعاً : المواطن فى الدولة الإسلامية :

إن المواطن فى دولة الإسلام هو كل من يؤمن بوحداية الله ويتمسك بشريعته وسنة رسوله ويهب نفسه وماله فى الجهاد من أجل إعلاء كلمته .

إلا أن دولة الإسلام لم تقتصر فقط على المواطنين من المسلمين ممن آمنوا بالله ورسوله ولكنها شملت جماعات بشرية أخرى قسمت إلى فئات عديدة :

١- الأمة وهى جماعة المسلمين الذين استمسكوا بأواصر الدين ونبذوا عصبياتهم الجنسية والاجتماعية والقومية، فأصبحوا بذلك متساوين فى الحقوق والواجبات .

٢- أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا الأديان السماوية السابقة على الإسلام كاليهود والمسيحيين .

(١) نفسه، ص ١٤٦ .

٣- أهل الفطرة أى هؤلاء الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام فإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا فى حكم الكفار .

٤- المشركون أى الذين يعبدون آلهة من عندهم والذين لا يؤمنون بالله^(١) .

ويلاحظ أن هاتين الفئتين الأخيرتين أهل الفطرة والمشركين والكفار لم يكن لهما وجود سوى فى فجر الإسلام فمع انتشار الدعوة وتقدمها دخلت معظم هذه الفئات إن لم تكن كلها فى الإسلام .

ونلاحظ على هذا النظام الإسلامى فى فهمه للمواطنة فى الدولة أنه ولأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى لا يضع أى أسس دنيوية من قبيل اختلاف الجنس والعنصر كشروط للمواطن فى دولته، كما كان يفعل فلاسفة السياسة قبل الإسلام بل الأساس فى المواطنة وأفضلية المواطنين بعضهم على بعض بالتقوى والإيمان والخلق الحسن فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، وهكذا أعطى الإسلام أساسا جديدا للأفضلية بين المواطنين لا يتدخل معه فيه ثرواتهم ولا أجناسهم ولا ألوانهم ولا أعمالهم، وإذا ما عرفنا أن هذه الأفضلية علمها عند الله وحده فهو الذى يعلم بعباده المخلصين

(١) نفسه، ص ١٤٧ .

والمعتقن، لعرفنا على الفور أنه لا توجد أية فوارق بين المواطنين فى الدولة الإسلامية فكلهم سواسية كأسنان المشط، فهم أمام القانون سواء لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات .

وإذا كان ذلك هو مفهوم الإسلام للمواطن فما هى فى نظره حقوق الأفراد وما هو موقفه من حق الحرية والملكية للأفراد ؟

خامساً : حقوق الأفراد وواجباتهم :

ولعل أهم الحقوق التى كفلها الإسلام للمواطن هى العدالة والمساواة فالمؤمنون سواسية لا فضل لأحدهم على آخر إلا بالتقوى، وقد بنيت هذه المساواة المطلقة على الإخوة بين المسلم والمسلم فلا تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المكانة الاجتماعية، وفى ذلك يقول الله تعالى فى سورة الحجرات (الآية ١٠) ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (١).

وقد جاء فى الحديث الشريف : "أفضل الإيمان أن تحب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن تقول خيراً أو تصمت" . وقوله أيضاً : "أحسنكم إيماناً أحسنكم أخلاقاً" .

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ .

ولعل تلك القاعدة المطلقة التي تحتم المساواة بين المسلمين ولا تفرق بينهم إلا بدرجة إيمانهم وتمسكهم بتعاليم الإسلام وشعائره النبيلة، لعل تلك القاعدة هي السر الأكبر في عظمة الإسلام وقيام دولته وامتدادها إلى مختلف أرجاء الأرض .

ولا يخفى أن التسامح واليسر كانا شعار الإسلام دائما بالنسبة لأهل الكتاب ممن رفضوا الدخول في الإسلام واستمسكوا بتعاليم دياناتهم فقد كفل لهم كل عناصر الحماية والرعاية والأمان وجعل لهم منزلة المسلم في كثير من الحقوق والواجبات إلا فيما تعارض مع أحكام شرائعهم أو ما تعارض مع شعائر الإسلام الأساسية . وفي ذلك قوله تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ وقوله أيضا : ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ ^(١).

وقد أعطى الإسلام للفرد أيضا بعد حرية العقيدة، حرية التملك وحرية الرأي، فبالنسبة للحرية الشخصية فقد كفل الإسلام لكل من

^(١) د. إبراهيم دسوقي أباطه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ .

يقيم على إقليم دولته العناصر الأساسية للحرية الشخصية كما يعرفها القانون الدستوري الحديث وهي حرية التنقل من مكان إلى آخر وحق الأمن الذي يشمل شخص الفرد وماله وأخيراً حرية السكن والمأوى^(١) .

وقد كفل الإسلام أيضا حرية التملك وأحاطها بهالة من التقديس وحرم الاعتداء عليها . وقد كفل الإسلام أيضا للفرد حرية الرأي بل وجعل إبداء الرأي واجبا على الفرد لاحقا له فحسب، والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية متعددة فى هذا الصدد . وحسبنا أن نذكر قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ ، وقول رسول الله : "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" . غير أن هذه الحرية لا بد وأن تكون فى إطار النقد فلا تخرج منه إلى القذف أو السب أو الدعوة إلى الفتنة^(٢) .

وهذه الحريات التى جعلها الإسلام حقا للمواطن قد فاقت كل ما قامت عليه المبادئ الديمقراطية المعاصرة، فقد قامت الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية على مبادئ ثلاثة هى الدفاع عن حرية الفرد فى إبداء الرأي وحرية الملكية وحرية العقيدة، تلك

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

المبادئ التي قررها فلاسفة التنوير ودعاته جون لوك وفولتير وروسو ومونتسكيو وكانت سبباً مباشراً لهاتين الثورتين وهى المبادئ التي تضمنتها وثيقة الاستقلال الأمريكية فى عام ١٧٧٦، وهى المبادئ التي قامت عليها وثيقة حقوق الإنسان فى هيئة الأمم المتحدة، أقول إن مبادئ الإسلام قد فاقت هذه المبادئ لأنها- كما رأينا - جعلت إبداء الرأى واجبا وفرضا دينيا على المواطن لامجرد حق له فقط .

وقد نظم الإسلام أيضا بالقوانين الجزئية الملكية وكيفية توريثها والحفاظ عليها وتتميتها بالطرق المشروعة . أما عن حرية العقيدة فلم ترق هذه النظم أيضا إلى ما قرره الإسلام فى ظلّه تعيش كل الديانات بلا اضطهاد وبلا إيذاء، بل ويدعو الإسلام إلى احترام مقدسات أصحاب هذه الديانات وممتلكاتهم والدفاع عنها كما يدافع المسلم عن ممتلكاته ومقدساته، على عكس ما نرى اليوم فى ظل النظم التي تدعى الديمقراطية وهى أبعد ما تكون عن تطبيق أبسط مبادئها ؛ فكثيراً ما نسمع ونرى المهاجرين الفارين من ظلم وتعسف النظام الاشتراكي الماركسي وكانوا من دعائه المخلصين، وأمام أعيننا فى جمهوريات سوفيتية كثرة الاضطهاد الذى يلقاه المتدينين من النظام الشيوعى . وإذا كان ذلك فيما سبق قبل أنهيار الشيوعية فإنه لا يزال الناس يعانون من صور الاضطهاد الدينى فى الدول الشيوعية السابقة رغم زوال النظام الشيوعى ذاته فى أوروبا الشرقية.

وكثيراً ما نجد النظم الرأسمالية التى تدعى الإيمان بالديمقراطية وحرية الشعوب، تعتدى على الشعوب النامية وتبدد ثرواتها وتلتهم كل خيراتها فلا تتركها إلا وهى ضامنة أنها قد ربطت هذه الشعوب فى عجلتها الاقتصادية فلا تستطيع هذه الشعوب التحرك إلا فى فلكها لاعتمادها على ما تعطيه لها تلك الدول من منتجات بأغلى الأسعار وقروض بأفدح الفوائد .

وكما أن للفرد فى النظام السياسى الإسلامى حقوق فإن عليه واجبات أيضاً لعل أهمها واجب الطاعة، وواجب الجهاد، وواجب أداء الفرائض المالية .

فواجب الطاعة يلزم الفرد فى الدولة الإسلامية أن ينصاع لأوامر الحاكم ونواهيته حتى ولو كان من الأقلية التى رفضت مبايعته، فما دامت الأغلبية قد أصدرت قرارها بالمبايعة فلا بد أن يعتبر هذا القرار ملزماً لجميع أفراد المجتمع، وفى ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع الإسلام عن عنقه"^(١).

ولقد استوجب الإسلام على المسلم الجهاد فى سبيل الله ، والجهاد المقصود هنا هو بذل الطاقة ضد قوى الشر والعدوان ومقاومة المسلم لشهواته جهاد ، والدفاع ضد العدوان على ديار

(١) د. ابراهيم دسوقي أباطه و د. عبدالعزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص ١٥٠ .

المسلمين وأرواحهم جهاد^(١).

والإسلام لا يسمح إطلاقاً - على نقيض ما يذهب إليه خصومه - بشن حروب عدوانية على الغير وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾^(٢).

وقد أقر الإسلام الحرية الاقتصادية للفرد، فلا قيود على العمل الفردي طالما أن الأفراد ملتزمون بأداء واجباتهم الاجتماعية والتزاماتهم الدينية، إذ على الفرد أيضاً واجب الإسهام المالي في نفقات الدولة، فالحكومة الشرعية لها مطلق الحق في فرض ما تراه من ضرائب (وأهمها الزكاة) والالتزامات الاقتصادية الأخرى على رعاياها ولها حق جبايتها جبراً لمجابهة التزاماتها قبل مواطنيها، وعليها أن تتوخى العدالة. في هذا الشأن فالجباية يجب أن تكون بقدر الكفاية أي ما يفي بحاجة الدولة كما أنها يجب أن تتناسب مع إمكانيات كل فرد وطاقاته فلا يرهق بأداء الزكاة من لا قبل له بدفعها. وما من شك أن في ذلك تطبيق لفكرة التضامن الاجتماعي التي تستلزم ضرورة وجود عدالة توزيعية في تقسيم الأعباء العامة^(٣).

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه، ص ١٥١ .

الفصل الثانى

الفارابى

رائد الفكر السياسى الإسلامى

- تمهيد .

♦ أولاً : نشأة و حياة الفارابى .

♦ ثانياً : مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية .

♦ ثالثاً : نظريته فى ضرورة الإجتماع البشرى .

♦ رابعاً : نظريته فى المدينة الفاضلة .

♦ خامساً : مضادات المدينة الفاضلة .

♦ سادساً : تقييم لفلسفة الفارابى السياسية .

الفصل الثانى

الفارابى "رائد الفكر السياسى الإسلامى"

تمهيد :

لعل أبرز ما يميز الفكر السياسى الإسلامى - كما أوضحنا فيما سبق - هو انطباعة بطابع فريد يميزه عن الأفكار السياسية السابقة على ظهور الإسلام وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور .

ولقد كان الفارابى - على حد تعبير د. محسن مهدى - هو أول فيلسوف يحاول إقامة التوافق أو الأنسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الإسلام كدين أوحى به إلى النبى محمد (ﷺ) متضمنا قانونا سماويا مقدسا⁽¹⁾.

وعلى أى حال فعلينا أن نقرر ومنذ البداية أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا دون شك بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون لأن مؤلفاته الثلاثة "الجمهورية" ، "السياسى" ، "القوانين" قد نقلت إلى اللغة العربية . وكان تأثيره بذلك أقوى من تأثير أرسطو الذى لانجد دليلاً واحداً على ترجمة كتابه السياسة إلى اللغة العربية،

(1) انظر : Mushin Mahdi : Al Farabi , in "History of Political Philosophy" , P. 182.

كما حدث بالنسبة لترجمة كتب أفلاطون، ولعل الفارابي كان أكثر الفلاسفة المسلمين تأثراً بأفلاطون في فلسفته السياسية كما سنرى، ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن أجزاء فلسفته السياسية أن نتعرف على حياة ونشأة هذا المفكر الكبير لنعرف هل كان لنشأته وحياته تأثيراً ما على فلسفته السياسية ؟

أولاً : نشأة وحياة الفارابي :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ولد سنة ٢٥٩هـ — (٨٧٢م) بولاية فاراب من بلاد الترك فاشتهر بنسبته إلى تلك الولاية جرياً على المتبع في ذلك العصر، ولا نكاد نعرف شيئاً يقينياً عن طفولته وشبابه . غير أنه يظهر من سيرته أنه عكف على دراسة طائفة من مواد العلوم والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية والعربية والفارسية واليونانية في مسقط رأسه . ثم خرج من بلده وأخذ يتنقل في البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام في العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين في كل هذه العلوم، وبلغ في معظمها درجة كبيرة من النبوغ وخاصة في الفلسفة، فقد طبقت شهرته الأفاق في الفلسفة حتى اعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأطلق عليه اسم "المعلم الثاني" كما كان يطلق على أرسطو "المعلم الأول" . وبلغت شهرته في إجادة كثير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير حتى لقد ذكر كثير من

المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة، ووصل فى إحاطته للغة العربية وهى ليست لغته الأصلية، أنه كان ينظم بها الشعر وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلسفة والرياضيين، وكان نابغة عصره فى الموسيقى وألف فيها كتاباً قيماً يسمى "الموسيقى الكبير"، وكان له معرفة واسعة بالطب بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطبيب عملياً .

وقد كان مولعاً بالأسفار فى طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات فانتقل من العراق إلى الشام ثم رحل عنها إلى مصر وعاد مرة ثانية إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة الحمدانى الذى عرف له فضله وأكرم وفادته وعاش فى كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف والدراسة حتى وافته منيته بدمشق عام ٩٥٠م-٣٣٩هـ، وصلى عليه سيف الدولة نفسه فى خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق .

وقد أثر الفارابى حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ولم يقتن مالا، وما كان يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية فى اليوم ينفقها فيما يحتاجه من ضرورى العيش، وقد اكتفى بذلك قناعة منه . وكان فى استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان، أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير، وكان

طوال مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك يتناوبه المشتغلون عليه (١) .

ثانيا : مكانة الفارابي ومؤلفاته السياسية :

يعتبر الفارابي أبو المفكرين السياسيين المسلمين وأكثرهم تأثرا بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية ، فمنزلة الفارابي تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغي أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكي تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر .

فقد اتفق الفارابي مع أفلاطون كثيرا . ويبدو ذلك بوضوح إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هي تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون في محاوره "القوانين" كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة . وكذلك يبدأ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بالبحث في الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له وفي نفسى

(١) اعتمدنا في عرض حياة الفارابي على : د. علي عبدالواحد وافي ، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة "للفارابي" الطبعة الأولى ١٩٥٠م ، مطبعة الفكرة ، ص ٣-٥ . وانظر عرضا أكثر تفصيلا لحياة الفارابي في كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بالفارابي وأصالته السياسية .

النقص عنه وفي أنه العلة في صدور جميع الموجودات عنه (١).

وقد صاغ الفارابي عددا وفيرا من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عده من فلاسفة المسلمين ولعل أهم هذه المؤلفات كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ورسالتا "تحصيل السعادة" و "السياسات المدنية" ومؤلف "الفصول المدنية" وقد اعتبر الفارابي بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتحصيص العميقين، ويلاحظ أن كل ما أطلقه الفارابي من تسميات كعلم السياسة والعلم المدني والفلسفة المدنية إنما ينصب في النهاية على معنى واحد وهو الفلسفة السياسية . لقد قسم الفارابي العلوم قسمين : قسم يقوم بتحصيل الأشياء الموجودة التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثاني يقوم بتحصيل معرفة الأشياء التي من شأنها القدرة على الإتيان بكل ما هو جميل وخير وهذه تسمى بالفلسفة العملية والفلسفة المدنية، وقد قسم الفارابي الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين : "الفلسفة الخلقية" و "الفلسفة السياسية" ويعرف هذه الفلسفة الأخيرة بأنها معرفة بالأمور التي بها تحصل

(١) د. أميرة مطر، في فلسفة السياسة، ص ٦١-٦٢ ، ط ٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر . ١٩٧٨ م .

والجدير بالذكر هنا أن للفارابي تلخيصا لهذه المحاور في كتابه "تلخيص نواميس أفلاطون". وقد نشر هذا الكتاب أخيرا ضمن ما حققه د. عبدالرحمن بدوي في كتابه المطبوع في إيران "أفلاطون في الإسلام" .

الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وأبرز ما يلاحظ على هذا التعريف هو المحتوى الخلقى الذى يغلب عليه والذى يودى بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علما قائما بذاته (١).

والواضح لدارس فلسفة الفارابى أنها ذات طابع سياسى واضح ينفرد به دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة إن لم تدرس فى ضوء نزعتها السياسية الخاصة، فالسياسة هى أهم ما فى فلسفة الفارابى وهى النتيجة التى تنتهى إليها أجزاء فلسفته والغاية التى تؤدى إليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته سياسية كما كان أستاذه أفلاطون أيضا، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضا، ففى كلا الحالين يغادر الفارابى عالم الواقع لينسج لنفسه عالما من الأفكار والمجردات لامت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وفى بعض الأحيان لامت إليه بأى صلة، ومما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل (٢).

(١) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق . و د. على عبدالواحد واى : نفس المرجع السابق.

(٢) د. محمد عبدالرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٩.

غير أن تلك النظريات التأملية للفارابى وبعده عن الواقع أحيانا لا يقلل مما قدمه من تحليلات مستفيضة وشيقة فاقت ما قدمه أفلاطون وأرسطو لضرورة الاجتماع البشرى وأنواع المجتمعات البشرية تحليلا استقاه الفارابى من الواقع السياسى والاجتماعى الذى عاش فيه كما سيتضح لنا .

ثالثا : نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى :

يقول الفارابى : "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال".

يقرر الفارابى فى عبارته السابقة أن الإنسان مدنى بطبعه، وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة، ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ، وينفرد فى القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد فى مجتمعه ولعله يشير إلى الناحية المعنوية بقوله "أفضل كمالاته" وهى السعادة^(١) .

وهذا التعبير الأخير تعبير فلسفى مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو ، إذ أن الكمال المطلق عندهما هو السعادة . والسعادة أن

(١) د. على عبدالواحد وافى، المرجع السابق، ص ١٣-١٤ .

يعبد للإنسان طريق القيام بالأمر التي تخصه وهي الأعمال التي تصدر عن فكر وروية . وإنما كانت السعادة أفضل الكمالات ، لأنها تتصل بأفضل القوى الإنسانية وهي القوة العاقلة . فالفارابي يريد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الإنسان إلا بالتعاون ، وخاصة التعاون الفكري والناس قاطبة في حاجتهم إلى التعاون سواء (١) .

فالإجتمع البشري عند الفارابي إذن ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما قال السوفسطائيون من قبل ، والتعاون الإرادي - لا الغريزي - هو أساس هذا الاجتماع فهو عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر ، فيقول : " غير أن الأعضاء ، أعضاء البدن الطبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية" (٢) فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل فطرية طبيعية وإنما يصدر عن هيئات وملكات إرادية.

أما عن تقسيم هذه المجتمعات عند الفارابي فيقول : " فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى

(١) نفسه .

(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. ألبر نصرى نادر ، بيروت ١٩٥٩ م ،

ص ١٩٨ .

اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : إجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء سكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة" .

وهذا التقسيم الذى قدمه الفارابى للمجتمعات إلى كاملة وغير كاملة يتضح منه دقة الفارابى ومراعاته للواقع الذى أخذ عنه هذا التقسيم، فهو يرى أن المجتمعات الكاملة هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل، ويقصد بالمجتمعات غير الكاملة ما لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها أو ما لا يتحقق التعاون الذى ذكره فيها بصورة كاملة .

والمجتمعات الكاملة ثلاثة كما يقرر الفارابى : أعظم وأوسط وأصغر، فالمجتمع الأعظم أى أكثرها كمالا، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد . والأوسط، وهو ما يليه كمالا، هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة. والأصغر، وهو أقلها جميعا فى الكمال، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة بحكومة مستقلة كذلك .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعا لم يذكره أحد قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم ونظرياتهم كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يرجع إلى تأثيره بتعاليم دينه إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة . أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه ووقعت عليه مشاهداتهم كان المدينة أو الجمهورية (١) .

ولم يذكره أحد بعد الفارابى من الفلاسفة إلا ماركس وفلاسفة النيوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مراحل الاشتراكية وهى مرحلة الشيوعية الكاملة، تلك التى تتحقق فيها الشيوعية فى جميع أنحاء العالم فيعيش العالم كله بلا دولة وبلا حكومة مؤمنا بالمبادئ الشيوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى الأوسط من المجتمعات الكاملة الخاص باجتماع أمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحد قبل الفارابى أيضا وإن كان قد تحقق فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال الشعوب فى الأمة العربية، أن تتحد هذه الشعوب وتكون دولة واحدة ذات حكومة مستقلة كى تواجه تحديات هذا العصر بدوله الكبرى وأطماعها فى دول الأمة العربية، وإن كان هذا حلم قد حلم به الفارابى ونحلم نحن به الآن فقد يتحقق يوما

(١) د. على عبدالواحد واقى، نفسه، ص ١٦ .

وتصبح الأمة العربية والإسلامية دولة كبرى لاتقل أهمية وتأثيرا عن الدول الكبرى الأخرى .

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها الفارابي أربعة أنواع :
اجتماع أهل القرية ، وهي مجتمع تابع للمدينة و خادم لها ، واجتماع أهل المحلة ، وهي جزء من المدينة وحى من أحيائها ، واجتماع فى سكة ، وهي جزء من المحلة ، واجتماع فى منزل ، وهو اجتماع أفراد الأسرة فى منزل واحد ، وأنقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة وأقل منه نقصا مجتمع السكة ، وأقلها جميعا فى النقص وأدناها إلى المجتمعات الكاملة مجتمعا القرابة والمحلة . وهاتان فى درجة واحدة ، غير أن الثانية جزء من المدينة بينما الأولى خادمة وتابعة لها .

ويتطرق بنا الفارابي إلى الحديث عن المجتمعات الكاملة فقط، غير أنه أهمل القسمين الأولين من هذه المجتمعات وهما اجتماع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى ما يأتى :

١- أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق .

٢- أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعتورها

الفساد، فالكلام على الأمور التي يجب أن تتوفر فيها حتى تكون فاضلة ، وهو الذى عرض له الفارابى فيما يلى يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الكاملة ^(١) .

رابعاً : نظريته فى المدينة الفاضلة :

لما كانت الغاية القصوى للإنسان هى التعاون على نيل السعادة، فخير المدن هى المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى بها السعادة فى الحقيقة ، وهى المدينة الفاضلة ، كما أن الاجتماع الذى يتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة هى التى تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة ، وإذا كانت المدينة الفاضلة عند الفارابى هدفها إسعاد الإنسان ، فما هو نظام هذه المدينة فيما يرى الفارابى ؟

(أ) نظام المدينة الفاضلة :

يعتقد الفارابى فى ضرورة أن يطابق نظام المدينة النظام العضوى والنظام الكونى حتى تكون مدينة فاضلة كاملة .

^(١) على عبدالواحد وافى ، نفسه ، ص ١٦-١٧ .

(١) مطابقة النظام العضوى :

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن : أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها، على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ... ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا ، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مرتبة من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ... ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون، ويكونون فى أدنى المراتب (١)

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. ألبير نصرى ، ص ١٠٠-١٠١ .

والفارابي يبدو هنا متابعاً لأفلاطون في بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد في الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا من نظام الجسم العضوى ، في حين يستمد أفلاطون من قوى النفس^(١).

(٢) مخالفة النظام العضوى :

غير أن أعضاء البدن الطبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها الإنسان لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية^(٢) .

ويتضح لنا من النص السابق للفارابي أنه بعد أن شبه أجزاء المدينة بأعضاء الجسم، والرئيس بالقلب ، استدرك فبين أن أعضاء البدن أمور طبيعية والقوى التى تهيئها لأداء أعمالها أمور فطرية طبيعية كذلك . على حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين، لأنهم

(١) د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٦٨م ، ص ٧٦ .

(٢) الفارابي ، نفسه ، ص ١٠١ .

من خلق الله ، فإن القوى التي تهيئهم لأداء وظائفهم وملكات حذقهم لأعمالهم كل هذه الأمور إرادية وليست فطرية طبيعية، حقاً إنهم مزودون باستعدادات فطرية متفاوتة تجعلهم متفاضلين فيما يصلحون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال . غير أن الواحد منهم لا يكون عضواً في المدينة بتلك الأمور الفطرية وحدها ، بل على الأخص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعات والحرف فالقوى الطبيعية الفطرية المودعة في أجزاء البدن يقابلها في أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات مكتسبة إرادية^(١) .

(٣) التدرج في المراتب :

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه، ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورئاستها دون الأول .. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه... ودونه قوم مرؤوسون منه ، ويرأسون آخرين ... وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم في الأفعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخصها ،

(١) د. علي عبدالواحد وافي ، نفسه ، ص ٢١-٢٢ .

كذلك الأجزاء التي تقرب من الرئاسة من رئيس المدينة ، تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها .

ويحاول الفارابى هنا أن يبين التدرج الوظيفى فى المدينة كما أن هناك تدرجا فى مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يريد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب فى البدن يفوق بقية الأعضاء كمالا وتامما ، فهو أكملها فى نفسه أى من جهة خلقه وتركيب أجزائه . وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف والأعمال التي لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به ، فإنه يقوم بذلك كله ، ويستأثر به دون بقية الأعضاء . فهو إذ يشارك غيره فى بعض وظائفه وصفاته لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الوظائف والصفات ، ويقع تحت رياسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالا وشرفا . ولكنها أيضا درجات ومراتب، فأسامها مرتبة يكون مرؤسا للقلب مباشرة ورئيسا لغيره . غير أن رياستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رياسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هى فى الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب ، وتؤديها تحت سيطرة القلب ، ولكنها أكمل وأشرف مما أسند إلى الأعضاء الأخرى التي تخضع لرياستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة ، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية

الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة فى ذاته ، وأكملهم فيما يستأثر به من صفات ، وهو إذ يشارك غيره فى بعض صفاته وأعماله لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الصفات والأعمال . وكما أن فى البدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بدون واسطة ، كذلك فى المدينة الفاضلة . فهناك أفراد يتصلون بالرئيس مباشرة ويتلقون منه الأوامر بدون واسطة ، ويرأسون آخرين فى المرتبة الثانية .. وهكذا دواليك ، ورياسة كل مرتبة لما دونها أنقص من رياسة المرتبة السابقة لها ، وصفات الطبقة وأعمالها أقل كمالا ورقيا من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها ^(١) .

(٤) مطابقة النظام الكونى :

وتلك أيضا حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البرينة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون الأجسام السماوية ، الأجسام الهيولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول ، وتؤمه وتقتفيه ... إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب : وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك تقتفى غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول

^(١) الفارابى : آراء أهل الدنيا الفاضلة ، نقلا عن : كتاب د. كمال اليازجى "نصوص فلسفية ميسرة" ص ٧٧-٧٨ .

واسطة أصلا ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى
غرض السبب الأول .. وكذلك تبغى أن تكون المدينة الفاضلة ،
فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول
على الترتيب ^(١) ، وهذا يعنى أن الفارابى يريد أن ينقاد أعضاء
المدينة الفاضلة كل إلى من فوقه ، إلى أن يتم الإنقياد إلى الرئيس
الأول وذلك كما ينقاد كل من الكائنات إلى ما فوقه من القوى ، إلى
أن يتم الانقياد إلى السبب الأول .

أظن أنه قد اتضح لنا من خلال ما قدمنا عن نظام المدينة
الفاضلة من ثنايا نصوص الفارابى الأهمية الخاصة التى يوليها لأهم
أعضاء المدينة قاطبة وهو الرئيس ؛ فقد أفرد فقرات مطولة ليبين لنا
فيها مكانة هذا الرئيس بين أفراد المدينة. ويدل على هذه المكانة
الخاصة من خلال النظر فى الجسم الإنسانى وتشبيهه للرئيس فى
المدينة بالقلب من أعضاء البدن . وكذلك تشبيهه للرئيس فى المدينة
بالسبب الأول فى النظام الكونى ووضعه للتدرج فى المراتب وبيانه
لعلو مرتبة الرئيس عن عداه من أفراد المدينة ، وهذا كله يجعلنا
نتساءل عن مؤهلات هذا الرئيس وصفات ذلك الحاكم الذى يعطيه
الفارابى كل هذه الأهمية ؟ وهذا التساؤل ينقلنا إلى نظرية أخرى من
نظريات الفارابى السياسية وهى نظريته عن رئيس المدينة الفاضلة

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة عن كتاب د. كمال اليازجى "نصوص فلسفية ميسرة"

وصفاته . وهل يوجد بديل إذا لم يوجد مثل هذا الحاكم ليحكم المدينة
الفاضلة ؟

(ب) : نظريته فى الحاكم الفيلسوف أو النبى :

تعد نظرية الحاكم النبى من أهم نظريات الفارابى السياسية
رغم أن الكثيرين قد ادعوا أنها لاختلف عما قدمه أفلاطون فى
نظريته عن الحاكم الفيلسوف إلا أننا نستطيع القول من خلال ما
سيوضح لنا من نصوص الفارابى أنه إذا كانت نظرية الفارابى عن
الحاكم لها مصدرين هما أفلاطون وحاكمه الفيلسوف، والإسلام بما
قدمه من مفهوم للحاكم النبى أو الخليفة ، إلا أن الفارابى قد جدد هذه
النظريات مثبتاً نوعاً من المرونة السياسية والقدرة على فهم الواقع
الذى أمامه وصياغة نظريات تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من
أفلاطون الذى كان فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحاً فى خيال
لم يفيق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفاً من
الحكام ورفضاً من الشعب الذى طالب بإعدام أفلاطون لهدمه ما
تعارفوا عليه من قيم ومبادئ .. وكل هذا يتضح من خلال النظر
فى ما قدمه الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة ، فماذا اشترط
الفارابى من مؤهلات فى رئيس المدينة الفاضلة ؟

(١) المؤهلات العقلية :

إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق،
لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع

معدا لها والثانى بالهيئة والملكة والإرداءة وبالإضافة إلى ذلك لا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيله أقصى درجات الكمال . وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما وفيلسوبا ومتعقلا على التمام ، وبلوغ قوته المتخيله أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التي سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين (١).

(٢) المؤهلات الروحية :

وإذا حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه منها شيء وصار عقلا بالفعل ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله - تبارك وتعالى - إلى العقل الفعال، يفوضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما وفيلسوبا، ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، نقل عن كتاب د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة، ص ٨٠ .

منذرا بما سيكون ... وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعال (١) .

ومن هذه المؤهلات العقلية والروحية التى يريد الفارابى أن تتوافر فى الحاكم، يتضح لنا أنه يعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، المطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة .

وعندما يستعمل هذا الحاكم قوته المتخيلة فى الاتصال بالعقل الفعال يصبح نبيا يتبأ عارفا بما سيقع فى المستقبل وما قد حدث .

أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقله النظرى فإنه يسمى حكيما أو فيلسوفا، فالحاكم الفيلسوف والنبى كلهم فى مستوى واحد، والنظام الذى يتوفر فيه وجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها .

ومن تكون له هذه المؤهلات فى نظر الفارابى يكون هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلا ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ويضيف الفارابى أنه لا يمكن أن تصير

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، نقلا عن د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة، ص ٨٠ .

هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها ، وهذه الصفات الفطرية تنقسم خمسة أقسام ؛ قسم منها يتعلق بالجسم ، وقسم يتعلق بالعقل ، وقسم يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير ، وقسم يتعلق بحب التعلم وقسم يتعلق بالأخلاق .

أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة :

(١) أن يكون تام الأعضاء قويا تؤاثره على الأعمال التي شأنها أن تكون بها .

أما ما يتعلق منها بالعقل فهي ثلاث صفات :

(٢) أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

(٣) أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه .

(٤) أن يكون جيد الفطنة ذكيا ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

(٥) أن يكون حسن العبارة يؤاثره لسانه على إبانة كل ما يضمرة إبانة تامة .

أما ما يتعلق منها بحب العلم والرغبة في الاستزادة منه فهي صفة واحدة :

- (٦) أن يكون محبا للعلم والإستفادة ، منقادا له ، سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ، ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه .
- أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهى ست صفات ذكرها فى قوله:
- (٧) أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبا بالطبع للعب ، مبغضا للذات الكائنة عن هذه .
- (٨) أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله .
- (٩) أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .
- (١٠) أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.
- (١١) أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهلها .
- (١٢) أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسورا عليه ، غير خائف ولا ضعيف النفس^(١).

(١) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥-١٠٦ ، د. على عبدالواحد وافي ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضيفها أفلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحليا بجميع الفضائل ، كما أن وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، ربما يشير إلى تأثره بالشيعة ، فالشروط والصفات التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام^(١)

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر ، ولذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس ، فإن وجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل إذا حصلت فيه الشرائط الست المذكورة بعد وهي شرائط وصفات مكتسبة بالإضافة إلى الاثنتي عشرة صفة الفطرية السابقة ، وإن لم يوجد مثله في وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثاني الذي يخلف الأول^(٢) ، وهو من اجتمعت فيه صفات هي :

(١) أن يكون حكيما .

وانظر كذلك : د. محمد عبدالرحمن مرجبا، نفس المرجع السابق، ص ٤٦٥-٤٦٦ .

(١) عبدالله نعمة ، فلامسة الشيعة ، بيروت ، دار مكتبة الحياة، ص ٥١٢ .

نقلا عن د. محمد عبدالرحمن مرجبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦ .

(٢) د. محمد مرجبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦ .

(٢) أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولسون للمدينة ، ومحتذيا بأفعاله حذو تلك بتمامها .

(٣) أن يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط محتذيا حذو الأئمة الأولين .

(٤) أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف من الأمور والحوادث الطارئة ، ويكون متحريرا فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

(٥) أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والتي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

(٦) أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب^(١).

وإذا كان الفارابي مقلدا فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات وخصال فيمكننا القول إنه كان مبتكرا فيما اشترطه فى رئيسه الثانى من شروط تجمع بين الفلسفة والدين .. ويتجلى هذا الابتكار

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ .

نقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٤٦٦-٤٦٧ .

أيضا فى فكرة المجلس الرئاسى التى ينادى بها الفارابى عند تعذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الصفات الستة^(١).

(٣) المجلس الرئاسى :

وتتضح لنا دعوة الفارابى إلى هذه المجلس من خلال قوله "فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنين، أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه الخصال فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والشرط الثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ، فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك"^(٢).

فالحكمة إذن شرط أساسى لكمال الرياسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه وقد يقول

(١) د. مرجبا : نفسه، ص ٤٦٧.

(٢) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧-١٠٨ .

نقلا عن : د. مرجبا : نفس المرجع، ص ٤٦٧.

قائل إن جعل الفارابي للحكمة هي الصفة الأساسية التي يجب أن تتوافر في رئيس المدينة الفاضلة ، يؤكد أنه ذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته ، غير أننا إذا نظرنا إلى المقصود عند كل من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما ؛ فالفارابي يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة ، على حين أن أفلاطون يرى أنها تتمثل في تلك القدرة التي تتيح إدراك المعقولات المحضة والمعاني الكلية والمثل . وكلا التفسيرين يختلف عن الآخر اختلافا غير يسير ^(١) ، فصفة الحكمة عند الفارابي هي أهم ما يستقيم به أمر المدينة وأهم ما يجب توافره في رئيسها ، فإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل ، واستحالت المدينة الفاضلة إلى مضاداتها .

(ج) : التقسيم الطبقي لأهل المدينة الفاضلة :

ويقسم الفارابي طبقات المدينة بحسب درجتهم في المعرفة . وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات :

(١) حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراہين وببصائر أنفسهم أى بالحدس والأدلة البرهانية .

(١) د. علي عبدالواحد وافي ، نفسه ص ٥٦ .

(٢) يليهم من يعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التي يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسسرون على تصديقهم .

(٣) والباقون يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها أى التشبيهات .

فالتمايز بين الطبقات والطوائف هنا يرجع إلى هذا التفاوت فى درجات المعرفة، أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك فى صفة ما غير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد فكل إنسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر^(١) . وعلى كل حال فإن ذلك الإجتماع عن طريق القهر والاستعباد لا يكون إلا فى مضادات المدينة الفاضلة .

خامسا : مضادات المدينة الفاضلة :

قلنا إن الرئاسة التى لا تكون الحكمة جزءا منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك فى قيام مدن فاسقة فاسدة شريرة فى رأى والقول والعمل يسميها الفارابى مضادات المدينة الفاضلة - وهذه المضادات خمس هى : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة والنوابت .

(١) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص ٦٨-٦٩.

(١) المدينة الجاهلة :

وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطررت ببالهم إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وإنما عرفوا بصور مظنونة فى الظاهر أنها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالمذات وترك الحبل على الغارب الخ . وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة فمنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح .

ومنها المدينة البدالة ، ويرى أهلها السعادة فى بلوغ اليسار والثروة دون أن ينتفعوا بها فى شىء ، فاليسار هو الغاية فى الحياة ، ومنها مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع بالذات من المأكول والمشروب والمنكوح ، وإيثار الهزل واللعب .

ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون إلى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولا وعملا ، ومنها مدينة التغلب ، وأهلها يرغبون فى قهر الآخرين والبطش بهم ويكون أكثر همهم اللذة التى تتألف من الغلبة فقط ، ومنها أخيرا المدينة الجماعية ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا ، يعمل كل واحد منهم ما يشاء فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم (١)

(١) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٩-١١٠.

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله وأما أهلها فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة إلى المادة ضرورة ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأولى أصلا ، فإذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها^(١) .

(٢) المدينة الفاسقة :

وهي التي آراؤها هي آراء أهل المدينة الفاضلة ، فهي التي تعلم السعادة والله عز وجل ، والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة منهم كالمرائين والمنافقين من فئات الناس الذين يعلمون الحق ويعتقدونه ، ولكنهم يتهاونون في تحقيقه بالعمل^(٢) .

(٣) المدينة المبدلة :

كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها. غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة ولذلك يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة الجاهلة ، أما ذلك

نقلا عن : د. مرجح : نفس المرجع السابق، ص ٤٧٠ .

^(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

نقلا عن : د. مرجح : نفسه، ص ٤٧١ .

^(٢) د. كمال اليازجي ، نصوص فلسفية ميسرة ، هامش ص ٨٤ .

الذى بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل
المدينة الفاسقة ، شقى هو وحده وبقي فى العذاب الدائم والكرب
العظيم (١) .

(٤) المدينة الضالة :

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ، ولكنها كفرت بذلك
واعتمدت فى الله وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة ويكون
رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ،
ويستعمل فى ذلك التمويه الخداع والغرور (٢) .

(٥) النوابت :

ويسميه (النوابت) فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) دون
أن يتكلم عنهم ، أما فى كتابه (السياسة المدنية) فيسميه (النوابت فى
المدينة الفاضلة) فإن النوابت فى المدن منزلتهم منزلة الشيلم فى
الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزروع أو سائر
الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس ، وهم على أشكال

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١١-١٢٠ .

(٢) نفسه ، ص ١١١ .

نقلا عن د. مرحبا، ص ٤٧٢ .

متنوعة وصور متباينة ، فمنهم البهيميون من الناس ، وهم بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلا ، بل يكون بعضهم على مثال البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية أمثال السباع ، ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم إنسيا وينتفع به فى شىء من أعمال البدن ترك واستبعد واستعمل كما تستعمل البهيمة ، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة ، وكذلك ينبغي أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميا ^(١) .

سادسا : تقييم لفلسفة الفارابى السياسية :

قلنا فى بداية الحديث عن هذا الفيلسوف الإسلامى الكبير إن السمة الغالبة على فلسفته هى السياسة فالآراء السياسية كانت شغل الفارابى الشاغل ، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة من مختلف نواحيها . وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقبلوا فى المناصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهباً ذا قيمة عملية . لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثل الفارابى نسيجا خاصا به فقد تغذى بأفلاطون وأرسطو فتمثل منهما ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحى سواء بسواء ، فالفارابى ليس هو أفلاطون ولا أرسطو ، إنه الفارابى فقط على حد

^(١) د . محمد عبدالرحمن مرجبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٧٢ .

تعبير الدكتور مرحبا^(١) . إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل ثقافة العصر والأداة لتحقيق أى علم مرموق ، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تنقيف أهل المدينة^(٢) .

ولعلنا نلاحظ أن هنالك فروقا كثيرة أخرى بين "جمهورية أفلاطون" و "مدينة" الفارابى "الفاضلة"، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابى فهو فيلسوف ونبى على اتصال بالعقل الفعال ، ولم يجمع الفارابى هنا بين النبوة والفلسفة فى شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة ، ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابى فى هذه المسألة أيضا أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد فى محاورة الجمهورية أما الفارابى فيتجاهل هذا الرأى تماما لأنه يتعارض مع تعاليم الإسلام . ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون، وأما الفارابى فيقول بمجلس رئاسى عند تعذر وجود الرئيس الواحد مما يوضح مرونة الفارابى .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧٣ .

(٢) حنا الفاخورى ، تحليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، دار المعارف بيروت،

وفضلا عن ذلك فإن تقسيم أفلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على أساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على أساس مراتب أعضاء البدن بالنسبة إلى القلب ، وعلى أساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وعلى أساس ما يحصلون من معارف يقينية .

وأخيرا فإن جمهورية أفلاطون إنما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لاتخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة ، وأما مدينة الفارابي فإنها تتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً أكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك كله يكون من عدم الإنصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية أفلاطون ، إنها متأثرة بها بدون شك، وهذه طبيعة الفكر البشرى ، وتسلسله فلا بد أن يتأثر اللاحق بالسابق، ولكنها ليست إياها ، فلكل منهما شخصيته المستقلة ^(١) .

(١) د. محمد عبدالرحمن مرجبا ، المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

- تمهيد .

- ◆ أولاً : حياة ابن خلدون السياسية .
- ◆ ثانياً : مصادر فلسفته السياسية .
- ◆ ثالثاً : أسلوب ابن خلدون في "المقدمة" .
- ◆ رابعاً : مكانة علم السياسة عند ابن خلدون .
- ◆ خامساً : نظريته في نشأة العمران البشرى .
- ◆ سادساً : نظريته في أثر الإقليم على الدولة والسكان .
- ◆ سابعاً : نظريته في "العصبية" .
- ◆ ثامناً : نظريته في الدولة .
- ◆ تاسعاً : نظريته في وجوه الكسب .
- ◆ عاشراً : نظريته في الاقتصاد السياسى .
- ◆ حادى عشر : تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية.

الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

تمهيد :

يعتبر ابن خلدون بحق قمة من القمم فى الفكر السياسى الإسلامى ، فهو صاحب أسلوب وطريقة فى البحث فريدة، ويمكننا أن نطلق عليه من هذه الزاوية "أرسطو العرب" ، ولعل أبرز ما يتميز به ابن خلدون هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية فى دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية ، وحاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التى تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة فى إطارها العمرانى أو الحضارى ، ويذكر رفاعة الطهطاوى فى كتابه "تلخيص الإبريز" أن العلماء أثناء وجوده بباريس وكان ذلك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر يلقبون ابن خلدون "بمونتسيكو الشرق" ويلقبون مونتسكيو "ابن خلدون الفرنجى" (١) ، ولا أدل على أهمية ابن خلدون فى الفكر العالمى، من وضعه لكثير من العلوم باعتراف الغربيين أنفسهم فقد أسس ما يسمى " بفلسفة التاريخ " التى لم يتحدث عنها أحد إلا فيكو

(١) د. إبراهيم أباطه ، د. عبدالعزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ١٥٧ .

بعده بأكثر من ثلاثمائة عام فله شرف التسمية بأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ^(١) . وهو أيضا مؤسس علم الاجتماع والواضح الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسى، وعلم النفس السياسى، وتأسيسه لهذه العلوم سيتضح لنا من خلال الدراسة لفلسفته السياسية، ولنتحدث عن المصدر الوحيد لفلسفته السياسية كتاب "المقدمة" بعد الحديث عن حياته .

أولاً : حياة ابن خلدون السياسية :

ولد عبدالرحمن بن خلدون بتونس عام ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م ، سلباً لأسرة من أعرق الأسر العربية اليمينية فى حضرموت ، وقد بدأ تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء، ولما بلغ عامه الثامن عشر حدثت حادثتان خطيرتان عاقبته عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير فى مجرى حياته . أما أحدهما فحادث الطاعون الجارف الذى انتشر سنة ٧٤٩هـ فى معظم أنحاء بلاد العالم شرقية وغربية وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها "طوت البساط بما فيه" وكان من كوارثه أن " ذهب الأعيان والصدور

(١) ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، طبعة موسعة ، القاهرة ١٩٥٣م ،

وجميع المشيخة وهلك أبواه رحمهما الله على حد عبارته^(١) . وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة ٧٥٠ هـ .

توقف عن الدراسة وأخذ يتطلع إلى تولى الوظائف العامة ، وكان أول وظيفة تولاهما لدى حاكم تونس في تلك الفترة هي وضع عبارة "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ فيما بين البسمة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم ، ثم قبل ابن خلدون منصباً آخر على كرهه منه لدى ملك المغرب الأقصى إذ نظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه ، وقد كره هذه الوظيفة لأنها لا تليق به إذ كان يطمح في الوزارة فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به إلى السجن مراراً ، وتوالت عليه بعد ذلك الوظائف فقد كان كل الحكام يخطبون وده ، ففضى فترة في التنقل بين المغرب والأندلس ، يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية ويتعقب سيرها وما تنطوى عليه من ظواهر وقوانين تخضع للبحث الاجتماعي .

وما زال حظه السياسي من المناصب بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فهجر المناصب ومال إلى

(١) ابن خلدون ، كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً " عن د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٧٦٥ .

العزلة فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل . وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وأذن أن يؤتى أكله، فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم فكتب المقدمة أولاً واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط . ثم أخذ في إتمام تاريخه . ثم رحل إلى تونس، ثم رحل إلى المشرق العربي فقصد الإسكندرية ومنها إلى القاهرة وانهاled عليه طلاب العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم ولاء السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية، فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، فكثرت الشغب حوله من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة . وكان قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس فغرقت بهم السفينة، وذهب الموجود والسكن والمولود ، فعظم المصائب والجزع، ورجع الزهد ، وعزم على الخروج من المنصب والسلطان فرتع فيما كان راتعا فيه من قبل عاكفا على تدريس علم أو قراءة كتاب أو اعمال قلم من تدوين أو تأليف ، ثم تلت بعد العزل ثلاث سنين ، ثم قضى فريضة الحج وعاد للقاهرة فقبول بنفس الحفاوة ، وولى القضاء بمصر بعد ذلك مرارا كما عزل مرارا ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة، فقد كان يعيش في جو محموم من الدسائس والوشايات . ولما غزا تيمور لنك بلاد الشام، سافر هو مع السلطان وهناك تقرب من تيمور لنك وطمع في أن ينال حظوة عنده فأكرم تيمور لنك وفادته، ثم أجازاه وصرفه . فعاد إلى مصر مرة أخرى

وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة في ٨٠٨هـ/٤٠٦م بعد بلوغه الثامنة والسبعين من عمره (١) .

ولقد رأى البعض من حياة ابن خلدون أنه كان متشائماً وقارنوا بينه وبين أبي العلاء المعري في التشاؤم ، ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيا فيللي ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هي منشأ تشاؤمه ، والحقيقة هي أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعتري حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يأمل أن تكفل جهوده بالظفر رغم خيباته، قبل وفاته بخمسة أعوام يحاول نيل الحظوة لدى تيمورلنك ؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هادئاً ساخراً منه ومن التتار جميعاً ، وإننا نعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة ، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعتهم الشخصية، كانت تغلب عليه الأثرة وذلك واضح في ترجمته وضوحه في جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حياً في

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، المرجع السابق ص ٧٦٤-٧٦٨ ، وانظر أيضاً د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبدالله عنان ص ١١-٢٣ .
ويمكنك أن تراجع ما كتبناه عن أطوار حياة ابن خلدون عموماً في كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بابن خلدون وفكرة العصبية .

التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور . فهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً^(١) .

وإذا كان ابن خلدون قد فشل في أن يلعب دوراً سياسياً خطيراً رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته في البلاد العربية إلا أنه على ما يبدو قد أثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلماً ومرشداً لحكام هذه الدول التي تنقل بينها^(٢) .

ثانياً : مصادر فلسفته السياسية :

ينسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل إلينا منها سوى أهمها "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" بمقدمته وملحقه في "التعريف بابن خلدون" ويتألف كتاب "العبر" من ثلاثة أجزاء .

الجزء الأول : في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصناعات والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب وهذا الجزء هو المعروف باسم

(١) د. طه حسين ، المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٢٣ .

(٢) Ibn Kaldun's Philosophy of History by Muhsin Mahdy, Chicago press, 1964, p.126.

نقلاً عن : كتاب د. أميرة مطر، في فلسفة السياسة، ص ٧١ .

" مقدمة ابن خلدون " .

الجزء الثاني : فى أخبار العرب أجيالهم وأولهم منذ بدء الخليفة إلى هذا العهد .

الجزء الثالث : يتناول أخبار البربر ومواليهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملوك والدول .

والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر الإنسانى على مر العصور فهى حدث هام فى عالم التأليف ، جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمى. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع - كما سبق وقلنا - ، ولذلك فقلما ظفر كتاب بعناية الباحثين فى العالم بمثل ما ظفرت به "المقدمة" فترجمت إلى عشرات اللغات وكتب عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح (١) .

ثالثاً : أسلوب ابن خلدون فى " المقدمة " :

ينقسم الكلام عن أسلوب ابن خلدون لقسمين اثنين : أسلوبه فى الديباجة ، وأسلوبه فى سائر كتاباته ، فهو لم يلتزم أسلوباً واحداً فى كتاباته كلها ، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذى كان سائداً فى عصره ويظهر ذلك فى ديباجة "المقدمة" وأسلوب

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص ٧٦٨-٧٦٩ .

آخر سهل مرسل يظهر فى سائر كتاباته .

وإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لابد لنا أن نفهم مبدئياً مصطلحاته لنفهم آرائه ونظرياته .. من ذلك أنه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنسانى و (علم العمران) على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها . فعلم العمران إذن عند ابن خلدون هو علم الاجتماع فى اصطلاحنا اليوم ^(١) ، وإن كانت التسمية الأولى أصح وأصدق على الموضوعات التى يدرسها الآن علم الاجتماع لأن الاجتماع ممكن أن يحدثه الحيوان أيضا فى مجتمعاته ، وإنما العمران لا يطلق إلا على المجتمع البشرى لأن الإنسان هو وحده الذى يستطيع العمران ^(٢) .

وكذلك قد يتوسع ابن خلدون فى كلمة (بدو) حتى تتناول أهل الريف من الفلاحين ، كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى فى الصحراء والتوغل فيها بعيدا عن الحضارة ، دون أن يقصد ما ينصرف إليه الذهن فى العادة من (الوحشية فى الطبع) . و (العصبية) أيضا لها فى مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المؤلف إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة ، لكن أهم مصطلحات ابن خلدون

^(١) د. مرجب، المرجع السابق، ص ٧٧١ .

^(٢) قال ذلك المرحوم د. مصطفى الخشاب فى حديث إذاعى حول علم الاجتماع .

وأكثرها تعقيدا إنما هي كلمة (عرب) ، فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالا مختلفة لاتتحصر فى معنى واحد . فهو يستعملها غالبا للدلالة على البدو والقبائل الرحل ، ومن هنا اقترنت هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعبث والانتهاج والأمية ، وقد يستعملها أيضا ليقصد بها الحضرة من العرب وحدهم ، وقد يستعملها أخيرا لتشمل البدو والمستقرين من العرب فى القرى والأمصار ، وكثيرا ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . وبسبب هذا اللبس فى كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة فى فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظننت به الظنون (١) .

وإذا استثنينا هذه الحالات التى تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهى قليلة نسبيا ، ظل أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية الرصينة التى تفيض ذوقا لغويا رفيعا ، وفى هذا الأسلوب - على هناته - من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق ما يغرى بمتابعة المطالعة حتى آخر كلمة فيها (٢) ، فقد كان " العبر " بالفعل من أعظم الكتب العربية تبويبا وتقسима وتسلسلا بالإضافة إلى قيمته العلمية ، فلم يكن أرنولد توينبى A.Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم مبالغا حين قال فى كتابه

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٧٧١.

(٢) نفسه، ص ٧٧١-٧٧٢.

(دراسة التاريخ) : "إن ابن خلدون قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه أنسان في كل زمان ومكان" .

ولنتقل الآن إلى دراسة نظريات ابن خلدون السياسية تاركين مبحثا هاما قدمه ابن خلدون عن فلسفة التاريخ ومنهجه النقدي لأن لهذا مجال آخر يخص دارس فلسفة التاريخ^(١) أكثر مما يخص الدراسات لفكره السياسى .

رابعا : مكانة علم السياسة عند ابن خلدون :

كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام يمكن تسمية أولها بالخلقى "وموضوعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ، والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءا من التشريع ، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء المسلمين فى وراثه السلطة فى أسر الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءا من علم الكلام . وابن خلدون ليس فقط أول من استطاع أن يستخلص السياسة

^(١) يمكنك الرجوع إلى ما كتبه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فى كتابنا: فلسفة التاريخ معناها ومذاهبها، صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة

من الاعتبارات الدينية بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما^(١).

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعا لعلم نظري لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخها من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلا واحدا للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيرا عن النظم اليونانية ، والذي لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التي أنتجتها أنظمة المدن اليونانية ، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تتقلب الأرستقراطية إلى طغيان كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير فيريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية تفوقا كبيرا على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما ، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل وذلك لأنه مضطر إلى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الإسلامى^(٢) ، وهذا ليس عيبا لابن خلدون لأنه إنما يستقرىء

(١) انظر : د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص ٥٥ .

(٢) د. طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، الترجمة العربية ، ص ٥٥-٥٦ .

واقعه ملتزما بالمنهج العلمى .

خامسا : نظريته فى نشأة العمران البشرى :

إن الاجتماع الإنسانى ضرورى "فالإنسان مدنى بالطبع" فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم . وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنسانى ، وهو ما خصه البارى سبحانه وتعالى بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب أن يكون واحدا منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا معنى الملك . وهو خاصة الناس طبيعية لا بد لهم منها . وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس واحد من أشخاصها متميز عن سائرهما فى خلقه وجثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى

القطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة (١) .

إن البشر لابد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحدا من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف، وهذه الحقيقة في نظر ابن خلدون غير برهانية، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوى، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة . (٢) وذلك يوضح أن ابن خلدون يمتاز عن معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأنه لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون إرشاد من الله فأنه بيدى إرادته بواسطة نبي يرسله إلى الناس وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق الدكتور على عبدالواحد واى ، أربعة مجلدات ، القاهرة

١٩٥٣-١٩٦٢م ، ص ٢٧٣-٢٧٤ .

نقلا عن : د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٧٩٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٧٩٨-٧٩٩ .

فكثير من الشعوب عاشت دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل^(١).

سادسا : نظريته في أثر الإقليم على الدولة والسكان :

يعزو ابن خلدون إلى الإقليم تأثيرا خاصا ، فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية . فإلى اختلاف الإقليم يرجع في نظره اختلاف الناس في كثير من صفاتهم البدنية والخلقية ، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في ألوانها ونشاطها وشجاعة وكثرة عددها أو قلته وما فطرت عليه من الطبائع بلخلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء ، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة ، ومن منزل خصب إلى واد غير ذي زرع^(٢).

والمعمور من الأرض إنما هو وسطها ، لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال . ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلا ؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران ، والذي حافته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والأول والسابع أبعد بكثير ، فلهذا

(١) د. طه حسين ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٩ .

(٢) د. مرجبا ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٩٩ .

كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه ،
وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة
بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ،
حتى النبوات فإنما توجد - فى الأكثر - فيها ، ولم نقف على خبر
بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية . وذلك أن الأنبياء والرسل إنما
يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم ، قال تعالى ﴿ كنتم خير
أمة أخرجت للناس ﴾ (١) .

ويؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة
بين درجة الحرارة ودرجة العمران ؛ فالحضارات العريقة كالحضارة
المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية إنما
نشأت فى الأقاليم المعتدلة وما جاورها وهى التى يسميها ابن خلدون
بالإقليم الثالث والرابع والخامس ، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل
أجساما وألوانا وأخلاقا وعقولا وأديانا ، حتى أن النبوات إنما
وجدت فيها كما يقول ابن خلدون . أما ما يذكره ابن خلدون من أن
استفحال العمران فى الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه فى الأقاليم
المائلة إلى الحرارة فهو أيضا صحيح، وما ذلك إلا لأن الحرارة
تسبب الخمول والكسل (٢) . ونظرة بسيطة إلى أوروبا ببردوتها

(١) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة، عن مقدمة ابن خلدون، ص ٣٨٢-٣٨٣ .

وانظر أيضا : د. مرجيا، نفس المرجع السابق، ص ٨٠١ .

(٢) د. مرجيا : نفس المرجع السابق، ص ٨٠٠ .

وحضارتها الآن وإلى جنوب أفريقيا بحرارته الشديدة وتخلفه ،
يعطينا صدق حديث ابن خلدون .

أما عن الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني
والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم،
فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من
أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو من الجلود ، وأكثرهم عرايا من
اللباس وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم ^(١).

أما عن أحوالهم فى الديانة ، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون
بشريعة إلا من كان قريبا منهم من جانب الاعتدال وهو فى الأقل
النادر، والحر يورث أيضا الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب،
ويضرب ابن خلدون مثلا لذلك بالسودان القطر الشقيق فيقول : "إنهم
مولعين بالرقص على كل توقيع" ^(٢) والسبب فى ذلك أن للهواء تأثيرا
فى أخلاق البشر، فالحرارة مغطية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة
فى كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه،
ومن هنا طيشه وخفته . وهذا شبيه بالمتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا
فى هوائها واتصلت حرارة الهواء فى أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث

^(١) نفسه، ص ٨٠٢.

^(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٣٦ .

وانظر : د. مرجبا : نفس المرجع السابق، ص ٨٠٢.

لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور، أما سكان التلول الباردة فإنهم متحفزون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبعد النظر والتدبر في العواقب^(١)

ويبين ابن خلدون أيضا أثر الخصب على البدن وأحواله ، حتى في حال الدين والعبادة ، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسن دينا وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب وللإقليم أثره أيضا في بياض البشرة أو سوادها .. وهذه هي مجمل آراء ابن خلدون في تأثير الإقليم في حياة البشر وكان فيها رائدا لعلماء الغرب . فهو المصدر الأول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية وأثارها في حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية ، ثم أعقبه في أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشر كثير من العلماء أولهم مونتسكيو في كتابه " روح القوانين Esprit des lois " فقد اهتم بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها بالإقليم والمناخ . وبالغ في آثار البيئة الجغرافية في أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الأمم في الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والاقتصاد والحرب والأخلاق ، وجاء بعد مونتسكيو

(١) د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨٠٢-٨٠٣ .

كثيرون ساروا على نهجه وأمعنوا فى التسف واغتصاب النتائج من هذه النظريات أمثال فريدريك راتزال F.Ratzel وجان برون J.Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية. وإذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل سبق فى ذلك إنما يعود لابن خلدون ، فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والإقليم يفسر به كل شىء بل أدخل فى حسابه عوامل أخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم (١) .

سابعا : نظريته فى العصبية :

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية التى تعد صلب نظريات ابن خلدون السياسية وأساس وجهة نظره فى الحكم المطلق والدولة القوية ، لابد أن نشير إلى ما يراه من فوارق بين أهل البدو والحضر. فأهل البدو عنده هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان ، وهم يعيشون فى القرى والأرياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك . وهم فى معاشهم إنما يقتصرون على الضرورات من الأقوات والمعاش والمساكن وسائر الأحوال بالمقدار الذى يحفظ الحياة .. والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده .

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٨٠٥-

فهم قد تعودوا على الفقر والشظف وأصبح لهم منه خشونة وجبلة خاصة ، ولذلك لا ينزع إليهم أحد من الأمم ليساهم فى حالهم ولا يأنس بهم الناس . بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكته ذلك لما تركه ، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها (١) .

وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك فى المقدار الضرورى، لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات ودواعيها (٢) . وكذلك أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا فى النعيم والترف ، ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ومن تولى حراستهم فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان . أما أهل البدو فإنهم لتفردهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يتقون فيها بغيرهم . وهكذا

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٥ .

نقلا عن د. مرجب، ص ٨٠٧-٨٠٨ .

(٢) نفسه، ٤١٤-٤١٥ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨٠٨ .

صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية ، يرجعون إليها متى دعاهم
داع أو استتفرهم صارخ (١).

(أ) تعريف العصبية :

وكلما كان الجيل أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب
إلى التغلب على سواه إذا تقارب في العدد وتكافأ في القوة والذى
يحدد هذه القوة إنما هي العصبية فالدفاع لا يصدق إلا إذا كان
القائمون به أهل عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك نشدت شوكتهم
ويخشى جانبهم إذ نكرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم ، وما جعل
الله في قلوبهم من الشفقة والنكرة على ذوى أرحامهم قوى فى الطباع
البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم ،
فالعنوان لا يتوهم على أحد مع وجود العصبية له (٢) .

هذا وكل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو
دعوة، لابد فيه من العصبية . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم
بالقتال عليه، لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، والقتال لابد فيه
من العصبية . وهناك نوعان من العصبية، خاصة وعامة، فكل حى

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٤١٨-٤١٩ .

نقلا عن : د. مرجبا، نفس المرجع، ص ٨٠٨ .

(٢) نفسه، ص ٤٢٣ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨٠٩ .

أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم. والنصرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحم^(١).

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الأقوى فالأقوى. ولما كانت السياسة لا تتم إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب أن تنحصر الرياسة في العصبية الأقوى وتتم لأهلها، ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا أقوياء، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع^(٢).

(ب) تطور العصبية وأدوارها :

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة، بل هي تتبع الحسب قوة وضعفا وتدوم بدوامه، إنها كائنة فاسدة ككل شئ في العالم العنصري، فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصناعات وأمثالها، وكذلك الحسب أيضا وبالتالي العصبية فإن نهايتها في أربعة

(١) نفسه، ص ٤٢٣ .

نقلا عن نفس المرجع، ص ٨٠٩ .

(٢) ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٢٨ .

نقلا عن نفس المرجع، ص ٨٠٩ .

آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على
الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد
سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع
بالشئ عن المعانى له . ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد
خاصة . فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد^(١).

ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأضاع الخلال
الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن
بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد
انتسابهم وليس بعصاة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين النلس ،
ولا يعلم كيف كان حدوثها ، ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط،
فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم وثوقا بما فيه
من استتباعهم وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها
التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم ، وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه
ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من
خلاله . فتنمو فروع هذا وتذوى فروع الأول وينهدم بناء بيته^(٢).

(١) ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٣٥-٤٣٦ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

(٢) ابن خلدون، نفس المصدر، ص ٤٣٥-٤٣٦ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

واشترط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس ، إلا أنه فى انحطاط وذهاب لكن الغالب أربعة أجيال ، بان ، ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ^(١) .

(ج) العصبية أساس الملك :

والعصبية خاصة جوهريّة - كما رأينا - للقبيلة البدوية وهى فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها ، بيد أنها لا تكفى وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعى، إذ لابد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل بالقبيلة إلى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون "كشخص مقطوع الأعضاء"، تلك الصفة هى الفضيلة (الخالل) التى يرى أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده بل ضرورية لبقاء القبيلة، وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثلاً مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامّة، فالفضيلة السياسية عنده ليست إلا الصفات التى ذكرتها كتب الأخلاق ، فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً يجل العلماء ورجال الدين، ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ - نتيجة لتمسكه بنظام العصبية -

(١) نفسه ، ص ٤٣٦-٤٣٧ .

نقلا عن : نفس المرجع، ص ٨١٠ .

أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة، ونظام الملكية المطلقة ولم يصل مثل مونتسكيو أن يجيز خلال المختلفة التي تلزم الحكومات المختلفة، ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضا في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول إن الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل عن الحيوان وأن ما يميز الرجل هو روحه التي تدفعه نحو الخير ، فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصه تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان ، كذلك يقول إن الملك هو خليفة الله في أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسعد الناس ويسير بهم بعدله إلى حياة يستحقون بها سعادة الآخرة^(١).

وقد يحملنا هذا الرأي الأخير ، إذا فسرناه حرفيا ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن "بالحق الإلهي" ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهي على نحو ما فهم "بوسويه" مثلا ؛ فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة شخص أو أسرة يصطفها الله. ويجب على المسلمين أن يتبعوا الأوامر المنزلة ، وهذه الأوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعا طريق الخير . فإذا

(١) د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ٩٦.

حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه^(١). تلك هي النظرية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها فالإنسان إذن ليس خليفة الله إلا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالإنسانية إلى السعادة التي وعد الله بها^(٢).

(د) العصبية أساس الحكم فى مفهومه الحديث :

كثيرا ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون فى العصبية أنها نظرية ضيقة جدا. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث بل ينحصر معناها وأهميتها فى المجتمعات القبلية - ومصدر إساءة فهم ابن خلدون فى هذه المسألة فى نظر د. مرحبا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها ، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى ، بل يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية ، فهى عنده مجرد ربط وجذب^(٣).

^(١) انظر فى هذا ماقلناه عن "الحكم القائم على الرضى" فى فلسفة الحكم فى الإسلام .

^(٢) د . طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية ص ٩٦-٩٧ .

^(٣) د. مرحبا : نفس المرجع السابق، ص ٨١١ .

إنها نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية ، إنها كل ما يؤدي إلى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في "الممانعة والمدافعة" على حد تعبير ابن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغير طريقه ، فالعبرة هنا إنما هي في هذه "الممانعة والمدافعة" التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة . فهي "إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه" . وهكذا فعبارة ابن خلدون "أو ما في معناه" تخرج العصبية عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى أوسع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يساعد على التماسك والتناصر ، وبالتالي كل ما تكون به "الممانعة والمدافعة" كالولاء والحلف مثلا ، ويؤيد ذلك قول ابن خلدون "ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعمة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اختصام جارها أو قريبها أو نسيبها" (١) فالولاء والحلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية ، والنسب ليس مقصودا في ذاته هنا وإنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٢٤ .

تقلا عن : د. مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٨١١-٨١٢ .

المناصرة، وقد تتحقق الوصلة والالتحام بالرق والاصطناع أيضا على حد تعبير ابن خلدون^(١).

وهكذا فالوصلة والالتحام أولا وبالأصالة، والنسب يأتي ثانيا وبالتبع، فالنسب مجرد مثل من أمثلة الترابط وليس علما عليها كلها. فهناك إذن رابطة النسب وهناك رابطة الحلف بالولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع، وتلك كانت الروابط المعروفة على عهده والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده، ولئن كانت هناك روابط أخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم (المنتشرة لدى الشعوب البدائية المغلقة) ورابطة الحزب والمبدأ السياسى وسائر أنواع الروابط التى تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلية فى مفهوم العصبية عنده بالقوة، ما دام المقصود بالعصبية عند ابن خلدون إنما هو الوصلة والالتحام كما تقدم، وإذا كان هو لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعهده، وحسبه أنه ذكر أمثلة على الترابط الذى يكون بالعصبية دون أن يستغرقها جميعا^(٢).

(١) نفسه، ص ٨١٢.

(٢) د. مرحبا، نفس المرجع، ص ٨١٣.

وعلى ذلك فإذا قال ابن خلدون إن الوصول للحكم إنما يكون بالعصبية فمعنى ذلك أنه يحتاج إلى نوع من التأييد والمناصرة ، أما أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله وقبيلته فهو واهم . والعصبية بهذا المعنى الواسع لاتزال عنصرا أساسيا فى مفهوم الحكم بمدلوله الحديث سواء كان حكما فرديا استبداديا أم برلمانيا ديمقراطيا ، فلا بد لمن يتصدى للحكم اليوم أن يرشحه حزب معين أو كتلة خاصة " حتى تقع المناصرة والنصرة " . فالجماعة التى تدين بمبدأ واحد وتتحدى بشعار واحد يكون التناصر بين أعضائها أقوى وأشد من أى جماعة أخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة . هذا فيما يرى د. مرحبا كل ما يقصده ابن خلدون بالعصبية ^(١) .

وإذا تساءل دارس للعصبية عند ابن خلدون مثل الدكتور طه حسين ، هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل الدول؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين دولة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية بها، وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وأنها ستبقى كذلك؟ ، لكان ردنا عليه بالإضافة إلى ما قلناه، إنه إن

^(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا ، المرجع السابق ، ص ٨١٣ .

لم يكن يعرف اليونان والرومان قديما العصبية، ولم تعرفها المجتمعات اليوم، بمعنى رابطة الدم فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة ، ولرد عليه أيضا كرامر^(١) - الذى ذكره هو وحاول نقده فيما ذهب إليه وكأنما أضاره أن يحاول الغربيون فهم ابن خلدون فهما حديثا ومعاصرا - حينما حاول تطبيق نظرية ابن خلدون على المجتمعات الأوربية المختلفة ، خاصة على تاريخ ألمانيا وفرنسا ، يقول كرامر إن فرنسا التى استعبدتها الرومان فقدت جراتها وعصبيتها ، أما ألمانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها ، وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وأنها إنما يتمتع بها الألمان . وليس علينا كما قال الدكتور طه حسين نفسه أن نبين خطأ ذلك الرأى ، إنما علينا فيما أرى أن نفخر بابن خلدون فقط، لا أن ننقد كتاب الغرب على لسان الدكتور طه الذى قال أيضا إنه (أى ابن خلدون) قد بهرهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيلسوفا حديثا^(٢) .

^(١) Kremer : (A.van),Ibn Chuldun and seine Kultur-geschichte der Islamischen Reiche,Wien,1879,p.25.

واسم الكتاب بالعربية ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الإسلامية ، نقل عن : كتاب د. طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٩٩-١٠٠ .

^(٢) د. طه حسين ، نفسه ، ص ٩٩-١٠٠ .

ثامنا : نظريته فى الدولة :

إن الغاية التى تجرى إليها العصبية كما قلنا إنما هى الملك ، وبناء الدولة ويفسر ابن خلدون كيفية أن بالعصبية تبنى الدولة الكبيرة بالتغلب على عصبيات أخرى حتى يعظم السؤدد وتكون الدولة قادرة على حماية نفسها ضد الدول الأخرى ذات العصبيات الكبيرة مثلها ، ولما كانت العصبية تتوفر بقوة مع البداوة فطور الدولة الأول إنما هو فى البداوة ، فإذا اتسعت أحوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعى وحصل لهم الغنى والرفاهية ، وتخطيط المدن والأمصار انتقلوا بالدولة من دور البداوة إلى دور الحضارة .. ومن هنا تأتى نظرية ابن خلدون فى عمرو "أطوار الدولة" .

(أ) نظريته فى عمر الدولة :

الدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وهى فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط ، وهو بلوغ سن الأربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته^(٥) ، وإنما قال ابن خلدون إن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال فسلطان

(٥) لا يخفى علينا هنا أن ابن خلدون متأثر فى تحديد عمر الجيل من أجيال الدولة بالآية القرآنية (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) .

الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطان لأنه مازال على خلق البداوة والقوة ، والثاني يتحول بالدولة من حال البداوة إلى حال الترف والحضارة فتتكسر قليلا ثورة العصبية بعض الشيء وتونس منهم المهانة والخضوع ، أما الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويحاول صاحب الدولة الاستعانة بالموالى لحماية الدولة لأن من فيها لن يسعفهو إذا ماغزاهم غاز ، وتظل هكذا حتى يأذن الله بانقراض الدولة ، فتذهب بما حملت ، وهذه كما نرى ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها ^(١) ، ولهذا فإن انقراض العصبية فى الجيل الرابع لأن أن المجد والحسب إنما هو فى أربعة آباء . وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة .. ويؤكد ابن خلدون نظريته فى أعمار الدولة بنظرية أخرى مشابهة لها وإن اختلفت عنها قليلا هى نظرية أطوار الدولة.

(ب) نظريته فى أطوار الدولة :

إن حالات الدولة وأطوارها لا تتعدى فى الغالب خمسة أطوار وهى تجرى على النحو الآتى :

^(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٨٥-٤٨٧ .

وراجع د. محمد مرجبا، نفس المرجع السابق، ص ٨١٦-٨١٧ .

الطور الأول : طور السعى إلى الملك والظفر به :
وهذا طور التأسيس طور الظفر بالبغيعة وغلب المدافع
والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة
السابقة . فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في
اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ،
لا ينفرد دونهم بشيء ، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع
بها الغلب ولم تزال بعد بحالتها .

الطور الثاني : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة
المنافسين ، غير أنه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل في
طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك ، وكبحهم
عن التناول للمساهمة والمشاركة ، فيبعدهم عن مهام الملك
ويبدأ بتكوين جيش ماجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات
الملك ويأتى حين يشبع الحاكم المستبد شهوته في الحكم ليبدأ
في إشباع باقى شهواته ويجنى ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه
شهوة المستبد هي تنظيم مالية الدولة وزيادة دخله ويزداد
الصرف على مظاهر المدنية والترف والرخاء . فيزدهر
الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ويبلغ الرخاء
المادى الذروة ، فيبث الحاكم المعروف على أهله ، هذا مع
التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده فى أحوالهم بالمال

والجاء وإدرار أرزاقهم ، وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم بانون بعزمهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم .

الطور الرابع : طور القنوع بالملك والمسالمة ويكون الحاكم فيه قانعا بما بنى أولوه ، مسالما لأنظاره من الملوك والحكام مقلدا للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويرى فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا فى مجده .

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير ، ويكون الحاكم فى هذا الطور متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات واصطناع إخوان السوء ، وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهدم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تتخلص منه ولا يكون لها منه براء إلى أن تنقرض^(١).

تاسعا : نظريته فى وجوه الكسب :

إن تحصيل الرزق وكسبه عند ابن خلدون ، يتم بوسائل عدة منها الطبيعى ومنها الزراعى ومنها التجارى والصناعى

(١) انظر : د. أميرة مطر ، فى فلسفة السياسة ، ص ٨١-٨٣ ، وأيضاً د. محمد مرجبا ، نفس المرجع السابق ، ص ٨١٨-٨١٩ .

فإما أن يكون مأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ، ويسمى حينئذ مغرما وجباية ، وإما أن يكون من الحيوان الوحشى باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر ، ويسمى اصطيدا (١).

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس فى منافعهم ، كاللبن من الأنعام والحريير من دودة القز، والعسل من النحل ، أو أن يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمره ويسمى هذا كله فلاحه ، فالفلاحه إذن عند ابن خلدون تشمل الزراعة وتربية الحيوان (٢).

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما فى مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة وتجارة وخياطة .. الخ) أو فى مواد غير معينة، وهى جميع الامتھانات والتصرفات، وإما أن يكون فى البضائع وإعدادها للاعواض، إما بالتقلب بها فى البلاد أو احتكارها ، ويسمى هذا تجارة ، فهذه وجوه المعاش وأسبابه . وأما الفلاحه فهى طبيعیه وهى

(١) د. مرجبا، نفس المرجع السابق، ص ٨٢٣ .

(٢) نفسه، ص ٨٢٣-٨٢٤ .

أقدم وجوه المعاش فطرية لا تحتاج لنظر ولا لعلم^(١).

أما الصنائع فهي متأخرة عن الفلاحة لأنها تتصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالبا إلا فى أهل الحضرة . والصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط يختص بالضروريات، والمركب للكماليات، وأما التجارة فإنها وإن كانت طبيعية فى الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى تخيلات ، فى الحصول على ما بين القيمتين فى الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة .^(٢)

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الإنسانى ودرس دراسة علمية مختلف الظواهر الاقتصادية، وقد رأينا طرفا من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منهما، والحق أن الذين كتبوا فى المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمى للظواهر الاقتصادية، وإنما كل ما كتبه القدماء فى هذا الشأن من إغريق أو رومان أو عرب كان من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية^(٣)، وعلى

^(١) نفسه، ص ٨٢٤ .

^(٢) نفسه .

^(٣) د. مرحبا ، المرجع السابق ، ص ٨٢٥ .

رأس هؤلاء السابقين أرسطو . ومما يدعو للأسف أيضا أن البعض يقول بأن أرسطو عالج هذا الموضوع بإيجاز شديد وتدبر وترتيب على حين شرحه ابن خلدون بإسهاب واغراق عظيمين فى التفاصيل التى لا حاجة إليها . ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنين، فأرسطو منطقى قبل كل شئ، والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددا لانهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها (١)

ولقد نسى الباحث هنا أن هذا الإسهاب الذى عاب فى نظره ابن خلدون جاء من أنه يضرب من الأمثلة الكثير وهذه هى سمة العالم الذى لا يعمم القانون إلا بعد حصر الكثير من الأمثلة . ونسى أن المنطق الأرسطى وأرسطو بقياسه واستقرائه الذى ثبتت عقمه هو الآخر لأنه مجرد قياس واستقراء لأنواع فقط - ليس من الذين يلتزمون بالمنهج العلمى الدقيق فى دراسة الظواهر الإنسانية .

عاشرا : نظريته فى الاقتصاد السياسى :

ينحو ابن خلدون منحى فى الاقتصاد يتضمن بذور مذهب (المادية التاريخية) لكارل ماركس . فهو يرى "أن

(١) د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ١٤٨ .

اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو اختلاف نحلّتهم فى المعاش" (١) أى أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب فى اختلاف أحوالهم ، فالأساس الاقتصادى إذن هو الذى يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع (٢) .

ويقرر ابن خلدون أيضا أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعى العبد وقدرته على العمل يسمى كسبا ، فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهى الكسب . ويقرر أن للعمل الإنسانى القيمة الأساسية فى كل ما يقتنيه .. يقول " فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من التحولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله .. إذ ليس إلا العمل وقد يكون من الصناعات فى بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصناعات فلا بد من قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها؛ فقد تبين أن المفادات والمكتسبات

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، جـ ٢ ، ص ٤٠٧

نقلا عن : د. مرجبا ، نفس المرجع ، ص ٨٢٥ .

(٢) قارن هذا بما قاله ماركس وإنجلز حول تطور المجتمع كنتيجة لتطور التكوينات الاقتصادية ، راجع أفانا سيف ، أصول الفلسفة الماركسية ، ص ١٩٩ .

أكثرها قيمة الأعمال الإنسانية ^(١) ، كذلك يقرر ابن خلدون أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبدول فيها من عمل وجهد . وهو سابق في هذا لعلماء الاقتصاد السياسى أمثال ريكارد وآدم سميث وماركس بمئات السنين، ويربط أيضا بين جودة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول : "إن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طلبها" ^(٢) .

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لرأس المال حين يؤكد أن العمل هو العنصر الأساسى وراء الإنتاج وليست الطبيعة كافية أو مغنية عنه بما يتفق والاشتراكية ويقول : "ألا ترى أن القليلة السكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقللة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التسى يكون عمرانها أكثر يكون أصلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية ونقول لعامة البلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهب رزقها حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى الفقر كما أن نور العيون إنما يكون بالإنباط والإفراء الذى هو بالعمل الإنسانى كالحال فى ضروع الأنعام

^(١) نقلا عن : د. أميرة مطر ، فى فلسفة السيامة ، ص ٨٥ .

^(٢) د. محمد مرجبا ، المرجع السابق ، ص ٨٣٣ .

فما لم يكن إنباط ولا إفراء نصبت وغارت بالجملة كما يجف
الضرع إذا ترك امتراؤه" (١) .

وللعمل الاقتصادي أيضا فى نظره دخل فى الأجسام
والأخلاق والعقول والعبادة فاختلف أحوال العمران فى
الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى فى أبدان البشر
وأخلاقهم وعقولهم ودينهم . ويربط ابن خلدون كما سبق أن
أوضحنا بين الترف والدعة وانغماس الدولة فىهما وبلوغها
الهرم ، فالعامل الاقتصادى إذن قد يكون نذيرا بهدم الدولة ،
وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تودى إلى
مضاعفات كثيرة فى المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة
ذلك بازدياد الترف وفرص العمل والكسب فيقول : "متى زاد
العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت
عوائده وحاجاته واستتبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها
وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية" (٢) .

وفى هذا النص الصغير جمع ابن خلدون مجموعة من
النظريات يكفى لبيان أهميتها أنها كانت موضوعاً لدراسة

(١) نقلا عن : د. أميرة مطر، نفسه، ص ٨٥-٨٦ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٣ ص ٨٦٠ .

نقلا عن : د. مرجح، نفس المرجع، ص ٨٣٠-٨٣١ .

مبتكرة قام بها اميل دوركايم فى كتابه "فى تقسيم العمل الاجتماعى" للحصول على الدكتوراه . ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم أبو جلييه Bougle الذى صاغها فى قانون خلاصته "أن التغيير الكمى يؤدى إلى تغير كفى" (١) .

ومن كل هذه الآراء العميقة التى تربط فى مجموعها بين الاقتصاد والسياسة ربطا شديدا إذ تعد الاقتصاد عاملا هاما وأساسيا مؤثرا فى الدولة وتطورها ، وانهارها ومؤثرا فى أخلاق الناس وعاداتهم ودياناتهم .. الخ . نستطيع القول إن ابن خلدون إمام من أئمة علم الاقتصاد السياسى فإن كان أرسطو من قبل قد تحدث فى شىء من هذا القبيل فإن ابن خلدون قد تجاوز هذه الآراء بما قدمه من جديد، وربط بين هذه الآراء الاقتصادية والسياسة على أساسا علمى بما جعله أبا حقيقيا لهذا العلم - علم الاقتصاد السياسى، كما كان أبا لكثير من العلوم الأخرى .

حادى عشر : تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية :

(١) د. محمد مرحبا، نفسه، ص ٨٣١ .

فى الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكومات ، وهى الحكومة الدينية التى يرأسها الخليفة . والخلافة فى نظره وكالة فالخليفة يمثل النبى دائما فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز عن باقى المسلمين ، واختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها^(٩) ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين فى وقت واحد ، لكل منهما ملك مستقل ، فالضرورة فى نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك فالدولة إذا ما كانت شاسعة يقصر الملك عن حمايتها والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها وأن تنظم شئونها ، ولم يرد الإسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها^(١٠) .

وله أيضا نظرية خاصة وهامة فى تحصيل العلوم ، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية الذى ينصح ابن خلدون باستخدامها لكى يحصل العلم تحصيلًا جيدا وسليما ، إيثار التدرج ، مراعاة استعداد الطالب ، المقاربة بين الدروس ، تعليم الفنون واحد واحد ، ترك التوسع فى العلوم الآلية ،

^(٩) ويتضح لنا هنا اتفاق ابن خلدون مع أساس نظام الحكم الإسلامى كما قدمناه من قبل .

^(١٠) انظر الدكتور طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ص ١٢٧-١٣٨ .

ويحدثنا عن السياسة التعليمية ، فيعدد مساوئ الشدة ، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترغيب والترهيب (١) .

وفى النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه ، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التى يمكن أن تغتفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشرى من خدمات لا ينكرها إلا مكابر ، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتضاره فى استقرائه ومقارناته على العرب والبربر فى شمال إفريقيا وإن كان هذا صحيحا فإنه لا يضير ابن خلدون فى شىء بل هذه هى الطريقة المثلى فى دراسة المجتمعات ، وهى الطريقة التى تقطع بيئة محددة أو مجتمعا معينا بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج نتائج دقيقة (٢) .

وإذا استخدمت هذه النتائج فى تطبيقات جديدة فهذا شأن من يطبقها كما حدث لنظريات ابن خلدون التى ما زالت تطبق فى الغرب حتى القرن التاسع عشر ، ويقول فون فيسندنك :

(١) د. كمال اليازجى ، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، عن المقدمة ،

ص ١٤٥-٤٢١ ، ونظر أيضا د. مرجبا ، نفسه ص ٨٣٥-٨٤٢ .

(٢) د. مرجبا ، نفسه ، ص ٨٤٣ .

أنه يطبق ما كان يشعر به أو يدعو إليه ابن خلدون على أوروبا في القرن التاسع عشر أصح تطبيق وأتمه (١) .

ومما يؤكد أهمية ما وصل إليه هذا المفكر من آراء أخذ الكثيرين عنه وتأسيسه لكثير من العلوم كما أشرنا ، فهناك أوجه شبه بين ابن خلدون وفيكو ، وبينه وبين روسو (٢) وبينه وبين مكيافيللي ونييتشه فإرادة القوة التي ذهب مكيافيللي إلى أنها أصل الدولة تشبه فكرة العصبية التي استند إليها ابن خلدون مع الفارق لأن الأخير لم يذهب في فلسفته السياسية إلى حد إباحة العنف والخيانة والقتل والغدر إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى هذه الأعمال شراً يعود على مرتكبيها ، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب . فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة . وقد قال استفانو كلوزيو : "إن كان الفلورنسي العظيم (مكيافيللي) يعلمنا وسائل حكم الناس فإنه يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر ولكن العلامة التونسي (ابن خلدون) استطاع أن ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كإقتصادي

(١) فون فيسنندك ، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مجلة الدويتشه رونتشاو الألمانية فى يناير ١٩٢٣م ، ترجمة محمد عبدالله عنان ، ملحقه بترجمته لكتاب د. طه حسين ، ص ١٨١ .

(٢) د. خليل الجر وحنا الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ، ص ٥١٦-٥١٧ .

وفيلسوف راسخ ، مما يحمل بحق على أن نرى فى أثره من سمو النظر والنزعة النقدية ما لم يعرفه عصره .^(١) ويكفى ابن خلدون هذه الشهادة التى إن دلت على شىء فإنما تدل على أنه ما زال لابن خلدون أثره على المفكرين الغربيين وما علينا نحن إلا أن نعيد النظر مرة أخرى فى تراث هذا المفكر العظيم .

وأعتقد أننا بعد هذه الرحلة داخل فلسفة الإسلام السياسية وما رأيناه من آراء لدى فلاسفته السياسيين ، نستطيع الآن القول إن لدينا فكرا سياسيا يستحق الدراسة وأكثر من ذلك فهو جدير بالتطبيق إن كنا نؤمن فعلا بالأصالة والمعاصرة .

^(١) محمد عبدالله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ، القاهرة ١٩٥٣م ، ص ١٨٤ .

قائمة بأهم المصادر والمراجع

قائمة بأهم المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية والأجنبية :

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن خلدون: المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي، نشرت في أربعة مجلدات، القاهرة ١٩٥٣ - ١٩٦٢م.
- ٣- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصرى نادر، بيروت ١٩٥٩م.
- ٤- أبيقور: الحكم الأساسية: ترجمة جلال الدين سعيد فى كتابه "أبيقور-الرسائل والحكم"، الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٩١م.
- ٥- أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.
- ٦- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة طبعة ١٩٨٥م.
- ٧- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.
- ٨- أوغسطين: الإعترافات، ترجمة وتقديم الخورى يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٩١م.

9- Cicero: The Natur of The Gods: Translated by Horace C.P.

McGregor with an Introduction by J.M. Ross, Penguin Books, England 1972 .

- 10- Cicero: Selected Works, Translated by Michael Grant, Penguin Books, England 1971.
- 11- Marcus Aurelius.: The Thoughts of Marcus Aurelius, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928.
- 12- Plato: The statesman, translated into English by J.B.Skemp , Routledg & Kegan Paul , London 1961.
- 13- Plato: The Law, in the "Dialogues of Plato" Vol.vTranslated intoEnglish By B.Jowett, Third ed., Oxford Unversity Press , London 1931 .

(ب) المراجع العربية والأجنبية :

- ١٤- د. إبراهيم دسوقي أباطة و د. عبد العزيز الغنم: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت ١٩٧٣م.
- ١٥- د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.
- ١٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٥٤م.
- ١٧- ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦.
- ١٨- د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.
- ١٩- د. أميره حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.
- ٢٠- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧م.
- ٢١- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨م.
- ٢٢- تشارلز روبنسن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦م.
- ٢٣- جان جاك شوفالبييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد

عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع
والنشر، بيروت ١٩٨٥م.

٢٤- جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء،
الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٢٥- جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة
حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان،
دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧١م.

٢٦- جورج سباين: تطور الفكر السياسي: الكتاب الثاني، ترجمة
حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. محمد فتح الله
الخطيب، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٩م.

٢٧- حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء
الثاني، دار المعارف ببيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٨- د. رأفت عبد الحميد: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين
للدراسات والبحوث والنشر، القاهرة ١٩٩٧م.

٢٩- ساطع المصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة
الخانجي، القاهرة ١٩٦١م.

٣٠- د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد
عبد الله عنان، القاهرة، بدون تاريخ.

٣١- عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، دار مكتبة الحياة ببيروت.

٣٢- د. عبد الكريم أحمد: بحوث فسي تاريخ النظرية السياسية،
مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد
البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٢م.

- ٣٣- د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات
بلكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.
- ٣٤- د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- ٣٥- عبدالرحمن الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار
الشئون الثقافية، بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- ٣٦- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية،
القاهرة ١٩٧١م.
- ٣٧- على عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الأسرة -
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.
- ٣٨- د. على عبد الواحد وافى: فصول من آراء أهل المدينة
الفاضلة، مطبعة الفكرة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٠م.
- ٣٩- د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار
العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢م.
- ٤٠- فؤاد محمد شبل: الفكر السياسى - دراسة مقارنة للمذاهب
السياسية والاجتماعية - الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٤١- د. كمال اليازجى: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب
الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٦٨م.
- ٤٢- د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس - المعلم الأول ، المطبعة
الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.
- ٤٣- د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية،

- مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٧م.
- ٤٤- د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٦م.
- ٤٥- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠م.
- ٤٦- محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، القاهرة ١٩٥٣م.
- ٤٧- د. محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦١م.
- ٤٨- د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٣م.
- ٤٩- د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧م.
- ٥٠- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- ٥١- د. مصطفى النشار: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.
- ٥٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٩٦٦م.

53- Bailey C.: The Greek Atomists and Epicurus,
Oxford-At the Clarendon Press, 1928.

- 54- Barker (E): Plato and His Predecessors ,
printed by Methuen , London 1948 .
- 55- Fortin L.E.: St. Thomas Aquinas, in
“History of political Philosophy”., 2ndedition,
Edited by Leo Straus & Joseph Cropsey,
Rand McNally College Publishing
Company, Chicago 1972.
- 56- Harry V. Jaffa: Aristotle, in “History of
Political Philosophy”, 2nd Edition, Edited
by LeoStrauss & Joseph Cropsey, Rand Mc
1972.
- 57- Kathleen Freeman: The Pre Socratic
Philosophers, Oxford-Basil Blackwell,1946.
- 58- Julia Annas: Plato,s Republic andFeminism,
in “Philosophy“,vol. 51-N. 167, July 1974 .
- 59- Leo Strauss: Plato, in “History of Political
Philosophy”, Chicago 1972.
- 60- Muhsin Mahdi: AL Farabi, in “History of
Political Philosophy”, Chicago 1972.
- 61- Taylor A.: Plato-The man and his Works,
Merdian Books, New York 1957.

الفهرس

الموضوع الصفحة
الإهداء ----- ٧

تصدير ----- ٩

فصل تمهيدى : التعريف بالفلسفة السياسية

أولاً : تعريف الفلسفة السياسية ----- ١٩

ثانياً : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية ----- ٢١

ثالثاً : كيفية نشأة الفلسفة السياسية ----- ٢٦

رابعاً : ظهور الفلسفة السياسية ودور المدينة اليونانية --- ٣٠

الباب الأول : الفكر السياسى اليونانى

الفصل الأول : الفكر السياسى السابق على أفلاطون

أولاً : صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى - ٣٩

(أ) أهم تشريعات صولون----- ٤٠

(ب) ظهور الأحزاب الأثينية----- ٤٣

٤٧ ----- ثانياً : فلسفة السوفسطائيين السياسية

٤٧ ----- (أ) التأكيد على الفردية

٤٨ ----- (ب) رفض نظام الرق

(ج) نظرية انطيفون فى التعارض بين القانون

٤٩ ----- الطبيعى والقانون الوضعى

٥٢ ----- (د) تقييم لنظريات السوفسطائيين السياسية

٥٥ ----- ثالثاً : فلسفة سقراط السياسية

٥٥ ----- (أ) حياة سقراط السياسية

٥٨ ----- (ب) نقد سقراط لرأى السوفسطائيين فى العدالة

٥٨ ----- (ج) نظريته فى أصل القانون

الفصل الثانى : الفلسفة السياسية عند أفلاطون

٦٤ ----- أولاً : حياة أفلاطون السياسية

٦٦ ----- ثانيا : مصادر فلسفته السياسية

٦٩ ----- ثالثاً : "الجمهورية" ونظرية الدولة المثالية

٧٠ ----- (أ) تعريف العدالة

٧١ ----- (ب) تقسيم العمل والنظام الطبقي

٧٢ ----- (ج) نظرية التربية فى الدولة المثالية

- (د) نظرية الشيوعية - شيوعية النساء والملكية --- ٧٣
- (هـ) نظريته في حكومة الفلاسفة ----- ٧٩
- (و) أنواع الحكومات الفاسدة----- ٨٠
- رابعاً : "السياسى" وتأكيد أهمية علم السياسة ----- ٨٥
- (أ) مكانة السياسة ومن هو السياسى؟. ----- ٨٥
- (ب) أشكال الحكومات ----- ٨٦
- خامساً : "القوانين" ونظرية الدولة المختلطة----- ٨٩
- (أ) الشروط الطبيعية والمادية----- ٩١
- (ب) النظم الإجتماعية والسياسية ----- ٩١
- (ج) النظام التعليمى الدينى ----- ٩٣
- (د) ترتيب السلطات ----- ٩٤
- سادساً : تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية ----- ٩٧

الفصل الثالث : الفلسفة السياسية عند أرسطو

- أولاً : حياة أرسطو السياسية----- ١٠٦
- ثانياً : مصادر فلسفته السياسية----- ١٠٨
- ثالثاً : نظريته فى الضرورة الإجتماعية وعناصر الدولة-- ١١٠
- رابعاً : نظرية الحكومة----- ١١٢

- ١١٥ ----- خامساً : نظريته فى الكسب و انتاج الثروة
- ١١٦ ----- سادساً : نظريته فى الثورة
- ١١٨ ----- سابعاً : نظرية فصل السلطات
- ١٢١ ----- ثامناً : نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق
- ١٢٣ ----- تاسعاً : موقفه من الحاكم الطاغية
- ١٢٥ ----- عاشرأ : نظريته فى المدينة الفاضلة
- ١٢٩ ----- حادى عشر : موقفه من ظاهرة نفى العظام
- ١٣١ ----- ثانى عشر : نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية

الباب الثانى : الفكر السياسى الغربى فى العصرين الرومانى والوسيط

الفصل الأول : الفكر السياسى فى العصر الرومانى

- ١٣٩ ----- تمهيد : من دولة المدينة إلى الدولة العالمية
- ١٤١ ----- أولاً : أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة
- ١٤٥ ----- ثانياً : الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية
- ١٥٣ ----- ثالثاً : فلسفة شيشرون السياسية
- ١٥٣ ----- أولاً : حياة شيشرون السياسية

- ١٥٥ ----- ثانياً : مصادر فلسفته السياسية
- ١٥٧ ----- ثالثاً : فلسفته حول "القانون الطبيعي"
- ١٦٣ ----- رابعاً : معنى الدولة عند شيشرون

الفصل الثانى : الفكر السياسى المسيحى

- ١٦٩ --- أولاً : ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى
- ١٧١ ثانياً : القديس بولس وأول صور ه للفكر السياسى المسيحى
- ١٧٩ ثالثاً : القديس أوغسطين وفلسفته السياسية
- ١٧٩ أولاً : حياة أوغسطين
- ١٨٢ ثانياً : مصادر فلسفته السياسية
- ١٨٤ ثالثاً : مدينة الله ومفهوم الدولة والعدالة عند أوغسطين
- ١٩١ رابعاً : القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية
- ١٩٢ أولاً : حياة القديس توما الأكوينى ومؤلفاته
- ثانياً : نظريته فى الضرورة الإجتماعية وأصل
- ١٩٤ ----- السلطة السياسية
- ١٩٧ ثالثاً : نظريته فى الحكومة وأفضل أنواعها

الباب الثالث : الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الأول : فلسفة الإسلام السياسية

- أولاً : الإسلام والسياسة ----- ٢٠٨
- ثانياً : فلسفة الحكم فى الإسلام ----- ٢١٢
- (أ) الحكم بما أنزل الله ----- ٢١٣
- (ب) الحكم القائم على الشورى ----- ٢١٥
- (ج) الحكم القائم على الرضى ----- ٢١٨
- ثالثاً : نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين
التشريعية التنفيذية ----- ٢٢١
- رابعاً : المواطن فى الدولة الإسلامية ----- ٢٢٥
- خامساً : حقوق الأفراد وواجباتهم ----- ٢٢٧

الفصل الثانى : الفارابى رائد الفكر السياسى الإسلامى

- أولاً : نشأة وحياة الفارابى ----- ٢٣٦
- ثانياً : مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية ----- ٢٣٨
- ثالثاً : نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى ----- ٢٤١
- رابعاً : نظريته فى المدينة الفاضلة ----- ٢٤٦
- (أ) نظام المدينة الفاضلة ----- ٢٤٦
- ١ - مطابقة النظام العضوى ----- ٢٤٧
- ٢ - مخالفة النظام العضوى ----- ٢٤٨

- ٢٤٩ ----- ٣ - التدرج فى المراتب
- ٢٥١ ----- ٤ - مطابقة النظام الكونى
- ٢٥٣ ----- (ب) نظريته فى الحاكم الفيلسوف أو النبى
- ٢٥٣ ----- (١) المؤهلات العقلية
- ٢٥٤ ----- (٢) المؤهلات الروحية
- ٢٦٠ ----- (٣) المجلس الرئاسى
- ٢٦١ ----- (ج) التقسيم الطبقي لأهل المدينة الفاضلة
- ٢٦٢ ----- خامساً : مضادات المدينة الفاضلة
- ٢٦٣ ----- ١ - المدينة الجاهلة
- ٢٦٤ ----- ٢ - المدينة الفاسقة
- ٢٦٤ ----- ٣ - المدينة المبدلة
- ٢٦٥ ----- ٤ - المدينة الضالة
- ٢٦٥ ----- ٥ - النوابت
- ٢٦٦ ----- سادساً : تقييم لفلسفة الفارابى السياسية

الفصل الثالث : فلسفة ابن خلدون السياسية

- ٢٧٢ ----- أولاً : حياة ابن خلدون السياسية
- ٢٧٦ ----- ثانياً : مصادر فلسفته السياسية
- ٢٧٧ ----- ثالثاً : أسلوب ابن خلدون فى " المقدمة "

- ٢٨٠ ----- رابعاً : مكانة علم السياسة عند ابن خلدون -----
- ٢٨٢ ----- خامساً : نظريته فى نشأة العمران البشرى -----
- ٢٨٤ ----- سادساً : نظريته فى أثر الإقليم على الدولة والسكان -----
- ٢٨٨ ----- سابعاً : نظريته فى " العصبية " -----
- ٢٩٠ ----- (أ) تعريف العصبية -----
- ٢٩١ ----- (ب) تطور العصبية وأدوارها -----
- ٢٩٣ ----- (ج) العصبية أساس الملك -----
- ٢٩٥ ----- (د) العصبية أساس الحكم بمفهومه الحديث -----
- ٣٠٠ ----- ثامناً : نظريته فى الدولة -----
- ٣٠٠ ----- (أ) نظريته فى عمر الدولة -----
- ٣٠١ ----- (ب) نظريته فى أطوار الدولة -----
- ٣٠٣ ----- تاسعاً : نظريته فى وجوه الكسب -----
- ٣٠٦ ----- عاشراً : نظريته فى الاقتصاد السياسى -----
- ٣١٠ ----- حادى عشر : تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية -----

قائمة بأهم المصادر والمراجع

- ٣١٧ ----- (أ) المصادر العربية والأجنبية -----
- ٣١٩ ----- (ب) المراجع العربية والأجنبية -----

كتب أخرى للمؤلف

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٤ م .

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٨٨ م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧ م .

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥ م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ١٩٨٧ م .

- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ١٩٩٥ م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦ م .

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ١٩٩٥ م .

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة ١٩٨٨م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة
الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٠م .

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة
المصرية واليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام
بالقاهرة ١٩٩٢م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة
١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة
اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام
بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى :
(بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية
المتحدة ، دار الغرير للطباعة والنشر ، دبي ١٩٩٥م .

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى
(بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية
المتحدة ، دار الغرير للطباعة والنشر ، دبي ١٩٩٥م .

(١١) مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى
"الجمهورية" و "القوانين" :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م

(١٢) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر
التاريخى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م

(١٣) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٧م .

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٥) مدخل جديد إلى الفلسفة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء
الأول) السابقون على السوفسطائيين :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٧) الخطاب السياسى فى مصر القديمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م .

(١٨) ضد العولمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع، بالقاهرة ١٩٩٩ م .

(١٩) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء
الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون :

- تحت الطبع .

(٢٠) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء
الثالث) من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس :

- تحت الطبع .

(٢١) الثقافة والتقدم :

- تحت الطبع .

منتدی سور الأزبکیة

WWW.BOOKS4ALL.NET