الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

نظرية الدولة المثالية عند أفلاطون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
- إيمـــان عـــزوز

إشراف الأستاذ:
- علي أرفيس

لجنة المناقشة:

رياض خوضر	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	رئيسا
علي أرفيس	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مشرفا ومقررا
الربيع لصقع	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2016-2017

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وعـــرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيد الخلق وأفضلهم أجمعين وعلى آله وصحبه الطيبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

مصداقا لقوله تعالى " لئن شكرتم لأزيدنكم " فإنني أحمد الله عز وجل أن وفقني لإتمام هذا العمل المتواضع , وألهمني الصبر لتخطي المصاعب التي واجهتني أثناء أداء بحثي وإنجاز دراستي هذه.

وعملا بقوله صلـــى الله عليـــه وسلـــم "من لم يشكر الناس لم يشكر الله" فإنني أتقدم بالشكر الخالص للأستاذ المشرف "أرفيس علـــي" الذي ساعدني و وجهني .

كما أتقدم بخالص الشكر لكل أساتذتي الموقرين الذين تكبدوا معنا عناء مسيرة دراستنا الجامعية فلكم مني كل احتـــرام وعـــرفان

كذلك نشكر كل أعضاء لجنة المناقشة بدون استثناء، ونشكر كل الطاقم الإداري والعمالي لقـــسم الفـــلسفة

ولا أنســـى كل من مد لـــي يد العـــون، وأخص بالذكر أختـــي "صبـــاح" و أختـــي "سمية" وأستاذي الفاضل "رشيد بن عامر"

حفظهم الله ورعـــاهم وحقـــق لهـــم مبتغـــاهم

فـــلكـــم منـــي جزيـــل الشـــكر وجـــزاكم الله عنـــي كـــل خـــيـــر.

إهـــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد عليه وعلى آله أزكى الصلاة وأطيب التسليم

إلى من أرضعتني لبن الحب والرحمة والحنان، ومن كانت لي في دنياي روح وريحان، إلى من برضاها يرضى الرحمان، إلى أغلى وأحب إنسان "أمـــي الحبيبة"

إلى من أنا كلي من بعضه، وسعيي فقط لأرضه، إلى نور البيت في كل الظلمات، وسيدي في كل الأوقات إلى " الغالي أبـــي"

إلى من سكنوا رحم الأم معي ، و شاركوني فرحي ودمعي، إلى مجرى الدم الواحد و سندي، وعوني بعد خالقي في يومي وغدي "إخوتـــي وأخواتـــي الأعزاء"

إلى "كل أفـــراد العائـــلة الكبـــيرة " بدووووووون استثنـــاء

إلى الأستاذ القدير "رفيس علـــي "، وكل أساتذتي الكرام حفظهم الله ورعاهم وجزاهم الله عنا كل خير

إلى كل زميلاتي وزملائي في قسم الفلسفة وخارجه، أتمنى لكم كل الخير والتوفيق بإذن المولى

إلـــى كل من ربطتني به صلة رحـــم أو صـــداقة، إلى كل من يعـــرفني، و إلـــى كل من ساعـــدني، وكل من سيـــقرأ هذا الموضوع

....أهـــدي لكم تحيـــتـــي....

إيـــمـــان عـــزوز

مقدمة

المـــقدمـــة

تاريخ الفكر السياسي قديم قدم العالم، فمنذ ظهور المجتمعات البشرية كان لا بد من ظهور الممارسات السياسية التي تسهم بشكل كبير في تنظيم الوجود الاجتماعي، فبفضل هذه الممارسات السياسية انتقل الإنسان من طور الطبيعة والتوحش والهمجية إلى طور المجتمع والتحضر وإنتاج الثقافة، نتيجة لظروف معينة عان منها المجتمع، فجاءت لتلبي هذه الحالة، فتشخص الأمراض وتقدم الحلول، هذه ا لأخيرة دفعت بالأفراد إلى إيجاد جهاز يدبر هذا التعايش بينهم ويضمن استمراره، هذا الجهاز هو "الدولة"، فقد أثار موضوع "مفهوم الدولة" تساؤلات ليست بالقليلة على الرغم من المؤلفات والكتابات التي بحثت في هذا الموضوع، حيث نجد "تعريف الدولة" بحد ذاته محل جدل عند مختلف المدارس السياسية والفلسفية، فقد كان للفلاسفة الإغريق مؤلفات كثيرة تدور حول مفهوم الدولة وتحديد ماهيتها وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة "أفلاطون" كواحد من المنظرين السياسيين الموهوبين إن لم يكن أحسنهم، فبالرغم من أنه كان يصارع الظروف السياسية القاسية التي كانت تحيط به، إلا أنه استطاع أن يميز بين حاجات الفرد وحاجات المجتمع، وبالتالي أدرك أن الحياة المنظمة هي أساس الدولة، هذا ما دفع به للبحث عن سياسة راشدة تخرج المجتمع من حياة الصراع والحروب إلى حياة التكامل والانسجام وبالتالي إلى مجتمع مثالي فاضل، وهذا ما يقودنا إلى طرح الإشكالية التالية:

- إذا كان أفلاطون قد رفض النظام الديمقراطي الذي كان سائدا في أثينا وقتها بالرغم من أنه نظام يقيم العدالة على أساس المساواة والحرية بين الجميع، فعلى أي أساس يقيم أفلاطون دولته المثالية ؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قسمت دراستي إلى ثلاثة فصول، بحيث تطرقت في الفصل الأول إلى دراسة الفكر السياسي السابق على أفلاطون، تناولت فيه بداية الديمقراطية في أثينا مع صولون، مرورا بالفكر السفسطائي والسقراطي باعتبارهما أهم المحطات التي ساهمت في تكوين الفكر السياسي والفلسفي قبل أفلاطون.

أما الفصل الثاني فخصصته لدراسة الفكر السياسي في محاورة الجمهورية لأفلاطون، وحددت فيه أهم النظريات التي يقوم عليها ابتداءا من نظرية العدالة التي درست فيها الفضائل عند أفلاطون، ثم نظرية التربية بمراحلها وأهدافها، ثم نظرية الشيوعية، وانتهيت بنظرية نظم الحكم التي ميز فيها بين حكومات صالحة وأخرى فاسدة.

أما الفصل الثالث فتطرقت فيه إلى محاورتي السياسي والقوانين وكيفية الانتقال من الدولة المثالية إلى دولة القوانين، وقد خصصت في نهاية هذا الفصل مبحثا ثالثا وأخيرا يتضمن نقدا وتقييما لفلسفة أفلاطون السياسية.

ومن أهم المصادر التي اعتمدت عليها في انجاز هذا البحث فهي:

- كتاب الجمهورية ترجمة وتعليق فؤاد زكريا.
- كتاب القوانين.

أما من بين المراجع التي يسرت لي فهم المصادر أذكر:

- "الجمهورية" لأحمد المنياوي.
- "تطور الفكر السياسي" من صولون إلى ابن خلدون لمصطفى النشار.

ولمعالجة هذا البحث اتبعت كل من المنهج التحليلي والتاريخي وذلك لطبيعة الموضوع فالمنهج التحليلي من خلال تحليل بعض النصوص التي وردت في محاورات أفلاطون، والمنهج التاريخي من خلال تتبع الفكر السياسي في أثينا السابقة لأفلاطون والذي ساهم في بلورة فكرة الدولة المثالية عند أفلاطون.

ومن بين الصعوبات والعراقيل التي واجهتها في دراستي هذه:

* صعوبة الأفكار وتداخلها بحيث يصعب فهمها.

وقد بذلت قصار جهدي أملا في أن تكون دراستي في هذا البحث بسيطة ومتسلسلة، ومستوفية قدرها العلمي.

الفصل الأول

الفكر السياسي اليوناني السابق على أفلاطون

المبحث الأوّل: صولون وبداية الديمقراطية الأثينية

المبحث الثّاني: السفسطائيون (معيار القوة ومعنى القانون)

المبحث الثّالث: سقراط (الفضيلة والسياسة)

تمهيد:

إن تاريخ الفكر السياسي عموما كما يؤكد جاك شوفالييه قديم قدم العالم، "وهذا التاريخ الخاص هو أحد "فروع التاريخ العميقة" والأكثر أهمية من التحركات السطحية الظاهرة للعيان، إنه تاريخ غني بمضمونه الفكري والزاخر في نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة بالسلوك الإنساني"[1] فمنذ ظهور حضارات الشرق القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التي تحمل في طياتها فكرا سياسيا متماسكا، إلا أن كلمة سياسة politic مشتقة من الكلمة اليونانية potis التي تعني المدينة، ولهذا كان المجتمع اليوناني أوّل من ظهر فيه نظام دولة المدينة، وجُلُّ الفلسفات السياسية التي ظهرت كانت نتيجة لظروف سياسية واجتماعية معينة عان منها المجتمع، وجاءت لتُلبي هذه الحالة فتُشخص الأمراض وتقدم الحلول، ومن هنا نتساءل:

- كيف ظهرت الديمقراطية في آثينا؟ وما هو موقف كل من السفسطائية وسقراط من القانون ؟

[1] - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، ط5، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص9.

المبحث الأوّل: صولون وبداية الديمقراطية الأثينية

يعتبر صولون* واحد من حكماء الإغريق السبعة الذي يعود له الفضل في سن قوانين اجتماعية وذلك بعد الحرب الأهلية التي خاضها الفقراء ضد طبقة الملاك، وتعد إصلاحاته القانونية التي قدمها لأثينا بداية مرحلة جديدة في تاريخ أثينا السياسي، "ففي أيام صولون الأولى (600 ق م) طلع فجر جديد. ففي القرن السابع ق.م كانت قد اجتاحت اليونان أزمة اقتصادية يمكن تبيين بوادرها الأولى في أشعار هسيودوس، إذ ابتلعت عمليات الرهن أرض الفقراء فضمها جيرانهم الأثرياء إلى أراضيهم، وكان من الضروري خلق عقلية جديدة وقوانين جديدة لبلاد اليونان إذا أُريد تجنب الفوضى، أما العقلية الجديدة فقد خرجت من معبد ديلفي، أما القوانين الجديدة فقد شرعها المقنون أمثال صولون"[1] وهذا يعني أن مدينة أثينا عرفت بوضوح مراحل التطور الاجتماعي والسياسي المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائي الشيوعي إلى المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت في أيدي رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدومين مكبلين بالديون وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية في اليونان بإسم حكم النبلاء وهم الذين ترتكز في أيديهم كل أنواع السلطة.

جميع تلك الظروف في أثينا دفعت بصولون إلى إنشاء دستور جديد يعيد به المساواة الاجتماعية التي كانت غائبة في الدولة والتي مزقتها المنازعات بين الطبقتين أي بين الأثرياء والفقراء فحاول كبح جماح الأقوياء ومنعهم من استغلال ثرائهم بالمقابل حاول أن يرفع من شأن الفقراء، ليكون بذلك قد خطى الخطوة الأولى في إرساء الديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات سياسية واجتماعية كان يهدف من ورائها إلى القضاء على

* صولون: كان والده من الأشراف الكرام، وكان نسبه يعود إلى يوسيدن، وأمه ابنة عم بيزيستراتس، الطاغية الذي خرق دستور صولون في بداية الأمر، عرف بإصلاحاته الشاملة، وقانونه الشهير "ألسيسكثيا" (رفع الأعباء). للمزيد أنظر: ول ديورانت، قصة الحضارة (حياة اليونان)، تر: محمد بدران، دار الجيل ، بيروت، لبنان ، ص209.

[1] - أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ،تر: لويس إسكندر، مؤسسة سجل المغرب، 1966، ص86.

نظام الحكم الأرستقراطي الذي كان مسيطرا وقتها. ويقول صولون في هذا الشأن: " لقد منحت الناس قوة كافية، فلم أنتقصهم شرفا يستحقونه أو أعطيتهم أكثر مما يستحقون، ولقد راعيت أن لا يُضار أصحاب النفوذ والأثرياء دون ذنب، بل وقفت رافعا ذراعي أحمي به الأغنياء والفقراء على السواء فلم أسمح لهؤلاء أو لهؤلاء أن يفوزوا دون حق"[1].

وعلى حسب ما جاء به ول ديورانت "أن صولون قد اشتهر بين جميع طبقات الناس بالإستقامة، وكان لا يزال صغير السن نسبيا في الرابعة والأربعين أو الخامسة والأربعين حيث أقبل عليه في عام 594 ق م ممثلوا الطبقات الوسطى يدعونه إلى قبول ترشيحهم إياه ليكون آركونا بالاسم Teponymos، على أن يمنح سلطة مطلقة لإخماد نار حرب الطبقات، ووضع دستور جديد للبلاد وإعادة الاستقرار إلى الدولة"[2]. وافق صولون على هذا الطلب وأصدر قانونه الشهير السيسكثيا Seisachtheia أو (رفع الأعباء) أن يلغي كما يقول أرسطو طاليس "جميع الديون القائمة سواء أكانت للأفراد أم للسلطة"[3]، وبهذا خطى صولون أول خطوة في إرساء المساواة والقضاء على التفاوت والصراع.

استهدف صولون إنصاف الطبقات التي بدأ نفوذها يزاحم نفوذ طبقة النبلاء وهي طبقة التجار والملاحين الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع ازدهار التجارة والرحلات الخارجية.وقد كان من أهم التشريعات التي وضعها صولون عام 594 ق م:

1. إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهذا هو الإصلاح الذي يطلق عليه باليونانية اسم سايسكتيا SeiSachteia ويعني وضع الثقل.

2. إصدار قانون يعفي الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علّم ابنه مهنة.

[1] - نقلا عن: أرنست باركر، المرجع السابق، ص89.

[2] - ول ديورانت، المرجع السابق، ص117.

[3] - المرجع نفسه، ص118.

3.جعل أساس الاشتراك في الحكم مقدار الثروة التي يملكها الفرد شريفا كان أم غير شريف. وغني عن البيان أنه بهذا المبدأ قضى على احتكار الأشراف للوظائف السياسية وأباح للعامّة الاشتراك في السلطة على حسب ما يملكه الفرد من ثروة وما يدفعه للمدينة من ضريبة[1].

4. تقسيم دستور صولون المواطنين إلى أربعة طبقات:

- طبقة الأغنياء الذين يملكون قدرا معيّنا من الثروة.
- الطبقة الوسطى الذين يملكون أرضا يزرعونها وبعض المحاريث والثيران طبقة الفرسان
- طبقة الحراس.
- طبقة المأجورين والكادحين الذين لا يملكون شيئا[2].

وفي هذا التقسيم للمواطنين جعل صولون للطبقات الثلاثة الأولى الحق بالتمتع بجميع الوظائف العامة، أما الطبقة الرابعة فهم محرومون من الحقوق السياسية ولا يُزاولون أية وظيفة عامة."كما نص دستور صولون على حق الجمعية العمومية لطبقات الشعب في مراقبة أعمال الحكام، وفي قبول أو رفض ما يقرره الحكام، وكان لهذه الجمعية أيضا سلطة سياسية وقضائية، ونصّ الدستور فوق ذلك على حقها في انتخاب مجلس الأراكنة"[3]. وبهذا يعتبر صولون أوّل من أرسى الدعائم الأولى لحكم الشعب أو لما يسمى "الديمقراطية".

ويبدو أن إصلاحات صولون بدت غير كافية في نظر طبقات الشعب فتكونت للأوّل مرة الأحزاب السياسية وتصارعت من أجل الوصول إلى الحكم، وقد قسّمهم أرسطو إلى ثلاث في قوله: "أمّا الأحزاب فقد كانت ثلاثة: حزب أهل الساحل، ويبدو على الأغلب أن هؤلاء كانوا يتبعون سياسة الاعتدال، وحزب أهل

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، من صولون إلى ابن خلدون، ط1، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص 40-41.

[2] - المرجع نفسه، ص41.

[3] - المرجع نفسه، ص42.

السهل الذي كان يلتمس إقامة حكم الأقلية، وقد تزعمه ليكورجوس، والحزب الثالث حزب أهل الجبل، وقد تولى زعامته بزيستراتس الذي كان يبدي تحمسا شديدا جدا للحكم الشعبي"[1].

إصلاحات بيزيستراتس*:

فبعد ثلاث محاولات للاستلاء على الحكم، استطاع أن ينصب نفسه طاغية لأثينا 546ق م، فصادر أراضي الأغنياء ووزعها على الفقراء، كما فرض الضرائب على أصحاب المداخيل الكبيرة، ثم اتفق مع حزب الساحل من أجل بناء الأسطول لأغراض الحرب والتجارة الواسعة، كما أدخل عبادة الإله ديونسيوس إلى أثينا وضمّه إلى زمرة آلهتها الأولمبية لإرضاء جماهير الزرّاع والطبقات الشعبية، هذه هي مجمل الإصلاحات الدينية والاقتصادية والسياسية في عهد بيزيستراتس على حسب رواية صاحب قصة الحضارة، "والطريف في الأمر أن بيزيستراتس الذي أصبح طاغية أثينا لم يكن يطمح فيما يُقال إلى تحقيق المجد الشخصي، بقدر ما كان يطمح إلى تحقيق المصلحة لأثينا وللشّعب الأثيني، و كانت إشارته الواضحة إلى ذلك أنه أعلن إلتزامه الكامل بشرائع صولون وخضع لها كما أخضع لها أقرانه وكافة المواطنين"[2].

وهذا ما يؤكده أرسطو في قوله:"غير أن بيزيستراتس، على ما قلنا، كان يسوس الدولة باعتدال، وينهج منهجا أقرب إلى الحكم السياسي منه إلى الحكم الطغياني، وكان في الإجمال عطوفا حليما متعاطفا مع المخطئين"[3].

ولهذا كان حاكما محبوبا مرغوبا من طرف شعبه، وأعظم ما كان يُقال فيه، "ميله إلى الشعب وعطفه، ففي كل شيء،كان يريد أن يدبر الأمور حسب القوانين، و لم يمنح نفسه امتيازا ما، ودُعي مرة ليمثُل أمام

[1] - أرسطو، دستور الأثينيين، تر: الأب أوغسطينوس بربارة، ط2، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013، ص46.

* - بيزيستراتس: أحد طغاة أثينا، عاش من 600-527 ق م، اغتصب الحكم في موطنه، وجرده من أصحابه، مغكليس ولوكورغس، ولكنه ساس البلاد باعتدال، وجمل أثينا وجمع ملاحم الهوميرية. أنظر: المرجع نفسه، ص 44.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص23.

[3] - أرسطو، المرجع السابق، ص49.

الأريسياغس بتهمة قتل، فحضر ليدافع عن نفسه وخاف المُدّعي وتخلّف"[1]. وهذا باختصار عن بيزيستراتس وإصلاحاته القيمة التي صارت أثينا إبّانها دولة قوية مستقرة إزدهرت فيها الفنون والآداب والتجارة والصناعة.

وقد تولى بعده كليستنيس* الحكم بعد أن طرد أتباع بيزيستراتس وقضى على الاستبداد، وقد تركزت إصلاحاته في أثينا على الجانب السياسي وتدعيم النظام الديمقراطي وتأكيده، فتم على يده إلغاء الكثير من امتيازات الأرستقراطية وأصبحت السلطة السياسية العليا في يد الجمعية الشعبية "الأكليزيا Ectisea" والتي تتكون من مجموع المواطنين الأحرار، وكانت تشرف وتراقب مجلس الخمسمائة، هذا الأخير الذي كان أعضاؤه يختارون بالقرعة من بين مجموع المواطنين الأحرار والذي كان من أهم أعماله أنه يُشرف على نشاط الحكام، وإعداد جدول أعمال الجمعية الشعبية، ضف إلى ذلك المحاكم الشعبية التي تقوم بحماية الدستور والقانون، "وبهذا كانت تلك أهم معالم الديمقراطية الأثينية كما تدعمت في عهد كليستينيس، فلقد ازدهرت تلك المجالس السياسية المعبرة عن مدى المشاركة الشعبية في الحكم، تلك المشاركة التي أتيحت للجميع كما رأينا على أوسع نطاق"[2].

لقد كتب للديمقراطية الأثينية أن تشهد مع بريكليس** أشد أوجها وازدهارها، هذا الأخير الذي تتلمذ على تتلمذ على يد أكبر الفلاسفة في عهده من أمثال زينون الإيلي وانكساجوراس، وقد أكسبه قربه من هؤلاء الرزانة العقلية والخطابة السامية، "ولا عجب إذن أن يُعجب به الأثينيون أيما إعجاب، وأن يُلقبوه بالأولمبي

[1] - أرسطو، المرجع السابق، ص50.

* - كليستينيس: تزعم أثينا بعد بيزيستراتس بعد أن قضى على الاستبداد، كما أعاد النظر في إصلاحات شاملة للجوانب السياسية والاقتصادية. أنظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، المرجع السابق، ص 24.

[2] - المرجع نفسه، ص26.

** - بريكليس: عاش من 490-429 ق.م وهو أحد أحفاد كليستنيس، ورث عنه حب الديمقراطية والحرص على مشاركة كل المواطنين في سياسة المدينة، حكم أثينا ليكون أحد القادة العشرة مما جعله صاحب السلطة العليا في المجلس العسكري، عرف بحكمه الأرستقراطي والديمقراطي معا، وعنايته بالجانب الاقتصادي والسياسي والثقافي والعسكري لأثينا،.أنظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية المرجع السابق، ص 26.

لفصاحة لسانه الذي لم تسمع به أثينا من قبل، ولا عجب أيضا أن يصل إلى الحكم وخاصة بعد أن اطمأن له الشعب وذلك بعد أن انضم بعد تردد إلى حزب الشعب مفضلا الكثرة الفقيرة لوفرتها على الأرستقراطية القليلة رغم انتمائه من حيث نشأته إليها"[1].

وقد كانت من أهم الإصلاحات التي قدمها أنه زاد من سلطة الشعب زيادة عظيمة خاصة حين وسع حق الانتخاب للأركونية ليشمل هذا الحق جميع الطبقات.كما اهتم بتشغيل العاطلين من العمال والعامة وذلك بتوسيع الصناعة والتجارة، وأطلق العنان للفنانين المبدعين لتزيين وإعادة بناء الهياكل التي تبعث على العزة والفخار في نفس كل مواطن، وبهذا على حسب قول النشّار"لقد كانت أثينا في عهد بريكلس تبني مجدها السياسي والاقتصادي والعسكري، كما كانت في ذات الوقت تشهد وبفضله أيضا ذروة مجدها الثقافي، حيث شهد مجلسه أعظم فلاسفة وأدباء وفناني عصره من أمثال أنكساجوراس وسقراط من الفلاسفة، ويوربيدس من الأدباء الأفذاذ، وفيدياس أبرز المثاليين في عصره"[2].

وبهذا يكون تاريخ الديمقراطية في أثينا مدينا لهؤلاء العظماء، ومقرونا بإنجازاتهم الجبّارة التي خلدها التاريخ، وليكونوا بذلك السبب في ظهور ونشأة الديمقراطية الأثينية والمؤسسين لحكم الشعب القائم على المساواة والحرية الاجتماعية.

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص26.

[2] - المرجع نفسه، ص29.

المبحث الثاني: السفسطائيون "معيار القوة ومعنى القانون"

المطلب الأوّل: التأكيد على الفردية

لقد كان لظهور نخبة السفسطائيون أسباب، وتتلخص هذه الأخيرة في النظام الديمقراطي، فقد فتح الباب على مصراعيه أمام الشعب دون استثناء في المشاركة في العمل السياسي، فقد لعبوا دورا كبيرا في الحياة الاجتماعية والسياسية بوصفهم معلمين، فقد كانوا يساعدون الأغنياء الجدد الغير مثقفين من التجار وأصحاب الصناعات على الوصول إلى المراكز القوية والمناصب السياسية العالية في ضل نظام الديمقراطية، في المقابل كان هؤلاء الأغنياء مستعدين إلى دفع أي ثمن مقابل هذه العلوم.وبهذا أرست الديمقراطية كل أشكال المساواة "وأصبح سوق الاقتصاد يتطلب وضع قواعد جديدة للسلوك، يكون فيها قيمة للمال أكبر من نبل الميلاد وعراقة الطبقة، وكان لا بد لهذه القواعد أن تنظر إلى الناس على أنهم متساوون بوصفهم مشترين وبائعين بصرف النظر عن سلالاتهم وطبقاتهم"[1]، بالإضافة إلى آثار حرب البولوبونيز وانهيار المجتمع الأثيني أمام المجتمع الإسبرطي، وكان انتصار إسبرطا قد ترك أثره الواضح في مفاهيم الشباب الإغريقي والذي تبين من خلاله أن القوة المادية أجدى بكثير من البلاغة والكلام، فأصبح الشباب لا يؤمن إلا بتحقيق أقصى ما يمكنه من نجاح خاص وشخصي، لذا كانت الأحوال السياسية في اليونان وقتها تقتضي أن توجد طبقة من الناس تُعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستذيع بها الوصول إلى تحقيق ذلك الغرض، و لم تكن النزعة السفسطائية غير استجابة لهذه الحالة الملحة يشعر بها اليونانيون في القرن الخامس ق م، ولعل الأب فنيكان اليسوعي يلخص لنا كيف ظهرت طائفة السفسطائية ولماذا في النص التالي حيث يقول:"بما أن الشعب كان قد أصبح المسيطر على المدن فكان لا بد لفن الإقناع أي لعلم البلاغة، من أن يكون الأداة التي لا مندوحة عنها في إدارة شؤون الحكم، وكان لا بد للسفسطائيين من أن يكونوا المتخصصين بهذا الفن: فقد زاولوا جميع

[1] - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 48.

أنواع الجدال وحذقوا أدق أساليبه حتى ليمكنهم الدفاع عن أية قضية كانت:عن الأطروحة وعن معترضيها في آن واحد، معتنقين نسبية عقلية تتنكر لكل مطلق، نسبية جعلت بروتاغوراس (486-415 ق.م) يعلن أن الإنسان هو وحده مقياس كل شيء"[1].

- لم يكن السفسطائيون مدرسة فلسفية كغيرها من المدارس، (الفيثاغورسية-إيلية....) إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان[2].

وكان من أهم مبادئهم أنهم جعلوا الفرد نقطة البداية في فلسفتهم، فقد شُغلوا بجزئيات الحياة ومن ثم كان منهجهم واقعيا تجريبيا ذو غاية عملية، إذ يعلمون تلاميذهم ما يعينهم على الحياة ويتقاضون مقابل تعليمهم أجورا ليكون التدريس بذلك حرفة.

- كان السفسطائيون يُعلمون موضوعات مختلفة فبروتاغوراس مثلا "كان يُعلم قواعد النجاح في السياسة وبروديكوس قواعد النحو والصرف وهيباس التاريخ والطبيعة والجغرافيا وعلى العموم كان غرضهم تعليم اليونان ليكونوا مواطنين صالحين للحياة[3].

-يعتبر بروتاغوراس* أمير السفسطائيين والخبير بمعالجة الديالكتيك الذي يسمح بجعل القضية السيئة تنتصر على الجيدة. فقد عرّف بمقولته الشهيرة: "الإنسان مقياس كل شيء" وهو قول غالبا ما فسر على أنه تأكيد على

[1] - جيمس فينيكان اليسوعي، أفلاطون (سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي)، د.ط، د.ب، د.ت، ص20.

[2] - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1935، ص93.

[3] - المرجع نفسه، ص93.

* - بروتاغوراس: (500-411 ق.م) في أبديرا، تتلمذ على يد مواطنه ديمقريطس، تعرف إلى بركليس الذي عهد إليه بوضع تشريع لمستعمرة ثوريوي بإطاليا، ألف عددا من الأثار منها: في الآلهة، في الرياضيات، في الدولة، في الفضائل، أنظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى أفلوطين 270م وبروقلس 485م، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1991، ص 54.

ذاتية كلية يمكن بمقتضاها لكل فرد أن يصنع لنفسه قاعدته بالنسبة للخير والشر وذلك في السياسة كما هو في الأخلاق[1].

- كانت نظرية بروتاغوراس في المعرفة تتماشى وتنسجم مع أقواله عن الآلهة فما دامت المعرفة حسية نسبية عند الإنسان فمسألة وجود الآلهة ينبغي أن تكون نسبية كذلك لأن الحواس غير قادرة على إدراك هذا الوجود[2]، وهذا يعني أن نظرية المعرفة عند بروتاغوراس امتدت إلى نظريته في الآلهة وكذلك في الأخلاق والسياسة، نسبية تقوم على أن المعرفة تختلف من شخص لآخر، كذلك معيار الخير والشر يختلف من شخص لآخر" فطالما أن الإنسان الفرد هو معيار وجود ما يوجد ولا وجود لما لا يوجد فهو كذلك معيار الخير والشر فإن قال عن شيء أنه خير فهو خير بالنسبة له، وإن قال عن شيء أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضا. إن نسبية المعرفة تتشبع إذن بنسبة الفضائل بحسب ما يراه كل شخص تبعا لما يحقق مصلحته الشخصية والنفعية"[3].

ويكاد السفسطائيون في هذا الموقف بالذات أن يقتربوا من بعض مفكري المذهب الفردي الحديث عندما يعتبرون أن الفرد هو خير من يعرف صالحه وخير من يحرص على تحقيق هذا الصالح.

وبهذا يكون السفسطائيون إذن وبدون استثناء قد عبروا عن هذه النسبية الأخلاقية التي ترى أنه لا فرق ريبين ما يسمى فضائل وما يسمى لدى الناس رذائل، لأن ما يراه البعض فضيلة قد يراه الآخرين رذيلة[4]. بمعنى أنهم لا يعترفون بمفهوم الحق أو العدل، وما يبدو صادق بالنسبة لك فهو صادق وهو الحق حتى لو اختلف ذلك مع انطباعات الآخرين، فلا يوجد مفهوم محدد للحق أو للعدل أو للخير.

[1] - محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص 300.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 50.

[3] - المرجع نفسه، ص50.

[4] - المرجع نفسه، ص50.

وفي الأخير ومن خلال دراسة الفكر السفسطائي نجد أنه يتميز بميزتين أساسيتين على حسب ما ذكره عبد الرحمان بدوي، الميزة الأولى هي أنها نزعة تؤمن بالتغير الدائم، والميزة الثانية أنها روح عقلية ومستقلة في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس ويجعل من المحتمل صفة للحقائق، و بالتالي هذه النزعة العقلية تقوم على الفردية، مادامت تقوم على استقلال فكري وبالتالي على الحرية[1].

المطلب الثاني: موقف السفسطائيون من القانون

أ- موقف بروتاغوراس من القانون:

يتلخص موقف بروتاغوراس من القانون في كونه أنه ينظم الحياة الاجتماعية ليسود العدل والنظام في الدولة."ويروي أنه كما نُعلّم الطفل في الصغر اللغة والرياضة والموسيقى حتى تتم له الثقافة والتهذيب، فكذلك الدولة تتولى تربية المواطنين ولا تتركهم يتصرفون كل على هواه، بل تشرع لهم قوانين لتبين لهم ما يجب عليهم أن يسيروا عليه"[2]. بمعنى أنه يعتبر أن القانون بمثابة المُنظم والمسير لشؤون المواطنين وبالتالي إلى ضرورته، "ويبدو أن بروتاغوراس قد كان أول من أثار مشكلة التعارض بين الاتفاق والطبيعة في مجال الأخلاق وهي مشكلة أثيرت في عصره وترجع أصول هذه المشكلة إلى ديمقريطس الذي ذهب عند تفسيره للإدراك الحسي إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التي ترجع إلى الذات المدركة، وبناءا على هذه التفرقة استعملت لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبي المتغير المصطنع الذي يرجع إلى الذات، في حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعي الثابت، ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت إلى فلسفة السفسطائيين وخاصة في مجالي الأخلاق والسياسة"[3]، ويُلاحظ هنا أن بروتاغوراس قد فرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية وكان

[1] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، ملتزمة النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1942، ص 171.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 123.

[3] - المرجع نفسه، ص 123.

موقفه منهما أنه اعتبر أن القوانين الوضعية قوانين ضرورية لا بد من وجودها، "فهو يقول: (إن الإنسانية انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين)، والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها في القانون ولكن هذا القانون ليس قانون مفروض من الخارج إلا لكان في ذلك قضاء عن النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية في الفلسفة السفسطائية إنما هذا القانون هو ما يمليه الحس العام ففيه إذن تتمثل الفردية من ناحية على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع، أو كل المواطنين"[1].

ب – موقف أنطيفون وهيبياس من القانون:

لقد كان لهذا السفسطائي تأثير كبير على الفلسفة السياسية الحديثة ويحدثنا مصطفى النشار عن التأثير في قوله: "قبل الحديث عن أنطيفون* السفسطائي وقبل التعرض لأرائه السياسية التي تمثل في نظرنا أهمية خاصة في تاريخ الفكر السياسي لأن المشكلة التي أثارها كانت هي صلب البحث في الفلسفة السياسية في العصر الحديث لدى جون لوك وروسو ومونتسكيو يجب أن نفرق بين أنطيفون السفسطائي وأنطيفون الذي قاد الثورة الأوليجاركية في أثينا سنة 411 قم ولو أنهما متعاصرين فالأول كان فيلسوف والثاني كان خطيبا شهيرا"[2].

لقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفوها بأنها قوانين ممكنة، وقوانين الطبيعة وهي القوانين الضرورية ذلك لأنها قوانين حتمية تسري عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة

[1] - عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ط 1، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 550.

* **أنطيفون Antiphon**: سفسطائي معاصر لسقراط، يدرجه أرسطو في عداد خصوم سقراط، ألف عددا ضخما من الكتب أهمها: في الحقيقة وفي الوفاق، في دفع الألم. أنظر: ماجد فخري، المرجع السابق، ص 62.

[2] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص50.

عن الاتفاق، أما قوانين الطبيعة فهي التي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها[1]. هذا يعني أن أنطيفون يعلي من شأن قوانين الطبيعة باعتبار أنها قوانين ضرورية حتمية، كما رفض القانون القائم على التمييز بين اليونانيين وغيرهم من الأجناس الأخرى وهذا ما يؤكده أرنست باركر في كتابه: "يستخدم أنطيفون فكرة (الطبيعة) وهي (الحقيقة) أو (الحق) الذي يتحدث عنه لغرضين، الغرض الأول هو نقض القانون الذي سنته الدولة على اعتبار أنه مسألة رأي أو عُرف، والغرض الثاني هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليوناني والهمجي والتقرير أن الاثنين على السواء يشتركان في (الطبيعة) المشتركة بين الناس"[2].

ويستدل أنطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذي يشبه العقاب الذي يلحق من يخالف الطبيعة فيقول: "إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة و لم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها يخف شرها حين يختفي عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس، ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال"[3].

ويمكن أن نشرح هذا القول بما أورده جورج سباين في كتابه: "فهو يؤكد في جزم ووضوح (أنطيفون) أن القانون هو مجرد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضادا للطبيعة. ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هي أن يحترم المرء القانون أمام الناس. فإذا لم يجد رقيبا اتبع الطبيعة التي تعني أن يعمل الشخص في تصرفاته لمصلحته الخاصة. وأن لا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك، وهو أمر لا يعدو أن يكون مسألة رأي، أما معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها"[4]. مما يعني أن من

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 51.

[2] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص127.

[3] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص128.

[4] - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر: جلال حسن العروسي، ج2، دار المعارف، 1996، ص72.

يخالف قوانين الطبيعة حسب أنطيفون يخضع للحساب والعقاب، وبذلك تكون الطبيعة في نظر أنطيفون "هي ببساطة الأنانية وحب المصلحة الذاتية، ولكن يلاحظ بوضوح أنه كان يضع المصلحة الذاتية كمبدأ أخلاقي متعارض مع ما يسمى بالأخلاق، فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائما غاية الجهد المستطاع"[1]. كما ينتقد القوانين التي تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول: "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشئوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم، وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم برابرة"[2]. ويلاحظ من هذا القول لأنطيفون أنه كان ينكر بوضوح نظام الرّق الذي كان معروفا وقتها والتفرقة بين الناس، ولقد أكد هذا الرأي أيضا الخطيب (الكيداماس) في قوله: "بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارا و لم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبدا"[3]، ضف إلى ذلك (يوربيدس) حينما أنكر 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"[4]. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن السفسطائيون يرفضون كل أنواع التفرقة القائمة على الجنس أو الأصل، لأن الطبيعة لم تخلق الناس على هذا الأساس و إنما جعلتهم جميعا سواء، ضف إلى ذلك التفرقة بين القوانين الوضعية والقوانين الطبيعية باعتبار أن قوانين الطبيعة ثابتة حتمية على عكس القوانين الوضعية التي هي مجرد اتفاق قائم بين الأفراد على أساس المصلحة.

[1] - جورج سباين، المرجع السابق، ص72.

[2] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص 128.

[3] - جورج سباين، المرجع السابق، ص71.

[4] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص49.

وهذا النص التالي يلخص موقف أنطيفون من القانون في مخطوطته التي وردت في كتاب (أرنست باركر) حيث يقول: "إن المسألة التي نعني بها هنا تواجهنا من كل جانب، فأغلب الأشياء التي تعد عادلة من الوجهة القانونية ضارة بالطبيعة وتنافره معها، فبالقانون وضع للعيون ما يجب أن ترى وما يجب ألا ترى، وللآذان ما يجب أن تسمع ما يجب ألا تسمع واللسان ما يجب أن يتكلم وما يجب ألا يتكلم به وللأيدي ما يجب أن تفعل، وما يجب ألا تفعل، وللأقدام أين يجب أن تذهب وأين يجب ألا تذهب، وللعقل ما يجب أن يرغب وما لا يجب ألا ترغب فيه والأشياء التي تحاول القوانين أن تبعد عنها الناس ليست أقل موافقة للطبيعة وقربا إليها من الأشياء التي تحاول القوانين أن توجه الناس إليها، فالطبيعة تملك كلا الحياة والموت، والناس يستمدون الحياة من الأشياء النافعة لهم ويتعرضون للموت من الأشياء الضارة بهم. ولكن الأشياء التي تعد نافعة من وجهة نظر القانون هي قيود على الطبيعة لأنها تمنع الناس من استمداد الحياة من الأشياء المفيدة لهم حقا"[1].

يتفق كل من أنطيفون وهيبياس* في أن القوانين الطبيعية هي قوانين ضرورية حتمية تسري عواقبها بضرورة مطلقة ويمثلان معا موقف متطرف.

"لقد احتفظ لنا كل من اكزينوفون وأفلاطون ببعض آراء هيبياس حول العدالة وأصل القانون ويبدو أنه لم يكن يختلف في موقفه العام عن موقف أنطيفون. فلقد اشتركا في التأكيد على أهمية القوانين الطبيعية في مقابل القوانين الوضعية والأعراف والتقاليد البشرية"[2].

[1] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص 155.

* - **هيبياس Hippias**: من أهالي إليس، ومعاصري ثراسيماخوس (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م)، ورد اسمه في محاورتي بروتاغوراس والدفاع لأفلاطون، مما يدل على أنه كان حيا سنة 399 ق.م، وقد أفرد له أفلاطون محاورة توسم بهبياس الكبرى، وينسب إليه عدد من المؤلفات ضاعت جميعها، وكانت تدور على الشعراء القدماء والفلك والهندسة، ولكن معظمها كانت من النوع الخطابي الذي نقرنه عادة باسم السفاسطة، أنظر: ماجد فخري، المرجع السابق، ص61.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص82.

"ولقد أشار أفلاطون في محاورة بروتاجوراس إلى ميل هيبياس إلى تأكيد أهمية القانون الطبيعي بوصفه قانونا إلاهيا وعاما بين البشر بينما القانون الوضعي هو القانون المحلي الذي يصنعه البشر. وقد عبّر الحديث الذي وجهه إلى الحاضرين عن ذلك تماما حيث قال لمستمعيه: إنني أعتبركم جميعا أقرباء وأنسباء ورفقاء ومواطنين بحكم الطبيعة وليس بحكم القانون.(ويقصد هنا القانون الوضعي) لأن الأشباه بحكم الطبيعة، أقارب وأنسباء، غير أن القانون وهو الطاغية المستبد المتحكم في البشر يُرغمنا على فعل أشياء كثيرة ضد الطبيعة"[1]. ويتضح من هذا الرأي أن كل من هيبياس وأنطيفون يرفضان كل أنواع التفرقة القائمة على الجنس أو الأصل أو نبل الميلاد خاصة وأن هذا الموضوع كان من أهم ما شغل المجتمع الأثيني في ذلك الوقت، لأنه كان مجتمعا أساسا طبقي يعتبر الناس طبقات تفرضها الطبيعة لا الأفراد، وهذا ما سنراه لاحقا عند كل من أفلاطون وأرسطو.

ج- موقف ثراسيماخوس وكالكيليز من القانون (نظرية القوة):

إذا كان لكل من بروتاجوراس وأنطيفون تحفظات على الفردية المطلقة في العلاقات بين الفرد والسلطة متمثلة في قوانين المجتمع وعُرفه، فإن كل من كالكليز وثراسيماخوس قد ناديا بفردية متطرفة تقرر أن لا وفاق بين الطبيعة والعرف، فالقانون ليس سوى صناعة الضعفاء، يحاولون عن طريقه خداعة وعرقلة ما تتيحه الطبيعة للقوي من قدرات لتحقيق ذاته ومصالحه[2]. هذا يعني أن كل من ثراسيماخوص وكالكليز يرفضان القانون الوضعي رفضا تاما باعتبار أن القانون الوضعي ما هو إلا وسيلة اخترعها الضعفاء من أجل أن يحموا مصالحهم من الأكثر منهم قوة ولهذا كان القانون الوضعي دستور الضعفاء.

"وعلى هذا يدعو كالكليز الناس إلى الاستسلام لطبيعة الأشياء حيث ينظم مبدأ القوة شؤون حياتهم العامة دون تدخل لقانون وضعي أو أعراف متوارثة تفرض عليهم مساواة غير واقعية، فالرجل القوي يستطيع

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص82-83.

[2] - علي أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، ط1، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002، ص31.

دائما أن يجعل من إرادته حقيقة نافذة والطبيعة تقرر أنه من العدل أن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء"[1].

نلاحظ من خلال هذه الفكرة أن كالكليز يرى أن الإنسان القوي الذي وهبته الطبيعة تلك القوة بأن له كامل الحق في أن يعيش حياته كما يحلو له وأن يفعل ما يريد دون أن يراعي إلى الناس من حوله طالما أن قوته تتيح له ذلك ولعل هذا ما كان يقصده أرنست باركر في كتابه أن" كالكليز يرفض كل قانون على أساس أنه من خلق عقود أو اتفاقات وضعها الضعفاء لسلب الأقوياء من الحق العادل الذي تكسبهم إياه قوتهم والقانون لا يخلق إلا مستوى أخلاقي يناسب الأرقاء"[2].

"ويصور لنا أفلاطون في الجزء الأول من الجمهورية وضعا آخر أكثر تطرفا ينسبه إلى ثراسيماخوس. ويرى هذا الرجل ألا وجود بالمرة لشيء يسمى الحق الطبيعي، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة في الدولة وفق ما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة"[3]. وهذا يعني أن ثراسيماخوس وإن كان رأيه يتفق مع رأي كالكليز إلا أن الثاني كان يرى أن القوة لا ترتبط بالحق الطبيعي وإنما تقوم أساسا على القدرة الخاصة في فرض إرادته على من هم أدنى منه قوة وبهذا تصبح القوة ليست حق بحكم الطبيعة بل أن الحق هو ما تسنه القوة، "فيقول مثلا في حوار مع سقراط كما جاء في جمهورية أفلاطون: تعرف العدالة بأنها مصلحة الأقوى لأن بعض المدن يحكمها فرد مطلق (أوتوقراطي) وبعضها يحكمها الشعب (ديمقراطي) والبعض الآخر يحكمه الأشراف (أرستقراطي). وفي كل منها تكون السلطة العليا في يد الهيئة الحاكمة، فكل حكومة تضع قوانينها بحيث تخدم مصالحها. فالديمقراطية تضع القوانين الشعبية والفرد المطلق يضع القوانين الاستبدادية وهكذا. بهذا الإجراء تعلن هذه الحكومات أن ما يكون في مصالحها عادل وكل من يحيد عن هذا يُطارد بتهمة الخروج على القانون"[4]. ومعنى

[1] - علي أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، ص31.

[2] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص133.

[3] - المرجع نفسه، ص134.

[4] - علي أحمد عبد القادر، المرجع السابق، ص32.

هذا أن مصلحة الحكومة القائمة في جميع المدن عدل وأن القوة العليا في جانب الحكومة، وإذن فمصلحة الأقوى في كل مكان هي العدل.

"وما يبدو أمامنا الآن أن كل من كلكليز* وثراسيماخوس** يتفقان سويا في النظرة إلى القوة و بناءها. نعم هو كذلك إلا أن التطابق ليس تاما حيث وجدت هناك بعض الفوارق التي تميز الرأي الأول عن الثاني، فوارق تجعلهما يبدوان وكأنهما متعارضان في نهاية الأمر على الرغم من انطلاقهما من منطلق واحد في باديء الأمر، فوارق تتلخص في أن الأول كان من النوع المثالي الذي يؤمن بأن هناك حق واحد دائما"[1]، وهذا يعني أن نقطة الإتفاق هي أن السلطة لا تعدو أنتكون القوة أو الغلبة التي تمارس لصالح الذين استطاعو أن يستولوا عليها. وبناءا عليه فإن السلطة عنهم ليست في الحقيقة إلا رمزا أو تعبيرا عن سلطان القوي على الضعيف، وبهذا كان لنظرية القوة السفسطائية تأثيرا بالغا على بعض الفلاسفة من بينهم ميكيافيلي وهوبزونيتشه باعتبار أن هؤلاء قد أقاموا قاعدة فلسفتهم على "القوة".

* - **كالكيليز**: من الجائز انه عاش فعلا إبان الجزء الأخير من القرن الخامس ق.م، وإن لم يذكر شيء عن حياته غير هذا. أرنست باركر، المرجع السابق، ص 133.

** - **ثراسيماخوس Thrasymchus**: من مواليد خالقيدون، عاش في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م، ويظهر في الكتاب الأول من كتاب جمهورية أفلاطون، ويعبر عن موقف السفسطائيين من السياسة ومقاييس الحكم، أنظر: ماجد فخري، المرجع السابق، ص61.

[1] - عبد الرحمان خليفة، إيديولوجية الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 52.

المبحث الثالث: "سقراط الفضيلة والسياسة"

المطلب الأول: الفضيلة هي المعرفة

يعتبر سقراط* واحدا من عظماء الفلاسفة الأقدمين، كان مستقيم الطبع، عادل غير أناني، حاول من خلال محاوراته مع الآخرين أن يجعل الناس يفكرون في شؤون أنفسهم بأنفسهم، غير مستسلمين لأفكار زائفة، لذلك حمل على عاتقه إعادة بناء الأخلاق عند الشعب الأثيني والتي هدمها السفسطائيون بأفكارهم وأغاليطهم التي ضربت بقوة في قلب البناء الاجتماعي، فقد كان يعتقد على عكس السفسطائيين أن الإنسان يمكنه باستخدام العقل أن يصل إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تمكنه من التوفيق بين المنفعة الشخصية والخير العام، ويمكن لمثل هذه المبادئ أن تكون عامة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان[1].

ومنه كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، ثم إن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، وهذا ما أكده شوفالييه بقوله: "كان اتجاه تعاليم السفسطائيين يستهدف ترسيخ الحكمة القائلة: أكد نفسك، افرض نفسك، أما مفتاح حياة سقراط ونشاطه فيوجد في شعار "اعرف نفسك بنفسك"، اعرف نفسك معرفة حقيقية، معرفة صحيحة تتجاوز الظن الهش، السطحي والعابر، اعرف بنفس المعرفة، أي في مبرر وجودها وغايتها (التي هي الخير الحقيقي المتعالي على الإنسان الفردي) سلوكك الخاص

* - **سقراط Socrates (470-399 ق.م)**: فيلسوف يوناني أثيني الأصل، كان أبوه سوفرونسقوس Sophronixus، وأمه فيناريت Phaenarete، كان أبوه حجارا أو نحاتا فيما تروي بعض الأخبار، أما أمه فقد كانت قابلة، كما تشير إلى ذلك محاورة ثياتيتوس لأفلاطون، تزوج في سن متأخرة امرأة تدعى كزانتيبي Xantippe، أنجبت له ثلاث صبيان، واشتهرت بالسفاهة، أمضى الشطر الأول من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، حيث هزم اليونانيون الفرس في معركة بلاتيا سنة 479 ق.م، درس فلسفة أرخيلاوس، وذيوجانس الأبولوني، وأمباذقليس وغيرهم، تتلمذ على يده من صفوة القوم في أثينا من أمثال أفلاطون، أكزينوفون القبيادس، شهد حروب البلوبونيز، (404 –431 ق.م) وشارك فيها، لما كان في السبعين من عمره مثل أمام المحكمة الأثينية وحكم عليه بالإعدام. للمزيد أنظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص576.

[1] - محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص54.

والعام، اعرف كذلك نشاطك المهني، فنّك الخاص،تكنيكك الخاص، إن الفضيلة أو التمييز هي المعرفة"[1]. وبالتالي فإذا كانت المعرفة عند سقراط هي فضيلة فما يقابلها هو الجهل والرذيلة، ولو أن الإنسان علم ماهية الفضيلة فلا شك أنه سيعمل بها، ولو علم ماهية الرذيلة فلا بد أنه كان سيتجنبها، فالذي يرتكب الرذيلة حسب سقراط هو في الواقع لا يعرف الفضيلة فيرتكب الرذيلة عن جهل منه دون قصد. "وعلى ذلك فقد كان بحث سقراط عن الفضيلة يبدأ بالتساؤل عن معناها الثابت أي عن ماهيتها، وكأن سقراط كان يرادف بين الوصول إلى هذه التعريفات المحددة للفضائل وبين الفضيلة ذاتها"[2]. بمعنى أن الشخص لا يتسنى له أن يكون فاضلا إلا إذا عرف المعنى الكلي للفضيلة،" والأمر عند سقراط ليس فيه أي مفارقة، فقد كان مقتنعا تمام الاقتناع بأن الطبيعة الإنسانية بما يميزها من نفس عاقلة تمتلك بذاتها هذه المعرفة السامية بالفضيلة وماهيتها الثابتة، وأنكل ما تحتاجه هو إعمال الحدس العقلي Rational insight الذي يمكنها من إدراك هذه المباديء العامة للسلوك. لقد كان سقراط يرى أن كل فرد منا يمكنه باستخدام هذا الحدس العقلي أن يعرف الحق والخير، وأن يميزهما عن الباطل والشر سواء لنفسه أو للآخرين، وأن يسلك وفقا لهذه المعرفة لأن المعرفة لا تنفصل عنده عن السلوك[3].

وهذا يعني أن سقراط يربط بين المعرفة والسلوك أو بين العلم والعمل، فالإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وأن الشر مصدره الجهل، ولهذا فإذا علم الإنسان أن هذا الشيء هو نافع له ومفيد فإنه لا بد أن يعمله، والعكس صحيح.

ويبدو أن سقراط كان يعكس ما يقوم هو بعمله، لأنه فيلسوف ربط العلم بالعمل، وطبق مبادئ فلسفته على سلوكه الشخصي، "فقد كان ابن النحات والقابلة يهيم في الطرقات حافي القدمين متدثرا بمعطف

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص33.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص137.

[3] - المرجع نفسه، ص137.

خشن يمتنع عن شرب الخمر، وعن ارتداء فاخر الثياب، ويأكل ويشرب على قدر حاجته، عاديا في مظهره، ولكنه كان بلا شك أنبل الناس خُلقا وأبسطهم حياتا لا يتقاضى أجرا على تعليمه للشباب رغم فقره وكان يعلو بنفسه على الخيرات الدنيوية ويستخف بالحاجات والرغبات التي تستعبد غيره من الناس"[1]. ويمكن تلخيص فلسفة سقراط فيما جاء في كتاب فينيكان اليسوعي حين قال: "وملخص سقراط:كل إنسان يطلب السعادة لنفسه، فإن اعوزته الحكمة، أخطأ في تقدير طبيعة هذه السعادة، وراح يُجد في طلب ظواهر الخيرات لا حقيقتها، فلكي يستطيع الإنسان أن يتلافى هذا الخطأ، عليه أن يعرف نفسه، ويتساءل ويسأل، ويستجوب الآخرين، وأن يجتاز أصوات الكلمات إلى خصائصها، وأن يركن أخيرا إلى عناية إلهية تستطيع وحدها أن تحقق النصر للعدالة"[2].

ومما سبق نجد أن العدالة وسائر الفضائل الأخرى بالنسبة لسقراط تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير ولا سبيل إلى السعادة إلا بممارسة الفضيلة، ولا سبيل إلى تحقيق العدالة إلا إذا كانت السياسة في يد حاكم فيلسوف، "فوظيفة رجل الدولة أن يراعي الأرواح حتى تصير في طهارة، ولا تختلف السياسة بهذا المفهوم عن الأخلاق، فمهمة رجل الدولة إلى - جانب رعاية أرواح مواطنيه - هي تحصيل العلم والمعرفة، وعلى أساس هذه المعرفة يقوم الحكم الصالح"[3].

المطلب الثاني: السياسة عند سقراط

إن السياسة بالنسبة لسقراط هي فن وأكثر من فن في آن واحد ففي حين أنها كانت بالنسبة للسفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة ويقوم من جهة أخرى على البلاغة فن يجلب المال والسلطة والنجاح، كان سقراط يرى فيها أحد فروع السلوك الإنساني الذي يسعى للخير الحقيقي المرتبط بموقف ما للنفس وليس

[1] - محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص62.

[2] - جيمس فينيكان اليوسوعي، المرجع السابق، ص29.

[3] - علي أحمد عبد القادر، المرجع السابق، ص35.

للخيرات الظاهرية[1]، يعني هذا وكما ذكرنا سابقا بأن سقراط يربط بين العلم والعمل وبذلك تعتبر السياسة عنده هو ذلك الجانب العملي الذي يخضع لمبادئ أخلاقية.

"لقد دحّض سقراط بسخط (حسبما ذكر أفلاطون في الجمهورية) أطروحة تراسيماك حول الحكومة التي تسن القوانين وفق ما تمليه مصلحتها الخاصة، فكما أن الحرفي أو الفنان يستغل المادة ليس لنفسه وإنما لأجلها ولأجل كمال الموضوع أو العمل الذي يستخلصه منها، كذلك الحاكم الجدير بهذا الاسم لا ينظر إلا إلى الخير الأكبر للمحكومين، الذين هم مادة فنّه الصعب. وبعبارة أخرى فإن "حس الخدمة "،كما يقال في أيامنا هذه، هو الذي يمكن لوحده أن يبرر السياسة الأخلاقية"[2]، ولهذا اشترط سقراط المعرفة كشرط أساسي للحكم، فلا يمكن أن يتولى الحكم شخص جاهل، الذي لا يعرف عن السياسة شيء، "فقد اعتبرها الفن الأصعب من كل الفنون الأخرى ولذلك أعاب على الديمقراطية طريقتها في اختيار حكامها بالقرعة أو الانتخاب، وذلك لأنها تفترض المساواة في قيمة الصوت بين من يعرف ومن لا يعرف، أو بين العالم والجاهل"[3].

وتتلخص آراء سقراط السياسية وموقفه من القانون في محاورات أفلاطون "فيدون، أقريطون"، أما في الأولى فقد دافع سقراط عن نفسه اتجاه التهم الموجهة إليه وأما الثانية فهي التي تلخص موقف سقراط من القانون ومدى تقديره واحترامه له. "ويعتبر دفاع سقراط عن نفسه في مواجهة متهميه تعبيرا عن خلاصة فلسفته وجوهرها، ففي عام 399 ق.م خاصم اثنان من مواطني أثينا ميليثيوس وأنتيوس سقراط أمام محكمة

[1] - جان جاك شوفاليه، المرجع السابق، ص 34.

[2] - المرجع نفسه، ص 34.

[3] - علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ط1، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2015، ص43.

من خمسمائة عضو، ووجهوا إليه تهمتين (الهرطقة أو الكفر بالآلهة-إفساد أذهان الشباب)، وكان الدافع الواضح لتلك الاتهامات سياسيا أكثر منه عقائديا ودينيا"[1].

ومن الملاحظ هنا هو أن السبب الأساسي في اتهام سقراط هو جوهر فلسفته الذي كان مناقضا للوضع السياسي ذلك الوقت،" وعليه فإن سقراط الحكيم يضحي بحياته في سبيل النظام المدني وحكم القوانين، إلا أن هناك تضحية أكبر في الحقيقة، وهذه يرفضها سقراط صراحة"[2].

ولعل هذه الفكرة تبين أنه خلف تلك الاتهامات التي وجهت إلى سقراط توجد أسباب خفية يصرح بها سقراط في محاورة الدفاع حسب ما ذكره شوفالييه في كتابه وهو: "أن قضاته سيبرؤونه ولكن بشرط أن يتخلى عن البحث لدى أقرانه وفي نفسه وباسم اعرف نفسك عن العلم أو المعرفة الحقيقية بدل الظاهر والظن. إلا أن سقراط لا يريد براءة مقابل هذا الثمن. إن قبول هذا الشرط سيكون بنظره، كتخلي الجندي الرديء عن المركز الذي كان أبولون، وسيط روحي آلهة مدينة دلفوس قد أسنده إليه من بين مواطنيه"[3]. ويعني هذا أن سقراط رفض الشرط الذي اقترحه القضاة القائم على تخليه عن فلسفته واختار أن يموت على أن يتخلى عنها وهذا ما تؤكده أقواله في محاورة الدفاع حيث يقول: "أيها الأثينيون إني أمجدكم وأحبكم، ولكني سأطيع الله أكثر مما أطيعكم، وطالما أن عندي نفحة الحياة، وكنت قادرا على ذلك، فتأكدوا أني لن أتوقف عن التفلسف، وعن وعظكم، وإلقاء درس على من ألتقيه منكم...لأن هذا ما يأمرني به الله، اسمعوا هذا جيدا، فمن جهتي أظن أن لا شيء مطلقا أفضل للمدينة من حماسي في القيام بتنفيذ هذا الأمر... إن شغلي الوحيد بالفعل هو أن

[1] - علي أحمد عبد القادر، المرجع السابق، ص 33.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 35.

[3] - المرجع نفسه، ص35.

أسير عبر الشوارع لكي أقنعكم، شبابا وشيوخا، بأن لا تهتموا بأجسادكم وثرواتكم مثلما تهتمون بشغف لتجعلوها طيبة أكثر ما يمكن..."[1].

وكأن سقراط في نصه السابق أراد أن يؤكد أن الآلهة هي التي أمرته بالتفلسف وأن له رسالة يؤديها من طرفها، لذا كان واجب عليه تبليغها.

كان سقراط من المعادين لحكم الديمقراطية وسماها حكم الغوغاء، وهذا ما يؤكده النص التالي: "لعل أهم مساوئ الديمقراطية في نظر سقراط كانت تتلخص في عدم اشتراط الدلائل على المعرفة المتخصصة والرفيعة لدى قادتها، ومن ثم فقد عانت حكومتها من التردي في أيدي أولئك الذين افتقروا إلى حسن الرؤيا وعمقها، أي أن عدم اشتراط قدرات ومؤهلات عقلية وذهنية خاصة لدى الحكام يؤدي بالنظام الديمقراطي إلى الوقوع في أيدي من يفتقرون إلى جودة المعرفة والكفاءة، ومن ناحية أخرى فإن الديمقراطية تعامل آراء المواطنين جميعا في مجالات السلوك الخُلقي وكأنها على قدم التساوي ويؤدي هذا إلى فساد النظام كله"[2]. ويلاحظ هنا أن سقراط يرفض الديمقراطية لأنها نظام يساوي بين الأفراد وهذا هو عيبها، لأن سقراط يرى أن الشعب ليس على تساوي في المعرفة ولذلك جعل من المعرفة شرط أساسي للحكم وهذا الأخير لا يجب أن يكون إلا في أيدي حكماء وفلاسفة على قدر عالي من المعرفة والأخلاق ويعارض الديمقراطية "بحكومة أرستقراطية الفكر".

"وعلى ما يروي أفلاطون عن معلمه سقراط فقد كان الأخير يعتبر نفسه وعلى الرغم من عدم اشتغاله ومشاركته في النشاط السياسي* لأثينا فقد كان الأخير يعتبر نفسه رجل الدولة الحق والوحيد الجدير بهذا اللقب، لأنه على عكس معاصريه من العاملين في ميادين نشاط الدولة، كان يعرف أن السعادة القومية

[1] - أفلاطون، محاكمة سقراط (محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون)، تر: وتقديم عزت قرني، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 120.

[2] - علي أحمد عبد القادر، المرجع السابق، ص 35.

* - تولى سقراط الوظيفة العامة مرة واحدة في حياته كعضو في مجلس الخمسمائة لمدة عام (406-405 ق.م) كما شارك كمحارب في معارك ساموس، وبوتيدا ومعركة ديليوم وغيرها. للمزيد أنظر: علي عبد القادر، المرجع السابق، ص36.

كالسعادة الفردية تعتمد على معرفة الخير المؤدي إلى الفعل الطيب، والذي يسمو بالروح إلى أقصى الاستطاعة"[1]. ويلاحظ هنا أن سقراط قد اعتبر نفسه هو الأنسب لذلك لأن كاهنة ديلفي صرحت بأن سقراط هو أحكم وأعدل الأثينيين، بالرغم من أن سقراط كان يعتبر نفسه جاهلا، لكن أن أثبت لنفسه وبنفسه بالبراهين أنه هو أحكم الناس وأعدلهم في ذلك الوقت.

المطلب الثالث: موقف سقراط من القانون

أعلى سقراط من شأن القوانين الوضعية واحترمها و"كان يرى بأن القوانين العادلة صادرة عن العقل على عكس ما ذهب إليه السفسطائيون من أن المشرعين قد وضعوها لقهر الطبيعة، وذهب إلى أن هذه القوانين واجبة الاحترام وهي صورة من القوانين الإلهية التي أودعها الله قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها فكأنه يحترم النظام الإلهي والعقل الإلهي، على عكس ما ذهب إليه السفسطائيون في أن القوانين شرعة الضعفاء غير واجبة الاحترام"[2]. يعني أن سقراط قد جعل من القوانين بالرغم من أنها وضعية إلا أنها قوانين واجبة الاحترام واعتبرها قوانين موازية لقوانين الإله التي يجب التقيد بها واحترامها، "فقد أكد أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل"[3]. "ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عنده أن نرجع لخطاب القوانين له في محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له: "هل تتصور دولة ليس لقانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذا واطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها؟ ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تظن يا سقراط؟ ألم تقل أن الفضيلة والعدالة

[1] - علي عبد القادر، المرجع السابق، ص36.

[2] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص58.

[3] - المرجع نفسه، ص 59.

والتشريع والقوانين هي أنس الأشياء في هذا العالم"[1]. ونلاحظ من هذه الفكرة أن سقراط لا يفرق بين القوانين الوضعية والقوانين الإلهية أو قانون الطبيعة ويعتبر كل منهما واحد بل قد جعل من القوانين الوضعية قوانين إلهية يجب تنفيذها واحترامها ولهذا كان مقتنعا بآرائه حتى وإن تسنت له الفرصة للهرب إلا أنه م يفعل واعتبر ذلك خيانة وعدم التزام للقانون وقد دفع حياته ثمنا من أجل أن يرفع من شأن القوانين، وكان احترامه للقوانين نابعا من إيمانه بقيم أخلاق معينة حتى ولو كان في ذلك هلاك له، وبهذا كان هدف سقراط هو تنقية الروح وجعلها شبيهة بالإله، وهذا ما كان يعنيه شوفالييه في كتابه تاريخ الفكر السياسي حيث أورد فيه "أن سقراط رفض الدعوة الموجهة للقانون وللعدالة المدنية باسم الطبيعة: إن كل شيء يكمن في أن يعرف الإنسان من خلال معرفة حقيقية أين تكمن هذه العدالة، فإذا كان القانون يعبر عنها ويجسدها فإن حكم القانون حينئذ لن يبدو كإكراه ضد الطبيعة وإنما سيكون متفقا مع مطلب أساسي لهذه الطبيعة"[2]. " فإننا نراه في أقريطون لا يكاد يضع اعتبارا لشخصه على الإطلاق ، وإنما هو ينظر إلى الأمر كله و كأنه ينظر إليه من الخارج نظر الفيلسوف الذي لا يريد إلا التماس الحقيقة حيث ما كانت ، والذي لا تهمه إلا الحقيقة من أجل السلوك سلوكا عادلا"[3].

[1] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ص 152-153.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص34.

[3] - أفلاطون، المصدر السابق، ص 65.

خلاصة:

وما نستنتجه مما سبق أن نظام الحكم في أثينا شهد صراعات سياسية حيث كانت الأرستقراطية هي الطبقة الحاكمة، فأنزلت الظلم بالمزارعين في الريف، إلى أن جاء صولون المشرع الذي كان له الفضل في وضع دستور عادل وديمقراطي للأثينيين في أوائل القرن السادس ق م، وبلغت الديمقراطية شكلها الكامل وتكونت الأحزاب السياسية التي تتطلع إلى المشاركة في الحكم، فتوطدت الديمقراطية وتعززت حرية الفكر وظهرت بذلك طائفة السفسطائيين التي أعطت الفكر اليوناني انطلاقة جديدة، وفي ظل هذه الأثناء كانت أثينا تواجه مشاكل خارجية تتمثل في سيطرة الإمبراطورية الفارسية عليها، لكن أثينا انتصرت بأعجوبة على الجيش الفارسي بعد عام من ذلك، فكان هذا الانتصار دعما للديمقراطية من جهة ونتاجا لها من جهة أخرى، لكن بدأت أثينا تفقد أمجادها بعد وفات بريكليس، لتعيش تدهورا سياسيا واقتصاديا شديدا إلى أن انتهى الحكم الأثيني وقام مكانه حكم اسبرطي سنة 405 ق.م ونُصبت حكومة الطغاة الثلاثين، وكان من بين هؤلاء بعض تلامذة سقراط مثل كريتياس، و لم تدم مدة حكمهم سوى عاما واحدا ليعود الحكم الديمقراطي إلى أثينا من جديد، هذا الحكم الذي دافع عنه سقراط والذي أدى إلى إعدامه، وفي ضل هذه الظروف الصعبة عاش أفلاطون فترة شبابه لتتبلور أثناءها أفكاره الفلسفية عامة وأفكاره السياسية خاصة.

الفصل الثاني

أسس الدولة المثالية في جمهورية أفلاطون

المبحث الأوّل: العدالة ونظرية التربية عند أفلاطون

المبحث الثّاني: نظرية أفلاطون في الشيوعية

المبحث الثّالث: نظرية أفلاطون في نظم الحكم

تمهيد:

لقد شكلت كل من الثورات الداخلية واشتداد التنافس على السلطة بين الطبقات الاجتماعية في ظل الديمقراطية -التي سبق ذكرها- والحروب التي دارت رحاها بين أثينا وإسبرطيا، وسقوط أثينا أمامها، وإعدام سقراط، نقطة البداية في فكر أفلاطون عموما والفكر السياسي خصوصا، لأن أفلاطون كان يرى بأن سوء النظام السياسي يرجع أساسا إلى انخفاض المستوى الثقافي في الطبقة الحاكمة -شأنه شأن سقراط- ولهذا جسد أفكاره السياسية في ثلاث كتب هي (الجمهورية، السياسي، القوانين) إلا أن مشروعه الضخم الجمهورية يبلغ من الأهمية ما يفوق كتبه الأخرى، "فقد كتبه في شبابه أو في باكورة رجولته"[1]، "والمرجع أنه أكملها قرب سنة 386 ق م، وهي سنة تأسيسه للأكاديمية"[2] وفيه يلخص أفكاره في كافة اتجاهاتها، فهو موجز لفلسفته في الطبيعة وما وراءها، والسياسة والاجتماع، والفن والفضيلة، وقد قدمها أفلاطون كدستور لبناء مجتمع فاضل، "وتبدو الجمهورية من حيث الشكل الخارجي، كحوار ضخم في عشر كتب، يجري وفق الوهم المعتاد، بين سقراط الناطق باسم المؤلف، وبين السفسطائي ثراسيماك، وشقيقي أفلاطون: أدمينت (Adimante) وجلوكون (GLaucon)"[3] مناقشين فيه مواضيع كثيرة أهمها تلك المتعلقة بالدولة وطبيعة الحكم وغيرها.وفي هذا نطرح السؤال التالي:

- ما هي أهم الأفكار والنظريات السياسية التي جاءت في الجمهورية ؟

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 67.

[2] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص215.

[3] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 39.

المبحث الأول: العدالة ونظرية التربية عند أفلاطون

المطلب الأوّل: مفهوم العدالة عند أفلاطون

قبل أن نتطرق إلى مفهوم العدالة عند أفلاطون*، لا بد لنا أن نتوقف عند مفهومها اللغوي والاصطلاحي، فالعدالة Justice في اللغة الاستقامة وفي الشريعة الاستقامة على طريق الحق، والبعد عما هو محظور، ورجحان العقل على الهوى. وفي اصطلاح الفقهاء اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، واستعمال الصدق واجتناب الكذب. والعدالة عند الفلاسفة هي المبدأ المثالي، أو الطبيعي، أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق، ويوجب احترامه وتطبيقه، فإذا كانت العدالة متعلقة بالشيء المطابق للحق دلت على المساواة والاستقامة وإذا كانت متعلقة بالفاعل دلت على إحدى الفضائل الأصلية "وليست العدالة جزءا من الفضيلة وإنما هي الفضيلة كلها"[1]. يعالج أفلاطون الفضيلة أو "الأخلاق" في معظم محاوراته، واعتمد في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن، وتتلخص هذه النظرية في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الحقائق، وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل**، ومن ثم عوقبت النفس لسبب ما، فحلت في الجسد في العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن العالم الأصلي (عالم المثل)، فأصبح هذا الجسد حاجزا كثيفا بين

---

* - **أفلاطون (427-348 ق.م)**: ولد في أثينا من أسرة أرستقراطية أثينية عريقة، اسمه الحقيقي "أرسطوقليس" ولقب بأفلاطون لعرض كتفيه وضخامة جثته، كان أبوه يدعى "أرستون Ariston"، وأمه تدعى "فريقيتونة Perictione"، وكانت أخت خارميدس وبنت أخي أقريطياس وهما من الطغاة الثلاثين، كان له شقيقان هم "أديمنت-جلوكون " اللذان يظهران في محاورة الجمهورية مع سقراط، تتلمذ على يد سقراط وشهد إعدامه، قام بعدة رحلات ساهمت في تشكل فكره الفلسفي والسياسي خصوصا، دامت اثنتي عشرة سنة، أسس الأكاديمية سنة 387 ق م، وتنسب إليه أربعة وعشرون محاورة أهمها: محاورة الجمهورية، محاورة النواميس، محاورة قريطون" للمزيد أنظر:عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 154.

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص58-59.

** - عالم المثل: يعد أفلاطون الجد الأول للمثالية Idealism التي تؤكد على أهمية العقل، والنفس والروح والحياة بالنسبة إلى المادة والجسم والحركة، وتجسدت المثالية الأفلاطونية في نظريته عن المثل، فالمثل عنده تعبر عن عالم واقعي موضوعي مستقل عن العالم المحسوس ومصدره، أنظر:صفاء عبد السلام جعفر، قراءة للمصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998، ص 28.

النفس والفضائل، وانطلاقا من هذا فإن أفلاطون يرى بأن من واجب الإنسان لكي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد الذي هو "سجن النفس" ونوازع الشهوة، وفي المقابل يلتفت إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة ولعل هذا ما يعنيه أحمد المنياوي في ما يلي "إن تحقيق الفضيلة يكون بإخضاع الجسد لسيادة النفس وأوامرها، أما إذا تم العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فإن ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وتعميم الرذيلة، فمن أراد نصيبا من الفضيلة في هذه الحياة، فما عليه إلا اعتماد الفكر الملزم للحس، والنفس المتسلطة على البدن بما تملك من حكمة"[1]. فالفضيلة والمعرفة عند أفلاطون مرتبطتان إحداهما بالأخرى، وهو في هذا المبدأ السقراطي يخطو خطى أستاذه في أن العلم فضيلة والجهل رذيلة.

يربط أفلاطون بين الفضيلة والنفس كما ذكرنا سابقا، وهذه النفس ذات طبيعة ثلاثية، نفس عاقلة، نفس غضبية ونفس شهوانية، وانطلاقا من هذه الثلاثية يفسر موقفه من الفضيلة فيرى بأن الفضائل ثلاث: الحكمة، الشجاعة والعفة، وكل فضيلة من الفضائل الثلاث تقابل قوة من قوى النفس، فالحكمة فضيلة العقل، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، والعفة فضيلة الشهوانية. وباعتدال القوى الثلاث وتناسبها تكون " العدالة ". ومن خلال ما سبق تكون العدالة هي الفضيلة الرابعة، وتتجلى قيمتها حسب أفلاطون في توجيه قوى النفس وتضمن ترتيبها باعتبارها فضيلة الفضائل.

ينطلق أفلاطون في محاورة الجمهورية من سؤال العدالة، ويستعرض مجموعة من الإجابات أهمها "جواب ثراسيماخوس" إنها مصلحة الأقوى. وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم...فالحاكم الصحيح هو الذي يراعي مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة، كما أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف في نفوس الناس، ويعرض كيفالوس تعريفا آخر للعدالة وهو "العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء

[1] - أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتاب العربي للنشر، حلب، 2010، ص 110.

وإلحاق الأذى بالأعداء"، وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين، وفيها لا يفكر الفرد إلا في مصلحته الذاتية"[1]. وبعد تفنيد هذه التعريفات ينتهي أفلاطون إلى تعريف العدالة في الكتاب الرابع من الجمهورية بقوله: "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"[2]. مما يعني أن العدالة عنده أن يؤدي كل فرد ما عليه من التزامات وواجبات بحكم موقعه وبحسب حالته الطبيعية، ولما كانت العدالة تقتصر على أداء كل فرد لوظيفته ترتب عن ذلك تقسيم العمل حسب أفلاطون على الطبقات، تؤدي كل طبقة وظيفتها دون أن تتدخل في مهام غيرها وفي هذا يقول أفلاطون: "من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره...أعني انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة[3]. وانطلاقا من هذا يقسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكام، طبقة الحراس، طبقة الشعب، وتناظر كل طبقة من هذه الطبقات قوة من قوى النفس وفضيلة من فضائلها: طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، طبقة الشعب وفضيلتها العفة. والهدف من هذا التقسيم حسب أفلاطون هو أن تؤدي كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها الأخلاقية، وبهذا تكون العدالة مرهونة بأن تؤدي كل طبقة الوظيفة المخصصة لها، "ولكي تتحقق العدالة في الدولة لا بد أن تتحقق أولا داخل نفس كل فرد من أفرادها، ولكي تتحقق داخل النفس الفردية لا بد أن تؤدي كل قوة من قواها الثلاثة وظيفتها على الوجه الأكمل وبصورة منسجمة متوازنة، ولكي يتم ذلك لابد أن تتحلى كل واحدة من هذه القوى بإحدى الفضائل"[4].

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 69.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2004، ص 304.

[3] - المصدر نفسه، ص304.

[4] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص259.

لقد كانت آراء أفلاطون حول العدالة مبنية على أساس الكفاءة أو التخصص لأن المجتمع في نظره طبقات تتبادل المنافع، "ولهذا يسبق تأسيس المدينة ملاحظة تقول إن أصل الدولة يكمن في الحاجة البشرية، فكل موجود بشري عادل أو ظالم، يحتاج إلى أشياء كثيرة، ولهذا السبب يحتاج على الأقل إلى الموجودات البشرية الأخرى"[1]، لأن الإنسان مهما كانت قدراته فإنه لا يستطيع تلبية حاجاته بنفسه، ويحتاج بذلك إلى غيره فهو كائن ضعيف وحده، ومن ثم يكون الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية، ومن هذا الاختلاف في الوظائف يتولد التكامل والانسجام، وبما أن البشر يختلفون من حيث قواهم الجسدية والعقلية ترتب عن ذلك أن يقوم كل فرد بوظيفة أو الحرفة المخصصة له، ويقدم لنا ول ديورانت تفسيرا بسيطا لأهمية مراعاة الكفاءة عند الأفراد حيث يقول: "يشكو أفلاطون من أننا في المسائل التافهة مثل صناعة الأحذية نعتمد على المختص في صناعة الأحذية لصنعها لنا، أما في السياسة فإننا نفترض أن كل شخص يقدر على إحراز الأصوات يستطيع إدارة المدينة أو الولاية، عندما نصاب بالمرض فإننا ندعو لمعالجتنا طبيبا أخصائيا حصل على شهادته ودرجته بعد إعداد ودراسة خاصة وكفاءة فنية... وعندما تصاب الدولة كلها بالمرض ألا يجدر بنا أن نبحث عن خدمة وهدي أفضل الرجل فيها وأحكمهم وأعقلهم؟"[2]، ويشير أفلاطون هنا إلى النظام الديمقراطي الذي يقوم على اختيار الحكام عن طريق الأصوات والانتخابات، ذلك النظام الذي يساوي بين الحكيم والجاهل، نظام لا يشترط قدرات ومؤهلات عقلية وذهنية خاصة لدى الحكام، فهي تعامل الناس جميعا على قدر واحد من المساواة، وهذا ما يعتبره أفلاطون "مشكل الفلسفة السياسية"، "مشكلة كفاءة وتخصص" ألا ينبغي أن ينصرف كل إلى وظيفته دون أن يتدخل في وظائف غيره ؟ ألا ينبغي أن يحكم الدولة أهل الحكمة والتخصص؟

[1] - ليو ستاراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، تر:محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إما عبد الفتاح إمام، ج1، دط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 76.

[2] - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988، ص30.

كيف يمكننا أن نضمن حكاما حكماء نسلمهم الحكم دون تردد ؟ والجواب حسب أفلاطون هو في أن نربي جيلا من الفلاسفة تربية خاصة نضمن من خلالهم حكما عادلا ودولة مستقرة أي "دولة مثالية".

المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالسياسة عند أفلاطون

نجد صعوبة كبيرة في الفصل بين الأخلاق والسياسة عند أفلاطون، فهما مرتبطان أشد الارتباط في فكره وهذا ما أكده إمام عبد الفتاح إمام في كتابه: "ومن الباحثين من يذهب إلى أن محاورة الجمهورية هي محاورة أخلاقية أساسا رغم حديثها عن تكوين المدينة الفاضلة، فالأخلاق والسياسة عند أفلاطون لا ينفصلان"[1]، ولعل كتاب الجمهورية يبرز هذا الارتباط، حيث إن جميع الموضوعات التي تدرج في هذا الكتاب تحت باب السياسة، يمكن أن تدرج في نفس الوقت في باب الأخلاق، ولهذا فإن موضوع العدالة هو حلقة الوصل والرابط بين هذين العلمين، بدليل أن العدالة تنتمي إلى الأخلاق بقدر ما تنتمي إلى السياسة، " والخلاف بينهما يشبه الخلاف بين الجزئي والكلي، أو بين الفردي والجماعي فالأخلاق غرضها استكمال فضائل النفس الإنسانية على مستوى الأفراد أما السياسة فإنها تدبير أحوال الناس المجتمعين في الدولة - المدينة – إلا أن الأخلاق والسياسة يجمعهما عند أفلاطون مثال الخير، وإن تطلع الإنسان إلى الخير يعني لدى أفلاطون التطلع إلى السعادة"[2]. ولهذا كشف أفلاطون عن فكرة العدالة من خلال نشأة الدولة وتطورها موضحا مفهوم العدالة في الدولة المثالية من خلال كلامه عن النفس وعن الفضائل التي تقابلها، فالنفس لها ثلاث قوى: العاقلة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة تقابلها، كما نجد بالمقابل كل قوة وما يقابلها من طبقة في المجتمع فنجد:

- النفس العاقلة فضيلتها الحكمة، تقابلها في الدولة طبقة الحكام.
- النفس الغضبية فضيلتها الشجاعة، تقابلها طبقة الحراس.

[1] - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2001، ص160.

[2] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص 199.

- النفس الشهوانية فضيلتها العفة، تقابلها طبقة الشعب أو عامة الناس.

ولما كان تقسيم أفلاطون للنفس تقسيم فيزيولوجي تقابل كل فضيلة عضو في الجسم الإنساني فإن "القوة العاقلة التي يجب أن تسود في النفس على مستوى الرأس ويناسبها في المجتمع الفلاسفة والسياسيون الذين يدبرون شؤون المدينة، أما القوة الغضبية فإن مركزها الصدر والقلب وهي توازي طبقة الجند في المجتمع وهم حراس المدينة والمدافعون عنها، في حين ترتبط القوة الشهوانية بالبطن والفرج ويوازيها في المجتمع الطبقة الدنيا منه"[1]. وأفلاطون بتناوله لمفهوم المدينة بوصفها جسدا حيا وروحيا لم يكن يهدف إلى إجراء مقارنة سطحية بينها وبين الجسد الإنساني، بل كان يهدف إلى أبعد من ذلك لكي يخلص في النهاية إلى توضيح أن السياسة هي التقنية التي تهتم بالروح.

لما كانت العدالة هي الفضيلة المركبة بين فضائل النفس، فإنها كذلك في الدولة من خلال مبدأ تقسيم العمل الذي يبين بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، وبذلك تصبح فضائل النفس هي نفسها فضائل الدولة من عفة وشجاعة وحكمة وعدالة نواليتي تحقق في النهاية الدولة المثالية، "فتكون المدينة حكيمة عندما يتولى الحكم فيها حكام فلاسفة هم بطبيعتهم حكماء، كما أن المدينة تحقق فضيلة الشجاعة عندما يكون لها جيش قوي مقدام، وتكون معتدلة أو تسيطر عليها فضيلة الاعتدال عن طريق ما يتسم به أهلها من عفة، وهي أخيرا عادلة حين يقوم فيها كل مواطن بالعمل المخصص له أو الذي يصلح له حسب قدراته وإمكاناته، وباختصار عندما تضع الرجل المناسب في مكانه المناسب"[2]. وهذا يعني أن العدالة في الدولة تقتضي حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وإذا ما انتقلنا من الكلي إلى الجزئي فإن ذلك ينطبق أيضا على النفس، فإن الفرد الصالح هو ذلك الذي تطغى في نفسه قوة على الأخرى وتحفظ التناسب بينها، "ومعنى ذلك أن الأخلاق تتعلق بسلوك الفرد، وأن السياسة تختص بسلوك الجماعة ومع ذلك نجد أفلاطون يجمع بينهما في

[1] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص200.

[2] - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص160.

كلمة واحدة هي العدالة التي إذا تحققت في المجال الأول كان فردا "صالحا" وفي المجال الثاني كانت "دولة فاضلة"[1]، وفي هذا الشأن يقول أفلاطون: "فهب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلاشك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا...إن العدالة إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة... إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد"[2]، أي أن أفلاطون يعتبر الفرد دولة صغيرة في الوقت الذي يعتبر فيه أيضا الدولة فردا.

ومن خلال هذه المقولة يتضح أن أفلاطون في تفسيره للدولة المثالية ينطلق من الفضيلة لينتهي إلى تأسيس الفضيلة أو معرفة الخير وبلوغ السعادة انطلاقا من حكم فلاسفة متحلين بالحكمة والعفة والشجاعة ومدربين تدريبا نظريا وعمليا، يتبوؤون به زمام الأمور متقنين فن السياسة، لأنهم وحدهم من يدركون المثل.

المطلب الثالث: الأكاديمية.

لقد سبق تأسيس أفلاطون الأكاديمية عدة رحلات كانت على الأرجح السبب في أن ينشيء هذه المدرسة، فبعد إعدام أستاذه سقراط غادر أفلاطون أثينا، وقضى اثني عشر عاما يتنقل من بلد إلى بلد يتلقى الحكمة من مصادرها، فاتجه إلى "ميغارا" وهناك درس فلسفة بارمنيدس في الوجود المطلق وإنكار الأشياء التي تقع تحت الحس وبطلان الحركة، ثم اتجه نحو "قورينا" في شمال إفريقيا، واتصل هناك بأرسبوس صاحب المدرسة القورينائية، وبعد ذلك سافر إلى "مصر"، ومكث بها ثلاث سنوات، وتعرف فيها على مظاهر حضارتها، وأعجب بها حتى اعتقد أنها أقدم حضارة سبقت حضارة اليونان، وأخيرا توجه إلى جنوب "إيطاليا"، وهناك

[1] - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص161.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص225.

درس فلسفة فيثاغورس، ثم إلى "صقلية" بدعوة من طاغيتها ديونسيوس الأول، "وهناك تعرف على ديون، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير إسبرطة الذي حجزه أسيرا في إيجينا ويقال أنه عُرض للبيع فافتداه أحد أصدقائه منقورينائية ويدعى "أنيكريس" واستطاع أفلاطون أن يعود إلى أثينا"[1]، وقد كانت هذه الرحلة الدافع إلى تأسيسه مدرسته ليجسد فيها أفكاره السياسية ويؤسس بذلك دولته المثالية "بعد أن انتهى من كتابة مشروعه الضخم الجمهورية في تلك الفترة"[2].

عاد أفلاطون إلى أثينا، وقد بلغ الأربعين سنة تبلورت فيها فلسفته وتحدد فكره، و لم يجد من سبيل أمامه للإصلاح الاجتماعي والسياسي إلا أن يربي شبابا تربية خاصة، ينتقي من خلالها الملك الفيلسوف، ولهذا كان لا بد من أن يخصص مكانا مناسبا لذلك، ففكر في أن ينشئ المدرسة، "وفي حوالي عام 387 ق م بادر أفلاطون بإنشاء الأكاديمية واختار للمدرسة مكانا خارج أسوار أثينا على مقربة من بابها الغربي، وهي عبارة عن بستان كان ملكا للبطل "أكاديموس" الذي ينسب إليه المكان ن وكان يؤدي إلى هذا البستان طريق يحف به من الجانبين تماثيل عظماء اليونان ومنهم "بريكليس"،... هذا فضلا عن ملعب رياضي أنشأه قائد أثينا المسمى "ترمون" في أوائل القرن الخامس قم"[3]. مما يدل على أن أفلاطون قبل أن ينشيء المدرسة فكر في مكان هادئ خارج أثينا متجنبا بذلك الفوضى والإزعاج الذي يؤثر سلبا في الأطفال، وهذا يدل أن أفلاطون كان يهتم بالجانب النفسي اهتماما كبيرا، "و لم يكن أفلاطون على عكس السفسطائيين يتناول أجرا على التعليم فقد كانت هناك مدارس في أثينا تتقاضى أجورا فادحة مثل (مدرسة إيسقراط) التي كانت تعلم الخطابة بوجه خاص"[4]، بالرغم من احتواءها على أبناء الأثرياء إلا أنه أبى أن يكون التعليم حرفة يكسب من خلالها ثروة.

[1] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص156.

[2] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص215.

[3] - سعيد إسماعيل علي، التربية في حضارة اليونان، دار عالم الكتب، القاهرة، 1995، ص137.

[4] - المرجع نفسه، ص137.

لقد كانت الأكاديمية مدرسة فلسفية اهتمت بالبحث في سائر العلوم على رأسها الفلسفة باعتبارها تاج هذه العلوم وهي الغاية التي ينتهي إليها الطالب بعد مشوار طويل من تحصيل العلوم، كذلك العلوم الرياضية من حساب وهندسة وفلك، فقد كان شعار الأكاديمية المعلق على مدخلها هو "لن يدخل هذا المكان إنسان بلا هندسة"، بالإضافة إلى العلوم الإنسانية وما تضمنه من سياسة وأخلاق ونفس واجتماع دون أن ننسى علوم الطبيعة وعلوم الحياة كما ضمت العلوم الدينية "فقد كانت الأكاديمية أشبه بفرقة دينية Thiasos إلى جانب مهمتها العلمية فكان فيها معبد للآلهة Muses"[1]، ولتوفير كل سبل الراحة والاستقرار بالإضافة إلى احتوائها على المعبد، احتوت الأكاديمية أيضا على حجرات لإقامة الأساتذة والطلاب وقاعات للمحاضرات وأماكن مخصصة لتناول الطعام المشترك، " فمنذ تأسيس الأكاديمية صار الطلاب يفدون إلى أثينا ويقيمون بها للدراسة واستحقت أثينا أن تسمى مدرسة اليونان"[2]، مع العلم بأن أفلاطون كان يشرف على التدريس في الأكاديمية بنفسه إلا أن دروسه كانت شفهية يستمع فيها الطلاب إلى المحاضرة وهم مشاة في البستان، وقد تخللت حياة أفلاطون الأكاديمية رحلتان إلى صقلية بدعوة من صديقه "ديون" من أجل تنشئة الملك "ديونسيوس الثاني" وتعليمه الحكمة إلى جانب الحكم، إلا أن هذه الرحلة لم تسلم من المؤامرات والدسائس التي أدت إلى نفي "ديون" وسجن أفلاطون وبعد صدور العفو عاد إلى أثينا حيث "التقى هناك بصديقه ديون الذي لم يفقد الأمل في العودة مرة أخرى إلى بلاده، وفعلا عاد أفلاطون إلى سيراقوصة مرة ثالثة في صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير، وكاد أفلاطون أن يعدم لولا تدخل "أرخيتاسالتارنتي" وقتل ديون في مؤامرة وعاد أفلاطون إلى أثينا"[3].

[1] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص157.

[2] - المرجع نفسه، 157.

[3] - المرجع نفسه، ص157.

وهكذا كانت فترة تأسيس أفلاطون للأكاديمية وتدريسه فيها مرحلة حافلة بالمغامرات والتجارب، بحيث كانت تجربة صقلية الأولى والثانية الدافع لتأسيس الأكاديمية وإيمانه بأفكاره السياسية وإمكان تحقيق دولته المثالية، إلا أن الرحلة الثالثة برهنت له عكس ذلك فأصيب بخيبة الأمل وانتهت مع هذه الرحلة أحلامه في تحقيق آرائه السياسية، واقتنع من جدوى المحاولة، ولبث بعدها في أثينا و لم يغادرها يدير شؤون الأكاديمية، و لم يتصل بعدها بالسياسة العملية إلى أن وافاه أجله وقد تجاوز الثمانين عاما، وتعاقب بعده الرؤساء، على التوالي كل من أسبوسيبوس (348-339ق.م) وكسينوقراطس (339-315ق.م) وبوليمونس (315-269ق.م)[1]، وظلت الأكاديمية قائمة في بستان أكاديموس خارج المدينة حتى حاصر القائد الروماني سولا Sylla أثينا عام 76 ق.م فانتقلت الأكاديمية إلى داخل المدينة، وظلت قائمة حتى أغلقها الإمبراطور جستنيان عام 529 ق.م[2]، الذي خاف من أن تكون الأكاديمية مصدر للوثنية وتهديد للديانة المسيحية.

وقد تخرج من هذه المدرسة مجموعة من الحكماء والفلاسفة الأفذاذ أشهرهم المعلم الأول "أرسطو".

المطلب الرابع: التربية في الجمهورية

- "لما كانت التربية Education هي تبليغ الشيء كماله، أو هي كما يقول المحدثون تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا"[3]، فإن أفلاطون كان يهدف إلى أن يعمل المجتمع على تكوين فلاسفة في المقام الأول نوكلهم الأمور من بعد الاكتمال العقلي، ولهذا وضع أفلاطون لتنفيذ هذه الفكرة نظام تربوي وتعليمي طويل المدى قسمه على مراحل:

[1] - إميل برييه، الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، ط1، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، ص208.

[2] - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص157.

[3] - جميل صليبا، المرجع السابق، ص266.

1- المرحلة الأولى: عالج أفلاطون في محاورة الجمهورية، نظم التعليم على مراحل الأولى منها تناظر مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن وسماع الموسيقى أي تنمية الجسد والروح.

تبدأ هذه المرحلة في سن مبكرة حيث يمارسون الرياضة البدنية لتدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه، والهدف الأهم هو رعاية النفس في جزئها الغضبي، أي تنمية صفات الشجاعة والإقدام وفي هذا يقول فؤاد زكريا، أن أفلاطون "يرى أن المحارب يجب أن يجمع بين الحس الرقيق المرهفمن ناحية، والشجاعة والإقدام من جهة أخرى"[1]، ومن هنا يرى أفلاطون أن وجود تناسب بين الجانب البدني والجانب الروحي هو التناسب الصحيح لأن الإفراط في ممارسة العناية الجسدية يؤدي إلى العنف غالبا والاستماع إلى الموسيقى والاهتمام بالأدب يؤدي إلى طراوة ونعومة الفرد وهذا ما يتنافى مع مقتضيات وأهداف التعليم، ولهذا يجب المزج بين حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم، ولهذا اتسع معنى التربية البدنية عند أفلاطون ليشمل الغذاء والدواء وتدريب الجسم على تحمل المشاق وإبراز ملامح الشجاعة، كما وضع معنا للموسيقى حيث جعل لها قوانين وقواعد لكي لا تتسرب الفوضى لها من باب التسلية ولهذا: "فإن أفلاطون جعل مبدأ ومنهجا للتربية البدنية وللموسيقى وهي كالتالي:

منهج التربية البدنية:

- تحريم كل مسكر على الحكام ومن العار أن يحتاج الراعي إلى من يرعاه.
- الحرص على صحة الجسم.
- الطب للوقاية وليس للعلاج الدائم.
- ممارسة التمرينات الرياضية والتدريب العسكري من الجنسين بلا تفرقة ولا حياء"[2].

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص 133.

[2] - محمد سيد أحمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ط2، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 79.

أما المنهج الموسيقي فقد نفى عنه كل الألحان المخلة كألحان السكر والتخنث والكسل، وألحان النواح والأنين ولا تستعمل من الموسيقى إلا الأنغام التي تحاكي رجلا ذو أفكار فاضلة، لأن تعلم الموسيقى ليس مطلوب لذاته ليس غاية بل إنه وسيلة لغاية أرفع منه، غاية أخلاقية تتوخى تهذيب النفس وتقريبها من الجمال وإبعادها عن القبح، يقول أفلاطون: "ففي وسعي إذن أن أقول أن الله إنما وهب الإنسان فني الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين: الشجاعة والفلسفة فهو لم يهبنا إياهما من أجل النفس والجسم، ما لم يكن ذلك بطريقة عارضة، وإنما كان هدفه الأساسي هو هاتين الصفتين: الشجاعة والفلسفة كما يتم انسجامهما بقدر ما نشدهما أو نرخيهما على النحو الدائم"[1].

يعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول:" لن نقبل بأي حال من الأحوال ذاك النوع من الشعر..."[2]، وهذا ما يدل على رفض أفلاطون للشعر والشعراء ويدعو إلى إبعاد تأثيرها على أذهان الأطفال ويحذر من أن تصبح هذه الأشعار التي يعتبرها خرافات وحقائق غير موجودة عن الآلهة والحياة جوهرا تحكيه الأمهات للأطفال فيزرعن الرعب في قلوبهم " فيصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها، والآلهة ترمز لمثل عليا ينبغي احترامها، وحين يفقد الناشئ احترامه للآلهة نتيجة للقيم والمبادئ الأخلاقية التي يفترض أن هذه الآلهة ترمز لها"[3]، وهذا مشابه للمذاهب التربوية الحديثة في ميدان مراقبة القصص التي تروى للأطفال.

2- المرحلة الثانية: وتناظر هذه المرحلة الثانوية في العصر الحديث وتبدأ بعد انتهاء المرحلة الأولى في سن الثامنة عشر بعد أن يجتاز الطلاب الاختبارات التي تعقد لهم في ختام المرحلة الأولى وهي تبدأ بفترة تستمر من سنتين إلى ثلاث سنوات يتدربون فيها تدريبا عسكريا إجباريا، وعند اجتيازهم هذه الاختبارات بتفوق ينتقلون إلى

[1] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص 130.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص 595.

[3] - المصدر نفسه، ص134.

المرحلة الثانية التي حددها أفلاطون بعشر سنوات وتبدأ من سن العشرين إلى الثلاثين، والرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة، بالإضافة إلى علم الفلك وهذه الدراسات تستهدف إلى أن يتدرب الشباب على التفكير المجرد وإدراك العلاقات المجردة وهنا يقول فؤاد زكريا: "إن الرياضيات كانت بالنسبة إلى أفلاطون، تعني عادة الحساب والهندسة ولاسيما هندسة المسطحات، وإن كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الحجوم كما أضاف إلى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقي وعلم الفلك"[1]، وما نراه أن الرياضيات في هذه المرحلة تحتل درجة ضرورية مادامت باقي أنماط التعليم تتوقف عليها وضرورية لأن من يريد حسن التمييز، وضبط استعمال عقله لا يأتي له ذلك إلا بهذا العلم، وليس غريبا تبعا لما سبق أن نجد أفلاطون يضع إتقان الرياضيات شرطا للانخراط في الأكاديمية وبالتالي التفلسف.

من الواضح أن الهندسة ضرورية في العمليات الحربية، إذ أن القيام بالمعارك يتطلب تسييرا وحسابا لإنشاء الحصون والمعسكرات وتقسيم الجيوش، كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة ومن هنا الرياضيات جزء من أدوات المدينة وهي وسيلة للعمل ووسيلة للنظر العقلي.ويلي ذلك علم الفلك وله فوائده في معرفة الفصول والشهور والسنين معرفة تامة، لا تختص بالزارع والملاح فقط، بل يشاركهما الجندي والحاكم إلى حد المساواة ومن هنا يقول أحمد المنياوي حسب رأي أفلاطون: "أن مزاج المراهق ميال إلى العناء والخوض في ما لم يعلم، وعندما تعلمه الديالكتيك "فن القول المبني على الحجة العقلية" فإننا ندفعه إلى استعمال عقله والتريث في الأحكام والاستدلال بالحجة على كل دعوى يدافع عنها، وهذه الخصائص لا تتاح إلا لمن اجتاز المرحلتين السابقتين وأظهر قدرته على التأمل"[2].

بعد اجتياز امتحان المرحلة الثانية يواصل أولئك الناجحون، أما الفاشلون فهم غير جديرين بالمتابعة ولذلك يشغلون مناصب عسكرية أو مساعدين تنفيذيين أو غيرها من المهام، لكن السؤال: كيف يمكننا أن

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص 135.

[2] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص 134.

نقنع هؤلاء الشباب المدربين تدريبا عسكريا ورياضيا قويا بعد سقوطهم في الامتحان من عدم الثورة على المدينة وحمل والسلاح؟

يجيب أفلاطون بأن نقنعهم بأمرين: مسألة الحساب والعقاب، و"في هذه الحالة يكون الدين والإيمان هو الحل الوحيد لذلك: حيث نخبر هؤلاء الشباب الصغار أن الأقسام التي سقطوا فيها هي من صنع الله قسمها لهم، وفرضها عليهم، وهي قطعية وباتة ولا مرد لها"[1].

أما الرأي الثاني "أسطورة المعادن" ويقصها لنا ول ديورانت كالتالي: "أيها المواطنون إنكم إخوة، ومع ذلك فقد خلقكم الله مختلفين، وبعضكم تتوفر فيه مقدرة الزعامة وهؤلاء خلقهم الله من الذهب، وهؤلاء يتوجهم أعظم الشرف والبعض خلقهم من الفضة ليقوموا بأعمال المساعدين، والبقية خلقهم من النحاس والحديد، وهم الفلاحون والمزارعون والعمال"[2]. وبهذا الاختلاف الذي تفرضه الطبيعة يكون التكامل والانسجام.

3- المرحلة الثالثة: تبدأ من سن الثلاثين إلى الخمس والثلاثين وهي المرحلة المخصصة لدراسة الديالكتيك أي دراسة الفلسفة وفيها يتعرفون على طريق الوصول إلى اكتشاف الحقيقة المجردة بالجدل الذي يترفعون به من المحسوس إلى المعقول بدون وساطة أي أداة من أدوات الحس، ومن هنا يقول فؤاد زكرياء: "إن الدولة تختار أصلح الحرس، ممن اجتازوا مرحلة التعلم الرياضي، لتنتقل بهم إلى أسمى مراحل التعليم، مرحلة مشاهدة الخير في ذاته، ومعاينة سير الكون، وكشف الحقيقة العليا عن طريق "الديالكتيك""[3].

لعل أفلاطون خصص المرحلة الثالثة من التعليم التربوي في الجمهورية في سن متأخرة وذلك لتأكيد فكرته التي تنص على عدم تناول الفلسفة في سن مبكرة لأثارها الجسيمة وهنا يقول: "من أهم الاحتياطات أن

[1] - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص39.

[2] - المرجع نفسه، ص39.

[3] - أفلاطون، الجمهورية، ص 141.

نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم...إن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو"[1].

وهو يؤكد فكرته في موضع آخر ويقول: "إن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التي تعاملها بها الآن... إن دارسي الفلسفة في الوقت الحالي صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة وهم يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شؤون بيت خاص بهم"[2]. ومن هنا يتضح لنا أن أفلاطون يحبذ أن المقبل على دراسة الفلسفة يجب عليه التزود بالقدر الكافي من المعرفة العلمية قبل أن يقبل على دراستها.

4- المرحلة الرابعة: والأخيرة، فيخضع لها أولئك الذين اجتازوا بنجاح اختبارات المراحل السابقة، وهي تستمر لمدة خمسة عشرة عاما أخرى، وقد خصصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية، والغرض من ذلك اختبار قدرة الأبناء على الصمود، لأنهم وبالرغم من ذلك فإن تدريبهم حتى الآن يعد ناقصا، فيجب أن ينزلوا من علياء الفلسفة ويزجى بهم ثانية في كهف حياة التنافس والتزاحم...وعليهم فيما مدى الخمسة عشر سنة التالية أن يضعوا فلسفتهم موضع الاختبار... والقلائل الذين يجتازون بنجاح الدراسة النهائية في التربية العملية يختارون آليا حكاما للدولة"[3].

القادرة على حكم المدينة المثالية الفاضلة، وهم أولئك الفلاسفة الذين يستطيعون ممارسة وظيفة الحكم، محاولين تحقيق هذه المثل في دولتهم دون السعي إلى تحقيق أي غرض شخصي أو أي مصلحة أنانية تعود بالضرر على الفرد والدولة.

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص 141.

[2] - المصدر نفسه، ص 142.

[3] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص 171.

من الملاحظ أن أفلاطون لم يقتصر النظام التربوي عنده على طبقة معينة من الشعب، بل جعله تعليما شاملا في مراحله الأولى، حيث يشترط الصحة الجسدية والعقلية دون مراعاة شيء آخر، ويتجلى ذلك في أسطورة المعادن التي يتحدث فيها قائلا: "إنكم من نفس العائلة الأصلية فإن الأبوين الذهبيين قد ينجبان ولدا من فضة، والأبوين الفضيين قد ينجبان أحيانا ولدا ذهبيا، وإذا كان ابن الوالدين الذهبيين أو الفضيين يجمع في نفسه مزيجا من الحديد والنحاس، فإن الطبيعة تقتضي تحويل المراتب"[1]، مما يعني أن أفلاطون يؤسس لأرستقراطية فكرية كالتي دعا لها سقراط، هذه الأرستقراطية التي لا يوجد فيها نظام طبقي، لا يفرق فيها بين ابن الحاكم وابن مساح الأحذية بحيث يبدآن الدراسة معا على قدم المساواة والمعاملة، والذي ينجح في الأخير يصبح حاكما للدولة، إذن التعليم عند أفلاطون هو تعليم كما يسميه ول ديورانت "تعليم أرستقراطي ديمقراطي "قائم على أساس المواهب والكفاءة والقدرة، لا على أساس الوراثة أو الطبقة.

المطلب الخامس: أهداف التربية

سعى أفلاطون من خلال هذا النظام التربوي إلى تحقيق جملة من الأهداف مبنية على أسس ومبادئ عامة لتحقيق ما يلي:

1- الإعلاء من شأن العقل على الأمور الحسية من خلال تنمية الملكية العقلية المجردة وذلك بانتقاء أوفر الشباب لياقة وأكثرهم رجولة، من ذوي الطبيعة الأدبية الشريفة لأن البذور تحتاج لتربة خصبة لتنتش شبابا ذو مؤهلات ملائمة من نظر ثاقب وذاكرة قوية وخاطر سريع وذهن صاف، لأن الخطأ الشائع الآن في شأن الفلسفة وسوء السمعة التي بليت به، مرده إلى أن الناس يقبلون عليها من غير جدارة شخصية، يقول أفلاطون في هذا الصدد: "من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق

[1] - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص39.

ملابسه"[1]، ولتفادي ذلك يجب الحرص في نظر أفلاطون على أنتصل دراسة التلاميذ للعلوم إلى مستواها الرفيع فلا ندع التلاميذ يتعلمون فرعا غير كامل من العلوم أو أن يتعلموا أي شيء يقصر بهم عن بلوغ الغاية التي تتجه إليها كل الدروس.

2- إحاطة الأطفال بالمثل العليا الصالحة وتعريفهم بالخير الأسمى لأن التربية لا تكون قهرا أو إجبارا وإنما هي توجيه للنفس نحو ما تستطيع وإنماء للطبع الذي جبلت عليه، وكل ميسر لما خلق له "لأن حراسة النفس وقيادتها تبدأ بالنسبة إلى أفلاطون بتشذيتها وتنقيتها من الأساطير والبحث فيها عن الوئام والانسجام"[2].

والهدف من كل هذا هو إنتاج أطفال قادرين على حكم أنفسهم ويستطيعون بتفكيرهم التصرف في المسائل المتعلقة بسلوكهم وفي هذا يقول أفلاطون: "إذا كان مواطنونا يربون تربية جيدة يصبحون بعدها رجالا عقلاء فإنهم يمكنهم التبصر في كثير من الشؤون أمثال الزواج والعلاقات الجنسية وإنتاج الأطفال"[3].

3- بناء شخصية تشعر بالولاء للمثل السياسية العليا للمجتمع والدولة ولتحقيق وحدة الدولة وذلك عن طريق هدم روح الفردية السلبية". لأن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولوا الحكم فيها سبيلا في الحياة أفضل من الحكم وعندئذ تكون مقاليد السلطة في أيادي الأغنياء... الفضيلة والحكمة... لتحقيق السعادة"[4]، لأن طبيعة الإنسان تتطلب التوفيق بين الحياة المعقدة وعناصرها، ولكي تكون هذه العناصر موحدة يجب التوفيق بين مطالب الجسم والعقل والحياة التي تقوم على العادة وتلك التي تقوم على التفكير والمصالح الفردية، ومصالح الدولة، وبهذا نصل إلى بناء شخصية كاملة قادرة على الولاء.

[1] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، 134.

[2] - المرجع نفسه، ص 131.

[3] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص 159.

[4] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص 136.

4- تنمية الإحساس بالجمال، فالتربية لا بد وأن تهدف إلى أن يحب الفرد الحق والخير والجمال، ويجب لذلك أن تتعلم الروح السامية للفرد أن تضع المثال فوق الواقع، وأن تهتم بالأمور الخالدة لا العابرة، فالطفل بطبعه محب للشهوات الوضعية، وعلى التربية واجب إثارة اهتمامه بالحقيقة المثالية[1].

[1] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص 159.

المبحث الثاني: نظريته في الشيوعية

لم يكن النظام التربوي الضامن الكافي عند أفلاطون يعتمد عليه في إنشاء الحكام الفلاسفة، لذلك فكر في حلول لتخليص طبقة الحكام والجند من كل ما يلهيهم عن مهامهم، ووجد في ذلك أن الشيوعية هي الحل الوحيد إلى جانب النظام التربوي، هذه الشيوعية التي تكلم أفلاطون عنها في الكتاب الخامس من الجمهورية وملخص هذه النظرية هو أنه لا ينبغي أن يكون لطبقتي الحراس والحكام الفلاسفة أملاك خاصة، ولا يحق لهم الزواج وتكوين أسرة والمغزى عنده من هذه النظرية حسب شوفالييه: "أن يبرز أكثر فأكثر الانفصال الضروري بين العنصر الاقتصادي والعنصر السياسي الميالين كثيرا لإفساد بعضهما البعض، وأن يبعد بشكل مؤكد أكثر عن الحراس أي عن الطبقة العليا، المحاربة والحاكمة، إغراءات المتعة والسهولة"[1].

المطلب الأوّل: شيوعية الملكية

يذهب أفلاطون إلى أن الملكية الخاصة تؤدي إلى نزاع وصراع بين جماعة تملك وجماعة أخرى لا تملك، فإنه يرى من الضرورة التخلي عن المصالح الشخصية والممتلكات الخاصة لصالح الدولة وفي هذا يقول أفلاطون: " أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم في المسرات والآلام، عندما يشعر كل المواطنين على قدر المستطاع، بنفس القدر من الأفراح لما يصيبهم من نجاح، أو الأفراد لما يصيبهم من إخفاق"[2].

وهذا يعني أن طبقة الحكام وطبقة الحراس يجب أن يتخلصوا من الأنانية ويتغلبوا على عنصر الشهوة الناجم عن الملكية وسلطة المال، وهذا ما يؤكده شوفالييه: "إن الحراس يجب أن لا يملكوا لأنفسهم سكنا أو أرضا أو أي شيء كان...فهم سيتلقون من الطبقة الاقتصادية غذاءهم، كأجر على قيامهم بالحراسة...وسيمنع عليهم امتلاك الذهب والفضة، وكذلك استعمالهما أو حملهما أو الدخول تحت سقف يأويهما أو الشرب من

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص45.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص340.

كؤوس مصنوعة منهما: إن لديهم منها فينفوسهم. وهذا ما يجب أن يكفيهم"[1]. وكان أفلاطون يهدف من وراء إلغاء الملكية في هذه الطبقة إلى ضمان تفرغهم لخدمة المجتمع والدولة لأنها هي المطلب الأهم في حياتهم "فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في تملك أي شيء، كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمناقشات الخاصة وإن مثل اسبرطة حيث حرم المواطنين من استعمال النقود ومن امتياز الانشغال بالتجارة، كان له بغير شك وزنه في وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة"[2]. مما يعني أن أفلاطون كان متأثرا جدا بالنظام الإسبرطي بكل نواحيه (التعليمي والتدريبي) وقد ذكر ذلك في العديد من صفحات المحاورة.

إلا أن هذا النظام القهري كان يقتصر على طبقة الحكام والحراس، أما طبقة عامة الشعب فلهم الحق في بناء الأسر وامتلاك وسائل الإنتاج، "علما أن طبقة عامة الشعب يجب أن تقوم بالتجارة لأنها أشرف مهنة، أما الصناعة والزراعة يجب أن يقوم بها العبيد غير اليونانيين"[3].

لكن إلغاء الملكية المقتصر على طبقتي الحكام والحراس أليس فيه ظلم ؟ ألم يكرس هؤلاء كل طاقتهم من أجل خدمة الدولة ؟ كيف لهذا النظام القهري أن يجعل من هؤلاء سعداء ؟

يجيبنا أفلاطون قائلا: "أولا إن الأمر لا يتعلق بسعادة قسم من المواطنين بشكل خاص وإنما بسعادة المدينة في مجموعها وثانيا إن هؤلاء الحراس المضحى بهم زعما لهم في الحقيقة نصيب يحدون عليه من السعادة لأن وجودهم المعفى من هموم الملكية والأسرة الحقيرة والذي تضمنه المدينة التي تغمرهم بالأمجاد يتغلب على الوجود الممجد لمنتصري الأولمبيا. إن هذا الوجود بالخصوص الوحيد المتفق مع طبيعتهم كحراس. والتعاسة

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص45.

[2] - جورج سباين، المرجع السابق، ص 105.

[3] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص85.

بالنسبة لهم ستكون في السير ضد هذه الطبيعة، وفي تركهم أنفسهم يقتنعون بفكرة (حمقاء وسخيفة عن السعادة)"[1].

ولعل هنا إشارة واضحة لأفلاطون في احتقاره للأسرة والملكية وكل ما هو مادي، لأن مهنة الحراس عنده هي مهنة مقدسة يضحون فيها بكل شيء لأنهم سيجزون أحسن منه، ولأنهم يملكون في أنفسهم ما هو أثمن.

المطلب الثاني: شيوعية الأسرة (النساء والأطفال)

يرى أفلاطون أنه إلى جانب الملكية الخاصة وما تسببه من صراع في طبقة الحراس والحكام كذلك نجد الأسرة، فهو يرى بأن المدينة هي أسرة كبيرة تسودها المشاعر العائلية من غير حاجة إلى الأسرة الزوجية، ولهذا نادى بشيوعية الأسرة، هذه الشيوعية التي تبدأ بالمرأة على أساس أنها هي المصدر الأول للأسرة، ولتفادي ذلك قال بضرورة المساواة بين الجنسين وإقحام المرأة في عالم الرجال فهي أيضا يمكنها أن تتولى مهام مثلها مثل الرجال كالحراسة والحرب وحتى الحكم "إن هؤلاء الحكام يمكن أن يكونوا من النساء أو الرجال على حد سواء. إن المؤهلات فقط هي التي تؤخذ بالحسبان، وليس الجنس. إن الطبيعة تدعو النساء لكل الوظائف"[2]، وفي هذا يقول أفلاطون: "على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون"[3]، "فالحراس هم الجهاز المحرك للدولة ذاتها، أنهم روحها فهم الذين يدافعون عنها، وهم أيضا الذين يديرون شؤونها"[4]، وبالتالي تصبح المرأة عنصر فعال في الدولة تؤدي مهام مثل الرجال، تخضع بذلك لنفس التعليم والتدريب وإلى نمط واحد من المعاملة وبهذا تصبح غير متفرغة لوظيفتها التقليدية وهي تربية

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 47.

[2] - المرجع نفسه، ص44.

[3] - أفلاطون، الجمهورية ص 325.

[4] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص141.

الأولاد وإدارة شؤون المنزل "ولما كانت المرأة تشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام قد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحراس... فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأطفال مشاعا بينهم"[1]. ويلاحظ هنا أن أفلاطون لجأ إلى إلغاء الأسرة وشيوعيتها لما لها من حقوق وواجبات وارتباطات على رب الأسرة تعيقه عن تأدية وظائفه والتفرغ لها، وبهذا تصبح كل ضروب الملكية الخاصة وبما فيها الزوجة الخاصة عاملا على تدمير وحدة المجتمع، ولتفادي ذلك يقول أفلاطون: "نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم، وليكن الأطفال أيضا مشاعا، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه"[2]، وهدف أفلاطون من هذه الشيوعية في طبقة الحراس إلى جانب القضاء على الصراع أن يحصل على جيل ممتاز من الأطفال، وذلك من خلال مخطط حقيقي لتحسين النسل مستلهما فكرته من عالم الحيوان، إذ يقول: "أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولا بد من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته"[3].

فأفلاطون هنا لا يكتفي بتعليم الطفل تعليما حسنا وإنما ينبغي توليده توليدا حسنا، من أبوين قوين، فلا يتناسل امرأة ورجل ما لم يكونا في صحة جيدة، ولذلك يطلب منهما قبل القران شهادة تثبت صحتهما وبذلك يصبح الزواج عند أفلاطون هو اقتران بين جنسين بقصد إنجاب الأطفال ولا ينظر إليه على انه رباط مقدس قائم على المحبة والمودة، كما أنه "لا يعقد هذا الزواج المشاع إلا في شرخ الصبا، وهو للفتاة في سن العشرين إلى الأربعين، وللرجل من سن الثلاثين إلى الخامسة والخمسين، فإذا نسل الرجل قبل هذا السن أو

[1] - أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، د.ت، ص30.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص 333.

[3] - المصدر نفسه، ص 336.

بعده يعتبر عمله خروجا على العدالة، وهو زرع غير مقدس ولد في ظلمات الخفاء، فلا يرى الجنين النور، وإذا لم نتمكن من ذلك لزم التخلص من الطفل"[1].

أما الأطفال الذين يولدون فيؤخذون من أمهاتهم إلى مراكز مخصصة يتلقون فيها رعاية خاصة من طرف مربيات يسهرن على تربيتهم خارج المدينة و"عليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن، فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن فلا بد من إيجاد مرضعات، ومن الواجب تحديد الوقت الذي يقوم فيه الأمهات بالرضاعة، بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال، لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم"[2]. وفي هذا يكون أفلاطون قد سهل المهمة لنساء الحراس، بحيث يتفرغن لوظيفتهن الأساسية، وهي خدمة الدولة.

- لكن بهذه الشيوعية، هل أراد أفلاطون أن يحرر المرأة ويعتقها من سجنها؟

أفلاطون في محاورة الجمهورية لم يكن داعية إلى تحرير المرأة أو إلى مساواتها بالرجل، "فهو في الكتاب الثالث يعبر بالعكس عن احتقاره للمرأة ويحذرنا من أن نجعل الشباب يقلدونها... وبعد إلغاء دور المرأة التقليدي في الأسرة كان لا بد أنتشارك الرجل في الوظائف لأنها بقيت بغير وظيفة، ولما جاء إلغاء الأسرة نتيجة لبعض الإصلاحات التي استهدفت القضاء على الصراع المدني كانت الملكية (بما فيها ملكية المرأة) في مقدمة عوامل هذا الصراع"[3]، أي أنه كان يهدف من تحرير المرأة إلى مصلحة الدولة وخدمتها من خلال تزويد جيشها بالحراس الأقوياء والمناسبين لمناصبهم، أي أنه عتقها من عبودية الأسرة، ووضعها تحت نير المصلحة العامة للدولة وأصبحت بذلك أداة جديدة للمدينة.

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 67.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص 337.

[3] - إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون و المرأة، ط2، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ص 80.

وبهذا يكون الثالوث الشيوعي (الملكية، النساء والأطفال) حسب أفلاطون هو الضامن الرئيسي للتفرغ الكامل لحكام المدينة وجندها، من أجل مهمتهم الأصلية، ولذلك يبرر أفلاطون موقفه من الشيوعية فيما يلي:

1- الدولة جسم اجتماعي متحد المشاعر، موحد العواطف، وأفضل السبل للحفاظ على ذلك استعمال أكثرية أهلها كلمة لي وليس لي بفم واحد للشيء الواحد.

2- الأسرة منبع الغرائز المنحرفة، والفتن الاجتماعية، وأخلاق النفس الوضيعة، كتملق الأغنياء، واضطراب الرجال، وغضبهم في تربية الأولاد وإحراز الأموال اللازمة لسد نفقات الأسرة[1].

3- الدولة القوية تحتاج إلى تحسين النسل، والحفاظ على جودته، ولا يكون ذلك إلا باختيار جودة عنصر الرجال والنساء، وممارسة الاتصال الجنسي تحت رقابة الدولة.

4- الشيوعية لازمة لفكرة العدالة والتي تعني أداء كل لواجبه المنوط به، وحماة الدولة والقانون يجب أن يتفرغوا لذلك بلا ملكية خاصة، لأنهم إذا ما امتلكوا أرضا وبيوتا ومالا صاروا زراعا بدل كونهم حكاما.

5- إن في شيوعية أفلاطون نوعا من الزهد والعزوف، فطبقة الحكام تمثل الذهب، وطبقة الحراس تمثل الفضة، وهم فوق طبقة الزراع والعمال الذين يمثلون النحاس والحديد[2].

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص69.

[2] -المرجع نفسه، ص 69.

المبحث الثالث: نظريته في نظام الحكم

المطلب الأوّل: حكومة الفلاسفة

"ينص أفلاطون على أن الحاكم لا يصلح ولا يكون إلا فيلسوفا، ويسميه المثل الأعلى... والسبب الرئيس في ذلك هو أن الفيلسوف أو جل الفلاسفة الحكام هم وحدهم الذين يدركون المُثل لا الاستبداد، لاسيما وأنهم لا يبغون السلطة من أجل المال والجاه أو التسلط، بل غايتهم المصلحة العامة فقط"[1].

وهذا ما يعنيه مصطفى النشار في كتابه بأن: "حكومة الفلاسفة هي أساس الدولة المثالية لأن هؤلاء الفلاسفة إذا ما حكموا فلن يكون لهم من غاية يسعون إلى تحقيقها سوى تحقيق العدالة بين المواطنين ويكرسون كل وقتهم في خدمة مواطنيهم"[2]. ونجد أفلاطون يقول: "يتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده ويرون في الحكم ذاته واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا"[3]. لما يملكه الفيلسوف من الذكاء والمعرفة والحكمة وحبه للخير مما تجعله هذه المميزات مصدرا للثقة وصاحب القرار الصائب والأصح والحكم الناسب لتوجيه الشعب إلى ما ينير حياته وهذا ما يراه أفلاطون في صفات الفيلسوف الحاكم:

- فطرة سليمة هائمة بكل أنواعها.
- شغف بحقيقة الوجود الخالد، الذي لا يغيره الزمن ولا تسطو عليه عوادي المحن.
- محبة الصدق محبة حقيقية، ومقت الكذب مقتا كليا.
- هجر اللذات التي محورها الجسد.
- عفة لا يسودها طمع، لأنه أبعد أهل الدنيا عن حب المال وإيثاره.

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 93.

[2] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص79.

[3] - أفلاطون، الجمهورية، ص 436.

- نبذ الجسد فهو أكبر عدو للنفس المتجهة لامتلاك الحقيقة الإلهية والبشرية[1].
- الزهد في الحياة الحاضرة، وعدم مهابة الموت، فالنفس الكبيرة والفكر المحيط بالزمان في كليته والوجود في مجموعة لا يرى في هذه الحياة البشرية شيئا ذا بال، ولا يحسب الموت حادثا مروعا.
- النزاهة والرقة وحسن المعاملة ولين الجانب، هي ظاهرات الخلق الفلسفي.
- سرعة الخاطر، وقوة الذاكرة، ومحبة الجمال، وزكاة الفؤاد، هي الصفات المميزة للروح الفلسفية[2].

وطريقة اختيار الفلاسفة للحكم، هي طريقة تربيتهم في المبحث السابق، حيث يخرجون من كل امتحان وهم متفوقين في كل فرع وبلغوا من السن كامل الرشد وهو الخمسون عاما، وعلى كل من وقعت عليه مسؤولية الحكم أن يقوم بتوجيه الشعب إلى ما ينير حياته ويحكم الدولة بأصح القرارات.

وبهذا تصبح الدولة التي أقل الناس رغبة في الحكم وسعيا وراء السلطة، هي أسعد حالا وأكمل نظاما، وأقل شقاقا، كما أن الحكومة المثلى عند أفلاطون قائمة على نظام الشيوعية المزدوج (الذي ذكرناه سابقا في المبحث الثاني) وليس في نظام الحكم وراثة فهو قائم على مؤهلات ومواهب حيث ما توجد لتكون بذلك أرستقراطية أفلاطون السياسة ليست أرستقراطية النسب والمال بل هي أرستقراطية العقل والحكمة والمؤهلات.

المطلب الثاني: الحكومات الفاسدة.

يفصل أفلاطون بين خمسة سلطات، أربعة منها يعتبرها سلطات غير صالحة لأنها غير قادرة على تحقيق النموذج الأمثل للعدالة في الدولة، ويرى أن حكومة الفلاسفة هي وحدها الحكومة الأمثل لذلك، وهذه السلطات الخمس يرتبها حسب الأفضلية وفي هذا يقول: "إن للحكومات أنواعا خمسة، وللنفوس أنواع خمسة"[3].

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص101.

[2] - المرجع نفسه، ص101.

[3] - أفلاطون، الجمهورية، ص321.

1 - حكومة الفلاسفة: وهي الحكومة الأمثل عند أفلاطون ويرى أن الحاكم فيها هو الفيلسوف لما يملكه من الذكاء والمعرفة والحكمة، وحبه للخير مما تجعله هذه المميزات مصدرا للثقة وصاحب القرار الصائب والأصح والحاكم المناسب لتوجيه الشعب إلى ما ينير حياته والسعادة الحقيقية دائما وفي هذا يقول: "إن الحكومة التي تتبعناها إلى الآن هو أحد هذه الأنواع وإن يكتفي وسعنا أن نطلق عليه اسمين: فإذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية، فهذان إذن ليسا إلا نوعا واحدا إذ أن وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئا وذلك إذا كان هؤلاء القادة قد تلقوا التربية والتهذيب الذين عرضا لهما"[1].

2- الحكومة التيموقراطية وهي دليل انحلال الدولة المثلى، وتمثلها الأقلية العسكرية ذات القوة التي تحارب الحكومة الأرستقراطية وفسادها، لأن أفراد هذه الحكومة يغلب عليهم الطموح وحب المجد لأنهم أقل ثقافة منطبقة الفلاسفة، يتحولون من خدمة المواطنين ورعايتهم إلى تحقيق مصالحهم وطموحاتهم، بإحكام قبضتهم على المواطنين، وفي هذا يقول أفلاطون: "نصف الطريقة التي تنشأ بها التيموقراطية عن الأرستقراطية أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغير سياسي يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها، وأن الوفاق لو ظل مستتبا بينهم لما أمكن أن يحدث أي تغيير مهما كانت ضالة هذه الفئة"[2].

-الحكومة الأوليجارشية: حسب تعبير أفلاطون فإن حكامها من ذوي النهب للمال، وهم الذين يسعون إلى المزيد من الثروة التي قللت من تقديرهم لتحقيق المجد العسكري الحربي، وزادت من عزيمتهم لتحقيق المكاسب المادية، وفي هذا يقول أفلاطون: "وهكذا ينتهي الأمر بالمواطنين بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص 321.

[2] - المصدر نفسه، ص441.

عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح، فيتملقون الثرى، ويعجبون به ويصعدون إلى منصة الحكم، بينما يحتقرون الفقير..."[1].

فإن تحول المثل الأعلى من تحقيق المجد العسكري إلى أن يصبح هدفا لصناعة عبيد دينار ودرهم ويرفع شعار: "المناصب للأغنياء والإرهاب للفقراء".

-الحكومة الديمقراطية: أي حكومة الشعب وهي انتشار الحرية والمساواة في المجتمع وقمع الفساد، ويعود بذلك الحكم للشعب، هذا الأخير يشارك في الحياة السياسية بصورة فعالة وتحقيق لرغبة الجماهير الفقيرة التي طالما عانت من الفقر والحرمان، وبالتالي فإن الديمقراطية تعامل آراء المواطنين جميعا وكأنها على قدم التساوي، مما يؤدي إلى فساد النظام كله، وهنا يقول أفلاطون: "إن الديمقراطية هي الدستور الجامع بين كل الأضداد. ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرا من الرجال والنساء"[2]، ولعل هذا الرأي قد استقاه أفلاطون من أستاذه سقراط حين رفض النظام الديمقراطي السائد في أثينا وقتها والذي سماه حكم الغوغاء.

- حكومة الطغيان: وهذا يعني أن فساد الديمقراطية وانتشار الفوضى في المجتمع يدفع بفرد بالأخذ بزمام الحكم والإنفراد به لذلك سميت بحكومة الفرد الطاغية، وفي هذا يقول أفلاطون:" من الواضح أن الطغيان ينشأ في الأصل من الديمقراطية"[3].

وقد شرح أفلاطون في دقة متناهية كيفية ممارسة المستبد لسلطته في خطوات متعاقبة هي:

- ü في أوائل حكمه، ومستهل استبداده يهش ويبش ويتظاهر بالوداعة والحنان.
- ü في أوائل حكمه، ومستهل استبداده يهش ويبش ويتظاهر بالوداعة والحنان.

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص 447.

[2] - المصدر نفسه، ص 462.

[3] - المصدر نفسه، ص 462.

- متى أراح نفسه من أعدائه بالنفي، أو القتل أو الصلح، يشرع في خوض الحروب ليظل الشعب في حاجة إليه.
- يفقر شعبه بكثرة الضرائب، فيصيرون محتاجين إلى القوت اليومي.
- إذا رام الطاغية أن يستتب له الأمر نحى من طريقه كل ذي جدارة وموهبة.
- يقرب إليه العبيد، السفلة، ويدمجهم في حرسه الخاص ويكونون محل ثقة.
- يستأجر أناسا مفوهين ذوي قدرة إقناعية يطوفون البلاد كي يغروا الجمهور على الخضوع له[1].

ولعل هذا ما يلخصه أفلاطون في قوله: "ينتهي الأمر بمثل هذا الرجل (الطاغية) إما إلى الهلاك على أيدي أعدائه، وإما إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب"[2].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن هذه الأشكال من الأنظمة حسب رأي أفلاطون تشكل دائرة مغلقة ومتعاقبة الواحدة تلو الأخرى، وهذا طبعا إذا توفرت الظروف والأسباب. فعلى مستوى النظام الأرستقراطي يبدأ بفساد أخلاق الفلاسفة ونتيجة ذلك إهمالهم للتربية فيتهافتون ويلجئون إلى المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة ويسعون لطلب المجد والجاه، وبعد أن يكون الخير قد عم المدينة يظهر الشر كانقلاب ويبدأ في الانتشار بحيث لا بد من مواجهته بالقوة وهنا تتدخل القوة العسكرية وتأخذ بزمام الأمور ولكن سرعان ما تفقد هذه الطبقة خصالها المتمثلة في الشجاعة والإقدام وهذا لظهور إغراءات جديدة، وهنا يظهر نظام جديد وهي الأقلية الغنية وتعمل على تنمية ثرواتها دون الالتفاف أو الاعتناء بالأغلبية الفقيرة، وبما أن الشعب تواق للحرية والمساواة فسرعان ما يأخذ بزمام الأمور ويطيح بالحكم السابق ويتولى السلطة والممارسة الشعبية فتنتشر الحرية والمساواة، ولكن عيوب الديمقراطية المتمثلة في المناقشات وإبداء الآراء المتواصلة وغير المنقطعة تعطل العمل وتجعل المجتمع يعيش في فوضى عارمة، وهنا يستغل فرد هذه الوضعية ويأخذ الحكم بالقوة ويمارسه،

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 109.

[2] - أفلاطون، الجمهورية، ص 488.

وهنا يظهر الاستبداد والطغيان ويصبح هذا الفرد متحكما في الدولة دون رقيب ولا حسيب، وهكذا...سوف يفقد النظام وتدور الدائرة ويأتي الفيلسوف ليأخذ الحكم مرة أخرى وهكذا دواليك.

خلاصة:

مما سبق ذكره نستخلص أن الآراء السياسية في الجمهورية تتجسد في أربعة نظريات أساسية هي: نظرية العدالة، نظرية التربية، نظرية الشيوعية، نظرية نظم الحكم. أما العدالة فهي الأساس الذي ترتكز عليه الجمهورية الأفلاطونية، والفضيلة بالنسبة لأفلاطون ما هي إلا العدالة التي تسود الجمهورية، وهذه الفضيلة لا تتحقق في الفرد إلا إذا توازنت في نفسه الفضائل الثلاث (العفة، الحكمة والشجاعة)، ولا تحقق هذه الفضيلة (العدالة) إلا إذا قام كل فرد بتأدية الوظيفة المناسبة له دون أن يتدخل في شؤون غيره، أي أنه يجب أن يقتنع أو أن تكون لديه القناعة الكاملة والواعية لذاته ولوضعه الاجتماعي، وبما أن "التربية هي المدخل إلى العدالة"[1] عند أفلاطون، فإنه اهتم بالنظام التربوي اهتماما خاصا لأنه هو الضامن لتخريج الفلاسفة الحكام، هذا النظام قسمه أفلاطون إلى أربعة مراحل يفصل بين كل مرحلة والأخرى امتحان، فتبدأ المرحلة الأولى من سن مبكرة حتى سن الثامنة عشر، وهي مرحلة تقوم على بناء الجسد والروح (التربية البدنية والموسيقى)، أما المرحلة الثانية فتبدأ من سن العشرين إلى الثلاثين، بحيث في هذه المرحلة تكون الرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم إلى جانب الفلك، أما المرحلة الثالثة فتبدأ من السن الثلاثين إلى سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة المخصصة لدراسة الفلسفة (الديالكتيك)، ثم إلى المرحلة الرابعة والأخيرة وهي تستمر لمدة خمسة عشر عاما، وهي مرحلة عملية تقوم على تولي وظائف عليا ومهام عسكرية فعلية، وبعد انتهاء هذه المرحلة واجتيازها بنجاح يتم تخريج تلك الفئة الممتازة القادرة على حكم المدينة الفاضلة، أما نظريته في الشيوعية فهي نظرية ثلاثية، تشمل شيوعية النساء والأطفال والممتلكات، ويقتصر هذا النظام عند أفلاطون على طبقتي الحراس والحكام فقط، دون طبقة الشعب المنتجة، ويعتبر أفلاطون هذه النظرية أصل استقرار الدولة وانسجام مصالحها، وهي الضمان الوحيد لانتفاء الحسد والشقاق، وتفادي الصراع من أجل جمع المال بين من أوكل إليهم أمر إدارة الدولة والدفاع عنها، أما نظريته في نظام الحكم فقد ميز فيها بين حكومات فاسدة وأخرى صالحة، أما الفاسدة فهي أربعة

[1] - أحمد المنياوي، المرجع السابق، ص 165.

حكومات: التيموقراطية، الأوليجارشية، الديمقراطية، الطغيان، وهي عند أفلاطون تشكل دائرة مغلقة ومتعاقبة، أما حكومة الفلاسفة فهي الحكومة المثلى لأنها في يد حاكم ذكي مدرب على الحكمة، يدبر من خلالها شؤون الدولة، وبهذه النظريات الأربعة تكون الدولة المثالية عند أفلاطون.

الفصل الثالث

من الدّولة المثالية إلى دولة القوانين

المبحث الأوّل: السياسي ورجل الدولة

المبحث الثّاني: دولة القوانين

المبحث الثّالث: فلسفة أفلاطون السياسية في الميزان

تمهيد:

لقد كان لرحلة صقلية الثالثة أثر كبير على فكرة على فكر أفلاطون السياسي، حيث أدرك من خلال هذه التجربة الفاشلة المخيبة للأمل مع ديونيسيوس الشاب وهو على عتبة الشيخوخة أنه من المستحيل أن يرى في يوم ما الحاكم الفيلسوف، لهذا عدل عن آرائه في الجمهورية، وجسدها في كتابين أساسيين هما:السياسي والقوانين بحيث أصبحت آراء أفلاطون فيهما أكثر واقعية وممكنة فعليا، ويعترف فيهما بضرورة سلطان القانون والشرائع المكتوبة، أما عن الزمن الذي كتبا فيه كل من" السياسي Politicos فيرجح تاريخها إلى سنة 360ق.م تقريبا، وبعد وفاته في سنة 347 ق.م، نشرت محاورة القوانين"[1] فهذا العمل الأخير لأفلاطون وقد وفته المنية قبل إكماله، وهو عمل ضخم يضاهي في الأهمية كتاب الجمهورية، ويتكون من إثنا عشر كتابا يعالج مواضيع مختلفة، كما أنها المحاورة بين ثلاثة شيوخ كانوا يترافقون الطريق وهم: ميجيلوس Megillos الإسبارطي، وكيلنياس Clinias الكريتي، والأثيني (وهو بلا اسم)"[2]، لكن إذا كان أفلاطون قد آرائه وأكد في الأخير آخر عمره وفي آخر عمل له عن ضرورة القانون فهذا يؤدي بناء إلى طرح السؤال التالي:

هل تخلى أفلاطون عن فكرة الدولة المثالية في كتابه القوانين؟

[1] - أرنست باركر، المرجع السابق، ص215.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص53.

المبحث الأوّل: السياسي ورجل الدولة

المطلب الأوّل: السياسي وصفاته

ناقش أفلاطون في محاورة السياسي علم السياسة أو فن السياسة باعتباره العلم الملكي الذي يظم كل الفنون، كما ناقش أيضا فيها معنى الرجل السياسي أو رجل الدولة، فيذهب إلى تشبيهه بالراعي الذي يسوس القطيع ويوجهه، وهو تعريف ينطبق على الحاكم وعلى رب الأسرة، حيث يسوس الأبناء لتكون هنا وظيفة الحاكم مثل وظيفة الأب مع الأبناء، وهنا نلاحظ أن أفلاطون متمسك بأن أهم ما في الدولة هو حاكمها، فالسياسي أو الحاكم هو "حائك خيوط إنسانية تماما كما حائك النسيج، إن البشر مختلفون في تكوينهم وفي طاقاتهم وفي تطلعاتهم وفي اختياراتهم... لذلك على السياسي أن يعرف كيف يجمع البشر ويوحدهم ليزرع الاستقرار والتوازن في المدينة، وكما أن النسيج يختلف في جودته باختلاف العناصر والخيوط التي يستخدمها الحائك كذلك المدينة متأثرة بالسياسي وفنه والذي يمنحه قدرة على جمع الطاقات البشرية فيما بينها ليخلق الإنسان الفاضل في المجتمع الفاضل"[1].

ولما كان هذا السياسي يحكم المدينة ويسيرها لما يخدم مصالحها وليس لدافع شخصي فإنه بذلك مثله مثل خليفة الله على الأرض ولكي يؤكد أفلاطون هذا المعنى لجأ إلى أسطورة قديمة فيقول: "إن تاريخ البشرية قد انقسم إلى عنصرين رئيسيين الأول كان الإله كرونوس هو الذي يتولى فيه توجيه الكون فكانت الجنة التي عاش فيها الناس في سلام وأمن وكان العالم أشبه بسفينة ربانها الله، أما عصرنا هذا فهو عصر زيوس ترك فيه العالم لنفسه فانقلبت الأوضاع وانسحبت الآلهة فيه عن القيادة التي أولتها للبشر لذلك ينبغي علينا أن نقتفي أثر المثل الأعلى لنبحث عن الحاكم المثالي خليفة الله على الأرض"[2]. وعليه لما كان هذا السياسي هو المثل الأعلى الذي يراعي المصلحة العامة فوق كل شيء فهو لا يحتاج بذلك إلى دستور يلزمه بأحكام وقيود، "فهو يرى أن

[1] - ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2008، ص 110.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص 20.

الفيلسوف قادر بما يملكه بعلم وقدرة على تفهم الأمور السياسية وعلى إصدار الأوامر والحلول المنطقية لكل حالة من الحالات التي يستوجب لها الأوامر تنظيما، وإذا كان الأمر كذلك فما الداعي إذن أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون"[1]، إلا أن هذا السياسي الذي لا يخضع لقانون لا يعني أنه بذلك طاغية يستغل صلاحيته كحاكم فوق الجميع تمنحه سلطته القوة الكافية لفعل ما يريد لهذا "فرق أفلاطون بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه أما الملك المستنير أو السياسي الحقيقي فإن له من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا عند شعبه"[2]، أي أن مهمة السياسي هي رعاية لمخلوقات حية أليفة تعيش على الأرض وليس لها قرون ولا ريش وتمشي على ساقين وأن تدبير القاطعات البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية أم التدبير الذي تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فهو ما نسميه بفن السياسة"[3]، وعليه فإن السياسي الذي يوصف بهذه الصفات يجب أن تتوفر فيه ما يلي:

- على الحاكم أن يدرك مؤهلات الأفراد وماذا أعطته الطبيعة من ملكات ليجعل كل واحد يقوم بالعمل الذي أهلته له الطبيعة... فيظل دوما على اتصال بالمجتمع والأفراد عارفا بتطور المجتمع وتطور حاجاته.
- بعد العلم يطلب الإخلاص في العلم الموجه نحو خدمة المجتمع فالحاكم هو خادم الشعب وليس العكس.
- على الحاكم أن يكون قويا شجاعا من أجل فرض القانون والعدالة في مجتمعه وعليه أن يحكم بمعرفة وقوة رضا الشعب والشرائع المكتوبة أولا أليس ذلك ما نطلبه من الطبيب ؟ ألا نطلب منه أن يرى الصحة إلى من فقدها سواء علاج المريض بالكي أم بالقطع كان المريض غنيا أم فقيرا أو سواءا رضي المريض أم لم يرضى.

[1] - فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص199.

[2] - المرجع نفسه، ص199.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، ص20.

- على الحاكم أن يجمع إلى جانب الشجاعة الرحمة والعطف عندما يكون الأفراد بحاجة لذلك لأن القوة إذا استخدمت في غير مكانها تجعل الحاكم متوحشا"[1].

ومن خلال هذه الصفات يتضح لنا موقف أفلاطون من الحاكم في محاورة السياسي إذ تأكد أنه من المستحيل أن يرى في يوم ما الحاكم الفيلسوف بل نسخة مزيفة ومشئومة للحاكم الكفء لذلك وجب عليه إعادة الاعتبار للقانون في الدولة وتحديد موقفه منها بانتقال من "اللاشرعية المثالية والقوة التي تفرض الخير إلى الشرعية الضرورية"[2]، هذا الموقف حسب أفلاطون وليد الأنانية الفطرية في الإنسان لأنه يعتبر الإنسان بحكم ذاته حبابا لنفسه وبناءا لقوته، ماحيا لكل من يريد أن يزعزع من قوام سلطته التي بناها سواء عن القانون أو بدونه، ولأنه "لم يظهر قط في الواقع ملك في المدن مثل الملك الذي يفرخ في خلايا النحل ويكون فورا وحيدا في تفوقه الجسدي والروحي، لذلك يجب التجمع من أجل كتابة القوانين ومحاولة اقتفاء أثار أكثر الدساتير مطابقة للحقيقة"[3]، وبما أنه أصبح من الضروري وجود شرائع مكتوبة تصبح طاعتها واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء.

المطلب الثاني: أشكال الحكومات

إذا أردنا التحدث عن الحكومة التي يحكمها الرجل السياسي فإننا نحدث عن نزاهته وانحرافه لنحدد نمط هذه الحكومة المتجسدة في حكم فرد أو قلة أو كثرة، فأما الحاكم النزيه الذي يعمل بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث حكومات صالحة:

[1] - ريمون غوش، المرجع السابق، ص111.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص52.

[3] - المرجع نفسه، ص52.

- الملكية: وهي حكومة الفرد العادل وهي شكل من أشكال الحكم المنتظم، وهي أفضل حكومة عند أفلاطون "لأنها الأقوى من أجل الخير"[1].
- الأرستقراطية: وهي حكومة القلة.
- الديمقراطية: وهي حكومة الكثرة.

أما إذا انحرف هذا الحاكم وخالف القوانين ومارس التعسف فإن:

- حكم الفرد يسمى طغيان.
- حكم القلة يسمى أوليغارشيا.
- حكم الكثرة يسمى ديمقراطية في كل الأحوال.

"يصف أفلاطون حكم الكثرة بأنه أسوأ أنواع الحكم وأنها ضعيفة عاجزة عن تحقيق الخير العظيم أو الشر العظيم إذ ما قورنت بالحكومات الأخرى، وسبب ذلك أن السلطات الحكومية موزعة على عدد كبير من الحكام، فحكومة الكثرة هي أسوأ الحكومات التي لا تحترم القوانين أي أنه في حالة إلتزام القانون يكون حكم الفرد أفضل الحكومات"[2].

من الملاحظ أن أفلاطون في محاورة السياسي يفرق بين دساتير منتظمة وأخرى غير منتظمة، المنتظمة منها تتقيد بالقانون وهي (حكم الفرد، حكم الأقلية الأرستقراطية، حكم الديمقراطية المعتدلة)، أما الثلاثة الغير منتظمة فهي التي لا تتقيد بالقانون وهي (حكم الفرد الاستبدادي وهي أسوأ أنواع الحكم، حكم الأقلية الأوليجاركية وتندرج بعد أسوأ أنواع الحكم، حكم الديمقراطية الغوغاء المتطرفة وهي أقل خطرا من الدولة الإستبدادية والأوليجاركية)، مما يعني أن أفلاطون يعترف بأن الديمقراطية نوعان (معتدلة ومتطرفة)، كما أنه يعترف بأن الديمقراطية هي أفضل الأنظمة أصلحها في الدول التي لا قانون لها لأن السلطة فيها تكون موزعة

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 53.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، ص 22.

على عدد كبير من الشعب، بالرغم من أنه يعتبرها أسوأ النظم في الدول الخاضعة للقانون، وبهذا يكون قد خصص للديمقراطية رعاية كبيرة في محاورة السياسي أكثر مما جاء في محاورة الجمهورية.

المبحث الثّاني: دولة القوانين.

المطلب الأوّل: النظم الاجتماعية والتعليمية في دولة القوانين

أ- النظم الاجتماعية:

تراجع أفلاطون عن الشيوعية التي سبق وقررها في الجمهورية فيسمح بالملكية الخاصة والزوجة الخاصة والأسرة الخاصة، وذلك لأنه تأكد من الضعف الإنساني وأدرك أن في الحياة الإنسانية من الغرائز ما لا يستطيع الإنسان التخلي عنها مطلقا، منها حب التملك ولهذا جعل من الملكية أساس للعدالة من خلال توزيع الأملاك على المواطنين بالتساوي، ولأن التفاوت في المال يقسم المجتمع إلى طبقتين (أغنياء وفقراء) ويؤدي إلى نشوء الحسد والغيرة وبالتالي إلى خلق طبقات متباغضة إلى أقصى الحدود، لهذا كان لا بد من إلغاء نظام الشيوعية من خلال إعادة تقسيم المواطنين "وقد حدد أفلاطون عددهم بـــ 5040 وهو رقم يستجيب لبعض الشروط القابلية للقسمة التي يحرص المؤلف عليها كثيرا لأسباب رياضية وروحانية في آن واحد"[1]، وتقسيم الأرض إلى قطع متساوية، بحيث يفضل أفلاطون بعد الأرض عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة من مفاسد، حيث أن التجارة تعتمد على الأسطول وبالتالي الأسطول يعني دولة ساحلية، لذلك اقترح دولة تعتمد حياة مواطنيها على الزراعة، يعملون فيها بأنفسهم، معتمدين في سد حاجاتهم على أنفسهم، هذه الأرض توزع على المواطنين بالتساوي، بحيث لا يمكن التصرف فيها بالبيع أو بالشراء، ويورث المالك نصيبه من الأرض لابن واحد هو الأكبر، أما الأبناء الآخرون فعليهم أن يبحثوا عن وارثات ليتزوجوهن، ولأن الملكية هي أساس العدالة فإن أفلاطون" لا يسمح للمواطن أن يتملك أكثر من أربعة أضعاف أفقر المواطنين، ولذلك يقسم المواطنين أربعة طبقات حسب ملكيتهم، ولا يكون مواطنا إلا الحر الذي لا يستعبده العمل، والذي يتوفر له الفراغ ليمارس فضائل المواطن... ويحرم على الأحرار الاشتغال بالتجارة والصناعة ويترك ذلك للأغراب... ويقوم الرقيق بفلاحة الأرض، أما جميع المهام السياسية فهي مقصورة على المواطنين الأحرار دون غيرهم، وسوف يقسم

[1] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 56.

المجتمع إلى اثنتي عشر قبيلة توزع ملكيتها إلى جزء في المدينة وجزء بعيد عنها"[1] بالإضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، كما منع حيازة النقود الأجنبية إلا لأغراض ومعاملات خارجية، كما حرم الإقراض بفائدة ومنع المواطنين من مزاولة أعمال التجارة بقصد الربح وخص بذلك الأجانب كما خصص العبيد لفلاحة الأرض فقط، مما يعني أن التفاوت الطبقي في المدينة الجديدة عند أفلاطون لا يزال قائما، وعليه فإن الثروة هي الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم، بينما كانت المواهب الطبيعية والاستعداد الشخصي هما اللذان يميزان بين المواطنين في "الجمهورية"، بينما الفصل في الطبقات في القوانين يقوم على أساس التفاوت في الثروات.

أما الأسرة فقد أوصى أفلاطون بالزواج بشرعيته، وبمساواة المرأة بالرجل، بل إنه من الضروري أن يشارك الرجل المرأة في الوصول إلى نفس الأهداف بكل ما لديهم من طاقة لكي لا تفقد المدينة التي ينتميان إليها نصف ما كان يمكن أن تكون عليه، "ومادام أساس النظام الاجتماعي في الجماعة هو الحياة العائلية السليمة، ومادام الزواج هو النظام الذي تعتمد عليه العائلة في بدايتها، فإن تشريع أفلاطون يبدأ بتشريع الزواج، إذ يجب في رأيه أن ينظر إليه كواجب مقدس نحو الجماعة وأن يكون الواجب الاجتماعي العام هو الموجه الأساسي في اختيار الرجل زوجة لنفسه أو زوجا لابنته"[2]، مما يعني أن أفلاطون عدل عن رأيه في القوانين بخصوص الأسرة، بحيث تعود القدسية للزواج، وتظهر من جديد وظيفة المرأة الطبيعية كما يظهر معها سلطان الأب في الأسرة.

لما كان موضوع الأسرة والزواج ضروري في القوانين فإن أفلاطون يقيده تقييدا شديدا، فلا تتم مثلا مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة، "فكل رجل يبحث علا ما يسره فحسب، بل عن الأفضل والأحسن للدولة، فالغني يتزوج الفقيرة، والحاد الطباع يتزوج الهادئة، والشخص الغير متزوج سيغرم ويفضح بالخزي

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، ص24.

[2] - أفلاطون، القوانين، تر: إدوارد تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 50.

والعار"[1]، كما تفرض الدولة عقوبات قاسية على كل من يبلغ الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوج، "فإنه يقترح تنظيم مكتب من السيدات اللاتي يعينهن الحكام ليشرفوا على سلوك الزوجين ويكون عملهن الهيمنة على مثل هذه الجماعات في العشر السنوات الأولى من الزواج وستكون هذه الهيمنة ممارسة في صالح الأخلاق وتحسين النسل على السواء"[2].

أما مبدأ المساواة في التعليم والتدريب بين الجنسين عند أفلاطون لا يزال نفسه، ولما أصبح وجود الأسرة مسألة ضرورية في (القوانين) كان من الطبيعي أن يركز النظام التعليمي بعض الشيء على التمييز بين الجنسين حتى يتسنى لهم تعليم الفتيات المهارات اللازمة لتدبير المنزل.

نلاحظ في النظام التعليمي الذي أقره أفلاطون في القوانين يبدأ بالحديث عن تعليم الأطفال من البنات إلى البنين، من سن الثالثة إلى سن السادسة تعليما مشتركا عن طريق ممارسة الألعاب الرياضية وأداء المباريات المشتركة، ثم يطالب بالفصل بين الجنسين، حينما يتجاوز الأطفال سن السادسة، حيث يعيش الأولاد مع الأولاد، والبنات مع البنات، ويدربون على نفس الأشياء حيث يقول أفلاطون: "يتعلم الأولاد ركوب الخيل والرماية واستعمال القلاع والنبال، وكذلك البنات إذا لم يكن لديهن اعتراض على ذلك"[3]. أما في ما يتعلق بأداء الخدمة العسكرية فقد رأى أن السن المناسب للرجال بين العشرين والسبعين، بينما الأنسب للمرأة أن تؤديها بعد أن تكون قد انتهت من إنجاب أطفالها وحتى بلوغها سن الخمسين من عمرها.

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 92.

[2] - أفلاطون، القوانين، ص 51.

[3] - المصدر نفسه، ص 53.

ب- النظم التعليمية:

لم يتغير النظام التعليمي عند أفلاطون في "القوانين" كثيرا عما ورد في الجمهورية "فأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع، ولكنه يلطف من صرامته إزاء التراجيديا والكوميديا"[1]، بوضع شروط للماح بمزاولتهم مع الرقابة، ويمضي أفلاطون بوضع القوانين التي يجسد أصلها ومبدأها إلى العقل فيقول: " أن الله لا يحكمنا مباشرة بل بواسطة العقل الذي وهبنا"[2]، ومن هنا يتضح " لو كانت الحياة الإنسانية مجرد لعبة يتسلى بها إله فإن عملنا كقطعة حية في هذه اللعبة، هو أن تلعبها جيدا، ومعنى ذلك أن السلام لا الحرب هو عملنا الكبير، ذلك أننا لا نستطيع إلا به وحده تكريس أنفسنا لمهمة الحياة الكبرى وهي التعليم"[3]، الذي اتخذ بعض التغيرات في "القوانين" إذ نجد "في الجمهورية محاولة جزئية لجعل الاشتراكية نظاما...كذلك كان كتاب القوانين محاولة إلى الرجوع إلى القديم، إذا كانت الجمهورية استعبدت طبقة الشعراء...فالقوانين استبعدت أن لم تنفي طبقة الفلاسفة"[4]، وغيرها من الاختلافات التي شملت نظاما نظم كثيرا، حيث بسط أفلاطون موقفه في الكتاب السابع من القوانين وعنايته بالمسألة الاجتماعية أي التعليم من خلال منهج دراسي يشتمل على الموسيقى والألعاب الرياضية التي كانت ولازالت عظيمة كما كانت عليه في الجمهورية كما أقر بأن نظام التعليم يخضع لنظام الدولة، أما التغيير الأول هو وضع مدارس منظمة عامة، يقوم فيها المعلمون بالأجر بتدريس منهج مفصل كامل يشمل المرحلتين الأولية والثانوية، وأما عن أمور المدارس رئيسا لجميع الموظفين، فنظرية التعليم في القوانين، على خلاف ما كانت عليه في الجمهورية هي نظرية لنظام خاص بمعاهد.

[1] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص93.

[2] - المرجع نفسه، ص94.

[3] - أفلاطون، القوانين، ص54.

[4] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص 171.

وضح أفلاطون وجوب الاهتمام منذ البداية بالأفراد وخاصة ربات البيوت "وذلك أن جسم الطفل وعقله يكونان في المراحل الأولى، أكثر استعداد ومرونة للتشكيل بحيث أن التعامل معها تعاملا خاطئا يؤدي إلى أكبر الضرر"[1]. وفي هذا نجد أفلاطون يؤكد أن التعليم يبدأ قبل ولادة الطفل وأوجب على الأم القيام بكل التمرينات التي يحتاج إليها في رحمها وعند ولادته حتى ينمو نموا مستقيما وذلك بدفع الضرر عنه خاصة عند المشي المبكر ولهذا تتأكد " السلطات من أن الحاضنة تتيح له كل الهواء والتمرينات اللازمة، ويجب أن نرد عنه الخوف بأن نغني له"[2]، ونحافظ على روح الدعابة والتسلية عند الطفل "ويمكن في سن الثالثة البدء في تصحيح خطأ الأطفال تصحيحا فطنا وكذلك تدريبهم على الألعاب المتنوعة، وينبغي أن يتركوا ليكتشفوا هذه الألعاب المبكرة لأنفسهم"[3]، وتدوم هذه المرحلة ثلاث سنوات أي من الثالثة إلى السادسة تحت إشراف سيدات يستطعن أن يحكمن على المربيات وينشئن الأطفال التنشئة المناسبة.

أما في سن السادسة "يكون قد آن الأوان لفصل الجنسين ليعيش الأولاد مع الأولاد والبنات مع البنات بنفس الطريقة ولا بد لهم الآن أن يتعلموا: الأولاد يذهبوا إلى مدربين لركوب الخيل والرماية واستعمال النبال والمقلاع، ويمكن للبنات إن وفقن و لم يكن لهن اعتراض المشاركة أيضا"[4]، ومع تقدم هذه التمارين تصل في الأخير إلى التخصص في فرعي المصارعة والرقص إذ تمثل هذه الأخيرة المرتبة الأهم لما لها فإن الرقص الذي هو مناسب على الخصوص، هو رقص الدروع لأن قيمته تكمن في أنه تحضير أولي لهذه التدريبات التي سيأتي دورها في المستقبل "أما الموسيقى فهي أكثر الوسائل تبكيرا في تدريب الفروق والذكاء"[5]، وبالرغم من تلطف أفلاطون إزاء الشعراء، إلا أنه وضع لها حدودا وقوانين تجسدها الدولة في دواوين قديمة وحديثة تحت إشراف

[1] - أفلاطون، القوانين، ص52.

[2] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص172.

[3] - أفلاطون، القوانين، ص 52.

[4] - إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص92.

[5] - سعيد إسماعيل علي، المرجع السابق، ص173.

رجال ذوي ذوق سليم وخبرة ونضج، ليتذوق الأطفال الفن الجاد الصحيح الخالي من الشوائب ومبني على أسس أدبية صحيحة، أما إذا تطرقنا إلى كيفية تناول مواضيع الدراسية فنجد أن الحضور إجباري إلى المدارس وتدوم هذه المرحلة إلى سن السادسة عشر إذ يتناول فيها التلميذ قدرا كافيا من الحساب والفلك والموسيقى من أجل حياة عادية دون وجود لذكي أو لغبي، فلا وجود لسرعة أو لتخلف حتى يبلغ مرحلة التعليم الأعلى ليتناول فيها الحساب والهندسة والفلك، وهذه الأخيرة يدرس إلى "حد يكفي لأن يفهم منه التلميذ فهما سليما، حركة الكواكب وسرعتها النسبية الصحيحة في مداراتها"[1]، ومن هنا نرى أن التعليم الثانوي عند أفلاطون علمي ليس كالذي أكد عليه في الجمهورية.

المطلب الثاني: النظم السياسية في دولة القوانين

عالج أفلاطون في كتاب القوانين "نظام الحكم"، ووضع لمدينته دستورا يقوم على أساس: "النظام المختلط"؛ والنظام المختلط هو النظام الذي يجمع في داخله بين عناصره ومبادئ مختلفة، فقام أفلاطون في هذا النظام بإدماج عناصر من النظام الملكي مع عناصر من النظام الديمقراطي، فهما يقومان على مبدأين مختلفين، النظام الملكي يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الحرية، والإفراط في الحالتين يؤدي حسب أفلاطون إلى الخراب، لذلك وجب أن تقوم الدولة على نظام يجمع بين هذين النظامين في نظام واحد، "فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون، وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشمل على المبدأ الديمقراطي ن ألا وهو المبدأ الحرية والسلطة اللتان يشارك فيهما الجماهير مع الخضوع لطبيعة الحال للقانون"[2]، أي أنه إذا أمكن الجمع بينهما في نظام واحد تحقق الاستقرار السياسي، والسبيل إلى تحقيق هذا هو كفالة قدر من الحرية في النظام الملكي، أو تقرير مزيد من السلطة في النظام الديمقراطي، وبعبارة أخرى ينبغي عدم المغالاة في مبدأ الحرية أو في

[1] - أفلاطون، القوانين، ص175.

[2] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 90.

مبدأ السلطة، وضرورة التوازن بينهما والاعتدال في كل منهما، "إن هذا هو السبب الذي من أجله اخترنا نظامين سياسيين، أحدهما مستبد في أقصى درجات الاستبداد، والثاني ديمقراطي في أقصى درجات الديمقراطية، وذلك لنرى أي عناصر هذين النظامين يصلح لتكوين الحكومة الراشدة ؟؟ لقد فحصنا عناصر الاستبداد المعتدل، وعناصر الديمقراطية المعتدلة، ورأينا كيف يمكن أن نحقق بذلك تقدما رائعا، أما إذا أخذنا أيا من النظامين الفارسي والأثيني على حدة، فإنهما يدفعان إلى التطرف في اتجاهين متناقضين ولا يأتيان بخير على الإطلاق"[1]، مما يعني أن أفلاطون قد توصل إلى هذه الفكرة من خلال إثباتات تاريخية واقعية، فانهيار الدول يرجع إما إلى استبداد الملوك والسلطة واستعباد الأفراد مما يدفعهم إلى الثورة وتغيير نظام الحكم كما حدث في دولة الفرس، أو إما إلى مغالاة الأفراد في الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة وتجاهل القوانين كما حدث في أثينا، لذلك اقترح أفلاطون دستور يجمع بين الملكية التي فيها احترام للسلطة، والديمقراطية التي تقدس الحرية وتحميها في دستور واحد وهو ما يسميه أفلاطون "النظام المختلط".

يتكون هذا النظام المختلط "من سبعة وثلاثين حارسا منتخبا للقوانين "nomophylaques" ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضوا (بمعدل تسعين عضوا لكل من الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب والتي يتوزع عليها المواطنون)، وأخيرا جمعية مفتوحة لكل المواطنين"[2]، مما يعني أن الخطوط الرئيسية لهذا النظام تتلخص في تقسيم المواطنين إلى أربعة طبقات لها جميعا الحق في المشاركة في الجمعية العمومية، وهنا تتبدى ملامح النظام الديمقراطي، بالإضافة إلى مجلس للشيوخ، وجمعية مفتوحة لكل المواطنين الذين يقدر عددهم بـــ 5040 مواطنا.

اهتم أفلاطون بالقضاء، فالقضاة الموكل إليهم النظر في المسائل الجنائية والمدنية فيتم اختيارهم عن طريق القرعة، أما المحاكم فيقسمها أفلاطون إلى ثلاث:

[1] - محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 70.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 59.

- واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف بين جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم والجنايات.
- أما الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل.
- الشرطة.
- وزير للتربية ينتخبه الشيوخ لخمس سنين[1].

تحدث أفلاطون في نهاية كتاب القوانين عن "المجلس الليلي" أو "المجلس الساهر" أو "حراس الدستور nocturnal council"، وهذا المجلس يتشكل من جماعة من شيوخ المدينة والذين قد تجاوزوا سن الخمسين، ويبلغ عدده سبعة وثلاثون، يختارون بالانتخاب في الجمعية العمومية على ثلاث مراحل، فتنتخب ثلاثمائة عضوا أولا، ثم مائة عضو، ثم سبعة وثلاثون، هذه الهيئة تقوم أساسا بحماية النظام السياسي، كما تضمن تطبيق القانون، "هيئة سامية لليقظة والوحدة والتركيب، تكون حقيقة عقل المدينة، والفكر المنسجم الذي بمعرفته لهدف السياسة، يكون قادرا على التفكير مليا به، وبه وحده، وعلى تنظيم كل ما تبقى من أمور بشكل شامل، من خلال منع المدينة من التصرف بأسلوب مغامر. إن هذه الهيئة الإلهية، أو مجلس الخلاص سينعقد بين الفجر وشروق الشمس، أي في الوقت الملائم للحكمة، والمتحرر من الانشغالات"[2]، فأعضاء هذا المجلس يسهرون للمحافظة على الأوضاع القائمة، ويقفون في وجه كل تجديد سواء في العقائد الدينية أو الأفكار، وواجبه المنوط هو مراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة، "وبتأسيس هذا المجلس الليلي سيكون بمثابة المرساة الملقاة والقادرة على إبقاء المدينة بأسرها ثابتة. إن هذه المدينة لن ترتكز بعد الآن على قاعدة بلا قوام، وقوانينها ستضمن من الانتكاس، والبناء سيكتمل حقيقة"[3]، ولعل هذه الفكرة القائمة على تأسيس مجلس ساهر ليس

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف، مصر، 1936، ص 138.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 61.

[3] - المرجع نفسه، ص 61.

بالجديد عما جاء في الجمهورية عن الحاكم الفيلسوف، فهذا المجلس يجعله أفلاطون فوق القانون وخارج دائرته، باعتباره الموكل بمراقبة القانون، كما أنه المكلف بسن وتنظيم قوانين جديدة، فيعتبر أفلاطون هذا المجلس "عقل" الدولة، كما هو حال الحاكم الفيلسوف في المدينة الأولى، كما يعتبر بقية الطبقات والمجالس "جذع" الدولة، وفي هذا يقول: "...ولكن إذا استطعنا مرة أن نخلق ذلك المجلس المدهش فإننا يجب يا أصدقائي وزملائي الطيبين أن نجعل الدولة في حفظه وفي صيانته، وسيكون من الصعب ألا يوافقنا مشرع حديث على ذلك"[1].

المطلب الثالث: النظم الدينية في دولة القوانين

النزعة الدينية والصوفية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون، فهو يمقت المادة ويحتقر الأسرة وكل الملذات والشهوات الجسدية متأثرا في ذلك بالفيثاغورية الصوفية وتعاليم سقراط، وتظهر هذه النزعة الدينية على الخصوص في كتابه "النواميس" وقد خصص الكتاب العاشر للحديث عن الدين "حيث يبدو فيه كمجدد على نحو مزدوج، ذلك أن هذا الكتاب أساس لكل ما تراه من لاهوت طبيعي، وهو المحاولة الأولى في الأدب العالمي، لإثبات وجود الله وحكومة العالم الأخلاقية من الوقائع المعروفة في النظام الكوني المشاهد، وهو يشمل أيضا أول اقتراح أعد فيما نعلم لمعالجة الاعتقادات الخاطئة في الله وفي العالم غير المرئي والتحقيق من أجل كبت وإخماد الانحراف الضال والمهرطق"[2].

لقد جاءت آراء أفلاطون في الكتاب العاشر "للنواميس" من أجل إثبات أمرين اثنين: وجود الله، العناية الإلهية، ولما كانت الخرافات الشعبية تصور الآلهة في غير صورتها الحقيقية عمل "أفلاطون على تنقية الأساطير والديانة الشعبية من كل ما يمكنه أن يشوه صورة الله في عقولنا، لقد ناهض أولا في الجمهورية ثم في الشرائع (النواميس) أولئك الذين كانوا ينكرون وجود الله، أو إذا سلموا بوجوده يزعمون أنه لا يهتم لنا أو

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 296.

[2] - أفلاطون، القوانين، ص 61.

أننا على الأقل نستطيع أن نشتريه بتقادمنا"[1]، وهو هنا يشير إلى النزعة السفسطائية التي تقوم على النسبية في جميع المعارف ومنها معرفة الله وفكرة تعارض القانون والطبيعة، ضف إلى ذلك النزعة الأيونية المادية التي تفسر نظام العالم تفسيرا ماديا وآليا، فجاءت آراء أفلاطون معارضة لهم.

استلهم أفلاطون فكرته الدينية عن أستاذه سقراط، خاصة فكرة العدالة الإلهية، وهدف الحياة الأخير وهو الخير، تجسد هذا التأثير في شخصيته الدينية الزاهدة، وموقفه من الحياة، وإدراكه أن فوق هذا العالم صانع ماهر وفي هذا يقول: "إن الكون ككل كائن خاضع للصيرورة، لم يوجد بذاته ولا بمقتضى سنة ضرورية، بل لأن الإله صالح ويريد أن يكون لكل شيء شبه به، فلما وجد أمامه مادة مضطربة، مشوشة، عمد إلى إصلاح خللها على قدر ما يمكن إصلاحه، وأقام النظام حيث كانت الفوضى سائدة، وأتاح للكون أن يشاركه في جماله"[2]، وفي هذا يرى أفلاطون بأن الله خلق العالم من عدم، ما يجعلنا نلتمس عنده شيء من التوحيد، " إلا أنه يجب ألا نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فنفكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماما في الروح اليونانية كلها"[3].

يتحدث أفلاطون عن أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانها، فيلخص لنا الأثيني وجهة نظر أفلاطون في الدين والآلهة في ما يلي:

- **ü** الأثيني: إلى من يمكن أن ينسب فضل تنظيم قوانينكم أيها السادة؟ أترى ينسب إلى إله ما أو لبعض الناس؟
- **ü** كلينياس: ولما ذلك السؤال؟ إنه ينسب لإله يا سيدي، لإله بالتحقيق وبالنسبة لنا ينسب لزيوس، وبالنسبة للأسيدومونيا وهي ما ينسب إليها صديقنا -ينسب- كما أعتقد، ووفقا لقصصهم لأبولو، أليس كذلك؟

[1] - جيمس فنيكان اليسوعي، المرجع السابق، ص80.

[2] - المرجع نفسه، ص 81.

[3] - محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 191.

ü ميجالوس: بالتأكيد[1].

ويتضح من هذا النص إقرار أفلاطون لأهمية دور الآلهة في خدمة المدينة، وأهمية الإيمان والاعتقاد في حياة الناس.

اعتبر أفلاطون الإلحاد جريمة يعاقب القانون مرتكبها، لأنه كان مقتنعا بأن العقيدة الدينية شديدة الصلة بالسلوك الفاضل، وأي مساس بها يكون خروجا عن القانون الأخلاقي، "وبناءا على هذا يذهب أفلاطون إلى أنه من الضروري تزويد الديانة بنوع من العقيدة، وتزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين، وهذه العقيدة بسيطة، فهي تحرم الكفر، الذي يميز منه أفلاطون ثلاثة أنواع: إنكار وجود الآلهة، وإنكار أن الآلهة تعني بأمر سلوك البشر، والاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عما يرتكب من الذنوب"[2]، وعليه فإن جريمة الإلحاد عند أفلاطون يعاقب عليها القانون إما بالسجن أو حتى الإعدام، هذا القرار الذي يصدر عن مشرع يدرك خطورة هذا الموضوع وعواقبه، ولهذا "عليه أن يرفع صوته ضد هذا الطاعون، إن عليه أن يؤكد بأن ما يرفض كالآلهة والنزاهة والعدالة والقانون موجود بالطبيعة أو بفعل خلق العقل المنظم، إن عليه أن يعلن (ضد الخطأ الأساسي) أسبقية النفس، الأصل الأول لكل الأشياء، ومبدأ الحركة والحياة الفردية والكونية على حد سواء"[3]، وبهذا يتضح الترابط بين القانون والدين باعتبار الدين كنظام يخضع لرقابة الدولة وتنظيمها شأنه شأن الأنظمة الأخرى كالتعليم والسياسة وغيرها من الأنظمة، ولما كان هذا الاهتمام الكبير بالدين، فقد اهتم أفلاطون بأدق تفاصيله، كالطقوس والأماكن المخصصة لها "لذلك يحرم أي نوع من العبادات الدينية الخاصة وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك"[4]، ومما سبق نجد أن أفلاطون

[1] - أفلاطون، القوانين، ص 83.

[2] - جورج سباين، المرجع السابق، ص137.

[3] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 60.

[4] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 295.

أراد من خلال هذا أن يمزج بين السياسة واللاهوت "والمطالبة بالتدين الحقيقي لأن العدالة الإلهية تزرع الأخلاق الحميدة في أدق التفاصيل، وتؤدي إلى العدل البشري"[1]، وعلى العكس من ذلك فإن الإلحاد وإنكار الآلهة يزرع في العقول الاضطراب، وتبعد الاستقرار في المدينة، كما أنه يرى بأن الديانات الخاصة تباعد بين الناس وبين ولائهم للدولة، هذا الدور الفعال الذي يلعبه الدين في بناء الدولة، وعلى عكس من ذلك إن غاب انهار المجتمع وهذا ما تؤكده هذه العبارة: "لقد أعطى أفلاطون بعدا قوميا يؤثر في المجتمع فيقول: إن الجنس واللغة والقانون والدين، عناصر تؤثر في قيام الدول وتدفع نحو ازدهارها وتطورها"[2]، ويكون تأثير هذا الدين على الدولة من خلال أن يكون للقوانين أصل إلهي، "بل إن الله وحده هو مقياس كل شيء، وعلى هذا النحو غدت دولته تيوقراطية* ومتزمتة يطارد فيها بخاصة الإلحاد بقسوة وصرامة، ويختلط فيها على نحو دائم الأحكام القانونية بالأوامر الدينية الموجبة التي تجعل الدين والقانون يتكاتفان على وجه دائم"[3].

[1] - ريمون غوش، المرجع السابق، ص 114.

[2] - المرجع نفسه، ص 114.

* - **تيوقراطية Theocratic**: هي لفظ يوناني مركب من لفظين، أحدهما "تيوس" ومعناه "الله"، والآخر "كراتس" ومعناه "القوة أو السلطان"، ويطلق على كل نظام سياسي مبني على سلطان إلهي تمثله السلطة الروحية، وهو يفرض عدم التمييز بين هذه السلطة والسلطة الزمنية. جميل صليبا، المرجع السابق، ص 369.

[3] - جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، تر: ناجي الدراوشة، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2010، ص 56.

المبحث الثّالث: فلسفة أفلاطون السياسية في الميزان

المطلب الأوّل: الأصول التاريخية الواقعية لجمهورية أفلاطون

يذهب الكثير من الفلاسفة إلى أن آراء أفلاطون في الجمهورية آراء طوباوية* لهذا غالى النقاد كثيرا في تحميله أخطاء لا تنطبق على حقائق الأشياء، إلا أن التاريخ يثبت عكس ذلك، لان أفلاطون لم يبني آرائه من بدع وإنما استقالها من الواقع، "و كما يرى جورج سباين أن البحث النظري يتلو العمل، ويستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمنا طويلا، كذلك فإن النظريات السياسية لأفلاطون كانت بلا شك وليدة تطور فكرة وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور"[1]، وبهذا كانت آراء أفلاطون ما هي إلا وصف للوقائع أو كما يرى ول ديورانت "بأن أفلاطون قد شعر في عرض خطته بأنه لم يتجاوز تقديم خطة تقوم على الحقائق التي شاهدها بنفسه أثناء طوافة وتجواله"[2]، ويتبين لنا ذلك من خلال:

- نظريته في التربية استقاها من الواقع الأثيني والإسبرطي، فجمع بينهما بأن اهتم بالموسيقى والشعر إلى جانب التدريب الرياضي الشاق، وكما يقول أرنست باركر: "إن أفلاطون كان يهدف إلى الجمع بين المنهاج الأثيني والتنظيم الإسبرطي مع تغذيته بمبدأ أسمى وأكثر اتساعا مع المنهج الإسبرطي وإطالة مدته إلى فترة أكبر، كما أنه ضمن هذا المنهج دراسات أخرى أكثر نبلا مما دار في خلد أثينا في يوم من الأيام"[3].

- نظريته في الشيوعية لها جذور نظرية وتطبيقية في المجتمع اليوناني قبل أفلاطون، "فبغير البعيد أن يكون لجماعة الفيثاغوريين أثر على فكره، فقد أسسها فيثاغورس في جنوب إيطاليا لتحقيق المثل الأعلى الذي ينشده في

---

* - **طوباوية Utopia**: لفظ معرب أصله "أوطوبيا" أو "يوطوبيا" وهو مؤلف من لفظين يونانيين: "طوبوس Topos" ومعناه المكان، و"أو Ou" ومعناه "ليس" فمعنى اليوطوبيا إذن ما ليس بالمكان وهو الخيالي والمثالي. أنظر: جميل صليبا، المرجع السابق، ص 24.

[1] - فضل الله محمد إسماعيل، المرجع السابق، ص 117.

[2] - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص58.

[3] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 144.

الإصلاح الديني ومكارم الأخلاق وطهارة النفس وكان شعارها "ما يملكه الأصدقاء هو ملك مشترك""[1]، أي أن أفلاطون أثناء رحلته إلى جنوب إيطاليا قد استطلع على الفكر الفيثاغوري وأخذ عنه وتأثر به لأنه فكر صوفي متعالي عن المادة والواقع الذي يحتقره أفلاطون ويضيف شوفالييه "أنه في اسبرطة لم يكن يجري تدريبا جسديا للنساء فقط وإنما كان باستطاعة الأزواج الموهوبين بشكل غير كاف للإنجاب أن يعيروا زوجاتهم للرجال الأفضل منهم في هذا المجال. ولدى الأغاتريسيين الذين تكلم عنهم هيرودوتس كانت الملكية المشتركة للنساء معروفة وبفضلها وباعتبار أن الجميع كانوا إخوة وأهل، فقد كانوا يجهلون فيما بينهم الكراهية والحسد، وعند الصرماتيين كانت النساء تصطاد وتحارب مع أزواجهن"[2].

- أما تقسيمه للمجتمع لطبقات فيمكن أن يكون قد تأثر بذلك بالحضارة الهندية التي ظهرت قبل الميلاد بعشرة قرون تقريبا، تقسم الناس حسب درجة خلقهم إلى أربعة:

- الكهنة وخلقوا من رأس براهما.
- الحراس والجنود ونشؤوا من ذراعيه.
- أرباب الحرف والصناعة وتكونوا من ساقيه.
- الأرقاء وخرجوا من قدميه[3].

أو أنه استلهمها كذلك من فكر الفيثاغوريين الذين قسموا الناس إلى ثلاث طبقات:

- الطبقة الأولى وهي أحسن الطبقات والأنواع وأكثرها خيرية وحكمة، ويمثلها الفيثاغوريون بمن أتوا إلى ملعب الألعاب الأولمبية للمشاهدة والنظر وهم طبقة الفلاسفة.
- الطبقة الثانية وتمثل أولئك الذين أتوا إلى الملعب للمشاركة فيها وممارسة الألعاب المختلفة.

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 145.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 49.

[3] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص145.

- الطبقة الثالثة وهي الطبقة الدنيا وتتكون من أولئك الذين يأتون إلى الملعب للبيع والشراء[1].

- وفي نظريته عن النفس وموتها وبعثها من جديد وخلودها، ومسألة الحساب والعقاب الإلهي، تأثر في ذلك بالحضارة المصرية، ويتجلى ذلك في العبارة التالية: "إن الفضائل التي كانت موضوع نقاش وجدال بين الأثينيين في القرن الخامس قبل الميلاد والتي شكك فيها السفسطائيون كانت هي القيم الراسخة في الحضارة المصرية وجدها أفلاطون هنا بلازيف، أو رياء واقتنع أنها هي القيم الأخلاقية الخالدة ،بالنسبة لكل نفس إنسانية"[2].

- وأخيرا نظريته في نظام الحكم التي استلهمها من واقعه من "أثينا وإسبرطة" فالأوليغارشية في اسبرطة، والديمقراطية في أثينا، والحكم الاستبدادي في سرقسطة.

وبهذا التحليل نتوصل إلى نتيجة مفادها أن آراء أفلاطون الفلسفية ،و السياسية خصوصا لم تكن بدعا من الفكر بل كانت آراء ذات أصول تاريخية واقعية عريقة.

المطلب الثاني: امتدادات فلسفة أفلاطون

لقد كان لأراء أفلاطون، وذهبه السياسي أثر كبير على من جاؤوا بعده، وقد كانت مثالية أفلاطون السبب في الهام عدد كبير من ألمع المفكرين أصحاب المدن الفاضلة قديما وحديثا، حتى أننا نجد بعض الآراء السياسية واقعية مستمدة أساسا من أفلاطون، وتتلخص ملامح الفكر الأفلاطوني في النقاط التالية:

- يعتبر أرسطو أول المتأثرين بأستاذه خاصة كتاب القوانين، ويدين له بالكثير من آرائه السياسية، "وقد جمع أرنست باركر العديد من أوجه الشبه بين السياسة والقوانين، وأكد أنها من الكثرة بحيث يصعب ذكرها"[3].

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص145.

[2] - المرجع نفسه، ص146.

[3] - المرجع نفسه، ص 154.

- الأفلاطونية المحدثة، والتي قدمت صورة شاملة للكون والإنسان، جمعت بين التراث الأفلاطوني والعقلية النصرانية، تركزت فلسفتهم على الجوانب الروحية، والكونية الصوفية، " كما أنه في أواخر القرن السابع عشر ظهر أفلاطونيو كيمبردج، وهم مجموعة من علماء اللاهوت الفلسفي البريطانيين، واتخذوا من كيمبردج مركزا لهم، وقاموا بأبحاث متعمقة في الفلسفة والتصوف"[1].
- نجد في العالم الإسلامي "الفرابي"، فقد وظف المفهوم الأفلاطوني في سياق إسلامي بحت، قدمه في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وهو تعبير عن الفكر الأفلاطوني أكثر مما هو تعبير عن الفكر الإسلامي.
- نجد ملامح الفكر الأفلاطوني في العصور الوسطى عند أداء الكنيسة، حيث كانت الفردية والعزوف عن الزواج جزء من البناء النفساني لسلطة رجال الدين، بالإضافة إلى تحررهم من العائلة الضيقة، ونبذهم لنداء الجسد وتكريس حياتهم للعبادة.
- القديس أوغسطين الذي تأثر بأفلاطون، خاصة بنظرية المثل، وثنائية العالم، والعناية الإلهية، جسدها جميعا في كتابه " مدينة الله ".
- شيشرون الذي ألف كتبه "الجمهورية والقوانين"، فنجد في كتابه الأول الكثير من الاقتباسات تعود إلى كتاب جمهورية أفلاطون.
- أما في عصر النهضة فنجد "يوتبويا توماس مور" حيث جسد في كتابه هذا الكثير من آراء أفلاطون خصوصا شيوعية الملكية وتحرير المرأة.
- أما في الفلسفة الحديثة نجد جون جاك روسو متأثرا في كتاباته السياسية والتربوية منها خصوصا بأفلاطون، جسد إعجابه بها في كتابه "إميل".
- نجد ملامح فلسفة أفلاطون عند كارل ماركس خصوصا في نظرية الشيوعية، والصورة التي سينتهي إليها المجتمع الشيوعي بعد موت الرأسمالية، "كما اتخذ الحسب الشيوعي الذي حكم روسيا بعد ثورة نوفمبر

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 154.

عام 1917م شكلا شبيها لدرجة تدعو إلى الدهشة بما جاء في جمهورية أفلاطون، فقد كان الحسب الشيوعي عندما استولى على السلطة في روسيا في ذلك الوقت أقلية صغيرة ،جمعت أفرادها بعضهم لبعض عقيدة دينية (الشيوعية) كرست نفسها لأهدافها بشدة كما كرس القديسون أنفسهم لدياناتهم"[1].

المطلب الثالث: نقد فلسفة أفلاطون

على الرغم من أصالة الأفكار السياسية لأفلاطون وأهميتها التي كانت مصدر إلهام للكثير من الفلاسفة إلا أننا يمكن أن نسجل عليه بعض الملاحظات التي تتلخص فيما يلي:

1) أعطى أفلاطون للتعليم أهمية كبيرة وتأثر به روسو في ذلك، ولكن ما يؤخذ على أفلاطون أنه استهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين فقط واستثنى منه العبيد الذين عليهم أن يتعلموا، كما يؤخذ على أفلاطون أيضا أنه تكلم عما يجب أن يكون عليه الحكام من علم وفضيلة، في حين أنه أغفل الاستعداد أو الموهبة السياسية، فمن لم تولد في نفسه فلن يغرسها التعليم فيها، وإن كان التعليم يغذيها إن ولدت وينميها.

2) نظرية الشيوعية هي نظام قهري لأن الفرد لا يبذل كل عنايته واهتمامه إلا لما يملكه شخصيا، ثم إن الشيوعية تغلق الباب أمام الحرية إذ كيف يمكن أن يكون المرء حرا ما لم يكن يملك شيء خاص يتصرف فيه. "ذلك أن الملكية تكفل لنا صلة الأصدقاء، ومساعدة المحتاجين، وتغرس فينا فضائل الجود والبذل وتستحدث فينا قوى العمل والسعي والأسرة تنمي فينا عواطف شريفة مثل العفة والتراحم والمودة، وتنبهنا إلى تبعات واجبات تحمل أجمل المعاني وأقدسها، بعيدا عن العلاقات العابرة أو المؤقتة، ولكي نقضي على الخصومات لا نلغي الملكية الخاصة والأسرة فنحل العقدة بقطعها، ولهذا قال أرسطو: "للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة: وهما الملكية والعواطف وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين وللآخر في جمهورية أفلاطون"[2].

[1] - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص 58.

[2] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص 90.

3) لم يسعى أفلاطون إلى تحرير المرأة من خلال المساواة بينها وبين الرجل، واقتحامها في عالم الرجال، وإخضاعها إلى نفس النظام التعليمي والتدريبي، وتوليهن المناصب كما يعتقد البعض، بل كان يهدف إلى أن يعمل على تعبئة جميع المواهب لخدمة الدولة والصالح العام، " والاحتمال المرجح لدى بعض الباحثين، هو أن أفلاطون كان يحمل للمرأة مشاعر غير ودية، وأنه لم يكن يدعو إلى هذا النوع من المساواة تأكيدا منه لحقوق المرأة أو بدافع الشعور الإنساني نحوها، بل إن السياق العام لتفكيره يدل على أنه بطريق غير مباشر إلى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة عن الرجل"[1].

4) ما يعاب على أفلاطون إحتقاره للأعمال اليدوية والحرف وجعل طبقة المنتجين أقل إحتراما من الطبقات الأخرى، فاليد العاملة يد يحبها الله والكسب فريضة على كل قادر.

5) يعاب على أفلاطون كذلك تلك التفرقة العنصرية بين اليونانيين وما يسميهم البربريين، وهذا ما يؤكده شوفالييه في كتابه: "إن هذه المدينة الجميلة كما يقول المؤلف صراحة ستكون بالضرورة يونانية وليست مدينة في مدينة في أي جهة (وهذا ما يعتبر حجة لإيمانه بالوحدة الهيللينية)"[2].

6) عرّف أفلاطون العدالة تعريف غير قانوني بأي معنى، لأنه جاء خلوا مما يتضمنه لفظ Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظل حماية القانون وبتأييد من سلطة الدولة، وبانتقاء هذا لا تعني العدالة لديه إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، فما توفره الدولة لمواطنيها ليس فقط الحرية والحماية كمقومات للحياة، بتهيئة الفرص للتبادل الاجتماعي التي تحقق الضرورات الحياة المتحضرة[3]، كما أنه خصص الفضيلة بالفلاسفة وجعلها أرستقراطية عقلية، "وقد قابل كثير من النقاد هذه القضية بشيء من النقد، وقالوا إن الفضيلة ليست أمر حد أو تعريف، بل هي مرتبطة بمعاناة الموقف الأخلاقي في نفس الفرد وامتزاجه بتجربته

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص89.

[2] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص 50.

[3] - مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي، ص 98.

البشرية"[1]. ضف إلى ذلك أن أفلاطون انطلق من الفضيلة لتأسيس الفضيلة وبلوغ الخير الأسمى كما يسميه إلا أنه لم يفصل في مضمونها، وهذا ما دفع بعبد الرحمان بدوي إلى القول: "تلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون أما مضمون كل فضيلة من هذه الفضائل والطرق التي بها تتحقق والكيفية التي تتحقق على نحوها فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثا عميقا يستحق أن يذكر"[2].

7) إن ما جاء في القوانين به أفلاطون عن تكوين مجلس ليلي كمنظمة من منظمات الدولة يتناقض مع الغرض من إنشاء دولة تكون فيها الكلمة العليا للقانون، "أي لقب نعطيه لمدينة أسندت قيادتها في النهاية لجمعية دينية تعمل على هدي حقيقة إلهية؟ إذا كان اللقب يتعلق بالسلطة التي تمارس الهيمنة، يجب أن نلفظ اسم تيوقراطية Theocratie، أو حسب تعبير لأفلاطون نفسه: "سلطة الله الذي يسيطر في الحقيقة على الكائنات المالكة لعقولها"[3]، مما يدل على أن أفلاطون غلبت على آرائه النزعة الأرستقراطية، سواءا الأرستقراطية العقلية كما في الجمهورية، أو الأرستقراطية الدينية التي تجلت في القوانين، فيسلب دولة القوانين كل ما يميزها وهو الخضوع للقانون، فيصبح هذا الأخير خاضعا لمن هو أعلى منه سلطة بالرغم من أن أفلاطون يرى بأن القانون هو على رأس الهرم، فوجود هذا المجلس كمراقب للقانون ومجدد له، إنما يعني بكل بساطة أنه بالفعل يقوم مقام الحاكم الفيلسوف الذي يحكم بمقتضى حكمته وقدرته، دون الرجوع إلى أي شيء خارج عقله.

8) يعاب على أفلاطون آراؤه حول الأطفال المشوهين والمعاقين بأنه يجب التخلص منهم، فقد تناسى أن الإنسان قبل كل شيء إنسان بكرامته وكيانه، فهو بهذا المنحى يشبه الإنسان بالوحش أو الحيوان الذي يعيش في الغابة حيث يأكل فيها القوي الضعيف.

[1] - محمد سيد أحمد المسير، المرجع السابق، ص137.

[2] - المرجع نفسه، ص139.

[3] - جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص62.

9) لقد أسرف أفلاطون كثيرا في التقنين والتنظيم حتى أنه لم يتناسى أدق الشؤون في (القوانين)، فيضع مجموعة من الأوامر والنواهي التي تضيق الخناق على الفكر وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية وتجعله آلة صماء في يد الدولة.

10) إن التحليل العميق الذي قدمه أفلاطون لتعاقب الدورة السياسية للحكومات، وعلل التدهور الذي يصيب دولة أرستقراطية الفلاسفة، ثم حكومة النبلاء، ثم حكومة الأغنياء، ثم حكومة الدهماء، ثم إلى الاستبداد تحليل مقنع، إلا أن هذا التعاقب الذي أكد هل يعني دائما أن حكومة الطاغية تتحول بالضرورة إلى حكومة فلاسفة؟

11) الفكر الأفلاطوني فكر معقد ومتناقض، تارة مثالي وتارة واقعي، بحيث يصعب على القارئ أن يصدق بان من كتب الجمهورية هو نفسه من كتب القوانين، وفي هذا الصدد يقول طه حسين: "لعسير درس فلسفة سقراط، لأن سقراط لم يكتب شيئا، وعسير جدا درس فلسفة أفلاطون لأنه كتب كثيرا، ولأن فهم هذه الكتب التي تركها أفلاطون وبقيت كلها وهي تنيف على الثلاثين ليس بالأمر اليسير، لأن هناك ضروبا من التناقض بين هذه الكتب منجهة، ولأن آراء الفيلسوف في بعض المسائل قد بلغت من الغموض والدقة حدا عظيما"[1].

[1] - محمد وقيع الله أحمد، المرجع السابق، ص 70.

الخلاصة:

من خلال ما سبق ذكره في هذا الفصل، نستنتج أن أفلاطون في محاورتي "السياسي" و"القوانين" قد عدل فيهما عن بعض الآراء التي جاءت في الجمهورية، فنجد في السياسي قد أصبح أكثر واقعية لتعبر هذه المحاورة عن تلك المرحلة التي انتقل فيها من الدولة المثالية التي يحكمها الفيلسوف الحكيم إلى دولة الدساتير المكتوبة التي تحكمها القوانين.

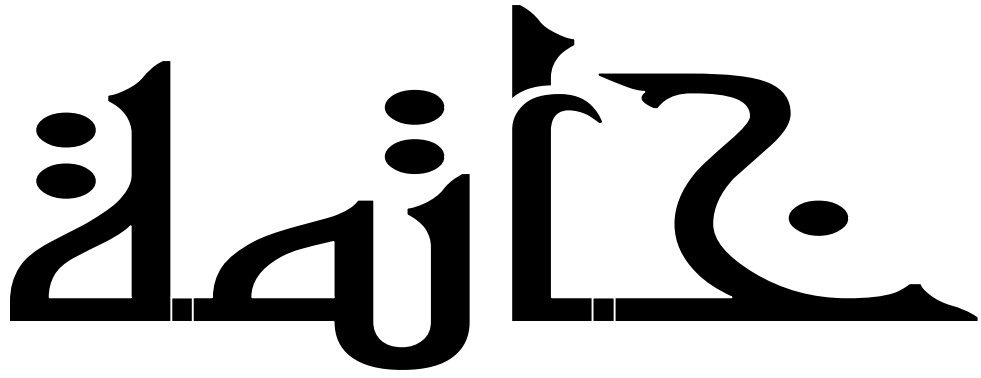
تتلخص محاورة السياسي في أن الحاكم الفيلسوف من الصعب إيجاده، وأنه أمر مستحيل، لأن التسلط يفسد عقل الحاكم وإرادته وعواطفه، وبالتالي يتحول إلى طاغية ينكر القيم ويقمع الحرية، لذلك ولتفادي وقوعه يجب وضع شرائع تمنعه وتقيد سلطانه من الانحراف نحو الاستبداد، ولأن أفلاطون قد تأكد من عدم وجود ذلك الحاكم الفنان الخبير بالسياسة فقد أوجب وجود قوانين تضبط الدولة وتساوي بين الحاكم والمحكوم، وفي هذا الرأي يضع تمهيد لنظريته الأخيرة في "القواني".

كما فرق في هذه المحاورة بين دساتير منتظمة تخضع للقانون (ملكية، أرستقراطية، ديمقراطية معتدلة)، وبين دساتير غير منتظمة لا تخضع للقانون (استبدادية، أوليجاركية، ديمقراطية متطرفة)، لكن أفلاطون جعل من الديمقراطية أصلح نظام في دولة لا تتقيد بالقانون، بالرغم من أنه يدرجها ضمن أسوأ النظم في دولة تخضع للقانون.

أما محاورة القوانين، فقد عدل أفلاطون فيها عن آرائه السياسية، حيث تتخذ فيه الدولة طابعا جديدا قائما على احترام الدين، وعلى تحديد عدد السكان، كما تخلى عن فكرته عن شيوعية الملكية والأسرة، وترك للدولة سلطة كبيرة في وضع القيود، حيث تؤكد أن الزواج مؤسسة غايتها خدمة المجتمع، كما وجه التربية في الكتاب السابع إلى فرض تعليم الرياضيات لأنها العلم الذي يعين على فهم الانسجام الذي يقود إلى الخير، كما فتح الباب أمام المشرعين في الدولة وأعطاهم المكانة التي شغلها الفيلسوف في الدولة سابقا، وأصبح الحكم في هذه المدينة الجديدة مزيجا بين الأرستقراطية والديمقراطية، فمنح المواطن الحق في الحرية لكنه ترك الشؤون في

السياسة للقادة من الأشراف، كما اجتهد في محاولة حفظ درجة عالية من التوازن بين كل من القضاء، والسلطة، والجيش، والكهانة، وغير ذلك من فعاليات الدولة الأساسية.

عندما انحدر أفلاطون من عالم المثالية إلى عالم الواقع لا يعني أنه لم يعد يحتفظ بإيمانه الراسخ عن فكرته الميتافيزيقية الأم، وليس معنى وجود دولة النواميس بعد دولة الجمهورية أن أفلاطون قد أنكر دولته في الجمهورية، وإنما كانت هذه المدينة الثانية عبارة عن "خيار ثاني" أو "دولة ثانية" تلي الأولى في الأفضلية، ولذلك حاول أن يعرض صورة جديدة تتفق مع جعل دولة الجمهورية مثلا أعلى يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.



من خلال دراستي لموضوع "نظرية الدولة المثالية عند أفلاطون"، توصلت إلى مجموعة من النتائج:

1. وضع أفلاطون نظام سياسي يختلف عن النظام الذي وضعه أسلافه، لأنه كان يرى بأنه نظام لا يجلب سوى الكوارث الاجتماعية، وعليه فإن الظروف الاجتماعية والسياسية وقتها دفعت به إلى ضرورة تغيير الأوضاع وتقديم حلول بديلة، لذلك حمل على عاتقه واجب إعادة صياغة المنظومة السياسية صياغة سليمة، وتفريغها من مضامينها الفكرية السابقة التي كرستها النزعة السفسطائية والتي أثبتت عجزها في تحقيق الأمن والاستقرار في الدولة، لذلك جاء النظام السياسي لأفلاطون ليعكس وجهة نظر صاحبه في كثير من المسائل والقضايا الفكرية والاجتماعية.

2. أفلاطون لا يفرق بين الأخلاق والسياسة، بل يوحد بينهما، فالأخلاق تعبر عن سلوك الفرد، والسياسة تعبر عن سلوك الجماعة، ومن ثم فإن سلوك الفرد الخير هو الذي يتألف منه سلوك الجماعة الخيرة، و بالتالي إذا كان الفرد العادل هو الذي يتحقق فيه الانسجام بين وظائف النفس الثلاث بحيث لا تطغى نفس على نفس أخرى، فإن الشيء نفسه في الدولة العادلة أو المدينة الفاضلة، هي التي يقوم فيها كل مواطن بالوظيفة المؤهل لها، وبالتالي فإن الدولة الصالحة هي التي تتألف من المواطنين الصالحين .

3. لكي نصل إلى مدينة فاضلة تسودها العدالة حسب أفلاطون وجب أن تكون دولة ذات ثلاث وظائف (الإدارة، الدفاع، الإنتاج)، ولكي تتحقق هذه الوظائف يجب تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات (حكام، جند، عامة الشعب)، تتولى كل طبقة الوظيفة المؤهلة لها بحيث يتم وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، مع مراعاة القدرات العقلية والاستعدادات الفطرية لكل واحد، ويجب على الجميع أن يكونوا راضين بهذا التقسيم، مخلصين لدورهم الاجتماعي مهما كانت وظائفهم، وبترتيب الوظائف و تقسيم المجتمع حسبها وتوزيع العمل، نتحصل على دولة مثالية فاضلة تحكمها نخبة أرستقراطية فكرية، ذات كفاءة علمية عالية، يسيرون بها الدولة، مدركين بها المثل العليا، والانحراف في تكوين المدينة و قلب الموازين يؤدي لا محال إلى مدينة غير عادلة ولا فاضلة .

4. إذا الدولة المثالية عند أفلاطون تقوم على أساس التمييز والتفاوت، هذا التمييز ليس على أساس الجنس، أو الطبقة أو نبل الميلاد، وإنما على أساس الفكر والمعرفة والمؤهلات، فهذه الدولة العقلية تقوم على أساس "أرستقراطية المثقفين"، بمعنى أن السلطة السياسية لا يجب أن يتمرس فيها إلا الفلاسفة، لأنهم وحدهم من يدركون المثل.

5. هذه الأرستقراطية الفكرية عند أفلاطون تبدأ أساسا بنظام تربوي ديمقراطي طويل المدى، نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة للجميع ولكافة أبناء الشعب وطبقاته، ومن خلال هذا النظام تتم عملية الفرز، فالأجدر يكمل، والفاشل يقصى، وبهذا يتم تخريج وبجدارة نخبة الحكام الفلاسفة.

6. أما في القوانين فقد انتقل فيه أفلاطون من عالم التفاؤل والمثالية، إلا أنه احتفظ فيه بإيمانه الراسخ بفكرته الأولى، بحيث اعتبر دولة القوانين دولة تلي الجمهورية في الأفضلية أو كانت خيارا ثاني لدولة مثالية ثانية يأخذ فيها المجلس الليلي وظيفة الحاكم الفيلسوف في الجمهورية، فضل متمسكا فيه بفكرة الأرستقراطية، فإن كانت في الجمهورية أرستقراطية فكرية، فإنها في القوانين أرستقراطية دينية .

وفي النهاية يطيب لي أن أقول أن الفكر الأفلاطوني إذا كان قد جانبه الصواب في بعض الآراء أو النظريات، فحسبه من الفخر أن النظريات التي أثارها و الحلول التي قدمها لا تزال محتفظة بجدتها رغم قدم العهد بها، إذ يجب أن لا يفوتنا أنه يفصل بيننا و بينه أكثر من عشرين قرنا من الزمان

وتم بعون الله وفضله انجاز هذا البحث البسيط، والذي يعبر عن ثمرة جهودي المبذولة والذي رغم كل الصعوبات التي واجهتني بلغت ختامه وحققت المطلوب مني.

وفي الأخير أتمنى أن يرقى هذا العمل لمستوى تطلع الأساتذة الكرام، و أن ينال إعجابهم ويحظى برضائهم، وأرجو أن أكون قد نجحت ولو بقدر قليل بالسيطرة على الموضوع، وأن أكون قد تمكنت من تغطية جميع زواياه بهدف إعطاء الرؤية الصحيحة له وفتح أبواب البحث فيه أكثر في المستقبل. وفي الختام أقول كما علمنا خير الأنام عليه الصلاة والسلام: "الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله".

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

1. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، الإسكندرية، 2004.

2. أفلاطون، القوانين، ترجمة، تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

3. أفلاطون، محاكمة سقراط (محاورات "أوطيفرون"، "الدفاع"، "أقريطون")، ترجمة وتقديم عزت قرني، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

قائمة المراجع:

1. أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتاب العربي للنشر، حلب، 2010.

2. أرسطو، دستور الأثينيين، ترجمة الأب أوغسطينوس بربارة، ط2، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013.

3. أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة سجل المغرب، 1966.

4. إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون و المرأة، ط2، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996.

5. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2001.

6. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995.

7. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

8. أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، مكتبة الأسرة، القاهرة .

9. إميل بريه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982.

10. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة ناجي الدراوشة، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2010.

11. جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط5، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

12. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة جلال حسن العروسي، دار المعارف، 1996.

13. جيمس فنيكان اليسوعي، أفلاطون (سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي)، د.ب، د.ط، د.ت.

14. ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2008.

15. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1935.

16. سعيد إسماعيل علي، التربية في الحضارة اليونانية، دار عالم الكتب، القاهرة، 1995.

17. عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، ملتزمة النشر والطبع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1942.

18. عبد الرحمان خليفة، إيديولوجية الصراع السياسي، إيديولوجية الصراع السياسي دراسة في نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

19. علي أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، ط1، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002.

20. علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ط1، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2015.

21. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.

22. ليوستراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

23. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى أفلوطين 270م وبرقلس 485م، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1991.

24. محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1999.

25. محمد سيد أحمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ط2، دار المعارف، القاهرة، 2002.

26. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

27. محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2010.

28. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

29. مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي من صولون إلى ابن خلدون، ط1، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة،1999.

30. ول ديورانت، قصة الحضارة (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، بيروت .

31. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت، 1988.

32. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف، مصر، 1936.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

2. صفاء عبد السلام جعفر، قراءة في المصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998.

3. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
تشكرات	
إهـــــــداء	
مقدمة	أ-ج
الفصل الأوّل: الفكر السياسي اليوناني السابق على أفلاطون	
تمهيد	5
المبحث الأوّل: صولون وبداية الديمقراطية الأثينية	6
المبحث الثّاني: السفسطائيون (معيار القوة ومعنى القانون)	12
المطلب الأوّل: التأكيد على الفردية	12
المطلب الثاني: موقف السفسطائية من القانون	15
المبحث الثّالث: سقراط (الفضيلة والسياسة)	23
المطلب الأوّل: الفضيلة هي المعرفة	23
المطلب الثاني: السياسة عند سقراط	25
المطلب الثالث: موقف سقراط من القانون	29
خلاصة	31
الفصل الثّاني: أسس الدولة المثالية في جمهورية أفلاطون	
تمهيد	33
المبحث الأوّل: العدالة ونظرية التربية عند أفلاطون	34

المطلب الأوّل: مفهوم العدالة عند أفلاطون	34
المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالسياسة عند أفلاطون	38
المطلب الثالث: الأكاديمية	40
المطلب الرابع: نظام التعليم في الجمهورية	43
المطلب الخامس: أهداف التربية	49
المبحث الثّاني: نظرية أفلاطون في الشيوعية	52
المطلب الأوّل: شيوعية الملكية	52
المطلب الثاني: شيوعية الأسرة (النساء والأطفال)	54
المبحث الثّالث: نظرية أفلاطون في نظم الحكم	58
المطلب الأوّل: حكومة الفلاسفة	58
المطلب الثاني: الحكومات الفاسدة	59
خلاصة	64
الفصل الثّالث: من الدّولة المثالية إلى دولة القوانـــين	
تمهيد	67
المبحث الأوّل: السياسي ورجل الدولة	68
المطلب الأوّل: السياسي وصفاته.....	68
المطلب الثاني: أشكال الحكومات	70
المبحث الثّاني: دولة القوانين	73

المطلب أوّل: النظم الاجتماعية والتعليمية في دولة القوانين	73
المطلب الثاني: النظم السياسية في دولة القوانين	78
المطلب الثالث: النظم الدينية في دولة القوانين	81
المبحث الثّالث: فلسفة أفلاطون السياسية في الميزان	85
المطلب الأوّل: الأصول التاريخية والواقعية لجمهورية أفلاطون	85
المطلب الثاني: امتدادات فلسفة أفلاطون	87
المطلب الثالث: نقد وتقييم فلسفة أفلاطون السياسية	89
خلاصة	93
الخاتمة	96
قائمة المصادر والمراجع.....	99
الفهرس.....	106

تم بحمد الله