



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة يونانية
أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د بعنوان:

مفهوم السلطة في مدرسة أثينا بين النظرية والتطبيق - دراسة تحليلية نقدية -

إشراف الاستاذة:
أ.د: ليلي بوسيف

إعداد الطالب:
لهري إلياس.

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	جامعة الانتماء
أ.د زاير أبو الدهاج	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د ليلي بوسيف	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أ.د زواوي بوكردة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د هواري حمادي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة معسكر
أ.د زين العابدين مغربي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

السنة الجامعية: 2021/2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

أتوجه بأسمى عبارات الشكر إلى كل من:

الأستاذة: ليلي بوسيف التي رافقتني في هذا العمل منذ البداية.

والى القائمين على مختبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر وعلى رأسهم

الأستاذ: عبد القادر بوعرفة.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين، وإلى خطيبتي، وكل أفراد عائلتي

إلى روح الأساتذة: محمد بن بريكة، البشير روح، محمد الصادق بلام تغمدهم الله برحمته

إلى كل زملائي خاصة: أكرم بلخيري ورايح رزيق

إلى كل الأصدقاء خاصة: حمزة، فؤاد، مجيد، عبد الحفيظ

مقدمة

يعتبر الإنسان كائن مدني بطبعه يميل إلى الاستئناس بغيره من البشر من أجل مواجهة الطبيعة وتسخيرها لخدمته، فكون الإنسان جزء من الطبيعية يخضع لعواملها من جهة، ومن جهة كونه كائن عاقل يحاول تسخير الطبيعة لخدمة حاجاته، وأول ما اهتم به الإنسان محاولة تفسير الظواهر الطبيعية التي كانت تثير طبيعته المعرفية، فأحيانا يفسرها تفسير واقعي إذا تعلق الأمر بالظواهر البسيطة، وأحيانا أخرى يفسرها تفسير خرافي وأسطوري حين تكون الظواهر أكثر تعقيدا، كتفسير لعجز عقله في المراحل الأولى لفهم كل ما يحيط به من الظواهر الفيزيقية.

لكن في مرحلة من مراحل تطور الحياة البشرية تجاوز الإنسان هذا المطلب إلى مطلب أسمى منه، وراح ينظم علاقاته مع غيره من البشر، بداية من الأسرة إلى القبيلة وصولا إلى الدولة، التي تعبر عن قمة النضج الإنساني، وفي هذه المرحلة بالضبط ارتقى الإنسان من الحياة الطبيعية إلى الحياة الثقافية وما تفتحه من آفاق وطموحات أسمى من التي كان ينشدها في المرحلة الطبيعية.

فبعد أن مر الإنسان على المرحلة القبلية التي كان يخضع فيها إلى مفهوم بسيط للتجمع الإنساني، وفق قوانين بسيطة لا تعدوا أن تتجاوز حدود قبيلته، ونظرا لتوسع السكاني أصبح من الصعب على القانون القبلي أن ينظم أمور هؤلاء جميعا، فظهر مفهوم الدولة

ككيان أوسع من القبيلة، وكان لزاما لهذا التطور الثقافي على الإنسان أن يؤسس لقوانين أكثر دقة ومؤسسات سياسية متعددة تعتمد عليها الدولة في تسيير أمورها، وبذلك فتح المجال أمامه لابتكار القوانين التنظيمية والأفكار السياسية من أجل الحفاظ على استمرارية الدولة، وكذا توفير الحقوق وفرض الواجبات على جميع من ينتمون إلى الدولة، وبتعدد الأطروحات والأفكار السياسية تعددت الأنظمة السياسية، وتعددت القوانين التي تدير بها الدول، وكذا طبيعة الحكم فيها، وهذا ما فتح النقاش السياسي حول كل ما يخص الدولة من حيث النظام الأنجح في تسيير أمور الدولة، ومن حيث مصدر السلطة وطريقة ممارستها، وكل ما يتعلق بالقوانين والساتير والنظم السياسية.

ويعد مفهوم السلطة من أهم المفاهيم التي أحدثت سجلا سياسيا عبر التاريخ السياسي بداية من الحضارات الشرقية القديمة وصولا إلى العصر الراهن، لأن مفهوم السلطة مرتبط أشد الارتباط بكل المفاهيم المكونة للدولة، فمن خلال طبيعة السلطة يمكن التمييز بين الأنظمة السياسية للدول، وفهم طبيعة قوانينها وطريقة تعيين الحكام، وطبيعة العلاقة بين الهيئة الحاكمة ومختلف مكونات المجتمع، لذلك احتل موضوع السلطة جانبا لا بأس به من الدراسات السياسية، وهذا ما جعل هذا المفهوم يتطور بشكل مستمر ولا يكاد يكتمل من الناحية النظرية والتطبيقية إلى اليوم، إذ أن في كل مراحل تاريخ الفلسفة السياسية يظهر منظرون جدد يحاولوا ضبط هذا المفهوم من خلال مشاريعهم السياسية وآراءهم تجاه الأوضاع التي يعيشونها في كنف الدولة، وإذا تتبعنا تاريخ تطور مفهوم السلطة نجد

أنها كانت في الحضارات الشرقية القديمة لا تعدوا أن تكون مجرد ممارسة فرضتها الشروط التاريخية في ذلك الوقت، باستثناء بعض التشريعات التي قدمها بعض الأعلام مثل كونفوشيوس وبوذا ... لكنها لم ترتقي إلى مستوى التنظير والتأسيس لعلم السياسة أو الفلسفة السياسية.

فالتنظير للسلطة لم يبدأ إلا في بدايات القرن الخامس قبل الميلاد مع صولون، الذي له الفضل الأكبر لتأسيس فلسفة السياسة، باعتبار أنه عاش في مرحلة كانت كل عيون الفلاسفة اليونان موجهة إلى فلسفة الطبيعة، إلا أن التنظير الحقيقي بدأ مع سقراط وأفلاطون ومن تبعهما من تلامذتهم، فكانت فلسفتهم بمثابة المرجعية الأولى للنظريات السياسية التي جاءت بعدهم إلى اليوم.

لكن بعد ظهور الديانة المسيحية والديانة الإسلامية أصبح مفهوم السلطة متعلق بالجانب الديني من حيث التنظير أكثر من تعلقه من الجانب السياسي، فقد أصبحت شرعية السلطة تقاس بمدى تقيدها بالشرائع الدينية، وتطبيقها للقوانين الشرعية فأصبحت الممارسة السياسية هي ممارسة دينية في الوقت نفسه.

وحاولنا من خلال هذه الأطروحة الموسومة ب مفهوم السلطة في مدرسة أثينا بين النظرية والتطبيق - دراسة تحليلية نقدية - لأن نستعرض أهم النظريات السياسية التي أسست لمفهوم السلطة، بداية من الفكر الشرقي القديم وصولاً إلى الفلسفة اليونانية

ومختلف النظريات الفلسفية السياسية التي قدمها الفلاسفة اليونان، وخاصة الأثينيين منهم باعتبار أنهم أعظم من قدم فكريا فلسفيا في هذا الموضوع، بحثا عن مقاربات للإشكالية الأساسية لموضوعنا المتعلق بمفهوم السلطة في مدرسة أثينا بين النظرية والتطبيق، دراسة تحليلية نقدية، وما يترتب عنها من مشكلات جزئية تتعلق أساسا بالسلطة من حيث تطور مفهومها تاريخيا، سواء من الناحية النظرية من خلال استعراض مختلف النظريات الفلسفية التي تناولت هذا الموضوع بالتحليل والنقد، أو من الناحية التطبيقية من خلال ممارسة السلطة السياسية في الدولة الأثينية في مختلف مراحلها، فما المقصود بالسلطة كمفهوم سياسي وفلسفي؟ وما هي المساهمات الفلسفية التي قدمها فلاسفة أثينا للتظير لمفهوم السلطة؟

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدنا على المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي النقدي، فسرد الأحداث التاريخية، والأوضاع السياسية للحضارات الشرقية والغربية في مختلف الأزمنة التاريخية، وكذا طبيعة السلطة في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة، يستدعي منا الاعتماد على المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي باعتباره المنهج الأنسب لتحليل النظريات السياسية لدى الفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع، من أجل أن نستنبط منها كل ما يخدم موضوعنا من الناحية المعرفية، إضافة إلى المنهج النقدي الذي استعنا به في نقد كل الأطروحات السياسية التي تناولت موضوع السلطة، باعتبار أن

هذا المنهج من شأنه أن يساعدنا في تبيان تطور مفهوم السلطة بعد كل مرحلة تاريخية وكذا مدى امتداد النظريات الفلسفية المتعلقة بموضوع السلطة من فيلسوف لآخر.

ومن أجل الإحاطة بكل جوانب موضوعنا قمنا بوضع خطة منهجية تتكون من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، وكل فصل يحتوي على ثلاث مباحث.

أما الفصل الأول فقد عنوانه بأركيولوجيا مفهوم السلطة، حاولنا فيه تحديد مفهوم السلطة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وكذا مفهوم السلطة في الحضارات الشرقية القديمة، والحضارة اليونانية قبل سقراط.

أما الفصل الثاني فكان عنوانه: الفلسفة الأثينية وبداية التنظير للسلطة، تناولنا فيه في المبحث الأول جدلية السلطة بين الفكر السفسطائي وفلسفة أفلاطون، والمبحث الثاني كان حول التأسيس المثالي لنظرية السلطة في فلسفة أفلاطون، أما المبحث الثالث فقد كان حول نظرية أرسطو السياسية ومفهومه للسلطة.

الفصل الثالث والأخير كان حول: فلسفة السلطة في الفكر المسيحي والإسلامي، وتناولنا في المبحث الأول منه: جدلية السلطة بين الدين والسياسة في الفكر المسيحي، ثم انتقلنا في المبحث الثاني إلى تأسيس المفهوم الإسلامي للسلطة في دولة النبي صلى الله عليه وسلم، وأما المبحث الثالث: تناولنا فيه جدلية السلطة بين الفكر السني والفكر الشيعي.

أما الخاتمة فقد احتوت على مجموعة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا الموضوع، لتفتح المجال أمام إشكاليات جديدة تخص موضوع السلطة قد تجيب عليها الدراسات القادمة.

وفي دراستنا لموضوع السلطة صادفتنا عدة عراقيل متعلقة أساسا بطبيعة الموضوع الذي يتسم بالشمولية والتوسع، فمن الصعب أن نحيط بكل جوانبه، فهذا الموضوع يستحق أكثر من دراسة، فكل مرحلة تاريخية يجب أن تحظى بدراسة خاصة، إضافة إلى ندرة المصادر التي تتناول موضوع السلطة بصفة مباشرة في فلسفة أثينا، باعتبار أن جل المصادر المتوفرة تتناول موضوع فلسفة السياسة بصفة عامة، دون الخوض في المفاهيم السياسية كالسلطة، كما أننا واجهنا مشكلة في الفصل الأخير الذي كان من المفروض يتناول امتدادات فلسفة السلطة الأثينية إلى ما بعد اليونان فوجدنا أنفسنا أمام موضوع لا يمكن حصره في فصل أو حتى في دراسة واحدة، باعتبار أن جل النظريات الأثينية في فلسفة السياسة امتد أثرها إلى غاية الفلسفات الراهنة، وبالتالي لا يمكن حصر هذا التراكم المعرفي في دراسة واحدة.

أما ما يتعلق بالدراسات السابقة فقد استعنا بعدة دراسات ومذكرات لها علاقة بموضوعنا منها:

- ياسين شبابي، الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط في كتابات الآداب السلطانية المغربية والأندلسية، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، إشراف محمد مكوي، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، 2018/2017.

- سماحي بوحجرة، المعرفة والسلطة في إسلام العصر الوسيط، الغزالي بين التزامات العالم والزامات السلطان، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، إشراف عبد القادر بوعرفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2016/2015.

- بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، دراسة فلسفية في مفهوم الحقوق، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف بومدين بوزيد، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2013 / 2012.

- رجال عابسة، الحرية والسلطة في فلسفة سبينوزا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف رزقي بن عومر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2015/2014.

- الطيب جديدي، الشورى في الإسلام أهلها ومدى إلزامها، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، 1992/1991.

في الأخير نتمنى أننا قد وفقنا في دراسة هذا الموضوع، وأزلنا اللبس على مفهوم السلطة من الناحية الفلسفية في الفكر الأثيني، وأن يكون هذا العمل كمرجعية للأبحاث القادمة في موضوع السلطة.

الفصل الأول

أركيولوجيا مفهوم السلطة

المبحث الأول: البناء المفاهيمي

المبحث الثاني: مفهوم السلطة في الحضارات الشرقية القديمة

المبحث الثالث: السلطة في الحضارة اليونانية قبل سقراط

المبحث الأول: البناء المفاهيمي

لقد أثار موضوع التجمع الإنساني تساؤل وتأمل الفلاسفة عبر العصور، من حيث أسباب نزوع الإنسان إلى التجمع هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن الفكر الفلسفي السياسي بحث عن إيجاد سبل استمرار واستقرار التجمع الإنساني، وكذا كيفية تحقيق الوحدة الاجتماعية وهذا يظهر جليا من خلال الاهتمام بالبحث في مواضيع الفلسفة السياسية عبر العصور.

فالساسة كمفهوم ظهر في الفلسفة اليونانية باعتبار أن أهم القضايا السياسية طرحت في هذه المرحلة من الحضارة الإنسانية، بداية من سقراط الذي قال عنه "شيشرون": "إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، أي أنه اهتم بمشكلات الإنسان بدلا من مشكلات الطبيعة وأصل الكون التي كانت طاغية على مجالات البحث الفلسفي قبله، فيما عُرف بفلسفة الطبيعيين الأوائل، بذلك ظهرت عدة مفاهيم سياسية وعُرضت على البحث والتنظير من قبيل الطغيان، الديمقراطية، الأوليغارشية، السلطة وغير ذلك.

وتعتبر السلطة من أهم المواضيع والمفاهيم التي بحث فيها الفلاسفة اليونان، باعتبار أن هذا المفهوم تتمحور حوله عديد من المصطلحات التي تحمل هي الأخرى ثقلا معرفيا ودلاليا فوق ما يحمله مفهوم السلطة نفسه، إضافة إلى ذلك أن مفهوم السلطة يرتبط ارتباطا وثيقا بعدة مفاهيم سياسية أخرى، لا يمكن فهم مصطلح السلطة إلا من خلال الإحاطة بكل المفاهيم المرتبطة به.

1/ تحديد مفهوم السلطة:

أ/ السلطة في اللغة:

كلمة "سلطة" بالفرنسية **Autorité** وبالإنجليزية **Autority** تعني: "القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عدة معانٍ منها النفسية، الشرعية الدينية... وجمع سلطة سلطات، وهي الأجهزة التي تمارس السلطة، كالسلطة السياسية، والتربوية والدينية، والقضائية وغيرها"¹

وقد جاء معنى السلطة في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة لعبد المنعم الحفني: "هي التسلط والتحكم، وقد تكون السلطة سياسية أو أدبية أو علمية أو دينية، وقد تكون سلطة شرعية أو غير شرعية (...). وقد تكون السلطة عفوية بتأثير عوامل جاذبة في شخصية صاحبها (...). كسلطة النبي صل الله عليه وسلم"² وقد ورد مصطلح السلطة في لسان العرب: "أنها من سَطَطَ، والسلط والقهر وقد سلط الله فتسلط عليهم، والأمم سُطِطَ بالضم، والسُّطُ والتسليط طويل اللسان، والأنثى سليطة وسلطانة"³.

وقد يحمل مصطلح السلطة معانٍ أخرى غير مرتبطة بمعاني القوة والقهر، فالسلطان قد يعني: "الحجة والبرهان ولا يُجمع، لأن مجراه المصدر واشتقاق السلطة من السليط، قال

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1986، ص112.

2 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط1، ص415.

3 ابن منظور، لسان العرب، مج7، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دس، ص230.

والسليط ما يُضاهى به، ومن هنا قيل للزيت سليط، والسلطان أيضا الحجة، لذلك قيل
للأمراء سلاطين لأنهم الذين تُقام بهم الحجة والحقوق"¹

من خلال ما سبق ذكره من التعريفات اللغوية يتبين لنا أن تحديد مفهوم السلطة يتعدد
بتعدد معاني التسلط والسلطة والسلطان، فهي قد تعني القوة والقهر والسيطرة سواء كان
ذلك مشروعاً أو غير مشروع، ومن أجل الفصل بدقة في مفهوم السلطة كان لزاماً علينا
أن لا نكتفي بالمعنى اللغوي بل يجب أن ننظر إلى المعنى الاصطلاحي لها.

ب/ السلطة اصطلاحاً:

إذا تحدثنا عن السلطة فإننا نتحدث عنها من جانبها السياسي الذي يعد أهم مجال
يستعمل فيه هذا المصطلح، باعتبار أن التنظير له كان مرافقاً لمفهوم السياسة، فتعرف
السلطة في الغالب على أنها: "عبارة عن مؤسسات وأنظمة وأجهزة يخضع المواطنين
والرعايا لقوانينها، داخل حدود دولة ما لذلك فالسلطة تشكل نظاماً من الهيمنة التي
تمارسها فئة ما على فئة أخرى متخذة بذلك صوراً متعددة منها صورة العنف تارة
والسيطرة، والتشريعات تارة أخرى"²، أي أن السلطة تحمل معنى مرادف للقوة والغلبة
والسيطرة على كل من يكون تابعاً لهذه المنظومة "الدولة" وقد تعني الاستبداد حين يكون
صاحب السلطة يستعملها للاعتداء لا للحفاظ على الحقوق والواجبات أمام القانون.

1 ابن منظور، لسان العرب، مج7، المصدر السابق، ص 231.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 670.

وتتدرج مستويات السلطة بشكل هرمي بداية من الدولة وصولاً إلى الأسرة، مروراً بكل المؤسسات السلطوية التابعة للدولة "وترتبط السلطة بالقوة الشرعية لأنها أساس وجودها وطبعها التنظيم وفرض إرادتها على الجميع حتى تضمن بقائها والمحافظة على المجتمع أما إذا ارتبطت بقوة غير شرعية فإنها تتحول إلى طغيان"¹.

1 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، لبنان، ط 1 2001، ص 122.

2/ مفهوم الدولة:

أ/ الدولة لغة:

مصطلح الدولة **l'état** هو مصطلح سياسي تم تداوله في عدة مجالات معرفية لذلك من الصعب الإلمام بكل معانيه، لكن من الناحية اللغوية كلمة دولة أو **status** باللاتينية تعني وضع، أو اقامة الشيء، أما في اللغة العربية فقد ذكرها ابن منظور بالتفصيل في كلب دلالاتها واشتقاقاتها اللغوية، "الدَّوْلَةُ والدَّوْلَةُ: العُقْبَةُ في المال والحَرْبِ سَوَاءٍ وقيل: الدَّوْلَةُ، بالضم، في المال، والدَّوْلَةُ، بالفتح، في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما يضمنان ويفتحان، وقيل: بالضم في الآخرة، وبالفتح في الدنيا، وقيل: هما لغتان فيهما، والجمع دُولٌ ودِوَلٌ. قال ابن جني: مجيء فُعْلَةٍ على فُعَلٍ يريك أنها كأنها جاءت عندهم من فُعْلَةٍ، فكأن دَوْلَةَ دَوْلَةٍ، وإنما ذلك لأن الواو مما سبيله أن يأتي تابعا للضمة، وهذا مما يؤكد عندك ضعف حروف اللين الثلاثة، وقد أداله. الجوهري: الدَّوْلَةُ، بالفتح، في الحرب أن تُدَالِ إحدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدَّوْلَةُ، والجمع الدُّوَلُ، والدَّوْلَةُ، بالضم، في المال؛ يقال: صار الفيء دَوْلَةً بينهم ينداولونه مرّة لهذا ومرّة لهذا، والجمع دُولَاتٍ ودِوَلٌ".¹

اذن فمعنى الدولة يختلف في اللغة العربية حسب استعماله، فلا يمكن بأي حال ضبط معنى واحد لمصطلح الدولة، إذ قيل "أن الدولة بفتح الدال أو ضمها واحدة، وقيل أن الدولة بفتح الدال تعني المال، والدولة بضم الدال تعني الحرب، وقيل اسم الشيء الذي

1 ابن منظور، لسان العرب، ج11، مصدر سابق، ص 252.

يتداول بعينه، والدولة هي المصدر، ويقال تداول القوم كذا أي تناولوه من حيث الدولة بضم الدال¹، فتداول هو المناوبة، أو تسليم الشيء من شخص لآخر، لذلك فالدولة قد تعني التداول على الحكم، أو انتقال السلطة من شخص لآخر أو من جماعة لأخرى.

ب/ الدولة اصطلاحاً:

أول استعمال لمصطلح الدولة لم يكن قديماً، إذ أن في الحضارات القديمة لم يكن يستعمل هذا المصطلح بمعناه السياسي الحالي، بل كان يعوضه عدة مصطلحات مثل مصطلح الجمهورية **la république**، أو مصطلح **status** عند اليونان التي تعني الوضع أو التأسيس لشيء ما، وأول استعمال لمصطلح الدولة كان "في فرنسا في القرن السادس عشر، فيما تعمم ابتداء من القرن السابع عشر، إذ قبل ذلك كان منطبق القرون الوسطى يمزج بين المجموعة السياسية وقائدها أي السيد، فيما انقرضت العائلة السياسية مع بروز عبارة الدولة وممارساتها"²، فمصطلح الدولة ظهر مع ظهور الدولة الحديثة وتخلص الشعوب الغربية من حكم الأسر الملكية، التي كانت تضع اسم عائلتها كمصطلح سياسي يعني الدولة ككيان سياسي واجتماعي واقليمي.

ثم بعد عام "1540 بدأ استعمال مصطلح الدولة وتداوله في شتى التيارات المعرفية ليصبح بذلك يحمل عدة مفاهيم تختلف من تيار معرفي لآخر"³

1 منصور الرفاعي عبيد، نظام الحكم في الإسلام، دار الثقافة للنشر، مصر القاهرة، ط1، 2001، ص 15.

2 عبد العالي دبله، الدولة رؤية سوسيولوجية، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر القاهرة، 2004، ص 57.

3 مرجع نفسه، ص 58.

لكن المعنى المتفق عليه نسبيا من طرف جل التيارات المعرفية للدولة، هو أن الدولة عموما هي انتقال الإنسان من الحياة الطبيعية الى الحياة الثقافية، باعتبار أن "كل البشر بحاجة الى اختراع الدولة من أجل الخروج من الوضعية الطبيعية الى الوضعية الاجتماعية، وهذا لن يحدث بعفوية وتلقائية فالفضل في تحقيق ذلك يعود الى ابتكار الدولة بفضل استعمال الإنسان لعقلانيته في تأسيس الدولة من أجل تجاوز سلبيات الحياة الطبيعية"¹، فوجود الدولة هو بمثابة الفاصل بين الإنسان وباقي الكائنات الأخرى التي لم تتجاوز المرحلة الطبيعية، لذلك فابتكار الدولة يعد أمر يدرج ضمن طبيعة الإنسان المدنية.

1 Anthony de Jasay , L'Etat :la logique de la pouvoir politique, société d'édition les belle, 1994, p 11

3/ مفهوم السياسة:

أ/ السياسة لغة:

السياسة باللغة العربية و La politique باللغة الفرنسية "مردّها الى كلمة polis باللغة الإغريقية أو اليونانية، وتعني الدولة أو المدينة أو المكان الذي يجتمع فيه المواطنين"¹ فكما أشرنا سابقا فجل المصطلحات السياسية لم تكن مضبوطة بالشكل الدقيق الذي هي عليه اليوم في العصر الراهن، فمصطلح الدولة كان نتيجة للتطورات التي عرفها علم السياسة.

أما في اللغة العربية فالسياسة كما ذكرها ابن منظور في لسان العرب هي: "بالكسر مصدر يسوس سوسا، والسياسة من ساس الرعية سياسيا، فهو سوس والجمع ساسة و سواس، وتعني القيام على الشيء بما يصلحه"²، فمعنى السياسة في اللغة العربية أقرب الى معناه المعاصر، فهو مرتبط بالحكم وتسيير أمور الدولة، بينما السياسة من جانب آخر قد تكون "مأخوذة من سوس فالسين والواو أصلان أحدهما فساد في الشيء والآخر جبلة وخليقة، فمن الأول ساس الطعام إذا فسد بشيء، ومن الثاني الطبع والخلق والسجية، يقال الكرم من سوس فلان أي من طبعه"³، وقد ذكر مصطلح السياسة في قوله

1 علاء محمد مطر، مبادئ العلوم السياسية، كلية الحقوق جامعة الإسراء، فلسطين، ط2، 2018، ص 4

2 ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص 108.

3 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت لبنان، ط، 1979، ج3، ص

صلى الله عليه وسلم "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء فكلما هلك نبي خلفه نبي"* أي أن الأنبياء هم من يتولى تسيير أمورهم، وهنا مصطلح السياسة استعمل بمعنى تسيير الأمور، وتولي تنظيم شؤون الدولة، "وقد تعني السياسة القيام بشؤون الرعية واستخدام العرب هذا اللفظ للدلالة على الإرشاد والهداية"¹

ب/ السياسة في الاصطلاح:

أما السياسة في الاصطلاح فقد تعددت تعريفاتها من مجال لآخر فتعريفها حسب علم السياسة يختلف عن تعريفها من ناحية علم الاجتماع، لكن عموماً يقصد بها "علم الحكومة وفن علاقات الحكم، وتطلق على مجموعة الشؤون التي تهتم الدولة أو الطريقة التي يسلكها الحاكم"²، لذلك نقول أن سياسة فلان تختلف عن سياسة الرؤساء الذين كانوا من قبله، وبهذا المعنى هي طريقة تسيير شؤون الدولة، أو أسلوب الممارسة السياسية التي يتميز بها شخص عن آخر.

ولما كان مصطلح السياسة مرتبط بالدولة وما يحيط بها من ممارسات فهي تعني "تنظيم أمور الدولة وتديبر شؤونها، وقد تكون شرعية أو تكون مدنية، فإن كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قسماً من الحكمة العملية، وهي

* الحديث كاملاً، انظر صحيح البخاري، الحديث رقم 3455.

1 أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، مصر، ط5، 1982، ص679.

2 عبد الوهاب الكيلاني، كامل زهيري، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط،

1974، ص 327.

الحكمة السياسية أو علم السياسة¹، وعلى هذا الأساس انقسمت الدول بحسب مصدر السلطة والقوانين الى نوعين، دول دينية تستمد قوانينها من الشرائع الدينية وأخرى دول مدنية باختلاف أنواع الأنظمة التي تحكمها فهي تستمد دساتيرها وقوانينها من الأفكار الوضعية التي قدمها منظري السياسة، وعموما فالسياسة هي "كل ما له علاقة بالدولة والحكم"²، فالسياسة هو مصطلح شامل تتدرج ضمنه جل المفاهيم السياسية الأخرى فلا يمكننا الحديث عن السلطة كممارسة داخل الدولة في معزل عن السياسة، فالسياسة هي المجال المعرفي الذي يضم كل الأفكار والمفاهيم السياسية.

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 672

2 André Lalande, vocabulaire et critique de la philosophie, édition P.U .F, paris France , p 15

المبحث الثاني: مفهوم السلطة في الحضارات الشرقية القديمة

أولاً مفهوم السلطة في الحضارة الفرعونية:

بالرغم من أنه لا توجد نظرية فلسفية في السياسة في الحضارات الشرقية القديمة - هذا ما يُشاع في الوسط الفلسفي وعند غالبية دارسي الفلسفة - إلا أنه يمكننا اكتشاف الممارسة السياسية للسلطة من خلال ما تقوم به المصالح التابعة (للدولة) الشرقية القديمة، ويرجع سبب الحكم على الحضارات الشرقية القديمة بأنها لم تؤسس لنظريات فلسفية في السياسة إلى ارتباط السياسة بالدين في هذه الحضارات، فلم يعد بإمكاننا التمييز بين التشريع السياسي والتشريع الديني لذلك فنحن نجد ممارسات للسياسة ولا نجد أي نظرية سياسية بما يحمله هذا المصطلح من معنى وهذا ما جعلنا نبحت عن ممارسة السلطة السياسية في هذه الحضارات وما يتعلق بها من خصائص

فالفكر السياسي في الحضارات الشرقية القديمة عموماً يشترك في طابع واحد خاصة فيما يتعلق بسياسة الحكم الذي يستند على سلطة أبوية، فالسلطة في هذه الحضارات من حيث مبدؤها هي سلطة أبوية أخلاقية، ثم بعد اتساع رقعة التجمع البشري وانتقاله إلى ما يمكن تسميته بالدولة أصبحت السلطة سياسية لكنها تحمل طابع أبوي أخلاقي، لأن هذه الشعوب كانت تعتمد على الزراعة في الأساس هذا ما جعلنا نقول أنها كانت تمارس السلطة الأبوية الأخلاقية، وقد تبلغ إلى أقصى من ذلك لتحمل نوع من القداسة، فهي لا

تعتمد في فرض نفسها على قوة مادية بقدر ما كانت تعتمد على الإخضاع العائلي والأخلاقي.

لذتلك نجد أن الشعوب الشرقية القديمة " لم تكن تتصور وجود صورة أخرى للتنظيم السياسي غير صورة الملكية المطلقة، التي تمارس فيها السلطة باسم الآلهة، أما ما يسمى الحرية لم تخطر لهم على بال، فكانت فكرتهم عن الحرية مقصورة على عدم الخضوع لسيادة جنس أو ديانة مغايرة لديانتهم أو جنسهم"¹ ويعود سر اعتماد الحضارات الشرقية عموماً على هذا الطابع السلطوي إلى كون أنه الأسلوب الوحيد القادر على المحافظة على الهدوء الاجتماعي، والاستقرار السياسي لما يحمله المقدس من هيبه تمنع أي محاولة لتفكيك الوحدة التي تكون بغطاء ديني، بحيث أن كل الشرائع السياسية القديمة في الشرق هي شرائع دينية باعتبار أن السياسة كانت جزء من الدين، فقد كانت شريعة الديانة البراهمية في الهند مثلاً " تنظم قواعد سلوك الأفراد في حياتهم اليومية في اخص شؤونهم من تنظيف الأسنان إلى تنظيم الجنائز وشعائر دفن الموتى"² أي أن الدين يتدخل في كل مجالات الحياة العامة والفردية للشعب، ولذلك تم استغلال هذا المكسب الديني سياسياً لتكون السلطة السياسية مطلقة ومركزية، وأي خروج عن السلطة هي محاولة للخروج من الدين وإرادة الآلهة.

1 ثروة بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، مصر، 1986، ص 31.

2 المرجع نفسه، ص 48.

أما في "مصر القديمة كان يحكمها ملوك آلهة وأبناء آلهة وأنهم كانوا يحكمون بمقتضى هذه السلطة الإلهية التي خولوها لأنفسهم واقتنع بها الرعايا وآمنوا بها"¹، أي أن السلطة التي كانت سائدة في الدولة الفرعونية، وما تعلق بها من أساطير تربط بين الجنس البشري "فرعون" والآلهة، فهي سلطة ذات طابع ديني، ولعل سر خضوع العامة لهذه السلطة بصفة مطلقة يكمن في توحد الوازع الديني الذي يقر بضرورة الإيمان بهذه السلطة الإلهية والخضوع لها كضرورة عقدية.

قبل الحديث عن مفهوم السلطة وما يتعلق به من فكر سياسي في مصر القديمة، كان لزاما علينا أن نحاول أن نعرج على الظروف الطبيعية ومدى تأثير الموقع الجغرافي تحديد الملامح الكبرى للحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع المصري، "حيث خضعت مصر القديمة على الدوام لتأثير المكونات الأساسية الثلاث لبيئتها الطبيعية ممثلة بالنهر والبحر والصحراء"² إذ أن هذه المكونات الطبيعية الجغرافية لمصر ساهمت في إيجاد أرضية تسمح ببناء نمط سياسي وسلطوي محدد، بحيث أن نهر النيل يشكل الملجأ الوحيد تقريبا للمجتمع المصري من الناحية الاقتصادية، بما يلعبه من دور في الإنتاج الفلاحي بحيث كان المصدر الوحيد لمختلف السلع والثمرات لخصوبة ارض ضفتيه،"فالنيل في حياة مصر مستلزم اقتصادي ومركز توحيدي ساهم في خلق حياة مجتمعية واحدة، بعقائد وقيم

مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر، الأردن، ط1، 2012، ص127.

2 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1، الفكر السياسي القديم، دار الجنان، عمان، ط1، 2015، ص43

ومصالح واحدة، ولا بد لوجود موحد كهذا من سلطة سياسية تحكمه"¹ هذه السلطة كان لزاما عليها ان تكون موافقة ومناسبة لهذه الوحدة الاجتماعية والاقتصادية وحتى الروحية، باعتبار ان النيل تحيط به نوع من المعتقدات الدينية، والقيم الروحية التي لا يختلف فيها الشعب المصري القديم، لذلك نجد أن السلطة السياسية في مصر القديمة ذات طابع مركزي مطلق.

فالهدوء السياسي، والأمن الاجتماعي الذي ساد المجتمع المصري القديم يعود إلى عدة اسباب منها وحدة المعتقد، والوحدة الجغرافية التي فرضت وجود سلطة واحدة مركزية تسيطر على كل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، "فموقع مصر الجغرافي المحاط بالبحر شمالا وشرقا، وبالصحراء جنوبا وغربا، واضفى طابع الوحدة على حياة مصر وفكرها وعقائدها، وسلطتها التي اتخذت بدورها طابع الحكم المركزي المطلق"²

فلا يمكننا ان نتصور ان هذه المساحة الجغرافية الشاسعة ان تتمتع بكل ذلك الهدوء السياسي دون ما وجود نظام سلطوي موحد، يفرض سيطرته للمحافظة تارة على الوحدة الموجودة مسبقا، او لتوحيد الشعب المصري على وازع اخر يمكن ان يكون سياسي، فقد اصبح طابع السلطة الواحدة مقترنة بكل مراحل التاريخ المصري "وأى حديث عن البعد السياسي للحضارة المصرية ليس الا حديث عن السلطة السياسية المركزية الواحدة، أدارت شؤونها، وحكمت سكانه، خاصة بعد ان نجح (ميناء) منذ حوالي ستة الاف سنة قبل الميلاد

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي المرجع السابق، ص 44

2 المرجع نفسه، ص 43.

في توحيد الوجهين الإقليمي والقبلي الصحراوي والبحري في دولة مركزية واحدة تحت حكم سلطة سياسية واحدة¹

أما مكونات السلطة الفرعونية وأجهزتها وترتيبها كانت بشكل هرمي "السلطة الحكومية في مصر كانت تتكون من الملك والوزير وموظفي البلاط، والإدارات المحلية، والحكم الذاتي في الريف، وهذا التدرج في السلطة التنفيذية كان قائماً على أساس مركزية القرار ولا مركزية التنفيذ"²، أي أن ثمة فصل عملي بين السلطة التشريعية المتمثلة في شخص فرعون، والسلطة التنفيذية التي تمثلها الإدارات المحلية وموظفي البلاط، ولا يعود السبب في هذا الفصل بين السلطتين سياسياً بقدر ما هو سبب ديني بحيث أن الملك فرعون هو من جنس الهي لا يليق بمقامه النزول من التشريع إلى التنفيذ.

فأعلى سلطة هي سلطة الفرعون المحاطة بنوع من القداسة، فمن مهامه "التنظيم العام لأمر الدولة وإنجاز المشروعات العامة، والهيمنة على شؤون العلاقات الخارجية (...)"، كعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية التي تعد حقا من حقوق الملك، وكذلك كان عليه أن يُعين كبار الموظفين خاصة الوزير"³.

1 ت. ج. جيميز، الحياة أيام الفراعنة، ت احمد زهير أمين، ومحمد ماهر طه، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، دط، 1997، ص40،

2 مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 27.

3 المرجع نفسه، ص 27.

فالملك أو فرعون يسيطر على كل المسؤوليات والمناصب الحساسة في الدولة ويتخذ جميع القرارات المصيرية سواء داخليا في بناء هياكل حكومته من وزراء وحاشية، أو الإشراف على علاقات الدولة خارجيا مع الدول المجاورة، وتظهر سلطته جليا حين نجده هو المشرف الأول والمباشر على الجيش الذي يعتبر حامي سلطة الملك وقوته التي يفرض بها سلطته "فهو القائد الأعلى للجيش، واليه تنسب انتصاراته لأنه في معظم الأحوال كان يقود جيشه بنفسه فهكذا فعل تحتمس الثالث ورمسيس الثاني"¹ وتلي سلطة فرعون الحاكم سلطة الوزير التي تكون تابعة لسلطته، لأنه هو من يقوم بتعيينه ويقوم بفصله في أي لحظة، ومهمة الوزير تتلخص في تنفيذ كل أوامر السلطة الأولى ما عدا تلك الشؤون الدينية "إذ تشير وثيقة تاريخية ترجع إلى عهد الأسرة الثانية عشر دونت على جدار معبد الوزير (رخميرع) إلى واجبات الوزير ومهامه وهي:

1. تنظيم شؤون الإدارة العامة

2 تعيين أربعة مقررين ومفتشين لموافاة الوزير ثلاث مرات في السنة بأحوال المقاطعات الواقعة ضمن اختصاصات كل منهم مع تقديم الوثائق والتفتيش على القائمين بمراجعات الحسابات وضبطها

3 تسليم التقارير الواردة من مفتشي الأقاليم وكذلك قوائم الإحصاءات التي في حوزتهم

1 مصطفى حسن النشار، مدخل الى الفلسفة السياسية والاجتماعية ، مرجع سابق، ص27.

4 النظر في الشؤون الخاصة بالمحصول التالي، وقطع الأشجار وتنظيم تحصيل المتأخرات من الضرائب، والنظر في مظالم الحكام المحليين، وحوادث السطو والسرقة في الأقاليم والمنازعات المختلفة

5 الإنابة عن الملك في إذاعة الرسائل إلى شتى المقاطعات وإرسال البلاغات والأوامر الملكية إلى الجهات المختلفة، والإشراف على رجال الحرس الملكي وعلى تنظيم البعثات الملكية

6 ترقية القضاة وتعيين حراس المحكمة، كما كان من واجبه تنظيم الملاحة في النيل

7 الإشراف على سير السفن والبضائع ومراجعة أعمال مرشدي السفن وموجهها¹

كل هذه المهام يقوم بها الوزير لكن تحت سلطة الملك فرعون، الذي يمثل سلطة عليا كما اشرنا، انه هو من يقوم بتعيين الوزير وهو من يقوم بعزله حين يرى ذلك.

ثانيا: مفهوم السلطة عند كونفوشيوس

لقد عاش كونفوشيوس في عصر اتسم بالتفكك السياسي والاجتماعي والانحلال الأخلاقي في الصين، وهذا ما جعله يحاول في فكره إصلاح هذه الأوضاع التي كانت تسود المجتمع الصيني، وبالتالي فإن كونفوشيوس لم يكن رجل سياسي بقدر ما كان مصلح اجتماعي وأخلاقي، فقد عرف الشقاء وحياة البؤس من نعومة أظافره بسبب سوء

1. مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 28

السلطة الحاكمة آنذاك، وهذا ما جعله يحاول أن "يقدم فلسفة إنسانية تدور حول البشر ومجتمعهم أكثر من تركيزه واهتمامه بفهم الطبيعة ومعرفة أسرارها"¹ أي أن كونفوشيوس كانت فلسفته واقعية اجتماعية تسعى إلى تغيير الوضع السائد، وتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع الصيني، معتمداً في ذلك على إصلاح الجانب الأخلاقي الذي يعتقد أنه هو السبيل الوحيد لإصلاح جميع مجالات الحياة الصينية في زمانه.

"فقد ولد كونفوشيوس عام 551 ق م في مملكة (لو) والتي تعرف الآن بولاية (شانج تونج)، ويقال بأن كانت له شفتا ثور وفم أشبه بالبحر، وكانت له جبهة ضخمة، وكان يمارس أنواع مختلفة من الرياضات"² هذه الموصفات التي تبدو أنها غير معقولة التي نسبت إلى كونفوشيوس تعود لما أحيط بشخصيته من أساطير صينية، تقديس هذا الرجل وتصفه بصفات لا تتوفر في بقية البشر، أما من جانبه الأخلاقي فقد قيل أنه كان رزينا ومثالا لرفعة النفس وسمو الأخلاق، "إذ كان يستنكر دسائس الساسة، ومؤامرات رجال الدولة، رغم أنه تقلد عدة وظائف هامة وهو في العشرين من عمره، مثل كبير القضاة، ووكيل وزراء الأشغال العامة، وانتهى به المطاف أن أصبح وزيراً للعدل، لكنه فشل أن يؤثر عن طريقها في تغيير أحوال الناس وتطبيق آراءه"³، كونفوشيوس إذن كان سقراط

1 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ت كامل يوسف حسن، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، 1996، ص 201.

2 حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2014، ص 201.

3 المرجع نفسه، ص 202.

زمانه، الثائر على قومه وعلى أوضاعهم الأخلاقية والاجتماعية، والمنتقد لنظام الحكم الذي كان وراء الانحلال الأخلاقي للمجتمع الصيني، الذي زرع فيه بذور الفساد والفقر.

فكونفوشيوس هو مفكر إنساني بآتم ما تحمله الإنسانية من معنى، إذ حاول نشر القيم الإنسانية السامية التي كان يؤمن بها، كالعدالة والمساواة " إذ لم تكن لديه نزعة التمييز العنصري، ويبدو ذلك واضحا في قبوله لتلاميذ من أحط الطبقات، يقول في مجال التربية يجب أن لا تكون هناك تفرقة طبقية"¹

وقد ترك كونفوشيوس أعمالا تعتبر مرجع كل من ينتمي إلى الكونفوشية إلى اليوم في الصين، وتعرف باسم "الكلاسيكات التسع التي تنقسم إلى قسمين: القسم الأول هو مجموعة الشروح والتعليقات على الكتب المقدسة، وقد كتبها بخطه، وضمنها الكثير من معارفه العامة وآرائه الشخصية في الدين والفلسفة النظرية والعملية"²، وينقسم هذا الجزء من مؤلفاته إلى خمسة أجزاء تسمى خماسيات تشنج وهي:

"1/ لي تشي أو كي: وهو خاص بالشعائر والعلاقات الاجتماعية

2/ أي تشنج: وهو كتاب خاص بالطبيعة وشروح لكتاب التغيرات للفيلسوف الصيني "ونر

انج"

3/ شي تشنج: أو كتاب القصائد والأغاني، وهو كتاب تهذيبي.

1 عبد الحميد سليم، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسيتونج، الهيئة المصرية العامة للنشر، 1981، ص 47.

2 حربي عباس عطيتو محمود، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 202.

4/ تشون تشيو: وهو كتاب التاريخ يعرض فيه أخلاق الملوك الأولين وسيرتهم،

5/ شو تشنج: وهو كتاب تاريخي أيضا يتناول فيه تاريخ ولاية " لو" والإمبراطورية

الصينية¹

نلاحظ أن كونفوشيوس من خلال هذا الجزء من مؤلفاته أو ما يعرف بخماسيات تشنج هو ليس رجل سياسة، أو رجل تاريخ بل يجمع كل ذلك في شخصيته، فهو بحق يستحق أن يسمر فكره من بعده، أو يتخذ منه الشعب الصيني مرجعية اجتماعية وأخلاقية إلى حد اليوم، أما الجزء الثاني من مؤلفاته فقد وجه فيه انتقادات لمن سبقوه ولمن عاصروه من (الفلاسفة) وهذه المؤلفات هي:

"1/ كتاب التعاليم الكبرى أو المقتطفات الأدبية.

2/ كتاب تاه سوه: أو العلم العظيم وهو خاص بالعقيدة الكونفوشيوسية.

3/ تشونجيونج: أو مبدأ القصد الثابت وهو في الحقيقة من تأليف حفيده، وهو عبارة عن

مجموعة نصوص لبعض حكماء الصين خاصة كونفوشيوس.

4/ مجموعة كتب مونشيوس الذي هو تلميذ كونفوشيوس وفيها أفكار أستاذه²

1 حربي عباس عطيتو محمود، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، مرجع سابق ص 203.

2 المرجع نفسه، ص 204.

أن أي حديث عن الحضارة الصينية يجرنا إلى الحديث عن الكونفوشيوسية، التي تعد أهم مدرسة فكرية في الصين القديمة، تلخص كل الجوانب الحضارية للصين من سياسة وفكر ديني واجتماعي، لأن " الكونفوشيوسية ليست مجرد معتقد فلسفي، أو منظور سلوكي قيمى، بل هي المكون الأهم في روح المجتمع الصيني وأسلوب تفكيره ومنهج سلوكه، حيث كانت مصنفات رواد هذه المدرسة وأعلامها هي التراث الفكري والأخلاقي ألقيمي، والسياسي للشعب الصيني طوال الألفين وخمسائة عام الماضية"¹

وقد اعتقد كونفوشيوس انه قد فشل في تطبيق أفكاره على المجتمع الصيني، وإصلاح أخلاقه وسياسة حكمه، إلا انه في القرن الثاني قبل الميلاد أعلنت الهيئة الحاكمة اعتماد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للصين، وكمصدر أساسي لكل رجال السياسة وأصحاب السلطة الحاكمة، بل امتد فكر كونفوشيوس إلى خارج حدود الصين ليستقطب الكثير من المعجبين بأفكاره، وهذا ما يجعلنا أكثر يقينا في حكمنا على فكره بأنه فكر إنساني.

هذا الفكر في جانبه السياسي يعتمد نظرية يطلق عليها "نظرية تقويم الأسماء" هذه النظرية التي باشر في تطبيقها بعدما فشل في إصلاح السلطة القائمة على الظلم، والانقسام، إذ يعتقد كونفوشيوس أن "مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع حقيقتها ولا مع أدوارها الفعلية، ووظائفها الواقعية"²، أي أن في المجتمع الصيني اسم الملك لا ينطبق

1 مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1997، ص 85.
2 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي القديم، ج1، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 223.

على الرجل الفذ الصالح للحكم، واسم الوزير كذلك، فهو نائر على الوضع السائد، إذ أن القوة أصبحت تلعب دورا هاما في تحديد المناصب، وهي معيار السلطة، مما جعل الرجال في غير مناصبهم وأدى ذلك الفوضى خاصة في المناصب السياسية الهامة.

أما النظرية الكونفوشيوسية الثانية هي نظرية السعادة التي يتحدث فيها عن السياسة والأخلاق، والعلاقات الاجتماعية كما يجب أن تكون، حيث ربط السعادة بالسياسة، باعتبار أن الغرض الأول للاجتماع الإنساني هو تحقيق أكبر قدر من السعادة، وهذا لن يتأتى إلا باختيار الرجل المناسب في السلطة، "فيعتقد أن المواطن المستتير هو ركن الدولة المتين وأساسها الراسخ وهو ما يمهّد لظهور قيادة مرغوبة من الشعب، وموضع رضاه وقبوله العام، قيادة تقوم على القبول والترغيب لا الإرغام والترهيب"¹ وهنا تظهر جليا لنا نظريته في السلطة التي يقر بها، وهي أن السلطة السياسية تتأسس من الشعب، أي أن الشعب مصدر كل سلطة، وان هذه الأخيرة لا تكون شرعية إلا إذا كان مصدرها الشعب، كما يقدم لنا مفهوما للسلطة، أنها أخلاقية بالدرجة الأولى فهي لا تعني الإرغام والترهيب، بل تعني الخضوع للحق باستعمال الوسائل الأخلاقية، فالسلطة عنده ليست مرادفة للاضطهاد والعنف والتسلط، لذلك يقول كونفوشيوس: "إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وإيقاع شتى العقوبات للإقرار الأمن والنظام، فيشهد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان، واحترام ارادته، ولكن ان استعان

1 حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، مرجع سابق، ص 223.

الحاكم لقيادتهم بالفضيلة وارتكن إلى العادات الصالحة التي يوقرها الشعب وتنزل بينه منزلة التقديس فما هنا يرتبط الناس برباط معنوي متين لتقويم أنفسهم وإصلاح حالهم¹ أي أن السلطة لا تكون وسيلة ردع ولا تفرض نفسها على الرعية بالعنف بل بالأخلاق، فالسلطة بالنسبة لكونفوشيوس هي في حد ذاتها قيمة أخلاقية يجب الخضوع إليها بحكم الواجب الأخلاقي، وهنا يظهر لنا جليا أن كونفوشيوس يربط بين السياسة والأخلاق ربطا وثيقا باعتبار أن السلطة هي التي تجمع بينهما، فهي من حيث التطبيق سياسة، ومن حيث النظر هي قيمة أخلاقية عليا، ولعل ما دعا كونفوشيوس إلى هذا الربط المباشر بين السياسة والأخلاق هو الوضع الذي عاشته الصين اجتماعيا وأخلاقيا في زمنه.

وقلنا في السابق أن السلطة التي يدعو إليها كونفوشيوس هي سلطة أبوية لا سلطة رئيس ومرؤوس، فطاعة الأب لا تكون بالترهيب إنما بالاحترام والمحافظة على العلاقة بين الابن والأب، لذلك يعتقد كونفوشيوس أن السلطة تبدأ من الأسرة وطريقها "فالأسرة هي المكان الأول للتجربة الأخلاقية إذ يقول عندما تسود الألفة بين الزوجة والأولاد والزوج، فما أشبه المنزل بربابة وعود تآلفت أنغامهما، وعندما يعيش الأخوة في تآلف وسلام فحين إذن يضلون إلى الأبد في وحدة وانسجام"² أي أن السلطة الأسرية لا يجب النظر إليها بأنها نوع من الاستعباد، بل هي نوع من الاحترام المتبادل بين صاحب السلطة ومن هو

1 حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم السابق، ص 224.

2. حسن شحاتة سغان، كونفوشيوس، مكتبة النهضة العربية، مصر، ط1، دس، ص 216.

خاضع لها، وغايتها تحقيق السعادة للجميع، وليس لبعض على حساب البعض، حيث يقول: "عامل أفراد أسرتك معاملة فاضلة تستطيع بعد ذلك أن تعلم وتقود أمة بأكملها"¹

بالتالي فمصدر السلطة وغايتها الأولى هي تحقيق الفضيلة، ولا تتحقق السلطة دون أن تكون الفضيلة هدفها الأول والأخير، وحين تكبر دائرة السلطة الأسرية تتحقق السلطة الجماعية (الدولة) المبنية على نفس ما تتبني عليه الأسرة.

استنادا على ما سبق يعتقد كونفوشيوس أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الشعب "فالشعب مصدر السلطات وخاصة السلطة السياسية رغم إيمانه بنظرية الحق الإلهي للملك، بيد انه لم يوافق على السلطة الملكية المطلقة التي سادت المجتمع الصيني في العصور الغابرة، وجعلها مرهونة بقضاء الشعب"²

ف نجد أن كونفوشيوس في فكره اللاهوتي يعتبر إن الله مصدر كل سلطة باعتباره مسير الكون الأول، إلا انه في فكره السياسي يرفض الحكم باسم الإله، أو التحجج به من اجل اطلاقية الحكم، أو ملكية البلاد والعباد، لذلك نجده في موضوع الملكية ضد الملكية الفردية للأراضي ومصادر العيش، بل يدعو إلى الاشتراكية من اجل الحد من الظلم الذي يمارسه الحكام "فدعا إلى توزيع الثروة في أوسع نطاق ممكن، والعناية بالعجزة والمسنين

1. حسن شحاتة سغان، كونفوشيوس، المرجع السابق، ص 217.

2. المقتطفات الأدبية لكونفوشيوس، نقلا عن، حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم مرجع سابق، ص 217

والارامل، وناشد الملوك بالحد من مظاهر البذخ والترف،¹ ، فهو يعتبر ان الملكية الفردية هي التي جعلت الملوك يتحولون الى طواغيت، ويمارسون الفساد على الرعية.

1 المقتطفات الأدبية لكونفوشيوس، نقلا عن، حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم مرجع سابق، ص 219

المبحث الثالث: السلطة في الفكر اليوناني قبل سقراط:

في البداية يتفق اغلب المؤرخين للفلسفة اليونانية أن في هذه المرحلة لم يكن هناك نضج فلسفي في الفكر اليوناني، إذ يعتبر معظمهم أن سقراط هو بمثابة نقطة انطلاق الفكر الفلسفي في مرحلة التنظير، حيث يعتبر شخص سقراط بمثابة منزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أن فلسفة سقراط هي التي حولت الفلسفة من موضوع البحث في ما وراء الطبيعة إلى البحث في الإنسان وما يتعلق به من مشكلات سياسية واجتماعية، تأسيسا على هذا يمكن القول انه لم يكن هناك أي تأسيس لنظرية سياسية عند اليونان قبل سقراط فهذه المرحلة لا تختلف كثيرا عن ما كان متداولاً في الحضارات الشرقية، بل الأكثر من ذلك لا نجد سوى آراء متناثرة حول الأوضاع السياسية التي كانت تعاني منها أئينا في هذه المرحلة، ولا تكاد أن تسمو إلى ما يمكن تسميته بالنظرية السياسية، باستثناء ما ذكره هيزيود وهوميروس في الأوديسة والإلياذة، من توصيف للحالة السياسية من جهة، ومن جهة أخرى مواقفهم من السلطة الحاكمة في ذلك الوقت، رغم أن هاتين القطعتين الشعريتين يتخللهما الكثير من الألوان الأسطورية فهي لا ترتقي إلى ما يمكن تسميته بالنظرية السياسية، لكننا يمكننا الاعتماد عليها كمصدر للبحث عن الإرهاسات الأولى لمفهوم السلطة عند اليونان عامة، وفي الفكر الأثيني بصفة خاصة.

لذلك لا يمكننا الحديث عن الآراء السياسية قبل سقراط دون أن نعرج على الأوضاع السياسية التي كانت سائدة في هذه المرحلة.

أولاً: الأوضاع السياسية لليونان ونشأة دولة المدينة:

ان ظهور نظام الدولة المدينة في اليونان كان نتيجة للاضطرابات الداخلية سياسياً واجتماعياً التي أدت إلى تفكك الوحدة اليونانية، خاصة في القرن العاشر قبل الميلاد نتيجة لغزو القبائل الدورية، لكن هذا الوضع ما لبث أن بدأ في الانحسار بعد أن أخذت الأمور تستقر بصورة أو بأخرى في هذا المجتمع حيث جعل الغزاة الدوريين من أنفسهم طبقة حاكمة، وحولوا السكان الأصليين إلى طبقة من الرقاق¹ وبسيطرة هؤلاء الدوريين على بلاد اليونان قسموا الأرض إلى دويلات وكل دولة اتخذت ملكاً لها من الدوريين، فقد كانت في البداية تعتمد على الملكية ثم بعد ذلك تطورت إلى أنظمة أخرى وصولاً إلى نظام المدينة الذي لقي أوج تطوره في أثينا فيما بعد.

1/ النظام الملكي:

هذا النظام يعتمد على حكم الشخص الواحد الذي إما أن يكون إما حاكمه مطلق يملك الأرض والسلطة، أو يكون حكمه نسبي يحكم ولا يملك أي إله يملك السلطة ولا يملك البلاد، ولكن في البداية في اليونان كان الملك الذي ينحدر من الدوريين يملك الأرض والسلطة وحتى من يعيش في تلك الرقعة الجغرافية يكون تحت ملكيته، وقد كان النظام الملكي هو الصيغة التي استقرت عليها مدن أثينا بعد غزو الدوريين لها، وفي شكل

1 ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ص71.

تجمعات سكنية صغيرة ومتوسطة، "كان كل تجمع يتكون من مجموعة من الملاك الكبار للأراضي الزراعية والرعية، وكان صاحب أكبر مساحة من الأرض يتراًس التجمع القبلي الذي يوجد فيه، ويتخذ لقب الملك **Basileus** كما كان يوجد إلى جانبه مجلسان أحدهما يضم الأعيان من رؤساء القبائل ومجلس آخر للعامة من سكان المجتمع"¹

وكانت سلطة هذا الملك رغم اعتماده على مجلسين يمثلان في الظاهر حلقة وصل بين الإدارة الحاكمة والرعية، لكن في الحقيقة سلطته كانت مطلقة وبيده كل السلطات وما دور تلك المجالس سوى معرفة مختلف القرارات التي يتخذها الملك، وإيصالها للرعية والموافقة عليها دون أي اعتراض، لكن من جهة أخرى فإن دور الملك هو محاولة الجمع بين القبائل التي هي تحت سلطته وفك النزاعات التي تؤدي إلى التفرقة، "وهذا ما مهد الطريق لقيام المدن التي أخذ مفهومها يتطور تدريجياً، بحيث أصبح مفهوم لفظ المدينة **Polis** الذي كان يعني مجرد مساحة من الأرض تسكنها مجموعة من السكان تتجاوز مع بعضها وانما بدأ يقترب من معنى النظام السياسي الذي ينظم سكان المدينة ويحدد حقوقهم وواجباتهم، والروابط بينهم في كافة المجالات"²، لأن المجالس التي كان يعقدها الملك مع رؤساء القبائل وبقية العامة من السكان الذين ينحدرون من قرى وقبائل مختلفة جعلهم يجتمعون في إطار واحد، وهو إطار المملكة التي قربت بين هؤلاء الذين أبعدهم القبلية عن بعضهم البعض، وهذا ما يشكل فيما بعد البذرة الأولى لظهور النظام السياسي الذي

1 لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، دط، دس، ص 71.

2 المرجع نفسه، ص 102.

يتمشى مع مفهوم الدولة، متجاوزين في ذلك مفهوم المدينة Polis القائم على الملكية، من جهة ومفهوم الانتماء القبلي الضيق الذي يحول دون تشكل الدولة المدنية.

2/ النظام الارستقراطي:

بعد مرور قرنين تقريبا من سيطرة النظام الملكي على المدن اليونانية أي حوالي القرن الثامن قبل الميلاد أصبح نظام الدولة المدينة بديلا عن النظام الملكي الذي كان بمثابة المرحلة الابتدائية تلي كل حرب أو فوضى، حيث بدأت سلطة الملوك تنحصر أمام الارستقراطيين الذين أسسوا لدولة المدينة التي لا تعتمد على الانتماء العرقي في أسسها، بل ضمت كل الأعراق اليونانية والوافدة "وأصبحت كل مدينة مستقلة تستمتع بالاستقلال السياسي التام، وتلزم مواطنيها بنوع من الارتباطات السياسية والاجتماعية من مولدهم ونشأتهم وحتى مشاركتهم في مسؤولية الحكم، وهذا الإلزام بسنن الحياة وطريقتها من اجل التقدم، والذي هو نتاج التربية الفكرية والنفسية داخل دويلة المدينة في الحضارة الهلينية بعينها"¹، عكس ما كان سائدا في النظام الملكي الذي جعل الحكم محصورا لدى فئة معينة من ملاك الأراضي، والوافدين من الدوريين واستبعاد ذوي الأصول اليونانية من ممارسة الحكم او المساهمة فيه، وقد بلغ النظام الطبقي الارستقراطي أوجه في القرن السابع قبل الميلاد حيث لم يبق للحكم الملكي أي وجود في أنحاء الإغريق، وحل محله الحكم الارستقراطي الذي اعتمد على المكانة الاقتصادية للارستقراطيين من اجل السيطرة

1 سيد احمد الناصري، الاغريق تاريخهم وحضارتهم (من حضارة كريت الى قيام امبراطورية الاسكندر)، دار النهضة العربية، لبنان، ط2، 1984، ص 97.

على السلطة وتولي زمام الحكم، وعموماً فإن هذا النظام قد قام على ثلاث دعائم أساسية هي: الاقتصاد، والقوة العسكرية، والقانون

حيث إن الارستقراطيين "هم أصحاب الأرض سواء كانت زراعية أو رعوية وهذا المورد الاقتصادي من نتاج الأرض كان لا يزال يغطي احتياجات السكان في المجتمع اليوناني، وهكذا تمكن الارستقراطيين بسيطرتهم على المورد الإنتاجي الوحيد نسبياً أن يسيطروا على مقدرات المجتمع اليوناني"¹. أي أن الطبقة المالكة للأراضي فرضت سلطتها واثارت على النظام الملكي الذي كان من قبل قد جعلهم في خدمة سلطة الملك، ولكن هذا سيكون سبب انهيار هذا النظام حين تفشل هذه المصادر الاقتصادية التي يملكها الارستقراطيين في تحقيق الاكتفاء الذاتي للمجتمع اليوناني، مما يجعل نهاية سلطتهم أمر محتم.

أما الدعامة الثانية التي اعتمد عليها الارستقراطيين في فرض سلطتهم فقد كانت القوة العسكرية، حيث كان القادة الكبار المتحكمين في القوة العسكرية من الارستقراطيين، ولم تكن هناك جيوش نظامية في المجتمع اليوناني وإنما كانت القوة العسكرية فيه تقوم على أساس من التعينات المؤقتة لمقابلة أي ظرف دفاعي، وقد كان أفراد الطبقة الارستقراطية هم الفرسان الذين يمتلكون الخيل اللازمة لمتابعة العمل في أملاكهم الواسعة من الأراضي، والقيام بغارات على جيرانهم من الملاك في المدن المجاورة"² أي أنه إضافة

1 لطي عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص 110.

ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، مرجع سابق، ص 73،742.

إلى ملكية الارستقراطيين للموارد الاقتصادية فهم يستخدمون الجيش في بسط سلتهم داخليا وخارجيا، ولكن عدم وجود جيش نظامي كان هدفه حماية النظام والسلطة لأن فتح الجيش أمام الغير ارستقراطيين ربما سيحدث انقلابا على السلطة فيما بعد، لكن ما سيحدث بعد عجز الارستقراطيين عن التكفل بحاجيات الشعب من خلال الموارد الزراعية سيجعل انهيار هذا النظام سهلا بغياب الجيش النظامي الذي يعد من بين أهم المؤسسات التي تحمي الهدوء السياسي واستمرارية السلطة.

3/ النظام الاوليفارشي:

مع بداية القرن السادس قبل الميلاد، ومع تزايد عدد السكان في المدن اليونانية زاد طلبهم واستهلاكهم للمواد الزراعية إلى درجة أصبحت الأرض لا تحقق الاكتفاء الغذائي لهم مما جعلهم يبحثون عن مصدر آخر للاقتصاد، هذا المصدر من شأنه أن يطيح بسلطة الارستقراطيين الذين عجزوا عن توفير حاجيات السكان، فلجئوا إلى البحر "حيث النشاط التجاري وما أعقبه من ظهور طبقة التجار وهذا النظام يعرف في بلاد اليونان باسم النظام الأوليفارشي أو نظام حكم الأقلية"¹، هذا النظام كان يعتمد على الطبقة العامة من الشعب الذي كان يشتغل في البحر ويوفرون السلع للتجار الكبار الذين يملكون رؤوس الأموال والوسائل التي تسمح لهم باستغلال البحر، أو كانوا جنودا يدافعون أو يهاجمون في المعارك العنيفة التي كانوا يخوضونها مع جيرانهم من المدن الأخرى،

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، مرجع سابق، ص 74.

وبالتالي فالنظام الأوليغارشي لا يختلف كثيرا عن النظام الاستقرائي فكلاهما يعتمد على الاقتصاد في بسط السلطة، وهذا يؤكد على أمر مهم هو عدم نضج المجتمع اليوناني لبناء نظرية سياسية معينة، يبني من خلالها مجتمعه وينظم بها سياسته الاقتصادية والاجتماعية، كما أن ذلك يدل على غياب المفهوم الحقيقي للدولة فهذه التنظيمات المؤقتة التي تسقط في أول أزمة اقتصادية هي ناتجة عن الحاجة المادية، وليست مبنية على الوعي السياسي والاجتماعي، ولم تكن هناك رغبة كاملة لإنشاء دولة بالمفهوم الحقيقي الذي بدأ التنظير له فيما بعد بداية من سقراط.

4/ حكم الطغاة:

كما قلنا سابقا النظام الأوليغارشي كان نظاما هشاً لأنه لم يبن على مؤسسات سياسية واقتصادية متينة، فهو مبني على حاجة الرعية اقتصاديا واستغلال ذلك سياسيا وفرض سلطة لا يمكن أن تسمو إلى ما يمكن تسميته سلطة سياسية، بل هي سلطة اقتصادية مبنية على الاستغلال تسعى لخدمة فئة معينة على حساب الأغلبية الكبيرة في المجتمع اليوناني، وهذا ما عجل في نهايتها وسقوط نظام حكم الاليجارشييين، "وقد بدأت الكتلة الشعبية تشعر بكيانها، ودفعها سخطها على تحكم طبقة محددة في المجتمع بأكمله إلى الإطاحة بالحكومات الأوليغاركية، ولكن في هذه اللحظة تسلل إلى قيادة الثورات أشخاص كان عدد قليل منهم من غير الطبقة الشعبية"¹ هؤلاء الأشخاص قاموا باستغلال

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، مرجع سابق، ص 75.

القوة الشعبية من اجل الإطاحة بالاوليغارشية وحلوا محلهم، وتمكنوا من القبض على زمام السلطة، وكغيرها من الثورات تنتهي باستغلال طبقة معينة للبقية، وفي البداية كانت تلك الفئة تدعي خدمة المواطن وتخليصه من السلطة التي كانت متحكمة فيه من قبل، وتعدهم بالرفاهية، لكن سرعان ما تغير الوضع حين حكم الجيل الثاني منهم، إذ تحولوا إلى طغاة يستغلون السلطة في خدمة أهدافهم الخاصة، وتحقيق ذلك كان بكل الأساليب العنيفة، لذلك سمي هذا النوع من الحكم بحكم الطغاة، هذا الأسلوب الذي اتبعه الجيل الأخير من الحكام أسرع في إسقاط سلطتهم من طرف الشعب، لأن فعل الاستبداد يستلزم بالضرورة رد فعل سلبي من الشعب، وهذا ما حدث فعلا فتنبى الشعب اليوناني النظام الديمقراطي الذي كان بمثابة خلاصة لما استفاد منه اليونان من مختلف الأنظمة مر تحت حكمها.

5/ النظام الديمقراطي:

وبعد القضاء على حكم الطغاة كما اشرنا قام العديد من اليونانيين بسن تشريعات ديمقراطية مختلفة، هذه التشريعات بمثابة تحذير واستبعاد للاستقراطيين من الحكم، "وذلك عن طريق تقسيم أثينا إلى عشر قبائل، وبذلك استطاع المشرع أن يشتت القوى الارستقراطية"¹ فهذا التقسيم الجديد للشعب اليوناني لم يرقم على أساس الثروة أو العرق، بل كان تقسيما جغرافيا يلغي أي محاولة لاستغلال المكانة المادية أو العرقية من اجل الوصول إلى السلطة.

1 جميل حليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية (لبنان)، ط1، 2016، ص 42.

لكن هذا التقسيم الذي انتهجه اليونان من أجل تجنب حكم الطغاة والارستقراطيين كان عقبة أمام تحقيقهم لدولة موحدة تجمع كل أطراف بلاد اليونان، والأكثر من ذلك ظهرت انقسامات داخل كل مدينة بسبب الأحزاب السياسية المختلفة التي فرقت الوحدة داخل المدينة إلى تيارات مختلفة، وبذلك "أدت إلى فتن داخلية وإلى إضعاف كيان المدينة، أضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الحياة الديمقراطية الملائم لحياة المدن لم يكن ينجح إلا في المساحات الصغيرة"¹ وهذا أدى إلى المنافسة بين أنظمة المدن الصغيرة في اليونان إلى درجة الصراع بين المدن مما خلق انشقاكات وانقسامات، لم تقتصر بعدها الجغرافي فحسب بل تحولت إلى صراع أيديولوجي يشبه كثيرا الصراعات القبلية، فلم تكن العلاقة بين المدن علاقة اتحاد بل علاقة العدو بعدوه خاصة بين إسبرطة وأثينا، "فقد وجدت في اليونان مدن كثيرة كانت أكبرها أثينا واسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمنا طويلا، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار اسبرطة في سنة 404 ق م"²، هذا ما استبعد نشوء أي دولة قوية جامعة لكل سكان المدن على الأقل لفترة من الزمن، وهذا يدل على عدم النضج الوعي السياسي عند اليونان، والدليل غياب أي تنظير للسلطة والدولة الذي أجل بسبب هذه النزاعات إلى فترة أخرى مع سقراط والسفسطائيين.

إذن فالمدن اليونانية مرت تقريبا على كل التجارب السياسية، وخضعت لمختلف الأنظمة الحاكمة إذ "يبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء اسبرطة) قامت بالنتابع بتجربة كل

1 جميل خليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، مرجع سابق، ص 42.

2 ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 6.

أشكال الحكم من الملكية إلى الاستقرائية ثم الأوليغارشية والطغيان، وأخيرا إلى الديمقراطية¹ فهذه الأنظمة التي مرت بها المدن اليونانية تعبر عن حالة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا الاضطراب نابع عن غياب أي تنظير للسياسة التي ينبغي أن يحتكم إليها الشعب اليوناني، وطغيان المصلحة الشخصية على الممارسات السياسية من طرف الأشخاص والجماعات التي تولت زمام السلطة.

ثانيا: النظام السياسي في مدينة أثينا:

إن اهتمامنا بالبحث في النظام السياسي في أثينا راجع إلى عدة أسباب أهمها أن هذه المدينة اليونانية قدمت أحسن النماذج في الممارسة السياسية، من خلال اعتمادها على مفاهيم العدالة والمواطنة والديمقراطية وسيادة القانون ... وهذه المفاهيم وغيرها نجدها نادرة ان لم نقل غائبة بصفة مطلقة في المدن الأخرى، لذلك فأثينا هي المدينة المؤهلة للدراسة الفلسفية والتاريخية وهي التي أنتجت فيما بعد فلاسفة نظروا للسياسة والحكم، وسادت نظرياتهم لقرون وامتدت خارج الزمن والجغرافيا اليونانية.

رغم ما يميز أثينا من نضج سياسي إلا أنها كانت تتشابه مع المدن الأخرى "في وجود الدستور والمؤسسات التمثيلية بدرجات متفاوتة في كل منها"² كما أن مدينة أثينا لم تعرف فقط النظام الديمقراطي لكنها مرت على عدة أنظمة أخرى مثلها مثل جل المدن اليونانية

1 جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة الى الدولة القومية، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دط، 1985، ص 16.

2 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، مرجع سابق، ص 77.

لكن ما يميزها هو أنها تجاوزت كل الأنظمة السابقة للديمقراطية حيث "اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك تيسوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا"¹ ولكن أثينا لم تستقر في هذا النظام الملكي طويلا مثل باقي المدن فسرعان ما انتقلت السلطة إلى احد الارستقراطيين ونتج عن ذلك "انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون Archon وهو من الارستقراطيين ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة موظفين فلم تصبح للملك أي سلطة رسمية"² وهذا التغير التدريجي المنظم في النظام الملكي الذي كان مسيطرا هو الذي يجعل الديمقراطية تضع أسسها في التربة الأثينية بشكل جيد، أي أن الديمقراطية الأثينية هي ناتجة عن تحول طبيعي، عكس ما حدث في المدن الأخرى التي تبنت الديمقراطية كإجراء بديل عن الملكية وحكم الطغاة وهذا ما جعل الديمقراطية فيها غير ناجحة ولم تستمر كثيرا ولم تقدم لشعوب هذه المدن سوى العودة إلى الأشكال السابقة من الحكم، وهذا ما يبرره الإنتاج الفلسفي السياسي في أثينا وغيابه في باقي المدن اليونانية الأخرى، ومن حيث البناء الاجتماعي لأثينا فقد انقسم سكانها إلى ثلاث طبقات أساسية هي: طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت التشريعات القانونية إزاء كل طبقة من هذه الطبقات، فحقوق المواطن الأثيني غير حقوق الأجنبي أو العبد.

1 لطفي عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية دراسة في النظام السياسي الشعبي، دار النهضة المصرية، 1980، ص 99.

2 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديد، دط، 2008، ص 99.

1/ البنية الاجتماعية لأثينا:

يمكن اعتبار مدينة أثينا كغيرها من المدن تعتمد على نظام الرق Salives بحث تمثل هذه الطبقة اكبر نسبة من سكان أثينا، لكن رغم ذلك فلم يكن لهم أي حقوق قبل المجتمع الأثيني، إذ كانوا محرومين من كل وسائل الحياة الكريمة بل إن العبد لم يكن يملك نفسه وبالتالي لم يكن يتمتع بأي حقوق طبيعية¹ ولا حتى الحقوق السياسية. فطبقة العبيد لا تملك أي حق في المشاركة السياسية أو حتى الإدلاء بآرائها فيما يخص الأوضاع السياسية السائدة، أو حتى تولي أي منصب من المناصب في إحدى السلط، أو حتى أداء وظيفة من وظائف العامة من مواطني أثينا، أي أن هذه الطبقة لم تستبعد سياسيا فحسب بل استبعدت سياسيا واجتماعيا، رغم أن "النظام الاقتصادي في الدولة يقوم على ناتج جهدهم ولم يكن المجتمع يستطيع أن يقيم نفسه من دونهم، مما جعل أرسطو يشبههم بالجسم الذي لا غناء عنه لتواجد الروح"² أي أن المجتمع الأثيني بلا عبيد هو مجتمع ميت فالعبيد يمثلون وسائل الإنتاج الاقتصادي فلا وجود للدولة بأي معنى من المعاني بدون اقتصاد وبدون عبيد.

إن تركيبة المجتمع الأثيني من طبقة العبيد لا يمكن اعتباره أمرا سلبيا من الناحية النظرية، لأن تلك المرحلة التاريخية تتطلب ذلك فلم يصل مفهوم الدولة المدنية إلى المفهوم المعاصر، ولا كذلك مفهوم العدالة وحقوق الإنسان فسياسة العبيد هي جزء من

1 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الاغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 99.

2 عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1986، ص 311.

تاريخ التجمع الإنساني، فكل الحضارات من الشرق إلى الغرب تبنت العبودية كجزء من حضارتها على حد سواء.

أما الطبقة الثانية التي تأتي فوق طبقة العبيد هي طبقة الأجانب أي الذين لا يحملون أصولاً أثينية، ولم يتلقوا التعاليم الأثينية منذ النشأة، والأمر الوحيد الذي كان يميزهم عن طبقة العبيد هو كونهم أحرار "إلا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك في الحياة السياسية، حيث كانت قاصرة على المواطنين، وتظل صفة أجنبي لصيقة بالفرد وبذريته من بعده، حتى وإن عاش الأسلاف في أثينا لقرون"¹ وهذا الأمر ليس غريباً بل دليل أنه في الوقت الراهن هناك بعض التشريعات في بعض الدول تمنع تولي المناصب السلطوية والسياسية على الأشخاص الذين لم يولدوا في تلك الدول.

لكن رغم المساواة بين العبيد والأجانب من حيث الحقوق السياسية إلا أن الأجانب تولوا مهام اقتصادية خاصة التجارة أو الصناعة باعتبارها هي الملجأ الوحيد لهم لفرض وجودهم في أثينا فالحياة حينها لا تملك حظوظ كثيرة فإما أن تكون تاجراً أو حاكماً أو عبداً، لكن رغم كل ذلك لم يكن لأثينا أن تستغني عن هذه الطبقة أو طبقة العبيد لأن هذه الأخيرة تمثل وسائل الإنتاج وطبقة الأجانب تمثل رأس المال الذي قام عليه الاقتصاد الأثيني فالسلطة في النظام الأثيني لم تكن سياسية فحسب بل إنها توزعت داخل المجتمع

1 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 100.

فكل طبقة تمارس سلطتها على الطبقة التي تقع أدناه، والطبقة الحاكمة تمارس سلطتها على الجميع، وهذه الطبقة تستمد سلطتها من طبقة المواطنين

فطبقة المواطنين هي الطبقة الوحيدة التي تتمتع بكل الحقوق الطبيعية والاجتماعية والسياسية، "وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولي الوظائف العامة والمشاركة في شرف الانضمام إلى الجيش وقياداتها"¹ لذلك أشار أرسطو إلى هذه النقطة واعتبر أن حقوق المواطن الأثيني كانت متفاوتة بحسب درجة تبني وتطبيق الديمقراطية، إذ أن "الصلاحية لتولي وظائف المحلفين هي أحسن معيار لصفة المواطن، ويلاحظ أن عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيرا تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة"²، وعلى كل حال فإن لقب مواطن كان تشريفا للأثيني الرجل، ولا يتمتع بهذا اللقب جنسه الآخر أي النساء ومهما كان أصلها أثينيا، ولم يكن للمواطن الأثيني أي مهام اقتصادية داخل أثينا، فالتجارة مهمة الأجانب، والحرف والأعمال الإنتاجية من مهام طبقة العبيد، وأما المواطن الأثيني فقد تفرغ للممارسة المهام السياسية والعيش من الربح الذي تقتصه الدولة من التجار، ومختلف الحاجات يتم قضاءها من طرف العبيد، فأما النساء فلم يكن لهن أي قيمة إنسانية فإما أن تكون من طبقة العبيد كغيرها من الرق، أو تكون وسيلة بيد المواطن فلم تكن تؤدي أي دور سياسي أو اجتماعي.

1 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 100.

2 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، تر جلال العروسي، دار المعارف، مصر، ط1، 1970، ص 4.

لكن هذا المفهوم للمواطن لم يدم طويلا في أثينا فسرعان ما تم تقسيم المواطنين إلى فئتين "فئة الأشراف ذوي الأصول النبيلة وفئة العامة، وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية حتى كان القرن السابع قبل الميلاد عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة، أي أن ارسنقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته"¹، يمكن اعتبار هذا التغيير في مفهوم المواطنة هو بمثابة خطوة نحو النضج السياسي الذي يعتبر المواطنة تكون بقدر مساهمة الفرد في بناء الدولة لا بمدى انتماءه إلى أثينا بالدم والعرق، وهذا ما يجعل بناء التنظيمات السياسية في الديمقراطية الأثينية تتجه نحو الأحسن، وذلك بجعل الديمقراطية منفتحة وتمنح الفرصة لجميع المواطنين في المشاركة السياسية، وهذا يظهر جليا في المؤسسات التي تبنها النظام الأثيني بعد القرن السابع قبل الميلاد.

ثالثا: المؤسسات السياسية لدولة أثينا:

ونقصد بالمؤسسات السياسية في دولة مدينة أثينا تلك المجالس التي تتولى سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء في النظام الأثيني، التي كانت نتيجة للتغيير الذي حدث في القرن السابع قبل الميلاد داخل المنظومة السلطوية، بحيث تحولت الديمقراطية اليونانية من وسيلة لاحتكار السلطة من طرف فئة معينة تتحكم في التشريع والتنفيذ، إلى ديمقراطية تعتمد على فصل السلطات السياسية فيما بينها، وذلك بإنشاء مؤسسات

1 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 102.

منفصلة عن بعضها تتولى كل واحدة منها سلطة معينة حسب تخصصها، ويمكن تلخيص تلك المؤسسات السلطوية فيما يلي:

1/ الجمعية العمومية:

مثلاً اشرفنا سابقاً بأن أثينا انتقلت إلى النظام الديمقراطي الذي منح للمواطن الأثيني حق المساهمة السياسية في دولة المدينة، فأصبحوا بأنفسهم القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية، وبصفة عامة فإن السلطة السياسية كانت بيد الهيئات¹ التي تحتوي عليها دولة المدينة بداية من الجمعية العامة، التي كانت تتكون من المواطنين الأحرار البالغين للسن القانوني، وتعتبر هذه الهيئة هي أعلى السلط ومنها تستمد أي سلطة سياسية أخرى شرعيتها، "فقد جرت العادة أن يجتمع أعضائها عشر مرات في السنة و أكثر في حالة ما إذا اقتضت الضرورة عقد اجتماعات طارئة، وكانت الهيئة التنفيذية التي تختارها الجمعية العامة هي التي تتولى إخطارها بعقد الاجتماعات الاستثنائية، لبحث القضايا العاجلة"² فهذا المجلس يعبر عن اللامركزية التسيير واتخاذ القرارات، لذلك فالسلطة الحاكمة تعلوها سلطة الجمعية العامة فلا يمكنها اتخاذ أي قرار دون اللجوء إلى هذه الهيئة التي تعتمد على رأي الأغلبية من الشعب الأثيني، فالسلطة السياسية تحولت من سلطة فردية في يد شخص واحد أو مجموعة معينة إلى سلطة الشعب وفق نظام

1 محمد ناصر مهنا، تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، دط، 1999، ص 47.

2 حورية مجاهد، الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده، المكتبة الانجلو مصرية، دط، 1986، ص 29.

ديمقراطي منفتح قائم على "منح فرصة لأكبر عدد ممكن من الأثنيين الأحرار أن يسلموا مناصب سامية، باستثناء وظائف القادة العشرة فقد كانت جميع المناصب مفتوحة أمام الأفراد الأحرار بحيث يمكنهم أن يتولوها عن طريق الانتخابات أو القرعة"¹ متجاوزين بذلك المعايير المادية والعرقية التي كانت سائدة في القرن السابع والثامن قبل الميلاد.

أما النخبة الوحيدة التي يحق لها أن تترشح مرة ثانية أو أكثر هي لجنة القادة العشر "تنتخبها الجمعية العامة بطريقة مباشرة، نظرا للمهام الحساسة التي يقوم بها الأعضاء في الدولة"²، وهنا تجدر الإشارة إلى اعتماد الديمقراطية الأثينية على مبدأ الاستحقاق والأهلية، في تولي بعض المناصب المهمة التي يكون فيها مصير الدولة مرهون بمن يتولاها، لذلك بقي تولي منصب من مناصب لجنة القادة العشر مقتصر على فئة معينة تتوفر فيهم شروط ضرورية تجعلهم بقدر تلك المسؤولية، مثل "مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعي استمرارهم في مناصبهم"³، ويعتبر هذا النظام في التسيير شبيها بما نراه اليوم في الدول الديمقراطية بحيث يكون الشعب مصدر لكل سلطة، وتستمد منه كل المناصب والسلط والهيئات المكونة للدولة شرعيتها.

1 محمد ناصر مهنا، تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، مرجع سابق، ص 48.

2 المرجع نفسه، ص 48.

3 غانم صالح، الفكر السياسي القديم، دار الحرية للطباعة، العراق، دط، 1980، ص 26.

2/ المجلس النيابي:

ويمثل السلطة التنفيذية في عصرنا ويتكون من خمسمائة عضو ينتخبهم المواطنون الأحرار، هؤلاء الخمسمائة عضو "موزعون بواقع خمسون عضوا لكل قبيلة من القبائل العشر في دولة مدينة أثينا، ومدة عضوية المجلس سنة واحدة"¹ أي أن توزيع العضوية يكون بالتساوي بين القبائل وكذلك هذا المجلس يعتمد على مبدأ التداول على السلطة بتحديد مدة العضوية فيه بسنة واحدة، وهذا من شأنه أن يمنح الفرصة لجميع المواطنين الأحرار لتولي منصب في عضوية المجلس النيابي، بحيث أن كل قبيلة تفوض من سكانها الذين تتوفر فيهم شروط المواطنة خمسون عضوا ليمثلوهم في هذه الهيئة، "وسلطة هذا المجلس مرهونة بموافقة الجمعية الشعبية التي كان لها الحق في تعديل أو رفض قراراته"² وهذا يدل على أن السلطة مهما كانت شرعية فإنها تخضع دوما للشعب الأثيني بصفة عامة، وذلك بتدخل الجمعية العامة التي تتكون من كل مواطني أثينا، لذلك يمكن وصف الديمقراطية الأثينية أنها ديمقراطية مفتوحة، لا تعتمد على احتكار السلطة من الهيئات المنتخبة، وفي الأخير يكون القرار للشعب وتسقط سلطة أي مجلس امام سلطة الشعب.

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق ص 103.
2 وليد عبد الهادي عويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، دار زيد الكيلاني، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 86.

وتتقسم سلطة المجلس النيابي (مجلس الخمسمائة) الى وظيفتين سلطويتين هما التشريع والتنفيذ، فالسلطة التشريعية "كانت تتمثل في أن المجلس هو الذي يزود الجمعية بالمقترحات، أي بمشروعات القوانين، وعلى ذلك فإن الجمعية كانت تبحث فقط في الأمور والمسائل المقدمة إليها من المجلس"¹ أي أن القوانين التي تطبق في أثننا كانت مجرد اقتراحات تقدمها لجان القبائل العشر الأثينية، ثم تم قبولها من طرف المجلس النيابي والتي لم تلقى رفض من طرف الجمعية العمومية، وقبل أن تكون مقترحات من اللجان هي مقترحات من الشعب الأثيني الذي انتخب هذه اللجان من اجل تمثيله في المجلس.

أما المهمة الثانية التي تمارسها سلطة المجلس النيابي فهي سلطة التنفيذ حيث "كان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها"² باعتبار أن سلطة المجلس الذي يمثل الشعب لا تحمل أي معنى أن لم تحقق سلطتها على ارض الواقع وإلا بقيت القوانين مجرد مشاريع لا تؤدي أي مهمة واقعية، فالمجلس يحمل "سلطة حبس وإعدام المواطنين بناء على حكم يصدر عن إحدى المحاكم، كما دخل في اختصاصه الإشراف التام على الشؤون المالية وإدارة الأملاك العامة والضرائب، كذلك تولى الرقابة المباشرة على الأسطول التجاري الذي

1 حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط1، 1985، ص 10.

2 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 80.

كانت تمتلكه أثينا¹ فهذا المجلس يمثل حلقة وصل بين السلطة والمواطن سواء بمنح الحقوق أو بفرض الواجبات، فأحيانا يكون مقترحا للقوانين وأحيانا أخرى يعمل على تطبيقها، وفي يدها القوة الردعية لفرض إرادة الشعب وقوانينه وردع كل من يحاول التعدي على إرادة سلطة الشعب، وكذا السهر على أداء الموظفين لمهامهم الموكلة إليهم.

3/ المحاكم:

كما ذكرنا سابقا دولة أثينا كانت تعتمد على معاقبة كل من يتجاوز حدود القوانين المعمول بها، حيث كانت المحاكم في أثينا لا تختلف في جوهرها عن المحاكم السائدة اليوم في معظم الدول الديمقراطية، حيث أنها "كانت تختص بالنظر في القضايا العامة مثل الأمور المالية، ومحاكمة الأفراد الذين خرقوا قوانين الدولة"² فهذه المحاكم تمثل السلطة القضائية بالمفهوم المعاصر، وتهتم بفك النزاعات بين المواطنين في أثينا، وكذا فرض سلطة القانون على كل من يخالفه، وهذه المحاكم تتكون من "عدد كبير من المحلفين الذين أسندت إليهم مهمة فحص الشكاوى التي يقدمها سكان أثينا عن أي شخص ارتكب جريمة، أو أثار مشكلة اجتماعية، وكانت مهمتهم الأساسية تنحصر في البحث عن الحقيقة وإيجاد الحلول العادلة للمشكلات"³، فهذه المحاكم تتولى التحقيق وتطبيق العقوبات حسب ما ينص عليه القانون الأثيني، وما يزيد من شرعية سلطة

1 وليد عبد الهادي عويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 86.

2 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 81.

3 محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر القاهرة، ط1، 2002، ص 93.

المحاكم الأثينية هو طريقة تولي المحلفين لمناصبهم، "حيث بلغ عددهم ستة آلاف يستخدم أسلوب الاقتراع في اختيارهم وتحديد مكان عملهم ونوع القضايا التي يفصلون فيها"¹، ولم تنحصر مهام هذه المحاكم في الفصل في القضايا التي تخص المجتمع الأثيني فحسب بل لها سلطة في التدخل في الشؤون التنظيمية والإدارية للدولة، ومختلف الوظائف الأخرى التي يمارسها الموظفون في مختلف القطاعات، خاصة فيما يخص تعيين الموظفين الذين يتولون تسيير بعض الهيئات الإدارية، لأن المحكمة وأعضاءها المحلفين هم الذين يتواصلون مع مختلف شرائح المجتمع، فهي التي تختار الموظفين بناء على مدى أخلاقهم وعدم وقوعهم في تجاوزات سابقة ضد القانون، وتستبعد بذلك كل المواطنين الذين يملكون سوابق في الجريمة أو السرقة أو تجاوز القانون من أداء أي وظيفة إدارية، وذلك حرصاً منها على أن يتولى السلطة الإدارية المواطنون النزهاء وتغادياً لأي فساد إداري قد يحدث، لذلك فالمحلفين حق التدخل قبل توظيف الموظفين في مناصبهم وكذا بعد توظيفهم بعزل كل من لم يثبت قدرته على ممارسة وظيفته، أو وقع في الفساد فمن حقها "أن تتدخل في اختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقدم دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضي المحكمة بذلك"².

1 وليد عبد الهادي عويمر، حسن عبد الله العابد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 86.

2 فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق ص 103.

يمكننا القول أن هذا النظام الأثيني سابق لزمانه، وبلغ في تطبيق الديمقراطية وسلطة القانون الخادم لسيادة الشعب إلى ما لم تبلغه بعض الدول في الوقت الراهن، فقد كانت السلطة القضائية فوق كل سلطة ما عدى فئة موظفي الجيش كانت لا تخضع لسلطة المحلفين "لأنه كان من الممكن إعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين"¹، فالسلطة القضائية كانت تراقب الموظفين الذين يملكون عقود طويلة أو دائمة، بحكم أن توليهم للمناصب والوظائف الإدارية كانت عن طريق التعيين المباشر لا عن طريق الانتخاب، ولا يخضعون إلى فترة محددة في خدمتهم، مما جعل مراقبتهم من أولويات المحاكم والمحلفين، أما المسؤولين العسكريين فيمكن تجديدهم كل سنة.

إن هذا المستوى المدني الذي وصلت إليه دولة المدينة في أثينا لم يأت عبثاً ولم يحدث فجأة فكما ذكرنا سابقاً من الناحية التاريخية فمدينة أثينا مرت بكل الأنظمة السياسية تقريباً بداية من النظام الملكي ثم الاستقرطي إلى حكم الطغاة، وصولاً إلى النظام الديمقراطي، وهذا ما جعل الديمقراطية الأثينية أكثر نضجاً من تلك التي تبنتها المدن اليونانية الأخرى، فإسبرطا على سبيل المثال تبنت الديمقراطية شكلياً لكنها في جوهرها حملت مبادئ الحكم الاستقرطي، فلم تكن ديمقراطيتها مفتوحة ومباشرة مثلما كان في أثينا.

1 علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مكتبة نهضة الشرق، مصر القاهرة، ط1، 1970، ص 21.

أما من الناحية النظرية فقد ساهم عدة أعلام في بلورة المدنية الأثينية وإيصالها إلى هذا الحجم من النضج، بالرغم من أن جهود هؤلاء الأعلام لم ترتقي إلى مستوى التنظير السياسي بل كانت مجرد إصلاحات وتشريعات ربما فرضها الواقع الأثيني إلا أنها ساهمت مساهمة فعالة في تحديد طبيعة النظام الديمقراطي في أثينا وتحديد طبيعة السلطة السياسية التي أوصلت هذه المدينة إلى ما وصلت إليه.

لذلك كان لزاما علينا أن نبين هذه الإصلاحات التي قام بها بعض رجال أثينا خاصة شخصية صولون، وبعض الفلاسفة الذين اهتموا في جوهر فلسفتهم في البحث في الطبيعة إلا أنهم لم يكونوا في عزلة عما كان يحدث في أثينا من تطورات سياسية، فقدموا آراءهم ومواقفهم من الوضع السياسي لدولة المدينة، لكن من ناحية التشريع يمكن الاعتماد على شخصية صولون الذي قدم فكرا سياسيا خالصا من خلال تشريعاته، التي كانت أولى محاولات التنظير السياسي التي فتحت المجال للبحث في السياسة مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

رابعاً: المحاولات الأولى للتنظير لمفهوم السلطة قبل سقراط:

1/ إصلاحات صولون:

إن الإصلاحات التي قام بها صولون كانت نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كانت سائدة في أثينا، حيث وقع صراع بعد تزايد عدد سكان المدينة ولم تعد الموارد

الاقتصادية التي كانت في يد الارستقراطيين كافية لتلبية حاجياتهم، مما أدى بالمزارعين "كما هي العادة في اليونان كلها كلما حلت بهم الأزمات بتقسيم الأراضي من جديد على أساس المساواة"¹، وهذا ما يخلق فوضى في كل مرة، مما دفع صولون إلى اقتراح حلول لهذا الوضع خصوصا وأن الشعب الأثيني كان ينتظر أي تغيير جديد يخلصه من الفقر ويحقق له العدالة.

إضافة الى تلك الظروف الاقتصادية كان ثمة صراع سياسي بين سكان المدينة، بين من وقف مع سقوط الحكم الأوليغارشية، وبين من وقف مع هذا النظام، حيث أن "أهل الجبل كانوا يريدون حكومة شعبية، وأما في السهل الذين كانوا يقطنونها أوليغارشية جماعية، بينما كان سكان الساحل وهم خليط من الحزبين السابقين يحولون دون انتصار احدهما على الآخر"²

وحسب ما يعتقد أرسطو أن صولون اعتمد في إصلاحاته على ثلاثة نقاط أساسية: "وأولها وأهمها انه حرم على الرجال أن يقترضوا بضمان أشخاصهم، والثاني انه سمح لأي فرد أن يطالب القضاء بإنصاف من ظلموا إذا أراد ذلك، والثالث الاستئناف أمام محكمة الشعب، وهذا الأمر هو الذي كما يقولون أعطى الناس اكبر سلطة حصلوا

1 الفرد زيمون، الحياة العامة اليونانية ، السياسة والاقتصاد في أثينا في القرن الخامس، تر عبد المحسن الخشاب، مر امين مرسي قنديل، تق احمد عثمان، المركز القومي للترجمة، ط3، 2009، ص 151.

2 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، دط، دس، ص 19.

عليها"¹، فإصلاحات صولون اعتمدت على تغيير المنظومة الاقتصادية خاصة فيما يخص ملكية مصادر الإنتاج (الأراضي الزراعية)، وشملت أيضا إصلاح السلطة القضائية التي كانت شبه غائبة في الأنظمة السابقة التي مرت عليها أثينا، واهم إصلاح قام به صولون وكان نتيجة حتمية للإصلاحات الاقتصادية والقضائية هو الإصلاح السياسي، الذي مهد لقيام الديمقراطية في أثينا، بشكل مفتوح على المشاركة العامة دون استثناء في ممارسة السلطة، إذ نجد "أن صولون قد أعطى للطبقة الشعبية لأثينا - وكان حاكما عليها - دورها في نظام الحكم، وتسيير شؤون الدولة"²، ولو انه لم يحدد المجالس الشعبية التي تحددت فيما بعد مع كليستين، حين اكتملت الديمقراطية في أثينا.

فأول ما قام به صولون هو "إلغاء الديون السابقة وتحرير رقبة المدينين من التعهدات ومن أي إكراه بدني"³، فبعد الأزمة الاقتصادية اتسعت دائرة الاستعباد فبعد أن كانت طبقة العبيد تشمل الرهائن وأصحاب الجنسيات الأخرى الغير يونانية، أصبح الفقراء الذين تراكمت عليهم الديون مضطرون إلى دفعها عن طريق التنازل عن حريتهم من أجل تسديدها، وهذا ما جعل الشعب الأثيني يعيش فوضى على مستوى كل الأصعدة، تستدعي أي حل يتم اقتراحه لتتقبله الطبقة الفقيرة، التي همها الوحيد هو تغيير الحياة إلى الأفضل.

1 الفرد زيمون، الحياة العامة اليونانية السياسية والاقتصادية في أثينا في القرن الخامس، المرجع نفسه، ص 150.

2 فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة لطباعة ونشر وتوزيع الكتب، مصر، دط، دس، ص 22.

3 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 19.

وأسس صولون أول مؤسسة سياسية هي مجلس الشيوخ "الذي ألفه ممن تولوا منصب الحاكم أو ممن يسمون بالأراكنة **Archons**، وقد كان هو نفسه واحد منهم، ومن ثمة كان عضواً في مجلس الشيوخ، وقد اختص هذا المجلس بالإشراف العام على الدولة وصيانة القوانين"¹، وهذا المجلس يتكون من الأثينيين، وكانت أول محاولة لفتح المجال للشعب ليساهم في ممارسة السلطة بصفة واضحة وشاملة دون استثناء، وهذا ما جعل صولون ينجح في كسب ثقة شعبه الذي لم يكن يوماً له حق التدخل في شؤون السياسة، خاصة طبقة الفقراء حيث يقول في رد على من عارضه من الفئتين سواء البرجوازيين الذين انتزع منهم سلطة ملكية الأراضي أو أولئك الذين كانوا ضده وتمسكوا بالاوليغارشية، إذ يقول: "أن وجب عدل الشعب بصراحة فليأكد أولاً أن ما يحظى به الآن ما كان ليراه بعينه ولا في الحلم، والذين يفوقونه عظمة وبطشا ما كانوا ليترددوا في امتداحي والتماس صداقتي"²، هنا صولون كأنه يذكر الأثينيين بالأوضاع التي كانوا فيها قبل أن يقوم بتطبيق تشريعاته، وحقيقة كما وصفه أرسطو انه استطاع صولون أن يكسب ثقة شعبه، ويجعل كل الفئات والطبقات تلتف من حوله، خصوصاً أن طبقة الفقراء التي كانت تمثل الأغلبية الساحقة من شعب أثينا، والتي لا تملك خياراً آخر سوى الالتفاف حول صولون المنقذ من الفقر والعبودية.

1 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 20.

2 أرسطو طاليس، دستور الأثينيين، تعريب الأب اوغسطينس بريرا، منشورة الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، دط،

2013، ص 41.

لكن سرعان ما انقلبت عليه كل الطبقات (الفقراء وملاك الأراضي) حين بادر في تقسيم الأراضي، حيث لم ترض عليه ولا طبقة، حيث "نقم عليه وخالفه أعيان كثيرون بسبب إلغاء الديون، وتكررت له كلتا الفئتين، إذ جاء الوضع على غير ما اعتقدوا، فالشعب كان يتخيل انه سوف يعيد توزيع كل شيء، والأعيان كانوا يتصورون أنهم سيوافقهم بنظام حكم مطابق للذي تمشوا عليه"¹، فملاك الأراضي من الارستقراطيين كانوا يعتقدون أن صولون سيحافظ على نفوذهم في السلطة مثلما كان لهم ذلك في الأنظمة والحكومات السابقة، أما بقية الشعب فكانوا ينتظرون تقسيم كل الثروات بطريقة متساوية، وأمام هاتين الفئتين المتعارضتين لم يجد صولون إلى أي فئة يميل، ولا يمكن التوفيق بينهما لشدة تعارضهما، فقرر مغادرة أثينا ووعدهم بتطبيق شرائعه ريثما تتفق الفئتين، وفعلا عاد بعد مدة وقسم الأراضي وأسس مجلس الشيوخ، وكذلك فتح السلطة أمام الشعب كما ذكرنا سابقا.

2/ هيرقليطس وسلطة القانون:

إن حديثنا عن الفلاسفة الطبيعيين يحيلنا مباشرة إلى التفكير في فلسفتهم الطبيعية التي فتحوها بها المجال للتفكير العقلاني، والخروج من دائرة الفكر الأسطوري والخرافي التي كان يدور حولها الفكر اليوناني من قبل، لكن اهتمامهم بالطبيعة لم يجعلهم في معزل عن المشكلات السياسية التي كان يطرحها الواقع اليوناني أمامهم، حيث أنهم قدموا رؤية واضحة حول العدالة وربطها بالقانون الطبيعي وهذا يتماشى مع نسقهم الفلسفي

1 أرسطو طاليس، دستور الأثينيين، المصدر السابق، ص 39.

المنصب حول الطبيعة، واهم من اعتمد هذه النظرة القائمة على الربط بين السياسة والطبيعة نجد هيرقليطس الذي يعد أهم فيلسوف من الفلاسفة الطبيعيين الذي قدم رؤية واضحة امتدت بعده إلى سقراط وأفلاطون، فربطه بين العدالة والطبيعة أثار جدلا فيما بعد بين السفسطائيين وسقراط حول مفهوم وطبيعة العدالة، وامتد ذلك الى مختلف الأفكار السياسية مثل مفهوم الحق، والقانون والسلطة.

"بعد نهاية مرحلة التفكير الخرافي الأسطوري لدى اليونان ظهرت بوادر التفكير الفلسفي المنهج على يد فلاسفة كونوا مدارس مثل الإيلية والأيونية والفيثاغورية، هؤلاء أطلق عليهم اسم فلاسفة الطبيعة"¹ ورغم تصنيفهم وعتهم بالطبيعيين إلا أنهم اهتموا بمشكلة العدالة خصوصا، فهم في الأخير أبناء اليونان ويخضعوا لسياستها فهم يفعلون ضد أو مع النظام السياسي القائم.

ويعد هيرقليطس أول من بحث في إشكالية العدالة وعلاقتها بالقانون وربط كل ذلك بالطبيعة وقانونها، حيث في الأول ربط بين العدالة والنفس الإنسانية حيث اعتبر أن العدالة هي قانون الهي رسخته الآلهة في النفس الإنسانية حتى يسود النظام بين البشر، لذلك لا احد يستطيع الخروج عنها، فهي جزء من الطبيعة، بل هي القانون الذي وضعته الإلهية من اجل ترتيب الطبيعة حيث يقول: "إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها

1 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 29.

المرسوم، فإن فعلت فإن الأيرنيس خادمت العدالة يكشفن أمرها"¹، فهيرقليطس يعتبر أن القانون البشري صادر من القانون الإلهي لذلك نجده يربط بين العدالة والقانون الوضعي، ويعتبر أن "كل القوانين الإنسانية إنما تستند إلى القانون السماوي الأوحده، الذي لا حد لقدرة والذي فيه الكفاية وأكثر من الكفاية لكل هذه القوانين"² فسلطة القانون حسبه هي سلطة مقدسة لا تختلف عن التشريعات الإلهية التي فرضها على الطبيعة، لأن هذه القوانين الوضعية ما كان لها وجود لولا إذن الآلهة، فالقانون البشري هو تحقيق لإرادة الآلهة، فالسلطة لا تكون أبداً شرعية أن كانت تعتمد على قوانين معارضة للقانون السماوي.

فقداسة القوانين تستمد من كونها نابعة من العقل الذي هو هبة إلهية مشتركة بين جميع الناس "فينبغي إذن على الإنسان أن يتبع ما هو مشترك للجميع، أي القانون العام وبالرغم أن كلمة Logos عامة فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد منهم حكمته الخاصة"³، وهذا الموقف الذي تبناه هيرقليطس هو موقف نقدي للوضع السياسي الذي ساد في زمانه، حيث أن النظام الديمقراطي فتح المجال للجميع وفي كل مرة تتغير القوانين حسب ما يقترحه كل حاكم، وكذا تباين الآراء حول القانون الذي سيتم التعامل به

1 محمد ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الإجراء دراسة في المنجز الفلسفي من السوفيستانيين حتى شيشرون، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، ص 53.

2 المرجع نفسه، ص 54.

3 أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، دط، 2009، ص 110.

بين أوساط المجتمع اليوناني مما يجعل الكل يتكلم حسب أهواءه لا حسب العقل الذي يوحد جميع البشر، وهذا ما يجعل الوضع مخلا بالقانون الإلهي أو القانون الطبيعي المبني على وحدة اللوغوس.

والملاحظ على فكر هيرقليطس انه يضع السلطة السياسية تحت السلطة الدينية من خلال ربطه بين الأخلاق والقانون، فالحق والعدالة يتحكمان في مسار الكون بأكمله، واللوغوس والعقل جزء من الطبيعة فلذلك فمن الضرورة أن يخضع العقل للطبيعة وهذا بخضوعه للقانون المبني على اللوغوس أو القانون الحاكم للكون، وتتضح لنا رؤيته الدينية والتقيسية للسلطة والقانون السياسي من خلال قوله: "سوف تردع آلهة العدالة أولئك الذين يختلقون الأكاذيب وينشرونها، هذا في الدنيا أما في الحياة الآخرة فهناك بعث وعقاب أخروي عظيم"¹ هذا الموقف الذي تبناه هيرقليطس من العدالة والقانون، ورفضه لتعدد القوانين بتعدد الأشخاص نابع من رفضه للديمقراطية التي كان يسير وفقها المجتمع اليوناني، لأن الديمقراطية حسبه تسير ضد النظام واللوغوس الكوني، لأنها تمنح حق السلطة ووضع القانون لكل فرد من أفراد المجتمع، مما قد يؤدي إلى وضع قوانين منافية لقوانين الطبيعة فليس كل الناس قادرين على إدراك اللوغوس وما يقتضيه من قوانين، ففكر هيرقليطس كان "بديلا أرستقراطيا جديدا عن الديمقراطية التي كانت في تصاعد عبر العالم اليوناني، ... حيث يمتدح هيروكليطس الأفضل كأقلية ويوجه سهامه للديمقراطية،

1 محمد ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الإجراء، دراسة في المنجز الفلسفي من السوفيستانيين حتى شيشرون، مرجع سابق، ص 54.

وفي شذرات أخرى حيث يوجد الأفضل بالعارف والحكيم"¹، فالأرستقراطية التي يدعو إليها هيرقليطس ليست تلك المبنية على المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية أو العرقية، بل هي مبنية على الحكمة أو مدى مطابقة اللوغوس لأفكارها، هذه الفلسفة امتدت إلى ما بعد هيرقليطس حين نجدها عند سقراط ودعوته إلى طاعة القانون وحتى إن كان جائراً، ونجدها بعده عند أفلاطون حين يلح على أن يكون الحاكم في جمهوريته فيلسوفاً حكيماً، ونجد أيضاً فكر هيرقليطس هو الذي يطرح إشكالات متعددة في الصراع الفكري بين السفسطائيين وسقراط حول مفهوم العدالة والحق.

وكتقييم للفلسفة السياسية القديمة، في الفكر الشرقي القديم أو في الحضارة اليونانية القديمة يمكننا القول أن كل هذه الحضارات ما قدمته من أفكار سياسية في حقيقة الأمر لا يمكن اعتباره نظريات في السياسة، لأن ما قدمه الفراعنة والصينيين وقدماء اليونان كانت مجرد أفكار ظهرت كرد فعل للوضع القائم في تلك المرحلة، ولا يمكن تعميمه على كل المجتمعات الأخرى عبر الأزمنة المختلفة، لكن رغم ذلك لا يمكن إنكار الدور الذي لعبته في تهيئة الأرضية الفكرية لظهور ما يسمى بالفلسفة السياسية وفلسفة الحكم، ومختلف النظريات التي جاءت بعدهم، خاصة حين نتحدث عن الفكر الإغريقي وما أنتجه من نظريات في فلسفة السياسة.

1 ف. س. نرسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر حنا عبود، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 1999، ص 46، 47.

وما يعاب عن الفكر السياسي اليوناني قبل سقراط هو امتزاجه بالأسطورة التي كانت عائق أمام التنظير لمدة طويلة حتى ظهور ما يسمى بالفلسفة الطبيعية التي كانت تمهيدا لظهور النظريات الفلسفية بعدهم، مع السفسطائيين وسقراط، وهذا ما يجعل الفكر السياسي اليوناني لا يختلف كثيرا عن الفكر الشرقي القديم، باستثناء بعض الإصلاحات السياسية والقوانين التي قدمها صولون والفلاسفة الطبيعيين، فحين نلاحظ أن إياذة هوميروس نجدها تمزج بين السياسة والأسطورة، وفي اغلب الأحيان تؤله منصب الحاكم مثلما حدث من قبل في الفكر الشرقي في مصر الفرعونية والحضارة الصينية التي حولت الفكر السياسي والتشريعات إلى نصوص مقدسة.

إضافة إلى أن مدينة أثينا تعد أحسن نموذج للفكر السياسي نظرية وتطبيقا، باعتبار أن هذه المدينة مرت على جل الأنظمة السياسية التي كانت في تلك الفترة وهذا يوحي بانفتاح العقل الأثيني الذي لم يبق أسير نمط فكري واحد، بل انتقل عمليا من نظام لآخر من الملكية إلى الأوليجارشية إلى حكم الطغاة وصولا إلى النظام الديمقراطي، هذا ما يجعلنا نقول أن أثينا وما عانتها من فوضى سياسية من ناحية أنتج نضجا فكريا في التنظير السياسي، وهذا ما يفسر نجاح الديمقراطية الأثينية مقارنة بالمدن الأخرى التي كانت ديمقراطيتها شكلية، لأن انتقال هذه المدن للنظام الديمقراطي لم يكن انتقالا طبيعيا، بل كان مجرد تقليد وقفزة نحو المجهول، فهذه المدن لم تمر بالمراحل التاريخية اللازمة للوصول إلى الديمقراطية كنتيجة وهو ما حدث فعلا في أثينا، فالديمقراطية التي تبنتها

إسبرطا مثلا كانت هدف وغاية ولم تكن نتيجة طبيعية لذلك حملت في طياتها بذور الاوليغارشية والارستقراطية، فهي ديمقراطية شكلية.

وفي الأخير ما قدمناه لم يكن سوى تمهيدا لظهور نظريات في السلطة عند اليونان عامة ومدينة أثينا بصفة خاصة، فمصطلح السلطة كمفهوم سياسي يخضع للتنظير لم يظهر الا بعد نهاية فترة الفلسفة الطبيعية، وقد ظهر بالضبط مع سقراط والسفسطائيين الذين حولوا الفكر الإنساني إلى التفكير في مشكلات الإنسان الاجتماعية والسياسية، وهذا ما سنقف عليه في الفصل الثاني بالتفصيل.

الفصل الثاني

الفلسفة الأثينية وبداية التنظير للسلطة

المبحث الأول: جدلية السلطة بين الفكر السفسطائي وفلسفة
سقراط

المبحث الثاني: التأسيس المثالي لنظرية السلطة في فلسفة
أفلاطون

المبحث الثالث: نظرية أرسطو السياسية ومفهوم السلطة

المبحث الأول: جدلية السلطة بين الفكر السفسطائي وفلسفة سقراط

أولاً: مفهوم السلطة في الفكر السفسطائي

إن ظهور ما يسمى بالحركة السفسطائية لم يكن ظهوراً اعتباطياً، بل كان نتيجة لتراكم الظروف السياسية والاجتماعية منذ طاليس في القرن السادس قبل الميلاد وصولاً إلى القرن الثالث، الذي ظهرت فيه المدرسة السفسطائية، فقد شهدت أثينا خلال هذه المدة "تحولات في نظم الحكم، وثورات واضطرابات من رحم المعاناة، وعدم الاستقرار توالدت الأفكار من أجل إيجاد الحلول المناسبة، التي كانت تعترض تطور الحياة السياسية"¹، فكما ذكرنا سابقاً أن الحياة السياسية في أثينا لم تكن مستقرة قبل الوصول إلى النظام الديمقراطي الذي كان حتمية تاريخية، ونتيجة ضرورية لما سبقها من ظروف مرت بها مدينة أثينا، حيث أنها مرت تقريباً على كل التجارب السياسية والأنظمة الحاكمة.

فالحركة السفسطائية كانت بمثابة "استجابة أيديولوجية لحاجة اجتماعية سياسية خلقتها مرحلة انتصار الديمقراطية الذي وجه ضربة قوية لمفاهيم الارستقراطية في القيادة السياسية"² فهذا النظام القائم على الحرية منح فرصة لظهور الحركة السفسطائية، ومختلف الأطروحات السياسية سواء كانت مساندة للنظام الحاكم أو معارضة له، وفتح المجال أيضاً للمشاركة السياسية لمختلف الطبقات الاجتماعية في أثينا، فالسلطة الحاكمة

1 ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العصر السقراطي، دار الساقي، ط1، 2008، ص 9.

2 محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1999، ص 128.

لم تعد كما كانت في الماضي أثناء الحكم الارستقراطي الذي كان مبنيا على احتكار السلطة من طرف طبقة معينة، وتحيط بها القداسة مما جعل انتقاد السياسة الحاكمة أمر مستبعد.

وما جعل الديمقراطية الأثينية تزداد انفتاحا ومنحا للحرية هو "انتصار أثينا على الفرس عام 480 ق م الذي صاحبه عدة تغييرات سياسية، وكسبت أثينا منزلة كبرى بين المدن اليونانية وبلغت الديمقراطية فيها شأنا عظيما، وأنه لكي يصل الديمقراطي الى ذروة المناصب في الدولة لا بد أن يكون مزود بالمهارة والقدرة على الخطابة"¹، لذلك كان الأثينيين بحاجة الى من يعلمهم فن الخطابة خاصة بعد أن أصبحت الديمقراطية بعد الانتصار على الفرس ليست تلك الديمقراطية التي تمنح لأي كان فرصة الوصول إلى المجلس النيابي، أو مجلس القضاء، بل أصبح الوصول إلى السلطة يتطلب معرفة في فنون الإقناع والخطابة لذلك صار الخطاب السياسي يلعب دورا هاما في جمع أصوات الناخبين، فكان لزام على المرشحين لتولي المناصب السياسية أن يستعينوا بالسفستائيين الذين كانوا في الأصل "مجموعة من المعلمين الأحرار الذين احترفوا التعليم لقاء اجر مرتفع، خاصة أولئك الشباب المتعشقين الى المشاركة السياسية، والمتطلعين إلى المناصب العليا في الدولة، فكانوا يعلمون هؤلاء الشباب فن الكلام والخطابة"² من اجل إقناع الرعية على اختيارهم، وهذا يجعلنا نسلم ولو بصفة مؤقتة على أن السفستائيين لم

1 حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 1992، ص 172.

2 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص 33.

يكونوا أصحاب نظريات سياسية، بل كانوا مختصين في الخطابة وتعليم فنون اللغة والخطاب والإقناع والمحاكمة.

لكن رغم ذلك فالفضل يعود إليهم في توجيه العقل الأثيني الى التنظير للسياسة، اذ كانت السفسطائية تهدف من خلال نشرها للخطاب السياسي هو تعرية السلطة والممارسة السياسية من الدين، وتفكيك القداسة التي تحيط بالسلطة السياسية "فكانت غايتهم هدم قدسية الدين ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد، وتعليم الشباب القدرة على الجدل ومنازلة الخصوم"¹ لذلك يمكن اعتبار الفلسفة السفسطائية هي أول فلسفة تنويرية حاولت تغيير الوضع الفكري لليونان، من مركزية الدين إلى مركزية الإنسان، فالحقيقة ليست ثابتة بقداستها بل متغيرة باعتبارها نتاج إنساني، ونفس الأمر ينطبق على القوانين السياسية والنظم الحاكمة، فلا وجود لقوانين إلهية تخضع لها الدولة، ولا أحد يستمد سلطته وتشريعاته من الإلهة، وبذلك سعت السفسطائية الى فصل الدين عن السياسة، والتمييز بين ما هو إنساني وما هو الهي ديني.

وما ساعد السفسطائية في فلسفتهم التنويرية هي الأزمات السياسية والاجتماعية والحروب الكثيرة والمتوالية التي كانت تحدث داخل أثينا وخارجها، وهذا أدى إلى "زعزعة ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية، وبالتالي بالقوة الغيبية التي يلوح بها بعض الأنكباء لإخضاع

1 حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 173.

الأغلبية منهم"¹، هذه الهزائم التي تجرعتها الحكام الذين يتولون زمام السلطة أثبتت فشلهم وفشل المصدر الذي يستمدون منه سلطتهم، وجعلت المواطن الأثيني خاصة يتساءل كيف لنظام يسير تحت العناية الإلهية أن يفشل في تحقيق الأمن والانتصار؟، وبالتالي أصبحوا يشكون في مدى قدسية النظام الحاكم مما أتاح للحركة السفسطائية فرصة للظهور على السطح بأفكارها التنويرية مستغلة في ذلك ترزوع الثقة في النظام الحاكم وقداسته.

وأول ما بحث فيه السفسطائيين هو موضوع نشأة الدولة باعتبار أن البحث في هذا الموضوع من شأنه أن يفكك كل الأفكار القبلية التي كانت سائدة من قبل، والمتعلقة بالربط بين السياسة والأسطورة، وشكل ذلك أساس تبنى عليه مختلف الأفكار السياسية الأخرى، لأن التفسير الأسطوري لظهور ما يسمى بالدولة هو الذي منح للسلطة السياسية الحاكمة نوع من القداسة التي جعلت من العقل الأثيني خاضع للسلطة الحاكمة ضمن خضوعه للسلطة الدينية.

فلو لاحظنا ما تتضمنه الإلياذة والأوديسة من أفكار نجد جُلها تربط بين قصص الخلق والحكم في الأرض، وبين عالم الإلهة وعالم السياسة، وترجع نشأة الدولة إلى قصص وأساطير مقدسة تبرر سياسة النظام الحاكم بالإرادة الإلهية، وبلغت إلى درجة تقديس الحكام "فيثيرون إلى أن هناك صلة بين ولادة الملوك والإلهة تزوس، فالملك يتمتع بقوة

1 حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 173.

إلهية تخوله حق الحكم في أمور السياسية، والعسكرية، والدينية، ونظر هوميروس للشعب نظرة تحقير وعدم احترام، فثبه علاقته به (بالمك) كعلاقة الراعي بالقطيع، أما الأمراء فلم بعض الأهمية وذلك لاتصالهم بالآلهة عبر أجدادهم¹، هذا التفسير الأسطوري لنشأة الدولة والسلطة السياسية هو أول ما انتبه إليه السفسطائيين خاصة في ضل الحكم الديمقراطي الذي يعتبر أول الخطوات للتخلص من هذه التفاسير من الناحية العملية، فمنح لهم هذا النظام فرصة للحديث في السياسة والسلطة.

فقد قدم بروتاغوراس تفسيراً أكثر عقلانية لنشأة الدولة بعيداً عن التفسيرات الأسطورية التي كانت سائدة، واعتبر إن ظهور ما يسمى الدولة مر بثلاث مراحل أساسية هي: "المرحلة الأولى منها شيء أشبه بالحالة الطبيعية، عرفوا فيها الناس فنون الصناعة والزراعية لكنهم لم يعرفوا الفن السياسي للحياة المدنية"² أي أن البوادر الأولى لنشأة الدولة كانت من أجل حفظ البقاء وعدم الخضوع للطبيعة، فلا وجود لأي أسباب إلهية دعت إلى هذا التجمع، ولا توجد أي نية مسبقة لإنشاء كيان سياسي يسمى الدولة، بمختلف هيئاتها ومؤسساتها، فهذه الخطوة الأولى نحو المدنية حدثت بصفة طبيعية غريزية من أجل حفظ البقاء.

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 88.
2 ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، تر لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة مصر، دط، 1966، ص 119.

وأما المرحلة الثانية فقد كانت نتيجة للمرحلة الأولى، "فعيش الأفراد في مدن متفرقة فقد كانوا فريسة للوحوش، مما دفعهم إلى تكوين المجتمعات المدنية"¹، فتحول الاجتماع البشري البسيط إلى مرحلة أكثر تعقيدا وتوسعا، بدافع الحاجة للدفاع عن النفس كما اشرنا، فهذه المرحلة هي إحدى أهم المراحل التي تظهر فيها ملامح الدولة ككيان سياسي، ووحدة شعبية تحتل إقليم معين، ونظرا لهذا التوسع كانت الضرورة تفرض عليهم وضع قوانين تخضع هذا الكم الهائل من السكان، حتى يستمر وجودهم ويضمنون العيش المشترك بين الأفراد المختلفين.

وهذا ما حدث في المرحلة الثالثة حسب بروتاغوراس "فنتيجة لعدم معرفتهم لفن السياسة ولعدم وجود قانون يضبط علاقاتهم مع بعضهم، فقد أدى ذلك إلى إلحاق الأذى ببعضهم البعض، حتى أصابهم التشتت والهلاك، مما دفع بالإله زيوس بإنزال الإله هرمس إلى الناس يحمل معه الاحترام والعدالة"² تلاحظ هنا إن بروتاغوراس يعتقد إن دور الإله جاء بعد تأسيس الدولة، ولا تتدخل إلا حين يتعدى الإنسان على حقوق غيره، فالآلهة بالنسبة إليه لا تمنح السلطة لأحد - كما كان يعتقد الأثينيين من قبل - ولا تعين من يتولى أمور الدولة من الأمراء والملوك، فالدولة في أساسها لم تكن إلهية، وما الآلهة إلا منقذة للإنسان من الهلاك بإرساء قيم العدل والحق.

1 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 91.

2 ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص 119.

لكن السفسطائيين الذين جاءوا بعد بروتاغوراس قدموا تفسيراً مغايراً لنشأة الدولة فحسبهم "نشأت بفعل عقد اجتماعي من خلال اجتماع الضعفاء بعضهم مع بعض، وتنازلوا عن جزء من حرياتهم بإرادتهم من أجل تكوين قوة من الضعفاء لمواجهة سطوة القلة من الأقوياء، وبالتالي حرمان الأقوياء من حقهم السامي"¹، وهذا الموقف يعتبر أكثر عقلانية من موقف بروتاغوراس، وأكثر انسجاماً مع الفكر السفسطائي الذي يرفض التفسيرات الأسطورية في مختلف المواضيع من بينها موضوع السياسة، فبروتاغوراس رغم أنه اعتمد على التفسير الطبيعي لنشأة الدولة، إلا أنه لم يستطع الخروج عن التفسير الديني بصفة مطلقة، هذا الموقف التوحيدي للسفسطائيين امتد لقرون وصولاً إلى العصر الحديث، فتبنى عدة فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي كسبيل لتفسير مختلف الظواهر السياسية والاجتماعية، مثل ما قدمه توماس هوبز، وجون جاك روسو، في نظريتهم في العقد الاجتماعي لتفسير ظهور الدولة وكذلك تبريرهم للنظام الديمقراطي، مع تعديل النظرية السفسطائية لتناسب مع الأفكار والظواهر السياسية الحديثة.

إن التفسير الذي اعتمده المدرسة السفسطائية في نشوء الدولة، يتناسب تماماً مع نظريتهم في السلطة، بحيث إنهم يربطون ربطاً مباشراً بين السلطة والقوة، فلا سلطة إلا للقوي الذي يستمد قوته من الطبيعة، "التي تقر البقاء للإنسان الأقوى والأصلح، والذي يستطيع أن يعيش لوحده بفضل قوته، وذكاءه، وإن هؤلاء الأقوياء يساوون أكثر بفضل

1 جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ج1، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 97.

أعمالهم، التي تستحق القبول باعتبارها تمثل عدالة أكثر من التي نص عليها القانون"¹ أي أن شرعية السلطة تكمن في القوة التي تستمد من الطبيعة، فالإنسان يخضع لسلطة الدولة بفعل تنازله على جزء من حريته لصالح القوي الذي يتولى سيحي حقوقه ويفرض عليه واجباته "فالسلطة ليست أكثر من واقع قوة صرفة تخضع في ممارستها لمصلحة أولئك الذين نجحوا في الاستيلاء عليها"²، فالسلطة ليست تكليف أو وظيفة لخدمة الآخر بل هي إخضاع الجميع لإرادة شخص واحد يتمتع بالقوة، بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى الأخلاقية والمعرفية، وهذا ما أثار عقل سقراط فيما بعد لتقديم طرح آخر معارض للطرح السفسطائي، القائم على مبادئ مناقضة للهدف الأسمى لنشوء الدولة، وما يتعلق بها من مفاهيم كالحق والعدل والأخلاق.

إن الفكر السفسطائي يرفض أي سلطة وضعية يخضع لها المواطن الأثيني باعتبار أن المصدر الأول للدولة هي الطبيعة، لأن "القوانين الوضعية هي من صنع البشر وهدفها تعسفي، يسعى من خلالها رجال السلطة إلى قضاء حاجاتهم الخاصة على حساب الفرد، وبالتالي تتناقض مع روح الطبيعة التي تقتضي حرية الإنسان"³ وهذا يتماشى مع شعارهم القائم على مركزية الإنسان (الإنسان معيار كل شيء)، فالسلطة

1 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 93، 94.

2 جان جاك شوفالبي، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة الى الدولة القومية، ج1، مرجع سابق، ص 30.

3 عبد الرضا حسين الطعان ، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، لبنان، دط، دس، ص 219.

بالنسبة إليهم قد توضع في يد أشخاص قد منحت لهم القرعة والصدفة أن يكونوا أصحاب نفوذ، فلم تعد السلطة تستمد من أي مصدر ديني، أو وراثي، فهي حق لكل أثيني وفقته الصدف أن يتحول من مواطن بسيط إلى أعلى رتبة من رتب السلطة.

لذلك نجد أنتيفون يضع القوانين الوضعية في مقابل القوانين الطبيعية، وأحيانا يدعو إلى ضرورة الخروج على القانون الوضعي للدولة، باعتبار أن ما يجعل المواطن يخضع للسلطة الوضعية هو الخوف من العقاب، ورغبة في تحقيق المصالح الشخصية للأفراد، لكن حين تتعارض هذه القوانين مع المصلحة الطبيعية كان لزاما على الفرد أن يتجاوز القانون فالقوانين الوضعية ناتجة عن سيطرة شخص على البقية بعامل القوة، "فهي أساس الحصول على السلطة وممارستها، و أن العدالة هي ما يحقق مصالح الأقوياء، إذ ليس للعدالة قواعد ثابتة ومحددة يمكن تحقيقها وإخضاع الناس لها، والمصلحة الشخصية هي المحرك الأول للسلوك الإنساني"¹، فأنتيفون تجاوز المفهوم القديم للسلطة المبني على الربط المباشر بين الدين والسياسة، كما كان أكثر واقعية من بروتاغوراس، فقد فصل أنتيفون بين السلطة السياسية والدين فصلا مطلقا، إذ يعتبر أن السلطة أو ظاهرة التسلط هي ظاهرة إنسانية طبيعية بحتة، ولا علاقة لها بالدين والقداسة، وأن المعيار الوحيد الذي يحدد طبيعة السلطة هو معيار القوة.

1 عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق ص220.

إن حديثنا عن السلطة في فلسفة أنتيفون يقودنا حتما إلى الحديث عن مفهوم العدالة، باعتبار أن هذه الأخيرة تساير مفهوم السلطة، بحيث أينما تطرح مشكلة السلطة وما يتعلق بها من مشكلات كالشرعية، والمصدر الذي تستقى منه، وأسسها ومبادئها، تطرح مشكلة العدالة، فبناء على مفهومه للسلطة، ما هو مفهوم العدالة حسب أنتيفون؟ يعتقد أنتيفون إن العدالة لا تعني المساواة ولا تعني الموازنة بين الحقوق والواجبات، بل هي "عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة"¹، إضافة إلى ذلك فهو يفصل بين الحياة الطبيعية والحياة المدنية، فالمواطنة في الحياة المدنية تتطلب الخضوع لقوانين المدينة وما تحمله من حقوق وواجبات، وكذلك الخضوع لقوانين الطبيعة حين يكون الفرد بمعزل عن رقابة قانون المدينة فنحن أمام نوعين من العدالة، عدالة سياسية وعدالة طبيعية، "إذا كانت العدالة كذلك فإن أفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة، أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لقواعد الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد"²، وبالتالي السلطة بالنسبة لأنتيفون هي سلطة طبيعية وسلطة سياسية تستمد أسسها من الطبيعة، فالسلطة الضرورية هي السلطة الطبيعية التي لا يجب الخروج عن قوانينها، لأنها ثابتة وعامة يخضع لها كل فرد مهما كان انتماءه الجغرافي أو السياسي، وفي هذه النقطة يختلف أنتيفون مع بروتاغوراس الذي يرجح القانون السياسي على حساب القانون الطبيعي، معتبرا إن القانون السياسي هو الذي يحدد الطبقة التي ينتمي إليها كل فرد،

1 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص 65.

2 المرجع نفسه، ص 65.

باعتبار معيار القوة الذي يحدد السلطة، فأنثيفون يعتبر أن القوانين السياسية يمكن للفرد أن يخرج عنها في حالة غياب الرقابة، وبالتالي سينجو من العقوبات الناجمة عن ذلك، فالقانون السياسي اقل قوة من القانون الطبيعي، بينما الخروج عن قانون الطبيعة ينجم عنه عقوبات لا يمكن الفرار منها سواء توفرت أو لم تتوفر الرقابة السياسية، فهو يصفها بهذه الضرورة ذات العقاب الحتمي وكأنها القوانين العلمية الطبيعية، فكما أن مخالفة قانون الجاذبية مثلاً ينشأ عنه السقوط الحتمي فكذلك تؤدي قوانين الطبيعة¹، ويعود تفضيل السفسطائيين عامة وأنثيفون بصفة خاصة للقانون الطبيعي على القانون السياسي إلى اعتبارهم أن القانون السياسي هو من صنع الضعفاء لكي ينجو من سلطة الأقوياء، "ووضعوا قواعد الأخلاق لكي يكبحوا جماح الأقوياء وينتزعوا منهم الحق والمنفعة والسلطان"² وبالتالي وجب طاعة القانون الطبيعي الذي أهل من اختارهم لتولي السلطة من الأقوياء، أما القانون الوضعي فما هو إلا وسيلة وضعها الضعفاء ليفروا من سلطة الأقوياء.

فالسطة بالنسبة للسفسطائيين مصدرها الطبيعة والملك لا يستمد سلطته إلا من خلالها، وهذا ما يرفضه سقراط فيما بعد، باعتبار أن الاعتماد على الفكر السفسطائي في تحديد بعض المفاهيم السياسية والأخلاقية يجعل منها نسبية ومتغيرة، وهذا يتناقض مع الهدف الحقيقي من التجمع الإنساني، وكذا المعرفة الإنسانية

1 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، مرجع سابق، ص 66.

2 علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي العربي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1993، ص 39.

ثانيا: السلطة في فلسفة سقراط

إن ظهور سقراط وفكره لم يكن سوى رد فعل على الفكر السفسطائي الذي كان منتشرا في أثينا، وكذلك كان سقراط رجل تائر على السلطة السياسية المبنية على النظام الديمقراطي، فلم يطن سقراط راضيا بالوضع السياسي الأثيني ولا بالأفكار التي تنتشرها السفسطائية، لذلك فسقراط لم تكن له نية تأسيس نظرية سياسية بالقدر الذي كان يهدف من خلال محاوراته لمعارضيه إلى دحض أفكارهم وتفكيكها من الداخل.

أول ما اختلف فيه سقراط مع السفسطائيين هو موضوع نشأة الدولة، فكما ذكرنا سابقا أن معظم أعلام السفسطائية اعتمدوا على مبدأ القوة والتأهيل الطبيعي في تفسيرهم لنشوء أي تجمع إنساني، وهذا ما يرفضه سقراط باعتبار أن الدولة أمر سامي لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة المتدنية، فالمدنية بالنسبة لسقراط هي ارتقاء نحو مرحلة أفضل من المرحلة الطبيعية.

فيعتقد سقراط أن "الإنسان كائن مدني بطبعه، ولا يستطيع أن يعيش بمفرده، وأنه كنتيجة لعجزه هذا فقد اجتمع الأفراد مع بعضهم البعض لإشباع حاجاتهم المتبادلة، وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الإنسان الاجتماعية، ومن ثم فإن الإنسان والدولة يكونان معا كلا اجتماعيا، وليس لأحدهما أهداف تناقض أهداف الآخر، فالخير للدولة هو نفسه

الخير للإنسان"¹، فسقراط يختلف هنا مع السفسطائيين في حديثه عن طبيعة الإنسان الخيرة التي يفسر من خلالها سقراط ظاهرة الدولة، فالغرض منها حسبه هو التعاون وتبادل المصالح بين الأفراد، فهي جزء من طبيعة الإنسان الخيرة، فهو ينزع نزوعاً إلى الآخر فالدولة ليست ظاهرة يصنعها الضعفاء ليتوسلوا بها إلى الأقوياء من أجل أن يستفيدوا من بعض حقوقهم التي يمنحها لهم الأقوياء.

وبالتالي فسقراط يربط بين طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة ويعتبر أن الثانية نتيجة حتمية للأولى، "فسقراط ينظر للإنسان نظرة ودية على أنه محب للخير لنفسه وللآخرين، وأن الأنانية وحب الذات لا تتحكم في تصرفاته، ولو أنه على هذا الأساس لرفض العيش في جماعات"² وهنا يخالف سقراط السفسطائيين في مسألة أساسية، أسبقية المصلحة الخاصة على مصلحة الدولة، فالسفسطائيين اعتبروا أن الهدف الأول لنشوء الدولة هو خدمة مصلحة الأفراد وخاصة فئة الأقوياء، لكن سقراط يرفض ذلك ويعتبر أن مصلحة الفرد تتفق تماماً مع مصلحة الجماعة (الدولة)، ولا يجب أن يفصل بين المصلحتين، "ودعى الأفراد إلى ضرورة احترام القوانين لأنها رمز للعدالة التي يحتمي بها القوي والضعيف على حد سواء"³ ولا توجد أي حقوق لأي فئة خارج الجماعة لذلك يستوي الكل تحت

1 عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، القاهرة، ط1، 1972، ص 26.

2 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العابد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 96.

3 المرجع نفسه، ص 97

القانون، لذلك فسقراط يميز بين نوعين من القوانين، القوانين الوضعية والقوانين الإلهية، والعدالة الحقيقية هي تلك التي تقوم على أساس القانون الإلهي لا على أسس القوانين الوضعية التي لم تحترم طبيعة الإنسان الخيرة، ويقصد بهذا قوانين الدولة الديمقراطية التي يدافع عنها السفسطائيين والتي كانت تحكم المجتمع الأثيني في تلك الفترة.

ونظرا لاختلاف سقراط مع السفسطائيين في المبادئ الأولى للسياسة فقد اختلف معهم بالضرورة في كل ما يتعلق بالسياسة كمفهوم السلطة، والدولة، والعدالة، وكذا الشروط التي يجب أن تتوفر في شخص ما حتى يمكن أن نطلق عليه اسم رجل السياسة، وحتى نجعل السلطة بين يديه.

ويعد سقراط أول فيلسوف حاول الربط بين الأخلاق والسياسة، بل يصفه بعض مؤرخي الفلسفة بأنه مؤسس فلسفة الأخلاق، وأنه لم يكن رجل سياسي بقدر كونه مصلح أخلاقي، حيث ران سقراط وضع مجموعة من الشروط الأخلاقية التي يجب أن تتوفر في شخص ما حتى يكون حاكما، فالسلطة بالنسبة إليه هي سلطة أخلاقية قبل أن تكون سياسية، إضافة إلى ربطه المباشر بين الأخلاق والسياسة، ربط سقراط في فلسفته "بين المعرفة والفضيلة وقال أن الإنسان والحاكم على حد سواء لا يمكن ان يكونا فاضلين إلا إذا توفر فيهما قدر كافي من المعرفة، والتي يمكن الوصول إليها بالتعليم والثقافة ومتابعة ما يستجد من صنوف العلم والمعرفة، وأن انعدام المعرفة يؤدي طبعا الى انعدام الأخلاق في

السياسة، وهذا يؤدي إلى هدم المستوى الثقافي وبالتالي هدم الدولة وانهيارها"¹، إذن حسب سقراط يجب أن يجتمع في شخص الحاكم شرطين أساسيين هما المعرفة والأخلاق وهما الدعامتين الأساسيتين للسلطة السياسية حسب سقراط، فالسلطة حسب سقراط لا تعني التسلط والجبروت بقدر ما تعني المعرفة بالقيم الأخلاقية، وكيفية التعامل مع مختلف المشكلات التي تطرح أمامه، طرحه هذا يخالف تماما الطرح السفسطائي المبني على الانتخاب والترشح المفتوح على كل من هب ودب لتولي أكبر المناصب السياسية في الدولة، فالسفسطائيين ربطوا بين السفسة والسياسة حين يؤدي التلاعب بالمفاهيم دوره في إقناع الأغلبية لاختيار الرجل الذي يتولى السلطة.

ونتيجة لربطه بين المعرفة والفضيلة، انتقد سقراط النظام الديمقراطي الذي كانت أثينا خاضعة له، لأن "الحاكم الحقيقي كما يقول مصدره العلم الصحيح الذي لا يتأتى إلا للعلماء والحكماء، فلكي يكون الحكم صحيحا، لا بد أن يترك في أيدي الحكماء والعلماء، ومن هنا أعتبر سقراط العدو الأول للديمقراطية، التي تقوم على الاقتراع والتصويت العام، بل دعي إلى الأرستقراطية الإسبرطية، أرستقراطية العقلاء"²، لأن النظام الأرستقراطي هو نظام مبني على حكم النخبة التي تشارك في الحكم واختيار الحاكم، فالخطر الأول على الدولة هو وضع السلطة بين أيدي الجهلة، بينما الحكم الارستقراطي يكون الحكم فيه

1 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العابد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 98.

2 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 39.

لطبقة الحكماء والعلماء التي تعرف جيدا معنى السياسة كعلم يعتمد على التعلم والاستفادة من التجارب السابقة، فالسياسي بالنسبة لسقراط لا يعني الرجل الذي يفوز في الانتخابات ويتولى بذلك منصبا معيناً في الدولة، بل المعنى الحقيقي للسياسي هو الرجل العالم الحكيم الذي يتمتع بالفضيلة، ويرجح عقله في معرفة فن الحكم والسلطة، وطرق كسب ثقة المواطنين وخدمة مصالحهم.

وبناء على هذا فإن سقراط رفض مبدأ المساواة السياسية التي تبنتها المدرسة السفسطائية خاصة فيما يتعلق بحق التصويت، فسقراط اعتمد على نوع من الطبقة التي يمكن تسميتها طبقة معرفية، فهو يفصل تماما بين طبقة العوام وطبقة الحكماء والعلماء، فالعوام لا يمكن أن يشاركوا في السياسة واختيار الحاكم، بل يجب أن يوكل هذا الأمر إلى نخبة المجتمع الأثيني، وهذا ما سيتبناه فيما بعد تلميذه أفلاطون في مشروع جمهوريته الفاضلة، هذه الأفكار هي التي دفعت بسقراط إلى تبنيه للحكم الأرسقراطي.

فالسلطة السياسية حسب سقراط تعتمد على المعرفة في تحديدها، فهي سلطة معرفية فالرجل الذي يتولى السلطة هو الرجل الأكثر حكمة علما، لذلك فالقوانين التي تصدر من هذه السلطة هي قوانين عادلة لأنها مبنية على العلم والحكمة، وبالتالي يجب احترام هذه القوانين "فمبدأ سيطرة أحكام القانون أي خضوع أفراد المجتمع حكاما ومحكومين ومؤسسات إلى القواعد العامة التي يحددها الدستور أو القانون الأساسي لذلك المجتمع، لا

لأهواء أو الإرادة المتغيرة للحاكم"¹ عكس ما كان يقوم عليه الفكر السفسطائي والديمقراطي عامة، في كل مرة يتم تغيير الحاكم عن طريق الاقتراع تتغير القوانين حسب أهواء الحاكم الذي فاز بالانتخابات، فسقراط يرفع من قيمة الممارسة السياسية والقوانين العامة التي يجب أن يتبعها الحاكم إلى مستوى القداسة، "باعتبار القوانين صورة إلهية أودعها الله في قلوب البشر، فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها كأنه يحترم النظام الإلهي"² فالقوانين حسب سقراط يجب أن تكون ثابتة مادامت المفاهيم المتعلقة بها ثابتة، كالعدل والحقوق والواجبات، عكس ما يعتقد به السفسطائيين من نسبية القيم ونسبية القوانين التي قد تتغير حسب أهواء الحاكم فالممارسة السياسية عند سقراط هي نكران للذات وإتباع للحق مهما كان متعارضا مع أهواء الرجل الحاكم، وهذا ما سنجده فيما بعد عند أفلاطون حين يصف لنا طبقة الحكام الفلاسفة بأنهم هم الأشخاص الذين استطاعوا أن يتحكموا في أهوائهم، ويتمتعون بالنفس العاقلة.

كما أن سقراط يعد أول فيلسوف يربط بين السياسة والأخلاق ربطا مباشرا مع المعرفة فيعتبر أن السياسة هي العمل بالفضيلة التي تمكننا من معرفتها، ولا يدرك أحد منا الفضيلة إلا إذا كان حكيما، لذلك يقول "إن التصويت لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم بمعناه الصحيح، لأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح، وهذا العلم الصحيح لا يتم

1 فضل الله محمد سلطح، الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007 ص124

2 د بلحنافي جوهر، الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2017، ص 64

إلا بالنسبة للعلماء والحكماء¹ فسقراط هنا يربط بين السلطة السياسية والمعرفة والأخلاق، فالمصدر الوحيد للسلطة ليس الشعب كما هو سائد في الديمقراطية الأثينية، بل مصدرها المعرفة والتقيّد بالفضيلة والسعي لتحقيقها، لذلك اعتمد سقراط على الطبقة المعرفية فوضع طبقة الفلاسفة والحكماء هم من يجب أن يتولون السلطة.

1 سلمي حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، ص 45.

المبحث الثاني: التأسيس المثالي لنظرية السلطة في فلسفة أفلاطون

يعتبر أفلاطون من أعظم الفلاسفة الذين نظروا للسياسة، ويعد أول فيلسوف استطاع أن ينشأ نسقا فكري متكامل، إذ أن أفلاطون تناول في فلسفته كل المواضيع التي يمكن للفلسفة أن تبحث فيها متجاوزا في ذلك الفلسفة الطبيعية التي اهتمت بالطبيعة فقط، وكذلك تجاوز فلسفة سقراط التي لا يمكن اعتبارها سوى ردة فعل تجاه وضع سياسي معين ساد في أثينا، وانفرد أفلاطون بالبحث في الفلسفة لغاية التفلسف متناولاً في ذلك، مواضيع متعددة كالسياسة والأخلاق والمرأة... إضافة إلى كل ذلك يعتبر أفلاطون أهم من أرخ للفلسفة التي سبقته من خلال محاوراته.

وتعتبر محاورات: الجمهورية، والسياسي، والقوانين، من أهم المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في البحث في موضوع السياسة عند أفلاطون، وبمراعاة ترتيبها الزمني يمكن معرفة تطور أفكار أفلاطون السياسية من مرحلة الشباب إلى مرحلة الشيخوخة، "حيث أنه كتب الجمهورية وهو في شبابه تقريبا، ثم قدم بعد الجمهورية محاورة السياسي التي اتسمت أفكاره وآراءه فيها بالنضج والكياسة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية في كتابه القوانين حيث هذب من أحلامه (مثاليته) في الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملي حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الإنسان"¹

1 مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 151.

لذلك لا يمكن الحديث عن موقف سياسي واحد لدى أفلاطون وذلك يرجع إلى أمرين، أحدهما هو أن الآراء السياسية لأفلاطون تتغير بتغير الوضع السياسي والاجتماعي للمجتمع الأثيني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأفكار أفلاطون تتغير حسب نضج فلسفته بين مرحلة الشباب ومرحلة الشيخوخة، لذلك يمكننا القول الفكر الأفلاطوني تقدم ولم يتغير، إذ أن أفكاره في مرحلة الشيخوخة لا تتناقض مع تلك التي تبناها في مرحلة الشباب، بل تدعمها لتكون أكثر واقعية وإمكانية التحقق.

أولاً: أصل السلطة ومشروعيتها في كتاب الجمهورية:

يعد كتاب الجمهورية من أهم الكتب التي يمكن الاعتماد عليها لمعرفة تاريخ الفلسفة اليونانية من جهة، وكذا معرفة فلسفة أفلاطون بصفة عامة من جهة أخرى، باعتبار أن كتاب الجمهورية اشتمل على كل المواضيع التي خاض فيها صاحبه، بحيث أن هذا الكتاب بحث في السياسة والأخلاق وكل ما يتعلق بالحياة المدنية.

أول ما بدأ به أفلاطون في كتاب الجمهورية هو بحثه عن مفهوم العدالة، ربما لأن تحديد المفاهيم هو أهم شيء يمكن أن يكون قاعدة صلبة لبناء أي نسق فلسفي، وقد عرض أفلاطون أهم مفاهيم العدالة التي كانت سائدة ثم قام بدحضها جميعاً، وقدم تعريفه الخاص لقيمة العدالة، حيث ذكر مفهوم **فيفالس** للعدالة بقوله: "هي اتفاق أعمال الإنسان

مع التقاليد الجارية¹ لكن أفلاطون رفض هذا المفهوم، باعتبار أن الخضوع للعادات المتغيرة في تحديد مفهوم العدالة، سيسقطنا في نفس التناقض الذي وقع فيه السفسطائيين، حيث يصبح مفهوم العدالة متغير من مجتمع لآخر حسب العادات والتقاليد السائدة فيه، كما أن العدالة لا تخضع للقوانين الاجتماعية بل العكس تماما، فالعدالة هي ما يجب إن تكون عليه عاداتنا وتقاليدنا وأعرافنا.

كما عرض أفلاطون تعريف ثراثيماخوس الذي ربط بين العدالة والقوة معتبرا أن العدالة لا يمكن تحقيقها إلا بالقوة، ولا عدالة إلا ما يمليه القوي بحيث يصبح "مقياس السلوك هو إرادة الشخص، ومقياس السياسة هو إرادة الحاكم"²، وهذا ما يسميه أفلاطون استبداد سياسي وانحلال أخلاقي، باعتبار أن القوة التي لا تستعمل لتحقيق الحق لا يمكنها أن تكون معيار للعدالة الاجتماعية والسياسية، والدولة التي تبنى على سلطة القوة هي دولة استبدادية وسلطتها لا يمكن أن توصلنا إلا للفوضى.

أما المفهوم الثالث للعدالة الذي ذكره أفلاطون في الجمهورية هو مفهوم قولكون الذي يعتبر أن "العدالة هي نتيجة غريزة الخوف وحفظ البقاء، حيث أن الإنسان كان يظلم غيره من خلال سلوكه، ويتعرض للظلم من غيره، نتيجة لبحث كل واحد من الأفراد على

1 احمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1960، ص 135.

2 ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 99.

مصلحته، ثم شرعوا القوانين والعرف وسموا القوانين عدالة، وبذلك تحول مفهومها من تحقيق المصلحة إلى محاولة حفظ البقاء"¹

وهذا ما ينفيه أفلاطون جملة وتفصيلا حيث غاص في البحث عن الطبيعة البشرية وخلص الى تحديد المفاهيم بدقة، وميز بين تحقيق الخير وتحقيق اللذة، فالخير أو العدالة ليس تحقيق اللذة كما يعتقد قولكون، فالعدالة قد لا تحقق المصلحة لكنها تحقق السعادة بمفهومها المثالي الكامل، وهذا لن يتحقق إلا من خلال تهذيب النفس حتى تقدر العدالة بدل تقديس المصلحة واللذة.

لذلك نجد أفلاطون لم ينطلق مباشرة في موضوع السياسة ليعالج مفاهيمها (العدالة والسلطة ونظام الحكم ...) بل بدأ بمعرفة طبيعة النفس الإنسانية والقوى التي تتحكم فيها، فموضوع السياسة موضوع إنساني بامتياز، فصناعة الإنسان من شأنها إن تصنع سياسة حقيقية مبنية على العدل والحق.

حيث يعتقد أفلاطون أن النفس الإنسانية تحتكم إلى ثلاث قوى يقابلها في المجتمع ثلاث طبقات "فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام، وفضيلتها الحكمة والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس، وفضيلتها الشجاعة.

1 أفلاطون، الجمهورية، تر فؤاد زكريا، مر: محمد سليم سالم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 212.

أما النفس الشهوانية فتقابلها فئات الشعب من زراع، وصناع، وتجار ...، وفضيلتها العفة"¹

وهذا التقسيم يرفض ما كان متداولاً حول النفس البشرية بأنها تميل إلى المصلحة وتحقيق اللذة، فالنفس البشرية حسب أفلاطون هي ذات طبيعة خيرة مهما كانت القوة المتحكمة فيها، فأسمى ما يمكن أن تكون عليه العدالة في المجتمع حين تتوفر كل هذه القوى التي تمثل طبقات في المجتمع، وتختص كل طبقة فيما يناسبها بحيث تكون السلطة في يد الحكماء، وتكون الحماية العسكرية في يد الشجعان، ويساهم البقية في توفير الحاجيات الأخرى من مأكّل ومشرب وغير ذلك من الحاجيات.

لذلك فالعدالة حسب أفلاطون "هي ضرورة احترام النظام الاجتماعي الطبقي، فعلى كل فرد من المجتمع أن يحترم المكانة التي يوجد فيها، فكل واحد إنما خلق للمهمة التي أهله الطبيعة لها، ... فالعدالة عند أفلاطون مؤسسة ومبنية على احترام القدرات العقلية لكل فرد فالولاء أولاً وأخيراً هو للدولة فقط"²، وهنا أفلاطون يصف الدولة بالجسد الواحد الذي يجب أن يحتكم إلى القوى الثلاث التي ذكرناها سابقاً، فيجب أن يتحلّى بالحكمة دائماً، وبالشجاعة والعفة حسب ما تملّيه الحكمة، وصحة هذا الجسد لا تكون إلا بتوفر هذه القوى الثلاث وبطريقة صحيحة وبنسب متغيرة حسب ما تملّيه الحكمة، فكذاك أمر

1 ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 100.

2 خديجة زيتلي، أفلاطون السياسة المعرفة المرأة، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 60.

العدالة التي يجب أن يكون فيها الرجل المناسب في المكان المناسب وفق مبدأ الاستحقاق، وينتج عن ذلك ثلاث طبقات ضرورية لاستمرار أي دولة تسعى إلى تحقيق السعادة.

كما ربط أفلاطون نظامه السياسي بسلطة المعرفة، حيث انتقل من البحث فيما هو كائن إلى ما يجب أن تكون عليه السياسة، فخاض في مثالية الدولة حتى بلغ به البحث إلى الربط بين طبيعة النفس ونظام الدولة، ورفض رفضاً مطلقاً الفكر السفسطائي الذي يسند السلطة إلى قوة مادية، أو التلاعب بالمفاهيم الأخلاقية، فأفلاطون يربط بين السياسة والأخلاق ربطاً مباشراً، وذلك من خلال تفسيره لمختلف الأنظمة بقوى النفس المتحكمة في أصحاب القرار فيها، وقد قسم أنظمة الحكم السائدة إلى ستة أصناف هي:

"الحكومة السوفوقراطية: والتي يحكمها الفلاسفة والحكماء.

الحكومة التيموقراطية: وهي الحكومة المحاربين والعسكريين

الحكومة الأوليجاركية: وهي حكومة الأغنياء وأصحاب المصالح المالية.

الحكومة الديمقراطية: وهي حكومة أغلبية الشعب وعامته.

الحكومة الإستبدادية: وهي الحكومة الفردية القمعية التي تعتبر من أسوأ أنظمة الحكم كما يراها أفلاطون.

والحكومة الأرستقراطية الديمقراطية: وهي الحكومة التي تجمع بين الأقلية والأكثرية"¹

ومن بين كل هذه الأنظمة يعتبر أفلاطون أن حكومة الملوك الفلاسفة هي أفضل أنواع الحكومات، باعتبار أن هذه الحكومة لا تستند إلى أي مصدر مادي أو غير أخلاقي في استمداد شرعيتها، وهي الدولة التي تسعى للوصول إلى المثال، وهذه الحكومة يضع في يدها كل السلطات، "ولا تحتكم إلى إرادة الشعب مادامت تتخذ من المعرفة والحكمة مصدر لشرعيتها"²، وهذا الموقف مبني على رفضه للنظام الديمقراطي الذي كان السفسطائيين يروجون له، باعتبار أن هذا النظام يمنح الفرصة لعامة الناس بتقرير مصير الدولة، ووضع السلطة في يد من لا يملك التأهيل الكافي لممارسة السياسة وتسيير أمور الدولة.

فأفلاطون لا يؤمن بالديمقراطية الأثينية التي تقوم على المساواة بين الأفراد، والتي في الأساس لا يوجد ما يقابلها واقعياً، فلا يمكن اعتبار كل الأفراد مؤهلين بنفس الدرجة لممارسة نشاط معين، وذلك راجع إلى "وجود فوارق بين الأفراد من حيث الموارد والقدرات العقلية والعلم والمعرفة، وقال أن الأغلبية لا يمكن أن تحكم لأنها جاهلة، وليس لديها معرفة بعلم السياسة، كذلك لأن السلطة ستكون موزعة على عدد ضخم، وهذا يؤدي إلى

1 وليد عبد الهادي عويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 104 105.

2 ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 69.

الفوضى والغوغاء"¹، وتجدر الإشارة أن أفلاطون لم يكن ضد الديمقراطية بذاتها، ولكنه كان ضد الديمقراطية بالمفهوم الأثيني التي كانت تطلق الحريات بطريقة عبثية مما يجر ذلك الى سيادة الفوضى، والاستهتار بالسلطة والممارسة السياسية.

كما أن الديمقراطية الأثينية هي التي أهدمت أساتذته سقراط وفوز الأرسطراطية الاسبرطية على الديمقراطية الأثينية، وكذا انتماء أفلاطون إلى الطبقة الأرسطراطية، كل هذه الظروف شكلت خلفية فكرية لأفلاطون كانت كافية لرفضه للوضع السياسي الذي آلت إليه أثينا بفعل الحكم الديمقراطي، إضافة إلى كل ذلك فإن الديمقراطية الأثينية تعتمد على مبدأ المساواة في الحقوق السياسية، دون مراعاة التفاوت الطبيعي بين الأفراد، وهذا ما يرفضه أفلاطون باعتبار أن الأغلبية الجاهلة بالسياسة هي التي أهدمت سقراط، وهي التي خلقت الفوضى داخل أثينا، بسبب "طغيان الأنانية محل الغيرة، وميول النفوس إلى تحكيم الأهواء الشخصية والرغبات الذاتية أكثر من ميلها إلى تحكيم العقل والروية والحكمة، فكل فرد يتصرف حسب أهوائه، ويفعل ما يشاء، وبالتالي ينتهي النظام الى فوضى شاملة وتقوض أركان الدولة وتتهار"²

وبعد رفض أفلاطون لهذه الأنظمة - بدرجات متفاوتة - انتقل في كتابه الجمهورية الى تقديم البديل، وهو الجمهورية الدولة المثالية التي تتخطى كل العيوب التي وقعت فيها

1 جون جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة والدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص 49.

2 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 107.

الأنظمة التي ذكرها، هذه الدولة المثالية تضمنت أسس اجتماعية وسياسية ومعرفية تضمن السير المثالي للدولة، وتحقق السعادة للجميع حسب رأيه.

واستند الفكر السياسي الأفلاطوني على "قاعدتين أساسيتين هما: اختلاف قدرات البشر العقلية وتباين مهاراتهم العملية بحيث يكون بعضهم أكثر أهلية من غيرهم لإنجاز أعمال معينة ووظائف محددة، وكذا قابلية القدرات العقلية البشرية، والمهارات العملية للنمو والتطور، عبر البرامج التعليمية التدريبية"¹

وأي إخلال بإحدى القاعدتين سيؤدي حتماً إلى إحدى النتيجتين، إما الفوضى من خلال المساواة بين الأفراد الغير متساويين واقعياً وطبيعياً، وإما إلى سواد الجهل، وتدني المستوى المعرفي من خلال غياب التعليم الجيد وهذا أيضاً يؤدي إلى الفوضى بسبب غياب المعرفة والأهلية في تسيير شؤون الدولة، وبالتالي انهيارها.

وهذا ما جعل أفلاطون يضع السلطة في يد الفلاسفة الملوك أو الملوك الفلاسفة، رافضاً بذلك مبدأ المساواة، ومتبنياً النظام الطبقي الذي لا يبنى على أساس مادي وإنما على أساس معرفي، فالاختلاف الحقيقي بين الأفراد ليس في ما يملكونه من أراضي وأموال، لكن الاختلاف الحقيقي هو بسبب تفاوت قدراتهم المعرفية والعقلية، أي أن هذه الطبقة التي تبنها أفلاطون هي طبقة طبيعية، وكل طبقة تساهم بشكل فعال وضروري في تحقيق السعادة للأفراد، من خلال احترام كل فرد للطبقة التي أهلته الطبيعة ليكون فيها.

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1 الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص 174

فالدولة حسب أفلاطون تنشأ "عن حاجة المجتمع الإنساني وبيادته، فإنها تتخذ لديه صورة كيان حي واحد، يتألف من أجزاء متعددة ومتنوعة، يختص كل جزء منها بوظيفة محددة، يحتاجها الكيان لضمان حياته واستمراره، وتحتاجها الأجزاء الأخرى لضمان وجودها واستمرارها في أداء وظائفها"¹

فالدولة لا تستمر بسعي كل فرد للوصول إلى السلطة كما هو سائد في النظام الديمقراطي، بل استمرار الدولة يكون باحترام كل فرد للوظيفة المؤهل لممارستها حسب طبقته وقدراته العقلية، واعتمادا على تحديده لقوى النفس الثلاثة، التي هي في الأصل تمثل ثلاث أصناف من القدرات والمواهب والمؤهلات، قسم أفلاطون المجتمع الأثيني إلى ثلاث طبقات هي:

"طبقة الحكام الفلاسفة وهم المؤهلون بحكم قدراتهم العقلية المتفوقة لحمل مسؤوليات الحكم وأعبائه.

وطبقة الحراس والمحاربين وهم المؤهلون بحكم قدراتهم الجسدية والعقلية لحمل مسؤولية حراسة الدولة والدفاع عنها.

وطبقة المنتجين من المزارعين والصناع والتجار، والمؤهلين لتوفير مستلزمات الحياة المادية للدولة"²، إضافة إلى هذا التقسيم، أفلاطون يقر بمركزية السلطة التي يجب أن

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1 الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص175.

2 خديجة زيتلي، أفلاطون السياسة المعرفة المرأة، مرجع سابق، ص59.

تكون في يد الفلاسفة الحكماء، فطبقتي الجنود والمنتجين لا يمكنها أن تتخذ أي قرار داخل طبقتها إلا بالرجوع إلى الملك الفيلسوف، الذي يملك من الحكمة ما يؤهله لسن القوانين التي تسير وفقها كل طبقة.

ودون أي شك تلقى مشروع أفلاطون الرفض القاطع من طرف الأثينيين خاصة حين يمنع الأغلبية من حقوقهم في المشاركة السياسية التي كانوا يتمتعون بها في ظل الحكم الديمقراطي، لذلك لجأ أفلاطون إلى الاستعانة بالدين والأسطورة من أجل إقناع المواطن الأثيني، "فاعتبر أن أصل البشر من باطن الأرض وأن الآلهة عندما خلقتهم مزجت بعضهم ذهباً فكانوا فلاسفة، ومزجت غيرهم فضة فكانوا حراساً وجنوداً، ومزجت الآخرين نحاساً وحديداً فكانوا منتجون وصناع وتجار، ولكل طبقة من طبقات المدينة قوتها النفسية المتحكمة فيها، فالفلاسفة تحركهم القوة العقلية فينشدون الحكمة، والحراس تحركهم القوة الغضبية فينشدون الشجاعة، والمنتجون تحركهم الغرائز فينشدون المال والإنتاج"¹، ويقر أفلاطون أن هذا التقسيم ليس استخفافاً بمكانة طبقة المحاربين وطبقة المنتجين، بل يشكلون مكوناً أساسياً وضرورياً لقيام الدولة واستمرارها، فلا يمكن تصور دولة دون إحدى الطبقات الثلاث، وهذا التقسيم ليس من ابتكاره - حسب أفلاطون - بل هو إرادة الطبيعة والآلهة.

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1 الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص177.

وما كان هذا التقسيم الأفلاطوني للمجتمع إلا امتداد للفكر السقراطي الذي يربط بين الفضيلة والمعرفة، فالفضيلة واحدة لكنها بدرجات متفاوتة حسب تفاوت درجات المعرفة، فمفهوم العدالة عند أفلاطون لا يركز أبداً على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، وقدم "مفهوماً فلسفياً للعدالة يستند إلى القاعدة الفلسفية السقراطية الأولى وهي الفضيلة هي المعرفة، والتي يشتق منها فكرته حول اختلاف عقول البشر وقدراتهم، وضرورة أن يؤدي كل منهم ما هو مؤهل له بالطبيعة"¹

لكن الإشكال المطروح كيف يمكن تصنيف الأفراد كلٌّ في طبقتهم المناسبة؟

يعتقد أفلاطون أنه من الممكن أن يولد الحكيم في طبقة التجار، أو في طبقة الجنود كما يمكن أن يولد في طبقة الفلاسفة جنود وتجار ومزارعين، لذلك يستند أفلاطون إلى الاختبار الذي من شأنه أن يحدد الطبقة التي يجدر بالفرد أن يكون فيها وفقاً لمؤهلاته وقدراته العقلية، ورغم إيمان أفلاطون بالصفاء العرقي والتأهيل الطبيعي إلا أنه انتهج نظام التعليم الذي من شأنه أن يكتشف المواهب من جهة وبالتالي تصنيفها، وكذا تنمية قدرات كل فئة من أجل ممارسة المهمة الموكلة إليها داخل المجتمع.

ويمكن القول أن الدولة المثالية التي يسعى أفلاطون لتحقيقها في كتاب الجمهورية تتبنى على مبدئين أساسيين هما:

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1 الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص178.

1/ إلغاء الملكية الفردية:

تعتبر الملكية الخاصة من بين أهم العوامل المؤدية إلى سيطرة الأوليغارشيين على الحكم، وخضوع السلطة الى مبدأ التفوق المادي، مما يخلق الصراع بين أصحاب المال والفقراء، من أجل مصالح ضيقة مما يؤدي إلى الفوضى وإخلال النظام العام لذلك يجب أن يجتمع الناس على انتماءهم للدولة بنفس اجتماعهم على الفرحة والألم إذ يقول: "أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم في المسرات والآلام، عندها يشعر كل مواطن على قدر المستطاع بنفس القدر من الأفراح ولما يصيبهم من نجاح، أو الأفراد لما يصيبهم من نجاح أو الأفراد بما يصيبهم من إخفاق ... وبالعكس أليس ما يفرق وحدتهم هو الأناية في الأفراح والأحزان"¹، فبمثل اختلاف الأفراد بسبب اختلاف ما يشعرون به من فرح أو حزن، يكون تشتتهم بسبب اختلاف ما يملكون من أراضي وأموال، وهذا يؤدي حسب أفلاطون الى اضمحلال الدولة وفشلها بسبب الأناية وحب الذات، لذلك يجب أن ينتمي الجميع إلى الدولة بدل انتماء كل فرد إلى ذاته، ويجب أن يحتكم لخدمة الدولة بدل خدمة أهواءه.

لذلك فأصلح الدول عند أفلاطون هي تلك الدول التي تشبه الفرد الواحد، فهي تملك كل شيء ولا مجال فيها للملكية الفردية، بل تكون الأملاك المادية والأراضي مشاع بين الناس تخضع للسلطة المركزية التي تسهر على توفير الهدوء والنظام.

1 أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص 341.

2/ المشاعية وإلغاء نظام الأسرة:

إضافة إلى مشاعية الأملاك يضيف أفلاطون فكرة مشاعية النساء والأطفال، فيختزل دور المرأة في الإنجاب وينتهي دور المرأة، وتلعب الدولة دور الأم، حتى يتم تعليم الأبناء وتأهيلهم لخوض المهام التي توكل إليهم، وتعتبر هذه الفكرة ضرورة يفرضها المشروع السياسي لأفلاطون، فبعدما رفض المساواة كان من الضروري أن يقدم بديلا يجعل من الأفراد يمارسون مهامهم وفق مبدأ الاختلاف، وبعد إلغاء الملكية الفردية كان من واجبه أن يقدم بديلا عن الأسرة، فكان لزاما عليه أن يلغي نظام الأسرة حتى يجعل الولاء للدولة أكثر تجذرا، ولا سبيل إلى ذلك سوى الاعتماد على المشاعية، حيث يقول: "لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التي تطمح إلى أن تحكم حكما مثاليا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعا، وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحلها، وأن يتقاسموا كل المهام والمناصب سواء منها الحربية أو السلمية، كما أن ينبغي أن تتخذ ملوكا أولئك الذين يثبت امتيازهم في الفلسفة والحرب معا"¹، فالتعليم الذي تشرف عليه الدولة من شأنه أن يختار المواطنين المناسبين لأداء مهامهم حسب ما يثبتونه من حنكة وميول وجدارة.

من خلال ما تم ذكره يمكننا القول أن أفلاطون ربط بين السلطة والمعرفة، وبين السياسة والأخلاق من جهة أخرى، حين يعتبر أن علم السياسة هو إدراك مثال الفضيلة،

1 أفلاطون، الجمهورية، مصدر سابق، ص 439.

وبالتالي فإن السلطة السياسية في جمهورية أفلاطون تستمد شرعيتها من "الإرادة الإنسانية التي أنشأت تلك الدولة، فأنشأت معها الحاجة إلى السلطة المنظمة للحياة الاجتماعية والموجهة لنشاطاتها، فهي إذن شرعية إنسانية إرادية، أما الأساس الذي تقوم عليه هذه الشرعية فهو أفكار أفلاطون القائلة أن الفضيلة هي المعرفة، وأن العدالة هي التخصص ومزاولة كل إنسان للعمل الذي يؤهله له طبعه وتعليمه وتجربته، لذلك فالعارفين يجب ان يحكموا الجهلة، وهذا ما يمنح الشرعية لسلطة الفيلسوف الحاكم"¹، نلاحظ أن أفلاطون قد تجاوز مبدأ الأغلبية الذي تستند إليه السلطة الحاكمة في أثينا الديمقراطية، وقدم المعرفة كمبدأ جديد لشرعية السلطة السياسية، وأقر بمركزية السلطة بحيث أن الحاكم الفيلسوف توكل إليه كل القرارات، فهو المشرف على التعليم ووضع البرامج المناسبة لتكوين الملوك والحراس، وهو من يضع سلم تصنيف الطبقات الثلاث، إضافة إلى كل ذلك لا مجال للسلطة العسكرية من اتخاذ القرارات، بل مهمتها تطبيق ما يقرره الحاكم الفيلسوف، وحتى قوله بمشاعية النساء والأطفال يعبر حقا على نوع من الاستحواذ التام على السلطة.

ويعتقد أفلاطون في مشروع الجمهورية أن المهمة الأولى للسلطة السياسية هي تحقيق السعادة للجميع، بحيث "ان مفهوم السعادة هي المعرفة الحقة، والسعي الدائم لاكتسابها، فمهمة السلطة إذن هي مساعدة الجميع للوصول إلى الفضيلة عن طريق المعرفة"² فالمصدر الأول للسعادة هو التمييز بين الفضيلة والرذيلة وهذا لن يكون إلا بالمعرفة التي

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1 الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص181.

2 المرجع نفسه، ص 182.

لا يحصلها إلا الفلاسفة، فالمعرفة هي أساس لأمرين أحدهما سياسي وهو شرعية السلطة، والثاني أخلاقي يتمثل في إدراك الفضائل، لذلك فاستمرار الدولة لا يكون إلا من خلال شرعية السلطة، وشرعية السلطة لا تكون إلا بالمعرفة وإدراك المعرفة، ومن الأمرين يكمن تحقيق السعادة للجميع.

وما يمكن قوله على مشروع أفلاطون في كتاب الجمهورية هو أنه يعبر عن ثورة فيلسوف من الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه في أثينا، لكن حين قدم حلولا لهذا الوضع غاص في المثالية التي جعلت مشروعه مجرد تنظير لما يجب أن يكون دون مراعاة الواقع وما يفرضه من ظروف تحيل مشروعه من مجال الممكنات إلى ما لا يمكن تحقيقه بصفة كاملة، وهذا ما جعله يتراجع عن بعض مواقفه حول السلطة السياسية في كتابه "السياسي" حين أدرك أن ما يحاول تحقيقه أمر، وما يفرضه الواقع أمر آخر أكثر تعقيدا مما يعتقد.

وما يحسب لأفلاطون في مشروع الجمهورية هو أنه أسس لفكر سياسي إنساني - رغم طوباويته - إلا أنه لا يزال مرجع للكثير من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، خاصة حين يتعلق الأمر بفكرة أرستقراطية المثقفين الذين يتولون صناعة القرار، وهذا ما يسمى حاليا بحكومة الكفاءات، بحيث أن أفلاطون أشار إلى أهمية التعليم وما يمكن أن يلعبه من دور في تحقيق الهدوء السياسي للدولة، وضمان استقرارها، وما نلاحظه اليوم في دول العالم الثالث أن من أهم أسباب تخلفها هو سيطرة أصحاب المال، أو أصحاب القوة

العسكرية والثروة المادية على السلطة السياسية، مما أدى إلى سقوط أغلبها في أزمت اقتصادية واجتماعية وسياسية، وتحولت إلى بؤر التوتر الأمني.

ثانيا: من مثالية السلطة إلى سلطة القانون:

لقد طرح أفلاطون في محاوره الجمهورية عدة مشكلات متعلقة بالسلطة وإمكانية تحقيقها على أرض الواقع، وهذا ما جعله يعيد النظر في مشروعه السياسي من خلال محاوره السياسي، فانقسمت أفكاره إلى قسمين، "قسم من الأفكار التي بقيت ثابتة ومطابقة لمحاوره الجمهورية ولم يطرأ عليها تغيير، كما هو الأمر بشأن الأصل الإنساني الإرادي للسلطة السياسية وشرعيتها، بينما تغيرت أفكاره الأخرى وطرأت عليها تعديلات كانت جزئية أحيانا وكلية أحيانا أخرى"¹، لذلك يمكن القول بأن محاوره السياسي ما هي إلا نقلة نوعية قام بها أفلاطون في فكره السياسي، حيث انتبه أفلاطون إلى ما غفل عنه في محاوره الجمهورية، خاصة الجانب المثالي فيها، فالكثير من الأفكار في الجمهورية يتعذر تحقيقها على أرض الواقع، فأقر في محاوره السياسي أن "هذا النظام وإن كان أكثر الأنظمة مثالية وفضيلة، لكنه متعذر التحقيق في الحياة الواقعية، لذلك وضعه جانبا بإدراجه ضمن النظم غير القابلة للتطبيق في العالم الإنساني"²، ففكر أفلاطون في هذه المرحلة كان أكثر نضجا من المرحلة الأولى، حيث أصبح أكثر قربا من الواقع السياسي والاجتماعي لأثينا، إلى حد إعادة النظر في تقسيمه للأنظمة السياسية، بالاعتماد على

1 عبد الرضا يسين الطعان، عامر حسن فياض، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 241.

2 المرجع نفسه، ص 241.

معيار آخر مختلفا عن ما ذكره في الجمهورية، إذ قسم الأنظمة إلى قسمين أساسيين "دول مثالية يصعب تحقيقها أو وجودها في الواقع الإنساني، ودول زمنية واقعية يمكن تحقيقها ووجودها في الواقع"¹، هذا التقسيم يمكن اعتباره اعتراف صريح من أفلاطون حول استحالة تحقيق مشروع الجمهورية من جهة، ومن جهة أخرى خضوع أفلاطون للواقع وما يحمله من ظروف سياسية واجتماعية تجعل منه يحاول تحقيق الأفضل وليس الأكمل، فمشروع الجمهورية لم يراعي حتى الطبيعة الإنسانية التي تتميز بالنقص وحب الخروج عن السيطرة في بعض الأحيان، وحب التملك مما يجعل مشروع الجمهورية يدرج ضمن ما لا يمكن تحقيقه.

وأول أمر عالجه أفلاطون في محاورته السياسي هو تحديد مفهوم رجل الدولة أو السياسي، لأن المفهوم الذي قدمه في الجمهورية (السياسي الفيلسوف، الفيلسوف السياسي) لم يجد له أي وجود واقعي، لذلك نجده في محاورته السياسي يعالج مشكلة جوهرية هي "أي صورة من صور الحكم هي الأفضل؟"، وإذا كان أفضل أنواع الحكم هو حكم الحكيم الفيلسوف فما هي قيمة حكم القانون"²، أي أن أفلاطون هنا وضع حكم الفيلسوف كمثال للكمال الذي لا يمكن بلوغه، ولكن يمكن تحقيق أكبر قدر ممكن منه، لذلك حاول أن يجد من بين الأنظمة الزمنية نظام أكثر اقترابا من حكم الفيلسوف الحكيم، ونزول أفلاطون الى الواقع الأثيني جعله يبحث في هذه الأنظمة والقوانين التي كانت

1 عبد الرضا يسين الطعان، عامر حسن فياض، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 142.

2 الشيخ كامل محمد عويضة، الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص 21.

سائدة في زمانه، فبدل بحثه عن الرجل الفيلسوف الحكيم الذي يجب أن يسير شؤون الدولة، راح يبحث في القانون وكيف يمكن أن يحقق أكبر قدر ممكن من الفضيلة والسعادة التي يتضمنها مشروع الجمهورية وخلص إلى فكرة هي أن الحكم هو فن محاولة بلوغ المثال، والحاكم الحقيقي هو من يستطيع تحقيق أكبر قدر من المثال، لذلك قال أفلاطون بإمكانية الاستغناء عن القوانين فالسياسة هي ممارسة شخصية تختلف أساليبها باختلاف حكمة رجل السياسة، "فالحاكم يستطيع أن يحكم بلا قوانين مادام يرجع إلى فنه في السياسة"¹، فمفهوم السياسة عنده ليست تطبيق قوانين الدولة من أجل تحقيق السعادة للجميع، بل هي تحقيق السعادة للجميع بأي وسيلة يراها الحاكم مناسبة حسب ما يتمتع به من قدرة في ممارسة السياسة، مع مراعاة القيم الأخلاقية، فالسياسة بقدر ما هي فن ممارسة الحكم، هي أيضا مراعاة للفضيلة والأخلاق التي لن تتحقق السعادة إلا من خلالهما.

وقدم أفلاطون في هذه المحاورة مقارنة بين الحكم الإلهي النموذج (الحكومة المثالية) وما يقابله من أنواع الحكم البشري (الحكومة الزمنية)، واضعا بذلك الحكم الأول مثال تسعى إلى بلوغه كل الحكومات البشرية، وقد شبه السياسي "بالراعي الذي يسوس قطيعا من الأحياء ليوجههم وهو تعريف ينطبق على الحاكم وعلى رب الأسرة حين يسوس

1 الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 21

الأبناء"¹ هنا أفلاطون لا يزال متمسكا في المفهوم الأبوي للسلطة السياسية، فهي لا يجعلها متاحة للجميع، ويضع جميع السلطات في يد الحاكم ولا يولي أي اهتمام لبقية الشعب الذين يشبههم بالقطيع، فيعرف فن السياسة بأنها "فن تربية ورعاية لمخلوقات حية أليفة تعيش على الأرض وليس لها قرون ولا ريش وتمشي على ساقين، وأن تدبير القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية، أما التدبير الذي تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار، فهو ما نسميه بفن السياسة"²، فأفلاطون هنا يجعل الحكم في يد فئة معينة ممن يملكون الكفاءة لممارسة السياسة دون غيرهم من الشعب، الذي يشبهه أحيانا بالماشية، وأحيانا أخرى بأفراد العائلة الذين يخضعون لسلطة الأب، لكن ما يميز موقفه في محاورة السياسي هو الخضوع للواقعية، بحيث لم يطالب أفلاطون بتحقيق المثال بل بمحاولة تقليده بأكبر قدر ممكن.

لذلك نجد أفلاطون يستعين بالأسطورة لتبرير أمرين، أولهما تبرير تقسيمه لأنظمة الحكم إلى قسمين زمنية (كرونوس) ومثالية إلهية (حكم زيوس)، وكذا موقفه من رجل الدولة ومفهوم السياسة، حيث قسم تاريخ المجتمعات الإنسانية إلى مرحلتين، "في الطور الأول كان الله يقوم بكل شيء، لأن الأفلاك كانت تدور عكس ما هي عليه اليوم، فاهتم بخلق الناس وضمان معيشتهم وسعادتهم، أما في الطور الثاني فقد تخلى الله عن خلقه، فأصبح لزاما عليهم العمل من أجل ضمان معيشتهم، وعلى البشرية أن تحسن تدبير شأنها عن

1 أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 20.

2 المرجع نفسه، ص 20.

طريق وضع حاكم يتمثل بالآلهة، ويستقي منها السبل المعرفية من أجل أن يقود مدينته نحو أفضل استقرار وانسجام"¹، فالفرق بين الحاكم والطاغية هو مدى التقيد بالقوانين وتنفيذها، فالحاكم الذي يستغل سلطته دون الرجوع إلى القوانين الإلهية يتحول إلى طاغية، إذ أن المرحلتين التي مرت بهما الإنسانية حسب أفلاطون تمثلان انتقال الإنسان من عالم المثل إلى عالم الحس، ومن عالم الكمال إلى عالم النقص، لذلك فالسعي لبلوغ الكمال يتطلب تقليد المثل بأكبر قدر ممكن، من خلال محاكاة حكم الآلهة في مرحلة زيوس.

نلاحظ أن أفلاطون في محاورة السياسي تحول من المطالبة بحكم الفيلسوف المطلق إلى المطالبة بحكم القوانين، وهذا ربما يكون راجعا إلى "محاولته الفاشلة في إقناع ديونيسيوس الأكبر جبار صقلية بتطبيق مشروعه (الجمهورية)، إما عن طريق تعيينه في منصب يمكنه من التنفيذ الفعلي له، أو باتخاذ فكرته منطلقا له يطبقه في صقلية، ليكون نموذجا واقعيا، لكن سوء الحظ كان لأفلاطون في المرصاد، وكانت النتيجة اضطراب العلاقة بينه وبين يونيسوس وانتهى به الأمر إلى بيعه في سوق النخاسة"²، وبعد نجاته من العبودية حاول أفلاطون أن يجد مدينة أخرى غير مدينة صقلية لتطبيق مشروعه السياسي المتمثل في المزج بين حكمة الفلسفة وقوة السياسة، ومن حسن حظه توفي ديونيسيوس الأكبر ومنحت له تجربة تواجهه بصقلية معرفة "صهر الحاكم ديون الذي

1 ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 108.

2 علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1999، ص 19

توسم فيه الخير، لميوله إلى الفلسفة والسياسة معا، وبعد تولي ديونيسيوس الأصغر الحكم خلفا لأبيه كانت تصاريف الحكم في يد خاله ديون، الذي سرعان ما دعا أفلاطون عام 368 ق م للحضور إلى صقلية لانتهاز الفرصة، وتوجه الحاكم الشاب إلى الفلسفة وبالتالي تحقيق مشروع أفلاطون السياسي"¹، وهذا الإنجاز أعاد الأمل لأفلاطون من أجل إثبات نجاعة نظريته السياسية، لكن هذه الآمال سرعان ما انتهت، بنفس السبب الذي جعله يفشل في المحاولة الأولى، حيث خشي الملك على ملكه، واعتبر أن الخضوع لأفكار أفلاطون هو بمثابة التنازل عن السلطة لصالحه، "حيث أحس ديونيسيوس بأن خاله يحاول الاستيلاء على الحكم، وقام بنفي خاله واستبقى بأفلاطون تحت المراقبة، ثم بعد مدة أطلق سراحه ليعود إلى أثينا، وقيل أنه أعاد استدعاءه مرة أخرى لكنه فشل في إقناع ديونيسيوس بالتخلي عن أفكاره، وبعد محاولة ديون الفاشلة في الانقلاب على ديونيسيوس انتهت كل آمال أفلاطون في تجسيد مشروعه"²، هذا الفشل جعل أفلاطون يفقد كل الآمال في إصلاح الأوضاع السياسية في أثينا خاصة، وكذا في إيجاد أي مدينة يستطيع أن يطبق فيها أفكاره، مما جعله يقدم محاوره أخرى وهي محاوره القوانين، هذه المحاوره بقدر ما تطرح فكره السياسي، فهي تعبر بنفس القدر عن مدى يأسه وتذمره من الواقع السياسي والاجتماعي الذي لا يملك أي سبيل لتغييره.

1 عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، مكتبة نرجس، الكويت، ط1، 1993، ص 178، 179.

2 عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، المرجع السابق، ص 179.

ثالثاً: السلطة السياسية في محاوره القوانين:

تعتبر محاوره القوانين هي آخر ما كتب أفلاطون، وهي تعبر عن شخصية رجل متشائم نتيجة لفشله الذريع في تحقيق مشروعه الجمهوريه في أثينا، وكذا في مدينة صقلية، وإيمانه المطلق باستحالة إصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية في بلاد اليونان، لذلك يمكن القول أن محاوره القوانين هي آخر التنازلات الفكرية لأفلاطون، ففي البداية كان يريد إكمال مشروع أستاذه سقراط من خلال مشروع الجمهوريه، ثم أخضعه الرفض الأثيني ومثالية أفكاره إلى الواقع مما دفعه إلى التنازل عن بعض الأفكار في محاوره السياسي، رغم كل هذا فإن أفلاطون لم يجد مجال لتحقيق مشروعه وهذا ما دفعه إلى كتابة محاوره القوانين، "التي أظهر فيها ليونة في تجديد روحه، والتخفيف من حدة بعض القيم التي سبق وأن جاهر بها في الجمهوريه، ولا شك أن ضرورة مراعاة الواقع والنظر إليه باهتمام وعناية فائقة أخذ القسط الكبير من مساحة هذا الكتاب"¹، هذا ما دفع أفلاطون إلى التنازل عن فكرة حكم الفيلسوف التي آمن أخيراً باستحالة تحقيقها، وأصبح جل اهتمامه منصب في محاولة وضع قوانين جديدة، أو إصلاح القوانين السائدة، فقد بدأ محاوره الجمهوريه بهذه العبارة التي تعبر عن تغيير جذري في فكر أفلاطون: "ولكن إذ أننا نزعم في الظروف الحالية أنه لا يوجد في دولنا مثل ملك النحل في خلاياه، صالح بالميلاد صلاحية فائقة منذ البدء في الجسم والعقل، فنحن مضطرون كما يبدو لأن نسير

1 خديجة زيتلي، أفلاطون السياسة، المعرفة، المرأة، مرجع سابق، ص 84.

في طريق الشكل الكامل والصحيح للحكم، بأن نجتمع سوياً وأن نضع القوانين المكتوبة¹، هنا يعتبر أفلاطون أن السعي إلى تحقيق الحكم المثالي يكون بوضع قوانين وإصلاحات تؤدي إلى ذلك مستقبلاً، أما الوضع الحالي لأثينا لا يسمح بذلك، فالقوانين هي البداية الأولى لتحقيق المثال، فأفلاطون تراجع عن فكرة حكم الفيلسوف وتبنى حكم القانون كبديل عن الحاكم الفيلسوف الذي كان يدعو إليه في الجمهورية.

فقد كان كتاب القوانين كتاب في التشريع بامتياز، حيث اعتبر أن السياسة هي ممارسة واقعية، فأخذ في سن القوانين المتعلقة بالزواج والأسرة، وقوانين العقوبات، والقوانين التي تضبط العلاقات الاقتصادية...، فالسلطة في كتاب القوانين لم تعد متمركزة في يد الفيلسوف الحاكم كما رأينا في الجمهورية، فالسلطة في القوانين هي "سلطة الدستور التي يخضع إليها الجميع حتى الحاكم، والدستور يستمد سلطته من العقل الذي وضعه، فالعقل في القوانين أصبح متجسداً في القوانين"²، فالسلطة القانون من شأنها أن تحقق العدالة للجميع، وتحفظ الحقوق وتفرض الواجبات على الجميع، وتمنع الحاكم من الاستبداد فالسلطة لم تعد في يده، بل أصبحت سلطة القانون فوق كل سلطة، وما دور الحاكم سوى تطبيق القوانين والخضوع لها.

1 أفلاطون، القوانين، نقلاً عن محمد عبد المعز نصر، في النظريات السياسية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص 44.

2 خديجة زيتلي، أفلاطون، السياسة، المعرفة، المرأة، مرجع سابق، ص 86.

ومن بين الأفكار التي تراجع عنها أفلاطون في كتاب القوانين بالإضافة إلى تراجعه عن فكرة حكم الفيلسوف "فقد تراجع عن فكرة إلغاء الأسرة والزواج، وأباح الأمرين شريطة أن يتم تنظيمهما من أجل تحقيق النفع العام"¹، فأفلاطون في كتاب القوانين لم يرفض الملكية الفردية لكنه حددها حتى لا يستطيع أصحاب المال السيطرة على قرارات المدينة، فلا يستطيع أي فرد ان يكتسب أكثر من أربعة أضعاف من ملكيته الأصلية، وهذا الضبط الذي قدمه أفلاطون كان نتيجة لتجربته السياسية الطويلة، واطلاعه على مختلف الأنظمة السياسية في المدن اليونانية، وتوخيا للحذر من الوقوع في حكم الأوليغارشية الذي يمثل وجه من وجوه الطغيان، إضافة إلى ذلك فإن أفلاطون يرى أنه لا يمكن الجمع بين الغنى والفضيلة، فكثرة المال تخرج صاحبها من الفضيلة إلى الرذيلة، ورغم ترجع أفلاطون عن فكرة إلغاء الأسرة إلا أنه لا يزال يقر بأن "الأولاد ملكية للدولة فهي التي تتكفل بتربيتهم وتعليمهم وفق التوجهات العامة للحكم، والتي تزرع في نفوسهم الولاء والطاعة للدولة والملك"²، وهذا يعكس المفهوم الأفلاطوني للسلطة بأنها ممارسة أبوية عمودية، يختزل كل السلطات في يد الحاكم الذي يسيطر على كل النشاطات الاجتماعية والسياسية بداية من الحكومة وصولا الى الأسرة، فتراجع أفلاطون عن إلغاء الأسرة كان شكليا فقط، إذ لا يزال يختزل دور الأسرة في انتاج الأولاد فقط، بينما تربية هؤلاء الأولاد هي مهمة الدولة.

1 وليد عبد الهادي لعويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 109.

2 جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 56.

أما فيما يخص أفضل أنواع الحكم التي تحقق دولة القوانين فهي الأنظمة التي تجمع بين النظام الملكي والنظام الديمقراطي، فالنظام الملكي يضمن الحكم الراشد لأنه يجعل السلطة في يد رجل أو جماعة واحدة، وكذلك يضمن هذا النظام الاستقرار السياسي، أما الديمقراطية فهي الضامنة الوحيدة للحرية الشعبية، وكذلك هي التي تحمي النظام السياسي من الوقوع في سلطة الطغيان، وفقا لذلك يقسم أفلاطون هيئات الحكم على النحو التالي:

"1/ مجلس السيادة العليا: ويتكون من عشرة أعضاء يختارون من أقدم الحراس سنا، وأوفرهم عقلا، وتتركز في أيديهم مقاليد الحكم.

2/ جمعية صيانة الدستور: وتتكون من كبار المشرعين والحكام، ووظيفتها حماية الدستور والقانون من عبث الحكام والمواطنين.

3/ مجلس الشيوخ: ويتكون من ثلاثمائة وستون عضوا ينتخبون من الشعب، ووظيفتهم إدارة شؤون التشريع والإدارة في الدولة، ويتناوبون الحكم كل منهم ثلاثين شهرا.

4/ الهيئة القضائية: وتتألف من ثلاث محاكم، ابتدائية واستئنائية وعليا.

5/ مجلس الأمن والدفاع: ويشرف عليه ثلاث قادة يعينهم مجلس الشيوخ.

6/ هيئة الأمن الوطني: وتتولى حفظ الأمن الداخلي.

7 / هيئة تعليمية دينية وتربوية وهيئات تنفيذية لإدارة البلديات والزراعة¹

ويمكن تقسيم هذه الهيئات إلى ثلاث سلطات أساسية هي التشريع والقضاء والتنفيذ، وحين نبحث عن موضع هذه السلطات الثلاث نجد أن أفلاطون وضعها كلها في يد السلطة الحاكمة والمتمثلة في هيئة السيادة العليا، فترتيب هذه الهيئات يكون بشكل هرمي في أعلاه يكون مجلس السيادة العليا، وفي قاعدته تكون مختلف الطبقات من الشعب.

ويقسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات هي "الأحرار والعبيد الأجانب، وقد أدخل طبقة العبيد في هذا التقسيم والتي لم تكن موجودة أصلا في كتاب الجمهورية، ولم يكن لها أي دور في المشاركة السياسية، كذلك نلاحظ أنه لم يذكر طبقة الحراس كما فعل في كتاب الجمهورية، وذلك راجع إلى ندرة وجودها بالعدد الكافي لكي تحكم المدينة"²، ويعود هذا الاختلاف في التقسيم الطبقي بين الجمهورية والقوانين إلى تغيير معيار التقسيم بين المحاورتين، حيث أنه في كتاب الجمهورية اعتمد علة معيار الهوية والكفاءة والخبرة والحكمة في تحديد الطبقات، بينما في مشروع القوانين اعتمد على معيار الملكية والثروة، وهذا لا يناقض النسق الفلسفي لأفلاطون باعتبار أن هذه الثروة في الأخير ستخضع لسلطة القانون التي تحول دون تحولها إلى وسيلة للطغيان على باقي الطبقات، كما أن "في كتاب الجمهورية فصل بين هذه الطبقات فصلا مطلقا، إذ لا يستطيع أي فرد من

1 احمد عبد الكريم، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر القاهرة، ط1، 1982، ص 36.

2 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 110.

الطبقة الدنيا الانتقال إلى الطبقة العليا، في حين أنه في مدينة القوانين يوجد حراك طبقي بين الطبقات الثلاث، لأنه يعتمد على الثروة التي تنتقل من يد إلى أخرى، فالتقسيم الطبقي هنا ليس وراثيا كما كان في الجمهورية¹، فمقياس الثروة الذي اتخذه أفلاطون كأساس في تقسيمه للمجتمع يعتبر إحدى تنازلاته عن مثالية مشروع الجمهورية، ويعبر حقا عن يأس أفلاطون وفقدانه كل الآمال في تحقيق حكم الفلاسفة، ويترتب عن هذا التنازل أمر آخر فيما يخص نظام التعليم "ففي حكومة القوانين لم يعد التعليم حكرا على طبقة الحكام والجنود، ومحروم منه طبقة الفلاحين والزراع، ففي مدينة القوانين يكون التعليم حق لكل مواطن مهما كانت الطبقة التي ينتمي إليها"²، فمادامت صفة المواطنة تمنح للطبقات الثلاث هذا ينجم عنه المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، فتحقيق السعادة بالنسبة لأفلاطون في محاورة القوانين لا يكون إلا من خلال احترام القانون الذي من شأنه أن يحقق أكبر قدر ممكن من السعادة المثالية التي ذكرها في كتاب الجمهورية من خلال حكومة الفلاسفة، وفي كتاب السياسي من خلال أسطورة حكم زيوس والانتقال إلى مرحلة حكم كرونوس.

ما يمكن قوله عن الفلسفة السياسية لأفلاطون هو أنها فلسفة بدأت من الجمهورية لتأسيس نظرية سياسية يمكن تطبيقها على خارج زمانها ومكانها ولو بصفة جزئية

1 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العابد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 110.

2 ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 65

لمثاليته، وبعدها انتقل في كتاب السياسي والقوانين إلى حصر نظريته على مدينة أثينا ولا يمكن اعتبارها مشروع سياسي إنساني، خاصة حين يميز أفلاطون بين الشعب اليوناني والبرابرة غير اليونانيين، مما جعل جون جاك شوفاليه يقول: "إن هذه المدينة الجميلة صراحة ستكون بالضرورة يونانية وليست مدينة في جهة أخرى"¹، فالانتقال من المثالية إلى الواقعية جعل من مشروع أفلاطون ينحصر في بلاد اليونان إن لم نقل في مدينة أثينا فقط، وخير دليل على ذلك هو سعه إلى تطبيق مشروع الجمهورية في مدن خارج أثينا بينما استسلم للواقع الأثيني حين تعلق الأمر بالسياسي والقوانين.

لكن من جانب آخر حين نلاحظ امتداد فلسفة أفلاطون السياسية إلى الأجيال التي تلتها في بلاد اليونان، وإلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة في الغرب والشرق يمكن القول أن أفلاطون هو أب الفلسفة السياسية بامتياز، فمثالية أفلاطون جعلت من أفكاره تكون أكثر اتساعاً لضم عدد كبير من الفلسفات السياسية التي جاءت بعده، فأقراره بالعدل كأساس للحكم، وممارسة السلطة تتطلب خبرة ومعرفة بفن السياسة، والتقيد بتطبيق القوانين دون انحياز يؤدي إلى حماية الحريات الاجتماعية والسياسية للجميع، واعتماده على التعليم كأساس لقيام واستمرار الدولة كل هذه المبادئ كانت ولا تزال تنادي بها الفلسفات المعاصرة خاصة نظريات العقد الاجتماعي.

1 تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع سابق، ص 50.

وتعد فكرة حكم الارستقراطية الثقافية (حكومة الفلاسفة) من أهم الأفكار التي لا تزال سائدة في العصر الحالي، ولا تزال بعض الشعوب تحتاج إليها، فأفلاطون لم يجعل ممارسة السلطة في يد أصحاب المال والقوة والنسب، بل جعل المعرفة هي الأساس الوحيد لممارسة السياسة وبذلك ارتقى بالعمل السياسي مذ كان عند السفسطائيين فن الخداع والمكر في الحصول على الأصوات، إلى فن يجسد المعرفة النظرية في عمل سياسي يحقق السعادة للجميع.

إضافة إلى ربط أفلاطون بين الممارسة السياسية والمعرفة ربط أفلاطون بين السياسة والأخلاق، ولا تزال إلى حد اليوم نفس الأزمات السياسية بالانحلال الأخلاقي للمتمكنين من السلطة، فالسبب الأول حسب التفسير الأفلاطوني لفساد السياسة هو عدم التقيد بالأخلاق من طرف أصحاب القرار، فالفرق بين الطغيان والممارسة السياسية كما ذكرنا سابقا هو مدى التقيد بالأخلاق، هذه الفكرة نجدها جلية في فكر مونتيسكيو من خلال كتابه "روح الشرائع الذي دافع فيه عن فكرة إشتراكية تداخل الأخلاق والنظام السياسي والقوانين، ويشير مرارا وتكرارا إلى أفلاطون كرائد وموثوق بأفكاره ، ... فيقول إن فساد أي شكل من أشكال الدولة والحكومة يبدأ بانحلال مبدئها الخاص"¹ وهذا ما أشار إليه أفلاطون بوضوح في كتاب الجمهورية، حين جعل الحكم في يد الفيلسوف أو الحكيم، الذي لا يمكنه أن يكون كذلك إلا من خلال إدراك الفضيلة المطلقة عن طريق تحصيل

1 ف. س نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 120.

المعرفة الكاملة، فشرعية السلطة حسبه مبنية على أمرين أساسيين هما المعرفة والفضيلة، ومن خلالهما يتم تحقيق السعادة الكاملة.

ورغم أن فكرة الفيلسوف الحاكم أو الحاكم الفيلسوف تبدو فكرة طوباوية إلا أنها تعد مرجع فكري للعديد من الفلاسفة في العصر الحديث خاصة في الفكر الغربي، فهذه الفكرة تعبر عندهم وسيلة لتبرير الثقة المطلقة في القوانين حين تكون عادلة، وهي الفكرة الأساسية التي اعتمدا عليها الفلاسفة الفرنسيين المتتورين في دفاعهم عن سلطة القانون ضد سلطة رجال الدين.

هذا التأثير الأفلاطوني في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة كان بفضل أرسطو الذي قدم شروحات لكل أفكار أفلاطون وبذلك ساهم في نشرها، وقد عارض أرسطو بعض أفكار أستاذه وقدم بدائل عنها، بينما وافقه في الكثير من الأفكار التي تتناسب مع توجهه الفلسفي فأرسطو كان أكثر واقعية من أفلاطون مما جعله يتعارض مع بعض أفكاره التي تتسم بالمثالية.

المبحث الثالث: نظرية أرسطو السياسية ومفهوم السلطة

يعتبر أرسطو ثالث أشهر وأعظم الفلاسفة الذين أنتجتهم الحضارة اليونانية، إضافة إلى كونه أول من وضع قواعد المنطق الصوري فهو يعتبر كذلك أول من حاول تفعيد السياسة وجعلها علماً قائماً بذاته، حيث كان مختلفاً كل الاختلاف عن أفلاطون في فهمه للظاهرة السياسية، حيث حاول أن يعالجها بموضوعية وواقعية.

وبالرغم من كون أرسطو تلميذاً لأفلاطون لمدة عشرين سنة إلا أنه قام بهدم كل أفكار أستاذه السياسية، وهذا راجع إلى تغير الأوضاع السياسية في أثينا بعد وفاة أفلاطون من جهة، ومن جهة أخرى أرسطو انطلق من الواقع ليصل إلى التنظير، عكس ما فعله أفلاطون حين جعل المثال مبدأً لدراسة الواقع.

"ولد أرسطو في مقدونيا عام 384 ق م ذهب إلى أثينا وهو في الثامنة عشر من عمره ليصبح تلميذاً في أكاديمية أفلاطون، وبعد وفاة أستاذه تم استدعاؤه من طرف فيليب الثاني ملك مقدونيا ليتولى تعليم ابنه الإسكندر الأكبر"¹ والذي تحول فيما بعد إلى أكبر فاتح عرفه التاريخ القديم، وربما يعود الفضل في ذلك إلى أستاذه أرسطو الذي تتلمذ على يده، "حيث أنه لقن لإسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية، والعلوم السماعية والباطنية والطب"²، وهذا كل ما يحتاج إليه رجل له اهتمامات مثل اهتمامات الإسكندر

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 201.

2 ماجد فخري، أرسطو طالب المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ط1، ص 10

المقدوني، لكن هذا الاستقرار في حياة أرسطو لم يدم طويلا حيث أن "بعد ثورة الأثينيين على سيطرة المقدونيين فر أرسطو من أثينا خوفا من أن توجه له اتهامات باعتباره مقدونيا من جهة، وكذلك باعتباره أستاذا للاسكندر الأكبر"¹، كما يروى أيضا أن السبب الحقيقي الذي جعل أرسطو يهجر أثينا هو اختلافه مع الأسكندر الأكبر حول السياسة التي انتهجها في بلاد اليونان عامة وفي أثينا بشكل خاص، فالاسكندر لم يحافظ على قانون الاختلاف العرقي بين اليونانيين وباقي الشعوب الأخرى "بحيث عمل الأسكندر بعد اجتياحه للشرق على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وكذلك أمره بقتل قريب أرسطو، وبذلك اعتبر أرسطو أن تلميذه قد خرج عن روح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية"²، وبالفعل بعد وفاة الأسكندر ثار الأثينيين ضد حكم المقدونيين، وبالتالي اتهموا كل من كان له علاقة بالمقدونيين ومتابعيهم، "ووجهوا اتهامات خطيرة لأرسطو مشابهة لتلك الاتهامات التي وجهوها من قبل لسقراط، وهي تتعلق بالجريمة الكبرى، وهي جريمة عدم احترام الآلهة بسبب قصيدة كتبها أرسطو عند موت صديقه في الأكاديمية هيرمياس، حيث رأوا أنها تحوي تأليها ممكنا لصديقه"³، وعلى اثر كل هذا هاجر أرسطو أثينا متوجها إلى مسقط رأسه مدينة أستاجير التي توفي فيها، كل هذه الظروف ستساهم في تكوين موقفه من الوضع السياسي الذي كان سائدا في أثينا، وبالتالي خروجه عن مبادئ المدرسة الأفلاطونية التي ينتمي إليها.

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 201.

2 ماجد فخري، أرسطو طالب المعلم الأول، مرجع سابق، ص 11.

3 فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص14.

فبالرغم من أن أرسطو كان تلميذا لأفلاطون إلا أنه لم يكن أفلاطونياً كباقي المنتمين إلى الأكاديمية، فقد أسس أرسطو لمدرسة فلسفية خاصة به، متجاوزاً بذلك النسق الأفلاطوني خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع السياسة والأخلاق والفلسفة العملية بشكل عام، حيث أن "أفلاطون قد ابتدأ في معالجته لنظام الدولة السياسي مثالياً، ثم أخذ مع تقدم السن يتجه في أسلوبه نحو الواقعية، أما تلميذه أرسطو قد ابتدأ واقعياً وانتهى مثالياً في تفكيره، ومنهجه وفلسفته السياسة"¹، فلو لاحظنا في كتابه "السياسة" نجد أنه قام بمعالجة مختلف الدساتير السائدة في الدول والمدن التي عاصرها، ثم قام بتصنيفها ودراستها وكأننا أمام باحث معاصر يستند إلى المنهج العلمي في دراسته للظاهرة السياسية، وهذا على عكس أفلاطون الذي أول ما قدمه هو مشروع الجمهورية الذي أقل ما يمكن القول عليه هو مشروع بعيد كل البعد عن الواقع السياسي لأثينا، بدليل فشل أفلاطون في تحقيقه على أرض الواقع ولو بصفة جزئية وكذا تراجع وتنازله عن معظم الأفكار الأساسية التي تأسس عليها مشروع الجمهورية في كتابيه السياسي والقوانين.

كما يمكن تفسير هذا الاختلاف بين الأستاذ وتلميذه هو استفادة أرسطو من الفشل الذريع الذي وقع فيه أفلاطون من الناحية التطبيقية لمشروعه، فكأن أرسطو لا يريد أن يكون فكره السياسي مجرد فلسفة نظرية لا تعمل على تغيير الواقع، وبذلك تجاوز الحديث عن ما ينبغي أن تكون عليه الأنظمة والسلط السياسية، إلى تغيير الواقع السياسي وتفسير

1 غسان مدحت الخيري، المفاهيم والنظريات في الفكر السياسي، دار الرابطة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2013، ص 55.

فشل بعض الأنظمة وتقديم بديل يمكن الاعتماد عليه في تحسين الأوضاع السياسية للدول.

وأول ما بدأ فيه أرسطو هو "نقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى في سبيلها بالأسرة والملكية، فالوحدة الحقيقية هي للفرد أما الدولة فكثرة، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية لا بالوسائل التي أشار إليها أفلاطون، والأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرق"¹، فأول اختلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون كان حول الأساس الذي تقوم عليه الدولة، أو أي اجتماع بشري، لذلك فأول ما عرضه أرسطو في كتابه السياسيات هو موضوع نشأة الدولة، الذي طرحه بكل واقعية وموضوعية بعيد عن التفسير الأفلاطوني المحاط بالمثالية والأسطورة.

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 115.

أولاً: نشأة الدولة وأنظمة الحكم:

يقدم أرسطو تعريفاً للدولة مطابقاً لتعريف أفلاطون إلى حد كبير حيث "ينفق معه في أن الدولة كائن عضوي من صنع الطبيعة، ويرى أنها العنصر الأول الذي تفرضه الطبيعة ولأن الجزء يأتي بعد الكل، أي أن الكل يسبق الجزء والمجتمعات الجزئية كالأسرة والقبيلة كلها أعضاء في الكيان العام (الدولة) يخضعون له"¹، هذا الترتيب الأرسطي الذي اتخذه تفسيراً لنشأة الدولة هو ترتيب ماهوي وليس ترتيب واقعي، فالدولة أسبق من الأسرة والقبيلة من حيث الوجود بالقوة لا بالفعل، فالدولة هي الهدف الذي يوجد في ذهن كل إنسان قبل أن يقوم بإنشاء أسرة، وقبل الانتماء إلى أي قبيلة، فالدولة هي الهدف الذي أنشأت من أجله الأسرة والقبيلة، أما إذا تحدثنا عن الترتيب الواقعي الزمني نجد أن الأسرة هي أول بذرة للدولة، وهذا عكس التفسير الأفلاطوني الذي استبعد دور الأسرة في الدولة. فأرسطو يربط بين الدولة والأسرة ربطاً وثيقاً منافياً في ذلك ما أشار إليه أفلاطون في الجمهورية، حين ألغى دور الأسرة ونادى بالمشاعية، "وإذا كان أصل السلطة ونشأة الدولة عند أفلاطون هو حاجة الإنسان الطبيعية والاجتماعية واضطراره بسبب عجزه عن إشباع حاجاته بنفسه إلى الاجتماع بغيره لتبادل الخدمات والمنافع لتتكون الدولة، وبالتالي تكوين السلطة التي تدير أمورهم، فإن علة نشأة الدولة عند أرسطو يبدأ أفلاطونياً لكنه ينتهي

1 محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مصر، ط1، 1999، ص 63.

أرسطيا¹ باعتبار أن أرسطو يتفق مع أفلاطون من حيث المبدأ الطبيعي لنشأة الدولة، لكنه يختلف معه في أن الاجتماع الإنساني ليس أساسه الأسرة، فالمبدأ بينهما واحد وهو الطبيعة إلا أن أفلاطون سار بهذا المبدأ نحو المثالية لحد إلغاءه لدور الأسرة والفرد فيها وجعل السلطة في يد فئة أو شخص معين، بينما أرسطو سار بهذا المبدأ بكل واقعية.

وأول ما عالج أرسطو في كتابه السياسيات هو مسألة نشوء الدولة ومختلف الأطوار والمراحل الطبيعية التي مر بها تاريخ التجمع البشري، بدءاً من الأسرة وصولاً إلى الدولة، وأول مرحلة مرت بها الدولة هو مرحلة التنازل بين الرجل والمرأة "أقول ما يجتمعاً من أجل التنازل ولا خيار في الأمر، لأن رغبة المرء في أن يعقب نسلاً شبيهه به رغبة طبيعية، شأنها في سائر الحيوان والنبات"²، فالطبيعة البشرية تدفع بالإنسان بفعل الغريزة إلى البحث عن إنشاء أسرة التي بدورها ستكون البذرة الأولى التي تنشأ عنها الدولة بصفة طبيعية، "فالبيت إذن هو أول ما ينشأ عن ذلك الائتلاف ... وائتلاف بيوت عدة هو القرية، لذلك كانت الدول أولاً ممالك، لأن الدول الأولى تكونت من عناصر تخضع لسلطة ملكية"³ والقرية هي مجموعة من الأسر التي تربطها علاقات القرابة العائلية، وهي نتيجة لتزايد عدد العائلات والأفراد في المنطقة الواحدة، مما يجعلهم في حاجة ماسة إلى اختيار شخص يسير أمورهم هذا الشخص هو الملك، فالنظام الملكي حسب أرسطو هو

1 عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 251.

2 أرسطو طاليس، السياسيات، تر الأب أغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة روائع الإنسانية، بيروت لبنان دط، 1958، ص 7.

3 المصدر نفسه، ص 8، 9.

أول الأنظمة السياسية التي ظهرت، أما اجتماع مجموعة من القرى سيشكل ما يسمى بالدولة، "وهي التي تتطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي، فقد تألفت إذن من رغبة العيش فالدولة إذن طبيعية إذا ما كانت الجماعات السابقة (الأسرة والقرية) طبيعية، فالدولة غاية لتلك الجماعات"¹، وعلى عكس ما يعتقد أفلاطون أن الفرد وحده هو أساس قيام الدولة، فأرسطو يعيد الاعتبار إلى دور الأسرة في تكوين أي مجتمع مدني بداية من أبسط مستوياته وصولاً إلى أعقدها وهي الدولة، ومن حيث المنهج نجد أرسطو واقعيًا إلى حد كبير، وتفسيره للظاهرة السياسية عامة وظاهرة الدولة بشكل خاص كان أكثر علمية من أستاذه، "فحسب أرسطو الإنسان يميل للعيش الجماعي مع غيره من بني البشر مثله مثل الحيوانات الأخرى التي ترغب في العيش مع أجناسها، غير أن الإنسان يمتاز عن الحيوانات بامتلاكه للمقومات والمثل الفضلى"²، هذا التفسير الطبيعي الذي قدمه أرسطو لظاهرة الدولة هو ناتج عن تأثره بعلم الأحياء، فهو ابن طبيب وقيل أنه مارس الطب والتشريح في بداية مساره لذلك كان أرسطو يعالج كل المواضيع التي تناولها بواقعية وموضوعية، بعيداً عن كل التفسيرات الأسطورية والمثالية.

ويقر أرسطو في كتابه السياسيات أن الدولة بمفهومها السياسي لم يكن هدف من أهداف الأسرة أو القرية لكن "هدف الأسر و القرى كان اقتصادياً بالدرجة الأولى يرمي إلى توفير

1 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 8.

2 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، سوريا، نط، 2010، ص 74.

حاجات الاستهلاك اليومي"¹، فتطور المجتمعات البشرية كان بسبب الحاجة وعجز الأفراد والمجتمعات الصغيرة على توفير الحاجيات الضرورية بسبب اتساع عدد المستهلكين داخل النطاق الجغرافي المحدد الذي يجمعهم.

أما المفهوم الحقيقي للدولة فهو أكبر من أن يتم حصره في توفير الحاجيات الاقتصادية فقط "فدولة المدينة ننظر إليها باعتبارها تجمعاً إنسانياً مكوناً من عدة قوى، وتكامل هذه المدينة التي بلغت شأن من الاكتفاء التام، إن تكونها مرتبط بالضروريات الطبيعية ولكنها تكتمل عندما تضمن السعادة لكل من يعيش في كنفها، وهذا ما يجعلنا نقول أن ودود الدولة المدينة هو وجود طبيعي مثلها مثل كل التجمعات البشرية التي كونتها"²، فالدولة هي انتقال الإنسان من مجال العلاقات الأسرية وروابط الدم إلى حياة تسير وفق علاقة المواطنة والانتماء إلى الوطن الواحد، وهي أيضاً انتقال الإنسان من مرحلة المطالبة بالحقوق الطبيعية إلى مرحلة المطالبة بالحقوق المدنية، ولما كانت الإنسانية في طور الأسرة والقرية كان لزاماً عليها الخضوع لسلطة العائلة والقرابة لذلك كانت السلطة الحاكمة في القرية سلطة أبوية شبيهة بسلطة الأب في الأسرة، وكانت ملكية دائمة مثل سلطة الأب في الأسرة لا تنتهي إلا بوفاته، فإن ارتقاء الإنسانية إلى مصاف الدولة كان لابد من "وجود لسلطة سياسية من أجل ضمان استمرارهم وبقائهم، وهذا يقتزن بوضع السلطة في يد العقلاء والحكماء، فالنفس البشرية العاقلة هي النفس الحكيمة وهي خاصة ينفرد بها

1 محمد وقيع أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 76.

2 Aristote, La politique, livre1, édition P.U.F, paris, p 36.

الإنسان عن باقي المخلوقات"¹، وهنا نجد أن أرسطو يختلف مع أستاذه أفلاطون اختلافا جوهريا سيظهر فيما بعد عند حديثنا عن مفهوم السلطة عند أرسطو، فهذا الأخير يربط السلطة بالعقل ويجعل من العقل خاصية إنسانية، وبالتالي لا يجعل من السلطة السياسية حكرا على طبقة معينة، بل يجعل القانون هو أعلى سلطة في هرم الدولة، يخضع له كل من الحاكم والمحكوم على حد سواء، فنلاحظ أن أرسطو حين يقسم قوى النفس إلى ثلاث قوى "نفس نامية شهوانية يشترك فيها كل المخلوقات، ونفس حاسة غضبية تشترك فيها بعض المخلوقات (الإنسان والحيوان)، ونفس عاقلة حكيمة يختص بها البشر دون غيرهم"² فهذا التقسيم لا يوحي بوجود طبقة مثالية عليا يجدر بنا أن نضع في يدها السلطة المطلقة، فكل نفس بشرية تحوي هذه القوى الثلاث بتفاوت، ولا وجود لنفس خالية من قوى الحاسة أو النامية، فلا وجود لمثال يجب أن نخضع له سوى القانون الوضعي الذي يساهم الجميع في وضعه والخضوع إليه.

وبناء على ذلك فأرسطو قبل حديثه عن مفهوم السلطة وفي من يجب أن نضع في يده الحكم قام بدراسة جميع الدساتير السائدة في بلاد اليونان آنذاك، لذلك نراه يعني يعني أول ما يعني به عند مناقشته للدساتير بمشكلة السيادة أو السلطة العليا للدولة، لمن تستند هذه السيادة وفي يد من توضع؟، أتسند للشعب أو الأغنياء أو صفوة المواطنين، أو إلى الأوجد المنفرد بينهم؟، أو إلى المستبد الطاغية؟، أم لا تستند لشخص ما أو طائفة ما من

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 204، 205.

2 المرجع نفسه، ص 205.

الأشخاص بل تستند للقانون؟"¹ ، فتحديد مفهوم السلطة إذن يكون وفق الدساتير السائدة لأن الدستور وحده من يحدد طبيعة الحكم وصلاحيات الحاكم، وكذلك الحقوق التي يمتلكها المحكومين وواجباتهم تجاه الدولة، هكذا فقط يمكن معرفة طبيعة السلطة الحاكمة في أي دولة من الدول، فقام أرسطو بدراسة دستور صولون وغيره من دساتير السابقين، ثم دراسة مختلف الحكومات والأنظمة السياسية التي سادت في مختلف المدن اليونانية كأثينا واسبرطة، ثم قام بتصنيفها وتقييمها.

وقد كان للمنهج التحليلي الذي اعتمد عليه أرسطو في دراسته لموضوع السياسة الأثر الكبير في تصنيفه للحكومات، حيث اعتمد على معيارين أساسيين أحدهما عددي والآخر كيفي، "فمن حيث المعيار العددي يقول أرسطو أن السلطة قد تكون في يد فرد واحد، أو في يد عدد محدود من الأفراد، أو في يد الأغلبية، أما من حيث المعيار الكيفي فأرسطو يميز بين الحكومات من حيث صلاحياتها وفسادها"²، وبالجزم بين المعيارين العددي والكيفي توصل أرسطو إلى تحديد ستة أنواع من الحكومات، ثلاث منها صالحة، والثلاثة المتبقية فاسدة تنتج عن الأنظمة الأولى بالضرورة وهذه الحكومات هي:

"1/ الملكية: ويكون فيها الملك فاضل كفاء يوفر الحماية للأغنياء والفقراء.

2/ الإستبدادية: وهي حكومة فردية مستبدة زهي أسوء الحكومات.

1 غسان مدحت الخيري، المفاهيم والنظريات في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 56.
2 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، مصر، دط، 2008، ص 131.

3/ الأوليغارشية: حكومة الأقلية ترعى مصلحة الأغنياء.

4/ الديمقراطية المعتدلة: وهي حكومة الأغلبية ترعى حقوق المواطنين.

5/ الأرستقراطية: حكومة الأقلية الأشراف وذوي الأصول العريقة، وهذه الحكومة تحترم

حقوق الملكية.

6/ الديمقراطية: هذه حكومة الأغلبية وترعى حقوق الفقراء فقط¹، فلو لاحظنا هذه

الحكومات التي ذكرها أرسطو نجد أنه يمكن أن نضعها في شكل ثنائيات، بحيث أن كل

ثنائية تحمل نظامين متقابلين من حيث الكيف، لكنها تشترك من حيث الكم، فهذه الأنظمة

الستة في أصلها ثلاث أنظمة صالحة فقط، نتج عن كل واحدة منها نظام آخر فاسد

محافظا على الخصائص الكمية للنظام الأصلي.

فالحكومة الملكية مثلا هي حكومة صالحة في نظر أرسطو، لكنها ستتحول إلى حكومة

استبدادية، فلا يوجد ضامن واحد على ثبات الملك على خدمة الشعب، فقد يتحول في أي

لحظة إلى خدمة مصالحه الشخصية.

فإذا قسمنا الحكومات بمعيار الكيف فإننا سنحصل على ثلاث حكومات صالحة، وثلاث

أخرى ناتجة عنها.

1 عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 120.

الحكومات فاسدة ناتجة عنها	الحكومات صالحة
1 الطغيانية: (حكومة الفرد الواحد الفاسد)	1 الملكية: (حكومة الفرد الواحد الصالح)
2 الأوليغارشية (حكومة القلة الفاسدة)	2 الأرستقراطية: (حكومة القلة الصالحة)
3 الديمقراطية (حكومة الكثرة الفاسدة)	3 الجمهورية: (حكومة الكثرة الصالحة)

وفي رأي أرسطو "الحكومة الملكية التي يقف على رأسها فرد متسم بالفضائل لا تلبث إلا أن تتقلب إلى حكومة الطغيان يرأسها ديكتاتور، أما الحكومة الأرستقراطية التي يحكم فيها النبلاء والفضلاء، فسرّيعا ما يتحول قادتتها إلى أوليغارشييين احتكاريين، أما الحكومة الجمهورية التي كانت ترعى مصلحة الجميع، ما إن توسع من طبقة الحكام فتتحول إلى حكومة ديمقراطية تستند إلى الكثرة الديماغوغية"¹، فصلاح الأنظمة يكون بقدر تمسك من يتولون زمام الحكم بفضيلة العدل، سواء كان هؤلاء يمارسون السلطة جماعيا أو فرديا، لذلك فأرسطو يميل إلى التصنيف الكيفي على حساب التصنيف الكمي، لأن المشكلة ليست في عدد الذين يتولون تسيير الدولة، بل المشكلة الحقيقية في الكيفية التي يتم فيها ذلك.

1 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 81.

وبين النظامين الملكي والاستبدادي، والنظام الأرستقراطي والأوليغارشي، والنظام الجمهوري والديمقراطي، كان لابد على أرسطو أن يقدم بديلاً يمكن من خلالها الاستغناء عن فساد ومساوئ هذه الأنظمة.

يفضل أرسطو من بين كل تلك الأنظمة التي ذكرها "النظام الديمقراطي الذي يعتبره من الأنظمة البناءة، فهو يمنح الأفراد فرصاً متساوية، إلا أن الحكم الديمقراطي - كما أشرنا - يخلق الفوضى أحياناً، وينجم عنها تدهور الوضع السياسي"¹، لكن مقارنة بباقي الأنظمة هو أقل فساداً منها، فأرسطو لم يتخذ من النظام الديمقراطي كأحسن نظام يمكن الاعتماد عليه لكن تفضيله لهذا النظام يندرج ضمن تقييمه للأنظمة السائدة بطريقة موضوعية.

أما إذا تحدثنا عن النظام البديل الذي قدمه أرسطو فهو ليس من بين الأنظمة التي تحدث عنها، فأفضل نظام لدى أرسطو هو "النظام الدستوري الذي يعتمد فكرة النظام المختلط، والذي أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليغارشي، ليتكون من هذا الجمع نظام جديد يسميه أرسطو بالنظام المختلط"²، فالديمقراطية تضمن المساواة في المشاركة السياسية للجميع ويضمن التداول على السلطة عدم احتكارها لصالح شخص واحد، أما النظام الأوليغارشي فميزته أنه يضع السلطة في يد فئة محدودة، إضافة إلى ذلك "فالنظام الديمقراطي يعتمد على الفقراء، والنظام الأوليغارشي يعتمد على

1 محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، مرجع سابق، ص 68

2 المرجع نفسه، ص 66.

طبقة الأغنياء، لذا عندما يتحقق التوازن بين هاتين الطبقتين نحصل على نظام سياسي صالح، هذا التوازن من شأنه أن يتحقق في الطبقة الوسطى التي تجمع بين الكم والكيف، وليس في طبقة الفقراء أو الأغنياء وحدها¹، فبمنطق الوسط الذهبي تكون الطبقة الوسطى لم تفسدها الملكية والمال الفاحش، ولم تتحطم نفوس المنتمين إليها بفعل الفقر والحاجة، فهم يعيشون الفضيلة التي تقع بين رذيلتي الغنى الفاحش والفقر المدقع، "وبالتالي فهم يصلحون لأن يكونوا حكاما صالحين، أو محكومين مطيعين لما فيهم من طبائع الاستقرار وتحكيم العقل"²، فأرسطو لم يكن مسائرا للواقع السياسي الذي كان سائدا في مختلف المدن اليونانية حتى يكون مقتنعا بالأنظمة السائدة وما يعترئها من فساد سياسي، ولم يكن مثاليا أفلاطونيا في طرحه لمشروعه السياسي، بل اعتمد على الواقع ناقدا ليتجاوزه إلى حلول واقعية بالجمع بين إيجابيات الأنظمة التي قام بدراساتها.

ومن أجل تحقيق النظام الدستوري المختلط الذي قدمه أرسطو وضع مجموعة من الوسائل والآليات أهمها "الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين الديمقراطي والأوليغاركي، فالأول يقوم على مبدأ المساواة السياسية، ويكفل حق المشاركة في الحكم للجميع دون اشتراط أي نصاب مالي، بينما النظام الثاني يحصر حق المشاركة السياسية على من يملكون نصابا ماليا، فالحل حسبه يكون بتحقيق التوازن بين المبدأين

1 ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص 85.

2 عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 48.

وجعل النصاب المالي بسيطاً¹، فالمشاركة السياسية المبنية على أساس الثروة في النظام الأوليجاركي جعلت من السلطة محتكرة في يد الفئة الأكثر غنى في المجتمع، وبالتالي أصبحت السلطة وسيلة في يد هؤلاء للوصول إلى الغنى الفاحش وتنمية ثروتهم، وتفجير بقية الشعب، أما النظام الديمقراطي تكون فيه المشاركة السياسية متاحة للجميع دون استثناء وهذا يجعل من السلطة السياسية في يد الأغلبية الفقيرة، لكن الجمع بين الخصائص المتعارضة بين النظامين بفرض نصاب مالي معتدل، لا هو باهظ ليكون حكراً على الأغنياء، ولا هو منخفض ليقدم للأغلبية الفقيرة، مما يستدعي المنتمين إلى الطبقة الوسطى التي توفق بين الطبقتين بمنطق الوسط الذهبي.

هذا الجمع بين النظامين من حيث المشاركة السياسية يؤدي حتماً إلى الجمع بينهما في طريقة اختيار الحكام، فالنظام الديمقراطي يقوم على القرعة كوسيلة لاختيار الحكام مراعاة لبدأ المساواة، أما النظام الأوليجاركي فيعتمد على الانتخاب لأنه يحصر حق الترشح على فئة أصحاب المال فقط، وبإدماج الوسيّلتين معا بحيث يكون في البداية انتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة، ثم نملاً هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخَبين²، فالقرعة رغم أنها تحقق المساواة إلا أنها لا تراعي مبدأ الكيف، وأما الانتخاب رغم أنه يحقق الكيف لكنه يجعل الممارسة السياسية حق لفئة دون غيرها،

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 234.

2 المرجع نفسه، ص 235.

فالعملية تكون بمبدأ الانتخاب لتحقيق الكيف دون الخضوع لمعيار المال، ثم يأتي دور القرعة حتى يتم اختيار الموظفين ضمن من اختارهم الشعب.

وفي النظام الأوليجاركي يكون أداء الوظائف العامة بالمجان وهذا ما أدى إلى احتكار السلطة في يد الأغنياء، لأن الحاجة تمنع الفقراء من ممارسة السياسة دون مقابل، أما في النظام الديمقراطي يكون أداء هذه الوظائف مقابل أجر، وبالتالي تصبح الممارسة السياسية ليست لذاتها، بل من أجل كسب الأجر، "فالنظم الديمقراطية تمنح مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على حضور الاجتماعات العامة، بينما توقع غرامة في النظام الأوليجاركي على الأغنياء المتغيبين من أجل إجبارهم على حضور هذه الاجتماعات"¹، أي أن السلطة في النظام الديمقراطي تعمل على إشراك جميع الفقراء في مناقشة أمور الدولة، أما النظام الأوليجاركي على العكس تماما فهو يهتم بحضور الأغنياء بفرض غرامة على كل من يتغيب، دون أي اهتمام بحضور الفقراء.

وبالجمع بين سياسة النظامين في ما يخص أداء الوظائف السياسية يضع أرسطو قانون "يوقع غرامة على الأغنياء في حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعية العامة، كما يخصص في الوقت نفسه مكافأة حضور الفقراء، وبذلك نضمن حضور الأغنياء والفقراء على حد سواء، أما الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر لكن دون مغالاة"²، وهذا من شأنه

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة الدولية المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 236.

2 المرجع نفسه، ص 194.

أن يوفق بين النظامين من جهة، ومن جهة أخرى يوفق بين طبقتين اجتماعيتين حتى لا يتم إقصاء أي طرف لأسباب مادية، أو بسبب الأغلبية.

هذا الدستور الذي وضعه أرسطو لا يعتقد أنه مثالي إلى حد أن يكون صالح لكل الأزمنة والأمكنة مثل ما قال به أفلاطون في جمهوريته، فأرسطو يؤمن بأن "الدستور المثالي يختلف من بلد لآخر تبعا لاختلاف البيئة والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم فإن الدستور الصالح لدولة معينة قد لا يكون صالحا لدولة أخرى"¹ فأرسطو كان أكثر واقعية من أستاذه أفلاطون، فهو يعترف بالواقع الاجتماعي والسياسي والجغرافي للشعوب، ومدى تأثير ذلك في القوانين والنظم التي ينبغي أن تسيروا وفقها هذه الشعوب، على عكس أفلاطون الذي يؤمن بوحدة الإنسان الطبيعية ووحدة المثال الذي يسعى الجميع إلى تحقيقه، وهذا ما جعل مشروعه مجرد تصور عجز عن تحقيقه على أرض الواقع، على عكس مشروع أرسطو الذي أصبح يمثل لب الأنظمة السياسية في العصر الحالي، وامتداد أفكاره إلى مدارس فلسفية حديثة ومعاصرة.

ثانيا: بنية الدولة الدستورية:

بعد دراسة أرسطو لمختلف الدساتير والأنظمة السياسية التفت إلى ضرورة تقديمه لنظام سياسي متكامل يكون بمثابة مشروع بديل يتجاوز فيه الأخطاء التي وقع فيها المشرعون الذين سبقوه، بداية من وصولون وصولا إلى أفلاطون هذا من ناحية التنظير،

1 سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، ص 99.

أما من الناحية العملية كان من واجبه كمنظر سياسي أن يقدم نظاما بديلا عن الأنظمة التي انتقدها، لذلك حاول أرسطو أن يقدم مشروعا متكاملا يظم فيه كل القواعد السياسية والاجتماعية والتربوية التي يجب أن تقوم عليها الدولة الدستورية التي ينادي بها.

فمن الجانب الاجتماعي يعترف أرسطو بمكانة الأسرة في تكوين الدولة، عكس أفلاطون الذي غيبتها باعتماده على المشاعية، إلا أن أرسطو يتفق مع أفلاطون في مسألة التقسيم الطبقي للمجتمع، خاصة حين يتعلق الأمر بالعبودية، فمفهوم الأسرة عند أرسطو "هي التي تشمل على الزوج والزوجة والأولاد والعبيد"¹، فأرسطو يقر بوجود طبقة العبيد التي يحتقرها ويستبعد عنها الممارسة السياسية، لحد اعتبارها من الوسائل التي يحتاج إليها الأحرار حيث يقول: "وكما أن الصناعات المحددة تحتاج إلى آلتها الخاصة لإنجاز العمل، كذلك الإدارة البيئية تحتاج أدواتها للقيام بشؤونها، ومن الأدوات ما هو جامد ومنها ما هو حي، والعبد هو قنية حية"²، ويستعين أرسطو بنفس المبرر الذي استعان به أفلاطون في تبريره للعبودية حيث اعتبر أن الطبيعة أهلت الأحرار ليكونوا أحرارا والعبيد ليكونوا عبيدا، فالعبودية هي نتيجة لسيطرة الجسد على النفس، أو سيطرة الجانب الحيواني على الجانب الإنساني في تركيبه الإنسان، "فكل من انحط شأنهم انحطاط الجسد على النفس أو الحيوان عن الإنسان كانوا عبيدا من طبعهم، لاسيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال أجسادهم كأفضل ما يصدر

1 Aristote, La politique, livre1, source présidant, p 11

2 Le même source, p 12

عنهم، وإنه لخير لمثل هؤلاء أن يخضعوا لسلطة السيد"¹، ويعتقد أرسطو أن العلاقة بين قوى النفس مشابهة تماما للعلاقة بين البشر، فالدولة شبيهة بالإنسان الذي لا يجب أن تسيطر عليه القوى الشهوانية، وإن حدث ذلك سينقلب إلى طبقة العبيد لا تختلف عن الحيوان إلا في بعض المهارات، حيث يقول: "فالإنسان في ذاته عقل وشهوة، ولا شك أن علاقة التقابل بين هذه القوى هي علاقة تسلط، إذ يجب أن تمتلك النفس الجسد وتسيره، وإذا حدث عكس ذلك ساد الطبع الفاسد"²، وبمثل ذلك إذا سيطر أصحاب الغريزة على المجتمع يسود الفساد، فمن الضروري احترام الطبيعة ليكون العبد عبدا والسيد سيّدا، إضافة إلى أن الطبيعة منحت للبعض أجساد قوية حتى يكونوا عبيدا، وللـبعض الآخر عقول راجحة ليكونوا أسيادا "فـالطبيعة تريد التباين بين أجسام الأحرار وأجسام العبيد، فتبرز هذه قوية تصلح لما يلزمها من الخدمة، وتبرز تلك قويمة غير صالحة للأشغال الوضيعة، بل ملائمة للحياة المدنية"³، ولم يتوقف أرسطو على حد تفسيره الطبيعي للعبودية بل تجاوز ذلك إلى اعتباره أن استعباد هذه الطبقة ضرورية للبنية الاجتماعية للدولة الدستورية التي ينادي بها، باعتبار أن الدولة الناجحة هي تلك الدولة التي تحترم القانون الطبيعي.

1 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 16.

2 المصدر نفسه، ص 14

3 Aristote, La politique, livre1, source président, p15.

فأرسطو لم يعتمد على التفسيرات الأسطورية والميتافيزيقية في تبريره للتقسيم الطبقي للمجتمع إلى أسياد وعبيد مثلما فعل أستاذه أفلاطون حين تحدث عن أسطورة المعادن (الذهب والفضة والنحاس)، بل اعتمد على التفسير الطبيعي التحليلي الذي استقاه من تجربته في علم الأحياء، إذ ليس في تقسيم البشرية إلى صنفين (العبيد والسادة) شيء من التعسف أو العنف، فالطبيعة المنصاعة للغائية تخلق في مناخات آسيا الحارة رجالاً ذوي نكاه ومهارة ولكنهم عاطلون من الشجاعة، لذا خلقوا ليكونوا مستعبدين، وبالمقابل فإن مناخ اليونان المعتدل هو وحده الذي يستطيع أن ينجب رجالاً أذكياً وشجعان في آن واحد، وأحرار بحكم الطبيعة لا بحكم العرف¹، فكل منطقة جغرافية تختلف عن الأخرى من حيث الظروف الطبيعية والمناخية، ومن حيث الغاية لوجودها كذلك، فهناك مناطق مهيأة بالطبيعة لغاية خلق العبيد، وأخرى من أجل صنع الأسياد، وهنا نجد أن أرسطو يحاول أن يقدم تبريراً لنظرية تفوق الجنس اليوناني التي لم يرفضها أي مشرع يوناني سابق له، فأفلاطون تبنى هذا الموقف في السابق مع تبريره له بنوع من المثالية والأسطورة.

ويميز أفلاطون بين علاقة السيد بالعبد وبين علاقة رجل الدولة بالرعية، وبالتالي يميز بين السيادة والسلطة، "لأن سلطة رب البيت ملكية فكل بيت يملك عليه أحد، والسلطة

1 إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1987، ص 220.

المدنية ولاية أحرار وأكفاء"¹، فرب البيت يملك العبد لكن رجل الدولة يتأسس الرعية ولا يملكها والسيد يفرض قانون العبودية على عبده ولا يخضع له، بينما رئيس الدولة يفرض القانون على ذاته وعلى المرؤوسين من شعبه، فأرسطو هنا تجاوز المفهوم الأبوي للسلطة، فحين يتحدث عن سلطة رجل الدولة فهو يتحدث عن سلطة القانون المجسدة في هذا الشخص الذي يعد موظفا اختير من طرف الشعب ليخضع لسلطة الدستور.

أما حديث أرسطو عن المرأة لم يكن موافقا لأستاذه أفلاطون الذي دعا إلى ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، فأرسطو "يعتبر أن المرأة بالنسبة للرجل كالعبد بالنسبة إلى سيده، أو كنسبة العامل باليد للمفكر، أو البربري للإغريقي، فالمرأة هي رجل ناقص التكوين لو يتم خلقه، والذكر بحكم الطبيعة أسمى من مرتبة الأنثى"²، هذا الاختلاف الطبيعي بين الرجل والمرأة سيتحول إلى فارق سياسي واجتماعي حين يتحدث أرسطو عن الحياة المدنية في دولته الدستورية، فأرسطو رغم أنه حاول أن يكون أكثر واقعية وموضوعية من سابقه، إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من السلطة الثقافية والعرفية اليونانية، التي لم يشهد تاريخ اليونان أنها منحت أي مكانة اجتماعية وسياسية للمرأة، "فقد اعتبرت في الثقافة اليونانية أنها ملك للرجل، ولا يحق لها ما يملكه، فقليل ما كانت تذكر النساء في أثينا ولم يكن لهن أي حساب في الحياة العامة، ولم يكن يملكن وضعاً مستقلاً في نظر القانون، فمهما كان سن المرأة فهي تبقى تحت رعاية الرجل، وكان البيت هو

1 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 21.

2 أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، ط2، ص 160.

ميدانها"¹، فلم يشهد التاريخ السياسي لليونان القديمة على ذكر أسماء النساء ضمن من يتولون المناصب السياسية، والفكر السياسي الأرسطي لم يخرج عن هذا العرف، بل قام أرسطو بتبريره وتأكيد، خاصة حين يعتبر أن المكانة الاجتماعية للمرأة تقع بين مكانة العبد والرجل الحر، فهي لا تتمتع بحرية تامة وبالتالي لا يمكن أن تتمتع بكامل حقوق المواطنة، "ويضع أرسطو فرقا بين سلطة الزوج على زوجته وسلطة السيد على عبده، لكن المرأة تبقى مواطن غير كامل الحقوق خاصة من الناحية السياسية، إذ تحرم عليها المشاركة في مجالس النيابة العامة، أو الخوض في الشأن العام"²، هذا الاستبعاد المطلق للمرأة من الحياة السياسية يبدو مستهجنا حين يتعلق الأمر بفكر أرسطو الواقعي، الذي اعتمد على المنهج التحليلي والموضوعي في دراسته للظاهرة السياسية، لكن حين نلاحظ في كتابه السياسة أو السياسيات قبل حديثه عن مكانة المرأة في الدولة الدستورية، تحدث عن البنية الطبيعية والبيولوجية للمرأة، "فالخلفية البيولوجية لفكر أرسطو كان لها تأثير واضح في آراءه السياسية والأخلاقية تجاه النساء، فهو يعتقد أن عقل المرأة لا يستوعب إدراك المسائل النظرية أو فهمها، ولهذا فإن فضيلة الرجل الأساسية هي أن يسيطر عليها، أما الرجل الذي يعامل المرأة على قدم المساواة ويتصور أنها مساوية له فإنه يسلك سلوك مخجلا"³، فدونية المرأة هي أمر طبيعي وأخلاقي، واعتبار المرأة مساوية للرجل هو إخلال بالأخلاق والفضيلة، وبما أن الأخلاق مطابقة للسياسة ويضع كليهما ضمن مجال

1 يسرى الأيوبي، المرأة عبر الزمن، ج1، اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، لبنان، دط، 1969، ص 66.

2 المرجع نفسه، ص 67.

3 إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 1996، ص 66.

الفلسفة العملية، فإن إنزال المرأة منزلتها الطبيعية يعتبر واجب سياسي أيضا، هذا الموقف الذي اتخذه أرسطو سياسيا تجاه المرأة سبق وإن اتخذه في كتابه "الحيوان" حين قال: "إن الأنثى هي نكر بلا أعضاء جنسية أي بغير قضيب تولد، فهي نكر ممسوخ ومشوه"¹ فدونية النساء من الناحية البيولوجية فرضت على أرسطو من الناحية السياسية والاجتماعية أن يستبعدا بصفة مطلقة، دون أن نهمل الثقافة اليونانية التي لم يشهد تاريخها السياسي على تولي المرأة أي منصب سياسي في أي مرحلة من مراحلها التاريخية، "فاعتبار أرسطو أن المرأة ما هي إلا وسيلة للإنجاب يجعلها بعيدة تماما عن ميدان الثقافة والسياسة والحياة الفكرية"²، وبذلك يمكن القول أن أرسطو لم يخرج عن الثقافة الذكورية التي سيطرت على المجتمع اليوناني القديم، عكس أستاذه أفلاطون الذي حاول ولو بشكل بسيط أن يقحم المرأة اجتماعيا من خلال حقها في التعليم، فما قام به أرسطو يعد محاولة لإيجاد تبرير فلسفي للوضع الاجتماعي والسياسي للمرأة في مجتمعه، "حيث أن جل مؤلفاته تقدم تبريرا عقليا لأحكام فلسفة شائعة تغلغت في أعماق المجتمع اليوناني"³.

وبهذا يمكننا أن نقول أن أرسطو لم يكن مصلح اجتماعي يستهدف بمشروعه السياسي تغيير الثقافة اليونانية فيما يخص مكانة المرأة والعبء، وربما أرسطو حاول أن يتجنب

1 إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مرجع سابق، ص 68.

2 المرجع نفسه، ص 82.

3 حاتم النقاشي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1995، ص

التصادم مع الثقافة الشعبية اليونانية حتى لا يكون مشروعه السياسي محل الاستهجان والرفض، ويكون مصيره مثل مصير مشروع أستاذه أفلاطون.

وبعد حديث أرسطو عن البنية الاجتماعية للدولة انتقل للحديث في موضوع التربية وربط بينها وبين الرئاسة، مخالفا في ذلك رأي أفلاطون الذي ربط التربية بالنفس، فالربط بين التربية والرئاسة هو ربط بين المجتمع والممارسة السياسية، "فكل شراكة بين رؤساء ومرؤوسين ترتب علينا أن نبحث هل يجب أن يظل الرؤساء والمرؤوسين طيلة البقاء، أو يجب أن يتداولوا في الرئاسة والانقياد؟، إذن من الواضح أن التربية مفيدة حتما بما ثبت في هذه القضية"¹، فإذا كانت الممارسة السياسية والسلطة مبنيتان على قوى النفس كما يعتقد أفلاطون فإن النظام التربوي سيكون وفق قوى النفس، أما إذا كانت السلطة متداولة بين جميع من يتمتعون بحق المواطنة كما يعتقد أرسطو فحتمًا يجب أن يكون التعليم وفقا لهذا المبدأ متاح للجميع بقدر متساو، حتى يمكن أن نصل إلى مجتمع يملك من الاستعداد والكفاءة ما يمكنه من ممارسة السياسة والحكم المتاح للجميع، "فالاختلاف بين الرئيس والمرؤوس ليس اختلافا مفارقا للإنسان، بل هو اختلاف يعود إلى قدرات الإنسان الذاتية، فلم تعد التربية كما عرفها أفلاطون أنها فن تلازم الإنسان لخصوصية النفس، بل أصبحت التربية من مستوجبات صلاح المدينة ضمن توجه واقعي لأفرادها"²، فالنظام التربوي هو إحدى الواجبات الأساسية التي يجب على الدولة أن تلتزم بها كحق لكل من

1 حاتم النقاشي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع سابق، ص 84.

2 المرجع نفسه، ص 85.

يحمل صفة المواطنة، بل يؤكد أرسطو في حديثه عن الثورات أسباب سقوط الأنظمة والدول أن إهمال التربية في الدولة هو أحد أهم أسباب سقوطها، ويضرب أرسطو المثل في الثورات التي أسقطت الأنظمة السابقة في بلاد اليونان، هذه الأنظمة المبنية على أساس الثروة (القلة الأرستقراطية)، أو على أساس الأغلبية (الفقراء)، إذ أن "الرغبة في المساواة والرغبة في عدم المساواة تدفع الناس للجوء إلى الثورة، لأن عقولهم مليئة بالرغبة في المساواة التي تنشأ من تفكيرهم أنهم لا ينالون إلا أسوأ ما في الصفة، بالرغم من تساويهم مع هؤلاء، وهناك آخرون يلجئون إلى الثورة لأن عقولهم مليئة بالرغبة في التفوق وعدم المساواة"¹، فالأنظمة المبنية على الثروة إما تجعل التعليم حكراً على طبقتها مثلما كان الأمر عليه في زمن سقراط، حيث يتم استئجار السفستائيين لتعليم أبناء الطبقة الأرستقراطية فنون الخطابة والسياسة، وإما أن تجعل الحكم كله مبني على قيمة النصاب ويتم بذلك استبعاد الطبقات الأخرى من الممارسة السياسية، وهذه الطبقات هي من تتولى القيام بالثورة وإسقاط النظام الحاكم، وأما الأنظمة المبنية على الأغلبية فهي مبنية على القاعدة الشعبية للفقراء الذين لا اهتمام لهم بفن السياسة الذي لم يتعلموا أسسه وضوابطه، بل همهم الوحيد هو الوصول إلى السلطة حتى يتساوون أو يسيطرون على الطبقة الأرستقراطية، وبالتالي تغيب الكفاءة عن الممارسة السياسية، وتتغلب الرغبة في الحكم على الرغبة في استقرار الدولة.

1 غسان مدحت الخيري، المفاهيم والنظريات في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 65.

وبالجمع بين الأمرين يؤدي إلى تأسيس الدولة على مبدئين هما التربية المتاحة للجميع من جهة لضمان الكيف، وكذا الاعتماد على الانتخاب والقرعة لضمان الكم، "فالعلمية التعليمية بوصفها مسؤولية الدولة يجب أن تكون عامة وملزمة ومشاركة بين جميع المواطنين، تلتزم الدولة من خلالها إعداد الناس لممارسة الفضيلة، وجعلهم مواطنين صالحين"¹، فما دامت الدولة الدستورية ليست مبنية على طبقة معينة دون أخرى فهي بالضرورة يكون الجميع تحت رحمة القانون الذي يفرض الواجبات ويمنح الحقوق للجميع بالتساوي، دون النظر إلى المكانة الاجتماعية أو المادية التي ينتمي إليها الفرد، فمفهوم المواطنة الذي قدمه أرسطو جعل من الجميع مشتركين في الانتماء إلى الوطن بدل الانتماء إلى الطبقة أو العرق.

ويستثني أرسطو النساء والعبيد من حق التعليم، وذلك كما قلنا في السابق أن النساء لا تنطبق عليهن صفة المواطنة، فأرسطو يستهدف من خلال نظامه التربوي كل الذين لهم حق في الوصول إلى السلطة، حتى إذا تمكنوا من ذلك كانوا أكثر معرفة بفن السياسة، وأكثر احتراماً للقانون والفضيلة والعدل.

وقد قسم أرسطو موضوع التعليم إلى ثلاثة مواضيع أساسية: "علوم تسعى لما يفيد في تحصيل العيش، وعلوم تسعى إلى تحصيل الفضيلة، وعلوم تعد من النوافل"²، فأما التي تسعى إلى تحصيل العيش فهي لفئة العبيد لأن هؤلاء هم أبعد الناس عن ممارسة الفضيلة

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 109.

2 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 421.

والسياسة، ولا يصلحون إلا للأشغال اليدوية، ولا يجب للمواطن الحر أن يشاركهم نفس التعليم والعمل، فالعبيد يتم استثناءهم من المدارس العمومية بل لهم مدارسهم الخاصة، أما تلك العلوم التي تسعى إلى تحصيل الفضيلة فهي تلك العلوم التي يتم تلقينها في المدارس العمومية لكل المواطنين، وأما العلوم التي تعد من النوافل فهي مختلف الفنون التي لا تقدم أي خدمة ضرورية سواء في الحياة الاجتماعية أو السياسية مثل الموسيقى، التي يحتقرها أرسطو إذ يقول: "فأما الموسيقى فيحتر المرء في أمرها، فأكثر الناس يقبلون على تلقنها ابتغاء اللذة، فهي لا شيء نافع كالكتابة والقراءة، ولا تهدف كالرياضة إلى صيانة العافية وإنماء القوة، يبقى إذن أنها جعلت لتسلية أوقات الفراغ"¹، فأرسطو لم يهتم كأستاذه أفلاطون بتعليم الموسيقى وأنواعها، والصالح منها لكل طبقة، بل استبعدها أرسطو عن نظام التربية في دولته الدستورية، فهي لا تقوي جسد الجندي، ولا تخدم عقل رجل السياسة، ولا تنتشر العفة ولا الشجاعة، لذلك عدها أرسطو ضمن ما يمكن الاستغناء عنه. ومن جانب آخر اتبع أرسطو أستاذه فيما يخص إلزامية التعليم على الجميع بغض النظر عن اختلافهما في مفهوم المواطنة، وكذا الأهداف المسطرة في العملية التعليمية، "فكل منهما يدعو إلى إجبارية التعليم على كل المواطنين، الذي يجب أن تكون أهدافه أخلاقية وبعيدة عن كل المنافع الشخصية والعملية، بل تكون اجتماعية الأهداف، من أجل خلق مواطنين صالحين، وكذلك اتفاق أرسطو مع أستاذه في استثناء العبيد من حق التعلم،

1 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 423.

سوى ما تعلق بالمهن العملية المفيدة خارج برامج التعليم العام"¹، وبناءا على هذا فقد وضع أرسطو نظاما تربوي قائم على استثناء العبيد والنساء من جهة، وكذا مراعاة الطبيعة البيولوجية والذهنية للإنسان والتي تختلف من مرحلة إلى أخرى بداية من مرحلة الطفولة وصولا إلى مرحلة البلوغ، فقسم أرسطو برنامجه التعليمي إلى ثلاث مراحل أساسية هي:

"المرحلة الأولى وتبدأ بالميلاد إلى سن السابعة من العمر، ويتم فيها بناء الجسد صحيا ورياضيا، مع الحرص على حماية الصغار من القصص المخلة بالأدب، والمناظر المسيئة للعين والذوق"²، فالاهتمام بالجسد كان أولى الاهتمامات التي تقوم الدولة برعايتها، ففي هذه المرحلة يكون الطفل قاصر على إدراك وتعلم العلوم العقلية والنظرية.

"وفي المرحلة الثانية التي تمتد من سن السابعة حتى الرابعة عشر يتعلم الطلبة أداء الأعمال وليس فهمها وتحليلها، وتدفع تدريبات هذه المرحلة إلى اللطف والتوافق الحركي وجمال البنية وكمال الجسم"³، لأن ما سيتلقاه الطلبة في المرحلتين الأولى والثانية يجعلهم يتفرغون بصفة مطلقة إلى إدراك أمور أعلى شأن من الأمور المتعلقة بالجسد والعيش.

"أما المرحلة الثالثة فهي تبدأ من الرابعة عشر إلى سن الواحد والعشرون، وهدفها تحويل المواطنين اللذين أعدتهم المراحل السابقة ليصبحوا مؤهلين لممارسة الحكم وإدارة السلطة،

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 202.

2 أرسطو طاليس، السياسيات، مصدر سابق، ص 426.

3 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، المرجع نفسه، ص 203.

من خلال تدريبهم على أداء واجباتهم المدنية مكتسبين قدرا من الخبرة والحكمة يزداد بمرور الزمن، وصولا إلى المرحلة التأملية الفلسفية¹، ففي هذه المرحلة يتم الاستغناء عن تعليم فنون الموسيقى، والأشغال البدنية، ويتفرغ الطلبة للعلوم النظرية والعقلية وفنون السياسة والقانون، والأهم من كل ذلك هو تعليمهم وتدريبهم على احترام القانون وهم في حالتهم محكومين، حتى يحترمونه حين يصبحون حكاما، وبهذا المنهج فقط يمكن الحصول على مجتمع صالح يحافظ على استمرار دولته، لأن استمرار الدول مرهون بثقافة كل من الحكام والمحكومين، فجل الثورات تحدث إما بسبب انقسامات بين الشعب والسلطة الحاكمة، أو بين الفئة الحاكمة حين تسيرها المصلحة الشخصية على حساب مصلحة الدولة، أو بين الشعب بسبب الصراع الطبقي حول السلطة، لذلك نجد أن أرسطو لم يضع السلطة في يد الشعب ولا في يد الحكام، بل وضعها في يد القانون الذي يخضع له الجميع حكاما ومحكومين.

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 210

ثالثا: نظرية الفصل بين السلطات:

يعتقد أرسطو أن تحقيق الدولة الدستورية لا يكون بمبدأ مركزية السلطة الذي كان سائدا في الأنظمة السابقة، التي تتولى فيها الأغلبية أو الأقلية ممارسة تشريع القوانين وتنفيذها والفصل في القضايا المتنازع عليها، بل يجب فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية عن الهيئة الحاكمة حتى لا يتم احتكارها واستغلالها لخدمة أي فئة أو أشخاص، "ويعد أرسطو أول من ابتكر فكرة تقسيم وظائف السلطة والفصل بينها، والمعروف اليوم باسم نظام الفصل بين السلطات، وهو أول من قال بتقسيم السلطة إلى ثلاث سلطات فرعية تمارس كل منها وظيفة سلطوية محددة تختص بها ولا تتجاوزها إلى غيرها"¹، فالقانون لا يمكنه أن يفرض سلطته على الجميع مادامت الهيئة الحاكمة تسيطر على الوظائف الثلاث للدولة، فبهذا الفصل التام بين السلطات يكون دور الحاكم في الدولة الدستورية مختزل في السير وفق القوانين الدستورية، إذ يقول أرسطو في هذا الموضوع: "إذا كان الشارع حكيما اشتغل بها (السلطات الثلاث) فوق كل شيء ونظم شؤونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاث حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، الأول من هذه الأجزاء هو الجمعية العمومية التي تتناول الشؤون العامة، والثاني إنما هو هيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة

1 عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 217.

العامة"¹، هذه السلطات الثلاث المعروفة بالمصطلح المعاصر بالسلطة التشريعية التي يمثلها البرلمان، والسلطة التنفيذية التي تمثلها مختلف الهيئات والمصالح الاجتماعية والاقتصادية التي تتولى تنفيذ القرارات التي تتمخض عن المجالس البرلمانية، والسلطة القضائية التي تتمثل في المحاكم ومجالس القضاء، كان يطلق عليها في زمن أرسطو وفي الثقافة اليونانية عامة بالجمعية العامة التي تتولى التشريع، وإدارة الحكم التي تتولى التنفيذ، وكذا المحاكم التي تتولى الفصل في القضايا والنزاعات، "وضمامنا لحسن سير نظام الدولة يرى أرسطو أنه لا يجب أن توضع تلك السلطات في يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة"²، وهذا من شأنه أن يحقق العدالة بين الجميع، فالعلاقة بين الشعب والحكام كما ذكرنا سابقا لا يجب أن تكون علاقة حاكم بمحكوم، بل يجب أن تكون العلاقة علاقة مواطنة، يكون فيها القانون هو صاحب السلطة العليا، وهذا لا يتحقق في ضل اجتماع السلطات الثلاث في يد الهيئة الحاكمة، أو خضوع أي سلطة من هذه السلطات إلى بعضها البعض، بل يجب أن ينفصل سن القوانين عن تنفيذها، وكذا فصل القضاء عن الهيئة التنفيذية والهيئة المشرعة.

1 أرسطو، السياسة، تر أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 1979، ص 348.

2 فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة، مصر، دط، دس، ص 27.

1/ السلطة التشريعية:

وهي الهيئة المكلفة بسن القوانين المتعلقة بضبط العلاقات بين الدولة والشعب من جهة وبين أفراد الشعب فيما بينهم من جهة أخرى، وبالمفهوم الحديث "هي الهيئة المكلفة بتكوين وإيجاد قواعد الحق الموضوعي، وسن القوانين التي تتابع سلوك الأفراد في المجتمع لضمان المصلحة العامة"¹، ويعتبر أرسطو أن المجلس العمومي الذي يتولى سلطة التشريع هو أهم مكون من مكونات الدولة، باعتبار أن التشريع هو الأساس الذي تنبني عليه الدولة الدستورية، فمصير ومستقبل الدول مرهون بطبيعة القوانين والتشريعات التي تسيّر وفقها، إذ أن القوانين هي التي تحدد في حد ذاتها مهام كل سلطة من سلطات الدولة وهي الوحيدة التي يمكن من خلالها الفصل بين السلطات من خلال تحديد مهام كل هيئة على حدة.

فمهام السلطة التشريعية تتعلق "بتعيين الحكام ومحاسبتهم، وسن القوانين، وحسم قضايا إعلان الحرب والسلام وكذا إصدار أحكام العقوبات ضد الأفراد المخلين بالقوانين"²، فهذه السلطة الممثلة في المجلس العمومي هي التي تحدد صلاحيات السلطات الأخرى، فهي التي تضع قوانين القضاء، وتصادق على كل المشاريع التي تم الاتفاق عليها من أجل خدمة الشعب، ويقول أرسطو في هذه الهيئة: "أنها تمثل في ضل الديمقراطية إرادة الشعب

1 حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، دط، 1986، ص 28.

2 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 84.

التي فوق كل شيء حتى القوانين، ومن ثم فهي السيد الحق للدولة"¹، بينما في النظام الدستوري الذي ينادي به أرسطو فإن هذه الهيئة تمثل روح القوانين، فهو لا يضع إرادة الشعب فوق القوانين بل يضع القانون فوق كل سلطة، لأن القوانين تمثل سلطة العقل التي بإمكانها جمع إرادة الشعب المختلفة، حيث يقول: "حين تطلب السيادة للقانون فإنما يطلب أن يسود العقل مع القوانين، ولأن تطلب سيادة ملك، فإنما تطلب سيادة الإنسان والبهيمة، لأن جواذب الغريزة وشهوات القلب تفسد الناس حتى أحاسنهم متى كان لهم السلطان، أما القانون فإنما هو العقل مجردا عن عماية الشهوات"²، فالاستناد إلى الإرادة الشعبية دوماً سيجعل القوانين متغيرة حسب تغير أهواء الأغلبية التي تصنع الفارق، وكذلك الأمر حين تسند مهمة التشريع إلى رجل الدولة، فالسلطان يغير طبع صاحبه، فيتحول من خادم الدولة إلى خادم أهواءه وهذا يمكن اعتباره كرد من أرسطو على أستاذه أفلاطون فيما يخص فكرة الفيلسوف الحاكم الذي يتولى تشريع القوانين، كما أنه يعتبر رد على الأنظمة الحاكمة في بلاد اليونان خاصة الحكم الأوليغاركي والديمقراطي، فالأول مبني على حكم الأقلية المشرعة والثاني مبني على الأغلبية.

وأما فيما يخص تشكيل هذه الهيئة فتكون بطرق مختلفة من نظام لآخر حسب طبيعة الدولة وطبيعة دستورها، ودرجة إيمانها بالقوانين "فقد تتشكل من الشعب بأكمله في جمعية عمومية، أو بانتخاب نواب يمثلونه في المجلس التشريعي، وفي هذه الحالة يحق للجميع

1 أرسطو، السياسة، المصدر السابق، ص 250.

2 المصدر نفسه، ص 250.

الوصول إلى منصب العضوية في هذه المجالس عن طريق الانتخاب"¹، وهذا ما كان سائداً في النظام الديمقراطي لكن دون مراعاة الكيف إذ أن كل من يحمل صفة المواطنة يمكنه المساهمة في سن القوانين وفق مبدأ الأغلبية، لكن مع مراعاة البرنامج التربوي الذي وضعه أرسطو إضافة إلى مبدأ سيادة القانون على الجميع يمكن تحصيل أمرين هما، تحقيق الإرادة الشعبية من جهة، والحفاظ على الكيف من جهة أخرى فيما يخص التشريع، إضافة إلى كل ذلك "فإن اجتماع المواطنين برمتهم في الجمعية العامة لا يكون إلا في الحالات ذات الأهمية القصوى، مثل انتخاب الحكام الجدد والمصادقة على الأوامر التشريعية، ... أما القضايا الأقل شأنًا مثل المصادقة على أحكام الإعدام والنفي تترك على عاتق ممثلي الشعب"²، فرغم أن القوانين مصدرها الشعب إلا أن الشعب لا يمثل السلطة العليا في الدولة، بل إن القوانين الصادرة عنه هي التي ينبغي أن يخضع لها الجميع، لأن القوانين تضمن الخير العام للمدينة، فهي تأمر بفعل كل الفضائل، ربما إلى حد ما فإن العدالة فضيلة تامة وكاملة"³ وبالتالي فهي السبيل الوحيد لفرض الحقوق والواجبات على الحكام والمحكومين، فبالرغم من أهمية سن القوانين لتحقيق العدالة إلا أن ذلك يبقى مرهونا بتطبيق هذه القوانين وليس بوجودها فقط، مما يستدعي وجود هيئة مستقلة تسهر على تطبيق القوانين على الجميع.

1 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 84.

2 المرجع نفسه، ص 85.

3 ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تر محمد سيد أحمد، مرا إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2005، ص 194.

2/ السلطة التنفيذية:

ويقصد بها تلك الهيئات والمؤسسات التي تقوم بتطبيق القوانين الصادرة عن الهيئات التشريعية "بالاستعانة بالأدوات المادية والقانونية التي تحت تصرفها، من أجهزة أمنية وإدارية"¹، ويعد الجهاز التنفيذي هو أقرب سلطة إلى الشعب، فهو يربط بين السلطة التشريعية والشعب، ويقوم بتحويل القوانين من النظر إلى التطبيق، فهذه الهيئة تصهر على تحقيق المشاريع التي تم الاتفاق عليها في المجلس العمومي على أرض الواقع من أجل خدمة المصالح العامة.

"وقد تركز اهتمام أرسطو بشكل خاص على الوظائف ذات الصلة المباشرة بالسياسة مثل وظائف الشرطة والرقابة العامة على الأسواق، والرقابة العامة على الأطفال والنساء، والتعليم فاقترح أن يتم تغيير شاغلوا هذه الوظائف كل سنة أو ستة أشهر أو أقل"²، ونظرا هذه السلطة في الحفاظ على السير الحسن لشؤون الدولة فإن استغلالها في بعض الأنظمة يؤدي إلى حالة الطغيان السياسي، والفوضى الاجتماعية، فالسلطة التنفيذية هي الوجه الحقيقي للقانون السائد في الدولة، ومدى خدمة الدولة للمصلحة العامة، إذ أن "شاغلي هذه الوظائف التنفيذية يختلفون باختلاف الشكل الدستوري للدولة، ففي الحكم الديمقراطي تستند هذه الوظائف إلى عموم الرجال الأحرار، وأما في النظام الأرستقراطي فيختص بها رجال الدولة المستنيرين، أما في الحكم الأوليجاركي فإن هذه الوظائف يقوم

1 حسن محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مرجع سابق، ص 28.

2 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 85.

بها من لا يحسن التدبير من الرجال الأغنياء ومحدودي المواهب¹، فكل هذه الوجوه حسب أرسطو لا تضمن السير الحسن لتنفيذ القوانين، فهي لا تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة للشعب، فهي غالباً ما تكون تابعة للسلطة التشريعية، مما يجعلها في خدمة الفئة الحاكمة، خاصة حينما يتعلق الأمر بالنظام الأوليغاركى الذي لا يقوم على أي أساس إيجابي في تعيينه للمسؤولين الذين يتولون المهام التنفيذية سوى على أساس الثروة، وبالتالي تصبح السلطة التنفيذية وسيلة لزيادة ثروة الطبقة الحاكمة لا لخدمة الصالح العام.

لذلك قدم أرسطو البديل من كل تلك الأنظمة من خلال "مقترحه العملي الذي يدعو فيه إلى الانتخاب كوسيلة لتعيين بعض شاغلي هذه المناصب التنفيذية، وتعيين البعض الآخر بطريقة مباشرة بالاعتماد على القرعة"، وفي الغالب هذه الطرق تجعل ممارسة الوظائف التنفيذية حق للجميع دون استثناء، وحتى يتم تطبيق القوانين على الحكام والمحكومين لا يجب أن يعين هؤلاء المنفذين من طرف الهيئة الحاكمة دوماً مثلما يحدث في النظام الأوليغاركى، باستثناء بعض المناصب البسيطة التي لا تؤثر في سير القوانين وتطبيقها.

1 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 86.

3/ السلطة القضائية:

هي الهيئة التي تمثلها المحاكم وتختص في إصدار الأحكام القضائية في القضايا المتنازع حولها، سواء بين الأفراد المحكومين، أو بين السلطة الحاكمة والشعب، أو هي الهيئة التي تتولى تفسير روح القانون وتطبيق النصوص القانونية في حالات المنازعات بين الأفراد والهيئات الرسمية¹، وتمثل هذه الهيئة مؤسسات المحاكم، فلما كان الهدف الأسمى للدولة هو تحقيق العدالة، فإن القوانين هي التي تضم العدالة إن تم تطبيقها بشكل سليم، فالمحاكم تتولى "مراقبة أداء السلطتين التشريعية والتنفيذية وذلك من خلال ما سماه أرسطو بالمحاكم السياسية"²، وتسمى بالمصطلح المعاصر بالمحاكم العليا التي تتولى متابعة مهام القائمين على الوظائف العليا في الدولة، فعمل هذه المحاكم بشكل حر هو من شأنه أن يحقق العدالة الحقيقية، من خلال إخضاع الجميع تحت سلطة القانون، فدولة القانون لا تتحقق في ظل غياب دور المحاكم السياسية، التي تهتم أساسا بمحاسبة المسؤولين الكبار في الدولة، حتى لا يتم احتكار السلطة من طرف هؤلاء واستغلالها لخدمة ذواتهم على حساب مصلحة الدولة.

ونظرا لتعدد أنواع القضايا التي تهتم بها السلطة القضائية فإن المحاكم تنقسم إلى ثمانية أنواع تبعا لتنوع القضايا ودرجة خطورتها وهي: "محاكم تصفية الحسابات العامة للدولة، ومحاكم الفصل في الأضرار التي تلحق بالدولة، والمحاكم الدستورية، والمحاكم المدنية،

1 حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مرجع سابق، ص 29.

2 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 87.

والمحاكم الجنائية التي تختص في قضايا القتل، وكذا المحاكم المخصصة للنظر في قضايا الأفراد والحكام، وآخرها المحاكم الجزائية التي تفصل في القضايا المالية البسيطة¹، ولكي تكون السلطة القضائية أكثر استقلالية يعتقد أرسطو أن ذلك مرهون بالطريقة التي يتم بها تعيين القضاة وذلك بمراعاة الموضوعية في التعيين وكذا مراعاة الكفاءة التي تتوفر في شخص القاضي، ففي النظام الأرستقراطي يتم تعيينهم بموافقة السلطة الحاكمة، وهذا يجعل من القانون تحت سلطة الحكام وليس العكس، بينما في النظام الدستوري الذي يقترحه أرسطو "فالقضاة يتم تعيينهم جميعا بالقرعة أو بالانتخاب"²، فتكون في البداية انتخابات يتم من خلالها وضع قائمة من القضاة أكبر عددا من المناصب المتاحة، ثم يأتي دولار القرعة في تحديد القضاة الذين يتم توظيفهم في المحاكم.

وقد اهتم أرسطو بالمحكمة السياسية أكثر من اهتمامه بالمحاكم الأخرى نظرا لخطورة وأهمية هذه المؤسسة في نظام الدولة، "وهذا النوع من المحاكم يهتم بالفصل في القضايا ذات الطابع الدستوري العام، والمنوط بها ضبط السلوك السياسي للمواطنين والحكام معا، وذلك حتى لا يختل النظام العام وتموج الدولة بالقلق والثورات"³، لأن اختلال العلاقة بين الحكام والمحكومين سيؤدي إلى انتشار الظلم في أوساط الشعب، وتتحول السلطة

1 أرسطو، السياسة، مصدر سابق، ص 360.

2 المصدر نفسه، ص 361.

3 المصدر نفسه، ص 361.

الحاكمة إلى سلطة فاسدة، والفساد يؤدي إلى الثورة، وبالتالي إسقاط النظام، وتحول الدولة من حالة النظام إلى حالة الفوضى، فضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين هو في الحقيقة ضبط للعدالة فالمحاكم السياسية تسعى إلى عدم تحول الهيئات الحاكمة إلى سلطة تلو سلطة القانون بل وتستغله لخدمة مصالحها الخاصة على حساب مصالح الشعب، مما سيثر رغبة الشعب في تغيير الوضع من خلال إسقاط النظام الحاكم.

فالمفهوم الأرسطي للعدالة ينبثق من مفهومه للدولة، فالدولة المبنية على مبدأ الفصل بين السلطات لا تعني أبدا بالعدالة المبنية على اللامساواة كما قال بها أفلاطون حين يحدد القوانين الخاصة بكل طبقة، "فالعدالة بمعناها الحقيقي هي الميل إلى تأدية الفضيلة عن طريق طاعة القوانين المدنية، وبالمعنى الدقيق هي إعطاء وأخذ نصيب عادل من الأشياء الخيرة"¹، فأرسطو لم يحدد أي طبقة في تعريفه للعدالة بل قدم مفهوما عاما يمكنه أن ينطبق على كل فرد من أفراد الدولة بغض النظر عن مكانته الاجتماعية، فجعل العدالة عموما هي احترام القانون والمثل أمام أوامره ونواهيه من طرف الجميع، وهذا الموقف راجع إلى ربط أرسطو الأخلاق بالسياسة ربطا مباشرا، وبالتالي ربط الفضيلة بالقانون، ويعتبر أن العدالة هي تمام الفضيلة وروح القوانين، فالفضيلة لا يمكنها أن تتحقق إلا في إطار الجماعة أو الحياة المدنية.

1 ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 194.

ويقسم أرسطو العدالة إلى ثلاثة أنواع هي العدالة التوزيعية، والعدالة التصحيحية، والعدالة التبادلية،

فأما العدالة التوزيعية "فهى التي يتم من خلالها توزيع درجات الشرف والثروة أو أي شيء آخر قابل للتقسيم بين أعضاء المجتمع السياسي، وهذه العدالة لا تقوم على مبدأ المساواة، وإنما تعتمد على مبدأ النسب بمنطق المساواة بين المتساوين، وعدم المساواة بين المختلفين"¹، فهذا النوع من العدالة في نظر أرسطو يثير الجدل وغالبا ما تلقى الرفض بين أصحاب النصاب القليل، فهي مبنية على أسس التمييز بين الأثرياء والأحرار وغيرهم من طبقات المجتمع، وهذا النوع من العدالة يكون أكثر شدة في الأنظمة الأرستقراطية التي تعتمد في منحها للحقوق والامتيازات على قيمة النصاب الذي يقدمه كل مواطن في المجالس العامة، لذلك يكون نصيب الأغنياء أكثر من نصيب الفقراء، لكن أرسطو كما ذكرنا جمع بين خصائص الأوليغارشية والديمقراطية فجعل النصاب متوسط حتى يستهدف الطبقة الوسطى من المجتمع، فبمنطق الوسط الذهبي يعتقد أرسطو أن كل من المساواة اللامساواة المطلقتين تمثلان رذيلتين، فمن جهة لا يمكن وضع جميع المواطنين في نفس المستوى من الحقوق لأنهم مختلفون طبيعيا، ومن جهة أخرى يشتركون في بعض الحقوق العامة لذلك يقول أرسطو: "بما أن المساواة واللامساواة التامتين هما ظالمتين بين أفراد متساوين عموما ولا متساوين فيما بينهم إلا في نقطة واحدة، فجميع الحكومات التي فيها

1 ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 195.

المساواة واللامساواة قائمتان على قواعد من هذا القبيل حكومات فاسدة بالضرورة"¹، فلا يجب الإيمان بصفة مطلقة بالمساواة أو الاختلاف فذلك سيؤدي حتما إلى ظلم فئة معينة، لأن مفهوم العدالة هو منح الحقوق لأهلها في إطار القانون بغض النظر عن المساواة واللامساواة، فالطبيعة البشرية جعلتهم متساوون في بعض الأشياء ومختلفون في الأشياء الأخرى، لذلك لا يجب أن يخرج القانون المدني عن العدالة الطبيعية.

أما النوع الثاني من العدالة فهي: "العدالة التصحيحية وهي التي تختص بالثواب والعقاب، وذلك بالقصاص من الظالم للمظلوم، واقتطاع الحق لصاحبه تحقيقا للعدالة"²، أي أن هذا النوع من العدالة يتم ممارسته من خلال حل النزاعات بين الأفراد في قضايا الاعتداء على حقوق بعضهم البعض، وتسمى تصحيحية لأنها تصحح العلاقة بين المواطنين حين تختل بسبب اعتداء أحدهم على حقوق الآخر، ويقول أرسطو فيها: "عندما يضرب إنسان شخصا آخر ويتعرض الآخر للضرب، أو عندما يقتل إنسان شخصا آخر ويتعرض الآخر للقتل فإن التصرف الذي حصل والمعاناة التي نتجت ينسبان إلى نسب غير متساوية، ويحاول أن يوازن القاضي بين المكسب والخسارة بأن يستقطع شيئا من المكسب"³، فالعدالة التصحيحية تعمل على معاقبة الظالم حتى لا يعيد ظلمه، وتعويض

1 محمد ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الإجراء، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص 126.

2 المرجع نفسه، ص 126.

3 أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، مصر، دط، دس، ص 232.

المظلوم حتى لا يقوم بالرد على الظالم بنفسه بدل القانون حتى لا تسود الفوضى، فالعدالة التصحيحية لا تهدف إلى رد الاعتداء باعتداء آخر مماثل، بل تسعى إلى تحقيق هدف أسمى وهو فرض سلطة القانون وعدم تكرار الاعتداءات بأكبر قدر ممكن، كما يؤكد أرسطو على أن العدالة الحقيقية تتحقق حينما "يكون مقدار العقوبة التي تفرض على مرتكب الجرم الذي يلحق أضرارا بالآخر تتناسب حسابيا مع مقدار الخسارة أو الضرر الذي تسببه"¹، فالغرض الأول والأخير من هذه العدالة هو الحفاظ واسترجاع حقوق المظلومين، لذلك يجب أن تكون العقوبة مساوية لدرجة الظلم، فعقوبة القتل هي القتل، وعقوبة الاعتداء على الممتلكات تكون بإرجاعها لصاحبها مع فرض تعويض على الخسارة التي تسبب فيها المعتدي.

وتحقيق العدالة التوزيعية يؤدي إلى تحقيق العدالة التعويضية أو التبادلية "وهذه العدالة مبنية على مبدأ المساواة أيضا، لكن على نحو مختلف عن العدالة التوزيعية، إذ أن القياس هنا هو قياس حسابي كما سما أرسطو لأن التناسب فيه تناسب حسابي، ويهدف هذا النوع من العدالة إلى أن يحصل كل طرف يدخل في علاقة ما مع غيره على وضع مساو مع الطرف الآخر"²، فهذا النوع من العدالة يختص بعلاقات البيع والشراء ومختلف العقود التي تتم بين الأفراد، والفرق بينها وبين العدالة التوزيعية هو أن هذه الأخيرة تكون في نسب المساهمة المادية في المجالس العامة (قيمة النصاب)، وما يترتب عنها من

1 محمد ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الإجراء، مرجع سابق، ص 129.

2 أرسطو، السياسة، مصدر سابق، ص 213.

امتيازات متفاوتة من مواطن لآخر بحسب قيمة النصاب الذي ساهم به، فهي تحقق المساواة طبقاً للقدر الذي ساهم به كل فرد في المجالس العامة، أما العدالة التبادلية فهي تفرض المساواة بالنظر إلى ما يجمع الطرفين من عقد يقر بالمساواة بين الطرفين.

ومهما اختلفت أنواع العدالة فإن هذا التقسيم يهدف من خلاله أرسطو إلى وضع قواعد عامة تسيّر وفقها المحاكم، التي تهدف من خلال هذه القواعد إلى تحقيق أمرين هما، فرض العدالة بين المواطنين من جهة، وبين المواطنين والسلطة الحاكمة من جهة أخرى، كما أن أرسطو من خلال مفهومه للعدالة تجاوز المفهوم السفسطائي القائم على المساواة المطلقة، وكذا المفهوم الأفلاطوني المبني على اللامساواة إلى حد الطبقة ويمكن القول أن أرسطو قدم ما عجز عنه الفلاسفة الذين سبقوه في ميدان السياسة، خاصة في ما يخص فكرة الفصل بين السلطات التي تجاوزت البيئة والعصر اليونانيين وامتدت إلى العصر الحالي، وتبنتها مختلف الفلسفات الحديثة والمعاصرة، ولم تبقى أفكار أرسطو مجرد تنظير كحال باقي المشاريع السياسية، بل إن الدولة بالمفهوم المعاصر أصبحت تتبنى فكرة الفصل بين السلطات كأساس من أسسها.

الفصل الثالث

فلسفة السلطة في الفكر السياسي المسيحي والإسلامي

المبحث الأول: جدلية السلطة بين الدين والسياسة في الفكر
المسيحي

المبحث الثاني: دولة النبي والتأسيس المفهوم الاسلامي
للسلطة

المبحث الثالث: جدلية السلطة بين الفكر السني والفكر
الشيوعي

المبحث الأول: جدلية السلطة بين الدين والسياسة في الفكر المسيحي:

يعد ظهور الديانة المسيحية من أهم العوامل التي غيرت مجرى الفكر السياسي خاصة من جانبه الأخلاقي باعتبار أن الدين من شأنه أن يغير بعض القيم الأخلاقية التي كانت سائدة قبله، خاصة حين يتعلق الأمر بالإمبراطورية الرومانية حيث أن الديانة المسيحية جاءت لتدعم قيم المساواة بين البشر التي كان يتبناها الرومان، بفعل انتشار الفلسفة الرواقية عندهم، هذا المبدأ ساعد على انتشار الديانة المسيحية بسهولة في الأراضي الرومانية، "حيث كانت الكنيسة مؤسسة ذات طابع اجتماعي ديني، مستقلة تماما عن السلطة السياسية الرومانية"¹، وهذا راجع إلى كون الفكر المسيحي في بداياته كان يتقيد بالنص المقدس بصفة مطلقة، ولم تظهر بعد في هذه الفترة أية اجتهادات من آباء الكنيسة بل كانت الكنيسة مجرد منبر لممارسة الشعائر الدينية، ولا تهتم أبدا بالممارسة السياسية.

هذا الفصل مبني على ما قاله المسيح عليه السلام نفسه "حينما جاء بعضهم إليه بغية إخراجهم أمام السلطة الرومانية، وسألوه عما إذا كان من الجائر دفع الجزية إلى القيصر أم لا فقال لهم قولته الشهيرة أعطوا ما للقيصر لقيصر وما لله لله"²، أي الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، لكن التوفيق بين هاتين السلطتين سيولد أفكار سياسية نابعة من

1 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999، ص 169.

2 جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 143.

داخل مؤسسة الكنيسة، وذلك بسبب تعارض القوانين السياسية مع التعاليم المسيحية لحد التناقض، وهذا ما دفع ببعض رجال الدين المسيحي يتدخلون لحماية الدين المسيحي من السياسة، وهذا لن يكون إلا بالتوفيق بين ما هو سياسي وما هو ديني، وأول من ظهر كان القديس بولس أقر بأن "السلطة السياسية إنما هي من داخل السلطة الدينية، باعتبار أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أحد خدام الله في الأرض"¹، فالتفسير الديني لظاهرة الدولة بأنها وسيلة لتحقيق الإرادة الإلهية يكون فيها الملك هو خليفة الله في الأرض فطاعة الملك هي جزء من طاعة الله، وقد بين ذلك القديس بولس في رسالته إلى الرومان التي يقول فيها: "لتخضع كل نفس للسلطين، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن طاعة الحكام ليسوا خوفا للأعمال الصالحة بل للشريرة، أفتريد أن لا تخاف السلطة افعل الصلاح، فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إن فعلت الشر فخذ لأنه لا يحمل السيف عبثا، إذ هو خادم الله المنتقم للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أنه يخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضا بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام"²، ويتضح من خلال هذه الرسالة أن القديس بولس يحاول تبرير سلطة الدولة الرومانية أكثر من محاولته لتفسير التناقض

1 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، مرجع سابق، ص 171.

2 القديس بولس، رسالة إلى الرومان، نقلا عن مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي من صولون إلى ابن خلدون، ص 174.

بين أوامر الملك وأوامر النص المقدس، حيث أنه يقر بأن الخضوع لسلطة الملك هو جزء من الخضوع لسلطة الرب، لكن الواقع يثبت أن هناك تناقضات بين السلطتين الإلهية والسياسية، فلو كانت هذه الأخيرة جزء من الأولى فلما يكون التناقض؟، فمسألة الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية، والخضوع لقانون واحد "كان ينادي بها الأقدمون من أتباع الفلسفة الرواقية وتسمى فكرة القانون الطبيعي فهذه الفكرة تدعو للخضوع إلى حكومة الواحدة"¹، لأن الطبيعة وقانونها يمثل الإرادة الإلهية التي أرادت أن تضع السلطة في يد فئة دون أخرى، لذلك فالخضوع للسلطة السياسية هو خضوع لسلطة الله وإرادته.

فقبل ظهور المسيحية كان الرومان يعتقدون بأن سلطة الحاكم مستمدة من الشعب بشهادة الانتخابات والمشاركة الشعبية في المجالس العامة التي كان يسير وفقها النظام الروماني، ثم بعد ظهور المسيحية أصبح الرومان يعتقدون أن السلطة السياسية هي هبة إلهية لشخص الملك، وبذلك ظهرت فكرة الحق الإلهي لأول مرة في التاريخ السياسي للإمبراطورية الرومانية "هذه الفكرة تنص على أن الله هو الذي فرض حكما على الشعب ووجب على الشعب أن يطيع أوامره، وفسر المسيحيون الأوائل مضمون هذه العدالة فاعتبروها نوع من العقاب أنزله الله على الإنسان جزاء له على تمرده وعصيانه للسماء"²، هذا الاعتقاد جعل رجال الدين يتحاشون وقوع أي جدال بينهم وبين رجال

1 علي الخليل، تطور الفكر السياسي، مكتب المطبوعات الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، لبنان، دط، دس، ص 151.

2 المرجع نفسه، ص 155.

السياسة، من أجل تفادي أي مقارنات بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، لما يشكل ذلك من إحراج لرجال الدين المسيحي، لعدم قدرتهم على فرض السلطة الدينية على حساب السلطة السياسية، سواء على الشعب الروماني أو على حكام الإمبراطورية الرومانية، خاصة حين يتعلق الأمر ببعض الممارسات الجائرة التي يقوم بها الحكام ضد أبناء الشعب الروماني المسيحي، لذلك اتخذوا هذا الموقف الجامع بين السلطتين الدينية والسياسية وبين النص المقدس والدستور الروماني، أو ما يسمى نظرية السيفين¹ التي قال بها آباء الكنيسة، ومؤداها هو أن الله خلق لحكم هذا العالم سيفين، أحدهما ديني والآخر زمني، وأنه سلم أحدهما للبابا والآخر للإمبراطور، والسيف الروحي هو كلمة الله وتستخدمه الكنيسة لعقاب كل مرتكب للخطيئة، أما الآخر وهو سيف مادي تستخدمه السلطة الزمنية لعقاب من يسلكون طريق الشر¹، هذا التمييز بين السلطتين له ما يقابله في بنية الإنسان فهو كائن يعيش جانبيين، جانب روحي ديني وجانب سياسي اجتماعي مادي، لكن لحد الآن لم يضع رجال الدين المسيحي حداً لإشكالية تعارض الدين مع السياسة، فلو تعارضت أوامر الملك مع مبادئ الكتاب المقدس فهل المسيحي مطالب بطاعة الملك أم الله؟

ومن أجل الفصل في هذه المعضلة التي تواجه المسيحيين بصفة عامة والكنيسة بصفة خاصة، كان من واجب رجال الدين المسيحي أن يحاولوا إيجاد مخرج يجعلهم يتلاءمون

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر الغربي وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة، مصر الإسكندرية، ط1، 2002، ص 24، 25

مع القوانين الرومانية من جهة والمحافظة على وجودهم الديني من جهة أخرى، بالإضافة إلى التراث الفلسفي اليوناني الذي تراكم في العقل الأوروبي في هذه المرحلة، فجل من حاولوا تقديم مشاريعهم السياسية ومواقفهم تجاه السلطة والقوانين الرومانية لم يستطيعوا أن يتحرروا من الموروث الفلسفي الأرسطي والأفلاطوني، حيث "تأثر المفكرون السياسيون المسيحيون بالفكر السياسي القديم، وأحيوا القوانين التي قدمها أرسطو، من أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وقالوا بأن الهدف من قيام النظم الاجتماعية هو تنفيذ للقانون الطبيعي"¹، وهذه الفكرة تبناها من قبل ظهور المسيحية الشاعر الروماني شيشرون الذي اعتبر أن مسألة خضوع الأغلبية لسلطة الأقلية من الطبقة الحاكمة هو تجسيد لقانون الطبيعة، فلا يمكن بأية حال أن نكون جميعا حاكمين، أو جميعا محكومين، فالطبيعة جعلت كل فرد يعيش وفق ما حددته الطبيعة، وهذه الفكرة ورثها شيشرون من الفلسفة اليونانية، إذ يعد أفلاطون أول من أشار إلى هذا التبرير للطبقة في كتاب الجمهورية، الذي حدد قسم فيه المجتمع إلى ثلاث طبقات أساسية كما أشرنا إليها سابقا، حيث يعتبر شيشرون " أن الدولة وما يطبق فيها من قانون تخضع دائما لقانون الله أو القانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي"² وبعد ظهور الديانة المسيحية تبنى جل رجال الدين هذه الفكرة التي ناد بها شيشرون باعتبار أنها لا تتعارض مع الديانة المسيحية من جهة، ومن جهة أخرى هي السبيل الوحيد لتبرير تدخل الكنيسة في الممارسة السياسية داخل

1 محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية والتنظير للسلطة، مرجع سابق، ص 106.

2 المرجع نفسه، ص 107.

الإمبراطورية الرومانية، باعتبار أن بعض الأفكار الفلسفية اليونانية التي ورثتها روما لا تتوافق مع الدين المسيحي، خاصة فيما يتعلق ببعض القوانين التي تجعل تستبعد الكنيسة بصفة مطلقة عن السلطة.

أولاً: السلطة بين مدينة الأرض ومدينة السماء في فلسفة القديس أوغسطين:

لقد حاول القديس أوغسطين (354 - 430م) أن يوفق بين سياسة الدولة الرومانية وما تحتويه الأناجيل من قيم، وهذا يظهر جلياً من خلال كتابه "مدينة الله CITY OF GOD" الذي حاول فيه أن يفصل بين المدينتين الإلهية والمدينة الأرضية من جانب مصداقية القوانين وعدالة السلطة، وما أثار القديس أوغسطين لكي يخوض في موضوع السياسة هو حينما "اتهم الوثنيين الديانة المسيحية بأنها السبب في انهيار الإمبراطورية الرومانية، بما تدعوا إليه من ترك الأمور الدنيوية والاتجاه إلى ملكوت الرب والتزام الوداعة وعدم الاكتراث بأمور العامة، كذلك مناداة المسيحيين لأتباعها بضرورة الولاء للكنيسة وليس لروما أو الدولة أو العائلة"¹، وبذلك ساهمت الكنيسة وبدور كبير في عزوف المواطن الروماني على ممارسة السياسة، أو حتى المطالبة بالتغيير وإصلاح الأوضاع السياسية التي آلت إليها روما قبل أن تصل إلى مرحلة الانهيار الكامل، وقد قم القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله ما يجب أن تكون عليه السياسة وإجابة للإشكالية المطروحة في تلك الفترة وهي لماذا سقطت الإمبراطورية الرومانية؟.

1 وليد عبد الهادي العويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 169.

كما قسم أوغسطين العالم إلى عالمين عالم الدنيا وعالم الملكوت، فقد اعتبر أن مفهوم المدينة ينقسم إلى قسمين مدينة الأرض التي تشغل فيها السياسة والقوانين الوضعية ومدينة السماء التي تخضع للعدالة الإلهية، لكن المصدر الذي أنتج المدينتين هو الحب "فحب الذات لحد احتقار الذات صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية، إن المدينة الأولى تمجد ذاتها، أما الثانية فتمجد الرب، الأولى تبحث عن مجد آت من البشر، أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر"¹، إذن فكل من المدينتين صنعهما الحب، فهنا يحاول أوغسطين أن يبرأ المتدين المسيحي من مسؤوليته في سقوط الإمبراطورية الرومانية، إذ أن كل من المسيحي والوثني كانا يعيشان في نفس الأرض ويخضعان لنفس القوانين، وبالتالي من غير المعقول تحميل المسؤولية للديانة المسيحية وحدها، والفرق الوحيد بين المسيحي والوثني هو أن المسيحي كل آماله في المدينة الأخروية، بينما الوثني همه الوحيد هو تحقيق العيش في الرخاء داخل المدينة الأرضية، فالدولة بالنسبة لأوغسطين هي عبارة عن مرحلة زمنية يستغلها المسيحي لبلوغ المدينة الإلهية الكاملة، وفي هذا الطرح تظهر جليا البصمة الأفلاطونية جلية في فلسفة أوغسطين حين يعتبر أن السعادة الكاملة هي في السماء عند الرب وليست في الأرض، تماما كما فعل أفلاطون من قبل في كتاب الجمهورية الذي ميز فيه بين عالمين عالم النقصان وعالم الكمال.

1 أوغسطين، مدينة الله، ت ج كومبييه، منشورات دومبار كالب، 1960، نقلا عن جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 152.

وبمثل ما قسم أوغسطين العالم إلى عالمين عالم السماء وعالم الأرض، فإن النفس الإنسانية تعيش صراع بين قوتين قوة الخير وقوة الشر، الأولى تجذبه إلى عالم الخلود والسعادة الأبدية والثانية تجذبه إلى الحياة الأرضية الزائلة، أي أن "المدينتين في صراع وتنازع دائم ومستمر، إلى أن يظهر المسيح آخر الزمان فيفصل بينهما، فتلقى المدينة الأرضية ومن يناصرها جزاءها في النار، بينما تلقى المدينة السماوية وأنصارها من أتباع المسيح السعادة الأبدية في الجنة"¹.

كما أن أوغسطين يعتبر أن أنصار المدينة الأرضية من الوثنيين يرجون العدالة الأرضية التي لن تتحقق فيها العدالة بصفة مطلقة، فأوغسطين يعتبر أن "العدالة مبنية على أساس علاقة الإنسان بالله، عكس ما يراه أفلاطون أن العدالة تتحقق بتحقيق التوازن بين قوى النفس، فالعدالة بالنسبة لأوغسطين هي العلاقة الطيبة بين الإنسان والله، أي أن العدالة تتحقق بالعودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية، فالعلاقة الطيبة مع الرب تنبثق منها العلاقة الطيبة بين الإنسان والإنسان"²، فأوغسطين يحاول أن ينقلنا من العدالة داخل الفرد إلى العدالة داخل المجتمع، وذلك بتجريد الإنسان من أنانيته أو حب الذات التي أشرنا إليها سابقاً، وبالتالي فالدولة التي يؤمن بها أوغسطين هي ليست الدولة الأرضية المبنية على القوانين الوضعية، والآلية للزوال لا محالة.

1 محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص104.

2 مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، مرجع سابق، ص 128.

والتناقض الذي وقع فيه أوغسطين هو أنه من جهة يدعو إلى قيام دولة الله التي لا تكون إلا بوجود شعب مسيحي بالكامل تكون علاقته مع الرب علاقة طيبة، ومن جهة أخرى يعتبر أن أي دولة أرضية هي دولة مؤقتة ومآلها السقوط، فالإنسان المؤمن في نظره هو ذلك الذي يعتبر أن الحياة الأرضية ما هي إلا محطة مؤقتة للانتقال إلى الدولة الحقيقية، وقد عبر أوغسطين عن هذا التنافر أو التناقض في قوله "بالرغم من حياة مشتركة ظاهريا (بين المسيحيين والوثنيين) فإن الشعبين يتساكنان في نفس المدينة الأرضية ولا يمتزجان مطلقا بشكل حقيقي"¹، ومن أجل التخفيف من حدة هذا التناقض يعتبر أوغسطين أن المدينة الأرضية التي ترعاها الكنيسة لا بد أن يكون مواطنيها ممن يؤمنون بحقيقة الرب، وتكون هذه المدينة بمثابة المرحلة الأرضية التي تؤدي بالضرورة إلى المدينة السماوية الكاملة، فدور الكنيسة هنا هو أن تؤلف بين قلوب الناس وتحاول أن تحسن علاقة الناس مع ربهم، فالكنيسة في حد ذاتها تخضع لعالم الفناء، "وكأن الكنيسة ليست الواقع الملموس للمدينة السماوية (مدينة الله)، وإنما تقوم بدور الوسيط الذي يوئل المؤمنين للدخول في مواطنة هذه الدولة السماوية"² فالسلطة التي يمارسها الإنسان على الإنسان في المدينة الأرضية هي حالة غير طبيعية إذا قمنا بمقارنتها بالطبيعة الإنسانية في خليقتها الأولى، أما إذا نظرنا إليها من منظور الحياة الأرضية فهي أمر طبيعي، فهو ضمن ما يدفعه الإنسان من أجل تحقيق الخلاص، وبالتالي فطاعة السلطة الحاكمة في الدولة الأرضية

1 جون جاك شوفالي، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 152، 153.

2 مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، المرجع السابق، ص 130.

هو جزء من الخلاص الذي ندفع من أجله كل ما ينجر عن سياسة من هم في السلطة، لذلك يجب على الإنسان أن يقوم بكل واجباته تجاه الدولة، وأن يخضع لأوامر ونواهي قوانينها الوضعية، مهما بلغت من الجور، فهذه نوع من التضحية من أجل السعي نحو الخلاص والخلود في الدولة السماوية فالمسيحي الذي يقدم ولاءه وطاعته للسلطة القائمة إنما هو يخضع لمشيئة الرب وطاعته أكثر مما يخضع لطاعة الإنسان، "إن كل سلطة في هذا العالم يجب أن تمجد من قبل أولئك الذين هم أفضل منها، إن المسيحي بقيامه بهذا يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا"¹، أما فيما يخص تعارض الدين المسيحي مع بعض القوانين الوضعية التي تجعل المؤمن المسيحي في حيرة من أمره بين طاعة القوانين وطاعة التعاليم المسيحية، فإن أوغسطين يعتبر أن الخضوع للتعاليم المسيحية لا تكون إلا في حياة الإنسان الشخصية، بينما في حياته المدنية فهو مجبر على طاعة السلطة القائمة مهما كانت أوامرها منافية للتعاليم الدينية، فأوغسطين يفصل بصفة مطلقة بين السلطتين الروحية المتمثلة في الكنيسة، والمدنية المتمثلة في الدولة وقوانينها، رغم العلاقة الوثيقة بينهما، فيجب على كل سلطة أن تعترف باستقلال الأخرى عنها، "رغم أن عظمة الأكليروس لا يمكن أن تقارن بعظمة أحد لأن الأساقفة هم خلفاء الأنبياء والرسول"²

1 جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 154.

2 المرجع نفسه، ص 158.

تأسيسا على هذا يمكننا القول بأن الدولة الأرضية تستمد سلطتها من الله مباشرة، أي أنها لن تكون دولة علمانية بصفة مطلقة، بل هي دولة دينية تسعى إلى تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية، إذا اعتبرناها هي المجال الذي يتحقق فيه الخلاص لمواطنيها، فالسعادة هنا لا تتعلق بالعيش الكريم داخل الدولة وإنما بالرضا بما عليه الدولة من أجل الوصول إلى الخلاص، وأما في ما يخص علاقة الكنيسة بمختلف أجهزة الدولة فيعتقد أوغسطين أن " الكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة، والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها، والظاهر من هذا بالطبع أن النصيب الأكبر من السلطة والهيمنة هو لصالح الكنيسة، ومع ذلك فلم يشأ أوغسطين أن يفصل بين الاثنين وجعلهما مرتبطين تماما الارتباط، فهذا الارتباط يضمن تحقيق السلام"¹، وما يقصد بتحقيق السلام هو ضمان العيش المشترك بين المسيحيين والوثنيين من جهة وهذا طبعا تحت رحمة القوانين المستمدة من الكنيسة التي تلعب دورا استشاريا في الدولة، وكذا السلام تحقيق السلام بين رجال السياسة ورجال الدين، فالوضع الذي عاش فيه أوغسطين مشحون ببوادر الثورة على الكنيسة، خاصة أنها مرتبطة بسقوط الإمبراطورية الرومانية في ذهن هؤلاء الوثنيين.

وحين يتحدث أوغسطين عن السلطة السياسية فهو يقصدها من حيث أنها منبثقة من السلطة الإلهية، وبالتالي الدولة المنشودة عنده هي الدولة التي يكون فيها الجميع من

1 عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 31.

الكاثوليكية الذين سيشكلون فيما بعد مدينة الله، لكن في أوغسطين ترك مجالاً للاستثناء، حيث يقر من جهة أخرى أنه ليس بالضرورة أن جميع المسيحيين سيكونون ضمن مدينة الله فيما بعد، لكن على العموم أوغسطين يمنح كل الصلاحيات للسلطة الدينية على حساب السلطة السياسية، باعتبار أن "المسائل الدينية وما يتعلق بالأمن في مدينة الله من حق السلطات الدينية، ولا يحق للسلطات المدنية أو السياسية التدخل فيه، وإذا تدخلت فلا يجب طاعتها بل يجب عصيانها لأنها تجاوزت مجالها"¹، بناءً على هذا يتضح لنا جلياً أن ما يدعو إليه أوغسطين هو دولة دينية بصفة مطلقة، باعتبار أن أهم الامتيازات السياسية وضعها في يد الكنيسة، وهذا ما يجعل مشروعه السياسي يبقى مجرد تنظير لا يمكنه أن يتحقق على أرض الواقع، خاصة في ظل وجود فئة من المجتمع لا يدينون بالمسيحية.

1 سعفان حسن شحاتة، أساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، لبنان، د ط، 1966، ص

ثانياً: الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في فلسفة توماس الإكويني:

لقد حاول توماس (1225- 1274م) الإكويني أن يوفق بين الإيمان والعقل، وبين العقيدة المسيحية والموروث الفلسفي اليوناني، وبين فكر أرسطو وفكر آباء الكنيسة المسيحية، وذلك من أجل وضع حد للصراع القائم بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وكذا الفصل في الصراع بين الفلسفة العقلانية والإيمان الديني، فالإكويني عاش في مرحلة اجتمعت فيها كل الأفكار المتناقضة لذلك لجأ إلى تبني بعض الأفكار الرواقية التي كانت الأقرب إلى الديانة المسيحية مثل فكرة خضوع العالم للقانون الطبيعي التي رفعتها المدرسة الرواقية كشعار لفلسفتها، وكذا فكرة المساواة المطلقة بين جميع الأفراد أمام القانون، وقد قام القديس توماس بالباس هذه الفكرة لباس ديني كنسي، لكون هذه الفكرة تتلاءم مع التعاليم المسيحية والتطلعات السياسية للكنيسة، فقد اعتبر الإكويني أن "القانون الطبيعي هو المنظم الأساسي للأخلاقيات، لما تغرسه الطبيعة من خير وتجنب للشر، من سائر الكائنات الناطقة غير الناطقة، فهو هبة من الله للبشر يحمل المساواة"¹، وما دور الكنيسة في الحياة المدنية إلا محاولة تجسيد هذا القانون الطبيعي الذي وضعه الله، ومن واجب السلطة الحاكمة أن تكون تحت استشارة الكنيسة في كل ما يتعلق بتشريع القوانين وتطبيقها، فالقانون الطبيعي بالنسبة إليه "أوسع من كونه تنظيم لعلاقات الناس مع بعضهم البعض، بل هو جزء من النظام الإلهي الذي يسيطر على كل شيء في السماء

1 فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة، مصر، دط، 2006، ص 26

والأرض، بل كان يعتبره قيساً من الحكمة الإلهية ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات"¹، وبالتالي فالدولة بالنسبة إليه هي ظاهرة طبيعية تستمد شرعيتها من الطبيعة في حد ذاتها، والمقصود بالطبيعة بالنسبة إليه هو القانون الإلهي الذي تجسده الكنيسة على الأرض، فالسلطة والقوانين الشرعية بالنسبة إليه هي تلك التي لا تتصادم مع التعاليم المسيحية والقوانين الكنسية، فإذا كان وجود السلطة في يد فئة معينة دون سواها بالنسبة لأوغسطين هو نتيجة حتمية للخطيئة، فإن توماس الإكويني يعتقد أن "الله هو مصدر السلطة التي هي هبة للحاكم والشعب، لذلك فتصرفات الحاكم وقوانينه يجب أن تكون مستوحاة من تحقيق العدالة، وخدمة مصالح العامة لكي تتمكن من تحقيق السعادة والفضيلة ومن التحضير للحياة السماوية"²، ولما كان الحاكم من اختيار الله كان لزاماً عليه أن يخضع لسلطة دينه ولا يجب أن تتناقض قوانينه مع التعاليم التي تحتويها الأناجيل، فتحقيق العدالة التي تتحقق من خلالها السعادة الأبدية لن تكون إلا بالتباعد عن تعاليم المسيح، فالسلطة لن تكون شرعية إلا حين تستمد شرعيتها من الله الذي تمثله الكنيسة، لذلك يجب على "الدولة أن تكون خاضعة للكنيسة كما يخضع الجسد للروح، وأن خلاص الروح الأبدي والحياة السماوية هي هدف الإنسان الأسمى وليس سعادته في هذه الحياة، وتحقيق هذه الغاية عندما تستمد الدولة سلطتها من الله وتحكم بموجب إرادته"³، فتحقيق العدالة

1 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 163.

2 علي الخليل، تطور الفكر السياسي، مكتب المطبوعات، الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، د ط، د

س، ص 162.

3 المرجع نفسه، ص 62.

هو الخضوع للقانون الطبيعي الذي هو مجموعة من الأوامر والنواهي التي فرضها الله على الطبيعة، فالإنسان السوي هو الذي يخضع لهذه القوانين بأوامرها ونواهيها، فالله لا يأمر بشيء سوى لأنه حسن، ولا ينهاى عن شيء سوى لأنه قبيح وسيء، فكل ما يناقض القانون الطبيعي هو بالضرورة يناقض العقل ويناقض الإرادة الإلهية، فتوماس الإكوييني يحاول جاهدا أن يجعل الدولة خاضعة لسلطة الكنيسة من ناحية التنظير وسن القوانين واختزل الحاكم في السلطة التنفيذية التي ينحصر دورها في تطبيق القوانين التي تصدرها الكنيسة، وأي حاكم لا يستشير الكنيسة في سن القوانين والتعليمات هو مناقض للقانون الطبيعي والإرادة الإلهية، ولن يحقق العدالة بين الأفراد الذين هم تحت سلطته ومسؤوليته. ويعتبر الإكوييني أن القوانين الوضعية هي الأولى في الإلتباع من القوانين الطبيعية شريطة أن لا تتناقض معها، فالقوانين الطبيعية أوجدها الله من أجل حفظ البقاء كمخلوقات، أما القوانين الوضعية فيجب أن تهدف إلى تحقيق السعادة وحفظ وجودنا كأعضاء في الدولة من خلال حصول الجميع على حقوقهم وخضوعهم جميعا لواجباتهم، "فالقانون الطبيعي الذي يحفظ بقاءنا هو الذي يدفعنا إلى استعمال العقل للبحث عن القواعد التي تمكن طبقات المجتمع من التعايش مع بعضها البعض في سعادة طبيعية"¹، والمقصود بالسعادة الطبيعية هي تحقيق السعادة للجميع دون استثناء، وهذا هو جوهر القانون الطبيعي الذي لا يجب أن تتناقض معه القوانين الوضعية بسبب أنانية الحكام وانحيازهم لصالح فئة أو

1 عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1972، ص

طبقة معينة من المجتمع، فالقانون الطبيعي هو قانون عام يضمن حق الجميع في البقاء بينما القانون الوضعي يستمد فكرة العدالة من القانون الطبيعي لكنه يهتم بكل فرد بحسب حاجته وطبقته التي ينتمي إليها داخل الدولة، لذلك كانت الأولوية للقوانين الوضعية قبل القانون الطبيعي بالنسبة للإكويني حين يتحدث عن الدولة، فمفهوم القانون عند توماس الإكويني هو على عدة مستويات "أعلاها القانون الأزلي وهو القانون المنظم للكون والمسير له، والذي يركز على عقل الله وحكمته في تصميمه للكون، ثم يليه القانون الطبيعي الذي يعكس القانون الأزلي في المخلوقات، وهو الذي يجعل من كل المخلوقات تميز بين الخير والشر، ثم يليه مباشرة القانون الإلهي الذي يمثل إرادة الله وهو الوحي الذي يقودنا إلى السعادة الأبدية، وهو لا يتعارض مع العقل بل يضيف إليه، ثم يأتي القانون الإنساني الذي يسعى إلى تنظيم حياة الأفراد والمجتمعات، ويعمل على تطبيق القانون الشامل للكون، ومرتكز على القوانين الأنفة الذكر"¹، فالقانون الوضعي لا سبيل له لاحترام القانون الأزلي سوى بإتباع النص المقدس المتجسد في الكنيسة، فالتناقض مع القوانين السابقة للقانون الوضعي هو الذي يجعل من الدولة فاشلة في تحقيق العدالة بين أفرادها، وتحقيق الكمال في نظره يكون بالترقي نحو العالم الكامل وتطوير صورة الخير الحالية لبلوغ الخير الأسمى الذي يتجسد في الحياة الأبدية، وهذه الفكرة تعبر عن أفلاطونية فكر الإكويني فأول من أشار إلى هذه الفكرة هو أفلاطون حين يتحدث عن

1 علي الخليل، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 163.

تخلص النفس من سلطة الجسد لتنتقل إلى عالم المثل الذي يمثل عالم الكمال، ويمثل عند الإكويني عالم الخلاص الأبدي.

ويعتقد الإكويني أن النظام الأصلح هو النظام الملكي، شريطة أن يكون هذا الملك إنسان صالح، أي أنه لا يسعى إلى مناقضة القانون الطبيعي، وأما إذا انحرف هذا الشخص عن القانون الطبيعي وتحول إلى طاغية يجب عزله من طرف الشعب، فنهاية الدولة بالنسبة إليه مقترن بمناقضة القانون الطبيعي والإرادة الإلهية، فالحاكم يجب أن يستمد سلطته من الشعب، "فالسيادة تتمثل في سلطة القوانين التي يخضع لها الأفراد، ويجب أن تكون السيادة لهؤلاء أو لمن يمثلونهم، ومن ثم إذا ركزت السلطة في يد شخص واحد، أو وزعت بين أشخاص عديدين فهؤلاء لا يمارسون السلطة بوصفها حقا شخصيا، بل باعتبارهم ممثلين لجميع الأفراد"¹، أي أن الحاكم يكون خاضعا للقوانين الطبيعية التي وجدت قبل وجود الدولة فلا يجب عليه أن يسن القوانين بحسب أهواءه وإنما يجب عليه العودة دائما إلى القوانين المتعارف عليها طبيعيا داخل المجتمع الذي يحكمه، فمنصب الحاكم هو ليس منصب سلطوي بل هو منصب وظيفي تتجسد فيه إرادة الشعب، وكان القديس توماس الإكويني ينبذ حكم الطغاة، بل يدعو إلى ضرورة الانقلاب على الحاكم إذا تحول إلى طاغية، لأن مفهوم الطاغية بالنسبة إليه ينطبق على كل نظام سياسي يخرج عن سلطة الكنيسة ويتناقض في حكمه مع الكهنوت المسيحي، لذلك وضع الإكويني شرطين

1 محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية والتظهير للسلطة، مرجع سابق، ص 135، 136.

إذا توفرا وجب على الشعب أن ينقلب على السلطة الحاكمة وهما: "أن لا تمارس هذا الحق طائفة بعينها من الشعب، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب، وأن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسؤوليتهم ألا ينتج من حركتهم تلك مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعادلها"¹، ورغم أن حق الانتفاض على السلطة الحاكمة مكفول لدى الإكويني إلا أنه يحذر من الثورات والحركات التي تهدف إلى إسقاط الأنظمة السياسية الحاكمة، لما نتج عنها من أزمات سياسية واجتماعية، ونادرا ما تخلوا أي ثورة ضد الأنظمة من نتائج وخيمة، "فلو فرض وانقلب الملك إلى طاغية مستبد فالأفضل إبقاء على نظام الدولة أن تحتمله بصفة مؤقتة ولا تثور ضده، لأن مخالفته أشد خطرا على المجتمع من الاستبداد نفسه"²، وتجنبنا لأي استبداد في الحكم يعتقد توماس الإكويني أنه لا يجب أن توضع كل السلطات في يد الحاكم، فمنبع الاستبداد هو اجتماع السلطات في يد شخص واحد، غير أنه لم يحدد بدقة الكيفية التي يمكن جعل سلطة الملك محدودة فهو لم يشر مثلا إلى نظرية الفصل بين السلطات التي قال بها أرسطو من قبل، ولا إلى القوانين التي يمكن أن تقيد الملك بمسؤوليات معينة، ربما يقصد الإكويني بمحدودية سلطة الحاكم هو لجوءه إلى الكنيسة في كل قرار يقبل على اتخاذه، بدليل أنه لم يستبعد الكنيسة من كل هيكل من هياكل النظام في نظريته لفلسفة الحكم.

1 مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص 117.

2 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 293.

وما يمكن قوله بصفة مجملّة على الفكر السياسي في القرون الوسطى هو أن هذا الفكر لم يسعى إلى تأسيس نظريات سياسية بقدر سعيه إلى محاولة إيجاد مكان للسلطة الدينية داخل الدولة، فهو استجابة لعدة ظروف فكرية وتاريخية، باعتبار أن ظهور الديانة المسيحية كان في بيئة يسودها النظام السياسي الوضعي الذي كانت تسيّر به الإمبراطورية الرومانية من جهة، وكذا انتشار الأفكار الفلسفية السياسية التي انتقلت من اليونان إلى روما خاصة ما يتعلق بأفكار المدرسة الرواقية وفلسفة أرسطو وأفلاطون

ويتفق جل المؤرخين أن القرون الوسطى هي أكثر المراحل ظلامية في تاريخ أوروبا رغم أن آباء الكنيسة يتبرعون من مساهمتهم في تأسيس هذه المرحلة، وأنهم لم يتدخلوا في السياسية إلا من حيث نشر القيم الأخلاقية داخل المجتمع وفقا لما يدعوا إليه الدين المسيحي، إلا أن الواقع يؤكد أن المسيحية قد أسهمت بنصيب كبير في تأييد فلسفة القوة في بناء الدولة في هذه المرحلة، ومن هنا كانت محاولة الملوك إبان العصور الوسطى ارتداء عباءة الدين، أو الإدعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله تبريرا لسلطتهم المطلقة¹، فانتشار الأنظمة الديكتاتورية الظلامية في القرون الوسطى كان من وراءه استغلال الدين في الممارسة السياسية، فجل الأنظمة الحاكمة في أوروبا كانت أنظمة دينية سواء بصفة مباشرة أن تتولى الكنيسة تسيير شؤون الدولة بصفة مباشرة، أو أن تكون الكنيسة هي

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة وأصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة، مصر، ط1، 2002، ص 23.

السلطة الحقيقية التي تختبئ وراء رجال السياسة وتملي على الحكام القوانين والقرارات السياسية التي تسير من خلالها الدولة.

ويمكن القول أن السلطة في مرحلة القرون الوسطى كانت خاضعة لنظرية الحق الإلهي التي كرست الدور الأساسي للكنيسة في ممارسة السلطة السياسية وهي على مستويين هما:

نظرية الحق الإلهي المباشر: "ويذهب أنصارها إلى أن قوة عليا - الله - هي التي أوجدت السلطة السياسية وهي التي عينت الشخص أو الأشخاص أو الأسر الذين يكون لهم حق الحكم السياسي في الدولة، وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة"¹ مهما كان الحاكم جائرا وجبت طاعته، وقد ربطت هذه الفكرة بفكرة أساسية في العقيدة المسيحية وهي فكرة الخطيئة والخلاص، فكل سلوك سلبي يمارسه الحاكم في حق رعيته يفسره الدين المسيحي أنه جزء من الشقاء المحتوم الذي يجب أن يعيشه الإنسان الصالح لدفع ثمن الخطيئة التي ارتكبها منذ الأزل، والسبيل الوحيد لبلوغ الخلاص هو الصبر دون الاحتجاج، فما يحدث من ظلم هي جزء من رحمة الله وحبه لعباده، فهي الفرصة الوحيدة لبلوغ الخلاص، وقد استندوا في إيمانهم بهذه النظرية على قول بولس الرسول: "يجب على الناس جميعا الخضوع للسلطات العليا لأن الله هو الذي وضع هذه السلطات في أيديهم"²

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 283.

2 المرجع نفسه، ص 284.

نظرية الحق الإلهي الغير مباشر: وهي الاعتقاد أن الله لم يقم باختيار أشخاص معينين ليتولوا الحكم لكنه وضع قوانين عامة تسمح لبعض البشر من تولي السلطة دون غيرهم، أي مسألة الحكم هي ليست مسألة دينية بصفة مباشرة ولكن تولي السلطة من طرف شخص ما هي أمر محتوم لا يمكن تغييره أو الهروب منه، "فإن الله رتب الحوادث بشكل معين حيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم في وقت معين، فإن الله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة، ولكن العناية الإلهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيهها، يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً، ومن ثم فإن السلطة تأتي من الله إلى الحكام بواسطة الشعب واختياره"¹، وهذه النظرية هي أقل سوء من الأولى باعتبار أنها لا تجعل السلطة كمكسب شخصي للحاكم، فهي على الأقل تشرك الشعب في الممارسة السياسية رغم أن حق الكنيسة في التدخل في تسيير الحكام حق مكفول في كلا الحالتين.

1 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، مرجع سابق، ص 284.

المبحث الثاني: دولة النبي وتأسيس المفهوم الإسلامي للسلطة:

لو تتبعنا التاريخ السياسي العربي سنجد بإجماع المفكرين أن العرب لم يؤسسوا أي نظرية سياسية واضحة قبل الإسلام، بل كانوا يخضعون لنظام القبيلة الذي لم يرتقي إلى المستوى الذي بلغه اليونان، ولا إلى المستوى الذي بلغته الإمبراطورية الرومانية، وذلك راجع إلى طبيعة مناخ وتضاريس شبه الجزيرة العربية التي لا تسمح بحدوث أي استقرار سكاني بالحجم الذي يسمح بظهور كيان سياسي بحجم الدولة، لكن بعد ظهور الديانة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية بدأت بوادر ظهور الدولة بالمفهوم الحقيقي بحيث أن هذا الدين قد جمع بين كل القبائل المتفرقة، وقد خفف من حدة النزوع إلى القبيلة، فأصبح الانتماء إلى الدين هو الجامع الوحيد بين القبائل، فبالرغم من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له أي نوايا سياسية، ولم يكن يهدف من خلال رسالته لبلوغ السلطة السياسية، لكن مع توسع مع انتشار الإسلام بين العرب كان تأسيس الدولة حتمية تاريخية، من أجل تنظيم شؤون المسلمين، واجتمعت كل المسؤوليات في يد النبي الذي كان قائد ديني يعود إليه المسلمون في كل شؤونهم الدنيوية والدينية.

فبعض الممارسات السياسية التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم كان مدفوعا للقيام بها، خاصة بعد نشوب الحروب بين من يرفضون هذا الدين الجديد بل يحاربونه ويحاربون أتباعه فوجد النبي نفسه "في بيئة لا يحكمها قانون عام، ولا تدين بالولاء لحكومة من أي نوع، وكانت كل جماعة فيها تحمل مسؤولية نفسها، فنهض بأمورهم في

الحرب والسلم، مما جعل الكثيرين يعتقدون أن الإسلام دين ودولة، وأن محمد كان ينشر عقيدة وبقيم دولة في آن واحد¹، فما يعرف بدولة النبي ما هي إلا حتمية تاريخية كانت ستظهر بظهور أي وازع يجمع بين كل القبائل بعد أن فرقتها القبيلة، خاصة بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى يثرب، فكانت بمثابة اللحظة التاريخية للفكر السياسي الإسلامي، حيث أن "السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها النبي في مكة كانت بمثابة مرحلة تبشيرية، أما بعد هجرته إلى المدينة فقد لعب دور منظم الدولة"²، رغم المعارضة التي تلقاها النبي في يثرب بسبب تشبث العرب في العقليّة القبليّة التي أخرجته في المرة الأولى من موطنه الأصلي مكة، فلا يمكن أن نتصور في مجتمع ساد فيه الانتماء للقبيلة أن يتقبل سلطة رجل خارج من القبيلة، أو ينقاد إلى أوامره ونواهيّه، بالإضافة إلى كون المجتمع لم يكن موحد على دين واحد بعد فمعارضة سلطة النبي الدينية والدنيوية كانت تحركها الانتماء للقبيلة من جهة، والانغلاق على الدين من جهة أخرى.

ونتيجة لتزايد الصراع بين المنتمين إلى الدين الإسلامي وبين الذين لا يزالون يحتكمون إلى منطق القبيلة كان لزاماً عليهم أن يبرموا عقداً يفصل بينهم للحد من هذه الصراعات والعيش في سلام رغم الاختلاف الديني والاجتماعي، فكانت "وثيقة الصحيفة أول دستور في دولة المدينة التي أسست للسلطة السياسية، حيث وضح فيها الرسول الانشغالات

1 حسن فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، مصر، د ط، دس، ص 65.

2 زهير هوارى، السلطة والمعارضة في الإسلام، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 20.

الرئيسية لهذه السلطة، وطبيعة الحاجة إليها"¹، وكانت هذه الوثيقة بمثابة القانون الاجتماعي الذي يجمع شتات الشعب الذي كان يقطن المدينة، فقد ارتقى النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المجتمع من مفهوم القبيلة إلى مفهوم الأمة التي تجمع فيها كل المسلمين بتعدد أصولهم القبلية تحت غطاء واحد وهو الأمة الإسلامية، فقد استهلها بقوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين، من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة دون الناس"²، لكن هذا الكيان الذي أسسه النبي صلى الله عليه وسلم سيقى معارضة من طرف الغير منتمين إليه، بسبب أن هؤلاء لم تعد لهم سلطة كاملة على باقي العرب، خاصة أهل قريش الذين سيشعرون بوجود كيان ينافسهم يهدد وجودهم، خاصة مع تزايد المعتنقين للإسلام وتوسع هذه الأمة لتطغى على كامل الأرض العربية.

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يهتم بنفسه في تسيير شؤون هذه الأمة إما عن طريق تلقي الأوامر الإلهية عن طريق الوحي أو اتخاذ القرارات شخصيا مع استشارة المقربين إليه من الصحابة، لذلك، "ويتم التمييز بين الأمرين أن الأول أمر وطاعة، والثاني رأي وشورى"³ وبتعبير أدق ما يأتي من أوامر بالنص القرآني هي تلك الأوامر التي يتقاطع

1 امحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 2010، ص 20.

2 المرجع نفسه، ص 21.

3 حسن فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص 67.

فيها الدين والسياسة، أما التي يتخذها النبي صلى الله عليه وسلم بمشاوره أصحابه هي أوامر سياسية بحتة.

لكن ما أشرنا إليه لا يدل بأي وجه من الأوجه على أن هناك دولة دينية يتزعمها النبي كما يعتقد الكثيرون فزعامة النبي لهذه الدولة لم تكن بنص ديني وإنما من اجتهاده الوضعي، أي أن هذه الدولة هي دولة وضعية وليست دينية تستمد أسسها من السماء، "فالرسول كان يمارس وظيفتين في آن واحد رغم ما بينهما من فصل، فقد كان نبي مبلغاً وحي سماوي مرتبط بالعصمة الإلهية تحول دون الخطأ، في جانب التبليغ وهنا يصفه القرآن بقوله: «ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى»^{*}، كما كان قائد سياسي يصدر الأوامر في الشأن الدنيوي من حروب وتجارة... دون اللجوء إلى الوحي ولا يتمتع بالعصمة"¹، فهذا يجب التمييز بين مقامين في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، بين مقام النبوة الذي لا يسمح له سوى بتبليغ الرسالة الإسلامية وما يتعلق بها من فقه العقيدة والعبادات، وبين مقام محمد الذي يحاول تغيير الوضع السياسي القائم وذلك بابتكار أسلوب سياسي يعوض الأسلوب القبلي الذي كان سائداً، دون أن ننكر أن الذي دفع النبي صلى الله عليه وسلم بتأسيسه لمفهوم الأمة ككيان سياسي واجتماعي هو الخطر الذي كان يهدد الرسالة الإسلامية التي كانت في مرحلة النشوء، من أجل مواجهة إتحاد القبائل في رفضهم للدين الجديد واضطهاد كل من يعتنقه.

* سورة النجم، الآية: 3، 4.

¹عاصم حفني، الدولة في الإسلام، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، 2017، ص 9.

تقسيم السلطات في الإسلام:

ونقصد بتقسيم السلطات في الإسلام توزيع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية داخل الدولة، ومدى الفصل بينها، وعلاقتها فيما بينها داخل نظام الحكم، فالتمييز بين الأنظمة السياسية يكون أساساً في طبيعة العلاقة بين السلطات، لذلك كان لزاماً علينا الخوض في هذا الموضوع قبل الولوج في دراسة السلطة في التاريخ السياسي الإسلامي في دولة ما بعد النبوة، فكما أشرنا سابقاً لا يمكن اعتبار شخصية النبي شخصية سياسية سعت إلى تولي السلطة السياسية، ولا كمؤسس للدولة الإسلامية التي يعتقد البعض أنها مصاحبة للإسلام كدين، أو أن السلطة السياسية هي مصاحبة لظهور النبوة.

أ/ السلطة التشريعية:

ويقصد بها ما يتعلق بسن القوانين والنظم التي تحكم العلاقات بين الدولة ومواطنيها، وبين المواطنين فيما بينهم، فالتشريع في الإسلام يحمل معنيين، معنى عام وواسع، ومعنى خاص، فالمعنى الأول فهو "إيجاد مشرع مبتدأ، وهو الله وحده، فلا مشرع غير الله بما أنزل من قرآن وما أقر عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، وما نصبه من دلائله"¹ أي أن الكتاب والسنة هما المصدرين الأولين للتشريع، وتمتاز نصوصهما بالثبات والقطعية، فوجود النص الشرعي سواء من القرآن أو السنة يلغي أي اجتهاد في سن القوانين "فكثراً ما يستشهد علماء الدين بقوله تعالى «إن الحكم إلا لله» على أن مصدر

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 248.

القانون الذي يحكم الأرض هو الله تعالى عبر قرآنه الكريم¹ أما التشريع بالمعنى الثاني فيقصد به "بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهو ما تولاه بعد الرسول خلفاؤه من علماء صحابته، وتابعيهم من الفقهاء والأئمة المجتهدين"²، وبمعنى آخر هو كل ما صدر بعد النبي صلى الله عليه وسلم من أحكام وقوانين جديدة من طرف خلفائه الراشدين كاستجابة لتطورات الحياة الاجتماعية والثقافية، خاصة بعد توسع الدائرة الإسلامية وانفتاح المجتمع الإسلامي على مختلف الشعوب والثقافات الأخرى خارج الجزيرة العربية، أما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم "فقد كانت سلطة التشريع لرسول الله وحده، وما كان لأحد غيره من المسلمين سلطة التشريع، فقد كان المسلمون إذا عرض لهم حادث أو خلاف وأرادوا معرفة حكم الإسلام رجعوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليبين لهم الحكم، إما بما أنزل عليه من وحي، أو بأقواله وأفعاله التي تصدر عن اجتهاده ونظره"³، لأن وجود النبي بين المسلمين لم يدع لهم حاجة إلى الاجتهاد في تشريع القوانين، خاصة وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد ألغى القوانين القبلية التي كانت سائدة قبله، إضافة إلى أن جميع الذين اعتنقوا الدين الإسلامي سلموا جميع أمورهم إلى النبي، فارتباط ما هو ديني بما هو سياسي جعل المسلمين يستشيرونه في كل كبيرة وصغيرة، بمنطق السعي لبلوغ الحلال واجتناب الوقوع في الحرام، والقرآن الكريم يحتوي على آيات في شكل مواد دستورية تسمى

1 عاصم حفني، الدولة في الإسلام، المرجع السابق، ص 16.

2 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 248.

3 عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام (التشريع - التنفيذ - القضاء)، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1985، ص 6.

آيات الأحكام، وهي الآيات التي تحتوي إما على أوامر ونواهي بصفة صريحة ومباشرة، وبعضها يقدم قواعد عامة في التشريع دون تفصيل في جزئياته " وآيات الأحكام في القرآن هي الأساس الأول في التشريع الإسلامي وعددها لا يزيد عن مائتي آية، وأكثرها نزل بعد الهجرة إلى المدينة، بيانا للحكم في حادث وقع، أو جوابا عما سئل عنه الرسول أو أستفتي فيه"¹

أما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فقد تولى الخلافة أصحابه رضوان الله عليهم، فقد تولى الصحابة سلطة التشريع وسن القوانين إذ "ينوب الخليفة وفق أحكام الشريعة الإسلامية عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، لذلك فهو صاحب الاختصاص بالتشريع"² وتمت خلافة النبي من طرف الصحابة وفق نصوص شرعية من أحاديث تعتبر كوصايا النبي صلى الله عليه وسلم بمن يخلفه من بعده إما تصريحاً أو تلميحاً يحتاج إلى تأويل، إضافة إلى البيعة أي إجماع خاصة المسلمين من الصحابة على تعيين واحد منهم يتولى شؤون المسلمين بعد وفاة النبي، وهذا رأي أغلبية مذهب السنة، وفي رأي البعض أن مبدأ الخلافة كان وفق مبدأ البيعة فقط، أما مذهب الشيعة فقد اتفقوا جميعاً على أن الخلافة تكون من آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد.

1 عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام (التشريع - التنفيذ - القضاء)، المرجع السابق، ص 7.
2 باسم صبحي بشناق، الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 21، ع 1، يناير 2013، ص 613.

إن حين نتحدث عن الفكر السياسي في الإسلام سنجد أنفسنا أمام مستويين من التشريع تشريع نبوي في فترة النبوة، وتشريع الخلفاء الراشدين الذين جاءوا من بعده، لكن عموماً فالتشريع للإسلام يكون بالعودة إلى القرآن والسنة النبوية، إلا في بعض القضايا المستحدثة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم " فقد كان الخلفاء يعودون إلى كتاب الله ملتزمين القاعدة الشرعية لهذا الأمر، فإن لم يجدوا بحثوا في أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم حول ما أقره من قاعدة تشريعية لهذا الأمر، فإن لم يجدوا اجتهدوا وأقروا قاعدة تشريعية جديدة على أن لا يخالف هذا القرآن الكريم والسنة النبوية¹، فرغم وجود اجتهادات في مجال التشريع في فترة الخلافة الراشدة إلا أن تبقى سلطة التشريع دينية خاضعة للقواعد العامة للدين الإسلامي، إذ أن كل التشريعات التي استحدثها الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فقد كانت إما قياساً أو استنباطاً لقاعدة تشريعية في القرآن أو السنة، أو أنها كانت مبتكرة مستحدثة لكن تحت الضوابط الشرعية الإسلامية.

1 محمد عليان شوكت، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1999، ص 208، 209.

ب/ السلطة التنفيذية:

والمقصود بالسلطة التنفيذية تلك المختصة في تطبيق وتنفيذ الأحكام الشرعية الإسلامية، وتوفير الحقوق المدنية وفرض الواجبات على المسلمين، "ولا يختلف مدلول السلطة التنفيذية في الإسلام عنه في النظم السياسية المعاصرة، فهي تشمل كل العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة وقوانينها، باستثناء أعضاء السلطة التشريعية والسلطة القضائية"¹، وتشكل السلطة التنفيذية بترتيب هرمي من أعلى منصب في الدولة وهو الخليفة ثم الوزراء والولاة، الذين يتقاسمون تنفيذ أوامر وتشريعات الخليفة كل حسب تخصصه ونطاق ولايته.

فأما مهمة الخليفة أو الرئيس فهو مكلف في الأصل بكل المهام التنفيذية، فالشخص الأول الذي يطالبه المسلمون بحقوقهم هو الخليفة، " لأنه المسئول الأول عن شؤون الدولة وأعمالها ، ومسؤوليته غير محدودة وإنما هي مسؤولية تامة، فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذها، وهو الذي يهيمن على كل أمورها ومصائرهما"² لكن بالنظر إلى تعدد المهام التي وكلت له فكان لزام عليه أن يتقاسم هذه المهام مع حاشيته، من وزراء وولاة، فتشكل جهاز الحكومة في الدولة الإسلامية في فترة الخلافة من عدة وزارات، أهمها وزارة التفويض، ووزارة التنفيذ، فأما وزارة التفويض فيقابلها في الدولة المعاصرة الوزارة الأولى، ويترأسها الوزير الأول أو نائب الرئيس، وسميت بوزارة التفويض لأن الوزير

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فتحي فيصل محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 250.

2 المرجع نفسه، ص 251.

الذي يترأسها يعتبر مفوضاً للخليفة، وتعتبر هذه الوزارة هي أعلى سلطة في الدولة الإسلامية بعد سلطة الخليفة، فالمكلف بهذه الوزارة ليس مجرد وسيط مثل وزير التنفيذ، لكنه يقوم مقام الإمام، فوزير التفويض ذو سلطة استقلالية، وولايته في كل الأمور، ليس فقط من حيث التنفيذ والأداء، لكنه من حيث النظر أيضاً¹، فوزير التفويض هو الذي ينوب عن الخليفة سواء في حالة انشغاله بأمر هامة، أو أن يكلفه الخليفة بممارسة كل الصلاحيات التي كانت بيده، ولا يمكن لأي جهاز في الدولة أن يقيله إلا بأمر من الخليفة.

أما وزارة التنفيذ وتتكون من كل الذين يعينهم الخليفة لتنفيذ الأمور نيابة عنه، وهؤلاء لا يملكون حق النظر أو تعديل القوانين والأوامر، فهم مكلفون بمهمة واحدة وهي تطبيق كل الأوامر والقوانين التي يصدرها الخليفة أو وزير التفويض، "فهؤلاء يمثلون وسيطاً بين الإمام والرعايا والولاية، وليس له الحق أن يعين أو يقلد استثناءً، لأن النظر والتصرف مقصور على رأي الإمام وتدييره، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال ولا مقلد لها"²، فالوزير التنفيذي لا يملك أي سلطة في تعيين الولاية أو عزلهم، ولا في إصدار التعليمات والقوانين، وتلي سلطة الوزارة التنفيذية سلطة الولاية، فهؤلاء سلطتهم لا تختلف عن سلطة الوزير التنفيذي، الفرق الوحيد بينهما هو أن الوالي يطبق سلطته في نطاق جغرافي معين، ويعتبر تعيين الولاية أمر مستحدث في الدولة الإسلامية، حيث أن في زمن النبوة كانت

1 محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة مصر، ط7، دس، ص 263.

2 المرجع نفسه، ص 266.

الدولة الإسلامية محدودة الجغرافياً، فهي لم تتجاوز حدود الجزيرة العربية، لذلك كانت كل السلطات في يد النبي الذي يمثل رئيس هذه الدولة، لكن بعد اتساع النطاق الجغرافي للدولة الإسلامية كان لزاماً على الخلفاء أن يستحدثوا منصب الوالي، إذ لا يمكن للخليفة وحده أن يشرف بصفة مباشرة على تسيير دولة بحجة الدولة الإسلامية.

ج/ السلطة القضائية:

ونقصد بها كل الهيئات المختصة في الفصل في النزاعات وحماية الحقوق وفرض الواجبات، وتطبيق الأحكام الشرعية على كل من يخالف القانون الإسلامي، ويعتبر الخليفة أو الإمام هو القاضي الأول في الدولة، "فقد جرت التقاليد الإسلامية من أول عهد الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يباشر رئيس الدولة القضاء، فقد كان الرسول يقضي بين الناس، وكذلك كان الخلفاء الراشدون"¹، لكن الخليفة مقيد بتطبيق القوانين التي في الأصل مصدرها القرآن الكريم كما أشرنا سابقاً، خاصة تلك الأحكام الواضحة والمتعلقة بآيات الأحكام التي أشرنا إليها سابقاً، واحترام القواعد العامة للشريعة الإسلامية في باقي القضايا المستحدثة التي لا يوجد نص صريح في الكتاب والسنة حولها، والدين الإسلامي حذر في عدة مواضع من القرآن من الجور في القضاء، وأمر بالعدل وصيانة الحقوق كقوله تعالى: «إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس

1 ثناء عبد الرشيد الميناوي، فتحي فيصل محمد حسن، الفكر السياسي مفاهيم وشخصيات، مرجع سابق، ص 253.

أن تحكموا بالعدل»* وقوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا»* فمثل هذه الآيات تحت على ضرورة تطبيق العدل من طرف صاحب السلطة القضائية كواجب ديني ومدني، وهي في الأصل يمارسها الخليفة أي أن هذا الأخير متحكم في سلطتي التشريع والقضاء معا، "لأن الخليفة كان يتولاهما إن وجد نسا قضى به، وإن لم يجد كان يستشير الفقهاء والمفتين من الصحابة، فإذا تكون الرأي قضى به، وكذلك يفعل من يعهد إليه الخليفة بالقضاء"¹، فإذا عين الخليفة وزير مفوضا له فيمارس القضاء بنفس الصيغة، ويتمتع بكل صلاحيات التشريع والقضاء، ولا يعود إلى غيره في إصدار الأحكام إلا إذا لم يجد أي نص شرعي في القرآن أو السنة يقضي به بين الناس خاصة بعد توسع الخلافة الإسلامية فلم يعد بإمكان الخليفة النظر في كل القضايا التي تطرح أمامه، "خاصة في أواسط خلافة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فصال القضاء يتولاه في الأمصار الإسلامية قضاة معينون تارة من الخليفة وتارة أخرى من الولاة، فالسلطة القضائية ضلت تابعة للخلافة من الناحية العضوية، وإن انفصلت عنها من الناحية الوظيفية، إذ أن القضاة في الخلافة الإسلامية

* القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 58.

* القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 135.

1 عبد الوهاب خلاف بك، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية، مصر، القاهرة، د ط، 1358 هـ، ص 57.

يطبقون الشريعة الإسلامية، ولا يطبقون أوامر الخليفة إذا تعارضت مع أحكام الشريعة"¹ فالخلافة الإسلامية لا تعتمد على مبدأ الفصل بين السلطات، وهذا راجع إلى سبب وجيه فالخليفة في الإسلام لا يسن القوانين ولا يطبقها وفق إرادته ولا يحكم بين الناس وفق أهواءه فالقانون الإسلامي ودستوره خارج عن إرادة الخليفة لذلك فالسلطات الثلاث قبل أن تجتمع في يد الخليفة هي مجتمعة في النص الشرعي، وهو القرآن، فالدولة الإسلامية لا تعتمد على قوانين وضعية، بل قوانينها في الأصل هي نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية متوارثة، فالسلطة في حقيقتها في دولة الخلافة هي سلطة متعالية ومحابذة، وبعيدة عن أهواء وميول الخليفة أو ولاته أو القضاة الذين يعينهم.

1 عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام (التشريع - التنفيذ - القضاء)، المرجع السابق، ص 53.

المبحث الثالث: جدلية السلطة بين الفكر السني والفكر الشيعي:

أولاً: السلطة الخليفة في الفكر السني:

لقد شكلت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم صدمة تاريخية في الفكر السياسي الإسلامي، إذ فتحت النقاش السياسي لأول مرة منذ تأسيس الدولة الإسلامية، حيث برز الخلاف حول السلطة بين المهاجرين والأنصار، خصوصاً أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف أحد ليتولى أمور المسلمين بعده، ولم يترك أي وصية تتعلق بالخلافة، مما شكل خلاف كاد أن يؤدي إلى انشقاق سياسي واجتماعي داخل المجتمع الإسلامي، فقد كانت سقيفة بني سعد أول ما يمكن أن نسميه بالمؤتمر التأسيسي لدولة الخلافة، فقد تم الاتفاق على مبايعة أول خليفة في الإسلام وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه، في الوقت الذي كان فيه علي كرم الله وجهه منشغلاً بتجهيز النبي صلى الله عليه وسلم، فلما حضر علي كرم الله وجهه بدا غير راض بالقرار الذي تم اتخاذه في غيابه، ومنتشبتاً في الأحاديث النبوية التي تظهر أنه الأولى بالخلافة، مثل حديث غدير خم، الذي يحدد فيه النبي صلى الله عليه وسلم آل بيته بدقة فعن الإمام أحمد، عن زيد ابن أرقم رضي الله عنه قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً خطيباً فينا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة، فحمد الله تعالى وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال: أما بعد ألا أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي عز وجل فأجيب، وإني تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله عز وجل، فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به - فحث على كتاب الله

ورغب فيه - قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال إن نساءه من أهل بيته ومن حرم الصدقة بعده، قال: ومن هم؟، قال: هم آل علي وآل عقيل، وآل جعفر، وآل العباس، قال: أكل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال نعم¹ فهذا الحديث يشير إلى أن السلطة تكون لأحد من آل بيته، وهذا الحديث وغيره من الأحاديث المشابهة له سيشكلون فيما بعد أزمة سياسية بين السنة والشيعة، خاصة في عهد معاوية بن أبي سفيان وما تخللها من أحداث مأساوية في حق آل البيت، مما سيثير عاطفة أنصار علي كرم الله وجهه، وتزداد الأوضاع السياسية سوءاً، وتتقسم الأمة الإسلامية إلى فريقين دام الصراع بينهما إلى الوقت الراهن

وبالعودة إلى حادثة سقيفة بني ساعد، فقد كان الصراع بين أهل المدينة والمهاجرين (أهل مكة) حول مسألة الخلافة، وقد روي عن عمر ابن الخطاب أنه قال "إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ... غير أن الله وقي شرها فمن بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعة له، ... وأنه كان من خبرنا حين توفي الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن علياً والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة، فأجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء الأنصار، ... فأتيناهم وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة، فقام رجل منهم وقال: نحن أنصار وكتيبة الإسلام وأنتم يا معشر قريش رهط نبينا، وقد

1 مسند الإمام أحمد، رقم الحديث، 18464.

هجمت إلينا من قومكم دافة"¹، هذا الكلام يبين شدة الصراع الذي حدث في السقيفة حول السلطة، وما حديث الأنصاري إلا دليل على حجم الأزمة التي وقع فيها المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لولا تدخل العقلاء من الجانبين، إذ قام أحد الأنصار بعد ذلك "وقدم اقتراح مفاده، أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير آخر، واقترح أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن يكون من القرشيين الأمراء ومن الأنصار الوزراء"²، ولم يكن هذا الصراع ديني فالخلاف في السقيفة كان حول موضوع الخلافة أو السلطة السياسية فقط، وبحسب اقتراحات كل من عمر ابن الخطاب والأنصار يبدو أن الانتماء إلى القبيلة لا يزال يسيطر على نقاشات المسلمين، فلم يتحدث أي طرف على المكانة الفكرية والدينية لمن يقترحونه، فقد كان الصراع أقرب أن يكون بين أهل المدينة وأهل مكة الذين جمع بينهم الإسلام كدين، فغياب النبي صلى الله عليه وسلم أعاد الانتماء القبلي إلى ذهنية المسلمين مما قد يشكل خطراً على الوحدة الإسلامية، وقد ذكر ابن كثير في البداية والنهاية هذه الحادثة لكن دون الإشارة إلى هذا الصراع بين المهاجرين والأنصار فقد تحدث مباشرة عن تدخل أحد الأنصار ليفك النزاع، مستدلاً في ذلك (ابن كثير) برواية البيهقي " ... قام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من المهاجرين وخليفته من المهاجرين، ونحن أنصار رسول الله فنحن ونحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال فقام عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فقال: صدق قائلكم

1 المستشار محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنشر، مصر، ط1، ص 100.

2 المرجع نفسه، ص 100.

ولو قُلتم غير هذا لم نتابعكم، فأخذ بيد أبي بكر وقال هذا صاحبكم فبايعوه، فبايعه وبايعه المهاجرين والأنصار"¹، وتم غلق النقاش حول الخلافة خاصة بعد أن رضي علي كرم الله وجهه بخلافة أبو بكر الصديق، سواء كان ذلك تقوى منه لكي لا تقع الفتنة بين المسلمين، أو كان ذلك نبع من قناعته وثقته في الخليفة الذي أجمع المسلمين حوله، فقد ذكر أن أبا سفيان قال لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه بعد بيعته أبي بكر "ما بال هذا الأمر في أقل فرع من قريش، والله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً، فرد علي قائلاً: يا أبا سفيان طالما عادت الإسلام وأهله لم تضره بذلك شيئاً"²، لكن ما يتفق حوله جل مؤرخي الإسلام أن علي كرم الله وجهه لم يكن حاضراً كي ينافس بقية الصحابة في الخلافة، فقد تم تعيين الخليفة في غيابه كما أشرنا سابقاً.

وبعد مرض أبو بكر الصديق تم استخلاف عمر ابن الخطاب ليتولى شؤون الخلافة، لكن بعد وفاة أبو بكر الصديق "عهد بأمر الخلافة إلى عمر ابن الخطاب من بعده، وكان الذي كتب العهد عثمان ابن عفان، وقرئ على المسلمين فأقروا به وسمعوا وأطاعوا"³، فلم تطرح مشكلة النزاع حول السلطة أثناء تنصيب عثمان ابن عفان، باعتبار أن جميع المسلمين يقرون بفضل هذا الرجل، وعدالته ومنزلته بين المسلمين ومكانته داخل المجتمع الإسلامي فلا تكاد تظهر أي معارضة لحكم عمر ابن الخطاب، وبعد وفاة عمر ابن

1 ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، بيت الأفكار الدولية، لبنان، دط، 2004، ص 1006.

2 المستشار محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، المرجع السابق، ص 118.

3 ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، المصدر نفسه، ص1036.

الخطاب رضي الله عنه لم يترك أي وصية يعين فيها شخص بذاته، لكنه "جعل الأمر شورى بين ستة نفر وهم: عثمان ابن عفان، وعلي ابن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير ابن العوام، وسعد ابن أبي وقاص، وعبد الرحمن ابن عوف، وتخرج (عمر ابن الخطاب) أن يجعلها إلى واحد من هؤلاء على التعيين وقال: لا أتحمل أمرهم حيا وميتا"¹، فعمر ابن الخطاب لم يستطع تفضيل أي واحد من هؤلاء الستة فجعل الأمر شورى بينهم، ليتنازلوا عن الخلافة لصالح واحد منهم، خصوصا وأن هؤلاء الستة من الصحابة رضوان الله عليهم لم يعلنوا مسألة تعيين الخليفة بين المسلمين، حيث أنهم "جلسوا في إحدى بيوت المسلمين وقام أبو طلحة يحجبهم، وجاء عمر بن العاص والمغيرة بن شعبة فجلسا من وراء الباب، فحصبهما سعد بن أبي وقاص وطردهما وقال: جئتما لتقولوا حضرنا أمر الشورى"² وهذا يدل أن مسألة تعيين الحكام في الخلافة الإسلامية لم يكن حق شعبي لكل المسلمين بل هو أمر محتكر من خاصتهم، والأمر الملفت للانتباه أنه لا يوجد ولا واحد من الخلفاء ينحدر من الأنصار وهذا يجعلنا نطرح عدة تساؤلات، حول الأسس والمعايير التي يتم من خلالها اختيار الخليفة خاصة وأن الخليفة الذي سيأتي بعد عثمان ابن عفان ليس من أهل المدينة ولا من خارج مكة، ويروي ابن كثير في البداية والنهاية أن الأصوات تعالت بين هؤلاء الستة الذين ذكرناهم سابقا حول مسألة الخلافة، فتنازل الزبير بحقه لصالح علي، وتنازل سعد لعبد الرحمن ابن عوف، وطلحة تنازل لصالح عثمان رضوان

1 ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، المصدر السابق، ص 1092.

2 المصدر نفسه، ص 1092، 1093

الله عليهم، فبقي أمر الخلافة بين ثلاثة منهم وتنازل عبد الرحمن ابن عوف لصالح عثمان ابن عفان*، وبذلك اجمعوا على خلافة عثمان ابن عفان ليكون ثالث الخلفاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

لكن خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه لم يسدها الهدوء مثل خلافة أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب، فقد كثرت الفتن والثورات ضد الولاة، وكان أول نزاع ظهر في مصر لما رفض أهلها ممن يسمونهم الخوارج حكم وليهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح، ووصفوه بأنه كان جائراً في حكمه، ثم ثاروا على عمر ابن العاص الذي استخلفه عثمان ابن عفان بعد ذلك، ثم تفاقمت الأزمة إلى حد أن أهل مصر رفضوا خلافة عثمان وجاءوا إلى المدينة كي يعزلونه، وما زاد الطين بله هو اعتزال الخليفة عثمان للناس، وعدم إقناعهم إذ كلف مروان للحديث إلى المسلمين الذين ثاروا ضد سلطته، فلم يحسن مروان مخاطبتهم فزاد الأمور سوءاً وهذا ما جعل أهل مصر يثورون ضده للمرة الثانية، ثم قاموا بمحاصرته في بيته مطالبين منه إما أن يعزل نفسه، أو يسلم إليهم مروان ابن الحسن الذي قام بتهديدهم وشتمهم ... حتى قتلوا عثمان ابن عفان رضي الله عنه¹، هذه النهاية المأساوية لخلافة عثمان ابن عفان ستفتح المجال أكثر للصراع حول السلطة، إذ أنه لم يتم اقتراح ثلثة من الصحابة كي يتشاوروا على مسألة الخلافة.

* لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، يرجى العودة إلى البداية والنهاية لابن كثير، بداية من ص 1092.

1 ابن كثير البداية والنهاية، مصدر سابق، ص 1107.

وقد أثر مقتل عثمان ابن عفان على يد خصومه فتنة عظيمة بين المسلمين، إذ ناد أنصاره بالثأر له، وقام معاوية بن ابي سفيان ومن معه من بني أمية بالانتقال إلى الشام للمطالبة بدم عثمان ابن عفان، فانقسم المسلمون بين من يرى أن هذا الأخير يستحق القتل باعتباره جائراً في حكمه، وبين من يرى أنه إمام عادل لا يستحق القتل وهذا الفريق انقسم إلى من يطالب بالثأر تحت زعامة معاوية، ومن يرى أن الثأر لدم عثمان سيفتح المجال للدموية، وعلي ابن أبي طالب كرم الله وجهه فقد وقف موقف مناهضاً لفكرة الثأر، وفي الوقت نفسه قد تمت مبايعة علي بن أبي طالب من طرف الزبير ابن العوام، وطلحة ابن عبيد الله، لكن هذه الخلافة لقيت معارضة من بعض المسلمين وعلى رأسهم عائشة أم المؤمنين، لأنها كانت ممن يطالبون بدم عثمان ابن عفان¹، فاندلعت الحرب بين معاوية وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه ومن معهما حول السلطة، وهذا ما سيؤسس لنظريتين سياسيتين متباينتين في السلطة، ويتأسس الصراع التاريخي بين السنة والشيعة، بين من يقترح خلافة علي كرم الله وجهه، ومن سيساند معاوية ابن أبي سفيان، ويتحول الصراع السياسي إلى صراع عقائدي لأول مرة بين الفرقتين، ويتم طرح مسألة الخلافة كمسألة سياسية وعقائدية في الوقت نفسه، فبالإضافة إلى الانقسام السياسي بين من يناصر علي كرم الله وجهه ومن يناصر معاوية ابن أبي سفيان، أصبحنا أمام مدرستين فكريتين هما أهل السنة بفقائها ومتكلميها، ومدرسة الشيعة كمدرسة فقهية وكلامية مستقلة.

1 المستشار محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، المرجع السابق، ص 122.

ومن الصعب تحديد مفهوم دقيق لما يسمى بأهل السنة باعتبار أن هذا المصطلح له عدة استعمالات فقهية وسياسية وكلامية، فهو يعبر عن مرحلة تاريخية بتعدد مكوناتها وتنوع إسهامات المسلمين الفكرية فيها، عموماً يعتقد الفقهاء أن مصطلح أهل السنة هو ما يعرف بالفرقة الناجية التي استخلصوها من حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: (ستنقسم أمتي على ثلاث وسبعون فرقة، كلها في النار إلا واحدة) والمقصود بهذه الفرقة الواحدة، هم أتباع القرآن والسنة النبوية وتابعي الصحابة، هذا الحديث يقدم حكماً عاماً لا يخدم موضوعنا، باعتبار أن حتى أتباع علي وشيعته لا يمكننا أن نخرجهم من هذه الفرقة ولكن المفهوم الأدق لأهل السنة والجماعة هم كل هؤلاء الذين اهتموا بمسألة التوحيد، والمتشبهين في السنة النبوية، وطلب علم الفقه والتفسير وعلوم الشريعة، ولم تكن لهم مدرسة فكرية معينة حتى يتم تحديدهم بدقة، فهم موزعين بين الفقهاء والمتكلمين، وهم في الغالب بعيدين كل البعد عن إثارة المشكلات السياسية واقعيًا، ويعرفهم عبد القاهر البغدادي بقوله "فهؤلاء أصناف أهل السنة والجماعة، ومجموعهم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم"¹ وبحسب البغدادي فإن تسمية أهل السنة والجماعة شاملة لكل من اتبع الدين الإسلامي مثلما تركه النبي صلى الله عليه وسلم، وهو مصطلح يتماشى مع لقب السلفية في يومنا هذا، أي من اتبع مذهب السلف الصالح ورفض كل ما أستحدث من آراء في الدين بعدهم.

1 عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، 2013، ص 251.

ويعتقد أنصار أهل السنة أن مسألة الخلافة فرض وواجب على الأمة باعتبار أن الخليفة هو الذي يحقق التوازن داخل المجتمع، فكما أشرنا سابقا فكل السلطات في يد الخليفة لذلك فلا يمكن للحياة الاجتماعية والسياسية أن تستمر بنفس النظام في غياب الخليفة، "فالخلافة منصب دنيوي لكن لا بد منها لإقامة أمور الدين والدنيا، والخليفة ينتخب انتخاباً، فمن أجمع أهل الحل والربط عليه وجبت طاعته على المسلمين"¹، فمسألة الانتخاب عند أهل السنة ليست حق لكل المسلمين، بل هي محصورة في أهل الحل والربط، والمقصود بهم كل هؤلاء الصحابة المقربين إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويجب أن تتوفر فيهم شروط معينة اختزلها الماوردي في ثلاث شروط أساسية بقوله: "أما أهل الاختيار فالشروط فيهم ثلاث، أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة من الشروط المعتمدة فيها، والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح"²، فأهل السنة لا يعتبرون أن مسألة الخلافة هي مسألة دينية أو عقائدية، وشخصية الإمام أو الخليفة لا تحاط بالقداسة، ولا تنزه عن الخطأ، ولا يحمل صفة من صفات النبوة عند أهل السنة، "فالخليفة عندهم لا يملك أي سلطة روحية، لكن له حق الهداية والإرشاد، فهو لا يعدوا أن يكون إلا خليفة لسلفه وقد تقلده بواسطة بشرية"³، فالمصدر الوحيد لسلطة الخليفة هو البيعة واتفق أهل الشورى على منح الخلافة

1 عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، المكتب التجاري، لبنان، ط1، 1962، ص 145.

2 الماوردي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، دط، دس، ص 6.

3 جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، تر علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط2، ص 204.

له دون غيره، فأهل السنة لا يعتبرون أن النبي صلى الله عليه وسلم عين شخص بذاته لخلافته، لكنه ترك شروط عامة قد تنطبق على عدة أشخاص من صحابته، ولا يفضلون أي صحابي عن آخر ما لم تميزه البيعة كخليفة على المسلمين لكن رغم عدم تقديسهم لشخص الخليفة إلا أن منطق القبيلة الذي كان قد سيطر على الخلافة منذ بدايتها في أول نزاع بين المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال مسيطراً على عقولهم إلى غاية تفكك الدولة الإسلامية، بحيث لم يزل أهل السنة على عاداتهم في عدم منح حق الخلافة لأي مسلم من الأنصار، أو لأي مسلم ينحدر من أحد البلدان التي تم فتحها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يقول ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل: "فوجدناها أن يكون صليبه من قريش لإخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإمامة فيهم"¹، مستدلين أيضاً بمقولة أبو بكر الصديق في السقيفة حين أقنع أهل الأنصار بأن الملوك من قريش والوزراء من يثرب، رغم أن هذا الشرط مبني على حديث النبي إلا أنه يثير عدة تساؤلات وشكوك حول مصدره من ناحية، ومن حيث شرعية هذا الشرط من ناحية أخرى، باعتبار أن هذا الشرط يتناقض مع عدة قواعد شرعية أهمها المفهوم النبوي للأمة التي لا فرق فيها بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، ولم يتفكك هذا الشرط إلا بعد ضعف الخلافة العباسية، حيث "تساهل الفقهاء المتأخرين الذين جاءوا في الفترة المتأخرة من الخلافة العباسية وهي آخر أسرة قرشية تولت الخلافة في هذا الشرط،

1 ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1999، ص 92.

كما تساهل فيه فقهاء الفكر السني الحديث¹، ويرجع ذلك إلى فقدان الثقة في الأسرة الحاكمة في الفترة العباسية والتي أدت إلى تدهور الأوضاع الاجتماعية للمسلمين، فانصب كل لومهم على ترف هذه الأسرة القرشية، فلم يعد صلاح الحكم في أذهانهم مقرون بكون الخليفة من قريش، حيث يذكر ابن خلدون أن القاضي أبو بكر البقلاني قد نفي هذا الشرط حيث يقول ابن خلدون: "وأما النسب القرشي فلاجماع الصحابة عليه إلا أنه ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم، بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطاع الأرض، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد فيهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية، ومن القائلين بنفي القرشية القاضي أبو بكر البقلاني"²، لذلك فشرط النسب القرشي كان مرتبط بنجاح الأسر القرشية الحاكمة في تسيير أمور الخلافة إلى غاية فشل العباسيين في ذلك، وهذا ما أدى ثورة المسلمين ضد هذا الشرط بسبب ما آلت إليه أوضاعهم بسبب حكم القرشيين في هذه المرحلة.

ويعد شرط الدين الإسلامي للخليفة أهم شرط شدد حوله أهل السنة وباقي الفرق الإسلامية، إذ لا يمكن بأي حال أن يقبل أي شخص لتولي الخلافة ما لم يكن مسلم الديانة، وقد اعتمد المسلمون في هذا الشرط بالاستناد إلى عدة آيات قرآنية كقوله تعالى:

1 أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري الإسلام والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة مصر، دط، 1997، ص 310.

2 عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الأرقم، بيروت لبنان، دط، دس، ص 226.

" يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن تولهم منكم فإنه منهم"¹ وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين، أتريدون أن يجعل الله عليكم سلطانا مبينا"²، فلم يشهد تاريخ الخلافة الإسلامية في كل مراحلها أن تولها أحد من غير المسلمين، فبالإضافة إلى شرط الديانة الإسلامية يجب أن يكون إسلام الخليفة إسلاما حسنا، فلا يمكن أن تقبل خلافة مسلم ارتكب الكبائر مثلا، أو قاتل المسلمين أو ثبت تورطه في قضية من القضايا المسيئة للدين، بالإضافة إلى الشرطين السابقين يجب أن يكون من تولى الخلافة قد أجمع عليه غالبية المسلمين، فمفهوم الأغلبية في النظام الإسلامي لا يدرج ضمنها عامة المسلمين، فالشورى كما أشرنا في السابق هي حق يتمتع به خاصة المسلمين لا عامتهم.

بالإضافة إلى كون مسألة الخلافة في التراث السياسي الإسلامي كانت حكرا على من يحمل نسب قريش، فهي أيضا حكر على الرجال دون النساء، فلم يشهد التاريخ الإسلامي أن ولى المسلمين خليفة امرأة لتسيير أمورهم، ولا حتى من نساء النبي رغم مكانتهن الدينية والاجتماعية، فهذه المسألة قد حسم فيها المسلمين بحكم القوامة للرجل مستنديين إلى قوله تعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعناكم فلا تبغوا عليهن

1 القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 51.

2 القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 144.

سبيلا، إن الله كان عليا كبيرا»¹، رغم أن هذه الآية كانت في موضوع العلاقة الزوجية بين الرجل المسلم وزوجته إلا أن الفقهاء قياسا عليها استقوا حكم عدم شرعية الخلافة للنساء، واعتمدوا أيضا على عدة أحاديث أشهرها على الإطلاق هذا الحديث، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة²، ويذكر ابن خلدون في كتابه المقدمة أن هذا الشرط كان قياسا على حكم آخر ولم يكن بنص شرعي مباشر حيث يذكر أن الإمام ابن الخطيب يعتقد أن "النساء في كثير من الأحكام الشرعية جعلهن تبعاً للرجال ولم يدخلن في الخطاب بالوضع وإنما دخلن عنده بالقياس، وذلك لما لم يكن لهن من الأمر شيء وكان الرجال قوامين عليهن"³، فلما كان محرم على المرأة أن تزوج نفسها، أو أن تخرج دون إذن من زوجها أو المكلف برعايتها قياسا على ذلك لا يمكن بحال من الأحوال أن تتمكن من بلوغ منصب الخليفة، ويعتقد أبو حامد الغزالي أن "الإمامة لا تعقد لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء

1 القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 34.

2 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت لبنان، دط، 2018، رقم الحديث 4425.

3 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 228.

ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات¹ وهذا الأمر ناتج عن كون المسلمين عامة وأهل السنة بصفة خاصة لا يفصلون في مسألة الخلافة بين ما هو ديني وما هو سياسي، لذلك كانت أغلب المسائل السياسية - إن لم نقل كلها - كانت خاضعة للنص الديني وأحكام الشريعة الإسلامية، وما سنراه في الفكر الشيعي أعمق من ذلك، فهم لم يكتفوا بإخضاع الأمور السياسية للنصوص الشرعية فحسب بل معظم فرقهم يعتقدون أن مسألة الخلافة هي مسألة عقائدية، وأحاطوا بشخص الخليفة بالقداسة الدينية.

1 أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ط1، دس، ص

ثانيا: سلطة الإمام في الفكر الشيعي:

يعتبر ظهور فرقة الشيعة في البداية كانت عبارة عن حركة سياسية تمثل المعارضة مثلها مثل أهل المدينة، لكن سرعان ما تحولت إلى فرقة دينية مختلفة في الكثير من المسائل عن باقي الفرق، فاختلافها عن باقي الفرق الإسلامية لم يكن اختلافا شكليا، بل كان في بعض مذهبها اختلافا جوهريا يمس العقيدة وأركان الإسلام، ويطلق مصطلح الشيعة لغة بقصد "الفرقة من الأتباع والأنصار الذين يوافقون على الرأي والمنهج، فشيعة الرجل هم مريدوه وأصحابه الذين اتبعوا رأيه، وسلموا أمرهم إليه"¹ والتشيع يقصد به الإتيان والخضوع لمنهج ما، فالمفهوم العام للشيعة لا يقتصر بفرقة معينة، بل قد ينطبق على كل فرقة اتخذت أحد أعلامها زعيما لها، وأما المفهوم الإصطلاحي للشيعة فيقصد بها فرقة إسلامية نشأة على فكرة الاعتقاد بإمامة علي كرم الله وجهه، وكان أول ظهور لها كان بعد وفاة الخليفة عثمان ابن عفان، إثر النزاع الذي حدث بين علي كرم الله وجهه ومعاوية ابن أبي سفيان حول السلطة، وسمي كل من ناصر علي بشيعة علي في مقابل من ناصر معاوية ابن أبي سفيان.

وتختلف نظرة الشيعة إلى مسألة الخلافة عن أهل السنة إذ أنهم لا يعترفون بشرعية خلافة الصحابة وخاصة خلافة معاوية ابن أبي سفيان، وأكثر الفرق تشددا في مسألة الخلافة هي فرقة الأمامية "وهم الشيعة القائلين بإمامة علي بعد النبي نسا وتعييننا من النبي

1 عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص 62.

نفسه، فما كان من الجائر لنبي أن يتوفاه الله ويترك أمته ليتنازعو هذا الأمر بعده"¹، فلما كان أمر الخلافة متعلق بشكل مباشر بإحدى مهام النبوة، كانت عندهم هذه المسألة متعلقة بأصول الدين حيث يقول مرتضى المطهري: "عندما نريد نحن الشيعة أن نعد أصول الدين انطلاقاً من رؤيتنا المذهبية، نقول أنها: التوحيد، النبوة، العدل والإمامة والمعاد، أي أننا ندخل الإمامة في نطاق أصول الدين"² فمن يعتقد بأن النبي لم يحسم أمر الخلافة قبل وفاته فهو ينتقص من شأن النبي ونبوته فالاعتقاد بخلافة علي بوصية من النبي صلى الله عليه وسلم هو تمام الاعتقاد بنبوة محمد.

فاختيار الخليفة بالنسبة إليهم أمر لا يخص البشر "بل هي واجبة على الله تعالى من باب اللطف، ووجوب تنصيبه من قبل الله تعالى لإقامة الحجة على عباده، وأنه يتم باختيار الأمة المسؤولة عنه وواجب عليها"³، فلذلك تعتبر الإثنا عشرية (الإمامية) كل الذين لم يكونوا مع خلافة علي كرم الله وجهه هم أناس عصوا أمر الله، وعارضوا سنته، فاختيار علي والتشيع له هو واجب عقائدي باعتبار أن خلافته أمر إلهي، لذلك فهم لا يعترفون أصلاً بأصحاب الشورى، ولا يؤمنون بالشورى كمنهج سياسي لتسيير الدولة، وبالإضافة إلى ذلك فهم يعتقدون أن سلطة الخليفة الشرعي تكون مطلقة، ولا يجوز الخروج عن رأيه،

1 عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 1993، ص 68.

2 مرتضى مطهري، سلسلة أصول الدين، تح جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط4، 2007، ص 37.

3 عارف تامر، الإمامة في الإسلام، المرجع السابق، ص 66.

باعتبار أنه من تعيين إلهي فأوامره ونواهيه مطابقة لأوامر ونواهي الله ورسوله، وقد استدل الشيعة عامة وفرقة الإمامية بمجموعة من النصوص من القرآن والسنة على قولهم بأحقية علي كرم الله وجهه بالخلافة من دون غيره، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه"¹، فبالإضافة إلى كون الحديث ينص على خلافة علي بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يدل أيضا حسبهم على اعتبار خلافته كرم الله وجهه هي جزء من الاعتقاد بنبوة محمد، لأن موالاة النبي صلى الله عليه وسلم حسب سياق الحديث مقرونة بصفة مباشرة بموالاة علي من بعده، ويتضح معنى هذا الحديث بشكل جيد من خلال حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين استخلف علي على الديار في معركة تبوك، حيث قال علي: "أتخلفني في النساء والصبيان؟"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟، إلا أنه ليس نبي بعدي"²، فهذا الحديث بمثابة حجة يستدل بها أتباع الإمامية على مشروعية توريث السلطة والخلافة للنبي، فتوريث السلطة حسب الحديث هي من سنن الأنبياء بدليل أن استخلاف النبي موسى عليه السلام لأخيه هارون، وبالتالي قول أهل السنة بأن النبي لم يستخلف علي ولا غيره من بعده هو نوع من المناورة لحصول غيره على الخلافة، فقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على مسألة توريث الأنبياء للسلطة من بعدهم لأشخاص معينين من

1 أحمد ابن حنبل، مسند الامام أحمد ابن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، 2009، رقم الحديث 18522.

2 الحديث كاملا، أنظر صحيح البخاري، رقم الحديث: 3706.

أسرهم كقوله تعالى: «واجعل لي وزيرا من أهلي، هارون أخي، أشد به أزي، وأشركه في أمري»¹ وقوله تعالى: «ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخوه وزيرا»²، فبالجمع بين الحديث والآيتين نخلص إلى أن خلافة علي كرم الله وجهه هي الخلافة الشرعية الوحيدة بالنسبة إليهم، وأن مسألة توريث الخلافة التي ينفوها أتباع مذاهب أهل السنة هي واردة بالكتاب والسنة حسبهم، ويعتبرون أن هذه النصوص تحمل معاني مباشرة لا تحتاج إلى تأويل أو فهم آخر غير معناها الواضح،

بينما أهل السنة من المعارضين للفكر الشيعي يرفضون الخضوع إلى ظاهر هذه النصوص إذ يعتبرون أن استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه في معركة تبوك هو استخلاف مؤقت ولا يعني ذلك البتة في أنه أوصى بخلافته من بعده، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استخلف غير علي لنفس الطرف، كما أن الاستدلال باستخلاف النبي موسى لأخيه هارون كدليل لشرعية استخلاف علي كرم الله وجهه بوصية هو استدلال غير مقبول، باعتبار أن النبي موسى قد استخلف هارون باعتباره أيضا نبي لا ولي أو خليفة، هذه الانتقادات التي قدمها أهل السنة لفكرة توريث النبي للسلطة من بعده لعلي لا تعني أبدا أنهم لا يؤمنون بخلافة علي، بل أنهم لا يؤمنون بمسألة أن النبي حسم أمر الخلافة لصالح أي طرف، بل جعل الأمر شورى بين صحابته ومن بينهم علي كرم الله وجهه.

1 سورة طه، الآيات: 29، 30، 31.

2 سورة الفرقان، الآية رقم: 35.

إضافة إلى قولهم بوصية النبي صلى الله عليه وسلم بخلافة علي كرم الله وجهه يعتقد الشيعة الإثنا عشرية أن الإمامة لا يجب أن تخرج من آل بيت رسول الله بداية من علي إلى الخليفة الثاني عشر من سلالاته حيث "ساقوا الإمامة من علي الرضا إلى ابنه الحسن بالوصية، ثم إلى أخيه الحسين، ثم إلى ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق، ومن هنا افترقوا فرقتين: فرقة ساقوها (الإمامة) إلى ولده إسماعيل ويعرفونه بينهم بالإمام وهم الإسماعيلية، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم وهم الإثنا عشرية لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة وقولهم بغيبته إلى آخر الزمان كما مر¹، وآخر خليفة في اعتقاد الإثنا عشرية هو الإمام المخلص المهدي المنتظر، وبالتالي هذه الفرقة لا تؤمن بشرعية سلطة الخلفاء أبو بكر الصديق، وعمر ابن الخطاب، وعثمان ابن عفان إضافة إلى عدم إيمانهم بشرعية خلافة معاوية ابن أبي سفيان، باعتبار أن علي طالب بحقه في الخلافة، ويذهبون إلى الأبعد من ذلك إذ يعتبرون كل هؤلاء ومن معهم خارجون عن الدين، ولا نستغرب ذلك مادام هذه الفرقة تعتبر مسألة الإمامة أصل من أصول الدين فمسألة الخلافة بالنسبة إليهم هي وراثية بين سلالة علي فقط كرم الله وجهه، على عكس ما ذكرناه في موقف أهل السنة الذين يعتبرون مسألة الخلافة هي مسألة قابلة للتشاور، ولا يوجد إمام بعينه يستحق الخلافة دون غيره، وما يلتقي فيه أهل السنة والشيعة هو في مسألة اشتراط النسب فأهل السنة اشتراطوا أن يكون الإمام قرشياً، وأهل الشيعة اشتراطوا أن يكون من آل بيت رسول الله، فلا فرق بين الأمرين في مسألة

1 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 132، 133.

احتكار السلطة في يد جهة معينة كما أن أهل الشيعة يتفقون مع أهل السنة في مسألة جنس الخليفة فحتى الشيعة لا يؤمنون بشرعية الخلافة للمرأة، فهم يستثنون في أئمتهم الإثنا عشر نساء النبي صلى الله عليه وسلم وزوجة علي وبناته وحفيداته، بينما يقرون بأحقية نسله من الرجال.

ولا يعتبر الشيعة الإثنا عشرية القرآن مصدراً للتشريع إلا بحضور أحد الأئمة الإثنا عشر باعتبار أن "النص القرآني لا يكون حجة إلا بالرجوع للإمام، ولذلك سمو الإمام بالقرآن الناطق، والقرآن بالقرآن الصامت، ويرون أن علي رضي الله عنه أنه كتاب الله الناطق"¹ وهذا راجع إلى تجليلهم وتقديسهم لشخص الإمام علي، على عكس أهل السنة الذين يعتبرون أن الخليفة يخضع للنص القرآني والسني، وخروجه عن أحكام الشرعية يدرج ضمن جور الحكم والتسلط، في حين أن "جميع فرق الشيعة الإمامية ترى أن الإمام شخص غير عادي لأنه يمتاز عن غيره من الناس بميزات مجمع عليها من قبل فرق الشيعة، ما عدا الزيدية وهي صفة العصمة"²، فما دام الإمام معصوماً، ولا يمكن الأخذ بالنص إلا بحضوره يعتقد الإثنا عشرية أن الخروج أحد هؤلاء الخلفاء هو خروج عن طاعة الله، وهذا ما يفسر تكفيرهم لباقي المسلمين الذين اختاروا خليفة من غير علي أو أحد من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى ذلك فالإمام بالنسبة إليهم لا

1 الربيع بن محمد السعودي، الشيعة الإمامية الإثني عشرية في ميزان الإسلام، مكتبة ابن تيمية، مصر القاهرة، ط2، 1414هـ، ص 136.

2 إياد كامل إبراهيم الزبياري، التداول السلمي للسلطة في نظام الحكم الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، دس، ص 215.

يمثل سلطة سياسية فحسب، بل تجتمع فيه سلطة الدين والسياسة معا، فهو المشرع والمنفذ والقاضي الوحيد في الدولة ولا يشاركه غيره في أي سلطة من السلطات، ولا يجدر بغيره أن يعارضه في حكمه، ولا يجوز بحق الإمام أن يشاور أحد من المسلمين، فهو الذي يكتمل فيه علم الشريعة والسياسة دون غيره بعد النبي صلى الله عليه وسلم، "فنظرية السلطة وفق الإمامة المعصومة هي نظرية دينية من حيث المشروعية والوظيفية، فهي لا تتفصل عن البناء المفهومي الشيعي للرسالة وضرورات استمرارها التاريخي"¹، فارتباط مفهوم السلطة المتجسد في الإمامة عند أهل الشيعة الإثنا عشرية مرتبط أشد الارتباط بمفهوم النبوية كركن من أركان الدين، لذلك أحاطوا بسلطة الخليفة بكل أنواع القداسة، فسقوط الخلافة الإسلامية بالنسبة إليهم يفسرونه بسبب واحد أساسي وهو عدم تولي آل البيت للإمامة، فلو كان أمر الأمة بيد آل بيت رسول الله من أحد الأئمة الإثني عشر لكان مآل المسلمين سياسيا ودينيا غير الذي ألوا إليه.

لكن نظرية الشيعة في السلطة لم تقف إلى هذا الحد، باعتبار أن نظريتهم لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع باعتبار أن لا أحد من الأئمة الإثني عشر بقي على قيد الحياة باستثناء الإمام الغائب الذي ينتظرونه غيبا، ومن أجل تسيير أمورهم السياسية وفق الواقع المفروض عليهم كان لزاما منهم أن ينظروا بشكل جديد للسلطة خارج نطاق نظرية آل البيت فأسسوا لما يسمى بولاية الفقيه إذ يقول روح الله الخميني المرجع الديني الأعلى

1 علي فياض، نظريات السلطة في الفكر الشيعي المعاصر، مكتبة مؤمن قریش، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص

للشيعة في كتابه الحكومة الإسلامية: "في حالة عدم إمكان تشكيل الحكومة فالولاية لا تسقط، لأن الفقهاء قد ولاهم الله، فيجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، فعليه أن يأخذ الزكاة، والخمس، والخراج، والجزية إن أمكن له ذلك"¹، فالشيعة عامة انتقلوا من نظرية الإمامة من آل البيت إلى نظرية التفويض الإلهي مختلفين بذلك كل الاختلاف عن المذاهب السنية، لكن ما يميز به الشيعة عن باقي نظريات التفويض الإلهي للسلطة هو أنهم لم يجعلوا هذا التفويض لصالح شخص معين، فكل فقيه وفق المذهب الشيعي له الحق في تولي السلطة، ويجب على الجميع الخضوع لأوامره ونواهيه ولا يجب على الرعية الخروج ضد إرادته، وقد أجاز الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة للفقهاء تولي الحكم والقضاء، بحكم تفويضهم من قبل الأئمة، فلا يجوز إلا لمن أذن له سلطان الحق (الإمام المعصوم) في ذلك"²، وفي المقابل تعتبر الشيعة عامة تمنع الخروج عن الحاكم الظالم في زمن الغيبة، بل تدعوا إلى طاعته باعتبار أنه الواقع المفروض عليهم ريثما يأتي الإمام المهدي، ويقسمون الولاية إلى قسمين ولاية تكوينية وولاية تشريعية، فأما التكوينية فهي تتجسد في "مقامات معنوية مستقلة عن وظيفة الحكومة، وهي مقام الخلافة الكلية الإلهية التي ورد ذكرها على لسان الأئمة عليهم السلام أحياناً، والتي بموجبها جميع ذرات الوجود خاضعة أمام ولي الأمر، فوجود مقامات

1 المرجع الديني الأعلى الإمام المجاهد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط، 1379 هـ، ص 52.

2 علي فياض، نظريات السلطة في الفكر الشيعي المعاصر، المرجع السابق، ص 123.

ك هذه للأئمة من أصول مذهبنا، وذلك بغض النظر عن موضوع الحكومة¹ ويقصد بذلك الولاية من حيث هي ركن من أركان الدين، وتمثل الجانب الاعتقادي في مذهب الشيعة، وهي متعالية عن الممارسة السياسية للسلطة، فسلطة الولي في هذا المقام هي سلطة عقائدية فحسب، أما الولاية التشريعية فهي "على قسمين حق التشريع الذي منح للأنبياء والأئمة المعصومين من قبل الله، والذي يعني القدرة على بيان الحكم الشرعي الواقعي الذي يريده الله، كعلم رباني من خلال الوحي أو الإلهام، وحق الأمر والنهي كولاية تشريعية يراد بها أن للولي أن يأمر وينهى، وعلى الآخرين أن يطيعوه ويمتثلوا لأوامره ويجتنبوا نواهيه"²، بناء على هذا فإن السلطة التشريعية هي في يد الولي المعصوم وحده دون غيره، ولا يجب على أي مسلم أن يعارض تشريعاته وأوامره فسلطته ورثها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما المقصود بالإلهام هو ما يسمى بالعلم اللدني والذي ذكره الله تعالى في كتابه بقوله: "«فوجد عبدا من عبادنا آتينا من عندنا، وعلمناه من لدنا علما»"³ فعلم الأولياء المعصومين هو علم خصهم الله به دون غيرهم من العباد، وتتدرج ولاية الفقيه في القسم الثاني من الولاية التشريعية وهي حق الأمر والنهي وفق ما تمليه الشريعة الإسلامية وما ورد عن الأولياء المعصومين من أثر ومواقف مشابهة، ولا يمكن بأي حال أن يكون الفقيه في نفس رتبة الإمام المعصوم، لأن سلطة الفقيه لا تتجاوز مسألة الأمر والنهي إلى مسألة التشريع التي خص بها الولي المعصوم دون غيره، وتتخلص مهمة

1 المرجع الديني الأعلى الإمام المجاهد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، المصدر السابق، ص 89.

2 مالك وهبي العاملي، الفقيه والسلطة والأمة، دار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2000، ص 23.

3 القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 65.

الفقيه في "تكوين الحكومة وإدارة البلاد، وتنفيذ أحكام الشرع المقدس، وبالتالي لا تندرج في إطار الولاية التكوينية ولا في إطار الولاية التشريعية بقسمها الأول الذي يتعلق بالعلم الرياني"¹

وقد أجمي كل أئمة الشيعة على أن سلطة الفقيه تنحصر فقط في "سلطة القضاء والإفتاء ولم يشذ عن هذا القول إلا الأخباريون"²، فتعدي هذه السلطات من طرف الفقيه إلى سلطات التشريع يعتبر مساس بالعقيدة الشيعية باعتبار أن غير هذه المهام هي مهام الولي المعصوم أو النبي صلى الله عليه وسلم، ويرى بعض الشيعة أن ولاية الفقيه هي نفسها ولاية النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة المعصومين إلا ما ورد بالنص يخص النبي وحده أو أحد الأولياء المعصومين، وبذلك انقسمت سلطة الفقيه في الفكر الشيعي إلى نظريتين نظرية الولاية الخاصة كما ذكرناها سلفاً، والولاية العامة التي تعني أن للفقيه كل سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء باستثناء ما منعه النص الديني من القيام به، حيث يعتقد الخميني "بما أن الفقيه الجامع للشرائط هو نائب الإمام الغائب فمن الطبيعي أن تنتقل صلاحيات الإمام في غيبته إلى نائبه"³، فما يقوم به الفقيه هو ما قام به النبي

1 علي فياض، نظريات السلطة في الفكر الشيعي المعاصر، المرجع السابق، ص 202، 203.

* الأخباريون، هم فرقة من الفقهاء الإمامية الذين يعتبرون أخبار وأحاديث أئمة الشيعة كمصدر

وحيد للفقهاء واستنباط الحكم الشرعي، ظهرت هذه الفرقة في القرن الحادي عشر، وكانت لا تجوز استخدام الطرق الاجتهادية وعلم أصول الفقه، وفي مقابلها يقع الفكر الأصولي الذي يرى ضرورة العمل بالطرق الاجتهادية والاتكال على علم أصول الفقه لاستنباط الحكم الشرعي.

2 علي فياض، نظريات السلطة في الفكر الشيعي المعاصر، مرجع نفسه، ص 204.

3 المرجع نفسه، ص 205.

صلى الله عليه وسلم، وما قام به الإمام المعصوم، فالفقيه لا يأتي بأحكام جديدة فهو يطبق الحدود، ويفرض الزكاة ويقسم الميراث ... تماما كما كان يفعل النبي والإمام المعصوم من قبل.

فنظرية ولاية الفقيه فتحت المجال للفكر السياسي الشيعي بعد انغلاقه من الناحية النظرية بسبب سيطرة فكرة لا ولاية بعد الغيبة، ولا دولة بعد دولة الولي المعصوم وأنهت مرحلة انتظار الولي الغائب، ووضع حد للفوضى السياسية التي تحدث لا محالة في ضل هذا الفراغ السياسي، فغياب السلطة العادلة يؤدي حتما إلى انتشار الطغيان السياسي والتمرد الشعبي، وانتشار الظواهر السلبية في المجتمع، وتدني الأخلاق الدينية في وسط المجتمع الشيعي.

خاتمة

خاتمة:

في الأخير يمكننا القول أن مفهوم السلطة لم يكن منذ البداية بهذا القدر من النضج الفكري الذي يظهر عليه في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، بل كان بقدر بساطة الممارسة السياسية في بداياتها في الحضارات الشرقية القديمة، حيث كان مفهوم السلطة أكثر ارتباطا بالجانب الأسطوري والديني، حيث أن السلطة السياسية كانت دائما محاطة بخلفيات أسطورية دينية من حيث طبيعتها وحدودها، وأسس شرعيتها، وكذا الفئة التي تتولى ممارسة السلطة في هذه المجتمعات.

واستمرت السلطة السياسية بهذا المفهوم إلى غاية البدايات الأولى للحضارة اليونانية، قبل ظهور الإرهاصات الأولى للفلسفة السياسية في أثينا، فالفلسفة الطبيعية القديمة لم تكن مهتمة بالقدر الكافي بالمواضيع السياسية، لذلك كان الإنتاج الفلسفي السياسي نادرا عند الفلاسفة الطبيعيين، باستثناء بعض المواقف الفلسفية التي لم ترتقي إلى مستوى التنظير السياسي.

ويعد ظهور المدرسة السفسطائية بمثابة بداية لمرحلة التنظير الفلسفي لمفهوم السلطة، من خلال الجدل السياسي الذي كان بين أعلام هذه المدرسة وسقراط، رغم أن هذا الجدل كان نتيجة لحتمية تاريخية، فالاضطراب السياسي والاجتماعي الذي كان في هذه الفترة بمدينة أثينا كان وراء ظهور عدة مشكلات استدعت النقاش الفكري بين مختلف المدارس الفلسفية مما فتح المجال لتنوع المواقف والنظريات السياسية، إذ يعد سقراط أول من نظر

للسلطة بعيدا عن كل التفسير الأسطورية والدينية التي كانت سائدة قبله، حتى قيل فيه "أنه الفيلسوف الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض" وذلك لأنه اهتم بالمشكلات الواقعية لأثينا، وطرح مختلف المواضيع بشكل واقعي وعقلاني بعيدا كل البعد الأسطورة، وقام بالفصل بين المفاهيم فصلا دقيقا، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الدينية والسياسية التي كانت من قبل ممتزجة لحد تقديس السلطة السياسية ودمجها بالسلطة الدينية.

دون أن ننسى دور المدرسة السفسطائية التي تعتبر أول مدرسة تنويرية في تاريخ الفلسفة، باعتبارها أول من قام بفتح النقاش حول المسائل السياسية التي كانت من قبل غير قابلة للنقاش الفلسفي لاحتكارها من طرف القلة الحاكمة، ولإحاطتها بالقداسة التي تمنع على غير أصحاب السلطة أن يقدموا آراءهم فيها، وقد عالجت المدرسة السفسطائية عدة مفاهيم متعلقة بالممارسة السياسية كالسلطة والقانون وأنظمة الحكم، بالرغم من أن ذلك لم يكن بغرض التنظير الفلسفي للسياسة عموما ولموضوع السلطة بشكل خاص، بل كان ذلك في خضم ممارستهم لفن الخطابة، ومحاولتهم لإقناع الأثينيين بمساندة اتجاه سياسي معين، فالفلسفة السفسطائية لم تكن تسعى للتنظير لكن كل الفضل يعود إليها باعتبارها المدرسة الأولى التي فتحت النقاش السياسي في تاريخ الفلسفة.

وتوالت النظريات السياسية التي عالجت موضوع السلطة في أثينا بطريقة تراكمية بحيث قام أفلاطون بتطوير نظرية أستاذه في السلطة ليضع لمستته المثالية عليها بعدما كانت السلطة أكثر واقعية عند سقراط، وبعد أفلاطون أول من قدم مشروع سياسي في تاريخ

الفلسفة الأثينية، من خلال كتاب الجمهورية الذي يعد مشروع متكامل الأركان لتأسيس الدولة كما يراها أفلاطون، محاولاً بذلك تقديم ما ينبغي أن تكون عليه السلطة السياسية بغض النظر عن الواقع الذي يحول دون تحقيق مشروعه، نظراً لطوباويته في معالجة جل المسائل السياسية لكنه يبقى كمصدر للعديد من الفلسفات التي جاءت بعده، إذ استمرت بعض أطروحاته السياسية لقرون بعده.

أما أرسطو طاليس فهو يمثل قمة النضج الفكري لفلسفة أثينا، حيث نال موضوع السياسة في فكره النصيب الأوفر مقارنة بغيره، حيث ألف عدة كتب تناولت مواضيع السياسة أهمها كتاب السياسيات، وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتاب دستور الأثينيين، ويعتبر أرسطو أول من نظر لفكرة الفصل بين السلطات التي نجد في الوقت الراهن من يناضل من أجل تطبيقها، وقد عالج أرسطو موضوع السلطة بطريقة أكثر واقعية من غيره، وفق نسيج منطقي لا يمكن تفكيكه بسهولة، كما يعد أول من أسس لعلم السياسة، إذ كان يعتبر أن الظواهر السياسية لا تختلف عن باقي الظواهر الطبيعية، فقد عالجها بالاعتماد على التجارب السياسية التي كانت سائدة في أثينا.

ومع ظهور الديانات السماوية تحول مفهوم السلطة إلى نقطة البداية، حيث طغى الجانب الديني على مفهوم السلطة، فبعد ظهور الديانة المسيحية تحولت الإمبراطورية الرومانية من نظامها الوضعي إلى تطبيق القوانين الدينية، فظهرت نظريات التفويض الإلهي، وأصبحت الكنيسة عضواً أساسياً في التركيبة السلطوية للدولة، ونفس الأمر ينطبق على

مفهوم السلطة في الدولة الإسلامية التي كان أول ظهور لها مصاحبا لظهور رسالة الإسلام، فكانت السلطة فيها دينية وسياسية في الوقت نفسه باعتبار أن شخصية النبي هي شخصية سياسية ودينية وأن كل التشريعات فيها هي في الأصل تشريعات دينية مستمدة من نصوص الدين.

وفي الأخير يمكننا القول أن مفهوم السلطة كغيره من المفاهيم خاضع لمنطق التاريخ، فلا يمكن الجزم أن مفهوم السلطة في الوقت الراهن قد وصل إلى حد الاكتمال، فالفلسفة الراهنة والمستقبلية قد تضيف إلى هذا المفهوم صبغة جديدة، تتناسب مع التقدم العلمي والسياسي الذي بلغت إليه البشرية.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع والموسوعات والمجلات

القرآن الكريم.

1/ قائمة المصادر باللغة العربية:

1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت

لبنان، ط2، 1999.

2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، بيت الأفكار الدولية، لبنان، دط، 2004.

3) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب

الثقافية، الكويت، ط1، دس.

4) أحمد ابن حنبل، مسند الامام أحمد ابن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،

دط، 2009.

5) أرسطو طاليس، السياسيات، تر الأب أغسطس بريارة البولسي، اللجنة الدولية

لترجمة روائع الإنسانية، بيروت لبنان دط، 1958.

6) أرسطو طاليس، دستور الأثينيين، تعريب الأب اوغستينس بريرا، منشورة الهيئة

العامة السورية للكتاب، دمشق، دط، 2013.

(7) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، مصر، دط، دس.

(8) أرسطو، السياسة، تر أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 1979.

(9) أفلاطون، الجمهورية، تر فؤاد زكريا، مر: محمد سليم سالم، دار الوفاء لعنلنا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2005.

(10) أفلاطون، القوانين، نقلًا عن محمد عبد المعز نصر، في النظريات السياسية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1981.

(11) ألقديس بولس، رسالة إلى الرومان، نقلًا عن مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي من صولون إلى ابن خلدون.

(12) ألمانردى أبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، دط، دس.

(13) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، 1379

هـ.

14) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الأرقم، بيروت لبنان، دط، دس.

15) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت لبنان، دط، 2018.

16) مرتضى مطهري، سلسلة أصول الدين، تح جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط4، 2007.

2/ قائمة المراجع باللغة العربية:

17) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، ط2.

18) أحمد عبد الكريم، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر القاهرة، ط1، 1982.

19) أحمد فؤاد الاهواني، أفلاطون، دار المعارف المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1960.

20) أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، دط، 2009

- (21) أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري الإسلام والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة مصر، دط، 1997، ص 310.
- (22) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، تر لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة مصر، دط، 1966.
- (23) إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 1996.
- (24) امحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الاسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 2010.
- (25) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1987.
- (26) إياد كامل إبراهيم الزبياري، التداول السلمي للسلطة في نظام الحكم الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، دس.
- (27) بلحنافي جوهر، الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2017.

- (28) ت. ج. جيميز، الحياة ايام الفراغة، ت احمد زهير امين، ومحمد ماهر طه، الهيئة المصرية للكتب، مصر، ط1، 1997.
- (29) ثروة بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، مصر، 1986.
- (30) ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي (مفاهيم وشخصيات)، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، مصر، ط1، دس.
- (31) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ج1، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- (32) جميل حليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية (لبنان)، ط1، 2016.
- (33) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، تر جلال العروسي، دار المعارف، مصر، ط1، 1970.
- (34) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، تر علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط2.

- (35) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ت كامل يوسف حسن، مراجعة امام عبد الفتاح امام، عالم المعرفة، 1996.
- (36) حاتم النقاضي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1995.
- (37) حربي عباس عطيتو محمد، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2014.
- (38) حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 1992.
- (39) حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، د ط، 1986.
- (40) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مكتبة الانجلو مصرية، مصر، ط1، 1985.
- (41) حسن شحاتة سغان، كونفوشيوس، مكتبة النهضة العربية، مصر، ط1، دس.
- (42) حسن فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب، مصر، د ط، دس.

- 43) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، المكتبة الانجلو
مصرية، دط، 1986.
- 44) خديجة زيتلي، أفلاطون السياسة المعرفة المرأة، منشورات الاختلاف، الجزائر،
مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان، ط1، 2011.
- 45) الربيع بن محمد السعودي، الشيعة الإمامية الإثني عشرية في ميزان الإسلام،
مكتبة ابن تيمية، مصر القاهرة، ط2، 1414هـ.
- 46) ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العصر السقراطي، دار الساقى، ط1،
2008.
- 47) زهير هوارى، السلطة والمعارضة في الإسلام، المؤسسة العربية للنشر،
بيروت، لبنا، ط1، 2003.
- 48) سعفان حسن شحاتة، أساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار
النهضة العربية، لبنان، دط، 1966.
- 49) سيد احمد الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم (من حضارة كريت الى قيام
إمبراطورية الإسكندر)، دار النهضة العربية، لبنان، ط2، 1984.

- (50) الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995.
- (51) عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1997.
- (52) عاصم حفني، الدولة في الإسلام، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، 2017.
- (53) عبد الحميد سليم، الفكر الصيني من كونفوشيوس الى ماوتسيتونج، الهيئة المصرية العامة للنشر، 1981.
- (54) عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
- (55) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1986.
- (56) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، 2013.
- (57) عبد الكريم أحمد، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، القاهرة، ط1، 1972.

- (58) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 1993، ص 68.
- (59) عبد الوهاب خلاف بك، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية، مصر، القاهرة، د ط، 1358 هـ.
- (60) عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام (التشريع - التنفيذ - القضاء)، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1985.
- (61) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، مكتبة نرجس، الكويت، دط، 1993.
- (62) علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مكتبة نهضة الشرق، مصر القاهرة، ط1، 1970.
- (63) علي الخليل، تطور الفكر السياسي، مكتب المطبوعات الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، لبنان، دط، دس.
- (64) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي العربي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 1993.

(65) علي فهمي خشيم، الفلسفة والسلطة، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1999.

(66) علي فياض، نظريات السلطة في الفكر الشيوعي المعاصر، مكتبة مؤمن قريش، بيروت لبنان، ط1، 2008.

(67) عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1972.

(68) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، المكتب التجاري، لبنان، ط1، 1962.

(69) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، دار الحرية للطباعة، العراق، د ط، 1980.

(70) غسان مدحت الخيري، المفاهيم والنظريات في الفكر السياسي، دار الولاية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2013.

(71) ف. س. نرسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر حنا عبود، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 1999.

(72) فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992.

73) الفرد زيمون، الحياة العامة اليونانية ، السياسة والاقتصاد في أثينا في القرن

الخامس، تر عبد المحسن الخشاب، مر امين مرسي قنديل، تق احمد عثمان،

المركز القومي للترجمة، ط3، 2009.

74) فضل الله محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث،

بستان المعرفة لطباعة ونشر وتوزيع الكتب، مصر، دط، دس.

75) فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الاغريقي والفكر

الإسلامي، دار الجامعة الجديد، دط، 2008.

76) فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في

الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان المعرفة، مصر، دط، 2006.

77) فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، مصر، دط،

2008.

78) فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر الغربي

وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة، مصر الإسكندرية، ط1،

2002.

79) فضل الله محمد سلطح، الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء

للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007.

80) لطفي عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية دراسة في النظام السياسي الشعبي، دار النهضة المصرية، 1980.

81) لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002.

82) ليو شتراوس، جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تر محمد سيد أحمد، مرا إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2005.

83) ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، دط، دس.

84) مالك وهبي العاملي، الفقيه والسلطة والأمة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2000.

85) محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1999.

86) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة مصر، ط7، دس.

- (87) محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- (88) محمد عليان شوكت، النظام السياسي في الإسلام، مكتبة الملك فهد، الرياض، المملكة العربية السعودية، دط، 1999.
- (89) محمد ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم الى الاجراء دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1.
- (90) محمد ناصر مهنا، تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، مصر، دط، 1999.
- (91) محمد نصر مهنا، علم السياسة، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر القاهرة، ط1، 2002.
- (92) المستشار محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنشر، مصر، دط، دس.
- (93) مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1997.

94) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، دط، دس.

95) مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999.

96) مصطفى حسن النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر، الأردن، ط1، 2012.

97) وليد عبد الهادي عويمر، حسن عبد الله العايد، النظرية السياسية من العصور القديمة حتى العصر الحديث، دار زيد الكيلاني، عمان، الأردن، ط1، 2009.

98) يسرى الأيوبي، المرأة عبر الزمن، ج1، اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، لبناء، دط، 1969.

3/ قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

99) Anthony de Jasay, L'Etat: la logique de la pouvoir politique, société d'édition les belle, 1994.

100) André Lalande, vocabulaire et critique de la philosophie, édition P.U .F, paris France.

101) Taylor , Plato, the man and his works, median books, new york.

102) Wed berg A, history of philosophy, v , clarendon press , oxford, new yourk.

103) Aristote, La politique, livre1, édition P.U.F, paris

4/ قائمة الموسوعات والمعاجم:

104) إبن منظور، لسان العرب مج7، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دس.

أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد

عويدات، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 2001.

105) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، موسوعة الفكر السياسي، ج1، الفكر السياسي القديم، دار الجنان، عمان، ط1، 2001.

106) عبد الرضا حسين الطعان، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، دس.

107) عبد المنعم أحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط1، دس. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1986.

108) 6/ قائمة المجلات والدوريات:

109) باسم صبحي بشناق، الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 21، ع 1، يناير 2013

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ - د	مقدمة
67 - 10	الفصل الأول: أركيولوجيا ومفهوم السلطة في الفكر القديم
10	المبحث الأول: البناء المفاهيمي
11	تحديد مفهوم السلطة
14	مفهوم الدولة
17	مفهوم السياسة
20	المبحث الثاني: مفهوم السلطة في الحضارات الشرقية القديمة
20	مفهوم السلطة في الحضارة الفرعونية
26	مفهوم السلطة عند كونفوشيوس
35	المبحث الثالث: السلطة في الفكر اليوناني قبل سقراط
36	الأوضاع السياسية لليونان ونشأة دولة المدينة

44	النظام السياسي في مدينة أثينا
49	المؤسسات السياسية لدولة أثينا
57	المحاولات الأولى للتنظير لمفهوم السلطة قبل سقراط
57	اصلاحات صولون
61	هيرقليطس وسلطة القانون
160 - 68	الفصل الثاني: الفلسفة الأثينية وبداية التنظير للسلطة
69	المبحث الأول: جدلية السلطة بين الفكر السفسطائي وفلسفة سقراط
69	السلطة في الفكر السفسطائي
80	السلطة في فلسفة سقراط
87	المبحث الثاني: التأسيس المثالي لنظرية السلطة في فلسفة أفلاطون
88	أصل السلطة ومشروعيتها في كتاب الجمهورية
103	من مثالية السلطة إلى سلطة القانون
109	السلطة السياسية في محاورة القوانين

118	المبحث الثالث: نظرية أرسطو السياسية ومفهوم السلطة
122	نشأة الدولة وأنظمة الحكم
134	بنية الدولة الدستورية
147	نظرية الفصل بين السلطات
220- 161	الفصل الثالث: فلسفة السلطة في الفكر السياسي المسيحي والإسلامي
162	المبحث الأول: جدلية السلطة بين الدين والسياسة في الفكر المسيحي
167	السلطة بين مدينة الأرض ومدينة السماء في فلسفة القديس أوغسطين
174	الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في فلسفة توماس الإكويني
183	المبحث الثاني: دولة النبي وتأسيس المفهوم الإسلامي للسلطة
187	تقسيم السلطات في الإسلام
196	المبحث الثالث: جدلية السلطة بين الفكر السني والفكر الشيعي
196	سلطة الخليفة في الفكر السني
210	سلطة الإمام في الفكر الشيعي

225 - 221	خاتمة
242 - 226	قائمة المصادر والمراجع
244	فهرس الموضوعات