



اسم المقال: مفهوم العدالة في التراث السياسي الغربي القديم

اسم الكاتب: أ.د. غانم محمد صالح

رابط ثابت: <https://political-encyclopedia.org/library/284>

تاريخ الاسترداد: 2026/05/25 02:40 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت. لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع <https://political-encyclopedia.org/terms-of-use>

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكرية ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.





مفهوم العدالة في التراث السياسي الغربي القديم

أ.د. المتمرس غانم محمد صالح^(*)

الملخص

العدالة قيمة سياسية عليا احتلت ، في اطار الفكر السياسي موقعا متميزا بالمقارنة مع غيرها من المفاهيم ، وقد استمدت العدالة في التراث الغربي من كلمة القانون ، ومن ثم اصبحت تعني كل ما هو مطابق للقانون .

لكن هذا التحديد سياخذ ابعادا اخرى في اطار الحضارة اليونانية ، حيث ساد الاعتقاد بان العدالة هي قيمة بشرية عليا وان القانون هو اداة تحقيق مضامينها ، وقد عكس هذا التحول الافكار التي طرحها سقراط و افلاطون و ارسطو و السفسطائيون وكذلك الابقوريون و الرواقيون .

وفي مرحلة لاحقة حين تصدرت الحضارة الرومانية وتسامي موقع القانون فيها، تم ضمان لا فقط العدالة للمواطنين وانما ايضا حمايتهم من اي ظلم قد يمارس بحقهم . لهذا كان المواطن الروماني قويا ، لان القانون يسنده عند محاولة اي جهة بتجاوز ، او اختراق ، تلك الحقوق التي ضمنها له واكد ضرورة تمتعه بها .

The concept of Justice in the Ancient western political thought
The title of research is the concept of Justice in the ancient western political heritage. It includes the definition of the idea of Justice as well as its evolution and relation to the Law the study discussed two main period . the first one was regarding the concept of Justice in the Greek political thought (sophists ,Socrates , plato , Aristotle ,Epicureans , and stoics) .

While the second ocused on the concept of justice in Roman political thought Via their great thinkers as polypus and Cicero .

(1)

^(*) استاذ متمرس بكلية العلوم السياسية- جامعة بغداد.



ظلت العدالة، كقيمة سياسية، تراود مخيلة المفكرين السياسيين منذ القدم وحتى التاريخ الحديث والمعاصر. والعدالة، كمفهوم، تدخل ضمن ما يعرف بأخلاقيات السياسة وتعد جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة السياسية، بل إنها من صميم ميدان النظرية السياسية، وتمثل الجوهر الذي يجب أن تدور حوله عملية الترتيب البنائي لأطار التحليل السياسي. هذه القيمة (العدالة) هي، من حيث الواقع، حقيقة مجردة ومفهوم عزز على الأبحاث تجريبياً ولم يقبل الخضوع لذلك الأسلوب الذي يلجأ إليه، عادة، لاكتشاف الحقيقة.

وقد إحتلت العدالة، في إطار الفكر السياسي، موقعاً متميزاً بالمقارنة مع غيرها من المفاهيم. فأذا ما وصفت مبدأً فإن موقعها الطبيعي سيكون ضمن نطاق الفلسفة السياسية. وإذا ما أرتبطت بالتطور السياسي فسيكون مجالها هو التاريخ السياسي، أما إذا ما تم إستخلاص دلالتها، من خلال المشاهدة والملاحظة، كتطور سياسي، يتجاوز عاملي الزمان والمكان، فإن إطارها هو النظرية السياسية.

ويستمد مفهوم العدالة، في التراث الغربي، وجوده من كلمة القانون (JUSS- JOBEA) التي أصلها، اللاتيني واليوناني، مرادف لكلمة القيد أي اللجام الذي يحكم مسيرة الحقيقة الحية، ومن ثم فإن كلمة العدالة تعني ما هو مطابق للقانون. مفهوم شكلي أساسه أن التشريع، أي الإرادة الشعبية أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت في شكل نصوص معلنة هي علاقة ألحق وما هو عدل، وهذا المفهوم، الشكلي، تطور، في العصر الحديث، لتدخل عناصر جديدة أساسها أن العدالة قد تكون شكلية وقد تكون موضوعية، وقد تكون مطلقة وقد تكون ذاتية⁽¹⁾.

(2)

في إطار التراث السياسي الغربي القديم يشار، عادة، إلى الحضارة اليونانية باعتبارها أول حضارة فصلت القانون عن مصدره السماوي وربطته بالإنسان في جدلية مع التاريخ، وأصبحت الحكومات المتعاقبة، في ظلها، تتغنى في تشريع القوانين لتثبت كفاءتها السياسية.



هنا تستحضرنا شخصية سولون (حوالي 640-560 ق.م) الذي يعد من أفضل الحكام الذين أستطاعوا ربط العدالة بالقانون، وقد حاول تأسيس حكمه على قاعدة قدرة القانون على تحقيق العدالة بين طبقات الشعب.

وقد سلّم المواطنون، في أثينا، بالقوانين تسليماً كاملاً ورأوا أنها حامية لحقوقهم، وطريقهم الأمثل لبلوغ العدالة، وعد عصر تدوين القوانين في اليونان هو العصر الذي أنزلت فيه العدالة من عالم الأسطورة إلى واقع الحياة الأنسانية، وأصبح القانون المؤطر للعدالة، في عهد بركليس (463-431 ق.م) من اختصاص الشعب وليس من اختصاص مجمع الآلهة. فهو الذي ينتخب، عدا مجلس القادة العشر، عشرين آخرين تتجاوز أعمارهم الأربعين سنة، ويقسم هؤلاء أن يتقدموا بأفضل المقترحات لصالح الدولة، ثم يعرضوا منها ما يتفق وسلامة الأمة، ويتاح لكل من يشاء من المواطنين الآخرين أن يتقدم بمثل هذه المقترحات، كي يختار الشعب الأصح من كل ذلك.

غير أن الاعتقاد بكون العدالة هي قيمة بشرية عليا وأن القانون، هو، أداتها الأساسية لتحقيق مضمانيها تعرض لأجتهادات لاحقة قدمتها شخصيات أو ظواهر ذاع صيتها في إطار الحضارة اليونانية تركت بصماتها على الأجواء الفكرية التي سادت في تلك الحضارة. فالسفسطائيون اعتبروا الإنسان، أو بصورة أدق الفرد، محوراً للمعرفة. فالفرد هو مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد منها. ونتيجة لترحهم هذا سادت روح الفردية في المجتمع الأثيني، فكفر الفرد، تبعاً لذلك، بالجماعة وحرص على تحقيق ذاته دون التقيد بقوانين المجتمع أو قيمه، ومن ثم أستحق السفسطائيون لقب معلمي الفردية الأوائل⁽²⁾.

وقد شجب ألسفسطائيون فكرة العدالة وأنكروا فكرة قدرة القانون على تحقيقها، فالعدالة مفهوم غامض وقيمة لا يؤمن إلا الضعفاء، وهي غير متحققة في مقولات القانون⁽³⁾. وقد تصدى لهذا الفكر رموز الفكر اليوناني، سقراط وإفلاطون وأرسطو، حين تناولوا مفهوم العدالة وجعلوه قرينة الحكم الصالح لأي نظام يشرع في إقامته، وأعطوا دلالات منطقية للمفهوم تعكس مدى الأيمان به، والرغبة في تعميق أبعاده وترسيخها في وجدان المجتمع اليوناني.



فسقراط رفض فكرة أن القانون يعارض الإنسان ويقهر العدالة، بل ذهب إلى أبعد ذلك حين أكد على ضرورة إحترام القانون والتقييد به سواء كان هذا القانون من صنع الحكماء أو أنه قانون إلهي.

إن الارتباط بالقانون، عند سقراط، هو تعبير عن مدى صلاحية المجتمع ومقياس لفضائله وإن إحترام القوانين هو بمثابة تعبير عن خضوع المطالب الدنيا في داخل الإنسان إلى شيء أعلى وهو عقله. وقد دفع سقراط حياته ثمناً للتعبير عن الإلتزام بحكم القانون حتى وإن كان هذا القانون جائراً(4).

كما رأى سقراط ضرورة سيطرة أحكام القانون، بمعنى خضوع أفراد المجتمع (حكماً ومحكومين) ومؤسساته، جميعاً، لتلك القوانين العامة التي يحددها، أمام القانون الأساسي، لذلك المجتمع لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة للحكام(5).

مع ذلك فإن العدالة لا يفرزها القانون بل يفرزها مبدأ مثالي في ذات الإنسان، وهي على العكس مما ذهب إليه السفسطائيون، لا يقرها المبدأ الطبيعي الأسمى، وإنما هي مبدأ تفرضه الفضيلة والأخلاق التي تنبع من الذات. ثورة سقراط الفكرية، هذه، منطلقها الرئيس القول بأن القانون هو مجرد مظهر لوعي الذات وأن العدالة، من حيث الجوهر، هي فوق القانون لأنها فضيلة من الفضائل، ولذا فطن سقراط إلى مدى خطورة ربط العدالة الطبيعية ضمن الخطاب السفسطائي الجذاب(6).

ويؤكد سقراط أن مرد قبول الأفاضل (الأخيار) للحكم هو خشيتهم من أن يصبح منصب الحكم متاحاً للأسافل (الأشرار)، فالأفاضل يقبضون على الحكم لا لأن الحكم خيراً، أو يمكن أن يجنوا منه نفعاً مادياً ذاتياً، بل لأن الحاجة لسيادة الفضيلة أجبرتهم على ذلك. فهم أكثر فضلاً وأقل شراً.

إن العادلين، باعتقاد سقراط، هم أوفر حكمة وفضلاً وأوفر قوة على العمل مجتمعين، أما الظالمين والمعتدين فهم، خلافاً لذلك، لا يقوون على العمل متكاتفين معاً، ولو بلغ الظلم في نفوس الأفاضل حداً لاستحال عليهم الاتفاق. وبناء على ذلك ينتهي سقراط إلى القول أن من يحيا حياة العدالة فهو سعيد دائماً خلافاً لحياة الشقاء التي يحياها الظالم(4).



(3)

لقد أحدثت ثورة سقراط على فلسفة السفسطائيين تحولاً تاريخياً في الفكر السياسي مثله إفلاطون الذي أسس مفهوماً خاصاً للعدالة، جوهره أنها لا تكمن في تلك المفاهيم الاعتبارية التي يرددها الناس لتقاسم المنافع والخيرات، أو شهوة السيطرة، وإنما هي تدخل في صميم العملية السياسية. فالغاية من المدينة هي تحقيق العدالة أولاً ثم الإرتقاء بالإنسان إلى السعادة ثانياً. ولكي يؤسس إفلاطون للعدالة باعتبارها قيمة عليا (مطلقة) ترتبط بقيم عليا مثالية نجده يبدأ كتابه الشهير الجمهورية بسؤال محدد وواضح وهو ما العدالة؟

تأتي الإجابة على هذا التساؤل في الكتاب الرابع من "الجمهورية" حيث يقول إفلاطون إن العدالة لديه تعني أن يؤدي كل إنسان عمله الخاص به دون أن يتدخل في عمل سواه: فالمدينة عادلة إذا قام الصانع والجندي والحاكم فيها بعمله دون أن يتدخل في أعمال الطبقتين الأخرين(8). فليس للزارع أن يتدخل في عمل المحارب وليس لهما معاً التدخل في عمل الحاكم الفيلسوف(9). هذا يعني أن العدالة ستكون هي الوشيحة التي توطن الروابط في المجتمع، والإتحاد الذي يؤلف بين الأفراد بحيث يجد كل واحد منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقاً لاستعداده الطبيعي ولتدريبه وخبرته. وقد إعتبر إفلاطون العدالة فضيلة عامة وخاصة لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على حد سواء: فليس أفضل من أن يكون للرجل عمل وأن يكون هذا الرجل، في نفس الوقت، صالحاً لأداء هذا العمل. كما أن ليس هناك أفضل، للأفراد وللمجتمع، من أن يشغل كل واحد منهم المركز الذي هو مؤهل له(10).

وهكذا يكون معنى العدالة منصرف إلى تحقيق حالة محددة وهي إعطاء كل فرد ماله - العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفي ضوء مؤهلاته وخبراته- وما عليه أي تأدية الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله(11). وهذا يعني أن أفلاطون جعل العدالة (كواجب) على الحكام، وهو (ضرورة) للمحكومين.

مفهوم العدالة، طبقاً لهذا التصور، يصبح، عند أفلاطون، أقرب تعبيراً عن المثل الأخلاقية منه إلى الجوانب السياسية. أنه يعني ، بعبارة أخرى، التصرف الذي يصد



الإنسان عن إتيان فعل قد تمليه عليه رغبته أو تم إستيحاؤه من المصلحة الذاتية، ومناطق هذا التصرف هو الانصياع للأيمان بالامتناع عن إرتكاب الفعل⁽¹²⁾.

ويضيف أفلاطون إلى ما تقدم القول بأن العدالة تنشأ من الترتيب الذي وضعته الطبيعة بين قوى النفس (الثلاث) والإنسجام بينها. وهذا المثال، نفسه، هو الذي يحقق العدالة في المجتمع. بمعنى أن كل قوة من قوى النفس تقابلها طبقة إجتماعية تماثلها. فالعقل يقابله الطبقة الذهبية (الفلاسفة) والقوى الغضبية يقابلها الطبقة الفضية (الجنود)، والقوى الشهوانية يقابلها الطبقة النحاسية (المنتجون) ولتحقيق العدالة في المجتمع، عنده، لا بد من خضوع الطبقة الفضية والطبقة النحاسية للطبقة الذهبية خضوعاً تاماً⁽¹³⁾.

هكذا يصبح الفيلسوف، هنا، هو الشخص المناطق به تحقيق العدالة طالماً أنه المشرف على الدولة الطبقية، إذ لا يتسنى تحقيق الدولة المثالية، عند أفلاطون، إلا متى أشرف الفلاسفة الحكام، أو الحكام الفلاسفة، على هذه الدولة، وبهذا الطرح إكتسب مفهوم العدالة مشروعية وجوده من إحتلال الفيلسوف للصدارة في المجتمع طالماً أنه يمثل عقل الدولة لما يتميز به من مواصفات ومزايا لا تتوفر عند غيره من الناس⁽¹⁴⁾.

فالعدالة، طبقاً لما تقدم، لا يمكن أن تستقيم أو تكتسب مشروعية وجودها إلا إذا كانت داخل المنظومة الاجتماعية الطبقية التي تقتضي أن يعتلي الفلاسفة سدة الحكم، بل إنما تتطلب أن يتصدر العقل الفلسفي المجتمع... فالفكر العقلاني هو أساس قوة الدولة وعلى الدولة، قبل أن تستند إلى قوة السلاح، أن تعتمد أولاً، على قوة العقل والعلم. ومثل هذه الحقيقة تنبه إلى مسألة جوهرية في تشكيل الحكومات والدول وهي اعتماد العلم كأساس لذلك البناء الاجتماعي.

فالعلم يعقلن الدولة ويدفعها إلى مراعاة مصالح الأفراد، والمعرفة هي أساس الحكم السياسي، فلا يمكن زوال تعاسة الدولة وشقاء النوع الإنساني، عند أفلاطون، مالم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة. أي مالم تتحد القوتان، السياسية والفلسفية، في شخص واحد، ومالم ينسحب، من حلقة الحكام، الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين، فلا تبرز الجمهورية إلى حيز الوجود ولا ترى نور الشمس أيضاً⁽¹⁵⁾.



إن تعريف إفلاطون للعدالة بهذا الشكل يدفع إلى تسجيل أكثر من ملاحظة عليه:

1. فأفلاطون في تحليله لمبدأ العدالة قد جعل مسألة التحليل، هذه، مزودجة: فالعدالة أولاً صفة للفرد وهي بهذا المعنى حقيقة مستقلة، ثم هي، ثانياً، صفة للدولة وبهذا المعنى تعبر عن خصائص أخرى مختلفة. بعبارة أخرى العدالة على مستوى الميكرو (micro) تصير لصيقة بالفرد، أما على مستوى الماكرو (macro) فأما ترتفع من حيث مدلولها لترتبط بالوحدة السياسية الكلية. بالنسبة للمواطن هي أن يعطى كل ذي حق حقه، أما بالنسبة للدولة فهي أن تمكن كل مواطن أن ينمي مواهبه الذاتية⁽¹⁶⁾.

2. إن تعريف إفلاطون للعدالة لم يكن تعريفاً قانونياً بأي معنى. فقد جاء خالياً مما يتضمنه اللفظ اللاتيني jus أو اللفظ الإنكليزي Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة. وبإنتفاء هذه الفكرة لا تعني العدالة عند أفلاطون، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، وليس للنظام العام الخارجي، على الأقل، إلا نصيب ضئيل في التجانس الذي يكون الدولة. فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة بل تهيئة فرص للتبادل الاجتماعي التي تحقق ضرورات، ومقتضيات، الحياة المتحضرة. صحيح أن في مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقاً كما فيها واجبات، ولكن لا يمكن القول بأن هذه الحقوق والواجبات تخص الأفراد لأنها أكثر إتصالاً بالخدمات Services التي يؤدونها. فالتحليل، إذن، يجري على أساس أن الدولة قد نشأت وليدة الحاجات المتبادلة، ويستعمل، بالتالي، لفظة (خدمات) Services لا لفظة (سلطات) powers، والحاكم، نفسه ليس إلا إستثناء من القاعدة لأنه قد إختص بالوظيفة التي أهلتها لها حكمته. ففكرة السلطة صاحبة السيادة لم يكن لها مكان في نظرية إفلاطون السياسية ولا في فكر أي فيلسوف إغريقي آخر⁽¹⁷⁾. ولهذا يقال بأن العدالة الإفلاطونية ليست مسألة قانونية ولا تتناول أي مخطط خارجي للحقوق والواجبات القانونية. أي أنها لا تدخل في نطاقه القانوني بل تنتمي إلى مجال الأخلاق



الاجتماعية التي لا تعني الأخلاق الشخصية الكائنة في أعماق ضمائرنا، ولا القانونية التي يضيفها القانون على الأعمال، بل هي شيء يمزج بين الأثنين ويسمو عنهما⁽¹⁸⁾.
3. أن العدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضي المساواة، لأن من الممكن، في إعتقاده، أن يقع تفاوت بين السلطة والحقوق دون ان يكون في ذلك ما ينافي العدالة. فالسلطة، كلها، من حق الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وإن الظلم لا يقع، في هذا الصدد، إلا إذا وجد بين أفراد هاتين الطبقتين الآخرين من هم أكثر حكمة من بعض الحكام، ولهذا نرى أفلاطون يحتاط لذلك فيجيز رفع المواطنين، او خفضهم، رغم اعتقاده أن ميزتي المولد الطيب والتعليم الجيد ستؤديان إلى نتيجة، في معظم الحالات، وهي أن يأتي أبناء الحكام أفضل من أبناء الآخرين⁽¹⁹⁾.

والمواقع أن التعريف الذي قدمه أفلاطون للعدالة وتوضيح دلالاته المختلفة، لم يتوصل إليه إلا بعد حوارات تمت بينه وبين شخصيات سفسطائية عديدة، عرضها، تفصيلاً، في كتبه الثلاث (الجمهورية، السياسي، القوانين) وقد انتهت به تلك الحوارات، إلى رفض المعاني التي قدمتها تلك الشخصيات لمفهوم العدالة. أما تلك المعاني التي تم رفضها وأسباب ذلك الرفض فقد أوجزها أفلاطون بالآتي:

1. أن العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدين، وهو ما قال به كيفالوس ثم طوره بوليمارخوس بالقول أن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإحراق الأذى بالأعداء. وقد رفض أفلاطون، على لسان سقراط هذا التعريف لأعتقاده أن العدالة هي مجرد علاقة بين فردين وحيث لا يفكر كل منهما إلا في مصلحته الذاتية فيجازي، أو يكافيء، الأصدقاء بالخير ويرد على الأعداء بالمثل، وفي كل الأحوال فأن إيذاء الآخرين، من وجهه نظر أفلاطون، إنما هو عمل غير عادل⁽²⁰⁾.

2. أن العدالة تعني مصلحة الأقوى **The Justice is nothing else than the interest of stronger.** وما دام الحاكم، دائماً، هو الأقوى فالعدالة تسير في مصلحته (ثراسيماخوس) وقد رفض أفلاطون هذا التعريف إنسجماً مع رؤيته الخاصة للحكم التي تنطلق من أن العدل فن كل الفنون حيث يتلقى الحاكم فيه أجراً



عن عمله، وإن الحاكم الحقيقي هو ذلك الذي يرعى مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة، كما أنه لا يصح أن تبني العدالة على بث الخوف في نفوس الناس بل ينبغي أن تبني على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فإن العدالة، في الدولة، تعني أن يقوم كل فرد، وكل طبقة، بما عليه من وظيفة في ضوء ما هو مؤهل له⁽²¹⁾.

3. إن العدالة تعني إتفاق الناس، فيما بينهم، على أن لا يظلم بعضهم بعضاً وأن يحترم الكل الكل. ولم يقبل إفلاطون هذا المعنى للعدالة لأنها، لديه، هي ليست عدالة الموضوع، وإنما هي عدالة الذات⁽²²⁾.

والواقع أن نظرية العدالة التي قال بها إفلاطون قد تم تأسيسها، في الجمهورية، على قاعدة محدودة هي أن يؤدي كل فرد وظيفته حسب ما هو مؤهل له... وإن العدالة هي تقسيم للأدوار الاجتماعية ويقوم هذا على التخصص في العمل وإحترام ذلك التصنيف ما دام يصب، في نهاية المطاف، في صالح الدول.

إن الألتزام بالعمل الذي يخص كل فرد معناه إحترام الدولة والصالح العام وتحقيق السعادة للمجتمع. فسعادة هذا الأخير هي ذاتها سعادة الفرد، وهي تتماهى، في النهاية، مع سعادة الدولة، ولكي تتحقق السعادة في الدولة، بشكل فعلي، يجب أن يعتلي الفلاسفة كرسي الحكم نظراً لما يمتلكونه من فضائل فكرية، إذ ثمة علاقة وطيدة، في فلسفة إفلاطون، بين الحكم والحكمة، بين السياسة والفلسفة، بين السلطة والعقل. هكذا تصبح الدولة التي يحكمها أقل الناس رغبةً في السلطة، وهم الفلاسفة، هي أسعد الدول حالاً وأكملها إنظاماً وأقلها نزاعاً⁽²³⁾.

وإذا كانت صياغة إفلاطون الفكرية لمفهوم العدالة قد أخذت مداها الواسع في كتاب الجمهورية حين تناولها في الأجزاء الأول منه، وتوصل إلى تلك النتائج التي تم عرضها آنفاً، لكنه، وبعد أن مر بتجارب قاسية تركت آثارها على تفكيره، أصبح أكثر إلتصاقاً بأرض الواقع، فتخلى، نتيجة ذلك، عن فكرة الرئيس المثالي، وأقر أنها لا توصل إلى الكمال المطلق بل، فقط، إلى درجات منه وبالتالي وضع، في فترة نضوجه السياسي، كتابيه (السياسي) و(القوانين) لتقرب نظريته فيهما من واقع الحياة العملية. فكيف صاغ إفلاطون نظريته عن العدالة في هذين الكتابين؟

1. في كتاب السياسي أو رجل الدولة Statesman الذي هو محاوره فكرية كتبها إفلاطون بعد أن تجاوز الستين من عمره حاول من خلالها ان يغطي ذلك المآخذ الذي سجل على نظريته السياسية (استبعاد القانون من الدولة المثالية التي يحكمها الملك الفيلسوف) التي طرحها في كتاب الجمهورية، وأن يناقش مسألتين أساسيتين هما موقع القانون في إطار الدولة، وفيما إذا كان حكم الفرد خير للعالم الذي نعرفه أم الحكم الدستوري، بمعنى الأفضلية لمن هل لحكم الفرد أم لحكم القانون، ثم ما هي أشكال نظم الحكم وأي منها له الأفضلية على ما عداه؟

ويضيف إفلاطون في "السياسي" مواصفات على رجل الدولة الذي يتسنى له حكم المجتمع، ويستفيض في الحديث عن مهامه وطبائعه ودوره في الاجتماع البشري وتحقيق السعادة لأفراد شعبه. فالسياسي، عنده، هو عالم خبير مختص يمارس فنه على مجتمع بأكمله مؤلف من غير الخبراء(24)، وهو فنان أكبر مؤهلاته المعرفة. أنه، بعبارة أخرى، حائك خيوط إنسانية تماماً كما هو حال حائك النسيج، يتمتع بصفات كثيرة منها المعرفة والفضيلة والشجاعة والكرم والسهر والتجرد. فإذا ما استغل، هذا الحاكم، منصبه لمآربه الخاصة واهتم بجمع الأموال وتملك العقارات وبخيره الشخصي دون خير الدولة وشان المجتمع فيها، يتحول، عندها، من حاكم إلى طاغية ويتعد، بذلك، عن صفة الحاكم الطبيعي(25). إن على الحاكم (الفيلسوف) أن يكون قوياً وشجاعاً من أجل فرض القانون والعدالة في المجتمع، وعليه أن يحكم بمعرفة وقوة رضى الشعب والقوانين التي جعلها تحتل مكانة واضحة وهو أمر يمكن ملاحظته، جلياً، في ذلك الحوار الذي يدور بين سقراط الصغير (وهو تلميذ في الرياضيات وعضو في أكاديمية إفلاطون) والغريب القادم من إيليا (وهو رجل من أصحاب المنطق، وإيليا هي مدينة تقع جنوب إيطاليا)(26).

- الغريب: وأي فن نستطيع أن ننصبه سيداً على ذلك الفن العظيم الهائل، من الحرب على إتساعه، غير الفن الملكي الحقيقي؟
- سقراط الصغير: لا غير.
- الغريب: لن نصف، إذن، الفن الذي يمارسه القادة العسكريون بأنه الفن السياسي، لأنه ليس غير خادم للسياسة.

- سقراط الصغير: الأمر كما تقول.
 - الغريب: لننظر الآن في طبيعة القاضي الفاضل.
 - سقراط الصغير: هيا بنا.
 - الغريب: هل يفعل شيئاً غير الحكم على معاملات الناس فيما بينهم بأنها عادلة أو ظالمة، وذلك حسب القواعد القانونية التي يتبادلها من الملك والشارع؟ وهل تظهر فضيلة الخاصة إلا في هذا- وهو انه لا ينصرف عن القانون بالرشوة أو بالخوف أو بالشفقة ولا يتأثر بعداوة أو صداقة حين يفصل في دعاوى الناس-؟
 - سقراط الصغير: كلا إن وظيفته كما وصفت.
- هكذا يحتل القانون أهمية في إطار المجتمع الذي تسيره، بفعالية، سياسة رجل الدولة الذي يتأسس حكومة رشيدة كاملة الصفات، ويتمتع بشخصية تتميز بعمق المعرفة والتخصص وامتلاك أسرار ذلك العلم الذي يطبع فن السياسة الذي أسماه " العلم الملكي" وهو علم يحتل المرتبة العليا بين جميع العلوم الأخرى⁽²⁷⁾.
2. أما كتاب " القوانين⁽²⁸⁾ Laws فهو نتاج شيخوخة إفلاطون، ويحتمل ان يكون نشره قد تم بعد وفاته من قبل أحد تلامذته، ومن الجائز أن فكرة هذا الكتاب قد تبادرت إلى أفلاطون، عام 361 ق.م، عندما كان منهمكاً مع الملك دونسيوس في دراسة المقدمات المناسبة التي يجب أن تلحق بالقوانين.
- في هذا الكتاب هدت خبرة إفلاطون وتقدمه في السن إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي إلى القوانين بدلاً من الفيلسوف الحاكم، ومن دون أن يعني ذلك أنه قد تخلى، ثنائياً، عن نظريته التي طرحها في الجمهورية، لأنه أكد، مراراً، أن هدفه من (القوانين) هو أن يصف الدولة التي تلي مرتبتها الدولة المثالية The
- Second best state أي دولة القوانين كنتفضيل يلي حكم الفلاسفة⁽²⁹⁾.
- لقد تناول إفلاطون المسائل السياسية بأسلوب يختلف عن ذلك الأسلوب الذي طبع تفكيره في كتبه السابقة، ولهذا يمكن القول أن فكره قد تطور بشكل ملحوظ في هذا الكتاب، وإنه قد تخلى، أيضاً، عن الكثير من الأفكار التي تشبث بها في " الجمهورية"



كتتقيف الفلاسفة والتقسيم الطبقي الذي يتوافق مع تقسيم النفس البشرية، وهذا الأمر سيفضي إلى التوقف عند مفهوم العدالة⁽³⁰⁾.

فالعدالة إكتسبت مشروعية وجودها، في الجمهورية، من إحتلال الفيلسوف للصدارة، في المجتمع طالما أنه يمثل عقل الدولة لما يتميز به من مواصفات ومزايا لا تتوفر عند غيره من الناس. لكننا سنجد إفلاطون، في القوانين، يغير من هذه النبره فيولى عناية فائقة للقانون، الذي سيحتل مكانة الفيلسوف التي وضعها له في "الجمهورية" وأصبح من واجب الدولة ان تستند إلى القانون لتحقيق النظام والأمن والاستقرار. والذي يبدو أن إفلاطون قد جعل المؤسسات العملية هي البديل عن الشخص، كما أضفى على القانون الأهمية التي يستحقها، طالما أنه لم يتم تشريعه بشكل إعتباطي، بل أنه يتمتع بصفة إيجابية لأنه يحقق السعادة للجميع⁽³¹⁾. لقد استقرت رؤية إفلاطون، في القوانين، على أن هدف السياسة، الأساس، هو تحقيق العدالة لكونها الشرط الأولي لتحقيق المعرفة والحرية في المجتمع.

والواقع أن نظرية إفلاطون السياسية عانت من جوانب قصور عديدة، شمل قسم منها موضوع العدالة حيث قيل أن النظام السياسي في مدينة إفلاطون لم يعر أي قيمة للإنسان من حيث هو إنسان وإنما هو موجود، فقط، من أجل قيام المدينة وكأنه عدد مجرد أو شكل هندسي يتطلبه إكمال هذه المدينة⁽³²⁾.

(4)

وفي كل الأحوال فإنه يمكن القول أن أفلاطون كان صاحب مذهب فلسفي متكامل لم يتوفر عند سابقيه من الفلاسفة. فبفضله تسنى للفلسفة اليونانية أن تخرج من دائرة الموضوعات النمطية التي درج عليها الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، وانتقلت الفلسفة، معه، من الاهتمام بالطبيعة إلى الإهتمام بالإنسان. فلقد أصل إفلاطون هذا المبحث الأخير ونظر له، بعد أن بدأ هذا المشروع السفسطائيون ثم سقراط، ببعده فلسفي وإنساني جديد.

3. أرسطو: إختط أرسطو في كتاباته، منهجاً محدداً بخصوص دولته المنشودة التي تطلع إلى تحقيق كمال وجودها من خلال واقعية ترنوا إلى ما هو ممكن وتبتعد عن الولوج في

منطلقات تندرج في عداد المثاليات⁽³³⁾. وقد أولت تلك الكتابات المثل العليا، مثل سيادة القانون، والعدالة والتعليم، اهتماماً خاصاً، فأحتلت تبعاً لذلك، حيزاً كبيراً من نتاجاته الفكرية.

ولقد خالف أرسطو إفلاطون الرأي بشأن السلطة: فعلى العكس من أستاذه الذي رأى أن السلطة هي ظاهرة خاصة فردية ترتبط بشخصية الحاكم يمارسها الفيلسوف على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهي سلطة مطلقة يستخدمها الحاكم وفقاً لمشيئته التي لا تخطيء دون أن يقيدتها بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة، إعتقد أرسطو أن السلطة تتبع من الجماعة (الكثرة دون القلة) وبالتالي تكون للقانون، وليست للحاكم⁽³⁴⁾ ومبدأ الالتزام بالقانون وسيادته ليس مجرد ضرورة بل هو دليل، أيضاً، على صلاحية الدولة، وإن أكثر الحكام إمتيازاً وحكمة وذكاءً لا يمكن أن يستغني عن القانون، لما في هذه القواعد العامة من موضوعية تكاد تكون مجردة. فالقانون هو العقل مجرد عن الهوى⁽³⁵⁾.

وهكذا يبدو أن المثالية السياسية عند إفلاطون تتجسد في إرادة الحاكم العاقل، بينما أرسطو لا يراها إلا في القاعدة العامة المجردة التي تصدرها السلطة السياسية وتستهدف بها تحقيق أغراض الجماعة والتي تقيم العدالة بين المواطنين.

وقد لمح أرسطو، في الفصل الخامس من كتابه عن الأخلاق، إلى التمثل الأفلاطوني للفعل من دون أن يبدي اعتراضاً عليه. فقد أشار إلى النقاش الذي أجراه إفلاطون حول العدل في كتاب الجمهورية مبدئياً موافقته على أن العدل يتجلى في العلاقة التي يجب أن تقوم بين قوى النفس بقوله "يوجد عدل لا بين الإنسان ونفسه بل بين بعض أجزاء نفسه: وليس هذا أي عدل كان بل هذا العدل هو القائم بين السيد والعبد، أو بين الزوج والزوجة، ذلك أنه في المناقشات التي جرت حول هذه المسائل وضع تمييز بين الجزء العقلي من النفس والجزء اللاعقلي⁽³⁷⁾.

ولاحظ أرسطو أن العدل بين قوى النفس "مماثل لذلك الموجود بين الحاكم والمحكوم" ما يعني أن العدل المدني يقتضي التقيد بما توجبه القوانين (النواميس) وأن الجور يكمن في التنكر لها، إذ أن مخالف الناموس ليس بعادل، وإن (من يراعي) الناموس



عادل. والفضائل، جميعها، إنما توجيهها النواميس وتتطلبها سواء تعلق الأمر بالعدل أو بالشجاعة أو بالعفة⁽³⁸⁾.

إن العدالة، عند أرسطو، هي ليست تلك القيمة المتعالية فحسب، بل إنها في جوهرها، هي الأنصاف المتبادل في المنافع والمضار، في الصالح والطالح، وبالتالي تخضع لمفاهيم الحد الأوسط. إنها، بعبارة أخرى، تكمن في ألووسط الذهبي الذي لا يجذب نحو الإفراط ولا نحو التفريط⁽³⁹⁾. إنها، بمعنى أو بآخر تنصرف إلى معنيين: فهي من ناحية، توازي كل الفضيلة الخلقية حيث الرجل العادل هو ذلك الرجل الورع الفاضل الشريف، وهي من ناحية أخرى فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والأعتدال والكرم، أو تلك الفضيلة التي يتحلى بها الإنسان في معاملاته مع الآخرين في أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك⁽⁴⁰⁾. فالرجل العادل، بالمعنى الأول، سيكون بالضرورة عادلاً بالنسبة للمعنى الثاني، وإن كان العكس غير صحيح تماماً، فقد يكون ذلك الرجل، رجل أعمال ناجح يمتاز بالأمانة في معاملاته التجارية، ولكنه في نواح آخر من حياته، لا يكون كذلك، فقد يتصف بالبخل أو بالحسد أو غيرها من الصفات الذميمة غير المحببة⁽⁴¹⁾.

وبالرغم مما قد يثيره هذا التمييز من تشوش لدى المتتبع، إلا إن إرسطو حين ميز بين مفهومي العدالة بهذا الشكل إنما أراد أن يشير إلى إختلاف في ركيزة معنى العدالة وأساسه: فنحن حين نتكلم عن العدالة فأنا نحمل في عقولنا مفهوماً لأمتياز كائن في حد ذاته وكأنه أقرب إلى الثبات الستاتيكي، كذلك الحال بالنسبة للرجل الذي نصفه بالفضيلة مثلاً. لكن عند تحدثنا عن العدالة في المعنى الأول فأنا نرمي من وراء ذلك بيان الأمتياز للكائن البشري في جانبه الوظيفي (تفاعله وتعامله مع آقرانه) هذا التفاعل المعبر عن قدرة ذلك (العادل) على أن يكون في علاقاته مع الآخرين خيراً وفاضلاً⁽⁴¹⁾.

من هنا يبدو أن العدالة في معناها الأول تختلف عنها في المعنى الثاني بالرغم من مظاهر الترابط الجذري بينهما: فمجال العدالة، في المعنى الأول، واسع وشامل لمعنى الفضيلة العام، بينما في معناها الثاني، كأي فضيلة أخرى محددة المفهوم والمعزى، يكون لها ميدانها المحدد عند التطبيق، وإن كان المعنيان يرتبطان باعتبار أنهما يرجعان إلى علاقات بشرية ويوضحان بعضاً من جوانبها⁽⁴²⁾.



ويناقش أرسطو العدالة من زوايا أخرى، فهي كمطلب سياسي - اجتماعي يأتي من فيض فكرة عدالة الضرورة والحاجة لأن الدولة، عنده من حيث الغاية، هي توفير الأكتفاء الذاتي للمواطن، وبالتالي فإن التحسينات والكماليات ما هي إلا مجرد إنتصار على الضرورة. فالعدالة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن مفهوم الصداقة. فالصديق ليس هو الشخص الذي يقاسمك المنافع والأفراح، وإنما هو، أيضاً، ذلك الذي يقاسمك المضار والأحزان⁽⁴³⁾. وبموجب هذا الطرح تأخذ العدالة، عند أرسطو، مظهرين أساسيين هما⁽⁴⁴⁾:

1. العدالة التوزيعية: وهي صورة العدالة التي ينصب اهتمامها على تحقيق توزيع الخيرات المشتركة، والمناصب والوظائف، ثم المراتب الشرفية وفق شرط المواطنة فقط. فكل من أكتسب صفة المواطن هو ند لأخيه في ذلك بالرغم من الاختلاف في المستوى الاجتماعي والاقتصادي.

والقاعدة في التوزيع تعكسها مضامين المعادلتين التاليتين:

أ. توزيع أشياء متساوية على أناس غير متساوين = جور.

ب. توزيع أشياء غير متساوية على أناس متساوين = جور.

إذن الحل يجب أن يكون بالشكل التالي:

أ. أشياء متساوية توزع على أناس متساوين أصلاً = عدل.

ب. أشياء غير متساوية توزع على أناس غير متساوين = عدل.

2. العدالة التبادلية: بمعنى أن يكون مفهوم العدالة متضمناً لمعنى تبادل المضار والمنافع على حد سواء، وهو ما يقتضيه مبدأ الإنصاف، وهو المفهوم الذي يحاول الفكر الفلسفي المعاصر أن يؤسس عليه مجمل إجتهاده⁽⁴⁵⁾.

لقد أستطاع أرسطو أن يجعل من العدالة مفهوماً إنسانياً واقعياً بعيداً عن غلو الصورة المثالية (idiose) الأفلاطونية، وهي لديه تشبه القسمة العددية التي تحتاج، فقط، إلى أن تتصف الأطراف وفق موضوع العدالة أصلاً.

لقد جعل هذا التوجه الواقعي لأرسطو الغاية من العدالة تكمن في المنافع والمصالح التي تحققها، وبشرط أن تكون مبنية على فكرة الخير العام أو المصلحة العامة، والتي لا تتحقق إلا من خلال توفير أكبر مصالح ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس⁽⁴⁶⁾.



ولكي تبدو صورة العدالة ومعناها واضح لدى الأفراد عمد أرسطو إلى أسلوب مقارنتها بنقيضها وهو الظلم، طالما أن النقيض كثيراً ما يعرف بنقيضه. فإذا كانت العدالة تعني، عموماً، الملكة التي تحمل صاحبها على صنع ما هو حق، فإن الظلم يعني الملكة التي تحمله على صنع ما هو باطل وطلبه أبداً، وهو يأخذ أكثر من صورة: فأما أن يعني المروق من القانون أو الخروج عليه، أو يعني الجشع والإجحاف، وبذا تكون العدالة، التي تقابل الظلم، بالمعنى الأول (المروق) عبارة عن الرضوخ للقانون لأن القوانين التي يضعها المشرع من طبيعتها أن تكون عادلة، وهي عادة تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة للجمهور (كما في النظم الديمقراطية) أو للخاصة (كما في النظم الأرستقراطية أو الأوليغارشية) تبعاً لشكل نظام الحكم القائم. لذلك يقال أن القوانين التي تقود إلى سعادة المجتمع هي قوانين عادلة. فكانت العدالة، بهذا المعنى، مرادفة للفضيلة العامة، لأنها عبارة عن ممارسة الفضيلة التامة، ولم تكن إحدى الفضائل الخاصة التي تدرج في جدول الفضائل الخلقية والعقلية (وهو معنى العدالة في جمهورية أفلاطون) ومن يملك هذه الفضيلة العامة لا يتصف بالأثرة أو الأنانية، فلا يقتصر مفعول فضيلته تلك عليه بل يمتد إلى خير أقرانه ونظرانه أيضاً⁽⁴⁷⁾.

أما العدالة، التي تقابل الظلم، بالمعنى الثاني (الجشع) فإن لها معنى آخر: فالرجل الجشع هو الذي يتنكر للعدالة من خلال إستثارته بما ليس له، وليس لأنه خارج على القانون العام. وهذه الرذيلة تتصل باكتساب المال أو أجاه اللذين يزعم طالبهما أنهما الخير الحقيقي فيستأثر بهما، يحفره في ذلك اللذة التي تنبثق عن الربح. فالعدالة بهذا المعنى الخاص، إذن هي عبارة عن⁽⁴⁸⁾:

1. القسط في توزيع المال والجاه، وما شابه، على مستحقيها.
2. أو إعطاء ذي الحق المغتصب حقه في المعاملات الثنائية: كالتجارة أو المقايضة أو الإختلاس. فهي، إذن، عبارة عن التسوية أو الإنصاف أي إعطاء كل ذي حق حقه، أما ابتداءً، كما هو الحال في توزيع ملك مشترك بين أصحابه توزيعاً عادلاً، أو انتهاءً، كما هو الحال في إنصاف صاحب الحق المنتزع أو المغتصب وأداء حقه إليه.



ولا يتوقف ارسطو , عند تحليله لمفهوم العدالة , عند هذه الصور حسب والتي يستنبطها من نقيضها الظلم , وإنما يتناول، أيضا , مفهوم العدالة السياسية , والتي يرى أنها تقوم بين أناس احرار متساوين , يشتركون في حياة المدينة (أو الدولة) الواحدة . هذه العدالة تتجلى في القوانين العادلة التي يضعها الشارع , وهي تأخذ شكلين : أما طبيعية أو وضعية . فالعدالة الطبيعية هي واحدة في جميع الأصقاع وهي لا تتوقف على اعتقاد الناس هذا أو ذاك , بينما العدالة الوضعية تختلف باختلاف البلدان وتتوقف على العرف . وهكذا نراه حين يريد الاجابة على تساؤل ما هي العدالة وهل هي وضعية أم طبيعية يقول " إن ماهية الشيء لا تتغير بتغير أحواله العارضة , فلا تتغير ماهية العدالة الأصلية (وهي العدالة الطبيعية) بتغير الأقاليم أو الأحكام , بل تتغير أشكالها تغيراً عارضاً لا يمس جوهرها "(49).

الحضارة الرومانية, في دلالتها السياسية تعكس نموذجاً تطغى فيه الحركة على ما عداها عند الممارسة السياسية. والحركة, هنا تعني القوة وهذه تعني التنوع التصاعدي الذي لا يعني, فقط, مجرد خلق طبقات متتابعة في داخل المجتمع الواحد وإنما , أيضاً, هو اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى. السيادة, هذه, لا تأتي إلا من خلال الطاقة والطاقة والقوة كلاهما حقيقة واحدة تنحصر في إطار أوسع منها هو القانون . وهذا النموذج , الحضاري , رغم حديثه عن الحريات , وإدعائه حماية حقوق الفرد , لكنه , وخلال فترته , لم يقدم سوى إطاراً واضحاً للدولة المستبدة المسيطرة في النطاقين القومي (الداخلي) والخارجي (50).

هذه السمة التي طبعت الحضارة الرومانية, تقتزن بسمات أخرى ربما من أبرزها هي أنها لم تقدم, فقط, فكراً سياسياً له قساماته التي تعكس , في أحد جوانبها , ذلك التأثير الذي مارسه الفلسفة السياسية اليونانية عليه , وإنما , أضافت لذلك أنها قدمت, أيضاً, ذلك الهيكل الذي بنت عليه الحضارة الحديثة نظمها السياسية والقانونية بصفة عامة, وكل ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة بصفة خاصة (51).

لقد أرست الحضارة الرومانية قواعد نظام قانوني يعتبر ألدعامه التي يقوم عليها كثير من النظم القانونية في عالم اليوم, وهنا يمكن التذكير بالقانون الطبيعي **Natural**



Law حيث اعتقد مشرعو الرومان أن الطبيعة قد وضعت مبادئ معينة يجب أن تتضمنها القواعد القانونية الوضعية. فالقانون الطبيعي طبقاً، لمنطق أولئك المشرعين، هو المفسر لمبادئ العدالة العامة، وهي المبادئ الطبيعية الخالدة التي تنص على احترام الاتفاقات وتقر العدل في المعاملات بين الأفراد، وحماية القاصرين من الأطفال، وحماية النساء والاعتراف بالمطالب التي تقوم على صلات الدم والقرابة⁽⁵²⁾.

وقد أدت هذه المبادئ إلى دفع عجلة القانون الروماني وتطوره فأوجدت العقود الملزمة للاتفاقات بين الأفراد، وحطمت سلطة الأب المطلقة على أبنائه، ومنحت المرأة المتزوجة مركزاً قانونياً معادلاً لحقوق الزوج فيما يختص بإدارة الأملاك أو تربية الأطفال، ووضعت كثيراً من الاحتياطات لحماية العبيد من قسوة سادتهم وتسهيل عتقهم وتحريرهم⁽⁵³⁾.

وعلى صعيد العلاقات الدولية تعاملت روما مع الدول المجاورة لها، في بادئ الأمر، وفقاً لقاعدة المساواة، إلا إن إضافة عدد من النصوص إلى المعاهدات اللاحقة أوجدت بعض مظاهر التبعية، بحيث اعترف لها بمركز متفوق، وهو وضع يدفع إلى القوى بأن السياسة الخارجية الرومانية كانت محكومة بتلك الاعتبارات الذكية للمصلحة الخاصة⁽³⁾، ذلك لأن روما طبقت دوماً - عند تقرير عدالة وشرعية تحركاتها الدولية - قواعدها ومقاييسها الخاصة بها. فإعلان الحرب العادلة، مثلاً، لم يكن يتم بمعزل عن المراسم الدينية والنظم القانونية الرومانية.

إن توسع روما وتحولها إلى إمبراطورية، قد تم، في الغالب، عن طريق الدبلوماسية، أو فن إدارة الدولة، والحرب معاً⁽⁵⁵⁾. فالسياسة الرومانية كانت تقوم على أساس زرع الخلافات بين الدول المختلفة ثم مساعدة الأضعف من هذه الدول لقهراً الأقوى، وبالتالي جعل كليهما تحت سيطرتها. ولقد وفرت روما مصادرها الخاصة بعناية، فاستخدمت تلك المصادر التي تعود لخلقاتها، حين سنح الطرف بذلك، وتجنبت، تماماً، المعاهدات عن طريق اختلاق الذرائع، ومارست الظلم تحت مظلة الإنصاف.

ولقد مهد تكوين الإمبراطورية الرومانية الطريق لنمو القانون الدولي لاحقاً. فأبتداع المواطنة المشتركة والحفاظ على السلام الروماني والتطبيق النزيه المجرد للعدالة على العديد

من الأمم قد أنهى العزلة القديمة للدول. ووضع حداً لفكرة أن الأجانب , طبيعياً , هم أعداء لروما وفي منزلة أدنى من منزلة شعبها . وقد ألف الأفراد فكرة السمو المشترك والقانون العالمي , وأصبحت هذه المفاهيم جوهرية لإيجاد قانون بين الأمم (قانون الشعوب) اعتبر فقهاء روما اللاحقين مبادئه العامة متطابقة مع قانون الطبيعة . ولهذا اعتبرت تلك المبادئ بمثابة المبادئ العالمية المقبولة من قبل جميع الدول⁽⁵⁶⁾.

هذه القواعد القانونية التي حكمت الحياة السياسية في الحضارة الرومانية هي التي قادت إلى بلورة أفكار سياسية صاغها مفكرو تلك الحضارة ليرجموا من خلالها القيم السياسية العليا التي تجسدها روما في ممارستها عند إدارة تلك السلطة , في إطار النظم السياسية القائمة . هنا يمكن تقديم نماذج من مفكري روما لمعرفة المكانة التي احتلتها العدالة في أطروحاتهم الفكرية أو في نظرياتهم السياسية , ولا شك أن كلاً من بوليب وشيشرون يمثلان الاختيار المناسب لواقع روما الفكري قبل اعتناقها المسيحية .

1. بوليب : أي تقدير لمدى تأثير الفكر السياسي الإغريقي على روما يجب أن يتضمن الإشارة إلى بوليب (205 - 125 ق.م) باعتباره يمثل همزة وصل بين الفكر السياسي اليوناني والسياسة الرومانية . وقد جاء بوليب بتبرير للتاريخ حين وصف الفترة الواقعة بين سنة 218 وسنة 146 ق.م متخذاً روما كمركز ومحور , معتقداً أن التواريخ المحلية تجد في الغزو الروماني نهاية كما لها , وأنها تعتبر كنتيجة طبيعية , وإن هذه النتيجة سوف تذيب تلك التيارات المتفرقة فتجعل منها تاريخاً موحداً⁽⁵⁷⁾.

وقد طرح بوليب فكرة ضرورة التضامن بين الشعوب المغلوبة وبين الدولة الغالبة, وجعل من نفسه أول منظر للدستور الروماني (في كتابه التواريخ) حيث حلل فيه تاريخ وواقع الدولة الرومانية وعرف أفضل أشكال نظم الحكم فيها .

لقد عرض بوليب عند تناوله للواقع السياسي الروماني , نظرية دورة الدساتير لكن بشكل مختلف عن ذلك التصور الذي سبق وأن أورده أفلاطون في (الجمهورية). فقد رأى أنه عندما تزول كل حضارة بين كارثتين دوريتين (طوفان , أوبئة, مجاعات) تمر المجتمعات بالتطور التالي حتماً : تتحول الملكية (وهي حالة أساسية تقوم على الانتماء الطبيعي إلى الأقوى وإلى الأكثر فعالية) إلى ملكية فردية أخف وطأة حيث تتركز



سلطات الملك العادل فيها على الولاء الحر. ولكن هذه الملكية تتراجع فتصبح إستبداداً عندما يخضع الملك لأهوائه , ثم يزول الاستبداد بفضل ثورة الفضلاء , الذين يكافئهم الشعب فيوكل إليهم السلطة , مؤسساً بذلك ارسقاطية تتحول , بفعل تجاوزاتها المسرفة , إلى أوليغارشية , ثم تصبح هذه الأخيرة , بسبب ثورة الشعب , دولة ديمقراطية مولعة بالمساواة والحرية , لتتحول , نتيجة إفساد الأغنياء للشعب وحدوث الأزمات وتصارع الأحزاب ووقوع المجازر , مجدداً, إلى النظام الملكي وهكذا دواليك(58).

هذا يعني أنه إذا ما تم إستثناء الملكية الأولى فإننا سنجد أمامنا ثلاثة أشكال من الدساتير الملائمة : ملكية , وأرسقاطية , وديمقراطية تنفرع عنها أشكال محورة ومشوهة هي الاستبدادية والأوليغارشية والديماغوجية . إن أياً من هذه الأنماط لا يستحق التعلق الكامل به , لأنه يحمل معه بذور فساد , لذا يمكن اللجوء إلى فكرة الدستور المختلط : حيث تتمتع عناصر الأشكال الحكومية البسيطة, في هذا الدستور , بقوة متعادلة (بحيث أن قوة هذا الأختلاط لا تسمح بالقول إن هذا النظام ملكي أو ارسقاطي أو ديمقراطي) فكل منها له القدرة على كبح جماح الأخرى ومنعها من أن تتفوق بسلطانها على العناصر الأخرى . وفي حالة حدوث ذلك (التفوق) فإن أقصى المواقف المحتملة هي أن الاستبداد لا يكون بالقدر الذي يستطيع معه أن يحرك الثورة , أو أن الأوليغارشية تكون بالدرجة التي تهيح الاستياء الشعبي , أو تكون الديمقراطية , غير المنضبطة , سبيلاً إلى الفوضى . لهذا فإن (النظام المختلط) يسمح بالحركة والتقدم ولكن ليس إلى الحد الذي لا يمكن السيطرة عليه(59).

إن فكرة النظام المختلط متحققة , باعتقاد بوليب , في نظام روما : فدستور هذه الدولة قد جمع , في نظام مختلط , بين الأنظمة الملكية والارستقراطية والديمقراطية . فإذا نظرنا إليه من حيث القناصل حكمنا عليه بأنه يقيم نظاماً ملكياً , وإن اعتبرناه من ناحية تكوين مجلس الشيوخ وجدناه نظاماً ارسقاطياً , أما إذا نظرنا إليه من زاوية المجالس الشعبية لقلنا أنه نظام ديمقراطي.



2- شيشرون : يصنف شيشرون (106 - 43 ق.م) كفيلسوف سياسي متميز⁽⁶⁰⁾ رغم أن نتاجاته الفكرية كانت قد إنعكست , اساساً , على السياسة أكثر من انعكاسها على النظرية السياسية , وأنها تميزت بطابع وجوه إغريقي واضح لكونها قد اشتقت أما من أفكار الفلاسفة الذين ظهوروا قبل عصره (أفلاطون وارسطو) أو من تلك الأفكار التي أطلقها الرواقيون .

وقد حملت كتبه (الجمهورية والقوانين) فقرات تناول فيها مفهوم العدالة بشكل إقتضاه موضوع المعالجة , فجاء أحياناً بالإشارة أو التلميح ومرات أخرى بالشرح والتفصيل :

1- فدولته المثالية (الكاملة), التي هي بالضرورة عادلة , قد , أقامها على دعامي أو فكريّ الدستور المختلط والتطور التاريخي الدوري للدساتير , وهما فكرتان من نتاج الحضارة اليونانية وقد قام شيشرون بشرحها , هنا , كما فعل قبل ذلك بوليب , ولكن بشكل مختلف عنه سواء في التفاصيل أو في المضمون , وجاء مفهوم العدالة في ثنايا شرح هذه الفكرة حين بيّن أن نظام روما (المثالي) هو ذلك النظام الذي يمزج بين الأنظمة الثلاثة (الملكي - الارستقراطي - الديمقراطي الشعبي) مكوناً منها نظاماً معتدلاً يتحقق فيه الانسجام بين العناصر المختلفة⁽⁶¹⁾.

2- والدولة, عنده, تشبه المؤسسة المساهمة العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها, وهي تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل , ويترتب على ذلك نتائج منها خضوع الدولة , بما في ذلك قانونها , دائماً لقانون الله (القانون الطبيعي) الذي يعلو , باعتباره قانون الحق , على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية , وإن استعمال القوة ليس إلا أمراً عارضاً في طبيعة الدول إذ لا يمكن تسويغه إلا بشدة الحاجة إليه لتنفيذ مبادئ العدل والحق⁽⁶²⁾.

3- والقانون الطبيعي الذي صاغ , شيشرون , نظريته هو قانون عام ينبثق عن واقع العناية الإلهية للعالم كله , كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر , تلك الطبيعة التي تجعل الناس أقرب إلى الله .



فالقانون الطبيعي، إذن، هو قانون مرادف للعقل، والعقل متمائل مع الطبيعة التي هي ذات نمط عقلي، ومن ثم فإن كلاً من العقل الإنساني والطبيعة ينبعان من قوة أعلى هي القوة الإلهية، وبالتالي تكون لهذا القانون صفة الشمولية والعالمية والنبات والأبدية.

لذلك فإنه ليس من الصواب بشيء تغيير هذا القانون أو إسقاط جزء منه أو تشويبه أو التقليل من أهمية تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، أو الحد من نطاق تطبيقه... فلا يمكن أن يفرض حكماً على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكماً لليوم وآخر للغد، فهو قانون واحد خالد لا يتبدل ملزم للناس في كل وقت، ولن يكون لناس، أبداً، إلا سيد واحد وحاكم واحد هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه.

وهكذا يبدو أن العالم، طبقاً لهذا التصوير، هو عالم واحد له قانون واحد صالح لكل الأمم ولجميع الأوقات لأنه ذو طبيعة واحدة، ويهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة مادام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة⁽⁶³⁾.

كما أن الأفراد، في ظل هذا القانون، متساوون، ليس في الثروة أو المعرفة أو القدرات الذاتية، وإنما فيما يملكون من ملكات عقلية ومعتقدات تخص قواعد الشرف أو الخسة. فالأفراد متساوون، جميعاً، بالحقوق القانونية وأمام الله وقانونه الأعلى حسب⁽⁶⁴⁾.

الاستنتاج الذي يترتب على ما تم تقديمه من أفكار بخصوص العدالة عند مفكري الرومان غير المسيحيين كان يمثل مقدمات لأولئك المفكرين الذين اعتنقوا الديانة المسيحية و نافحوا عنها بقوة أمام التيارات (الوثنية) المناهضة لها.

(6)

البحث في العدالة هو بحث في القيم السياسية التي تعني مجموعة من المثاليات التي وضعت أصولها حضارة ما، وارتبطت بها وجوداً أو عدماً، هذه القيم تم تناولها، في العادة، في إطار الفكر السياسي، الذي يتم تمييزه من خلالها تبعاً لانتمائته لهذه الحضارة أو تلك.



كذلك العدالة هي قيمة موضوعية مستقلة بذاتها، وهي في إطار الفكر الفلسفي، مفهوم معياري **Norawatio concept** موقعة ضمن المفاهيم الأخلاقية السياسية، وهو أمر متفق عليه، لكن الخلاف بشأنه يكمن في مسألة التعريف به، وكيفية تحقيقه، بمعنى تحديد تلك القواعد والوسائل والمعايير والمؤسسات التي يتم اعتمادها لتحقيق هذه القيمة (العليا) وتحويلها من قيمة مجردة مطلوبة إلى قيمة محسوسة في حياة الفرد والجماعة على حد سواء.

مع ذلك فإن التاريخ ينبؤنا أن العدالة مرت، فكرا، بتطورات أكستها الحضارات الإنسانية المتعاقبة القديمة والحديثة أو المعاصرة.

ففي إطار الحضارات (الشرقية) القديمة ارتبط موضوع العدالة بالسماء ومجتمع الآلهة، حيث اعتقد الإنسان أن العدالة رهن بجمع الآلهة التي تقع في السماء فهي وحدها، عنده، مؤهلة لضمان العدل، وهكذا ارتبط مطلب العدالة، عند الشعوب القديمة، بالسماء لا بالأرض من منطلق أن البشر عاجزون عن تحقيق هذا الهدف النبيل، لقصور الوسائل المفضية إلى ضمائه في إطار مجتمعاتهم، ولهذا استمر الاعتقاد بأن أمر العدالة مرهون بطبيعة علاقة الإنسان بالآلهة، فما دام هذا الإنسان مطيع، وخاضع لشرائع آلهته فإنه سينعم بالعدل والاستقرار والتطور، أما إذا خالف المضامين التي تتضمنها تلك الشرائع فإن حياته ستتسم بالشقاء والظلم والتخلف.

هذه الحالة المتطورة للعدالة، في تأصيلاتها الموعلة في القدم، لم تلبث أن تغيرت مع ظهور المذنبات الإنسانية الأولى، حيث تم التمييز، في إطار فلسفة الحياة، بين عدالة أرضية قدرة تحقيقها منوطة بالإنسان، وعدالة سماوية مرهونة بقوة وسائل الآلهة: لذلك فالعدالة هي ليست من إختصاص الآلهة حسب وإنما هي، أيضاً، تقع ضمن إختصاص الإنسان، فطالما أن العدالة هي من حق البشر لذا تصبح عدالة هؤلاء أولى من عدالة آله السماء.

تبعاً لذلك أصبح القانون هو البديل عن عدالة الآلهة ذلك لأن عدالته عاجلة في حين أن عدالة الآلهة آجلة تتحقق في الحياة الآخرة.



بعبارة أخرى أن مظاهر التحول في الفكر الإنساني انعكست، بوضوح، في الانتقال من تقديس البشر للشرائع السماوية إلى تقديس القوانين الوضعية، وظهور ما عرف بعدالة هذه القوانين في مواجهة عدالة الآلهة مما يعني أنه تم فصل القانون عن مصدره السماوي العلوي وربطه بالإنسان الذي مارس عملية التشريع في إطار الحكومات التي أستخدمتها لخدمته كي يثبت كفاءتها السياسية.

وإذا كان ألمشروع الإغريقي (سولون) هو أفضل من ربط بين العدالة والقانون فإن مفكري اليونان الأوائل هم الذين تولوا عملية تطوير هذه الفكرة وإيصالها إلى قمة نضوجها.

فسقراط مع أنه كان يقر بضرورة التزام العدالة باحترام القوانين، سواء كانت هذه القوانين من صنع الحكماء أو أنها قوانين آلهية، وأن تسيطر أحكام القانون على أفراد المجتمع، حكاماً ومحكومين، إلا أنه، مع ذلك، رأى أن العدالة لا يفرزها القانون، إنما عكس ما ذهب إليه ألسفسطائيون (الذين اعتقدوا أن العدالة لا يحققها القانون لأنها مفهوم غامض وقيمة لا يؤمن بها الضعفاء) فهي مبدأ تفرضه الفضيلة والخلاق التي تنبع من الذات. القانون، من وجهة نظر سقراط، هو مجرد مظهر لوعي الذات، وأن العدالة، من حيث الجوهر، هي فوق القانون لأنها فضيلة الفضائل، لا يقوم بها إلا من أمتلك ناصية العلم وهو الملك الفيلسوف الذي لكي يكون عادلاً لا بد أن يكون العلم (الفلسفة) هو احد ابرز مؤهلاته الشخصية.

وأفلاطون أدخل العدالة في صميم العملية السياسية، فجعل غاية مدينته (المثالية) هي تحقيق العدالة أولاً ثم الإرتقاء بها إلى السعادة، ولكي يؤسس للعدالة، كفضيلة عليا ترتبط بفضائل اخرى مماثلة، بدأ كتابة (الجمهورية) بالتساؤل عن معنى العدالة؟ وهنا تأتي الإجابة من خلال المقارنة بين الدولة والفرد: فالدولة، عنده، هي أكبر من الفرد.... إنما الفرد الإنسان مكبراً، وأن الفضائل الموجودة في هذا الأخير (الفرد) هي ذاتها الموجودة في الدولة، لذلك لا يوجد فارق بين عدالة الدولة وعدالة الفرد، وبالتالي نكون إزاء عدالتين إحداهما تتصف بها الدولة والثانية يتميز بها الفرد.



ومجمل القول أن المدينة المثالية التي رسم خطوطها أفلاطون على الورق هي المدينة العادلة التي تعتمد الطبقية، وتتضمن ذلك التصنيف النوعي للقدرات الذي يفرض بالضرورة إلى تقسيم العمل والنشاط بين الطبقات (الثلاث) بشكل يقود إلى التوازن بينها وإلى أن يجعل من أهم سماتها هي أن تكون عادلة.

ومع سمو العدالة التي إحتلتها فكرة العدالة في نتاجات إفلاطون الفكرية بحيث عدت المحور الأساسي لفلسفته السياسية، إلا ان ذلك لم يحل دون تسجيل عدد من الملاحظات (السلبية) على ما قدمه من آراء بشأنها. فأفلاطون، عند صياغته لنظامه السياسي الأمثل، لم يجعل للإنسان، من حيث هو إنسان، أي قيمة، لأنه موجود، فقط، من أجل قيام المدينة، لذلك فهو لا يغدو ان يكون مجرد عدد أو شكل هندسي تتطلبه ضرورات إكمال بناء تلك المدينة.

أما أرسطو فقد إستطاع أن يجعل من العدالة مفهوماً إنسانياً واقعياً بعيداً عن غلو اليوتوبيا الإفلاطونية. فالعدالة، عنده، تشبه القسمة العددية تحتاج إلى ان نصف الأطراف بموجب موضوع العدالة أصلاً، والدولة العادلة هي تلك الدولة التي تحقق أكبر عدد ممكن من المصالح، والمنافع، لأكثر عدد ممكن من المواطنين.

تأتي الحضارة الرومانية لتجسد عن طريق مفكرها، أكثر من معلم فكري. فهي من ناحية تنهل من الفكر اليوناني فتقدم آراء مفكره ونظرياتهم ضمن سياقات فكرية تعكس حقيقة أن الحضارات الإنسانية هي في تواصل وعدم انقطاع، وإن الحضارة اللاحقة هي، في الغالي، امتداد للحضارة السابقة عليها ولكن بشكل آخر، ومن ناحية ثانية، نجد أن الحضارة الرومانية تتبنى، بوضوح، تلك الأفكار التي قدمتها المدارس الفكرية التي ظهرت بعد ذلك الخفوت المؤقت للفكر اليوناني عقب أرسطو، فنظرية القانون الطبيعي، التي صاغت رؤاها المدرسة الرواقية، ستحتل موقعاً متميزاً عند أشهر مفكري الرومان (شيشرون)، وليكون مبدأ العدالة هو احد مخرجات تطبيق هذا القانون في إطار ممارسة الرومان لحياتهم السياسية.

وليس هناك من شك أن الحضارة الرومانية قد تسامى فيها موقع القانون بشطل صريح، وكان هذا يعني، من بين ما يعنيه، أنها حضارة قدمت الأداة التي لا تضمن فقد



العدالة للمواطنين، وإنما، أيضاً، حمايتهم من أي ظلم قد يمارس، أو يقع، عليهم. فالمواطن الروماني وإن كان يبدو أنه وحيد في مواجهته للسلطة، لكنه، في ذات الوقت، كان قوياً لأن القانون يقف ورائه ويسنده في مواجهة أي تجاوز، أو خرق، لتلك الحقوق التي ضمنها القانون له وأكد ضرورة تمتعه بها.

لكن هذا لا يتعارض مع حقيقة أن وجود القانون، بذاته، قد لا يؤدي إلى إقامة العدل، خصوصاً إذا ما تم استخدامه كستار لتبرير سياسات منحرفة. فالعبرة، هنا، لا تكون بالنص على القانون، فقط، وإنما بمسألة تطبيقية بالفعل ذلك لأن العدالة كمبدأ يترتب على سيادة القانون وتكون مرهونة، في مثل هذه الحالة، بطبيعة تلك العلاقة القائمة بين من يملك السلطة (المشرع للقانون) والمجتمع المتطلع إلى هذه القيمة السياسية، وبشكل يعكس، واقعياً، أنها علاقة تتمحور حول العدالة باعتبارها غاية مرغوب بتحقيقها.

المصادر

- 1) الدكتور حامد عبد الله الربيع: سلوك الممالك في تدبير الممالك (تحقيق وتعليق وترجمة)، القاهرة- مطابع دار الشعب، 1980، ص200.
- 2) wanlass ,Lawrencec, Gettel's history of political thought , London ,1956, p.44.
- 3) الدكتور عبد القادر بوعرقة : سؤال العدالة وحفريات المفهوم , في بومدين بوزيد , (إعداد وتنسيق): فلسفة العدالة في عصر العولمة , بيروت - الدار العربية للعلوم والنشر 2009 , ص15.
- 4) أندريه كريسون: سقراط تعريب الدكتور بشارة صارجي، بيروت- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص52.
- 5) الدكتور عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، القاهرة، دار المعارف، 1959، صص20-21.
- 6) الدكتور عبد القادر بوعرقه، مصدر سبق ذكره، ص26.
- 7) المصدر السابق، ص27.
- 8) إفلاطون: جمهورية إفلاطون ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968، ص56 و140، ويعلق باركر على هذا التحديد بالقول أن الفكرة الأفلاطونية عن العدالة كما تتمثل في الدولة قد تتعرض للنقد ، فقاعدة أداء الوظيفة لا تمس جوهر الشيء الذي يفهمه الناس من العدالة بوجه عام، ومن الممكن القول أنها قاعدة سلبية الطابع أكثر



كما ينبغي، فمع أنها تحتم على الناس إلزام مجالهم فأما لا تتضمن مبدأ يعالج التصادم بين الإرادات والصراع بين نطاق وآخر من الحق وهو الذي ننشده من فكره العدالة:

Barkeer, sir Etnest: the political thought of plato and aristootel, n, y 1959, p

(9) الدكتور عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى إفلاطون، الكويت، مجلس النشر العلمي، ط2، 2003، ص170.

(10) جورج سباين، مصدر سبق ذكره، ص ص67-68، وقارن ذلك بما أورده الدكتور وليم جيمس ديورانت:

قصة الفلسفة من إفلاطون إلى جون ديوي ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، ط2، بيروت - مكتبة المعارف، 1972، ص53.

(11) الدكتور غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم والوسيط، بغداد - وزارة التعليم العالي، 1988، ص61.

(12) الدكتورة خديجة زيتلي: العدالة في فلسفة إفلاطون بين المفهوم الأخلاقي والمفهوم السياسي، في بومدين بوزيد، مصدر سبق ذكره، ص90.

(13) المصدر السابق، ص95.

(14) المصدر السابق، نفس المكان.

(15) إفلاطون: جمهورية أفلاطون، مصدر سبق ذكره، وكذلك الدكتورة خديجة زيتلي: العدالة في فلسفة إفلاطون

بين المفهوم الأخلاقي والمفهوم السياسي، في بومدين بوزيد، مصدر سبق ذكره، ص ص94-95

(16) الدكتور حامد ربيع: نظرية التحليل السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة 70-1970، ص ص114-115.

(17) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (الكتاب الأول) ترجمة حسن، جلال العروسي، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1971، ص ص67-69

18) Barker, sir Etnest: Greak political theory, op.cit.

(19) برتراندرسل، مصدر سبق ذكره، ص ص190-191، وكذلك جمهورية أفلاطون، مصدر سبق ذكره، ص116.

(20) إفلاطون، الجمهورية، مصدر سبق ذكره، ص ص116-179، وقارن عبد الوهاب خالد: عدالة

الدولة عند أفلاطون في بومدين بوزيد، مصدر سبق ذكره، ص106

(21) المصدر السابق، ص ص106-107.

(22) الدكتور عبد القادر بو عرفه، مصدر سبق ذكره، ص28

(23) ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العصر السقراطي، بيروت، دار الساقى، 2008، ص56.

(24) إفلاطون: رجل الدولة تعريب أديب منصور، بيروت - دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة

والنشر 1959، ص10، ويُشبهه السياسي الجيد بالحارس الذي يجب أن يكون خبيراً، إنه يعرف كيف يحكم، إن قدرته هذه هي التي تولد هذا الحق. ورجل الدولة فنان يمارس سيطرته على الآخرين بموجب فطنته ومعرفته الخاصة



Harmon M Judd, political thought from Plato to the Aristotle, Mcgrow – Hill book company, n,y,1962,p042

- (25) ريمون غوش، مصدر سبق ذكره، ص 110.
- (26) الدكتورة خديجة زيتلي، مصدر سبق ذكره، ص ص 96-97
- (27) المصدر السابق، ص 96.
- (28) يتكون من اثني عشر كتاباً: الكتب الأربعة منها هي من قبيل المقدمة يعالج فيها إفلاطون مواضيع عديدة أبرزها تطور الدولة التاريخي والمبادئ العامة للسياسة الأولى. والكتب الأربعة التالية تخصص لمناقشة تأليف دستور... بحيث يكون أفضل شيء بعد الدستور الذي ورد وصفه في الجمهورية. أما الكتب الثلاثة التالية) التاسع- الحادي عشر) فتحوي على لائحة قانونية يمكن اعتبارها، في بعض النواحي، جوهر (القوانين) في حين يعتبر الكتاب الثاني عشر بمثابة الخاتمة حيث يدخل فيه إفلاطون نظماً سياسية جديدة بطريقة توحى بأنه يتدارك أفكاراً غابت عنه قبل ذلك Barker, op. cit. p.339
- (29) Harmon, cit, p.44
- (30) الدكتورة خديجة زيتلي، مصدر سبق ذكره، ص ص 101-102
- (31) المصدر السابق، ص 102.
- (32) المصدر السابق، ص 103.
- (33) الدكتور ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1971، ص 78.
- (34) بهذا يكون آرسطو قد أدخل عاملاً آخر في مشكلة السيادة لا يعتمد على شخص الحاكم بل على القانون. أي أنه طالب بالتمسك، إلى أبعد الحدود، بالقوانين وضرورة إطاعتها، فأدخلها كعامل أساسي في تنظيم الدولة، معطياً لها (القوانين) السلطة العليا التي تعلو على سلطة الحكام سواء كانوا أفراداً أم هيئات. فالقوانين الوضعية يجب أن تكون صاحبة السيادة العليا النهائية، أما الحكم الشخصي، سواء باشره فرد أو هيئة من الأفراد، فلا يجب ان تكون له سيادة إلا في الأمور التي يستطيع فيها القانون أن يصدر عنها بياناً صحيحاً، وذلك لصعوبة وضع قواعد عامة لكل الظروف والمناسبات، الدكتور علي أحمد عبد القادر، مصدر سبق ذكره، ص ص 143-144.
- (35) آرسطو، السياسة ترجمة أحمد لطفى السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1947، ص 230.
- (36) آرسطو: الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، الكويت- وكالة المطبوعات، 1979، ص 172.
- (37) المصدر السابق، ص 206، ص 175.
- (38) الدكتور عبد القادر بو عرفه، مصدر سبق ذكره، ص 29.
- (39) الدكتور غانم محمد صالح، مصدر سبق ذكره، ص 103.
- (40) الدكتور علي احمد عبد القادر: تطور الفكر السياسي (الإغريق والأقدمون) القاهرة- مكتبة الشرق، 1970، صص 160-161
- (41) الدكتور غانم محمد صالح، مصدر سبق ذكره، ص 103.



- (42) المصدر السابق، ص 103-104
- (43) الدكتور عبد القادر بو عرفه، مصدر سبق ذكره، ص 29.
- (44) المصدر السابق، ص 29-30.
- (45) المصدر السابق، ص 30.
- (46) المصدر السابق، نفس المكان.
- (47) ماجد فخري: أرسطو المعلم الأول، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1977.
- (48) المصدر السابق، ص 124.
- (49) المصدر السابق، ص 125.
- (50) غانم محمد صالح : المحاضرات التي ألقيت على طلبة الدكتوراه ، كلية العلوم السياسية جامعة بغداد ، ص 2-1
- (51) جورج سباين ، مصدر سبق ذكره ص 249.
- (52) الدكتور بطرس غالي والدكتور محمود خيرى عيسى ، مصدر سبق ذكره ، ص 88
- (53) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، بيروت-الدار العالمية للطباعة والنشر، 1983، ص 54.
- (54) المصدر السابق.
- (55) المصدر السابق، ص 137.
- (56) الدكتور غانم صالح ، الفكر السياسي القديم والوسيط ، مصدر سبق ذكره ، ص 171.
- (57) جان توشار، مصدر سبق ذكره، ص 58-59.
- (58) المصدر السابق، ص 59.
- 59) Harmon , op.cit , pp.81-82
- (60) سباين ، مصدر سبق ذكره ، ص 234 ولوجهة نظر مخالفة أنظر Ebenstein,op.cit,p.39
- 61) Ebenstien, William, Introduction to political philosophy, Rine Hartouel and co, Princeton, university,1952,p41.
- (62) سباين مصدر سبق ذكره، ص 234 وقارن الدكتور ابراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي، القاهرة - دار النهضة العربية 1973 ، ص 198 - 199
- (63) الدكتور غانم صالح ، الفكر السياسي القديم والوسيط ، مصدر سبق ذكره ، ص 157 - 158 .
- (64) سباين ، مصدر سبق ذكره ، ص 239 - 240 .