من انسجام المدينة إلى فاعلية المواطن

في تأسيس الدولة عند أفلاطون وأرسطو

محمد لمعمر
دكتوراه الفلسفة من جامعة الحسن الثاني
وأستاذ التعليم الثانوي التأهيلي بسطات

ملخص:

تستعرض هذه المقالة الأصول التأسيسية للفكر السياسي الإغريقي من خلال مقارنة تصور الدولة عند أفلاطون وأرسطو. يؤسس أفلاطون الدولة على التعاون وتقسيم العمل، ويربط عدالتها بانسجام مكوناتها، مع انتقال واضح في **"النواميس"** نحو التشريع وإصلاح المؤسسات. أما أرسطو، فينظر إلى الدولة بوصفها جماعة سياسية طبيعية غايتها تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة، ويجعل سيادة القانون والمواطنة والمشاركة السياسية أسسًا لتنظيمها. وتخلص الدراسة إلى أن المقارنة بينهما تكشف انتقال الفكر السياسي من الأنموذج المعياري للعدالة والانسجام إلى التحليل الواقعي للمواطنة والقانون والمؤسسات، مع احتفاظ الدولة بوظيفتها الأساس في تنظيم الحياة المشتركة على أساس العقل والفضيلة.

الكلمات المفتاحية: الدولة – العدالة – الفضيلة – التشريع - سيادة القانون – المواطنة – المؤسسات - الشأن العام.

Abstract:

This article examines the foundational origins of Greek political thought through a comparative approach to Plato's and Aristotle's conceptions of the state. Plato grounds the state in cooperation and the division of labor, linking justice to the harmony of its constituent parts, while his Laws marks a clear shift toward legislation and institutional reform. Aristotle, by contrast, views the state as a natural political community whose purpose is to achieve self-sufficiency and a virtuous life, making the rule of law,

citizenship, and political participation fundamental to its organization. The comparison between the two philosophers reveals a transition in political thought from a normative model of justice and harmony to a realistic analysis of citizenship, law, and institutions, while the state retains its fundamental function of organizing common life on the basis of reason and virtue.

Keywords: State; Justice; Virtue; Legislation; Rule of Law; Citizenship; Institutions; Public Affairs.

مقدمة:

يمثل الفكر السياسي اليوناني أحد المنابع التأسيسية الكبرى للفلسفة السياسية الغربية؛ إذ تشكّلت في إطاره البدايات الأولى للتفكير المنهجي في الدولة والقانون والعدالة والمواطنة، وتحولت المدينة - الدولة إلى فضاء فلسفي احتضن الأسئلة المتعلقة بأسس الاجتماع الإنساني وغاياته، وبالشروط التي تجعل الحياة المشتركة ممكنة ومنظمة وفق مقتضيات العقل والفضيلة. ومن ثمّ، لم تكن المدينة - الدولة مجرد وحدة جغرافية أو بنية إدارية لتدبير شؤون الجماعة، وإنما غدت مجالا تتقاطع فيه أسئلة السياسة والأخلاق والقانون، ويتحدد داخله معنى العيش المشترك وأسس النظام الذي تنتظم به الجماعة السياسية.

تبعا لذلك، يكتسب فكر أفلاطون وأرسطو مكانة مركزية في تاريخ الفلسفة السياسية، بوصفهما قدّما تصورين متمايزين للدولة، مع اشتراكهما في النظر إليها بكونها إطارا منظما للحياة الإنسانية المشتركة. فقد اتجه أفلاطون إلى بناء تصور معياري للدولة يستند إلى أولوية العقل، وإلى مبدأ العدالة بوصفها انسجاما بين مكوّنات الكل السياسي والنفسي، رابطا انتظام المدينة بانتظام النفس، ومؤسسا السياسة على الصلة الوثيقة بين الفضيلة والنظام السياسي. ومع ذلك، لا يستقر هذا التصور عند حدوده المعيارية الأولى؛ إذ يكشف متن "النواميس" عن انتقال واضح نحو مقاربة أكثر اتصالا بشروط الواقع السياسي، حيث يحتل القانون موقعا محوريا في تنظيم المدينة وتقويم مؤسساتها، وتغدو التشريعات وسيلة لترجمة مقتضيات الفضيلة إلى قواعد ناظمة للحياة المشتركة.

أما أرسطو، فينطلق من أفق مغاير يقوم على فحص الاجتماع السياسي في ضوء طبيعته وغاياته، معتبرا الدولة جماعة سياسية تنشأ في سياق تطور أشكال الاجتماع الإنساني وتتجه، بحكم غايتها، نحو تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. وبذلك، يغدو الإنسان كائنا مدنيا بطبعه، ولا تكتمل إنسانيته السياسية إلا داخل الجماعة التي تتيح له

ممارسة الفضيلة وتحقيق الخير المشترك. كما يمنح أرسطو القانون مكانة أساسية في تنظيم السلطة وضبط ممارستها، ويعيد تحديد المواطنة من خلال المشاركة الفعلية في تدبير الشأن العام، مميزا بين فضيلة المواطن، التي تتصل بوظيفته داخل النظام السياسي، وفضيلة الإنسان الصالح، التي تتعلق بالكمال الأخلاقي الفردي. وعليه، لا تعود العلاقة بين السياسة والأخلاق عنده قائمة على التطابق، بل تتخذ صورة أكثر تركيبا تتيح التمييز بين مقتضيات الوظيفة السياسية ومقتضيات الفضيلة الأخلاقية.

ضمن هذا الأفق، تتحدد أهمية المقارنة بين التصورين الأفلاطوني والأرسطي في الكشف عن مسارين متداخلين في تشكّل الفكر السياسي اليوناني: مسار ينطلق من بناء أنموذج معياري للمدينة العادلة ويجعل انسجام أجزائها أساسا لانتظامها، ومسار يتجه إلى تحليل الدولة من حيث طبيعتها ووظيفتها ومؤسساتها وقواعد اشتغالها. ويثير هذا التقاطع جملة من الإشكالات الفلسفية المتصلة بأصل الدولة وماهيتها وغاياتها، وبطبيعة العلاقة التي تنتظم بين السياسة والأخلاق، وبالمعنى الذي يتخذه العدل داخل الجماعة السياسية. كما يفتح المجال أمام مساءلة التحول الذي يطرأ على مفهوم القانون والمواطنة والسلطة، من حيث انتقال التفكير السياسي من بناء صورة معيارية للمدينة إلى تحليل أكثر التصاقا بالمؤسسات والممارسات السياسية.

وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة تصور الدولة عند أفلاطون وأرسطو من خلال مساءلة الأسس التي يقوم عليها كل تصور، والكشف عن نقاط التقاطع والاختلاف بينهما. فكيف تصوّر كل من أفلاطون وأرسطو أصل نشأة الدولة وماهيتها؟ وهل تتأسس الدولة، في المنظور الأفلاطوني، على ضرورة اجتماعية نابعة من عجز الفرد عن تحقيق حاجاته منفردا، أم أنها تتحدد، في التصور الأرسطي، بكونها ظاهرة طبيعية غائية يتقدم فيها الكل السياسي على أجزائه؟ وكيف تتحدد العلاقة بين السياسة والأخلاق عند كل منهما؟ وهل تقوم على وحدة الفضيلة والنظام السياسي، أم تقتضي التمييز بين الكمال الأخلاقي للفرد والوظيفة السياسية للمواطن؟

أولا: الفلسفة السياسية الأفلاطونية: من التأسيس الأخلاقي إلى الواقعية التشريعية

1. نشأة الدولة وإشكالية العدالة بين التأسيس الاجتماعي ونقد الطرح السفسطائي

يسعى أفلاطون (Platon) (427 ق.م.-347 ق.م.) إلى ترسيخ أنموذج مثالي للدولة والمجتمع، يقوم على المُثُل العقلية الثابتة. غير أنه في كتاب "النواميس" ينطلق من الواقع الاجتماعي والسياسي، بحثا عن حلول لمظاهر التقهقر السياسي والاجتماعي والخُلقي التي عرفتها بلاد اليونان عامة، والمدينة - الدولة خاصة. وتتأسس الدولة الأفلاطونية على جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية الرامية إلى تحقيق النظام الاجتماعي، من خلال البحث في جوهر العدالة التي تمثل أفق الدولة الأسمى؛ ذلك أن العدالة لا تستقيم خارج إطار الدولة. فما أسس الدولة عند أفلاطون؟ وما علاقتها بالعدالة؟ وهل تقوم الدولة على الوصل بين الأخلاق والسياسة، أم على التمييز بينهما؟

نشأت الدولة، حسب أفلاطون، نتيجة عجز الفرد عن تحقيق حاجاته الضرورية بالاعتماد على نفسه والاكتفاء بذاته؛ بحكم أن إشباع الحاجات يتطلب التعاون[1]. من هنا، يتحدد أصل الدولة عند أفلاطون. والحاجات الإنسانية كثيرة ومتعددة، الأمر الذي يستدعي وجود أشخاص عديدين، يؤدي كل واحد منهم الدور المنوط به، بما يجعل الاستعانة بالآخر ضرورة لتحقيق المبتغى، وحاجة اجتماعية ووجودية لا محيد عنها. وفي غياب هذا التعاون، يصعب على الإنسان تأمين شروط بقائه وتتعذر استمرارية وجوده. بناء على ذلك، يوضح أفلاطون أن "التجمع يؤدي إلى المشاركة والتعاون داخل إقليم أو مجموعة من السكان ذلك ما يصطلح عليه بالدولة"[2]. ولهذا، تتحدد الدولة بوصفها تجمعا من السكان داخل إقليم معين، غايته تنظيم المشاركة والتعاون بما يتيح تحقيق الحاجات الضرورية التي يتعذر على الفرد الواحد إشباعها بمفرده. وتتمثل غاية الدولة، في بدايتها، في الاستجابة لحاجات الإنسان الأساسية؛ وتأتي في مقدمتها الحاجة إلى المأكل، باعتباره شرطا للحياة والوجود الفردي والجماعي، ثم الحاجة إلى "السكن"[3]. غير أن هذا التحديد الأولي لغاية الدولة يفتح المجال أمام سؤال أكثر عمقا يتعلق بالكيفية التي يمكن بها للمدينة أن تستجيب لمجموع هذه الحاجات:

---

[1] **جمهورية أفلاطون**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني: سليم سالم، فضاء الفن والثقافة، (د. ط)، (د. ت)، ص: 53. وانفتحنا أيضًا على: **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د. ط)، الإسكندرية، 2004.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نفسه، ص: 53.

أيتحقق ذلك من خلال تقسيم العمل وتحديد الأدوار، أم يقتضي الأمر البحث عن عناصر أخرى لا غنى عنها، في مقدمتها الفضيلة الخُلقية؟

لتحقيق الحاجات الضرورية داخل المدينة، لا بد من أداء وظائف متعددة؛ فهناك المزارع، والنسّاج، والحذّاء، وغيرها من المهن التي تقتضيها الحياة المشتركة. وتحتاج المدينة، في هذا الإطار، إلى مجموعة من السكان المتعاونين فيما بينهم، وهو أمر يرتبط بتباين طبائع الناس واختلاف استعداداتهم؛ إذ "تتباين طبائعهم"[1]، كما تتفاوت قدراتهم وميولهم نحو العمل، فيغدو كل فرد أكثر صلاحية لتأدية مهنة أو حرفة تتناسب مع طبيعته واستعداده. وفي ضوء ذلك، يبرز مبدأ التخصص في العمل، حيث يتفرغ الفرد لأداء وظيفة واحدة، بما يضمن جودة الإنتاج وإنجازه في الوقت المناسب. ويترتب على ذلك أن نمو المدينة وازدهارها يرتبطان بحسن توزيع الوظائف وتكاملها، فضلا عن توافر شروط اقتصادية وجغرافية تساعدها على تأمين حاجاتها والانفتاح على المدن الأخرى.

وتكتسب المدينة، بعدا تجاريا واقتصاديا يتجاوز حدود الإنتاج المحلي، إذ تحتاج إلى مبادلات مع المدن الأخرى لتأمين ما لا يتوافر داخلها من مواد وضرورات. ولهذا، يستدعي انتظام الحياة الاقتصادية وجود "فئة أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى"[2]. وتكشف هذه الإشارة عن وعي أفلاطون بأهمية التبادل الاقتصادي في استقرار المدينة؛ فهي تحتاج إلى إنتاج ما يكفي حاجاتها، كما تحتاج إلى تصريف فائض إنتاجها في اتجاه المدن الأخرى، بما يسمح بقيام علاقات متبادلة تحقق قدرا من التوازن بين الواردات والصادرات، وفق المفهوم الاقتصادي المعاصر. ويتطلب ذلك الاهتمام بالزراعة، وزيادة عدد المزارعين، وإصلاح الأراضي الزراعية، وتيسير حركة التجار، إلى جانب توفير "الملاّحين المهرة"[3]. ويكتمل التنظيم الاقتصادي للمدينة بإقرار شروط تضبط عمليات البيع والشراء داخلها، وتوفير فضاء مخصص للتبادل التجاري، كالسوق، ومن وسيلة نقدية تتيح التداول وتحديد قيمة "المنتجات"[4]، فضلا عن الوسطاء الذين يتولون تنظيم عمليات المبادلة.

ومع استكمال هذه العناصر، تتضح معالم المدينة بوصفها جماعة منظمة تقوم على توزيع الوظائف، وتكامل الأدوار، وتبادل المنافع، بما يجعل التعاون أساسا لاستمرار الحياة المشتركة. غير أن التنظيم الاقتصادي وحده لا يكفي

---

[1] نفسه، ص: 54.
[2] نفسه، ص: 55.
[3] نفسه، ص: 55.
[4] نفسه، ص: 56.

لإقامة مدينة مستقرة ومنسجمة، على اعتبار أن التعاون بين أفرادها يحتاج إلى مبدأ ينظم وظائفهم ويحدد العلاقة بينهم داخل الجماعة. لذلك، تتخذ العدالة موقعا مركزيا في التصـور الأفلاطوني، لأنه لا يسـتقيم العمل ولا ينتظم الإنتاج في غياب نظام يضـمن قيام كل فرد بالوظيفة الملائمة له. ومن ثمّ، ترتبط العدالة بتوزيع الأدوار وتكاملها داخل المدينة، بحيث يؤدي كل قسـم من أقسـام المجتمع وظيفته في إطار من الانسـجام والتعاون. وفي هذا المعنى، تشـير العدالة السـياسـية إلى "التناسـب الهندسـي بين الطبقات المختلفة عندما يقوم كل قسـم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توطيد النظام العام، وبذلك، أصـبح أفلاطون، اعتمادا على هذه الفكرة المؤسـس والمدافع الأول عن فكرة الدولة القانونية"[1]. وتغدو العدالة، بالنسـبة إليه، المبدأ الذي يمنح التنظيم السـياسـي وحدته، ويحول تعدد الوظائف والمصـالح إلى نظام متكامل تتحدد فيه مكانة الفرد من خلال وظيفته وإسهامه في تحقيق انتظام المدينة.

تكمن قيمة الحضـارة الإغريقية، حسـب إرنسـت كاسـرر، في التسـاوق الذي تحقق بين ثورتين متزامنتين: الثورة الفكرية الفلسفية والثورة السياسية. فإذا كان حكماء اليونان الأوائل، ولا سيَّما حكماء الطبيعة، قد أحدثوا تحولا عميقا في مسـار التفكير الفلسـفي، وأسـهموا في ولادة العقلانية الطبيعية، فإن أفلاطون واصـل هذا المسـار الثوري في مجال الفكر السـياسـي، من خلال بناء رؤية نقدية للنظم السـياسـية السـائدة، والكشـف عن اختلالاته، فضـلا عن رفضـه لسياسـة الطغيان، سـواء اتخذت صـورة حاكم مسـتبد، أم نظام سـياسي، أم دولة، بوصـفها، في نظره، من أعظم مظاهر الفساد السياسي[2].

ولو أن أفلاطون اكتفى بإسقاط أنموذج سياسي محدد على الواقع، لفقد تصوره خصوصيته الفلسفية، وتحول إلى مجرد محاكاة لتجربة سـياسـية قائمة. وتبعا لذلك، لم يكن اهتمامه بالدولة الإسـبرطية قائما على اسـتنسـاخ نظامها السـيـاسـي أو اتخاذه أنموذجا جاهزا للتطبيق. ويبدو أن غايته تجاوزت التأسـيس للدولة انطلاقا من الوقائع البشـرية والتجارب السياسية المتحققة، واتجهت نحو البحث عن أساس يتجاوز التجربة الجزئية، بالانطلاق من النظام الطبيعي وإعادة بناء النظام السـيـاسـي في ضـوئه. فقد سـعى إلى إقامة نوع من التماثل بين الطبيعة، بما تتصـف به من تناغم

[1] ارنسـت كاسـرر، **الدولة والأسـطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، دون طبعة، المكتبة العربية بالاشـتراك مع الهيئة المصـرية للكتاب، القاهرة، 1975. ص: 100.

[2] المرجع نفسه، ص: 102.

وانسجام وانتظام، وبين الدولة التي ينبغي أن يعكس نظامها هذا التناسق، بحيث يغدو التنظيم السياسي صورة من صور النظام الطبيعي.

على هذا الأساس، تتحدد معالم الفكر السياسي الأفلاطوني من خلال مسار ينتقل من الطبيعة إلى السياسة والدولة، ثم من الدولة إلى الفرد؛ كونُ الدولة تمثل الأصل الذي ينتظم في إطاره وجود الفرد ووظيفته، ويصبح الفرد جزءا من كل سياسي أوسع تتحدد مكانته داخله وفق الوظيفة التي يؤديها. ومن هنا تكتسب السياسة أسبقية نظرية على الأخلاق الفردية، حيث تصبح الدولة المجال الذي تتحدد داخله شروط الفضيلة ومقتضيات السلوك القويم. فالسياسة، ليست مجالا مستقلا عن الأخلاق، وإنما تمثل الإطار الذي تنتظم داخله الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعة.

وتتمثل الغاية السياسية عند أفلاطون في البحث عن أنموذج الدولة ومثالها خارج حدود المحسوس والواقعي المباشر؛ لأنه لم يجد في التجارب التاريخية أنموذجا سياسيا ثابتا يمكن اعتماده مرجعا نهائيا لتأسيس الدولة. صحيح أن أفلاطون استفاد من بعض عناصر التجربة الإسبرطية، غير أن دولته لم تكن مجرد انعكاس لذلك النموذج، حيث يؤكد كاسرر أن "دولته التربوية لا تمثل ذروة إعجابه بالمثل الأعلى الإسبرطي"[1]. وهكذا، فإن الاستفادة من التجربة الإسبرطية تظل محدودة ضمن مشروع أفلاطوني أوسع، غايته بناء تصور فلسفي للدولة يستند إلى العقل والنظام والانسجام، ويتجاوز حدود التجربة السياسية المباشرة.

تحقق الدولة حاجاتها الضرورية من خلال مبدأ العدالة، الذي يتجلى في الاعتدال في المأكل والمشرب، وتجنب الإفراط في الاستهلاك، "لتمضي حياتهم في سلام وتصح أبدانهم ويصلون إلى الشيخوخة فيورثون هذه الحياة أبناءهم"[2]. ويعني ذلك الانتفاع بمتع الحياة المألوفة والمعتادة، مع الابتعاد عن الاستغراق في الشهوات المبتذلة. ويرتبط تحقيق هذا النمط من الحياة بتربية جيدة تؤسس للاعتدال وتضبط الرغبات، وهو ما بسطه أفلاطون في كتاب "النواميس".

إن غاية الدولة هي تحقيق العدالة، "ومن العدل إعطاء كل ذي حق حقه"[3]، بحيث يتجه الإنسان إلى فعل الخير لذاته وللآخرين، ويتجلى ذلك في صور متعددة، كالوفاء بالالتزامات ورد الودائع إلى أصحابها. ويحتاج الفرد داخل

---

[1] نفسه، ص: 103.
[2] أفلاطون، **الجمهورية**، مصدر سابق، ص: 57.
[3] نفسه، ص: 8.

الدولة إلى العدالة في مختلف الأوقات والحالات والوضعيات؛ فالصانع يحتاج إليها، والفلاح يحتاج إليها، والسياسي يحتاج إليها، كما تستدعيها المعاملات التجارية وعقود الزواج وسائر العلاقات التي تنتظم بها الحياة المشتركة.

إن العدالة معيار خُلقي تُوزن به الأفعال والأعمال والعلاقات بين أفراد المدينة، وتكتسب داخل الدولة وظيفة أساس في حفظ انتظامها واستقرارها. وعليه، يرتبط تحقق العدالة بوجود أفراد عادلين داخل الدولة، وتغدو الغاية القصوى من وجود الدولة تهيئة الشروط التي تسمح بتحقيق الانسجام والتناغم بين مكوّناتها، بحيث ينصرف كل فرد إلى أداء الدور الذي يتناسب مع طبيعته واستعداده، وتلك هي العدالة في معناها السياسي الأفلاطوني. ومن أسس تحقق العدالة صياغة الشروط الاجتماعية والسياسية والقانونية الكفيلة بتنظيم الحياة المشتركة، إلى جانب إصلاح الأوضاع الداخلية للمدينة.

لذلك، استحقت العدالة أن تكون "فضيلة الإنسان"[1]، فهي لا تنحصر في مستوى واحد من مستويات الوجود، وإنما تمتد إلى المستويات النفسية والسياسية والاجتماعية كافة، وتجد أساسها الأعمق في انتظام الكون وتناسقه. غير أن تحديد معنى العدالة يقتضي البحث عن صورتها داخل الدولة، بوصف هذه الأخيرة "الكل" الذي تنتظم في إطاره الأجزاء. وفي إطار ذلك، يتناول سقراط، على لسان أفلاطون، معنى السياسي في علاقته بثنائية الفرد والدولة، فتتحدد قيمة الفرد من خلال فعاليته وانضباطه لمقتضيات العدالة داخل الدولة، حيث لا يمكن تصور دولة قائمة على نحو سليم في غياب العدالة، أي في غياب الانسجام والتناغم بين أجزائها. والعلاقة بين الدولة والعدالة تظل علاقة متبادلة؛ انطلاقا من أن الدولة الحقيقية هي التي تواصل النمو على مختلف المستويات، وكلما اتسعت قدرتها على التنظيم والنمو، ازدهرت العدالة داخلها[2]. وهكذا، لا تظهر العدالة باعتبارها فضيلة فردية فحسب، بل تتخذ طابعا سياسيا واجتماعيا يجعلها مبدأً ناظما للدولة، ويمنحها وحدتها وتماسكها واستمرارها.

وإذا كانت العدالة عند أفلاطون هي التناغم والانسجام، ومحاكاة الكون في انتظامه، فإن بعض السفسطائيين خاصة تراسيماخوس (Thrasymaque) (459-399 ق م)، يعتبر أن العدالة ليست هي "الواجب، أو الغُنم، أو النفع، أو الكسب، أو الصالح"[3]، وإنما تحقيق مصالح الأقوى[4]. فالعدالة "ليست إلا صالح الأقوى"[5]. ليست العدالة إعطاء كل

---

[1] نفسه، ص: 14.
[2] نفسه، ص: 52.
[3] نفسه، ص: 16.
[4] نفسه، ص: 15.
[5] نفسه، ص: 18.

ذي حق حقه، أو فعل الخير، بل وفق منظور تراسيماخوس "هي صالح شيء ما"[1]، وقد يكون هذا الشيء حكومة أو دولة أو حاكما قويا يفرض سيطرته بالقوة على الناس. وقد تجلى عبر التاريخ في أشكال متعددة، ففي العصور الوسطى اتخذ شكل لاهوت، فصارت العدالة متعالية مرتبطة بالدين، حيث التأثير في المجال السياسي والتحكم فيه بالقوة، أضف إلى ذلك أن "أنواع الحكم تتباين"[2]، فتكون عدالة الأقوى إشارة إلى حكم الطاغية، الذي يضع القوانين لصالحه، لأنه يملك القوة، وهي أداة فعالة في السياسة، خصوصا أنّ القوانين تُصاغ تبعا لنوعية الحكومة، للحفاظ على المصالح والمنافع والمكاسب.

وهكذا، "فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والمَلكية تجعلها ملكية"[3]، فعندما تُشرعُ الحكومة القوانين المناسبة، فإنها تلزم الأفراد تنفيذَها. ذلك هو الفعل العادل حسب تراسيماخوس وهو الفعل المشروع والعادل. أي أن العدل، يتجسد في تشريع الحكومة القوانين بناء على قوتها، ومن يخالف القوانين ليس عادلا وإنما هو ظالم؛ "فللعدالة في الدول معنى واحد، وهو صالح الحكم القائم"[4].

ومن ثم، فإن العدالة هي طاعة الرعية لما يسنه الحاكم لها، علما بأن مفهوم الطاعة والخضوع سيتغير ويتبدل، بتغير الدول والثقافات والأنظمة السياسيّة والتصورات اللاهوتية التي ستختلط بالسياسة. وما دامت العدالة، انسجاما نفسيا أيضا فإن الحديث عنها يتطلب فهم الطبيعة الإنسانية، والكشف عن ماهية النفس في علاقتها بالسياسة عامة، والدولة خاصة. "هذا المبدأ هو نقطة بدء كتاب الجمهورية لأفلاطون"[5]. فيكون أفلاطون قد تجاوز سقراط والسفسطائيين، وأحدث انقلابا جذريا، في الفكر السياسي والخُلُقيّ، بحيث أصبح التفكير في السياسة، أداة لفهم قضايا الذات. وتكون السياسة هي الكل والأصل، وما يتفرع عنها، مجرد أجزاء وفروع، إلى درجة "أنّ الفضيلة التي تقود إلى السعادة الحقيقية، تتحقّق بشكل أساسيّ عن طريق العدالة، التي هي التناغم النفسي الناجم عن خضوع الحساسيّة للقلب الخاضع لحكمة العقل، وبالتالي، فإن هدف الدولة يصبح على الصعيد العام، حكم المدينة المبنية بحيث يتجه جميع مواطنيها نحو الفضيلة"[6].

---

[1] نفسه، ص: 19.

[2] نفسه، ص: 18.

[3] نفسه، ص: 18.

[4] نفسه، ص: 18.

[5] ارنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مرجع سابق، ص: 91.

[6] جونثان هيل، **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة: سليم اسكندر، ومايكل رأفت، مراجعة: محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012، ص: 13.

يتضح مما سبق أن الدولة عند أفلاطون تقوم على التعاون وتقسيم العمل وتكامل الوظائف، وتجد غايتها في تحقيق العدالة بوصفها مبدأً ناظما للحياة الفردية والجماعية. فالعدالة لا تتحقق إلا داخل دولة تنتظم أجزاؤها وفق الانسجام والتناسب، ويؤدي كل فرد فيها الوظيفة التي تلائم طبيعته واستعداده. ومع ذلك، يكشف هذا التصور عن أفق معياري يجعل الدولة صورة للنظام والانسجام، ويجعل السياسة مرتبطة بالفضيلة ارتباطا وثيقا. غير أن هذا البناء المعياري سيتخذ في **"النواميس"** منحى أكثر اتصالا بشروط الواقع السياسي والاجتماعي، حيث ينتقل أفلاطون من البحث عن الدولة المثالية إلى التفكير في الدولة الممكنة واقعيا، ومن أولوية النموذج إلى مركزية القانون والتشريع في تنظيم الحياة المشتركة. ومن هنا يبرز **التحول الو اقعي في متن النواميس والتأسيس للعقل السياسي والتشريعي** بوصفه امتدادا نقديا للتصور الأفلاطوني للدولة.

2. التحول الو اقعي في متن "النواميس" والتأسيس للعقل السياسي والتشريعي

إذا كانت الدولة عند أفلاطون قد تأسست، في تصورها الأول، على مبدأ العدالة وانسجام أجزائها وتكامل وظائفها، فإن التفكير في شروط قيامها واستمرارها يقود إلى إعادة النظر في الأساس الذي تُبنى عليه القواعد السياسية والأخلاقية. وهنا، يتجه أفلاطون نحو جعل الدولة مجالا لفهم الإنسان وتكوينه، بحيث تصبح السياسة مدخلا إلى بناء العقلانية الأخلاقية والتشريعية. ولهذا، يكتسب كتاب **"النواميس"** أهمية خاصة، بوصفه شاهدا على انتقال التفكير الأفلاطوني من بناء الأنموذج السياسي إلى البحث في شروط إمكانه داخل الواقع.

لم تعد الطبيعة الإنسانية هي المركز وأساس استنباط القواعد الأخلاقيّة والسياسيّة والقانونيّة في أفق التفكير في السياسة وبناء عقلانية سياسية حول الدولة؛ ذلك أن أفلاطون اتخذ مسارا مغايرا يقوم على الانطلاق من السياسة والدولة لصياغة عقلانية أخلاقية تتيح فهم الطبيعة الإنسانية. وبعبارة أخرى، ينطلق أفلاطون من الدولة/الكل للحديث عن الفرد/الجزء، في مقابل المسار الذي اتبعه سقراط والسفسطائيون، والقائم على فهم الطبيعة الإنسانية وصياغة عقلانية أخلاقية وسياسية للحديث عن الدولة. "إن اهتمام أفلاطون بالسياسة والتربية كان منذ البداية دعامة فلسفته"[1].

[1] ارنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مرجع سابق، ص: 91.

وبذلك، يصعب بلوغ فهم أعمق للطبيعة الإنسانية ما دام الإنسان لا ينفصل عن المجال السياسي الذي تتحدد داخله شروط وجوده وممارسته؛ إذ إن الإنسان كائن اجتماعي، والمجتمع يضع حدودا لفعل الفرد وتصرفاته. ومنه، فإن فهم الطبيعة الإنسانية يمر عبر علاقة الفرد بالدولة، في ظل الترابط الوثيق بين حياة الفرد وحياة الجماعة. ويؤدي فساد الدولة وضعفها إلى فساد الأفراد، في حين يظل الفرد معرضا لمختلف المشكلات التي قد تزداد حدتها في حالة تدهور الدولة وتفكك بنياتها السياسية والاجتماعية والإدارية. وينمو الخير والفضائل ومختلف المبادئ الأخلاقية عن طريق "التعليم الصحيح"[1]. وتغدو الدولة عند أفلاطون الكلّ الذي تنتظم داخله حياة الأفراد، الأمر الذي يجعل إصلاح الإنسان مشروطا بإصلاح النظام السياسي، الذي يؤطر وجوده المشترك. "فإن هذا الطريق هو الأوحد الذي يتحتم علينا اتباعه، لو أردنا تغيير حياة النّاس الخُلُقيّة، إن العثور على النظام السياسي الصحيح هو أول مشكلة ملحة"[2].

وتتمثل أطروحة أفلاطون حول الدولة والمجتمع في ضرورة استحضار النظام الطبيعي المتسم بالتناغم والانسجام، قصد بناء التصورات، والمُثُل، والقواعد السياسية، والأخلاقية. وبالنظر إلى ذلك، يتعين على حاكم الدولة أن يبدأ بالنظر في العالم الكلي/الكون، وتأمل طبيعة الآلهة، قبل أن يتجه هذا النظر إلى "فكرة الخير"[3]. ويعني ذلك أن رجل السياسة لا ينبغي أن يخضع لميولاته النفسية والعاطفية والوجدانية، أو ينجرف وراء الأهواء على حساب العقل والقيم الاجتماعية والتربوية.

ويجد هذا الموقف تفسيرا له في نقد أفلاطون للشعر واستبعاد دراسته من أكاديميته، مع أن معظم محاوراته تنطوي على رؤى أدبية وفنية متعددة، صيغت بأسلوب نثري عذب قادر على التأثير في المتلقي. وهو ما يدعو إلى التمييز بين أفلاطون الشاب وأفلاطون الكهل، بالنظر إلى التحولات التي عرفها موقفه من الشعر والفن والسياسة. وفي هذا الصدد، "يقول سقراط مخاطبا أديمانتوس: أنت وأنا لسنا شعراء الآن، لكننا نتحدث بوصفنا مؤسسي دولة"[4]. ويبيّن هذا القول عن ضرورة إبعاد الرؤية الخيالية التي تنتج الأساطير والتصورات غير المنضبطة عن المجال السياسي؛ باعتبار أن السياسة تحتاج إلى العقل والنظام والتشريع، وإلى قواعد تضبط الحياة المشتركة وتوجهها نحو غاياتها. بهذا المعنى،

[1] المرجع نفسه، ص: 93.
[2] نفسه، ص: 93.
[3] نفسه، ص: 97.
[4] نفسه، ص: 98.

يمهّد **"النواميس"** للانتقال من الدولة بوصفها أنموذجا للعدالة والانسجام إلى الدولة بوصفها بناء سياسيا وتشريعيا يحتاج إلى قوانين ومؤسسات وتربية تضبط حركة الأفراد والجماعة.

إن للأسطورة دورا مهما في التربية والتنشئة الاجتماعية، فهي تغذّي خيال الناشئة، وتفتح أمامهم أفق الإبداع، وتسهم في تشكيل قدراتهم العقلية والنفسية؛ غير أن مجالها يظل مختلفا عن مجال التشريع السياسي، فلا تصلح أساسا لصياغة القواعد المنظمة للدولة. ويحتاج إصلاح الدولة وتدبير الشأن العام إلى عقل هندسي يقوم على البرهنة والاستدلال، أي إلى عقل رياضي يجسده رجل السياسة البارع، القادر على إنتاج تصورات سياسية تتجاوز الحلول الظرفية والاستجابات الآنية، وتتجه نحو بناء نظام قابل للاستمرار. واستنادا إلى ذلك، لا ينحصر اهتمام أفلاطون في معالجة اختلالات المدينة في لحظتها الراهنة، وإنما يتجه إلى تأسيس نظام يضمن الديمومة والاستقرار، وهو ما يقتضي تشريعات قوية لا تخضع للأهواء والنزوات الفردية، وتراعي المصلحة العامة للدولة. ويغدو رجل السياسة الصالح، في هذا السياق، شبيها بالمهندس والفنان الذي يعيد تنظيم المدينة وفق مقتضيات العقل، إذ تحتاج المدينة إلى "أطباء المُدن (...) سواء تعلق الأمر بتأسيس مدينة أو بمجرد إصلاحها"[1].

يمنح أفلاطون التشريع القانوني مكانة أساسية في بناء الدولة، من حيث قدرته على إرساء التماسك الاجتماعي وتعزيزه بواسطة التربية والثقافة المشتركة. ويبدأ ذلك من الممارسات اليومية، كالأكل الجماعي، ويمتد إلى التدريبات العسكرية المشتركة، بما يرسخ مبدأ التعاون في الدفاع عن المدينة، ويهيئ الفرد، ولا سيَّما الجندي، لمواجهة الحرب والدفاع عن المدينة - الدولة. فالمدن لا تعرف سلاما دائما، ومن ثمّة، يقتضي حفظها الاستعداد للحرب[2]. غير أن الاستعداد لمواجهة العدو الخارجي يبدأ، في المنظور الأفلاطوني، من قدرة الإنسان على مواجهة ذاته؛ من جهة أن الشجاعة الحقيقية تقتضي السيطرة على القوة الغضبية، وضبط الشهوات، والإنصات إلى نداء العقل، والتطلع إلى الفضيلة والمُثُل العليا. ومن يستطيع الانتصار على أهوائه يكون أقدر على مواجهة الأعداء في الميدان؛ إذ يتأسس الانتصار الحقيقي أولًا على الانتصار على النفس، من خلال تحقيق الانسجام بين القوى النفسية المتعددة وإخضاعها لسلطة العقل[3].

---

[1] جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، الكتاب الأول، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1985، ص: 18.

[2] افلاطون، **القوانين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون طبعة)، 1985، ص: 85.

[3] أفلاطون، **القوانين**، المصدر نفسه، ص: 86.

وتتجه التشريعات، في غايتها النهائية، نحو تحقيق الفضائل جميعها، كي تغدو وظيفتها سياسية واجتماعية وأخلاقية في آن واحد، بما يكشف عن تداخل وثيق بين السياسة والأخلاق في التصور الأفلاطوني. وتصبح القوانين الفاضلة هي التي تنتظم في نسق متماسك، وتتآلف فيما بينها، وتكون قابلة للتطبيق في الواقع، بما يسمح ببناء مجتمع منسجم ودولة قوية قادرة على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. وبذلك، يسري مبدأ التناغم في مختلف مستويات الوجود: من الإنسان، إلى القوانين التي ينبغي أن تتلاءم مع الواقع وتنظم حركته، وصولا إلى المجتمع في كليته. وعلى هذا الأساس، تتحدد العدالة عند أفلاطون بكونها تناغما بين الجزء والكل، والفرد والمجتمع، والمجتمع والطبيعة، وهو ما يمثل نقطة التقاء أساسية بين كتابي أفلاطون "الجمهورية" و"النواميس".

ومع ذلك، يتخذ استحضار النظام الطبيعي في "النواميس" طابعا أكثر واقعية؛ باعتبار أن القوانين لا ينبغي أن تكون منغلقة أو جامدة، وإنما قابلة للمراجعة والتطوير بما يستجيب للتحولات التي تعرفها المدينة. ولذلك يمكن إدخال إضافات نوعية عليها من وقت إلى آخر، بما يثري مضمونها ويعزز قدرتها على تنظيم الواقع. ويقدم أفلاطون في هذا السياق أمثلة على قوانين تتعلق بالعقارات وورثتها، وأخرى بالغارات والحشود[1].

إن الدولة الأفلاطونية في متن "النواميس" تكتسب طابعا واقعيا، يقوم على التداخل بين السياسة والأخلاق، وعلى صياغة تشريعات تستجيب لمقتضيات العقل وحاجات الإصلاح الجذري. ومن هذا المنظور، لا ينبغي أن تتجه القوانين التي يطبقها القاضي نحو إنزال العقاب والقسوة بالأفراد، وإنما ينبغي أن تتجه إلى تقويم السلوك، وتربية النفوس، وإعادة تأهيل المخالفين بما يسمح بإدماجهم في الحياة الجماعية. فالقانون، في هذا التصور، لا يستنفد وظيفته في العقوبة، بل يتجه إلى الإصلاح، ويفتح المجال أمام أنماط من الجزاءات التي تستهدف إعادة بناء الفرد وتقويمه.

ويرتبط ذلك أيضا بأولوية الإصلاح الداخلي في تدبير شؤون المدينة؛ إذ لا ينبغي لحاكمها أن يجعل الانشغال بالحروب الخارجية يتقدم على معالجة الاختلالات السياسية والاجتماعية والتنظيمية الداخلية. ذلك أن استنزاف قدرات المدينة في الصراعات الخارجية قد يصرف الانتباه عن مشكلاتها الداخلية، ويفتح المجال أمام اضطراب الجماعة واندلاع الفتن، بما يهدد عمرانها واستقرارها. وعليه، يؤكد أفلاطون أهمية تحقيق السلام الداخلي، والتوفيق بين طبقات المجتمع، وإشاعة الصداقة بدلا من الكراهية، تفاديا للصراعات الداخلية والحروب الأهلية التي تلحق

[1] المصدر نفسه، ص: 92.

الضرر بالكل[1]. ويقتضي ذلك، أيضا، ترسيخ شروط السلام والخير المشترك، مع الاحتفاظ بالاستعداد الدائم لمواجهة الحروب الخارجية. ويُنبئ هذا القول عن سياسة واقعية تراعي ترتيب الأولويات وتستجيب لمقتضيات الواقع السياسي، بما يجعلها أقرب إلى ما يمكن تسميته فقها للواقع السياسي. وهي روح أفلاطونية تفصح عن وعي متقدم بشروط الفعل السياسي والقانوني، وتجعل الحكمة السياسية والتشريعية متصلة بالواقع ومحايثة له.

خلاصة القول، تتجلى الروح الواقعية في الفكر السياسي الأفلاطوني حول الدولة، خصوصا في مجال التشريع. وتبرز قراءة متن "النواميس" عن انتقال واضح نحو ربط القوانين بالأرض والواقع السياسي والاجتماعي، مع تراجع البحث عن مصدر متعالٍ للحكمة القانونية يملي على البشر قواعد جاهزة للحياة المشتركة. ويتجه أفلاطون، في هذا السياق، إلى منح العقل الإنساني، بوصفه قدرة على التشريع والتنظيم، مكانة متميزة في بناء النظام السياسي والقانوني. ويقول أفلاطون على لسان الأثيني: "(...) أرغب منكم أن تُبيّنوا كيف يمكن أن نجد هذه المزايا التي تنسب إلى زيوس وإلى أبولو، والتي شرعها مينوس (...)"[2]. ويزداد هذا المنحى الواقعي وضوحا في حديثه عن فضيلة الشجاعة وسائر الفضائل، إذ لا يكفي تصورها في صورتها المجردة، وإنما ينبغي اختبارها من خلال التشريع والممارسة والتدريب، للتحقق من قدرتها على الظهور في الواقع. ومنه، لا يكتفي أفلاطون بالتنظير للفضائل الخُلقية، ولكنه يربط قيمتها بمدى تحققها في التجربة العملية. وهذه إحدى أهم سمات التحول الذي يكشفه "النواميس"؛ كونه يعيد النظر في الصورة النمطية التي تحصر أفلاطون في المثالية والتعالي، ويكشف عن واقعية سياسية من نوع خاص، غايتها بناء مجتمع منسجم وترسيخ فضائل فعالة. فالفضيلة التي لا تجد طريقها إلى الواقع تظل تصورا نظريا مجردا، فاقدا لفاعليته وتأثيره.

وتتجلى هذه الروح الواقعية في جعل الانسجام والتعاون جزءا من الممارسات اليومية، بدءا من أبسط الأفعال الإنسانية، كالأكل الجماعي، وصولا إلى التدريبات الميدانية المشتركة التي تهدف إلى اختبار فضيلة الشجاعة وترسيخ روح الجماعة، بما يجعل الفرد مستعدا للتضحية من أجل الجماعة والمدينة والدولة. وتتخذ الشجاعة، في هذا المنحى، معنى عمليا يتجسد في القدرة على تحمل الألم ومواجهة المشقة، من خلال التدريبات المكثفة ومباريات الملاكمة والضربات الشديدة بالسياط، وتربية النفوس على التحمل والصبر والقدرة على مواجهة الصعاب [3]. ويتجاوز هذا التدريب الجسد إلى البناء النفسي للفرد؛ حيث تغدو الشجاعة صراعا داخليا مع الرغبات التي تدفع إلى الاستغراق

---

[1] نفسه، ص: 89.
[2] نفسه، ص: 94.
[3] نفسه، ص: 95.

في طلب المزيد من الملذات، بما يضعف قوة الحماسة والجموح النفسي ويهدد الاعتدال. وعندما يفقد الإنسان قدرته على ضبط هذه القوى، يصبح مصدر الظلم واقعًا على نفسه أولًا[1]. وبالتالي، تتأسس الشجاعة على انسجام القوى النفسية وخضوعها للعقل، فتتحول الفضيلة من مفهوم نظري إلى ممارسة واقعية تتجسد في تربية الفرد وتنظيم حياته داخل المدينة.

يتضح من خلال هذا التحليل أن تصور أفلاطون للدولة يتأسس على وحدة مترابطة بين العدالة والفضيلة والقانون والتربية، حيث تغدو الدولة المجال الذي تنتظم داخله حياة الأفراد، ويتحقق من خلاله الانسجام بين الجزء والكل. كما يكشف الانتقال من "الجمهورية" إلى "النواميس" عن تطور في التفكير السياسي الأفلاطوني، انتقل فيه من بناء الأنموذج المعياري إلى البحث في شروط إمكان الدولة داخل الواقع، مع إيلاء التشريع والتربية والمؤسسات مكانة مركزية في حفظ النظام واستمرار الدولة.

ولذلك، يفتح التصور الأفلاطوني المجال أمام سؤال مآل هذا الفكر داخل الفكر الفلسفي - السياسي اليوناني: هل حضر وأثّر في فلسفة أرسطو السياسية، أم أن أرسطو أنشأ قولا سياسيا وقانونيا حول الدولة متجاوزا بذلك أفلاطون؟ وما طبيعة الدولة الأرسطية؟ أهي سياسية أم خُلُقية أم تجمع بين البعدين؟ وما طبيعة النظام السياسي الذي يلائم غاياتها وشروط قيامها؟

ثانيًا. النظرية السياسية الأرسطية: من الطبيعة والسيادة إلى الفاعلية الإجرائية للمواطنة

1. الماهية الغائية للدولة، سيادة القانون، وأنظمة الحكم

إذا كان أفلاطون قد جعل الدولة إطارا لتحقيق العدالة والانسجام بين أجزائها، فإن أرسطو ينقل التفكير السياسي إلى مستوى أكثر اتصالا بالطبيعة والواقع، حيث يبحث في نشأة الدولة وغاياتها وشروط انتظامها. وتغدو الدولة عنده جماعة سياسية غائية، يتحدد كمالها بقدرتها على تحقيق الحياة الفاضلة وتنظيم السلطة وفق القانون. ولذا، ينتقل التحليل الأرسطي من ماهية الدولة وسيادة القانون إلى دراسة أنظمة الحكم والمواطنة بوصفها ممارسة سياسية وفاعلية إجرائية داخل المدينة.

[1] نفسه، ص: 96.

يعتبر أرسطو (Aristote) (348 ق. م-322 ق. م) الدولة ظاهرة طبيعية، تتكون تدريجيا من عناصر اجتماعية متعاقبة؛ فاجتماع الأسر أدى إلى تشكل القرى، واجتماع القرى واتساعها أفضيا إلى نشأة المدينة - الدولة، غايتها تحقيق العيش المشترك والاكتفاء الذاتي. ويقول أرسطو: "الدولة شيء طبيعي، الطبيعي غاية، فكل شيء وجد لمصير وغايات طبيعية ندعوه طبيعة الشيء، طبيعة الرجل مثلا، وطبيعة الفرس وطبيعة البيت، هذا إذا لم تجعل الغاية نفسها لأجله هي خير الأمور، ومن ثمّة، الاكتفاء الذاتيّ هو غاية، وهو أسمى الخيرات"[1]. وتتأسس طبيعية الدولة، في الفكر السياسي الأرسطي، على طبيعة الإنسان ذاته؛ نظرا لكون الإنسان حيوان مدنيّ بطبعه، والاجتماع السياسي يمثل امتدادا لوجوده الطبيعي وحاجته إلى العيش مع الآخرين؛ بحكم أن الحياة المشتركة ليست أمرا عارضا بالنسبة إلى الإنسان، وإنما هي مكوّن أصيل في كينونته، إذ "اجتماعية الإنسان جزء لا يتجزأ من كينونته، إذ لا يمكن تصوره بدونها"[2]. وتأسيسا على ذلك، تغدو الدولة جزءا من طبيعة الإنسان وملازمة لوجوده السياسي، وهي كلّ يتألف من أجزاء متعددة، تشمل الأسر والأفراد والقرى. وإذا كان الكل متقدما على الجزء من حيث الغاية والوظيفة، فإن هذا الكل لا يتحقق في الواقع إلا من خلال أجزائه ومكوناته الضرورية؛ فالعناصر الجزئية التي تشكل الدولة لا تكتسب معناها السياسي الكامل إلا ضمن علاقتها بالكل الذي تنتظم داخله.

انطلاقا من هذه العناصر الطبيعية، تتحدد ماهية الدولة وغاياتها في تحقيق حياة مشتركة تتجاوز مجرد الاجتماع المكاني أو تبادل المنافع. لذلك، تستحق الدولة وصفها بغاية الغايات والخير الأسمى، حيث تتجه في اكتمالها نحو تحقيق الحياة الفاضلة والاكتفاء الذاتي. ومادام أرسطو يؤكد ضرورة التعريف بالأشياء استنادا إلى ماهيتها وغاياتها، فإن الدولة تُفهم من خلال الغاية التي تتجه إليها، والغاية عنده صورة من صور الخير. وبالنظر إلى ذلك، يقول: "الدولة ليست اشتراكا في الموقع، وأنها لا تتألف لدفع أذى بعض القوم عن بعض ولا بقصد التبادل التجاري، على أن تلك الأمور لا بد من أن تتحقق إذا نشأت الدولة، ولكن، إن تحقّقت كلها بلا استثناء فلا تقوم لها دولة، بل إن الدولة شركة حياة فاضلة يقصد منها الاكتفاء الذاتي، والمعيشة الكاملة للبيوت والأسر"[3]. وهكذا، يتجاوز أرسطو التصور الذي يردّ نشأة الدولة إلى مجرد الحاجة أو المنفعة، ليجعلها كيانا طبيعيا غائيا تتحدد قيمته بقدرته على تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. إن الدولة لا تكتسب ماهيتها من مجرد اجتماع الأفراد داخل مجال مشترك، وإنما من

[1] أرسطو، **السياسات**، الأبن أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1975، ص: 89.
[2] إدريس العلوي العبدلاوي، **المدخل لدراسة القانون، الجزء الأول، نظرية القانون**، مطبعة فضالات المحمدية، الطبعة الثانية، 1975، ص: 5.
[3] أرسطو، **السياسات**، مصدر سابق، ص. ص: 233-234.

الغاية التي تمنح هذا الاجتماع معناه السياسي وتدفعه نحو الكمال. ويصبح السؤال عن الدولة سؤالا في طبيعتها وغايتها وشروط اكتمالها، وهو ما يقود إلى بحث علاقتها بالقانون والسلطة والمواطنة وأنظمة الحكم.

انطلاقا من تعريف الدولة عند أرسطو، يمكن استخلاص جملة من العوامل المؤسسة لها، تتمثل في العامل الجغرافي، والعامل الدفاعي، والعامل الاقتصادي والتجاري، ثم عامل الاستقلال والسيادة. وتتضافر هذه العوامل في خدمة غاية أسمى، تتمثل في تحقيق حياة اجتماعية مشتركة تنعكس اثارها على البيوت والأسر والعائلات. إن غاية الدولة لا تنحصر في الاستقرار داخل مجال جغرافي محدد، من خلال رسم الحدود وتسييج الأرض، ولا في حماية الجماعة بواسطة إنشاء الجيوش والألوية وإظهار رموز السيادة؛ لأن هذه مقتضيات أساسية لاستمرار الدولة، غير أن اكتمال وجودها يتطلب غاية أوسع، تتمثل في تحقيق الاكتفاء الذاتي الاقتصادي والتجاري.

ويتحقق ذلك عبر تنشيط التجارة وتنمية موارد العيش، والانفتاح على الدول الأخرى، وهو ما نجد له صدى أيضا في التصور الأفلاطوني. وتكتمل حقيقة الاشتراك في الوطن بوجود مواطنين يتقاسمون مسؤولية تدبير شؤونه، وقادرين على تحقيق الاكتفاء الذاتي، بحيث تستند الدولة إلى قدراتها وإمكاناتها الداخلية، وتؤمّن حاجاتها اعتمادا على إنتاج أهلها. وتظل هذه المسألة حاضرة في تاريخ الدول إلى يومنا هذا، لا سيَّما ما يتعلق بالدولة المستقلة والقادرة على حماية قرارها السياسي هي التي تمتلك قدرا معتبرا من الاكتفاء الاقتصادي، سواء في مجال الغذاء، أم الدواء، أم الصناعة، أم الدفاع.

ولا يمكن فهم الدولة الأرسطية بعيدا عن نظام الحكم والمواطنة والسلطة والسياسة؛ ذلك أن صلاح الدولة يرتبط بصلاح النظام السياسي وقدرته على تحقيق المصلحة العامة. ويؤدي غياب هذه الغاية إلى انحراف الحكم نحو خدمة المصالح الخاصة، دون أن يعني ذلك انتصار أرسطو لنظام سياسي محدد على نحو مطلق. لقد انتقد أفلاطون الديمقراطية، بينما تعامل أرسطو معها ضمن تصنيف أوسع لأنظمة الحكم، مع وعيه بإمكان تحول حكم العامة إلى صورة من صور الانحراف السياسي؛ بحكم أن كل نظام سياسي يظل معرضا للفساد متى انفصل عن المصلحة العامة؛ إذ ينحرف الحكم الملكي إلى الطغيان عندما يختزل السلطة في مصلحة الحاكم، وتنحرف الأرستقراطية إلى الأوليغارشية عندما تستأثر فئة محدودة بالسلطة وتوجهها لخدمة مصالحها، كما ينحرف الحكم الجمهوري أو الديمقراطي حين تتحول السلطة إلى أداة لخدمة مصالح العامة على حساب الصالح المشترك.

ومن ثم، لا يرتبط فساد نظام الحكم عند أرسطو باسمه أو بنيته في حد ذاتها، وإنما بالغاية التي توجه ممارسة السلطة داخله؛ على اعتبار أن المعيار الحاسم يتمثل في مدى توجيه الحكم نحو المصلحة العامة أو انحرافه نحو المنفعة الخاصة. ولهذا، يراعي أرسطو اختلاف الظروف التاريخية والبنى الاجتماعية والجغرافية عند النظر في صلاحية أنظمة الحكم، حيث يحتاج كل مجتمع إلى نظام سياسي يتلاءم مع شروطه الخاصة. ومنه، يعرّف النظام السياسي بأنه "النظام الذي يتناول كيفية توزيع السلطات ويحدد السلطة السياسية العليا وغاية كل مجتمع"[1]. ويتبدى أن هناك صلة وثيقة بين الدولة ونظام الحكم وطبيعة السلطة، وهي إشكالية ستظل حاضرة في تطور الفكر السياسي الحديث والمعاصر، حيث سيعاد النظر في مصادر السلطة وحدودها ووظائفها وعلاقتها ببنية الدولة والمصلحة العامة. وبناء على ذلك، يفتح التحليل الأرسطي أفقا جديدا للبحث في ماهية السلطة السياسية وشروط مشروعيتها، ويقود إلى التساؤل: **ما معنى السلطة في الفكر السياسي الأرسطي، وما علاقتها بالدولة و أنظمة الحكم؟**

إذا كانت الديمقراطية تمثل مرجعا أساسا لدى الإغريق في تدبير الشأن العام، فإنها تظل مرتبطة بالقانون ارتباطا وثيقا؛ فقد جعل القانون اليونان من أوائل المجتمعات التي أقامت الحياة السياسية والاجتماعية على قاعدة خضوع الجميع له، وغدا أساسا للنظام السياسي والسلطة التي لا تعلو عليها سلطة أخرى. وفي هذا الإطار، يقول أرسطو: "ينبغي أن تكون السلطة العليا للشرع القويم الوضع [يعني القانون]، ويتوجب على صاحب السلطة فردا كان أو جماعة ألا يتصرف سلطة عليا إلا في الأمور التي لا يستطيع أن تضبطها ضبط دقيق، إذ يتعذر عليها أن تبني بوجه عام كل شيء"[2]. ويقتضي ذلك الاحتكام إلى القواعد القانونية في مختلف القضايا، مع ترك مجال محدود للحالات الاستثنائية التي لا يتناولها القانون بصورة دقيقة، بحيث تغدو المعقولية مبدأً ناظما لحياة الفرد والجماعة. فحين يؤسس القانون حياة اجتماعية منظمة، وتنتظم الجماعة حول قواعد مشتركة، ويجري التداول الحر في القضايا التي تهم المصير الجماعي، يصبح الاحتكام إلى العقل شرطا للفعل السياسي الرشيد، بما يحد من الأهواء والنزعات التي تدفع إلى تغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة. وفي هذا المعنى، "لا بد من أن يثبت ذلك المبدأ العام الذي ينطبق على أهل السلطة، هو أن الذي لا تداخله الأهواء قطعا أفضل من الذي تعتريه الأهواء طبعا، والحال أن الشرع لا تعتريه الأهواء، في حين أنها تعتريه ضرورة كل نفس بشرية"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص: 224.

[2] نفسه، ص: 148.

[3] نفسه، ص: 148.

وتتحدد الدولة، في هذا الإطار، من حيث كونها صورة للوجود الاجتماعي المنظم؛ من جهة أنه يصعب تصور جماعة بشرية مستقرة خارج شكل من أشكال التنظيم السياسي. وتكتسب الطبيعة عند أرسطو معنى الماهية ومبدأ الفعل والحركة، فهي "أو الشيء الذي يكون فيه مبدأ الحركة من الخارج لا من الذات. وعلى ذلك فالإنسان طبيعة لأنّ مبدأ الحركة في الإنسان شيء طبيعي هو الروح"[1]. وإذا كانت الروح صورة البدن، فإن الدولة تمثل صورة المجتمع، وبواسطتها ينتقل الوجود الاجتماعي من حالة التفرق والاضطراب إلى حالة التنظيم والانسجام، في أفق تحقيق حياة مشتركة. وهكذا، تتحول الجماعة من مجرد اجتماع بشري إلى واقع سياسي منظم، يقوم على التعاون والإرادة المشتركة، وتصبح الدولة التعبير الفعلي عن إرادة الإنسان في بناء فضاء اجتماعي يستجيب لحاجاته وغاياته.

ويقتضي الحديث عن الدولة، وفق هذا الموقف، استحضار شبكة من المفاهيم المترابطة، من قبيل الرغبة والاجتماع والإرادة والعناصر الطبيعية والقانون والنظام السياسي الملائم. فالرغبة في الاجتماع تمثل جانبًا من طبيعة الإنسان، في حين تمنح الإرادة هذا الميل صورةً سياسية منظمة، وتوجهه نحو الغاية التي تقوم الدولة لتحقيقها، وفي مقدمتها الاكتفاء الذاتي والاستقلال. وبذلك، يمكن فهم السيادة، بالمفهوم السياسي المعاصر، بما يجعلها قدرة الجماعة على تدبير شؤونها اعتمادا على إمكاناتها ومؤسساتها، مع شعور الفرد بفاعليته داخل الدولة وقدرته على أداء الوظيفة المنوطة به. وتتكامل الطبيعة والقانون والإرادة والسلطة في بناء الدولة الأرسطية، لتشكيل صورة مكتملة للحياة الاجتماعية والسياسية.

تتحدد الدولة عند أرسطو في صورة مكتملة للاجتماع الإنساني، انطلاقا من تصوره للطبيعة حيث تمثل ماهية ومبدأً للحركة والفعل. وإذا كانت الروح صورة البدن، فإن الدولة تؤدي، على مستوى الاجتماع السياسي، وظيفة الصورة التي تمنح الجماعة شكلها المنظم، وتنقلها من مجرد الاجتماع إلى حياة مشتركة قوامها النظام والتعاون. وبهذا المعنى، تمثل الدولة الصورة السياسية التي ينتقل بواسطتها الوجود الاجتماعي من إمكان الاجتماع إلى فعليته، ومن التفرق والاضطراب إلى انتظام العلاقات داخل المدينة. ويتأسس هذا التنظيم على نزوع الإنسان إلى الاجتماع، وعلى إرادته في تدبير حياته المشتركة وتوجيهها نحو غايات محددة؛ كون الرغبة في العيش المشترك تكتسب صورتها المؤسسية عبر القانون والنظام السياسي، وتتجه في غايتها النهائية نحو تحقيق الاكتفاء الذاتي والاستقلال، بما يتيح للجماعة تدبير

[1] عبد الرحمان بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، 1979ص: 164.

شؤونها والمحافظة على وجودها. **وبذلك، يغدو النظام السياسي الوسيط الذي يحول الميل الطبيعي إلى الاجتماع إلى ممارسة جماعية منظمة، ويمنح الفرد مجالا لأداء وظيفته والمساهمة في تحقيق الخير المشترك.**

غير أن انتظام الحياة المشتركة لا يكتمل بمجرد قيام الدولة ومؤسساتها، إذ يثير سؤالا آخر يتصل بموقع الفرد داخل هذا البناء وشروط تحوله من عضو في الجماعة إلى مواطن فاعل. ولا تتحدد المواطنة عند أرسطو بمجرد الإقامة داخل المدينة، وإنما تتأسس على المشاركة في ممارسة السلطة وتدبير الشأن العام. وما يقتضي التمييز بين المجال العام، مجال الفعل السياسي والمشاركة في إدارة المدينة، والمجال الخاص الذي تنتظم داخله شؤون الأسرة والحياة الفردية. **وعليه، تصبح إشكالية المواطنة مدخلا أساسا لفهم طبيعة الدولة الأرسطي.**

2. إشكالية المواطنة والتفرقة المعرفية بين المجال العام والمجال الخاص

إذا كانت المواطنة تكشف عن موقع الفرد داخل البناء السياسي، فإنها عند أرسطو ترتبط ارتباطًا وثيقا بطبيعة الدولة وغايتها؛ لأن الدولة لا تكتسب حقيقتها من مجرد اجتماع الأفراد في مجال جغرافي مشترك، وإنما من انتظامهم في جماعة سياسية تتجه نحو تحقيق الحياة الفاضلة. لذلك، يصبح تحديد معنى المواطن وشروط المواطنة مدخلا لفهم الدولة ذاتها، بكونها جماعة سياسية تتأسس على المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العام. ولذلك، تنتقل المسألة من البحث في ماهية الدولة إلى تحديد العنصر الذي يمنحها وجودها السياسي الفعلي، أي المواطن، بما يستدعي مساءلة حدود الانتماء إلى المدينة ومعايير التمييز بين المواطن وغيره.

دولة أرسطو سياسية بامتياز، "يتوجب على الدولة التي تدّعي أنها دولة عن جدارة، وليست دولة بالاسم أن تعنى بالفضيلة"[1]. تتمثل الدولة في اشتراك المواطنين وتلاحمهم ضمن وحدة تضم الكل، وتجعل منهم مدينة فعالة ومتناغمة، على أن تتصف عناصر هذه الوحدة بالفضيلة السياسية المتمثلة في الأمر والطاعة والخضوع؛ أي أن يكون المواطن داخل المدينة حاكما ومحكوما، يؤدي الوظيفة التي تلائم موقعه السياسي. ولا تشير الأخلاق في الفلسفة السياسية الأرسطية إلى القيم الكبرى في صورتها المجردة، بل تتصل بأسس وجود الإنسان مواطنا، والارتقاء به من مجرد فرد إلى عضو فاعل في الجماعة السياسية. وكل حديث عن الدولة يستدعي حضور مفهوم المواطن؛ إذ ليست الدولة وعاءً فارغا، ولكنها جماعة سياسية تتكون من أفراد وعناصر طبيعية ومؤسسات تمنحها هويتها. ومادامت الدولة قد

[1] أرسطو، **السياسات**، مصدر سابق، ص: 139.

وجدت لتحقيق حياة إنسانية مكتملة، فإن البحث في خصائص أهم عناصرها، أي الإنسان / المواطن، يغدو أمرا ضروريا؛ على اعتبار **أن الدولة جماعة من المواطنين، غير أن السؤال يظل قائما: من هو المواطن؟ ومن هم الأفراد الذين تنطبق عليهم صفة المواطنة؟ وهل المواطنة عامة أم تتحدد بشروط مخصوصة؟**

يعد حديث أرسطو عن المواطن، بما يكشفه من خصائص سياسية واجتماعية، تحولا مهما في الفكر السياسي اليوناني، ومدخلا إلى بناء تصور جديد للدولة قوامه المواطنة. فقد غدت المواطنة شرطا للانتماء السياسي إلى الدولة، وفق معايير محددة تتصل بالمشاركة والحقوق والواجبات. وتنبع أهمية هذا الموقف من انتقال الانتماء من دوائر القبيلة والعشيرة والعائلة والأسرة إلى إطار أوسع هو المدينة/الدولة والوطن، بما أضفى على الانتماء السياسي دلالة جديدة تتجاوز الروابط التقليدية السابقة.

وتتجلى قيمة الفكر السياسي الأرسطي في إبراز العلاقة العضوية بين طبيعية الدولة ووجود المواطنين؛ من جهة أن الدولة، رغم كونها ظاهرة طبيعية، لا تكتسب وجودها السياسي الفعلي إلا من خلال جماعة المواطنين التي تتولى تدبير شؤونها والمشاركة في مؤسساتها. هنا، تظهر مفاهيم الوطن والمواطنة والمواطن والتوطن بوصفها مفاهيم مترابطة تحيل إلى بنية الدولة وطرق الانتماء إليها. كما يؤشر هذا التصور عن واقعية الدولة الأرسطية وارتباطها بالعناصر الاجتماعية والطبيعية الملموسة، بعيدا عن التفسيرات الأسطورية.

ويبرز ذلك بوضوح في التمييز بين المواطن وغير المواطن، حيث لا تكفي الإقامة في مكان معين وحدها لاكتساب صفة المواطنة؛ بحكم أن هذه الصفة ظلت محكومة بشروط سياسية وقانونية تستبعد فئات كالعبيد والغرباء وأسرى الحروب، كما أن تحرر العبد من سيده لا يمنحه تلقائيا حيازة المواطنة. وقد حدد أرسطو المواطن تحديدا دقيقا بقوله: "نحن الآن ندعو مواطن الدولة، من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية، والدولة جماعة تتألف من أمثال هذا الشخص القادر على الاكتفاء الذاتي في مرافق الحياة"[1]. وبذلك، لا تختزل المواطنة عند أرسطو في مجرد الانتماء إلى مجال جغرافي أو الاستقرار داخل حدود الدولة، وإنما تتأسس على **المشاركة الفعلية في السلطة وممارسة الوظيفة السياسية**. وهذا التحديد يجعل المواطن عنصرا

[1] نفسه، ص: 118.

مؤسسا للدولة، ويمنح المجال العام مكانة مركزية في تعريف المواطنة، حيث تتحدد قيمة الفرد بقدر حضوره في الحياة السياسية وقدرته على المشاركة في تدبير شؤون المدينة.

يشارك المواطن في دولة أرسطو في الحياة السياسية، ويسهم بصورة فعالة في تدبير شؤون المدينة -الدولة على المستويات السياسية، والاجتماعية، والقانونية، والقضائية. وقد ترتب على هذا التصور أن ظلت نسبة المواطنين محدودة قياسا إلى مجموع السكان والفئات التي لا تتمتع بحق المواطنة. وبهذا الاعتبار، يصبح المواطن هو الذي يمتلك حق التشريع والمشاركة في القضاء، إلى جانب ما يتطلبه موقعه من خصال وقدرات سياسية تؤهله للقيام بوظيفته داخل المدينة. وبذلك، يميز أرسطو بين المواطن الصالح والرجل الصالح، مؤكدا أن "لا سبيل إلى أن تكون فضيلة المواطن الصالح والرجل الصالح، فضيلة واحدة، ففضيلة المواطن الصالح يجب أن تتحقق في المجتمع"[1]. وهكذا، لا تتحدد المواطنة الصالحة بمجرد التحلي بالفضائل الأخلاقية العامة، كالخير والإحسان والأمانة، بل ترتبط بفاعلية الأداء وحسن القيام بالوظيفة السياسية الموكولة إلى المواطن[2].

تتصل فضائل الرجل الصالح بحياته الشخصية وعلاقته بذاته والآخرين، حيث يظهر أثر تهذيب النفس في أدب القول والفعل وحسن التصرف. غير أن هذه الفضائل، على أهميتها الأخلاقية، لا تكفي لتكوين المواطن الصالح؛ لأن المواطن يحتاج إلى فضائل سياسية تتيح له ممارسة الحكم وتدبير الشأن العام. فإذا اختير لمجلس من مجالس الدولة، وجب أن يمتلك القدرة على ممارسة الرئاسة وحسن تدبيرها، وإذا كان في موقع الخضوع والطاعة، وجب عليه أداء دوره بكفاية وانضباط ومسؤولية. وعليه، لا يعني صلاح الإنسان الأخلاقي بالضرورة أهليته لتدبير الشأن العام، الأمر الذي يقتضي التمييز بين حياة الإنسان الخاصة وحياته من حيث كونه مواطنا. فالتقوى والزهد والانصراف إلى تهذيب الذات لا تمثل، في ذاتها، دليلا على الاستعداد لممارسة الفعل السياسي، الذي يقوم على المشاركة والتنافس وتدبير المصالح المشتركة.

يؤسس هذا التمييز لدى أرسطو لفصل معرفي ووظيفي بين الفضيلة الشخصية والفضيلة السياسية؛ ذلك أن السياسة تتعلق بالمجال العام وما يقتضيه من كفايات وقدرات في ممارسة السلطة والقيام بالوظائف، بينما ترتبط الأخلاق الشخصية بعلاقة الإنسان بذاته وبحياته الخاصة. ويقرب أرسطو وظيفة المواطن من وظيفة ربّان السفينة،

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ما أشد حاجتنا في العالم العربي إلى التمييز بين الرجل الفاضل والمواطن الصالح، وبين الفضيلة الأخلاقية المستندة إلى الدين والمبادئ المتعالية والفضيلة السياسية القائمة على القانون والدستور، بما يخدم المصلحة العامة.

الذي تتحدد مهمته في ضمان سلامة السفينة وحسن توجيهها؛ كذلك المواطن الذي تتجه مسؤوليته إلى صيانة الدولة وحسن تدبير شؤونها. ومن ثم، لا تكون الفضيلة الأخلاقية الشخصية معيارا حاسما للممارسة السياسية، إذ يتحدد معيار المواطنة بمدى القدرة على أداء الوظيفة وتحقيق المصلحة العامة. وبالتالي، يبرز هذا التصور عن أحد التحولات المهمة في تاريخ الفكر السياسي، حيث بدأ يتبلور التمييز بين **الشأن العام والشأن الخاص**، وبين صلاح الإنسان من الناحية الأخلاقية وكفاءته في ممارسة الوظيفة السياسية.

ومع ذلك، لا يعني هذا الفصل إقامة قطيعة تامة بين العقل والأخلاق والسياسة؛ إذ يلتقي التصور الأرسطي مع التصور الأفلاطوني في جعل العقل أساسا للفهم والتمييز وتوجيه السلوك. فالإنسان، بفضل القوة الناطقة، قادر على ضبط الأهواء والانفعالات والتحرر من هيمنتها، شريطة التربية والتعليم وحسن الممارسة وديمومة التفكير. ويظل التصرف وفق مقتضيات العقل شرطا أساسا في بناء الفرد القادر على ممارسة دوره داخل المدينة، غير أن وظيفة العقل عند أرسطو تتخذ طابعا عمليا يربط الفضيلة بقدرة الإنسان على أداء وظيفته السياسية والاجتماعية، لا بمجرد بلوغ الكمال الأخلاقي في حياته الخاصة[1].

خاتمة:

زبدة القول، تكشف المقارنة بين أفلاطون وأرسطو عن لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر السياسي اليوناني، انتقل فيها التفكير في الدولة من البحث عن **أنموذج معياري للعدالة والانسجام** إلى تحليل **شروط الدولة الطبيعية والمؤسساتية والواقعية**. ينطلق أفلاطون من الدولة لكونها كلًّا ينتظم أجزاؤه وفق مبدأ التناسب والانسجام، ويربط العدالة بأداء كل فرد وظيفته، مع إقامة صلة وثيقة بين السياسة والأخلاق والتربية؛ غير أن هذا التصور يكتسب في **"النواميس"** بعدا واقعيا، يظهر في مركزية القانون والتشريع وإصلاح المؤسسات وملاءمة القواعد لشروط الحياة السياسية.

أما أرسطو، فيعيد بناء التفكير في الدولة انطلاقا من الطبيعة والغاية، معتبرا المدينة جماعة سياسية طبيعية غايتها تحقيق الاكتفاء الذاتي والحياة الفاضلة. وينتقل اهتمامه من بناء صورة الدولة العادلة إلى تحليل **المواطن**

[1] Aristote, *Les Politiques*, traduction du grec ancien par Pierre Pellegrin, Flammarion, 2015, p. 255.
على الرغم من اختلاف التصور الأرسطي عن التصور الأفلاطوني بخصوص السياسة والدولة، إلاّ أن هناك نقطة التقاء مهمة تتمثل في كون العقل أو القوة الناطقة هي أساس الفهم والإدراك وتمييز الأشياء. يقدر الإنسان بالعقل السيطرة على الأهواء والانفعالات والتحرر منها، شريطة توفر التربية والتعليم الحسن وديمومة التفكير التي تحقق للفرد تجربة في الحياة، ويجب على الفرد أن يتصرف وفق مقتضى العقل، متجنبا الأهواء.

والقانون والسلطة و أنظمة الحكم والمشاركة السياسية، مع تمييز جوهري بين فضيلة الرجل الصالح وفضيلة المواطن الصالح، وبين الحياة الخاصة وممارسة الوظيفة السياسية في المجال العام.

وعلى الرغم من اختلاف مساريهما، يلتقي الفيلسوفان في جعل الدولة إطارا لتحقيق حياة مشتركة منظمة، وفي إسناد مكانة مركزية للعقل، والتربية، والقانون، والفضيلة. غير أن أفلاطون يجعل **إصلاح الفرد مشروطًا بإصلاح الدولة** وبناء نظام سياسي منسجم، بينما يجعل أرسطو **المواطنة والمشاركة في السلطة** أساسا لفهم الحياة السياسية. لذلك، يمكن القول إن أفلاطون يمثل لحظة **التأسيس المعياري للدولة**، بينما يمثل أرسطو لحظة **التحليل الو اقعي والمؤسساتي للدولة والمواطنة**.

وتتجاوز أهمية هذا التراث حدود سياقه التاريخي؛ إذ يظل قادرا على إضاءة أسئلة الدولة الحديثة والمعاصرة، خصوصا ما يتصل **بسيادة القانون، والمواطنة، وإخضاع السلطة للمؤسسات، والتمييز بين المجال العام والمجال الخاص، ودور التربية في تكوين الفرد السياسي.** ومن هذه الزاوية، لا تستمد الدولة قوتها من السلطة وحدها، ولا من القانون في صورته الإجرائية فقط، وإنما من قدرتها على بناء حياة مشتركة قوامها العدالة، والمواطنة، والمؤسسات، والمسؤولية. **وهنا تكمن راهنية المقارنة بين أفلاطون وأرسطو: في إبقاء سؤال الدولة مفتوحا على التوتر الدائم بين المثال والو اقع، وبين غايات العدالة ومقتضيات الفاعلية السياسية.**

المصادر والمراجع:

- أرسطو، **السياسات**، الأبن أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1975.
- افلاطون، **القو انين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: د. تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون طبعة)، 1985.
- بدوي، (عبد الرحمان)، **خريف الفكر اليوناني**، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، 1979.
- **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (دون طبعة)، الإسكندرية، 2004.

- **جمهورية أفلاطون**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني: سليم سالم، فضاء الفن والثقافة، (دون طبعة)، (دون تاريخ).
- كاسرر، (ارنست)، **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، دون طبعة، المكتبة العربية بالاشتراك مع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.
- هيل، (جونثان)، **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة: سليم اسكندر، ومايكل رأفت، مراجعة: محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012.
- Aristote, *Les Politiques*, traduction du grec ancien par Pierre Pellegrin, Flammarion, 2015.