مفهوم العدالة في التراث السياسي الغربي القديم

أ.د. المتمرس غانم محمد صالح(*)

الملخص

العدالة قيمة سياسية عليا احتلت ، في اطار الفكر السياسي موقعاً متميزاً 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 ابعاداً 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 الابيقوريون و الرواقيون .

وفي مرحلة لاحقة حين تصدرت الحضارة الرومانية وتسامي موقع القانون فيها، تم ضمان لا فقط العددالة للمواطنين وانما ايضا حمايتهم من اي ظلم قد يمارس بحقهم . لهذا كان المواطن الروماني قوياً ، 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 ألبنياني لأطار التحليل ألسياسي. هذه القيمة (العدالة) هي، من حيث الواقع، حقيقة مجردة ومفهوم عزَّ على الأثبات تجريبياً ولم يقبل الخضوع لذلك الأسلوب الذي يلجأ إليه، عادة، لأكتشاف الحقيقة.

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

ويستمـــــــــد مفهوم العدالة، في التراث الغربي، وجوده من كلمة القانون (JUSS– JOBEA) التي أصلها، اللاتيني واليوناني، مرادف لكلمة القيد أي اللجام الذي يحكم مسيرة ألحقيقة ألحية، ومن ثم فأن كلمة العدالة تعني ما هو مطابق للقانون. مفهوم شكلي أساسه أن التشريع، أي الأرادة الشعبية أو الأرادة 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 بأعتبارها أول حضارة فصلت القانون عن مصدره ألسماوي وربطته بالأنسان 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 الأصلح من كل ذلك.

غير أن الأعتقاد بكون العدالة هي قيمة بشرية عليا وأن القانون، هو، أداتها الأساسية لتحقيق مضامينها تعرض لأجتهادات لاحقة قدمتها شخصيات أو ظواهر ذاع صيتها في إطار الحضارة اليونانية تركت بصماتها على الأجواء الفكرية التي سادت في تلك الحضارة. فالسفسطائيون إعتبروا الإنسان، أو بصورة أدق ألفرد، محوراً للمعرفة. فالفرد هو مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد منها. ونتيجة لطرحهم 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 ألفكر اليوناني، سقراط وإفلاطون وأرسطو، حين تناولوا مفهوم العدالة وجعلوه قرينة أحكم 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 والتقيد 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 (حكاماً ومحكومين) ومؤسساته، جميعاً، لتلك القوانين العامة التي يحددها، أمام القانون الأساسي، لذلك المجتمع لا للأهواء أو الأرادة المتغيرة للحكام(5) .

مع ذلك فأن العدالة لا يفرزها القانون بل يفرزها مبدأ مثالي في ذات الإنسان، وهي على العكس مما ذهب إليه السفسطائيون، لا يقرها المبدأ الطبيعي الأصم، 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 مَرد 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 خاصاُ للعدالة، جوهره أنها لا تكمن في تلك المفاهيم الأعتباطية 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 بأعتبارها 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 الأخريين(8). فليس للزارع أن يتدخل في عمل المحارب وليس لهما معاً التدخل في عمل الحاكم الفيلسوف(9). هذا يعني أن العدالة ستكون هي الوشيجة التي توطد 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، أُقرب 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، ومناط 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 المناط به تحقيق العدالة طالماً أنه المشرف على الدولة الطبقية، إذ لا يتسنى تحقيق الدولة المثالية، عند إفلاطون، إلا متى أشرف الفلاسفة الحكام، أو الحكام الفلاسفة، على هذه الدولة، وبهذا الطرح إكتسب مفهوم العدالة مشروعية وجوده من إحتلال الفيلسوف للصدارة في المجتمع طالما 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 إنها 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) فأنها 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 . وبأنتفاء 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 ألمتحضرة. 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 أهلته 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 الآخريين من هم أكثر حكمة من بعض الحكام، ولهذا نرى إفلاطون 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].

والواقع أن التعريف الذي قدمه إفلاطون للعدالة وتوضيح دلالاته المختلفة، لم يتوصل إليه إلا بعد حوارات تمت بينه وبين شخصيات سفسطائية عديدة، عرضها، تفصيلياً، 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 وإلحاق الأذى بالأعداء. وقد رفض إفلاطون، 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 إفلاطون، 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 إفلاطون هذا التعريف إنسجاماً 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 تبنى العدالة على بث الخوف في نفوس الناس بل ينبغي أن تبنى على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فأن 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 إنتظاماً وأقلها نزاعا[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) لتقترب 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 محاورة فكرية كتبها إفلاطون بعد أن تجاوز الستين من عمره حاول من خلالها ان يغطي ذلك المأخذ 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؟

ويضفي 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 ويبتعد، بذلك، عن صفة الحاكم الطبيعي[25]. إن على الحاكم (الفيلسوف) أن يكون قوياُ 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 مدينه 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 يترأس 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 هـــذا الكتاب هدت خبرة إفلاطون وتقدمه في السن إلى تحويل إعتماد مجتمعه السياســـي إلى القوانين بدلاً من الفيلسوف الحاكم، ومن دون أن يعني ذلك أنه قد تخلى، نهائيـــاً، عن نظريته التي طرحها في الجمهورية، لأنه أكد، مراراً، أن هدفه من (القوانين) هـــــــو أن يصف الدولة التي تلي مرتبتها الدولة المثالية **The Second best state**أي دولة القوانين كتفضيل 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"

كتثقيف 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 إكتمال 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، ببعد فلسفي وإنساني جديد.

3. آرسطو: 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 آرسطو 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 تخطىء دون أن يقيدها بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة، إعتقد آرسطو أن السلطة تنبع 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 وذكاءاً 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 آرسطو لا يراها إلا في القاعدة العامة المجردة التي تصدرها السلطة السياسية وتستهدف بها تحقيق أغراض الجماعة والتي تقيم العدالة بين المواطنين.

وقد لمح آرسطو ، في الفصل الخامس من كتابه عن الأخلاق، إلى التمثل الأفلاطوني للفعل من دون أن يبدي إعتراضاً عليه. فقد أشار إلى النقاش الذي أجراه إفلاطون حول العدل في كتاب الجمهورية مبدياً 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 آرسطو 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 توجبها النواميس وتتطلبها سواء تعلق الأمر بالعدل أو بالشجاعة أو بالعفة[38].

إن العدالة، عند آرسطو، 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 ألوسط الذهبي الذي لا ينجذب 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 نواحٍ أخر 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 ميّز بين مفهومي العدالة بهذا الشكل إنما أراد أن يشير إلى إختلاف في ركيزة معنى العدالة وأساسه: فنحن حين نتكلم عن العدالة فأننا نحمل في عقولنا مفهوماً لأمتياز كائن في حد ذاته وكأنه أقّرب إلى الثبات الستاتيكي، كذلك الحال بالنسبة للرجل الذي نصفه بالفضيلة مثلاً. لكن عند تحدثنا عن العدالة في المعنى الأول فأننا 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 خيراُ 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 والمغزى، يكون لها ميدانها المحدد عند التطبيق، وإن كان المعنيان يرتبطان بإعتبار 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 فأن 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 آرسطو 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 إسلوب 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، فان 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 الاوليجارشية) تبعاً لشكل نظام الحكم القائم. لذلك يقال أن القوانين التي تقود إلى سعادة المجتمع هي قوانين عادلة. فكانت العدالة، بهذا المعنى، مرادفه للفضيلة عامة، لأنها عبارة عن ممارسة الفضيلة التامة، ولم تكن إحدى الفضائل الخاصة التي تدرج في جدول الفضائل الخلقية والعقلية (وهو معنى العدالة في جمهورية إفلاطون) ومن يملك هذه الفضيلة العامة لا يتصف بالأثرة أو الأنانية، فلا يقتصر مفعول فضيلته تلك عليه بل يمتد إلى خير أقرانه ونظرائه أيضاً[47].

أما العدالة، التي تقابل الظلم، بالمعنى الثاني (الجشع) فأن لها معنى آخر: فالرجل الجشع هو الذي يتنكر للعدالة من خلال إستئثاره بما ليس له، وليس لأنه خارج على القانون العام. وهذه الرذيلة تتصل بإكتساب المال أو ألجاه اللذين يزعم طالبهما أنهما الخير الحقيقي فيستأثر بهما، يحفزه 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 إبتداءاً , كما هو الحال في توزيع ملك مشترك بين أصحابه توزيعاً عادلاً , أو انتهاءاً , 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 الأصيلة (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 حديثة 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, تقترن بسمات أخرى ربما من أبرزها هي أنها لم تقدم ,فقط, فكراً سياسياً له قسماته التي تعكس , في أحد جوانبها , ذلك التأثير الذي مارسته 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 ألدعامة التي يقوم عليها كثير من النظم القانونية في عالم أليوم, وهنا يمكن ألتذكير 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 ألملزمة 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 أوجد 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, مثلا , 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 لقهر الأقوى, وبالتالي جعل كليهما تحت سيطرتها. ولقد وفرت روما مصادرها الخاصة بعناية, فاستخدمت تلك المصادر التي تعود لحلفائها, حين سنح الظرف 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 مبادءه 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 ليترجموا 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 كمالها , 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 الاقوى وإلى الأكثر فعالية) إلى ملكية فردية أخف وطأة حيث ترتكز

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 ارستقراطية 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 , وأرستقراطية , وديمقراطية تتفرع عنها أشكال محورة ومشوهة هي الاستبدادية والاوليغارشية والديماغوجية . إن أياً من هذه الأنماط لا يستحق التعلق الكامل به , لأنه يحمل معه بذور فساده , 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 ارستقراطي أو ديمقراطي) فكل منها له القدرة على كبح جماح الأخرى ومنعها من أن تتفوق بسلطاتها 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 تهيج 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 ارستقراطياً , 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 وجوهر إغريقي واضح لكونها قد اشتقت أما من أفكار الفلاسفة الذين ظهروا 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 دعامتي أو فكرتيّ 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 متماثل 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 والثبات والأبدية .

لذلك فإنه ليس من الصواب بشيء تغيير هذا القانون أو إسقاط جزء منه أو تشويهه 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 ألقيم 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 لانتمائه لهذه الحضارة أو تلك.

كـذلك ألعدالـة هـي قيمـة موضـوعية مسـتقلة بـذاتها، وهـي في إطـار الفكـر الفلسـفي، مفهـوم معيـاري Norawatio concept موقعـة ضـمن المفـاهيم ألأخلاقية السياسية، وهو أمر متفق عليه، لكن ألخلاف بشأنه يكمن في مسألة التعريف بـه، وكيفيـة تحقيقـه، بمعنى تحديـد تلـك القواعـد والوسـائل والمعـايير والمؤسسـات الـتي يـتم اعتمادها لتحقيق هـذه القيمـة (العليا) وتحويلها من قيمـة مجردة مطلوبة إلى قيمـة محسوسـة في حياة الفرد والجماعة على حد سواء.

مـع ذلـك فـإن التـاريخ ينبـؤنا أن العدالـة مـرت، فكـريا، بتطـورات أكسـتها الحضارات الإنسانية المتعاقبة القديمة والحديثة أو المعاصرة.

ففي إطار الحضارات (الشرقية) ألقديمة إرتبط موضوع العدالة بالسماء ومجتمع الآلهة، حيـث اعتقـد الإنسـان أن ألعدالـة رهـن بمجمـع الآلهـة الـتي تقـع في السـماء فهـي وحدها،عنـده، مؤهلـة لضـمان ألعـدل، وهكـذا إرتـبط مطلـب العدالـة، عنـد الشـعوب ألقديمة، بالسماء لا بالأرض من منطلق أن ألبشر عاجزون عن تحقيق هـذا الهـدف ألنبيل، لقصـور الوسـائل المفضـية إلى ضـماه في إطـار مجتمعـاتهم، ولهـذا اسـتمر الاعتقـاد بأن أمـر العدالـة مرهـون بطبيعـة علاقـة الإنسـان بالآلهـة، فمـا دام هـذا الإنسـان مطيـع، وخاضـع لشـرائع آلهتـه فإنـه سـينعم بالعـدل والاسـتقرار والتطـور، أمـا إذا خـالف المضـامين الـتي تتضمنها تلك الشرائع فأن حياته ستتسم بالشقاء والظلم والتخلف.

هـذه الحالة ألمتطورة للعدالة، في تأصيلاتها الموغلة في القـدم، لم تلبـث أن تغيرت مع ظهور ألمدنيات الإنسانية الأولى، حيث تم التمييز، في إطار فلسلفة الحياة، بين عدالة أرضية قـدرة تحقيقها منوطـة بالإنسـان، وعدالـة سماوية مرهونـة بقـوة وسـائل الآلهـة: لـذلك فالعدالة هي ليست من إختصاص الآلهة حسب وإنما هي، أيضاً، تقع ضمن اختصاص الإنسان، فطالما أن العدالة هي من حق البشر لذا تصبح عدالة هؤلاء أولى من عدالة آلهة السماء.

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

بعبارة أخرى أن مظاهر ألتحول 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 أستحدثها لمجتمعه كي يثبت كفاءتها السياسية.

وإذا كان ألمشرع 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 ألقوانين 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، أنها 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 ألذي لكي يكون عادلاً لابد 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....إنها 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 عدالتي 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 يفضي بالضرورة إلى تقسيم اعمل 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 ألمحور 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 إكتمال بناء تلك المدينة.

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

تأتي الحضارة الرومانية لتجسد عن طريق مفكريها، أكثر من معلم فكري. فهي من ناحية تنهل من الفكر اليوناني فتقدم أراء مفكريه 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 آرسطو، 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، انها حضارة قدمت الأداة التي لا تضمن فقد

العدالة للمواطنين، وإنما، أيضا، 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 إستخدامه 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، انها علاقة تتمحور حول العدالة بإعتبارها 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،ص ص20–21.

6) الدكتور عبد القادر بوعرفه، 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، ص56و ص140، 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

مما ينبغي، فمع أنها تحتم على الناس إلتزام مجالهم فأنها لا تتضمن مبدأ يعالج التصادم بين ألإرادات والصراع بين نطاق وآخر من الحق وهو الذي ننشده من فكره العدالة:

Barkeer ,sir Etnest: the political thought of plato and aristootel,n,y1959,p

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

10) جورج سباين، مصدر سيق 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، 61.

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

13) المصدر السابق، 95.

14) المصدر السابق، نفس المكان.

15) إفلاطون: جمهورية أفلاطون،مصدر سبق ذكره،وكذلك الدكتورة خديجة زتيلي: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– القاهرة70– 1970، ص ص 114–115.

17) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (الكتاب الأول) ترجمة حسن , جلال العروسي، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1971، ص ص 67–69

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، ص116 ص179–180، 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 الساقي، 2008، ص56.

24) إفلاطون : رجل الدولة تعريب أديب نصور، بيروت– دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر 1959، ص10، ويُشبه 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، ص110.

26) الدكتورة خديجة زتيلي، مصدر سبق ذكره، ص ص 96–97

27) المصدر السابق، ص96.

28) يتكون من إثني 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) فتحتوي 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 توحي بأنه يتدارك أفكاراً غابت عنه قبل ذلك Barker,op.cit.p.339

29) Harmon,cit,p.44

30) الدكتورة خديجة زتيلي، مصدر سبق ذكره، ص ص 101–102

31) المصدر السابق، ص102.

32) المصدر السابق، ص103.

33) الدكتور ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1971، ص78.

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 سواءاً 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 ص143–144.

35) آرسطو، السياسة ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1947، ص230.

36) آرسطو: الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، الكويت– وكالة المطبوعات، 1979، ص172.

37) المصدر السابق، ص206، ص175,

38) الدكتور عبد القادر بو عرفه، مصدر سبق ذكره، ص29.

39) الدكتور غانم محمد صالح، مصدر سبق ذكره، ص103.

40) الدكتور على احمد عبد القادر: تطور الفكر السياسي (الإغريق والأقدمون) القاهرة– مكتبة الشرق، 1970، صص160–161

41) الدكتور غانم محمد صالح، مصدر سبق ذكره، ص103.

42) المصدر السابق، ص ص103–104

43) الدكتور عبد القادر بو عرفه، مصدر سبق ذكره، ص29.

44) المصدر السابق، ص ص29–30.

45) المصدر السابق، ص30.

46) المصدر السابق، نفس المكان.

47) ماجد فخري: أرسطو المعلم الأول، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 1977.

48) المصدر السابق، ص124.

49) المصدر السابق، ص125.

50) غانم محمد صالح : المحاضرات التي ألقيت على طلبة الدكتوراه ,كلية العلوم السياسية جامعة بغداد , ص ص 1–2

51) جورج سباين , مصدر سبق ذكره ص 249.

52) الدكتور بطرس غالي والدكتور محمود خيري 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 ص 58– 59.

58) المصدر السابق، ص59.

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 ص 198 – 199

63) الدكتور غانم صالح , الفكر السياسي القديم والوسيط , مصدر سبق ذكره , ص ص 157 – 158.

64) سباين , مصدر سبق ذكره , ص ص 239 – 240.