النقد الأرسطي لتصور أفلاطون السياسي للمدينة الفاضلة

إعداد

د. أشرف محمود أمين

مدرس الفلسفة السياسية / كلية الآداب – جامعة الفيوم

عدد يناير ٢٠١٩

النقد الأرسطي لتصور أفلاطون السياسي للمدينة الفاضلة

د. أشرف محمود أمين
مدرس الفلسفة السياسية / كلية الآداب – جامعة الفيوم

تمهيد:

كان أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ق. م) من أنبغ وأنكي تلاميذ أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ق. م)؛ حيث التحق الأول بأكاديمية الثاني بأثينا وهو في الثامنة عشرة من عمره، وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون (عقل المدرسة)؛ لذكائه الخارق، كما لقبه أيضاً (بالقراء) لاطلاعه الواسع والغزير، واستمر بالأكاديمية عشرين عاماً حتى وفاة أستاذه، ثم غادر أثينا وظل بعيداً عنها لمدة اثني عشر عاماً قضاها في أعمال مختلفة أهمها اختياره معلماً للإسكندر الأكبر، ثم عاد إلى أثينا (٣٣٥ ق. م)[١]. فقد أدرك أرسطو ما عليه من مسؤلية فلسفية بعد وفاة أستاذه تجاه دارسي الفلسفة فأنشأ مدرسة اللوقيون لتعليم الفلسفة وكان من عادته إلقاء الدروس على تلاميذه وهو يتمشى وتلاميذه من ورائه؛ فلذلك لقب هو وتلاميذه بالمشائين، إلا أن أرسطو اختلف أشد الإختلاف مع أستاذه حول المنهج، فبينما كان أفلاطون مرتمى فى أحضان المثالية غارقا فى الخيال، كان أرسطو على العكس تماما مقيدا بأرض الواقع مؤمنا بالمشاهدة والتحليل، خاصة فى تصورهما للمدينة الفاضلة[٢].

وعلى الرغم من هذا الرباط الوثيق الذي ربط التلميذ بأستاذه لمدة عشرين عاماً، إلا أن أرسطو لم يتورع عن مهاجمة ونقد أستاذه والنيل من آرائه في قسوة وعنف؛ وذلك قد يعود في المقام الأول إلى التناقض الواضح بين الشخصيتين فى المنهج[٣].وقد جاء هذا البحث لمعرفة التصور النقدى الأرسطى من تصور أفلاطون للمدينة الفاضلة، وإلى أى حد استطاع أرسطو النجاح فى نقد أستاذه، وما هو التصور البديل الذى قدمه أرسطو فى هذا المجال. **وتدور إشكالية البحث حول التساؤلات التالية:**

١- هل كان أفلاطون (وهو الفيلسوف) عقلانيًا، وعادلًا، وأخلاقيًا، فى متطلباته

لمقومات المدينة الفاضلة، من وجهة نظر أرسطو؟

٢- هل حكم الفلاسفة الذى نادى به أفلاطون ورفضه للنظام الديمقراطى يتوافق مع العقل أم أنه متناقض مع العقل والفلسفة؟

٣- هل تحريم الملكية الخاصة على بعض الطبقات يؤدى للارتقاء بالذات وبناء الدولة وازدهارها؟

٤- هل القول بشيوعية النساء يتناسب مع القيم الاجتماعية والضمير الإنسانى، بصرف النظر عن الدين؟

٥- هل قال أرسطو بشيوعية مغايرة للشيوعية الأفلاطونية؟ وما علاقة هذه وتلك بمفهوم الشيوعية الحديثة؟

٦- هل كان أفلاطون مبشرًا بالفكر النسوى الحديث؟

٧- ما موقف أرسطو من تلك التساؤلات؟ وهل استطاع ان يقدم تصور مغاير لمدينة فاضلة عن تصور أستاذه؟

٨- ما أوجه التشابه والاختلاف بين تصور كل منهما للمدينة الفاضلة؟ وايهما أقرب للواقع والتحقق؟

وقد استخدم الباحث فى معالجته المنهج التحليلي لتحليل النصوص الأفلاطونية والأرسطية، مع المقارنة بينهما من خلال المنهج المقارن، فضلًا عن المنهج النقدى لبيان قصور كل منهما

وتنقسم الدراسة فى مناقشتها لتلك التساؤلات إلى: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

فى المقدمة تناول الباحث موضوع الدراسة وتتساؤلاته والمنهج المستخدم

والمبحث الأول: نشأة الدولة (المدينة) بين أفلاطون وأرسطو

والمبحث الثانى: نقد أرسطو لحكومة الفلاسفة الأفلاطونية

والمبحث الثالث: النقد الأرسطي للشيوعية الأفلاطونية

- شيوعية الملكية - شيوعية الأسرة

أما الخاتمة فجاءت لرصد أهم نتائج البحث

المبحث الأول : نشأة الدولة (المدينة) بين أفلاطون وأرسطو

ارجع أفلاطون نشأة دولة المدينة إلى الحاجة، فالإنسان عند أفلاطون مدني بالطبع لا يمكن أن يحيا إلا في مجتمع لإشباع حاجاته الأولية الضرورية؛ من مأكل ومشرب ومسكن وملبس، وهذا يتطلب وجود الحرف المختلفة لعدم استطاعة الفرد بمفرده تدبير كل هذه المتطلبات، فتظهر الحاجة لتقسيم العمل ويشيع التخصص وتتمايز المهن والحرف؛ فيظهر الزارع والصانع والتاجر والحداد والنجار والبناء والملاح والإسكافي إلى آخر هذه المهن المتنوعة؛ ومن ثم تنشأ الدولة من هؤلاء الأفراد نشأة طبيعية لسد الحاجات الأولية(٤).

وإذا كان أفلاطون أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة ورغبة الفرد في إشباع حاجاته المادية التي تدفعه للاجتماع بالآخرين من أجل إشباع حاجاتهم، وهذا يؤدي لتكوين الدولة في النهاية، فإن أرسطو يرجع أصل نشأة الدولة إلى الأسرة باعتبارها الوحدة الاجتماعية الأولى، فهي الخطوة الأولى في التطور التاريخي لنشأة الدولة، فالطبيعة قد خلقت في الرجل ميلاً غريزيّاً إلى المرأة فيحدث الزواج وينتج النسل وتتكون الأسرة، والأسرة عند أرسطو تشمل العبيد بجانب الزوج والزوجة والأولاد، ثم تجتمع مجموعة من الأسر المختلفة فتتكون القرية من أجل إشباع حاجاتها المادية، ومن اجتماع القرى تكونت دولة المدينة كوحدة سياسية مستقلة، وبذلك تكون الدولة نتيجة اجتماع الأسر والقرى في جماعة كاملة تكفي نفسها بنفسها للوصول لحياة سعيدة ومستقلة، وهذه الدولة تستمد بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات (٥). فالدولة عند أرسطو تجمّع طبيعي تلقائي باعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، فهو أشد قابلية للاجتماع من النحل وسائر

الحيوانات التي تعيش قطعاناً، وأن هذا الذي يستطيع أن يعيش من دون الجماعة، ويستطيع أن يستقل بمفرده، وليس له حاجات تتطلب مشاركته في الجماعة، فذلك لا يكون عضواً في الدولة إنما هو بهيمة أو إله[٦]. ورغم أن الأسرة هي نواة الدولة وخليتها الأولى إلا أن الدولة بعد تكوينها تكون أسمى من الفرد ومن العائلة ومن القرية، فهي فوق الجميع لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة، ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، فاليد متى فصلت عن الجسم فلا قيمة لها، والفرد باعتباره جزءاً من الدولة لا يستطيع أن يكتفي بنفسه ويشبع حاجاته بمعزل عن الكل الذي يتمثل في الدولة[٧].

وعلى الرغم من الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو حول الكيفية التي بها تنشأ الدولة، إلا أنهما يتفقان في القول بالنشأة الطبيعية لها رافضين النشأة التعاقدية الصناعية، وربما أن هذا كان رد فعل منهما على رأي معاصر (لهما) قوي يرى أن الدولة تقوم على فكرة تعاقدية مصطنعة، وأنها (أي الدولة) تناقض الطبيعة [٨]، فتأكيد أرسطو على أن الدولة خلق الطبيعة، وأن الإنسان هو بالسليقة حيوان سياسي يتمشي مع فكرة أفلاطون التي أبداها عندما دحض مذهب السوفسطائيين القائل بأن نظم المجتمع السياسي هي وليدة تعاقد وليست نتائج الطبيعة، بما يعنيه ذلك من اعتبار خضوع الفرد للدولة قيداً على تنمية ملكاته وحريته، وأن هذا الخضوع ليس طبيعياً لأن مصدره الرغبة في جزاء أو خشية عقاب أو امتثالاً لتقاليد اجتماعية راسخة في الأذهان قد تكون خاطئة، فظاهر المذهب السوفسطائي يقوم على تجريد تشريع الدولة من سلطانه الأدبي كلية، أما أرسطو وقبله أفلاطون فقد نشدا إعادة توطيد السلطان الأدبي للشرائع السياسية، وتاقا إلى بث الاستجابة للقوانين في نفوس مواطني الدولة إيماناً برسالتها في حياة المجتمع لا حرصاً على جلب مصلحة أو درء مفسدة وغضب حاكم[٩]. والملاحظ هنا أن المثل الأعلى لأرسطو يتفق مع المثل الأعلى لأفلاطون من حيث إيجاد هدف أخلاقي باعتباره الغاية الأسمى للدولة، حيث يكون الهدف الحقيقي ارتقاء

مواطنيها أخلاقياً من خلال تعليمهم الفضيلة والخير وتحقيق السعادة للجميع [١٠].. وإن اختلف كل منهما في الآليات الموصلة إلى تحقيق هذا الخير [١١]. ولكن اللافت للانتباه هنا حقاً إصرار أرسطو على الحديث عن دولة المدينة وحدها، تلك المدينة التي بدأت تزول في حياته هو، حيث تسلمت مقدونيا قيادة اليونان وانتقلت تحت زعامة الإسكندر الأكبر إلى تشييد إمبراطورية كبرى، ومع ذلك لم يهتم أرسطو بهذا الشكل العالمي للدولة، بل ظلت دولة المدينة هي المثل الأعلى للحياة السياسية، وما يحدث في الخارج كأنه ضرب من البربرية مهما اختلفت أشكاله[١٢].

المبحث الثاني: نقد أرسطو لحكومة الفلاسفة الأفلاطونية

إن المدينة الفاضلة عند أفلاطون هي تلك المدينة التي يحكمها الفلاسفة لقدرتهم على تحقيق الخير والسعادة للمواطنين، وهذه الفكرة من الموجات العاتية التي تصدم فكرة الإنسان العادي ولا يستطيع عقله أن يتقبلها – كما يقول أفلاطون نفسه – وهي أخطر فكرة في مدينته الفاضلة؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لقيام تلك المدينة، والتخلص من الشرور التي تصيب الجنس البشري، أو كما يقول أفلاطون: "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تجتمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، ..... ما لم يحدث ذلك كله فلن تهدأ يا عزيزي جلوكون حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله"[١٣]، وهذا بمنزلة توحيد تام بين وظيفة المعرفة ووظيفة الحاكم السياسي[١٤].

فالفلاسفة هم أصحاب الحكمة القادرين على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه، ولا بديل عن سياسة الفلاسفة في الدولة المُثلى التي تحقق العدل والخير والسعادة لمواطنيها، والفيلسوف هنا يحكم الشعب حسب الحكمة لا بقوانين تملى عليه من الخارج [١٥]. فمن الحماقة أن تُغل يد الفيلسوف بأحكام قانون ناشئ من العادات والتقاليد والأعراف، كما أنه من

الحماقة إلزام الطبيب بنوع الدواء الذي يشفي، فالقانون من ثمرة التجارب، ولا يمكن للحكمة المتولدة من النظر والتبصر العقلي أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين(١٦). فلا قوانين ولا قواعد ولا مراسيم أو كتب صادرة عن الدولة سواء كانت مكتوبة أو متلوة(١٧).. فالقوانين المكتوبة جامدة،أما حكم الفيلسوف فسيكون مرن يتكيف حسب تغير الظروف والأحوال لكل شخص(١٨).. حيث انه يمارس سلطته على رعيته حسب أحوالهم، فالحكم هنا ليس قانونى مطلق، بل فلسفى نسبى(١٩).. ومن هنا ذهب البعض إلى أن فلسفة أفلاطون السياسية تتسم بالعقلانية فى المقام الأول، حيثُ يُقيمها على أسس منطقية ذهنية خالصة، بصرف النظر عن تجاوبها أو اصتدامها مع الواقع المعاش(٢٠).

أما أرسطو فقد رفض فكرة الحاكم الفيلسوف هذه وذهب إلى أن الحاكم باعتباره ممثلاً للسلطة السياسية لابد من أن يحكم بالقانون، فالإنسان إذا كان أول الحيوانات وسيدها فإنه يصبح آخرها إذا عاش من دون قوانين لتحقيق العدل، فالإنسان بطبيعته محب للعدل كاره للظلم، فالعدل هو قاعدة الاجتماع السياسي، ولا يتحقق إلا في ظل القوانين التي يخضع لها الجميع وإلا ساد الفساد وأصبح الإنسان عبداً لشهواته. يقول أرسطو موضحاً ذلك: "إذا كان الإنسان الذي بلغ كماله الخاص كله هو أول الحيوانات فإنه حقاً آخرها أيضاً متى حيي بلا قوانين وبلا عدل، والواقع أنه لا شيء أشنع من الظلم المسلح، لكن الإنسان قد تلقّى عن الطبع أسلحة العدل والفضيلة التي ينبغي أن يستعملها ضد شهواته الخبيثة، فبدون الفضيلة يكون هو أكثر ما يكون فساداً وافتراساً، فليس له إلا ثورات الحب والجوع البهيمية، فالعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو الذي يرتب الحق"(٢١).

أما العدل عند أفلاطون فلا يتمثل في الخضوع للقانون، بل في التزام كل طبقة من طبقات المجتمع الثلاث (الحكام، الجنود، المنتجين) بوظيفتها التي هيأتها لها الطبيعة وخصتها

بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى، مع التزام كل فرد داخل طبقته بالوظيفة المنوط بها، وعدم التدخل في شئون غيره، فالتاجر تاجر والبناء بناء والاسكافي إسكافي... إلخ. وبناءً على ذلك تختص الطبقة الأولى (الفلاسفة) بالحكم دون غيرها ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى، وتقوم طبقة (الجند) بحماية المدينة فقط، أما طبقة (العمال والمهنيين) فوظيفتها الإنتاج فقط لسد حاجات الدولة الأساسية [٢٢]. فالطبيعة وهبت لكل شخص آداء الوظيفة المناسبة لطبيعته، وينبغى على كل مواطن الإلتزام بوظيفته، والأفضل بالطبع هو الذى يحكم وهذا هو سر الإنسجام الذى يجب أن يسود الدولة لتحقيق الخير والسعادة فى الحياه البشرية[٢٣]. وبذلك يتحقق استقرار الدولة وسلامتها، تماما مثل البدن، فكما أن صحة البدن فى قيام كل عضو بعمله، فكذلك سلامة الدولة فى قيام كل طبقة بوظيفتها، و إلا مرضت الدولة كما يمرض البدن،فأفلاطون يطبق مبدأ واحد على البدن والدولة وهو قيام كل عضو بوظيفته[٢٤] فالدولة تقوم على نظام ميتافيزيقى، حيث يقسم المواطنين بناءً على تقسيمه لقوى النفس، والجزء العاقل فى النفس يقابل الفيلسوف فى المجتمع،وفى حين تسيطر القوى العاقلة على الجسم لتحقيق سعادته، كذلك يسيطر الفيلسوف بحكمه وأوامره على الرعية لتحقيق سلامتهم وخيرهم[٢٥].

وهكذا تبين لنا أن السلطة – لدى أفلاطون – في مدينته الفاضلة ظاهرة فردية يمارسها الحاكم الفيلسوف على شعبه دون قيد بدستور ولا قانون، فهي سلطة مطلقة يستخدمها الحاكم وفق مشيئته التي لا تخطئ، ويمارسها بقرارات فردية يراعي فيها ظروف كل حالة على حدة، فالحاكم عند أفلاطون ليس ملزماً بقوانين عامة مسبقة وموضوعة سلفاً ليطبقها على الحالات الفردية، ولكن يفصح عن إرادته في كل حالة خاصة وفقاً لظروفها وملابستها، أما أرسطو فالسلطة عنده تنبُع من الجماعة؛ ومن ثم تكون السلطة للقانون وليست للحاكم، ويكون القانون شرط لصلاحية النظام، فمهما كان الحاكم عاقلاً وفيلسوفاً فهو بشر وليس إلهاً منزهاً عن الخطأ،

ومن ثم لا غنى له عن استخدام القانون في حكمه باعتبار القانون عقلاً مجرداً عن الهوى[٢٦]. وكما ألزم أرسطو الحاكم بالقانون ألزم كذلك المواطن بالخضوع له، واصفا كل مواطن يطيع القانون بالعادل، والظالم هو ذلك الذى يتعدى حدود القانون دون الخضوع له، فالقانون ملزم للطرفين على السواء طالما أن غرض القوانين حماية المصلحة العامة لجميع المواطنين[٢٧]. ومن ذلك يتبين أن المثالية السياسية عند أفلاطون تتجسد في إرادة الحاكم العاقل، بينما أرسطو لا يراها إلا في القاعدة العامة المجردة التي تصدُرها السلطة السياسية وتستهدف بها تحقيق أغراض الجماعة وتقيم العدالة بين الأفراد[٢٨].

وبالإضافة للانتقادات الأرسطية لفكرة الحاكم الفيلسوف هذه نقول:ان النظام المثالى هذا لم ولن يتحقق على مستوى الممارسة الفعلية،لأن أفراد المجتمع ليسوا مثاليين لدرجة الخضوع لحكم الفيلسوف المتجرد من القانون[٢٩]. كما أن الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكماً مثاليّاً، فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطان يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد الحاكم من العلم والفضيلة؛ لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكماً ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة أحكام القانون، ويبدو أن أفلاطون قد فاته أنه ليس هناك ما هو أشد خطراً على أمة بل على الحاكم نفسه من منح ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة؛ لأن السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة إطلاقاً، وأن لها نشوة تعبث بالرؤوس[٣٠]، فمن يعهد بالسلطة لشخص ما من دون قانون إنما يعهد بها إلى وحش من الوحوش؛ لأن شهواته تجعله في بعض الأحيان وحشاً، خاصة للعواطف أثراً في أصحاب السلطة ولو كانوا خير البشر، أما القانون فهو عقل مجرد عن الهوى والشهوة[٣١].

وقد فات أفلاطون في مناداته بحكم الفيلسوف أمر هام يتمثل في رفض الفلاسفة أصلاً للحكم، فأي فيلسوف هذا الذي يريد أن يكون ملكاً؟ وكيف يتسنى لملك أن يجرد نفسه من نزعاته وأعبائه اليومية ليصبح فيلسوفاً؟ ألم يفشل أفلاطون

نفسه في إقناع دينوسيوس حاكم سيراقوصة في أن يحكم بالعقل والحكمة؟ إن وجود مثل هاتين المهمتين في شخص واحد في وقت واحد أشبه بالمعجزة [٣٢]، فمن الصعب حقاً إقناع الفلاسفة بحكم الجمهور؛ لأن ما يسيطر عليهم الرغبة في المعرفة بوصفها الشيء الضروري الذي نحتاج إليه، وليس لديهم وقت فراغ لإدارة شئون البشرية؛؛ ومن ثم قد يمتنع تحقيق المدينة الفاضلة وخروجها للنور[٣٣].

ولو افترضنا جدلاً قبول الفيلسوف لفكرة حكم الجمهور، فهل يتماشى هذا التوجيه المستبد من الحاكم للشعب مع الفيلسوف الذي يؤمن بحرية الفكر وعدم مصادرة الآراء الأخرى، فالفيلسوف الحق هو الذي يستمر في البحث عن الحقيقة – كما يقول سقراط – وليس هو الذي يفرض آراءه على الآخرين مدعياً أنه أعلم الناس؛ لذا فالحكم الديمقراطي الذي رفضه أفلاطون هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف حيث به اعتراف بكافة الأذهان في مختلف الطبقات، وفيه تشاور وتبادل للآراء بين الحاكم والمحكوم[٣٤]. بخلاف تصور أفلاطون حيث يتعامل الحاكم مع الرعية وكأنهم قطيع حيوانى غير قادر على المشاركة فى تدبير شئونه،ولا يحق له إلا السمع والطاعة للفيلسوف الحاكم[٣٥] الذى يفرض ارادته على جميع رعاياه دون موافقتهم،فى حين أن الحاكم الحقيقي ينبغى ان يصغى لآراء رعاياه[٣٦]. فضلا عن ان التماثل بين الحاكم وراعى الماشية من جانب والرعية والماشية من جانب آخر أمر لا يمكن استصاغته فضلاً عن عدم تنفيذه[٣٧]، ولا نجانب الصواب لو قلنا : ان من أكبر عيوب تصر أفلاطون هذا،عدم التفرقة بين الحاكم والدولة،حيث لا وجود لأى سلطات ولا تشريعات ولا أتفاقيات، فالدولة هى الحاكم والحاكم هو الدولة[٣٨]، وهو القانون، وهو السلطات الثلاث، ومن ثم فإنهيار الحاكم أو رحيله يعنى رحيل الدولة، فى حين ان الحاكم مجرد أداة لفرض سلطة الدولة، وتظل الدولة ثابتة حتى

ولو رحل الحكام . ولو فرضنا جدلاً مرة ثانية قبول الفيلسوف بالحكم بالصورة التي رسمها أفلاطون، فيكون في هذا إنكار للإيمان بدولة المدينة السياسية التي تستهدف حرية المواطنين وما يتبعها من مساهمة الأفراد في أعباء الحكم كلاً حسب مؤهلاته وقدراته، فهذا به إغفال تام لرأي الجمهور، ويصبح حكم الرأي العام على أفعال الحكام غير ذي موضوع، في حين أن الحكومات لا تستمد سلطانها العادل وبقاءها إلا من رضا المحكومين، ومن ثم فإغفال أفلاطون للقانون في مدينته الفاضلة لا يمكن تأويله إلا على أنه فشل منه في الكشف عن جانب معنوي من جوانب الجماعة نفسها التي أراد أن يبلغ بها حد الكمال[٣٩]، وهذا الجانب يتمثل في إيمان الشعوب بوجه عام والإغريق خاصة بالحرية في ظل القانون، وحبهم المشاركة في حكم أنفسهم، ومن هنا كانت نظرية أفلاطون محدودة الأفق، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى به فيما بعد إلى تعديل موقفه في كتاب القوانين[٤٠].

وفضلاً عن كل ما سبق من انتقادات لفكرة الحاكم الفيلسوف المستبد هذا نرى أن العيب الأكبر في الدولة التي تحكم حكماً استبدادياً، إذا قورنت بالدولة الديمقراطية، هو صعوبة وجود نقد مستقل فيها يصدر عن صدق وإخلاص، بل استحالة هذا النقد من الأساس، فأصحاب الحكم المستبد يستهدفون دائماً القمع العنيف، ولا يتحملون من المواطنين ولا حتى من أتباعهم المقربين استقلال الفكر وأصالته؛ فهم دائماً محاطون بالمنافقين والمرائين الذين هم من خبائث الناس وجبنائهم [٤١]. وإذا كان حكم الفلاسفة هو معيار المدينة الفاضلة فقد ترتب على ذلك استبعاد أفلاطون كل حكومة لا يمسك بزمام الأمر فيها الفلاسفة، بل اعتبرها حكومات فاسدة، كالتيموقراطية والأوليجاركية والديمقراطية والطغيان، (إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة وها هي ذي: إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها (التيموقراطية)، والثانية في الترتيب وفي المكانة تسمى (بالأوليجاركية) وهي

حكومة فيها عيوب عديدة، وتليها حكومة هي عكس السابقة وأعني بها (الديمقراطية)، وأخيراً حكومة (الطغيان) التي يظن أنها حكومة مجيدة والتي تتجاوز الأخريات جميعاً من حيث إنها الداء الرابع والأخير للمجتمع)[٤٢].

والحكومة التيموقراطية هي الحكومة العسكرية كتلك التي كانت تحكم كريت وإسبرطة، حيث يسيطر على زعمائها الرغبة في المجد والبطولة وإحراز الانتصارات على الأعداء، فهي حكومة القوة الغضبية [٤٣].وهى خليط من الخير والشر، تتصف بالطموح وشهوة التفوق وحب المجد والحماس والشرف العسكري بدلاً من محبة الحكمة وتهذيب الروح، وهذه الحكومة في موقع وسط بين الاستقراطية والأوليجاركية، فهي مشابهة للأرستقراطية في احترامها لسلطة الحكم وعزوف المحاربين فيها عن الزراعة والصناعة والتجارة، والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية، ومن جهة أخرى مشابهة للأولجياركية من حيث حب المال وتقديس الذهب والفضة والبيوت حتى يرضوا شهواتهم وملذاتهم، وكل هذا يفعلونه سراً بعيداً عن الأعين للتهرب من القانون لأنهم قد تربوا في ظل الإرهاب لا الإقناع، وأهملوا الملكة الحقيقية، ملكة تهذيب الروح، ألا وهي ملكة الفلسفة [٤٤].

أما **الحكم الأوليجاركي** فهو ذلك النوع من الحكم القائم على الثروة، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة إطلاقاً، فهي حكومة الطبقة الغنية حيث تكون الثروة هي المؤهل الوحيد للحكم [٤٥].حيث يتم اختيار القيادات بناءً على ما يمتلكون من ثروة واستبعاد الفقراء على الرغم ممّا قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار؛ ممّا قد يؤدي للكارثة. فضلا عن فقد الدولة لوحدتها وانقسامها إلى دولتين (الأغنياء والفقراء)، تعيشان على نفس الأرض، وتتأمر كل منهما على الأخرى من دون انقطاع، فيكون التباغض والتطاحن صفة دائمة لهما. مما يؤدى إلى انتشار الأشرار في الدولة من كل نوع: متسولين ولصوص

ونشالين وسارقي المعابد[٤٦]. **أما الحكومة الديموقراطية:** فهي حكومة الأغلبية من الشعب، وفيها يتحرر الجميع من القوانين والتنظيمات، ويكون في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما شاء، فهذه الحكومة –بفضل الحرية التي تسودها– تشتمل على كل أنواع الدساتير، وما على المرء إذا كان ينشد نظاماً من نظم الحكم إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه، فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيها أن ينتقي النموذج الذي يفضله، حيث يجد فيها بالفعل نماذج متعددة[٤٧]، ويصبح الجميع أحراراً لا يحدهم تنظيم ولا قانون؛ فتحدث الفوضى وينتشر الفساد ويتم القضاء على القيم والأخلاق [٤٨]، ولا يتم اختيار الحكام وفق القدرات والمميزات الشخصية، ولكن عن طريق القرعة؛ ومن هنا كان أفلاطون شديد الكراهية لذلك النظام الفوضوي الذي أتاح الفرصة للسوفسطائيين لإشاعة الهرج داخل المجتمع، فضلاً عن أن هذا النظام هو الذي قضى على أستاذه سقراط بالإعدام. **أما حكومة الطغيان:** فهي حكومة الاستبداد والقهر، وهذا الطاغية ينكل بكل المنافسين له، ويشرد المواطنين الفضلاء فلا يترك شخصاً ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه، إلا ويطهر الدولة منه ومن كل من توافر لديه قدر من الشجاعة والذكاء وعزة النفس حفاظاً على مكانته، فيظل في حرب دائمة مع الجميع، ويختار حراساً أقوياء له لكي تُقيه شر المؤامرات[٤٩]، وإذا طلب منه الشعب مغادرة الدولة هو وحاشيته، فلا يتورع هذا الطاغية عن الوقوف في وجه الشعب ليقتلهم ويشردهم[٥٠].

ومن خلال ما ذكرناه يتضح لنا أن أفلاطون يقسم الحكومات إلى صالحة وفاسدة بناءً على مقومات صاحب السلطة، فحينما يكون الفيلسوف هو صاحب السلطة تكون الدولة صالحة، وما عدا ذلك تكون فاسدة مهما اختلفت أشكال الحكم فيها[٥١]. أما أرسطو فانطلاقاً من فكرة القانون التي أقرها آنفاً ورفضه لفكرة الحاكم الفيلسوف الأفلاطونية، نجده يتجه لتقسيم الحكومات بمعيار القانون في المقام الأول،

فتكون الحكومة صالحة لو استهدفت منفعة المجموع وفقاً للقانون، بينما تكون فاسدة لو استهدفت الصالح الشخصي ضاربة بالقانون عرض الحائط، ومن ثم فالقول بسيادة القانون عند أرسطو لا يكفي وحده للقول بصلاحية النظام، فقد يكون النظام الدستوري فاسداً؛ ومن ثم تكون كل قوانينه فاسدة، فلا قيمة لقانون نابع من نظام سياسي ظالم قد يحابي طبقة على حساب الأخرى(٥٢).

وبناءً على ذلك قسم أرسطو الحكومات إلى ست صور: ثلاث منها صالحها يقابلها ثلاث صور فاسدة(٥٣): **وتضم الصالحة:** الملكية: حيث يكون الحكم فردياً ووفقاً للقانون؛ مستهدفاً المصالح العامة. والأرستقراطية: حيث تكون السلطة في يد الأغلبية المتميزة من جميع الوجوه، والتي تحكم وفقاً للقانون لتحقيق المنفعة العامة. والجمهورية (الديمقراطية): وفيها تكون السلطة للأغلبية وتحكم بالقانون وللصالح العام. أما النظم الفاسدة فتضم: الطغيان: وفيها يكون الحكم في يد فرد واحد، يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون التقيد بقانون. والأوليغرشية: حيث تكون السلطة في يد الأغنياء، وهذا النظام يستهدف مصالح الطبقة الثرية دون طبقات الشعب، ولا يخضع في حكمه للقانون. و الديماغوجية: وهي حكومة الغوغاء والتي تتبع أهواءها لتحقيق شهواتها دون التقيد بقانون، وتهدف فقط لمنفعة الفقراء، وهذه الحكومات الفاسدة لا تفكر في الصالح العام. ومن ثم يرى أرسطو أن الدول تختلف بعضها عن بعض من ناحية الهيئة التي يعهد إليها بإدارة دفة الحكم، فقد تكون: فرداً أو فئة أو جمهرة من الناس، لكن ثمة عامل مشترك في نظم الحكم جميعاً مداره أن يكون القانون عماد الحكم ودعامة النظام، ولا يُسمح بوجود إرادة في الدولة تسمو على سلطة القانون، ويعتبر القانون ضرورة لا محيص عنها للمجتمع السياسي(٥٤).

وإذا كان أفلاطون وحد بين وظيفة المعرفة ووظيفة الحاكم السياسية، فإن أرسطو ميز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، فالحاكم الدستوري – عند أرسطو – هو الحاكم

المثالي ولا اعتبار لديه لما يطلق عليه البعض الحاكم المستتير المستبد (أي الملك الفيلسوف عند أفلاطون)، كما أن للقانون –في نظره– السيادة المطلقة، ويستنكر أن تكون السيادة لأي إنسان مهما عظم شأنه، فالقانون الصالح هو دعامة الحكم الصالح، وعندئذٍ ينتقد أفلاطون إذ يجعل القانون وحكم الصفوة بديلين[٥٥].

وإذا كان أفلاطون في المدينة الفاضلة استبعد حكم القانون؛ ممّا ترتب عليه اقتصار الحكم على طبقة الفلاسفة، فإن قول أرسطو بحكم القانون ترتب عليه تبادل المواقع القيادية في الدولة بين جميع فئات المجتمع، فالحاكم اليوم قد يكون محكوماً غداً، والمحكوم اليوم قد يكون حاكماً غداً، ومن ثم يتبادلون الأوامر فيما بينهم، فجميع السكان في دولة أرسطو يكونون ناخبين ومنتخبين، كلهم يجب أن يتآمروا على كل فرد وكل فرد يتآمر على الجميع عن طريق التبادل[٥٦]، فقد كان مثل أرسطو على الدوام الحكم الدستوري لا الاستبدادي، حتى لو كان الاستبداد المستتير الذي يصدر عن الفيلسوف؛ لأن الحكم الدستوري صمام أمان للدولة المثالية، لمحافظته على العلاقة بين الحاكم والمحكوم في نطاق الحريات[٥٧]. والملاحظ هنا استخدام أرسطو نفس مصطلحات أفلاطون في تعريف الحكومات، إلا أن أرسطو يدخل التيموقراطية في النظم الصالحة بخلاف أفلاطون، وإن اتفق معه في القول بفساد الديمقراطية (الديماغوجية عند أرسطو) والأوليجاركية والطغيان، غير أن أفلاطون يقسم الحكومات إلى فاسدة وصالحة على أساس ميتافيزيقي، فيرجع الحكومات الفاسدة لسيطرة النفس الشهوانية والغضبية على العاقلة، ويرجع الحكومة المثلى والفلاسفة إلى سيطرة العقل على باقي قوى النفس التي تأتمر بالعقل وتخضع لسلطته[٥٨]،فما نجده داخل النفس البشرية من عدالة وظلم على المستوى الفردى نجده فى الدولة باعتبارها مجموعة هؤلاء الأفراد،فأفلاطون يطبق على الدولة فى مجال السياسة نفس المبدأ الذى يطبقه على الفرد فى مجال الأخلاق، لذا كانت الدولة انعكاس لأحوال مواطنيها الأفراد[٥٩].

أما أرسطو فيرفض وجود صورة مثلى واحدة بشكل مطلق للحكومة، فالنظام الدستوري لا يوضع بشكل مطلق بحيث ينطبق عل سائر الدول والمدن دون تمييز، فلكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة، والنظام الدستوري لا يعد صالحاً إلا إذا تناسب مع طبيعة الشعب وحاجاته وحقق لهم الخير المشترك لأفراد المدينة، ومن هنا جاء حديث أرسطو عن أكثر من نظام دستوري صالح[٦٠]؛ لأنه رأي أن أشكال الحكومات تختلف باختلاف البيئة والزمان، وهذا يعني أن ما قدمه أرسطو من أشكال الحكومات لا يعد حصراً تاماً لها، بل قسمها على سبيل المثال لا الحصر[٦١]. وبالطبع قد توقف أرسطو عند تحليل كل واحدة من هذه الحكومات وأوضح كيف يتحول الملك إلى طاغية، وكيف يتحول الأرستقراطية من حكومة صالحة تعمل لخير الشعب فقراء وأغنياء إلى حكومة فاسدة تنحرف لتخدم مصالح الأقلية الحاكمة حيث يتحولون إلى أوليجاركيين طاغين في جمع أكبر قدر من الثروة على حساب الفقراء بفرض مزيد من الضرائب والشره في جمع المال، وبالمثل أوضح تحول الديمقراطية من حكومة تستهدف الخير العام لمواطنيها وهي التي تمثل غالبيتهم إلى حكومة تخدم مصالح أفرادها تاركة المجتمع يتحول إلى فوضى يفعل كل فرد في ظلها ما يشاء دون خضوع لأي ضوابط أو مراعاة للصالح العام[٦٢].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا كان أرسطو انتهى من تحليلاته للحكومات إلى أن هذه الحكومات الثلاث الصالحة التي تعمل لخير شعوبها من بين الحكومات الست الآنفة الذكر ربما تنقلب إلى مضاداتها، فما أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأكثرية الدول؛ وبغض النظر عن أن ثمة شكلاً معيناً للحكومة يكون ملائماً وصالحاً لدولة ما دون الدولة الأخرى، كلاً حسب ظروفه السياسية؟ فيما يبدو من كتابات أرسطو وإجماع المؤرخين السياسيين أن أرسطو يقر الشكل الحكومي الذي يكون وسطاً بين نظامين قد يتطرف من يقودهما وهما: الديمقراطية، والأرستقراطية، حيث إن تطرف الديموقراطية يحولها إلى

ديماجوجية فوضوية، وتطرف الأرستقراطية يحولها إلى أوليجاركية، وأطلق على هذا النظام اسم (البوليتيا)؛ أي الحكومة الدستورية (أو النظام المختلط) الذي يكون محكوماً بالقانون الدستوري أولاً، وتكون القيادة فيه من مواطن الطبقة الوسطى ثانياً، فأفراد الطبقة الوسطى هم الأفضل في الحكم لأنهم ليسوا أثرياء فيحرصون على الثروة ويعادون الفقراء لأن في ثروتهم مطمعاً للفقراء، كما أنهم ليسوا فقراء فيكونوا شرهين طامعين في ثروات غيرهم؛ وبذلك تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الأولغارشية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديماغوجية حين يشتط الفقراء المعدمون ويتبعون أهواءهم وشهواتهم، كما تحتاط من حكم الطغيان وهي حكومة الظالم المستبد، فضلاً عن أن المثل الأعلى لتلك الطبقة ذات الثروة المتوسطة هو الثقافة والحكمة [٦٣].فالطبقة الوسطى تقوم بعمل توازن واستقرار بين جميع طبقات المجتمع ولا وجود فيها للانحرافات الموجودة بالنظم الأخرى[٦٤]. فأرسطو هنا يعود في فلسفته السياسية إلى مبدأ الوسط الموجود في فلسفته الأخلاقية، وقد وضع أرسطو الشروط اللازمة لمن أراد أن يمارس السلطة من الطبقة الوسطى فيشترط أربعة شروط: أن يكون من الذكور الكبار في السن (شرط الجنس والسن). أن يكون من أبوين وطنيين (شرطة الجنسية). أن يكون حراً وليس عبداً (شرطة الحرية). أن يكون متفرغاً لأعمال الشئون السياسية ولا يشتغل بالأعمال اليدوية من صناعة وزراعة وتجارة... إلخ[٦٥].

وفي الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاث سلطات رئيسة: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية؛ تتركز التشريعية في يد الجمعية العمومية للمواطنين؛ وتختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومحاسبة السلطة التنفيذية، ومراجعة حسابات الدولة، أما السلطة التنفيذية فتقوم بتنظيم الوظائف العامة الرئيسة في الدولة وكيفية توزيعها على المواطنين، أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم والقضاة[٦٦].

وهناك عناصر ضرورية يشترطها أرسطو في هذه المدينة أو الجمهورية الفاضلة يحصرها في ستة عناصر هي:

المواد الغذائية على مختلف أنواعها لاستمرار بقاء الإنسان والفنون وما يتعلق بها من أدوات ثم السلاح لتأييد السلطة العامة ضد العصاة في الداخل وضد الأعداء في الخارج، ثم توافر الثروة لكفاية الحاجة الداخلية وحاجة الحروب، ثم العنصر الديني أو الكهنوت؛ أي وجود العبادة الإلهية، وأخيراً المرافق العامة والقضاء [٦٧]، فهذه العناصر هي مقومات الاجتماع البشري ومحال أن يقوم بدونها، وهذا بالطبع يتطلب وجود كل الوظائف المختلفة داخل المدينة من زراع وصناع وتجار، وجنود وكهنة وقضاة [٦٨]. ومن مقومات المدينة الفاضلة أيضاً الموقع: فيرى أرسطو أن الأفضل أن يكون لها موقع بحري بجانب البري؛ لكي تستطيع أولاً أن تتلقى إمداداً من حلفائها لتثبت ضد هجوم العدو، وثانياً أن البحر يسمح بسد حاجات المدينة عن طريق استيراد ما لم تنتجه المدينة وتصدر الحاصلات التي تزيد فيها عن حاجة المواطنين[٦٩]، وأن يكون موقعها صحياً للحفاظ على صحة المواطنين، وذلك يتأتى من خلال اتصالها بالشرق لاستقبال الشمس والتعرض للرياح التي تهب من هذه الناحية لأنه أفضل الجهات، وأن تكون متصلة أيضاً من ناحية الجنوب لأن البرد فيه أيسر احتمالاً طول الشتاء من النواحي الأخرى، أن يتوافر فيها مياه وكثرة من الينابيع الطبيعية، وإن كان ذلك غير متوافر فيجب حفر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لا تحتاج إلى الماء البتة في حالة قطع وسائل الاتصال بالخارج وقت الحرب، وأن يكون موقعها ملائماً لصد غارات العدو، وتساعد أهلها في حالة الحرب على الخروج منها بسهولة، وتكون شاقة على الأعداء في دخولها وحصارها على السواء، وينبغي بناء المعاقل والأسوار حولها لتحصينها ضد الأعداء[٧٠]. ومن مقومات الجمهورية الفاضلة كذلك المساحة وعدد السكان، فقد رفض أرسطو الرأي القائل بأن الدولة لكي تكون سعيدة ينبغي أن

تكون فسيحة الأرجاء، ورأى على العكس من ذلك أن اتساع مساحة المدينة وكثرة سكانها أكثر ممّا ينبغي يمنع من تنظيم إدارتها، وصغر مساحتها وقلة سكانها أقل ممّا ينبغي يمنع من سد حاجاتها، وانتهى أرسطو إلى أن الوضع الأفضل أن تكون مساحة المدينة متناسبة مع عدد سكانها، حيث لو وقف على الحاكم على قمة جبل مرتفعة استطاع رؤية جميع سكانها . (٧١). ومن خلال تلك المقارنة بين النمذج الأرسطى والأفلاطونى يتكشف لنا : ان دولة أفلاطون تنازع الواقع المفترض أن يكون قائم بالفعل بالوجود الدنيوى،وكأنها موجهة فى نهاية المطاف نحو العالم الآخر، بينما يقف أرسطو بقدميه بصلابة على أرض الواقع بالحياة الدنيوية(٧٢).

المبحث الثالث: النقد الأرسطي للشيوعية الأفلاطونية

من الأفكار الأفلاطونية التي لم تسلم من النقد بصفة عامة، ولدى أرسطو بصفة خاصة فكرة شيوعية المال والأسرة (الزوجة والأولاد) في طبقة الحراس، فإلغاء الملكية والأسرة في دولة أفلاطون المثالية يهدف منه تجنب كل ما يؤدي لإضعاف الدولة، ولكن ما هي العلاقة بين تحقيق هذه الشيوعية بهذا الشكل وبين تحقيق قوة الدولة، هذا ما سنقوم بمناقشته من خلال تلك الصفحات التالية:

١ – شيوعية المال وإلغاء الملكية:

المدينة الفاضلة عند أفلاطون هي تلك المدينة التي يحرم فيها على طبقة الحراس بشقيها (الحكام والجنود) الملكية الخاصة بكل أشكالها؛ فلا يمتلكون منازل خاصة بهم، بل يعيشون معاً داخل معسكرات في مكان بالمدينة يتمكنون من خلاله من السيطرة على المواطنين في الداخل إذا ثاروا على الحكم، وصد الأعداء من الخارج، أما غذاؤهم فسوف يمدهم به الطبقة المنتجة في مقابل حمايتهم بالكميات التي تكفيهم عاماً واحداً فقط، أما الذهب والفضة فهم ليسوا بحاجة إليه لأن لديهم في نفوسهم دوماً وأبداً ذهباً وفضةً إلهيين،

ومن العار إفساد الإلهي بالأرضي، فلو أن الحراس" تملكوا كالآخرين حقولاً وبيوتاً وأموالاً لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مبغِضين ومبغَضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر ممّا يخشون أعداءهم في الخارج، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية، لهذه الأسباب كلها كان من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم" (٧٣)، ففي هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمة (٧٤). وبالجملة ؛ الممتلكات المادية الخاصة تحول بين صاحبها وبين السعى لتحقيق المثل العليا(٧٥).

والملاحظ هنا سريان الشيوعية الأفلاطونية المادية على طبقة الحراس فقط دون الطبقة المنتجة التي تركها تواصل حياتها دون أدنى تغيير، عكس الشيوعية الحديثة التي تستهدف الطبقات الدنيا في المقام الأول، حتى مفهوم الطبقة الأفلاطوني يغاير المفهوم الحديث، فطبقة الرأسماليين والتجار والإقطاعيين تندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة المنتجة مع العمال والفلاحين والأجراء، ويظلون يحتفظون بوسائل الإنتاج دون تأميم، فالمعيار هنا المهنة وليس الثروة(٧٦).

وقد انتقد أرسطو بشدة وصرامة آراء أفلاطون هذه حول شيوعية الملكية على طبقة الحراس؛ لما قد يترتب عليها من إشكاليات تضر بسلامة الدولة، وتتمثل هذه الإشكاليات في:

١- عدم الاهتمام والعناية من جانب الأفراد (طبقة الحراس) بالملكيات العامة الشائعة؛ لأن المرء بحكم طبيعته لا يهتم إلا بما يمتلكه شخصياً ويعود عليه بالنفع، فكل فرد يفكر على حدة في منافعه الخاصة ولا يهتم بالمنافع العامة إلا بقدر ما يعود عليه شخصياً (٧٧)، فأرسطو هنا يربط بين المصلحة الخاصة وبين التقدم الاجتماعي عن طريق بذل الجهد الفردي والكفاءة، فالحافز الفردي ليس إلا عنصراً

جوهرياً في الحياة الاجتماعية، وأن تشجيع هذا الحافز في نطاق الجماعة يؤدي إلى ازدهار الاقتصاد وارتفاع مستوى المعيشة(٧٨).

٢- إثارة الحقد والنزاع في نفوس المواطنين: لأن عدم توزيع الثروات حسب الجهد المبذول وتساوي من يعمل قليلاً مع من يعمل كثيراً يؤدي بالضرورة إلى الغيظ وعدم الرضا، حيث " إن العمل والاستمتاع – برأي أرسطو – بما إنهما ليسا موزعين بالسوية فستثار بالضرورة مسألة أولئك الذين يستمتعون أو يأخذون كثيراً إذ يعملون قليلاً، تثار عليهم ثائرة أولئك الذين يؤتون قليلاً إذ هم يعملون كثيراً" (٧٩)، فالرجال المبرزون يغضبهم أن ليس لهم من المال إلا النصيب العامي، وهذا سيكون علة للاضطراب والثورة، فهم وإن قنعوا في بادئ الأمر بفلسين فمتى كان لهم من ذلك رأس مال كانت حاجتهم بلا انقطاع، وكان نهمهم بلا حدود، فمن طبيعة الحرص ألا يكون له حدود، وأكثر الناس لا يحيون إلا لإشباع تلك الطبيعة(٨٠).

٣- الحرمان من السعادة: لأن الملكية الفردية تسبب الإحساس باللذة والسرور، فالإنسان بطبعه محب للمال وتكوين الثروات، وهذا الحب من جانب الإنسان لذاته ليس شعوراً مستنكراً، بل هو إحساس طبيعي لا يُلام عليه (٨١)، وهذا يكشف فشل أفلاطون في هدفه الذي يسعى إليه وهو تحقيق السعادة للجميع في مدينته الفاضلة؛ لأن هذا لم يتحقق في ظل شيوعية الملكية لأن أكثر أعضاءها أو بعضهم (طبقة الحراس) محرومون من السعادة بسبب تحريم الملكية عليهم، وإذا كان حماة المدينة تبعاً لذلك ليسوا سعداء فمن ذا سيكون سعيداً(٨٢)، وإذا كان أفلاطون بهذا يجعلهم يتخلون عن سعادتهم من أجل سعادة المجتمع، فكيف لهؤلاء الأشقياء أن يوفروا السعادة للغير، فالأكثر احتمالاً أن الجميع سوف يشقون(٨٣).

٤- القضاء على فضيلة الكرم والسخاء: فالملكية الخاصة دافع على الكرم والجود والإحسان والسخاء، أما في الشيوعية الأفلاطونية فلا يستطيع الإنسان أن يكون

جواداً بسبب المساواة الحسابية التامة في الملكية؛ لأن الكرم صورة من صور استخدام الملكية، وفي ذلك يقول أرسطو: " إن المواطن في جمهورية أفلاطون لا يستطيع أبداً أن يظهر أنه جواد وأن يقوم بأي عمل من أعمال الكرم مادام أن هذه الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا باستخدام المرء ما يملك"(٨٤).

٥- غلق باب الحريات أمام المواطنين: فالفرد لا يكون فرداً حقاً إذا لم يكن هناك شيء يمتلكه يمارس فيه حرية التصرف، أما الملكية العامة للأشياء فتُخضع الأفراد لإرادة سلطة عليا(٨٥).

٦- وقد فند أرسطو حجة أفلاطون القائلة بأن الملكية الخاصة مسببة للنزاع بين الناس وسبب في التزلف للأغنياء موضحاً أن هذا لا يعود للحيازة الشخصية للأموال البتة، بل يعود في المقام الأول إلى فساد الأخلاق المنتشر بين الناس، ومن ثم يكون من الخطأ إلصاق النتائج السيئة المترتبة على أخلاق الناس" كالخصومات التي تتولد من العقود، والإدانات المترتبة على شهادات الزور، أو صنوف التزلف الوضيع للأغنياء"(٨٦) إلى الملكية الخاصة إطلاقاً، وبخاصة أن الشراكة في الأموال بين عدة شركاء تؤدي بهم إلى خصومات أكثر من تلك الموجودة بين ملاك الأموال على الانفراد(٨٧).

فقد كان أرسطو على دراية بالشرور التي تنتج عن الملكية الخاصة، ولكنه رأى أن هذه الشرور إنما ترجع إلى الطبيعة الإنسانية وما تنطوي عليه من خبث وإثم، والعلاج لهذه العيوب ليس هو المساواة في الملكية، ولكن بالارتقاء الخلقي للأفراد. فأرسطو يرى أن البداية في الإصلاح ليست في أن يتساوى الجميع في الملكية، كأن نمنع من يملكون أن يملكوا أكبر، أو أن نمنع الذين يملكون قليلاً أن يمتلكوا أكثر، بل هي حسن المعاملة بينهم، وبصفة عامة فإن المشرع يجب أن يعمل على تحقيق توزيع عادل للملكية وليس توزيعاً متساوياً، ويبدو أن الأكثر أهمية عند أرسطو ليس هو من يملك بل كيف تستخدم الملكية، وهذه مسألة أخلاقية بالضرورة وليست مسألة سياسية اقتصادية (٨٨). لذا يقترح أرسطو آلية لاستخدام

الملكية الخاصة يجمع فيها بين الملكية والشيوع في وقت واحد، حيث يكون الاحتفاظ بالملكية الخاصة لأصحابها وأن يكون الانتفاع بها هو الشائع، حيث يتنازل المالكون لأصدقائهم عن بعض الأشياء أو يرخصون لهم في الانتفاع بها على الشيوع، وهذا برأي أرسطو "يجمع بين مزايا النظامين الآخرين: نظام الشيوعية والحيازة على جهة الاختصاص، وحينئذٍ تعتبر الملكية مشتركة بوجه ما، وهي باقية كما هي فردية، فإن الاستغلالات بما هي منفصلة تمام الانفصال لا توجد شيئاً من المشاجرات، بل هي تنمو أكثر لأن كل أحد يهتم بها كما يهتم بمنفعة شخصية، وفضيلة أهل المدينة تنظم استخدامها كما في المثل، بين الأصدقاء كل شيء مشاع"[٨٩]، والمقصود بالأصدقاء هنا كل من يعيش عيشة مشتركة فى إطار الجماعة وليس الرفقاء فقط، لذا يقول أرسطو موضحا ذلك فى كتاب الأخلاق : إن كل شئ مشاع بين الأصدقاء ومشاع كذلك بين الإخوة وبين الرفقاء، لأن المجتمع السياسى ليس له بالبداهة غرض إلا المنفعة المشتركة،سواء كان ذلك فى بداية تكونه أو لحفظه بعد ذلك[٩٠] فينبغي أن تترك الملكية خاصة بالفرد، مع تربية الناس على فعل الخير تجاه الغير، بحيث يبيح الفرد لغيره أن يستخدم ما يملكه، حتى ليصبح هذا الملك مشاعاً إلى حد كبير[٩١].

ومما سبق يتضح أن الملكية العامة عند أفلاطون تحرم الأفراد من الحق الطبيعي للملكية الخاصة، وما تحققه لهم من المميزات الهامة كالسعادة والحرية والارتقاء بالذات والانتماء... إلخ، وهو ما عمل أرسطو على إثباته لنقض مبدأ الممتلكات العامة عند أفلاطون؛ واضعاً بذلك الأسس المنطقية التي أغفلت الشيوعية المادية والتي لا توجد إلا في ضوء الملكيات الخاصة[٩٢].

٢ – شيوعية الأسرة (النساء والأولاد)

ما يقال على شيوعية المال لطبقة الحراس يقال كذلك على شيوعية الأسرة،

فقد ذهب أفلاطون إلى تحريم الزواج بين أفراد هذه الطبقة؛ فلن يختص أحد منهم بزوجة أو ولد، ولكن يكون جميع النساء مشاعاً بينهم، وبخاصة أن النساء مواطنون لهم نفس حقوق الرجال ووظائفهم في الحرب والسلم مع فارق وحيد هو إنجاب المواطنين للدولة[٩٣]. فمخطط أفلاطون السياسي ينطوى على الغاء الأسرة كتتويج لدولته المثالية كما يزعم[٩٤] وفي ذلك يقول: " لقد اتفقنا على أن الدولة التي نطمح أن تحكم حكماً مثاليّاً يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعاً، وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحله ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء منها الحربية والسلمية، كما ينبغي لها أن تتخذ ملوكاً من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم في الفلسفة والحرب معاً[٩٥].

وتقوم الدولة من خلال مؤسسات عامة بالإشراف على تربية هؤلاء الأبناء لتعدهم للحكم والحراسة؛ فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية قبل سن العشرين، ثم يتلقون التدريب العسكري ودراسة الحساب والهندسة والفلك حتى سن الثلاثين، ومن يجتاز امتحان هذه المرحلة يستمر في دراسة المنطق والفلسفة حتى سن الخامسة والثلاثين، ثم يوكل إليهم أعمال رئيسة في الجيش والإدارة ولا توكل إليهم مهام الحكم إلا بعد بلوغ سن الخمسين[٩٦]. وقد لا نجانب الصواب لو قلنا أن أفلاطون بحديثه عن التربية داخل نطاق السياسة قد تجاوز الحديث عن الفلسفة السياسية إلى الحديث عن علم الإجتماع السياسي، ذلك العلم الذى يتكلم عن السياسة بوجه عام مشتملا إياها التربية وما بين الأفراد من علاقات، مبينا أخلاقيات التعامل مع كافة طبقات المجتمع، على درجة اختلافها وتنوعها[٩٧].

وهكذا لم تقتصر شيوعية أفلاطون على الجانب الاقتصادي فقط، بل امتدت لتشمل المجال الإنساني، وشغلت المرأة في هذا التصور مركزاً أعظم بكثير ممّا كانت تشغله في عصره فعلاً، حيث كان وضعها هامشياً؛ فكانت تعتمد على الرجل بشكل أساسي في المجال الاقتصادي

دون أن يسمح لها بممارسة أي مهنة، ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من التعليم، ومن الناحية السياسية لم يكن لها حق المشاركة السياسية وكان جهدها منصرفاً فقط للأعمال المنزلية ولا يحق لها حضور مجالس ومنتديات الرجال، ووسط هذا الجو دعا أفلاطون لمساواة الرجل بالمرأة[٩٨] في كافة ميادين العمل في الدولة؛ سواء المدنية منها أو الحربية، مع الاختلاف في درجة الاشتراك حسب طبيعة المرأة؛ لأن الفارق بين مواهبها ومواهب الرجل هو في الدرجة لا في النوع، ونظراً لتقرير إعفاء المرأة من شئون المنزل فقد وقع على كاهل مؤسسات الدولة عبء رعاية الأطفال[٩٩]. فتصور أفلاطون لوضعية المرأة داخل المجتمع بمثابة تأصيل للاتجاهات العالمية الحديثة فى تصورها للعلاقة بين الرجال والنساء[١٠٠]. ولا نجانب الصواب لو قلنا أن أفلاطون فى تصوره هذا قد وضع بذور الفكر النسوى الحديث.

وقد أدرك أفلاطون اصطدام هذا التصور مع النظم السائدة؛ فجعل من هذه الدعوة موجة من الموجات التي كان يتردد في التصريح بها لعلمه بما ستلقاه من معارضة شديدة، فهو يلغي وجود المرأة بوصفها امرأة، فيراها تختلط بالرجال وتمارس الرياضة البدنية عارية أمام الرجال، وتشارك في الأعمال العسكرية، ويرفض أن تكون العلاقة بين الرجال والمرأة مبنية على المشاعر الفردية، بل يريدها علاقة لا شخصية تتم في مواسم معينة بين الأشخاص التي تختار الدولة كل منهم للآخر، دون أن يكون للاختيار الشخصي أي دور، وكل طفل يتم إنجابه دون إدارة الدولة له يعد لقيطاً، فهي علاقة حيوانية كالذي يريد صاحبها تحسين نسلها، خاصة لو عرفنا أن حد ازدراء أفلاطون للمرأة وصل إلى القول بأن المحارب الشجاع يكافأ على بسالته بمزيد من النساء، فأصبحت بذلك وسيلة لمكافأة الشجعان[١٠١]، وفي ظل هذا التخطيط الجديد لا يعرف أحد آباءه الطبيعيين وأطفاله وإخوانه، لكن سينظر كل واحد إلى كل الناس من الجيل القديم على أنهم آباؤه وأمهاته، وسينظر لجيله هو

على أنهم إخوانه، وسينظر إلى الجيل الأصغر على أنهم أولاده [١٠٢].وهذا التصور الأفلاطونى إن دل على شئ فإنما يدل على عدم إيمانه بأهمية المشاعر والأحاسيس والعلاقات الإنسانية داخل نطاق الجماعة وهذا بدوره يمثل صعوبة فى فهم طبيعة الروح عند أفلاطون، تلك الروح التى وضعها فى مرتبة أسمى من مرتبة البدن، فكيف له الآن نراه يحط من قدرها[١٠٣]؟

وقد وجه أرسطو النقد ضد ما اقترحه أفلاطون من هدم الأسرة وهو نقد يرد إلى خاطر كل قارئ كما يقول رسل [١٠٤]، وتتمثل هذه الانتقادات الأرسطية في التالي:

١ – أن القول بشيوعية النساء وما ينتج عنه من شيوعية الأولاد، ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل، وتجعل كل مواطن لا يستطيع أن يحدد أين ابنه وأين أخوه أو أبوه... إلخ؛ لذا يتساءل أرسطو مستنكراً هذه الدعوة الأفلاطونية قائلاً: هل الخير أن يقول المواطن على الآلاف من الأولاد حين يتحدث عنهم (هذا ابني) أم العرف الجاري أفضل؟ وهل الأفضل ألاّ يعرف الابن أباه والعكس والأخ أخاه؟ أم أن يدعو المرء ولداً ابنه وآخر أخاه وآخر ابن عمه إلى آخر هذه الروابط العائلية؛ ومن ثم ينتهي أرسطو إلى أن ابن العم على العرف الجاري خير بكثير من الابن على طريقة أفلاطون[١٠٥].

٢ – أن شيوعية النساء فيها إقرار واضح وصريح بممارسة رزيلة الزنا، وما دام الامتناع عن الزنا فضيلة، فما يدعو للأسف حقاً أن يقوم نظام اجتماعي بمحو هذه الفضيلة وبث ما يقابلها من رذيلة، فشيوعية النساء تقضي على فضيلة العفة؛ لأن الفضيلة احترام امرأة الغير بدافع الحكمة[١٠٦]؛ لذلك من الخطأ قول ليوشتراوس: إن شيوعية النساء لا تعني بالطبع استباحة المحرمات، بل تعني التنظيم الأكثر قوة للمخالفة الجنسية من أجل إفادة المدينة والصالح العام[١٠٧].

٣ – أن الجهل بالروابط الأسرية بين الآباء والأبناء والأخوة وكافة الأقارب قد يؤدي لمحذورات شديدة كانتهاك الحرمات والقتل الخطأ أو العمد والمشاجرات والسباب في حق الأب أو الأم أو

الأقارب، وهذا من الممكن تفاديه متى عرف الناس بعضهم بعضاً، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل قد يؤدي إلى أبعد من ذلك وهو ممارسة الرذائل بين أفراد الأسرة الواحدة، والشناعة كل الشناعة ارتكاب الشهوات الجسدية بين الآباء والأبناء والإخوة والأخوات[١٠٨].

٤ – إهمال العناية والاهتمام بين الآباء والأولاد والإخوة حيث يقل الاهتمام بأولاد لا يستطيع الأب أن يميز من بينهم أيها ولده، فما هو مشترك بين أكبر عدد من الناس يلقي أقل عناية، وأن الأبناء لو تركوا مشاعاً لآباء كثيرين فسيكون إهمالهم مشاعاً أيضاً بين الجميع [١٠٩]، يقول أرسطو: "إذا كان آلاف أولاد المدينة ينسبون إلى كل واحد من أهلها لا على أنهم ولدوا له، بل على أنهم مولودون جميعاً دون أن يقدر أحد على أن يميز هؤلاء من هؤلاء، فجميع أهل المدينة على السواء لا يعنون بهؤلاء الأولاد، فكل واحد سيقول على ولد نجح (هذا ابني)، فإن لم ينجح سيقال عليه – أياً كان مع ذلك أهله الذين إليهم يرجع أصله على حسب رقم قيده – وهذا ابني أو ابن رجل آخر، وتكون الروايات عينها والشكوك عينها في حق آلاف الأولاد الذين يمكن أن تحويهم المدينة وأكثر من الآلاف، ما دام سيكون ممتنعاً على السواء العلم بمن هو والد الولد، وهل هو قد عاش بعد ولادته؟"[١١٠]، وبالمثل تنعدم رعاية الأولاد بالآباء لعلة الجهل بصلة القرابة " فمن غير النافع أن يفكر الولد في الوالد ولا الوالد في الولد ولا الأولاد في إخوانهم حيث للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة وهما الملكية والعواطف، وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين أو الآخر في جمهورية أفلاطون"[١١١].

٥ – رفض أرسطو دعوة أفلاطون بمساواة الرجل بالمرأة في كافة الأعمال، منادياً بقوامة الرجال على النساء؛ فالرجل هو الذى يأمر والمرأة هي التي تطيع، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يتأمر على الأصغر والأنقص، فالأب هو صاحب السلطة على الزوجة والأولاد [١١٢].إلا انه يعامل الزوجة كحاكم فى نظام أرستقراطى، باعتبار ان الرجل له القوامة طبقا لحقه داخل العائلة،ولا يترك لها إلا ما يلائم جنسها، ويعامل الأولاد كحاكم فى نظام ملكى، لأن الملك لا

يفكر إلا فى مصالح رعاياه، لذلك كانت الملكيه أشبه للسلطة الأبوية[١١٣].

وقد فسر أرسطو موقفه هذا في التفاوت بين الرجل والمرأة تفسيراً طبيعياً، حيث إن بعض الكائنات مخصصة بالطاعة منذ الولادة والآخر مخصص للإمرة، كما هو الحال في الكائن الحي حيث نرى النفس تأمر والبدن يطيع، فالنفس تتسلط على البدن كسيد على عبده، والعقل يسيطر على الغرائز كالحكم على شعبه، ومن ثم تصبح المساواة أو انقلاب السلطة بين تلك الأنواع المختلفة شراً للجميع ووبالاً على المجتمع [١١٤].وهذا التفسير أدى به فى نهاية الشوط (وهو الفيلسوف العقلانى) إلى إعتبار الرق ظاهرة طبيعية، مقرا أنه من الحق الطبيعى للبعض (السادة) حكم البعض الآخر (العبيد) باعتبار أن هذا ينسجم مع مبدأ الطبيعة[١١٥].

رابعاً: نقد فكرة الوحدة الأفلاطونية

لقد أثار أرسطو على جمهورية أفلاطون نقطة غاية في الإبداع، وهي أنه أفاض على الدولة وحدة أكثر ممّا ينبغي حتى كاد يحولها إلى فرد واحد [١١٦]، وفي سبيل ذلك ضحى بالملكية الخاصة والأسرة على طبقة الحراس، فالملكية الخاصة تؤدي للتفاوت بين الثروات – في زعم أفلاطون – وظهور طبقتين متعارضتين: طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء، تناهض كل منهما الأخرى وتناصبها العداء والحقد؛ ممّا يؤدي في النهاية للصراع بينهما وتمزق وحدة الدولة، فضلاً عن أن الملكية الخاصة تؤدي إلى هيمنة المصلحة الذاتية على عقل الحراس وتغدو لديهم فوق مصلحة المدينة ويجتهدون ليستحوذوا لأنفسهم على كل ما يصل إلى يده [١١٧].

لذا رأى أفلاطون أن ضمان وحدة الدولة واستقرارها يكون في شيوع الملكية بين طبقة الحراس، فهو هنا لم يهدف من تحريم الملكية الخاصة على تلك الطبقة إلى القضاء على تفاوت الثروة، بل كان هدفه توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة

داخل الدولة، فهو لا يهدف من الحكومة إلى تحقيق المساواة من الثروات، بل يسوي بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة(١١٨).

وما يقال على شيوعية الملكية يقال على شيوعية الأسرة، فالأسرة في رأيه تحطم اتحاد الدولة، حيث إنها تجعل الفرد يقدم مصالح أسرته بحكم العاطفة على مصالح الدولة، فيتجه لتحقيق أغراضه الشخصية بدلاً من تحقيق مصالح الجماعة؛ لذلك رأى أفلاطون الحل في رفض الزواج وما يترتب عليه من قيام الأسرة (١١٩)؛ ومن ثم فشيوعية الأسرة تجعل المدينة أكثر وحدة وكمالاً من مدينة تتكوّن من أسر منفصلة، فالمدينة يجب أن تشبه بقدر المستطاع الموجود البشري، أو جسماً حياً واحداً، وقد يكون هذا ما جعل أفلاطون يبدأ محاورة الجمهورية بمناقشته للعدالة بافتراض توازٍ بين المدينة والفرد (١٢٠)، فالوحدة عند أفلاطون هي غاية الغايات لمدينته الفاضلة. وقد حذر أرسطو من أخطار تلك الوحدة المفرطة في الدولة، فمع أنه من الصعب تصور تحقيقها إلا أنه لو أمكن تحقيقها فينبغي أن تتبذ لأنها تقود إلى تداعي الدولة، وقد تمثلت الانتقادات الأرسطية لفكرة الوحدة في الآتي:

١ – وجد أرسطو أن هذه الوحدة المتطرفة لا يمكن تحقيقها؛ لأنها –بزعم أفلاطون– لا تتم إلا من إجماع جميع أفراد أهل المدينة على قولهم على الشيء الواحد هذا لي أو ليس لي، وهكذا يقال على النساء والأولاد وباقي الملكيات، وهذا – كما يقول أرسطو – به غموض لأن لفظ جميع هنا له معنى مزدوج؛ فإذا طبق على كل فرد على حدة فسيكون لكل فرد أكثر ممّا يطلب من الزيجات والأولاد والممتلكات، فأين إذن الشيوعية والوحدة؟ ولو قلنا: إن لفظ جميع خاص بالكتلة التامة لأهل المدينة مجتمعة غير منفردة لتحقيق الشيوعية والوحدة، فهذا التعبير لا يتناسب مع الأفراد المنعزلين، فلفظ جميع هنا به إبهام وغموض، حيث يدل على الواحد، كما يدل على الآخر بالسواء(١٢١).

٢ – أن القول بشيوعية المال والأسرة يقضي على قوام الدولة ولا يحقق وحدتها؛ لأن

أي دولة لابد أن تتميز بالكثرة والتنوع والاختلاف، وحين يعتمد أفلاطون على الوحدة بالشيوعية فهو بذلك يحولها من دولة إلى عائلة ومن عائلة إلى فرد؛ لأن العائلة أشد وحدة بكثير من الدولة، والفرد أشد وحدة من العائلة؛ ومن ثم لو أمكن تحقيق هذا المذهب الأفلاطوني لكان ينبغي اجتنابه وإلا انعدمت الدولة (١٢٢).

فأرسطو هنا يؤكد على الاختلافات العديدة بين الأفراد بعضهم وبعض، وأن الدولة لا تضم أعداداً غفيرة من الناس فحسب، ولكن أشتاتاً من أنواع متباينة، وينادي بأن التفرقة هي قوام الدولة، ويبرز الأخطار التي تترتب على قيام الدولة بتوحيد المقاييس الفردية وتجاهل الاختلافات الفردية؛ ممّا يؤدي في النهاية بإخضاع الأفراد لسيطرة الدولة بما يعنيه من القضاء على ذاتياتهم المتميزة (١٢٣).

٣ – أن تطبيق الشيوعية المادية على طبقة الحراس دون الطبقة المنتجة سيؤدي إلى وجود دولتين متعاديتين داخل الدولة الواحدة تناصب كل منهما العداء، وهذا بالطبع يتنافى مع وحدة الدولة (١٢٤).

وبالتالي تصبح دولة أفلاطون الموحدة تضم في الواقع دولتين متعاديتين، وهنا يظهر تناقض أفلاطون مع ذاته، حيث إنه رفض الحكومة الأوليجاركية لأنها تخلق دولتين داخل الدولة الواحدة (الأغنياء والفقراء)، ورفض الملكية الخاصة لطبقة الحراس لنفس السبب، إلا أنه بتحريم تلك الملكية على طبقة دون طبقة سوف يؤدي لنفس النتيجة التي رفضها وهي وجود دولتين داخل الدولة الواحدة؛ لأن الملكية الخاصة علة الانقسام مازالت موجودة داخل الطبقة الأكبر عدداً (١٢٥).

وهذا قد يؤدي بدوره لمشكلة أخرى وهي أنه لم يعط لطبقة الحراس أي سلطة اقتصادية؛ فهم صفر الأيدي من الملكية، أما الطبقة المنتجة فأعطاها السلطة الاقتصادية الكاملة مع حرمانهم من السلطة السياسية؛ ومن ثم تنقسم السلطة بين

الطبقتين؛ ممّا يؤدي لتفكك الوحدة التي ينشدها [١٢٦].

وهكذا نلاحظ :أن كل من أفلاطون وأرسطو حاولا تقديم اصلاحات تعليمية وتربوية وسياسية ةاقتصادية منأجل اصلاح المجتمع،ومع أنها كانت مصممة لمجتمع بعينه وهو دولة المدينة اليونانية كرد فعل على الظروف البيئية،الا أن فكرهما-كما يقول الفريد بين- كان له أكبر الأثر على فلاسفة ومفكرى العصور الوسطى والحديثة[١٢٧].

الخاتمة

تبيّن من خلال تلك الدراسة مثالية أفلاطون الحالمة فى بناء مدينة فاضلة، من خلال مقومات منافية للعدالة السياسية والفكر الفلسفى والأخلاقى، وكيف قام أرسطو – معتمدًا على التجربة المعاشة – بنقد تلك المقومات لخطورتها على سلامة الدولة، مبينًا التناقضات التى وقع فيها أفلاطون حول هذه الأفكار، وإذا كان أفلاطون يهدف من هذه المقومات تحقيق وحدة الدولة؛ فقد بيَّن أرسطو أنها على العكس تمامًا تعمل على انهيارها، ولم يكتفِ أرسطو بالنقد، بل تجاوز ذلك إلى وضع تصورات مغايرة لتلك التى انتقدها.

ومن أهم نتائج الدراسة

١- اتفاق كل من أفلاطون وأرسطو فى القول بالنشأة الطبيعية للدولة رافضين النشأة التعاقدية الصناعية لها.

٢- يتفق المثل الأعلى لأفلاطون مع المثل الأعلى لأرسطو من حيث إيجاد هدف أخلاقي للدولة، حيث يكون الهدف الحقيقي ارتقاء مواطنيها أخلاقيًا.

٣- المثالية السياسية عند أفلاطون تتجسد فى إرادة الحاكم الفيلسوف، بينما تتمثل عند أرسطو فى القانون، فيرفض وجود صورة مثلى واحدة بشكل مطلق للحكومة، فالنظام

الدستوري لا يوضع بشكل مطلق بحيث ينطبق عل سائر الدول والمدن دون تمييز.

٤- تناقض فكرة الحاكم الفيلسوف الذى يملى إرادته على الجميع مع العقل والفلسفة ذاتها؛ فالفلسفة تؤمن بحرية الفكر وعدم مصادرة الآراء الأخرى.

٥- عدم التفرقة بين الحاكم والدولة،حيث لا وجود لأى سلطات ولا تشريعات ولا أتفاقيات، فالدولة هى الحاكم والحاكم هو الدولة وهو القانون، وهو السلطات الثلاث، ومن ثم فانهيار الحاكم أو رحيله يعنى رحيل الدولة

٦- إذا كان حكم الفلاسفة هو معيار المدينة الفاضلة فقد ترتب على ذلك استبعاد أفلاطون كل حكومة لا يمسك بزمام الأمر فيها الفلاسفة، بل اعتبرها حكومات فاسدة، وهذا أدى به لرفض الديمقراطية التى تؤدى إلى الحرية وتبادل الآراء وما ينتج عن ذلك من ازدهار.

٧- أن تقسيم المجتمع لطبقات عند أفلاطون، وتقسيمه الحكومات إلى صالحة وفاسدة قائم على أساس ميتافيزيقي، فيرجع الحكومات الفاسدة لسيطرة النفس الشهوانية والغضبية على العاقلة، ويرجع الحكومة المثلى إلى سيطرة طبقة الفلاسفة (القوى العاقلة) على باقي طبقات المجتمع والخضوع لسلطتها، أما أرسطو فيقسمها بناء على عدالة القانون ومصالح الجمهور العامة، وهذا يدل على تفوق أرسطو فى هذا الجانب الخاص بالعدالة.

٨- تختلف الشيوعية الأفلاطونية المادية (على طبقة الحراس فقط دون الطبقة المنتجة التي تركها تواصل حياتها دون أدنى تغيير) عن الشيوعية الحديثة التي تستهدف الطبقات الدنيا في المقام الأول، حتى مفهوم الطبقة الأفلاطوني يغاير المفهوم الحديث، فطبقة الرأسماليين والتجار والإقطاعيين تندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة المنتجة مع العمال والفلاحين والأجراء، ويظلون يحتفظون بوسائل الإنتاج دون تأميم، فالمعيار هنا المهنة وليس الثروة، أما الشيوعية عند أرسطو فهى أشبه بالنظام الاشتراكى الحديث، حيث يكون الاحتفاظ

بالملكية الخاصة لأصحابها وأن يكون الانتفاع بها هو الشائع، حيث يتنازل المالكون لأصدقائهم عن بعض الأشياء أو يرخصون لهم في الانتفاع بها على الشيوع، وحينئذٍ تعتبر الملكية مشتركة بوجه ما، وهي باقية كما هي فردية.

٩- أن تحريم الملكية الخاصة على بعض الطبقات يمنع من الارتقاء بالذات، كما يمنع التقدم الاجتماعى والبناء والازدهار، لعدم وجود حافز للعمل، فضلًا عن إثارة الحقد والنزاع في نفوس المواطنين، والحرمان من السعادة الناتجة عن الملكية، والقضاء على فضيلة الكرم والسخاء.

١٠- أن القول بشيوعية الأولاد يقضى على كل صلات القرابة، فكل مواطن لا يستطيع أن يحدد أين ابنه وأين أخوه أو أبوه، وهذا شبيه بالمجتمع الحيوانى.

١١-شغلت المرأة في التصور الإفلاطونى مركزًا أعظم بكثير ممّا كانت تشغله في عصره فعلًا، حيث كان وضعها هامشيًا، ومع أفلاطون صار لها حق التعليم والعمل والمشاركة السياسية ومساواتها للرجل في كافة ميادين العمل في الدولة؛ سواء المدنية منها أو الحربية، وربما كان هذا الفكر بمثابة بذور للفلسفة النسوية الحديثة.

١٢- قدم أرسطو تصورًا واقعيًا لمدينة فاضلة ممكنة التحقيق، معتمدًا فيه على المشاهدة والتحليل، بخلاف جمهورية أفلاطون البعيدة عن الواقع والتحقق.

١٣- والغريب حقًا اتفاقهما - وهما الفيلسوفان العقليان - على الاعتراف بظاهرة الرق والتكريس لها باعتبارها ظاهرة طبيعية وضرورية لتنظيم المجتمع.

المصادر والمراجع العربية

١. أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار النهضة المصرية، ط٨، ٢٠١٠م.

٢. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٥م.

٣. أرسطو: السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتملي سانتملير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.
٤. أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، بارتملى سانتهلير، ونقله إلى العربية،أحمد لطفى السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج٢.
٥. أميرة مطر: في فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥م.
٦. أميرة مطر: جمهورية أفلاطون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.
٧. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الكتاب الأول، ٢٠١٢م.
٨. برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٦٤، ط٢، ج ١.
٩. د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦١م.
١٠. جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، ج٣.
١١. جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، تصدير: د. عبدالرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤، ج١.
١٢. علي عبدالمعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
١٣. فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي، الإسكندرية، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٧م.
١٤. فؤاد شبل: الفكر السياسي، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤، ط١.
١٥. كارنز لورد: أرسطو ضمن تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، تحرير: ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.

١٦. ليوشتراوس: أفلاطون، ضمن تاريخ الفلسفة السياسية السابق ذكره، ج١.
١٧. ماريا لوزير: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبدالغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٢٥.
١٨. محمد جمال كيلاني: الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار الإسراء، ٢٠٠٧م.
١٩. د. مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية، قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، مجلة الفلسفة والعصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الخامس، ٢٠٠٦م.
٢٠. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.
٢١. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي،ج٢،(أرسطو والمدارس المتأخرة)، الإسكندرية، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٢. ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مجلد ٤، ج٧.
٢٣. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٦م.

المراجع الأجنبية

1. B,A,G,Fuller. The History of Greek Philosophy; The Sophists,Socrates,Plato, New York,1931.
2. Burnet,John. Greek Philosophy Thales to Plato, London,1950.
3. Concise Routledge Encyclopaedia of philosophy, prepared by: Anumber of leading Orientalistsk, London and New York, first published, 2000
4. Feller,Eduard. Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Merdian Books,New York ,1995.
5. Goseph (H.W.B) . Essays in Ancient and Modern PHilosophy, Oxford, 1935

6. Hilda,D,Oakeley. Greek Ethical Thought From Homer to The Stoics, London,1995.
7. James,H,HyslopY. The Ethics of The Greek Philosophers: Socrates,Plato and Aristotle, London,1903.
8. Lernr,Max." Introduction" Aristotle's Politics, translated by Benjamin Jowett , the Modern Library, New York
9. R,B,Appleton. The Elements Of Greek Philosophy From Thales to Aristotle,London,First Publishedin,1922.
10. William Been, Alfred. The Greek Philosophers,vol.1, London,1882.
11. William Been, Alfred. The Greek Philosophers,vol.11, London,1882.

تعليقات ختامية:

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٦، ص ١١٢ – ١١٣.

(2) Lernr , Max." Introduction" Aristotle's Politics, translated by Benjamin Jowett , the Modern Library, New York ,pp.7

وكذلك أنظر: James,H,HyslopY. The Ethics Of The Greek Philosophers: Socrates,Plato and Aristotle, London,1903,pp.65

(٣) د.ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦١، ص ٦١.

(٤) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا، دار الوفاء، ٢٠٠٥ م، ص ٢٢٦.

(٥) أرسطو: السياسة، ترجمة/أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة العامة،٢٠٠٨، ص٩٢: ٩٤.

(٦) السابق: ص ٩٥ – ٩٦.

(٧) أرسطو: السابق، ص ٩٦.

(٨) كارنز لورد: أرسطو ضمن تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، تحرير: ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ص ٢٠٨.

(٩) فؤاد شبل: الفكر السياسي، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤، ط١، ص ١٢٥.

(10) R,B,Appleton. The Elements Of Greek Philosophy From Thales to Aristotle,London ,1922,pp.158,211.

(١١) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسى، تصدير/ د.عبدالرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: د.عثمان خليل، دار المعارف، ١٩٥٤، ج١، ص ١٢٢.

(١٢) برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة: د.فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٦٤، ط٢، ج ١، ص ١٦٥.

(١٣) الجمهورية: ص ٣٥٥.

(١٤) أميرة مطر: في فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥، ص ٢٤.

(١٥) أميرة مطر: المرجع السابق، ص ٣٠.

(١٦) جورج سباين: المرجع السابق، ج١، ص ٧٩، ٨١.

(17) Hilda,D,Oakeley. Greek Ethical Thought From Homer to The Stoics, London,1995.pp.119

(18) B,A,G,Fuller. The History Of Greek Philosophy; The Sophists,Socrates,Plato, New York,1931. pp.434.

(19) Burnet,John. Greek Philosophy Thales to Plato, London,1950,pp.291.

(20) Aristotle's Politics,pp.14,15

(٢١) أرسطو: السياسة، ص ٩٦.

(٢٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ج١، من طاليس إلى أفلاطون، ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

(23) Greek Ethical Thought From Homer to The Stoics ,pp.101,131.

(24) Goseph (H.W.B)، ssays in Ancient and Modern PHilosophy, Oxford, 1935, pp.84, 85

(25) Feller,Eduard. Outlines of The History of Greek Philosophy, Merdian Books,New York ,1995,pp.159.

(٢٦) ثروت بدوي: السابق، ص ٦٦، ٦٧.

(٢٧) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، بارتملى سانتهلير، ونقله إلى العربية،أحمد لطفى السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج٢، ص٥٧،٥٩

(٢٨) ثروت بدوي: السابق، ص ٦٧.

(29) The Elements Of Greek Philosophy, pp.96,97.

(٣٠) فضل الله محمد: الفكر السياسي الغربي، الإسكندرية، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٦٤.

(٣١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مجلد ٤، ج٧، ص ٥١٣.

(٣٢) جورج سارتون: تاريخ العلم، ، دار المعارف، ج٣، ص٤٥

(٣٣) ليوشتراوس: أفلاطون، تاريخ الفلسفة السياسية السابق ذكره، ج١،ص٩٧،٩٦

(٣٤) دراسة فؤاد زكريا على الجمهورية، ص١١٢-١١٣

(35) Greek Philosophy: Thales to Plato,pp.291.

(36) Fuller. The History Of Greek Philosophy; pp.426,427.

(37) William Been, Alfred. The Greek Philosophers,vol.1, London,1882.,pp.256.

(38) The Ethics Of The Greek Philosophers,pp.57.

(٣٩) جورج سباين: السابق، ج١، ص ٨٠.

(٤٠) علي عبدالمعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، ص٥٨.

(٤١) جورج سارتون: السابق، ج٣، ص ٤٤ – ٤٥.

(٤٢) الجمهورية، ص ٤٣٩.

(٤٣) د.محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٤٤) السابق: ص ٤٤٣.

(٤٥) السابق، ص ٤٤٧.

(٤٦) السابق، ص ٤٤٨ – ٤٤٩.

(٤٧) الجمهورية، ص ٤٥٧.

(٤٨) أميرة مطر: في فلسفة السياسة، ص ٢٧، وكذلك محمد علي أبو ريان، السابق، ص ٢٧٥.

(٤٩) السابق، ٤٧٠، ٤٧١.

(٥٠) الجمهورية، ٤٧٣.

(51) The History Of Greek Philosophy; The ophists,Socrates,Plato,pp.427.

(٥٢) ثروت بدوي: النظم السياسية، ص ٦٧.

(٥٣) أرسطو: السياسة، ص ١٩٩ – ٢٠٠.

(٥٤) فؤاد شبل: السابق، ص ١٣٣.

(٥٥) السابق: ص ١١٥.

(٥٦) د.مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية، قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، مجلة الفلسفة والعصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الخامس، ٢٠٠٦م، ص ١٢٧.

(٥٧) جورج سباين: السابق، ج١، ص ١١٨.

(٥٨) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، الإسكندرية، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٩٠.

(59) Goseph (H.W.B) , Essays in Ancient and Modern Philosophy, p82

(٦٠) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، ص ١٩٠.

(٦١) أحمد أمين، ذكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار النهضة المصرية، ص٢١٠

(٦٢) د.مصطفى النشار: الحرية والديمقراطية، قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، ص ١٢٦.

(٦٣) السابق: ص ١٣٠ – ١٣١، وكذلك: علي عبد المعطي: السابق، ص ٧١ وجورج سباين: السابق، ج١، ص ١٤٣، وأيضا أميرة مطر: في فلسفة السياسة، ص ٤٨، ٤٩.

(64) William Been, Alfred. The Greek Philosophers,vol.1,pp.292

(٦٥) د.ثروت بدوي: السابق، ص ٧٤.

(٦٦) د.علي عبد المعطي، السابق، ص ٧٢.

(٦٧) أرسطو: السياسة، ص ٢٥٧.

(٦٨) أرسطو: السياسة، ص ٢٥٧.

(٦٩) السابق، ص ٢٥٢.

(٧٠) السابق، ص٢٦٤

(٧١) أرسطو: السياسة، ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

(72) Outlines Of The History Of Greek Philosophy,pp.251.

(٧٣) الجمهورية، ص ٢٨٦.

(٧٤) السابق، ص ٢٨٦.

(75) The Greek Philosophers,vol.1,pp.244/ And. The Elements Of Greek Philosophy,pp.94.

(٧٦) دراسة فؤاد زكريا علي الجمهورية، ص ١٠١، ١٠٢.

(٧٧) السياسة: ص ١٣٠.

(٧٨) محمد جمال كيلاني: الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، طنطا، دار ومكتبة الإسراء، ٢٠٠٧م، ص ٢٥٣.

(٧٩) السياسة: ص ١٣٤.

(٨٠) السياسة: ص ١٥٢.

(٨١) السابق: ص ١٣٥، ١٣٦.

(٨٢) السابق: ص ١٤٠.

(٨٣) أميرة مطر: في فلسفة السياسة، ص ٤٨.

(٨٤) السياسة: ص ١٣٦.

(٨٥) محمد جمال كيلاني: السابق، ص ٢٥٤.

(٨٦) السياسة: ص ١٣٦.

(٨٧) السابق: ص ١٣٦.

(٨٨) فضل الله محمد: السابق، ص ٢١٢.

(٨٩) السياسة: ص ١٣٥.

(٩٠) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٢٥١، ٢٥٢.

(٩١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، الكتاب الأول، ص ٢٩٨.

(٩٢) محمد جمال الكيلاني: السابق، ص ٢٥٣ – ٢٥٤.

(٩٣) أميرة مطر: جمهورية أفلاطون، القاهرة، الهيئة العامة ، ١٩٩٤، ص ٣٠.

(94)The Elements Of Greek Philosophy, pp. 94

(٩٥) الجمهورية: ص ٤٣٨.

(٩٦) علي عبدالمعطي: السابق، ص ٤٩ – ٥٠.

(97) Concise Rutledge Encyclopedia of philosophy, pp 690

(٩٨) دراسة فؤاد زكريا، علي الجمهورية، ص ١٠٥.

(٩٩) فؤاد شبل: السابق، ص ١٠٠.

(100) Greek Ethical Thought From Homer to The Stoics ,pp.126.

(١٠١) دراسة فؤاد زكريا علي الجمهورية، ص ١٠٦.

(١٠٢) ليوشتراوس: المرجع السابق، ص ٨٩.

(103) Goseph (H.W.B) , Essays in Ancient and Modern Philosophy, p,86

(١٠٤) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٢٩٨.

(١٠٥) السياسة: ص ١٣١.

(١٠٦) السابق: ص ١٣٦، وكذلك رسل: السابق، ص ٢٩٨.

(١٠٧) ليوشتراوس: السابق، ص ٨٨.

(١٠٨) السياسة: ص ١٣٢.

(١٠٩) رسل: السابق، ص ٢٩٨.

(١١٠) السياسة: ص ١٣٠.

(١١١) السابق: ص ١٣٣.

(١١٢) السابق: ص ١٢١، ١٢٢.

(١١٣) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢٥٧،٢٥٦،٢

(١١٤) السياسة، ص ١٠٠.

(115) Aristotle's Politics, p13

(١١٦) رسل: السابق، ص ٢٩٨.

(١١٧) فؤاد شبل: السابق، ص ٩٩، وأيضاً: ثروت بدوي، السابق، ص ٤٧.

(118) R,B,Appleton. The Elements Of Greek Philosophy,pp.130.

وكذلك انظر :جورج سباين، المرجع السابق،ج١،ص٧١

(١١٩) أميرة مطر: جمهورية أفلاطون، ص ٣١.

(١٢٠) ليوشتراوس: السابق، ص ٨٨.

(١٢١) السياسة: ص ١٢٩، ١٣٠.

(١٢٢) السياسة: ص ١٢٧، ١٢٨.

(١٢٣) فؤاد شبل: السابق، ص ١١٨.

(١٢٤) السياسة، ص ١٣٨.

(١٢٥) دراسة فؤاد زكريا علي الجمهورية، ص ١٠٣.

(١٢٦) ماريا لوزير: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د.عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبدالغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٢٥، ص ٥٦.

(127) William Been, Alfred. The Greek Philosophers,vol.11, ,pp.1,367.