"الموقف الأرسطى من الرق بين المحافظة والتجديد"

د. محمود السيد مراد (*)

مقدمة :-

الرق ظاهرة إنسانية، والعجيب فى الأمر أن الإنسان البدائي لم يعرف الرق، والذي عرفه هو الإنسان المتحضر، وكان كلما توغل فى الحضارة، كلما ترسخ لديه الرق، وحل مع الإنسان المتحضر الأسر والاسترقاق محل قتل المهزومين. من أجل الاستفادة من جهود الأسري هؤلاء فى القيام بالأعمال الشاقة التي تكلفه تعباً وجهداً مضنياً وأخلد هو إلى الراحة.

عرفت الحضارات الشرقية القديمة الرق كما عرفته الحضارات الغربية، إذ كان يمثل مقوماً أساسياً فى بنية النسق الاجتماعي والاقتصادي آنذاك. وعندما هبطت الديانات السماوية لم تعارض الرق معارضة صريحة، بل أبقت عليه حفاظاً على المجتمع من الانهيار، وإن كانت قد عملت على التخفيف من آلامه بما فرضته من قيود على استغلال العبيد(١).

ولم يكن العصر الحديث أحسن حالاً؛ فلا أحد يستطيع تناسي الجرائم التي ارتكبها الرجل الأبيض مع الرقيق الأسود الأفريقي فى العالم الجديد. ولم يلغ الرق رسمياً وتجارته من الولايات المتحدة الأمريكية إلا عام ١٨٦٥ بعد حرب أهلية دامية(٢).

(*) مدرس بقسم الفلسفة – آداب سوهاج.

(١) عن موقف الديانات من الرق راجع :-

د. عبد السلام الترمانيني : الرق . ماضيه وحاضره-عالم المعرفة-العدد ٢٣، نوفمبر١٩٧٩،ص٢٩ ، ٣٥.

جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : تجارة الرق والرقيق – ترجمة : مصطفي الشهابي ، كتاب الهلال، العدد ٣٦٢ ، فبراير ١٩٨١ ، ص٣٤.

(٢) راجع تفاصيل ذلك فى:جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : المرجع السابق ، ص٩٤.

فإذا اتجهنا نحو الحضارة اليونانية وجدنا الرق متغلغلاً فى كل جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى كل عصورها. وكان عمل العبيد مقوماً لاغني عنه من مقومات الحياة فيها، وقد آمن اليونانيون بحقهم فى استرقاق الشعوب الأخري[٣]، لعقيدة ترسخت لديهم بأنهم شعب سامي يتفوق على كافة الشعوب بالذكاء والتميز الروحي. وهو تفوق طبيعي، والحق والواجب يقتضيان سيادة اليونان. واسترقاق الشعوب الأخري، ولا شك أن الرق قدم خدمة عظيمة للحضارة اليونانية، إذ أتاح تسخير الرقيق في العمل وتنمية رأس المال للطبقة الحرة أن تتفرغ لحياة التأمل والمشاركة السياسية، مما سمح للحضارة اليونانية ببلوغ الذروة التي بلغتها فى الفكر والسياسة، وعظم قدر هذه الخدمة خاصة فى المدن الأرستقراطية منها فى الديمقراطية، إذ فى الأولي كانت فضائل الفراغ والبرء من الاشتغال بالأعمال اليومية -كما يقول إرنست باركر- من المثل العليا المقدسة، أما فى أثينا الديمقراطية فكانت هذه الخدمة أقل حدة بعض الشيء[٤]. ونشطت تجارة الرقيق آنذاك وكانت هناك أسواق مشهورة تُعقد لبيعها فى مدينتي "كوس" و "ديلوس" منذ القرن السادس ق.م[٥]. واشتركت حكومتا أثينا وأسبرطة فى عملية التربح من وراء استغلال العبيد فى أعمال الخدمة العامة، وتذكر الروايات أن عدد العبيد الذين كانت تسخرهم أثينا للعمل فى المناجم كان حوالي عشرين آلفاً[٦].

ولسنا مع رأى إرنست باركر[٧]. الذي يعتبر عمل العبيد فى أثينا كان عملاً مساعداً فقط، ونتفق مع "تومسون" فى رده وتفنيده لهذا الرأى، وفى تأكيده على أن عمل الرقيق كان عملاً فى غاية الأهمية فى أثينا الديمقراطية[٨]. لقد كان يوجد فى أثينا من العبيد حوالي

---

(٣) كانت الكلمة اليونانية المستخدمة للإشارة الى العبد هي : ανδραποδον وتعني "العبد الماشية" أو "كائن بشري بأربع قوائم" راجع :-

- G. Thomson :- Studies in ancient Greek Society, vol II, Lawrence & Wishart, London, 1955, p.197.

(4) E. Barker : Greek Political Theory, vol I, University Paper-backs, London, 1960, p.36.

(5) G. Thomson : op cit, p.197.

(6) E. Barker : op cit, p.36.

(7) Ibid, p.p.32-33.

(8) G. Thomson : op cit, p.204.

ثمانين ألفاً وكان عدد سكانها أربعين ألفاً أي بنسبة عبدين لكل مواطن[٩]. وكان مما يحسب لأثينا أن الرقيق فيها كانوا أحسن حالاً من العبيد فى المدن الأخري. إذ كانوا يُعاملون معاملة طيبة، وكانوا لا يُحرمون سوي من حق المشاركة السياسية، أما في الثياب والحياة فكانوا لا يتميزون عن الأحرار فى شيء.

عاش أرسطو الاستقراطي النشأة فى هذا الوسط المعتمد هذا الاعتماد الكبير على عمل العبيد، فلم يكن بوسعه أن يعترض على نظام أساسي فى حياة المجتمع، وفى ذات الوقت لم يكن قلب أرسطو يرضي بمثل هذا الاستغلال الجشع. فعاش أرسطو متأرجحاً بين الإخلاص لقيم ومقومات عصره، وبين الإخلاص لنداء قلبه، عاش موزعاً بين نزعة واقعية محافظة تسلم بما هو كائن حوله من استغلال للعبيد، وبين ميل باطني لديه إلي التجديد وإلي ما ينبغي أن يكون من مساواه بين البشر. وتلك هي المأساة التي عاشها أرسطو وسوف نلمسها بوضوح هنا. حقاً لم يكن ضميره مرتاحاً للرق، وفى الوقت نفسه كان يشعر بأنه إذا أريد إلغاء الرق وجب إلغاء أثينا نفسها من الوجود. "لقد كان هناك عدد هائل من العبيد فى كل مدينة، وكان تحريرهم سوف يدمر ليس توازن القوي داخل دولة المدينة فقط، بل والنسيج الاجتماعي بأكمله تحت ضغط قسوة حشود هائلة من العبيد المحررين[١٠]." بل هناك من يعمم هذا الطابع المتأرجح علي كتاب "السياسة" الأرسطي بجملته "إذ لا تسود أجزاءه روح واحدة متجانسة، بل تغلب على بعضها النزعة المثالية والدعوة إلي الاصلاح فى حين تغلب على الأخري النزعة الواقعية التحليلية التي تعتمد على إستقراء الأحداث[١١]."

غلب الطابع المزدوج على الموقف الأرسطي من الرق فنجد أن فى بعض جوانبه برز الاتجاه المحافظ التبريري الذي يشايع الحاضر القائم ويؤيده، وفي بعض جوانبه الأخري تقاسمت السيادة النزعتان المحافظة والتجديدية دون أن يُكتب النصر لأي منها على الأخري، في حين كان النصر حليفاً للنزعة التجديدية فى بعض الجوانب الثالثة. وما نود لفت النظر إليه أن تبادل السيادة هذا لم يتم بشكل تعاقب زمني فى مراحل تطور أرسطو

---

(٩) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications inc, New York, 1959, p.360.

(١٠) D.R. Bhandari & R.R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand& Co., New Delhi, 1967, p.186.

(١١) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص٣٣٩.

الفكري، بل كان يتم بشكل متزامن، حيث انتصرت النزعة المحافظة في الجانب النظري، أما إنتصار النزعة الإصلاحية فكان في الجانب العملي من فكره كما سوف نري.

أ - سيادة الاتجاه المحافظ :-

نظر أرسطو إلي الرق على أنه آفة لابد منها لاستمرار الحياة فتبناه وأخضعه لسلم وتسلسل أفكاره. والواقع أنه لم يترك فيلسوف يوناني نصوصاً في الرق كما ترك لنا أرسطو، إذ نجده يخصص خمسة فصول من الكتاب الأول من "السياسة" لمناقشة الرق فضلاً عن تناوله في بعض النقاط المتفرقة في مؤلفاته الأخري. حقاً كانت هناك محاولات سطحية لدي المفكرين السابقين على أرسطو، لكن أرسطو -كما يؤكد ويسترمان- كان أول مفكر يوناني يناقش الرق مناقشة نقدية باعتباره نظاماً اجتماعياً، وحاول تعيين مكانته في التنظيم السياسي لعصره(١٢). ولا تخلو نظرية الرق الأرسطية من أهمية خاصة أشار إليها "إرنست باركر"، فهي تمثل "دفاعاً مخططاً عن نظام إتحد العالم المتحضر على رفضه، ومحاولة لتبرير ما كان يُسمي وصمة العار في الحضارة اليونانية، وسعي لإثبات ليس فقط أن الرق أمر أساسي لازدهار الحياة اليونانية، بل وشيء عادل في حد ذاته"(١٣).

ليس مدهشاً -وإن يكن مثيراً للأسي- أن أرسطو نظر إلي ترتيب كان جزءاً مألوفاً في الحياة اليونانية اليومية وهو الرق علي أنه ينتمي إلي طبيعة الأشياء، إذ لقد ثبت -كما يذكر ثيودروس جومبرتس- أنه عندما يغدو نظام معين أساساً ضرورياً يقوم عليه البناء الاجتماعي أن كل عصر يكون قادراً وجاهزاً للدفاع عنه بالبراهين والأدلة من كافة الأشكال. لذلك وجد الرق -في شتي صوره- من يدافع عنه بقوة وشراسة حتي في عصورنا الحالية"(١٤). ليس هذا مدهشاً، لكن المدهش حقاً هو أن يقتصر أفق أرسطو الفكري على صورة دولة المدينة وفي الوقت الذي كان يدون فيه كتابه "السياسة" كان تلميذه الإسكندر ينظر إلي أيام دولة المدينة على أنها معدودة، وأن الدولة الامبراطورية قد حان

---

(12) W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek and Roman antiquity, The American Philosophical Society. Philadephia, 1955, p.26.

(13) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.359.

(14) Th. Gomperz : Greck Thinkers, vol IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912, p.331.

وقتها. ومن الممكن أن يكون أرسطو قد أحس بذلك، وأن كتابه قد دُون كنوع من الاحتجاج علي هذا الميلاد للدولة الجديدة[١٥].

يبرز بوضوح فى النقاط التالية الطابع الواقعي المحافظ للموقف الأرسطي من الرق، ومن الممكن التماس العذر لأرسطو فى نزعته الواقعية هذه وتسليمه بالرق، بأن الرق كان قانوناً عاماً فى العالم القديم، وأن أرسطو كرجل علم كان يلاحظ ويفسر ما يراه فحسب، وحتي عندما ظهرت أصوات تنادي بعدم مشروعية الرق وأنه من وضع العرف وليس الطبيعة مثل أصوات ليكرفرون وأنطيفون والسيد اماس ويوربيدس فإن محور الخلاف لم يكن آنذاك بين من ينادي بإسقاط الرق وبين من ينادي بالإبقاء عليه، بل كان بين من يقول بأنه يستند إلي أساس طبيعي وبين من يراه نظاماً مختلقاً، ولم يظهر أحد من المفكرين اليونانيين قبل أرسطو أو فى عصره نادي بإبطال الرق إبطالاً تاماً. فلا أرسطو النظري ولا أولئك المعارضين له قد اعتقدوا بإمكانية إلغاء الرق. بل انحصرت المناقشات فى الإطار الأكاديمي فحسب، وفى بحث أصول الرق[١٦].

ومن الممكن إجمال الأجزاء التي يبرز فيها الطابع الواقعي المحافظ فى نظرية الرق الأرسطية فيما يلي :-

١- مفهوم العبد :-

ما نود لفت الانتباه إليه قبل البدء فى استعراض ما يعنيه أرسطو "بالعبد" هو تمركز النظرة الغائية فى كل جوانب الموقف الأرسطي من الرق، إن لم نقل بتمركزها فى كل فلسفته، فيبحث عن الهدف من وجود "العبيد" وعن الهدف من وجود "السادة" والهدف من غياب العقل عند العبيد ...الخ.

يبدأ أرسطو فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من "السياسة" تحديد ما يعنيه "بالعبد" فيقرر "إن كل فن يحتاج إلي أدوات خاصة به، وتتباين هذه الأدوات بين أدوات حية وأخري غير حية، فالدفة لدي الربان أداة غير حية، فى حين يستعمل آداة حية للمراقبة هي

---

(15) K. F. Johansen : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998, p.387.

(16) W. L. Westermann : Op cit, p.1, and vide :R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, Clarendon Press, Oxford, 1977, p.44.

ر جل المراقبة، وتسمي هذه الآدوات بنوعيها ملكية ... ولكي تتحقق الحياة الأسرية السعيدة فى البيت لابد أن يمتلك رب البيت هذين النوعين من الملكية، فيمتلك الأثاث والأدوات (ملكية غير حية) ويمتلك الحيوانات والعبيد (وهي ملكية حية) ومن ثم فإن العبد جزء من الملكية الخاصة الحية لرب البيت، إنه أداة حية مسئولة عن أدوات أخري"(١٧). غير أن أرسطو لا يكتفي بهذا ويأخذ فى التعمق أكثر، فلا يكتفي باعتبار العبد "آداة حية تستعمل بواسطة السيد لأغراض المعيشة" بل يدقق أكثر فى التعريف فيقول "إن الأدوات يمكن تصنيفها إلي أدوات منتجة للسلع وأخري منتجة للخدمات، فالمكوك ينتج النسيج، فى حين تَستعمل الثياب والأثاث للخدمة والإفادة فقط. وما يصدق على الأثاث يصدق على كل أدوات الإعانة على الحياة الأخري، مما يعني ضرورة النظر إلي العبد على أنه "آداة حية لإنتاج خدمات داخل البيت وليس لإنتاج سلع"(١٨).

إذا كان العبد عند أرسطو أداة حية لتقديم خدمات داخل البيت "فإن هذا يعني أن أرسطو لم يكن يقصد بالعبد فى نظريته "قن الأرض" "الهيلوت" Hilot فى أسبرطة ولا عبيد المناجم فى أثينا(١٩)، أولئك الذين كانوا ملكية عامة للمدينة لا يجوز بيعهم، ويتم تسخيرهم فى الأعمال الشاقة، بل ما قصده أرسطو "الخدم" الذين يخدمون فى البيوت. وهؤلاء مهما كانت ظروفهم صعبة فإنها تُعد ظروف مرفهة بالقياس إلي ظروف عبيد المناجم واقنان الأرض القاسية. وقد اجمل إرنست باركر بدقة تعريف العبد عند أرسطو بقوله "إنه قطعة من الملكية الحية من نوع مكرس لتقديم الخدمات للآخرين"(٢٠).

ولا يختلف "العبد" لدي أرسطو فحسب عن اقنان الأرض وعبيد المناجم فحسب، بل يختلف أيضاً عن العامل الحرفي الحر. يختلف عنه فى أنه لا يساهم فى إنتاج جديد، بل يساعد سيده فى أمور المعيشة فقط، ويختلف عنه فى أنه يتبع سيده فى حياته، ولسيده الحق فى أن يفعل به ما يشاء، أما العامل الحرفي فمستقل عن سيده، له بيته الخاص الذي يعيش

---

(17) Aristotle : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of Aristotle, vol X.Oxford, at the Clarndon Press, 1946, I, 4. 1253b23.

(18) Ibid : I, 4,1254al-5.

(19) D. Ross : Aristotle, Methuen & Co Itd. London, 1971, p.240.

(20) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

فيه، واحتراف عامل لحرفة ما لا يشمل تابيعه حياة ووجود هذا العامل منذ الميلاد إلي نهاية العمر. ولهذه الفوارق اكتفي أرسطو بوصف "العمل اليدوي" بأنه "رق غير كامل"(٢١). A Iimited Slavery كما لا يماثل "العبد" الأرسطي على الاطلاق أفراد الطبقة الثالثة فى جمهورية أفلاطون. ولا يماثل كذلك الحيوانات، لأن العبد يطيع سيده وهو يفهم بعقله ويعي أنه يطيع، أما الحيوانات فتطيع بإملاء غريزتها فقط"(٢٢).

ولا يؤمن أرسطو بإمكانية مجئ يوم يتم الاستغناء فيه عن "العبيد" ويعد ذلك فى عداد المستحيل، وهو هنا فيلسوف واقعي محافظ متطرف، فمن المستحيل فى رأيه إختفاء العبيد من حياتنا كما أنه من المستحيل "أن تنسج المكوكات، وتعزف القيثارة النغم بذاتها دون توجيه من أحد، واليوم الذي تتمكن فيه من فعل ذلك بنفسها هو اليوم الذي لا يكون السيد بحاجة فيه إلي الخدم"(٢٣). وهكذا ربط أرسطو وجود العبيد بوجود العمل اليدوي، وإختفاءهم بسيادة الآلة على جوانب الحياة سيادة تامة، وهذا ما يعده مستحيلاً. ويثير هذا لدنيا قدراً عظيماً من الإستغراب، كيف لم يخطر ببال عقلية فذة مثل أرسطو امكانية حدوث ذلك؟؟"(٢٤). يتضح من ذلك أن أرسطو لا يربط الرق بالنظام السياسي وإنما يربطه بالضرورة الاقتصادية، فما دامت الآلة لا تعمل إلا بقوة العبيد، والأرض لا تنبت العنب إلا بسواعدهم، فإن الرق يبقي ضرورياً لاقتصاد الأسرة والمدينة التي لابد لحياتها من أن تشتمل على أحرار يحكمون وعبيد يعملون"(٢٥).

لا يملك العبد عند أرسطو شيئاً، لا يملك حتي نفسه إنه جزء من ملكية سيده الخاصة "إنه ليس مجرد أداة منفصلة عن سيده ومملوكة له، بل ينتمي إليه فى وجوده ويخصه ككل واحد، فلا يمكن أن يوجد عبد بدون سيد، لكن العكس ليس صحيحاً، فالسيد رغم أنه يكون سيداً لأن له عبيداً، فإنه لا ينتمي إلي العبد ولا يخصه بنفس الشاكلة"(٢٦).

---

(21) Th. Gomperz : op cit, p.333.

(22) Aristotle : Politics, I,5,1254b20.

(23) Ibid, I,4,1253b29.

(24) A. S. Bogomolov : History of Ancient Philosophy. Trans by : V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p.240.

(٢٥) د. عبد السلام الترمانيني : المرجع السابق ، ص٢٣.

(26) Aristotle : The Politics, I,4,1254b12.

ولأن العبد أداة تخدم مصالح سيده فإنه إلي جانب عدم امتلاكه لنفسه، ليس له مصلحة خاصة به وحده منفصلة عن مصلحة سيده. وبالتالي فلا يكون حراً وفقاً لتعريف أرسطو للحرية، إذ ليس له قيمة مستقلة. إنه موجود يخص آخر دائماً. وقد رأي "ويسترمان" فى تعريف أرسطو للعبد "بأنه نوع من الملكية الحية" أفضل اقتراب من تحديد الوضع القانوني للعبد، وأكثر فى الدقة من أي مصدر يوناني آخر"[٢٧]. وفى ضوء ذلك رأي "إرنست باركر" ثمة تشابه بين ارتباط العبد بالسيد وارتباط المواطن بالمدينة عند أرسطو؛ إذ ليس للمواطن حياة أو معني أكثر من كونه مواطناً، وكذلك العبد ليس له حياة أو معني أكثر من كونه عبداً. ورأي باركر كذلك أنه إذا كان أرسطو قد تخلي بعض الشيء عن موقفه الأصلي من المواطن ونظر إليه علي أنه يتحلي بشيء أكثر من مجرد المواطنة وأنه إنسان، فإن فى نظرته النهائية للعبد يتخلي عن موقفه الأول وينظر إليه كإنسان وليس كمجرد عبد[٢٨].

كان العبد لدي أرسطو إنساناً إلي جانب كونهَ "آداه حية لتقديم الخدمات" الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن الصفات التي ينسبها أرسطو إلي العبد هل من الممكن لموجود أن يكون أداة وإنساناً فى ذات الوقت؟؟ ينسب أرسطو إلي العبد صفتين أساسيتين تميزانه عن سيده : الأولي قوة البنيان الجسمي مع انحناءة فى الظهر. الثانية أنه لا يتمتع بأي قدر من الملكة العقلية والتي هي سمة مميزة للموجودات البشرية. ومن ثم اعتبر أرسطو العبد الطبيعي يختلف عن سيده بنفس درجة اختلاف الجسم عن النفس والحيوانات عن البشر، إنه عضو منفصل فى جسم سيده، تسيره نفس السيد والتي بدورها تسير جسد هذا السيد أيضاً"[٢٩]. وأرسطو بأفكاره هذه المحافظة يهدد كل إنسانية من الممكن أن تكون لدي العبيد، حيث يجعلهم لا يصلحون سوي للعمل العضلي فقط، ويربط بينهم وبين الحيوانات ربطاً وثيقاً"[٣٠]. لكن هذا لم يكن موقف أرسطو النهائي. إذ نراه يعود بعد ذلك ويغير من موقفه هذا ويصنف العبيد كموجودات بشرية، حيث يؤكد على أنه رغم "أن العبيد تغيب عنهم

([27]) W. L. Westermann : op cit, p.15.

([28]) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

([29]) Aristotle : The Politics, I,5,1254b16-20.

([30]) W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in Articles on Aristotle, vol.2, ed by : J. Barnes, Duckworth, London, 1975, p.135.

القدرة على التروي العقلي، فإنهم يمتلكون قدراً محدوداً من العقل يمكنهم من فهم ما يقال لهم وتنفيذه"[٣١]. لكنهم يظلون مع ذلك عاجزين من الناحية العقلية عن ممارسة التفكير العقلي المتبصر بالعواقب الذي يمارسه الإنسان الحر، ومن ثم فالعبد بحاجة إلي سيد كي يقوده ويؤدي عمله، ومن الأفضل للعبد أن يخضع له. ويستند أرسطو فى هذا الاعتراف بإنسانية العبيد على نظريته السيكولوجية[٣٢]. التي تقسم النفس إلي نوعين : نفس نظرية تتروي وتسيطر ونفس عملية تشعر وترغب وتطيع الأولي[٣٣]. ونسب إلي العبد امتلاك الجزء الثاني فقط من النفس. أما السيد فيمتلك النفس كاملة "فلا يكون العبيد الطبيعيون فى رأي أرسطو عاجزين فحسب عن التخطيط لحياتهم الخاصة، بل وعاجزين -كما يقول كلارك- كذلك عن تبين أن الآخرين من الممكن أن تحركهم دوافع أخري غير الرغبة الفورية، وعاجزين أيضاً عن أن يلمسوا فى أنفسهم أية قيمة أخري غير قيمة المنفعة"[٣٤].

هاتان هما الصفتان اللتان نسبهما أرسطو للعبيد، وما نلاحظه عليهما : أولاً: أن الصفة الأولي (القوة البدنية) ذات أهمية ثانوية، فرغم أن الطبيعة تعمل دائماً على أن تتوافق السمات الخارجية مع الباطنية، فإنها لا تنجح دائماً فى ذلك، ومن هنا يكون الشواذ. ومن ثم فلا يكفي المظهر الجسمي للتعرف على العبد، ولابد من وجود الصفة الثانية وهي المعيار الأساسي الذي لايمكن أن يكذب[٣٥]. ثانياً : أن أرسطو نسب جزءاً من العقل إلي العبيد فهو بذلك يعترف بوجود فضيلة لدي العبيد، ويلبي مطلب "جورجياس" بوجود فضيلة للرجل مختلفة عن فضيلة المرأة وعن فضيلة العبد كذلك[٣٦]. نعم للعبد فضيلة ولكنها كانت مرتبطة بالدور والوظيفة التي يؤديها، إنها فضيلة الخضوع والشجاعة والاعتدال، وهي فضائل محدودة تقيدها المطالب المفروضة على دوره ولا تساوي الحكمة العملية التي يتمتع بها

([31]) Aristotle : The Politics, I,5,1254b20- 4.

([32]) R. G. Mulgan : op cit, p.42, and vide : W.W. Fortenbaugh, op cit, p.136.

([33]) Aristotle : Nicomachean Ethics, Trans by : D. Ross. in "Great Books of the Western World, vol 9, I, 13,1102b13-34.

([34]) S.R.L. Clark : "Slaves and Citizens", Philosophy, January, 1985, vol 60, p.35.

([35]) R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.41.

([36]) Plato : Meno, Trans by : G. M. A. Grube, Hockett Publishing, India, 71e9 - 72a4.

السيد[٣٧]. لابد أن يتمتع العبد بجزء من الفضيلة لا يجعله يهمل عمله بسبب الإفراط أو الضعف، أما إنكار أن تكون لدي العبد أية فضائل وكذلك أي قدر من العقل كما ذهب أفلاطون وما علي السيد سوي إصدار الأوامر له فحسب[٣٨]. فهذا ما يرفضه أرسطو بشدة، لأن لدي العبيد جزء من العقل وهم بشر، والنصيحة والتوجيه من المناسب بذلهما لهم أكثر من مناسبة ذلك للأطفال، إذ لن تجدي النصيحة شيئاً عند من لا عقل له[٣٩]. كما يعترف أرسطو بتمتع العبيد بنوع من المعرفة أسماها "معرفة العبد" ويضرب مثالاً على هذه المعرفة بتلك الدروس التي كان يقدمها رجل سيرقوصي مقابل أجر لتدريب غلمان البيوت على الواجبات المطلوبة عادة منهم، وتتباين هذه المعرفة من عبد لآخر، فبعض العبيد أكثر أهمية من البعض الآخر، و من ثم أعظم قيمة[٤٠]. ورغم تميز أرسطو بين العبد وبين العامل الحرفي، فإننا نجده هنا يساوي بين الإثنين فى امتلاك هذا القدر المحدود من الفضيلة الأخلاقية، فهما يشتركان فى امتلاك فضيلة الطاعة والوفاء بالحد الذي يمكنهما من آداء وظيفتهما على خير وجه[٤١]. وأرسطو بنسب قدر من الفضيلة إلي العبيد الطبيعين يقع فى التناقض، إذ كما يقول مولجان لو كان متوقعاً أن يتصرف العبد تصرفاً فاضلاً -ولو إلي حد محدود- فإنه يكون حتماً أهلاً للقيام بالفعل المستقل، وليس كما يزعم أرسطو غير قادر إلا علي الطاعة العمياء لسيده[٤٢]. ثالثاً : نلاحظ أيضاً أن أرسطو لم يفصل فصلاً تاماً -كما فعل أفلاطون- بين أجزاء النفس، بل قارب بين العقل والعواطف، فمع أن العواطف تختلف عنده عن العقل، فإنها على الأقل قابلة للتعقل، فبينما يسلب أرسطو ملكة العقل عن العبيد يري أن بامكانهم إدراك أفعالهم، ومع ميلهم إلي التصرف بشكل عاطفي، فإنهم مستعدون مثل الأطفال للاستجابة للتوجيه العقلي[٤٣]. رابعاً : نلاحظ أخيراً أنه كان يقف وراء اعتراف

([37]) Aristotle : The Politics, I,13,126033-36, 1259b21-8.

([٣٨]) أفلاطون : القوانين ، ترجمة : محمد حسن ظاظا ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٦، ٧٧٧ ، ص ٣٠٢.

([39]) Aristotle : The Politics, I,13,1959b20.

([40]) Ibid, 1,7,1255b20.

([41]) Ibid, 1,13,1260a36.

([42]) R. G. Mulgan : "Aristotle's Political Theory", p.42.

([43]) W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.136.

أرسطو بجزء من العقل والفضيلة للعبيد عامل نفعي محض؛ إذ يحفز العقل المشاعر ويجعل العبد سهل الانقياد مما يحقق مصالح سيده على الوجه الأكمل. ومن هنا طالب أرسطو ألا يعاقب سيد عبداً دون إبداء المبرر الذي دفعه إلي ذلك، حتي يمتص الغضب والتمرد عليه من نفس العبد(٤٤).

اعتبار أرسطو العبد قطعة حية من الملكية وإنسان فى ذات الوقت يجعلنا نتساءل: أي نوع من البشر يكون هذا العبد؟؟ والإجابة "أن العبد لدي أرسطو موجود بشري، ولكنه ناقص بالطبيعة، لم يسيطر العنصر العقلاني فيه على شهواته ورغباته، واخفاق العقل فى أن يقوم ويسيطر داخل نفسه هو الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج"(٤٥). فالسيد يقوم بالدور المكمل للنقص الذي في نفس العبد، وبقيامه بهذا الدور يكن له حق ملكية هذا العبد وحق السيطرة عليه. ولكن ما الذي أعطي السيد هذا الحق؟؟ والرد أن القوة هي التي أنشأت هذا الحق. والقوة هنا هي القوة العقلية وليست الجسمية. وكأن أرسطو يريد أن يقول إن من يمتلك القوة العقلية هو الذي ينبغي أن يسود على صاحب القوة الجسدية، وهذا أثر من آثار عقيدة أرسطو فى تفضيل النظر على العمل.

لا يجعل أرسطو العبد مواطناً للمدينة، لأن "المواطن" الحق لديه هو الذي يشارك فى إدارة شئون المدينة، ولديه الفراغ اللازم لذلك. فلا يكون مشتغلاً بالأعمال اليدوية التي تستغرق جهده ووقته، ولما كان العبد يغيب عنه هذا الشرط فلا يكون مواطناً إذن(٤٦). وسحب المواطنة عن العبيد جعل أرسطو ينكر أن تكون العدالة -وهي الأساس الذي تقوم عليه المدينة عنده وعند أستاذه- أساس معاملتنا مع العبيد لأن العدالة لا تحكم سوي تعاملاتنا مع المواطنين فقط. وكيفية معاملة العبيد ليست موضوعاً من موضوعات العدالة(٤٧). ويترك أرسطو تقدير نوعية معاملة السيد لعبيده إلي ضميره وما يراه مناسباً. وأرسطو هنا مفكر واقعي محافظ يدافع عن النظم التقليدية لدولة المدينة اليونانية، فليس للعبد حقوق، وكل ما

(44) Ibid, p.137.

(45) J. Lear : Aristotle (The Desire to Understand), Cambridge University Press, 1988, p.198.

(46) W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.27.

(47) T. A. Sinclair : A history of Greek Political Thought, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p.214.

يُفعل به عدل، والأمر كله متروك لتقدير سيده.

يمكننا أن نجمل مفهوم "العبد" كما فهمه أرسطو بأنه إنسان عاجز عن أن يحيا حياته بتخطيط عقلي، بإمكانه أن يفهم لكنه لا يستطيع أن يدخل فى مناقشة عقلية، بإمكانه أن يطيع ولكنه لا يستطيع أن يدمج القانون فى ذاته. إنه الفرد الذي يظل مسيراً بواسطة آخرين. ويعتقد "ستيفن كلارك"[٤٧] أن مفهوم العبد عند أرسطو ينبع من تحليله للفعل الإنساني "فنحن الأفراد نتصرف فى أفعالنا فنفعل ما نريد أن نفعله، ونفعل كذلك ما نعتقد أنه يجب علينا فعله. أما العبيد فيفعلون النوع الأول من الأفعال فقط، ولكنهم لا يفعلون النوع الثاني إلا إذا دفعوا إلي ذلك من موجه آخر خارجي. يطيع العبد القانون ليس لأن القانون يجسد ما يجب أن يختار الرجل الحكيم فعله، وإنما لأنه يخاف من العقاب، أو يطمع فى الحصول على المكافآت الفورية للفضيلة[٤٨].

غير أن مفهوم أرسطو للعبد تعرض لكثير من الانتقادات من قبل الدارسين المحدثين فيشير "ديفيد روس" إلي تناقض كامن فيه ويتمثل فى أن اعتبار أرسطو العبيد يتمتعون بقدر من العقل يتعارض مع ما بدأ أرسطو نفسه به تعريفه بأن هناك أناساً عبارة عن أدوات ليس لها قيمة مستقلة بذاتها[٤٩]. وينتقد "ويسترمان" تعريف أرسطو ويعتبره تعريفاً غير مستساغ، إذ لا يكون هذا المعني صحيحاً إلا فى الجانب الشكلي فقط، لأن العبد موجود بشري، وليس آداة، كما أن الأداة عديمة الروح[٥٠]. أما إرنست باركر فيأخذ على مفهوم أرسطو أن تشبيه الإنسان بالأداة لا يعني المساواه بينه وبين الملكية الخاصة كما فعل أرسطو، فمن الممكن أن يعمل المرء ويشتغل لصالح آخر، ولكنه لا يضحي حتماً جزءاً من ملكيته فالارتباط ليس ضرورياً هنا[٥١]. كما يشير "باركر" إلي تناقض وقع فيه أرسطو؛ فبينما ينكر تمتع العبد بالعقل عاد ونظر إليه على أنه إنسان، كيف يكون إنساناً ولا يمتلك السمة المميزة للإنسانية. وحتي عندما حاول أرسطو حل هذا التناقض بنسب الجزء المطيع من العقل إلي العبد فقط، واعتبره موجوداً فى طور الشباب الدائم ومن ثم يجب أن يظل

---

(48) S.R.L. Clark : op cit, p.34.

(49) D. Ross : op cit, p.242.

(50) W. L. Westermann : op cit, p.150.

(51) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

دائماً تحت الوصاية، فإن هذا لا يحل التناقض فى رأي باركر، لأن الوصاية والتوجيه شئ والرق شئ آخر. ومن المستحيل تخيل فئة من الموجودات يجب أن تظل أطفالاً باستمرار كما من المستحيل تخيل فئة من الموجودات حيوانات فى صورة بشر(٥٢). وأخيراً فإن تعريف أرسطو للعبد يرد معظم البشري فى عصرنا إلي مرتبة العبيد، فالعامل الحرفي فى المصنع والذي لا يمارس أي فكر نابع من نفسه، بل يشغل جزءاً صغيراً فى آلة تعمل ذاتياً هو فى الأغلب جزء من الآلة، ولن يكن أكثر من أداة من أدوات الإنتاج بالصورة التي قالها أرسطو(٥٣).

٢- تبرير الرق :-

الجانب الثاني فى الموقف الأرسطي من الرق الذي تغلب عليه النزعة المحافظة هو ما قام به أرسطو من تبرير نظري للرق. لقد أحس أرسطو بأن نظام الرق يتعرض لهزة عنيفة علي يد السفسطائيين أولئك الذين شككوا فى أسسه ومشروعيته، فوجد أرسطو واجباً عليه تبرير هذا النظام من أجل الحفاظ على مقوم هام لدولة المدينة التي يعشقها أرسطو ويعتبرها النموذج الطبيعي والمثالي للحياة الإنسانية.

كان أرسطو أول فيلسوف سياسي معروف لنا يؤكد بصراحة على أن السيطرة قانون طبيعي وأن هناك بعض الناس عبيد بالطبيعة، ويقدم المبررات لذلك. حقاً اتخذ الناس عبيداً على مدي آلاف السنين قبل أرسطو، وكانوا على اقتناع شديد بأن الرق وضع طبيعي، لكن أرسطو كان أول من اعتنق هذا الاعتقاد مقاماً على أسس طبيعية ونظرية. وقبل استعراض تبريرات أرسطو للرق ينبغي ملاحظة أمرين : [١] أن أرسطو وهو يدافع عن الرق كان يضع نصب عينيه أساساً العبد الأثيني ذلك الذي لم يكن فى وضع مزري لا قانونياً ولا اجتماعياً. [٢] أنه بينما يؤيد أرسطو الرق الطبيعي، يرفض الاسترقاق بالعرف مثل استرقاق أسري الحروب(٥٤). وقد قدم أرسطو ثلاثة تبريرات رئيسية للرق يمكن إجمالها فى الآتي :-

---

(52) Ibid, p.365.

(53) D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.189.

(54) Ibid, p.p. 185-186.

(١) الرق ضرورة سياسية :-

إذا كان أفلاطون قد ربط الرق بالنظام السياسي للمدينة، حيث قسم المدينة إلي ثلاث طبقات : حكام ، حراس ، عمال وعبيد، واعتبر استقرار المدينة وسعادتها فى أداء كل طبقة فيها لدورها، فإن أرسطو لا ينحرف كثيراً عن هذا الخط الفكري. ففي حديثه عن نشأة المدينة لا يتفق مع أنصار نظرية "العقد الاجتماعي" من السفسطائيين، فلم توجد المدينة عنده بالاتفاق البشري، وإنما بالطبيعة، لأن الإنسان موجود مدني بطبعه، لايمكنه أن يعيش خارج المجتمع المدني، ومن يفعل ذلك لا يكون إنساناً بل حيواناً أو إلهاً. وما قصده أرسطو بكلمة "طبيعي" هنا "أن المدينة لا توجد فى أصول الحياة البشرية، وإنما توجد فى الهدف الذي تسعي هذه الحياة إلي بلوغه، فليست الحياة المدنية إنحداراً من سمو حياة الإنسان البدائي، ليست قيداً مصطنعاً على الحرية، وإنما هي وسيلة لبلوغ هذه الحرية"(٥٥). وما كان يقصده بعبارة "الإنسان مدني بطبعه" هو "أن الإنسان يهدف فى حياته تحقيق فضيلة الاكتفاء الذاتي، ولن يحققها إلا بعلاقاته مع أسرته والمواطنين المحيطين به، أما فى الحياه المنعزلة فلا يمكن أن يكون مكتفياً ذاتياً ولا سعيداً فيها"(٥٦).

كيف ارتبط الإنسان فى هذه العلاقات الاجتماعية بشكل طبيعي؟؟ويجيب أرسطو بقوله "إن المدينة تقوم على ارتباطين طبيعيين:ارتباط تفرضه غريزة بقاء النوع وهو الذي يجمع بين الرجل والمرأة،وتنشأ منه علاقة أخري فرعية هي ارتباط الأب بالأبناء. والارتباط الثاني: تفرضه غريزة الحفاظ على الذات وهو ارتباط السيد بالعبد،ارتباط العقل الموجه بالقوة المنفذة. وكلا الإرتباطين طبيعيان وضروريان لتحقيق منفعة وخير كل الداخلين فيهما(٥٧).وكل طرف من الأطراف الداخلة فى هذين الارتباطين عاجز عن العيش بمفرده ما لم يتحد مع الآخر فى رباط مشترك.ولكننا نلاحظ مع البعض "أن أرسطو لا يساوي بين الارتباطين فى الأهمية،فبينما يتم الأول بشكل غريزي محض، فإن علاقة

---

(55) D. Ross : Aristotle, p.239.

(56) Aristotle : Nicomachean Ethics, 1,8,1099b3-6.

(57) Aristotle : The Politics, 1,1,1252a1-25.

السيد بالعبد ليست غريزية بالمعني الدقيق إلا للعبد فقط، طالما أن الحر الفقير لا يمكنه أن يوفر عبداً،ويستبدل الحيوانات بالعبيد،ومن ثم فهو ارتباط رمزي(٥٨).

ومن هذين الارتباطين نشأ البيت، ومن مجموعة من البيوت تكونت القرية، ثم المدينة وكلها عمليات تطور طبيعية كما يقول أرسطو(٥٩).والمدينة هي نهاية سلسلة التطور الطبيعية هذه. ويمكن القول بأن أرسطو يتخذ من نموذج دولة المدينة القائم على مفهوم السيادة والخضوع باعتباره الصورة "الطبيعية" للعلاقات البشرية -أساساً ارتكز عليه دفاعه عن الرق(٦٠). إذ اعتبر ارتباط الرجل بالمرأة، والأب بالأبناء، والسيد بالعبد، ثلاثة مظاهر اجتماعية لعلاقة الحاكم بالمحكوم في أي مجتمع منظم. ولم يتصور أرسطو قيام مجتمع مدني دون هذه الصور الثلاث "إنها -كما يقول ويسترمان- ليست طبيعية فحسب بل وضرورية لحفظ النمو الديمقراطي لمجتمع دولة المدينة(٦١). ودولة المدينة هي الوحيدة فى نظره القادرة على توفير أسلوب الحياة الفاضلة، ولكي يتوفر الفراغ أمام مواطنيها لابد من اشتمالها على عدد من الأفراد العاجزين عن المشاركة فى الحياة الفاضلة للمواطن، ووظيفتهم الوحيدة خدمة وتوفير احتياجات المواطنين.أما سبب جعلهم عاجزين عن المشاركة فى الحياة الفاضلة للمواطنة، فلأنهم عاجزون عن إدراك الغاية الحقيقية للحياة البشرية ولا يمكنهم المساهمة إلا كوسيلة فحسب تقود لبلوغ هذه الغاية"(٦٢).واقتناع أرسطو الشديد بالضرورة السياسية للرق جعله يسلم بوجود طبقة من الرقيق - تماماً مثل أستاذه فى جمهوريته الفاضلة- فى مدينته المثالية، وإن كان أرسطو اشترط ضرورة كونهم من البرابرة(٦٣).

---

(58) S.Everson: "Aristotle on the Foundations of the State",Political Studies, 36,N 1,March, 1988,p.91.

(59) Aristotle : The Politics, 1,2,1252b9-20.

(60) A. S. Bogomolov : op cit, p.239.

(61) W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.

(62) M.E.T. Taylor : Greek Philosophy. Oxford University Press, London, 1924, p.133.

(63) Aristotle : The Politics, VII, 10,1330a25-33.

(٢) الرق ضرورة طبيعية :-

النزعة الطبيعية نزعة طاغية على كل جوانب فلسفة أرسطو بما فيها فلسفته السياسية ونظريته فى الرق. وهناك من وصف سياسة أرسطو بأنها ذات نزعة طبيعية فى جملتها[٦٤]. وقد سبق أن رأينا كيف كانت المدينة توجد لديه بالطبيعة. والآن نري كيف يكون الرق أمراً مفروضاً بالطبيعة. حيث يؤكد أرسطو على أن الرق عمل مشروع لأنه قائم على فروق طبيعية، فقد قضت الطبيعة بالتفاوت بين الموجودات وليس بالتساوي كما زعم السفسطائيون، قضت بذلك لأنها تعترف بالأدوار المختلفة، لذلك تخلق الأدوات المختلفة لأداء كل دور منها، ولا تخلق آداة واحدة تقوم بكل الأدوار مثل سكينة معبد دلفي. والواقع أن تبرير أرسطو الثاني للرق يرتكز على ركيزتين : أن البشر غير متساوين بالطبيعة، وأنهم يتدرجون فى المستويات حسب امكانياتهم فى تحقيق الفضيلة كل حسب قدراته العقلية، وبالتالي من الممكن تحديد أي منهم يكون فاضلاً وأيهم لا يكون[٦٥].

قضي قانون الطبيعة بارتباط الأدني بالأعلي، وما ارتباط السيد بالعبد سوي مظهر من المظاهر الكثيرة لهذا النظام الكوني العام. "فهناك فى الطبيعة الحسن والسيئ، الذكر والإنثي، الإنسان والحيوان، العقل والشهوة، وكلها تجسيدات لعلاقة الحاكم بالمحكوم الطبيعة. والقانون السائد هنا أن يحكم الأعلي ويخضع الأدني، فيحكم الإنسان الحيوان، ويحكم العقل الشهوة، أما لو حدث العكس حتي وإن كان مؤقتاً فسوف يكون مهلكاً للجميع، والأمر بالمثل من الضروري والمناسب أن يحكم السيد العبد، وهذا يحقق الخير للإثنين"[٦٦]. ويواصل أرسطو تبريره فيقول "هناك من وهبته الطبيعة القوة البدنية ولا شيء غير ذلك يمكن توقعه منه وهؤلاء هم العبيد بالطبيعة، ومن الأفضل لهم -كما هو الأمر فى الحالات الأخري- أن يخضعوا للنوع الآخر الذي خلقته الطبيعة منتصب القامة ذكياً، صافي الذهن وهذا النوع لا يكون صالحاً إلا لدور الساده وممارسة حياة المواطنة السياسية"[٦٧]. فلم يكن

---

(64) F. D. Miller : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997, p.27.

(65) D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.184.

(66) Aristotle : The Politics, 1,5,1254a 17 - b 15.

(67) Ibid, 1,5,1254b16-25.

الرق لدي أرسطو سوي مظهر من مظاهر الناموس الطبيعي العام القاضي بخضوع الأدنى للأعلي، وهذا الخضوع بمقدار ما هو عادل بمقدار ما هو طبيعي كما أنه لمصلحة الطرفين. لكن أرسطو يعترف باحتمالية وجود حالات شاذة هنا، فرغم أن الطبيعة تؤدي عملها بكل صرامة، "قد يحدث أحياناً أن تضل فى قسمتها هذه فتتخذ نفس إنسان حر طريقها إلي جسد عبد، وليس هذا سوي فلته من فلتات الطبيعة التي قد لا تنجح فى بلوغ غايتها لمقاومة المادة لها"(٦٨).

لقد قسمت الطبيعة البشر -في رأي أرسطو- إلي فريقين : عقلاء وغير عقلاء، والفريق الأول يجب أن يحكم الثاني "لأن الذي باستطاعته استعمال عقله لاكتشاف العواقب المستقبلية هو الحاكم بالطبيعة، فى حين أن ذلك الذي وهب القوة الجسدية للقيام بالعمل اليدوي، فهو عبد بالطبيعة"(٦٩). ومعني كلام أرسطو السابق أنه يعتمد علي نظريته السيكولوجية الثنائية [العقل+الشهوة] والتي تُعد تطويراً لسيكولوجيا أفلاطون الثلاثية، فالسادة يتمتعون بالعقل ويقومون بدوره فى المجتمع، والعبيد يتمتعون بالشهوة ويقومون بدورها "وبهذا التطوير أضحي أرسطو قادراً على قبول مطلب أفلاطون بوجود اختلاف فى الدور مرتبط بالاختلاف النسبي فى التركيب، وفى ذات الوقت مؤهلاً لاعتناق دعوي جورجياس باختلاف فضائل العبيد عن فضائل الأحرار لاختلاف أدوارهم"(٧٠). إن العبد الطبيعي لدي أرسطو هو المرء الذي يكون بالغفلة التي تمنعه من قيادة نفسه بنفسه، وليس بوسعه أن يؤدي سوي نوع من العمل لا يزيد سوى قليل فقط عما يقوم به الحيوان، فمثل هذا الإنسان من الأفضل له أن يعيش عبداً"(٧١). ويجمل أرسطو نتيجة هذا البرهان بقوله "من الواضح إذن أن البعض أحرار بالطبيعة وهم ذوي السمو الروحي، وآخرون عبيد بالطبيعة أيضاً وهم ذوي التميز الجسمي. ومن العدل والمصلحة للجميع أن يخدم الفريق الثاني الأول كعبيد" (٧٢). وجوهر كونك سيداً عند أرسطو ليس فى أن تكون لديك معرفة فى كيفية

---

(68) Ibid, 1.5,1254b27.

(69) Ibid, 1,2,1252a24-30.

(70) W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.135.

(71) Leo Strauss : The City and Man, Rand Mc. Mally & Company. Chicago, 1964, p.23.

(72) Aristotle : The Politics, 1,5,1254b32-37.

استغلال العبيد، وإنما في كونك شخصاً من نوعية معينة، أي تكون حكيماً عقلياً في سلوكك. لأن هذه المعرفة قد يملكها ويمارسها من ليسوا سادة حقاً مثل ملاحظي العبيد[٧٣].

أوجدت الطبيعة موجوداً بشرياً ناقصاً يسيطر العنصر الشهواني فيه على العقل، واخفاق العقل في أن يسيطر داخل نفس العبد هو الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج "والسيد باستعباده العبد الطبيعي يقوم بشيء كان ينبغي أن يقوم داخل نفس العبد بالطبيعة، إنه يكمل الطبيعة، ويساعدها على إكمال واحد من صنعتها الناقصة"[٧٤]. وكان أرسطو يرتكن في هذا التبرير على نظريته في "الفعل" والتي قرر فيها أن هناك مصدرين للفعل : الرغبة والقرار العقلي، والتصرف إنطلاقاً من الرغبة هو سلوك الحيوانات والنساء والعبيد، أما التصرف إنطلاقاً من قرار عقلي فهو تصرف الراشدين، ولا يكون الفعل إرادياً مختاراً إلا لو كان عن قرار عقلي، ومن ثم فلا الحيوانات ولا العبيد قوة حرة مختارة، بل هي عبيد بالطبيعة"[٧٥]. ويذكرنا كلام أرسطو هذا بتبرير أفلاطون للرق اعتماداً على نظريته في مراتب المعرفة، حيث قسمها إلي أربع مراتب : العقل، الاستدلال، الرأي وأخيراً الظن، ومعرفة العبيد تقوم على الظن، ومن ثم فهي بحاجة إلي توجيه من الخارج لأن العبد يعجز عن تعقل الأمور، وكما أن المدينة الفاضلة لا تصلح إلا إذا حكمها العقل، فكذلك العبد لا يستطيع السير في حياته إلا بإرشاد سيده"[٧٦].

ولا يجد أرسطو غضاضة في إدراج اقتناص العبيد بين الأنواع الأخري من الصيد المشروع. لأن العبودية قدر مقدور على عاتق هؤلاء. لقد كان الرق شيئاً طبيعياً في نظر أرسطو لأنه الوضع الأفضل والأسمي للعبد، لقد وضعت الطبيعة بوصفها وجود بالقوة وبوصفها غاية وكمال خاتمها -كما يقول إرنست باركر-[٧٧]. على هذا النظام، بل يمكن القول بأن الرق كان لدي أرسطو جزءاً من أجزاء البناء الغائي للكون : فهناك تنظيم متناسق لعناصر الكون كي تصل إلي غاية واحدة. وحيث يوجد تنظيم لابد حتماً من أن

---

(73) Ibid, 1,7,1255 b30.

(74) J. Lear : Aristotle, p.199.

(75) Aristotle : Nicomachean Ethics, VII, 5,1148b32.

(٧٦) د. عبد السلام الترمانيني : الرق، ماضيه وحاضره، ص٢١.

(77) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.360.

توجد هناك سيادة لعنصر وتابعيه للعناصر الأخري. وهناك من يعتقد أن تفرقة أرسطو بين العبد والحر الطبيعيين تساهم فى فهم سبب إعتناق أرسطو اتجاهاً سلطوياً authoritarian فى التعليم، فطالما أن هناك كاملين عقلياً وناقصين عقلياً، فيجب قهر هؤلاء الآخرين على نوع معين من التعليم يجعلهم يتواكبون مع الحياة الفاضلة داخل المدينة، وللمدينة السلطة المطلقة فى فرض ذلك(٧٨).

لا ينجو تبرير أرسطو الطبيعي للرق من النقد. فلو كان الرقيق الطبيعيون موجودات بشرية ناقصة وأرسطو يعتبر الكمال هو القاعدة والنقص هو الشذوذ ما كان يجب أن يوجد هذا العدد الهائل منهم، وإذا كانوا ليسوا بشراً كاملين وتنقصهم القدرة على التطور ليصبحوا موجودات قادرة على أن تعيش حياة بشرية كاملة -كيف أمكن أن يخرجوا إلي الوجود أصلاً؟؟ حقاً يعترف أرسطو بوجود حالات شذوذ فى سير الطبيعة، وهي وراء خروج هؤلاء البشر الناقصين، ولكننا نرد بأن المصادفة لا تخرج إلا قلة قليلة فقط من هذه الحالات وليس شعوباً بأكملها كما يقرر أرسطو(٧٩). وينتقد "تايلور" هذا التبرير بأنه من غير الواضح فى كلامه إلي أي مدي يكون "الطبيعي" مقابلاً "للاتفاقي" فعلاقة السيد بالعبد حتي وإن كانت طبيعية بمعني ما، فإنها علاقة مصطنعة إلي حد أن العبد عند تعريفه لديه كان "ملكية خاصة للسيد ومن ثم فوجود هذه العلاقة يفترض ضمناً النظم الضابطة للملكية الخاصة وهي مصطنعة"(٨٠).

(٣) الرق ضرورة بيولوجية :-

لا أحد قبل أرسطو وجد في المفهوم اليوناني الشائع "بربري" نظرية فلسفية، وأساساً علمياً لتقسيم البشر قسمة ثنائية. إذ نري أرسطو يرتكز على أسس بيولوجية فى التبرير الثالث للرق. فالناس عنده يتألفون من سلالتين : واحدة نبيلة الدم مزودة بالعقل وهي اليونانية لكي تكون سيدة على بقية الأجناس، وسلالة لم تتزود سوي بمتانة الجسم وهم

---

(78) S. Everson : op cit, p.98.

(79) J. Lear : op cit, p.199.

(80) C. C. W. Taylor : "Aristotle's Politics", an Essay in : The Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge, 1996, p.235.

البرابرة الذين فطروا ليكونوا عبيداً لليونان[٨١]. وواجب اليونان ممارسة كافة الوسائل لاسترقاق هؤلاء بما فيها الحرب العنصرية. وهناك من يري أن تقسيم أرسطو العرقى هذا يرتد إلي الوراء إلي المدرسة الطبية التي ظهرت فى النصف الأخير من القرن الخامس ق.م ونادت بتأثير الطقس والسمات الطوبوغرافية Topography في رسم السمات الجسدية والعقلية لدى البشر وفى توارث هذه الصفات"[٨٢].

سلالة غير اليونانيين فى نظر أرسطو سلالة غير نبيلة، قادرة فحسب على العمل بأجسادها وليست بعقولها، ومن ثم فجميع البرابرة عبيد لليونان، لأن أجسادهم خلقتها الطبيعة بالمتانة اللازمة لانجاز المهام الضرورية، فى حين خلقت أجسام اليونان منتصبة غير مناسبة سوي لحياة مواطن فى دولة، حياة مقسمة بين مشاغل الحرب والسلم[٨٣]. وفى نص آخر مليء بالتعصب العرقي يقول أرسطو "يشبه البرابرة المرأة والعبد، فهم لا يملكون أي شيء من ذلك الذي من المقدر له بالطبيعة أن يحكم، ويتألف اجتماع هؤلاء البرابرة من اجتماع رجل عبد وامرأة عبده، ومن المفروض أن يستعبدهم اليونان"[٨٤]. ويقول فى نص متأخر من كتابه "السياسة" "شعوب الشمال شعوب شجاعة، ومن ثم تظل مالكة لحريتها ولكنها تنقصها المهارة فى الفنون والذكاء، ولهذا السبب لم تقم لديها نظم سياسية صالحة، عجزت عن السيطرة على جيرانها، وعلي الناحية الأخري يوجد الشرقيون الذين يتميزون بالذكاء ولكن تنقصهم الشجاعة، ومن ثم يُحكمون ويستبعدون دائماً، ولما كان اليونانيون يشغلون موقعاً وسطاً، فإنهم يشاركون فى فضائل الجنسين، فهم شجعان وأذكياء فى ذات الوقت، ومن ثم يمتلكون الحرية وأفضل النظم السياسية، فهم مؤهلون للحكم والسيادة على الجميع"[٨٥]. وليت أرسطو المزهو بيونانيته امتد بنظره -كما يتهكم جومبرتس- إلي المستقبل القريب الحزين والذي فيه قُدر على هيلاس المتكبرة أن تخضع لسيطرة المقدونيين، وتصبح بعد ذلك ولاية رومانية. إن أعظم ما يلفت النظر هو التوقع الواثق من

(81) Aristotle : The Politics, 1,2,1252a34.

(82) W. L. Westermann : op cit, p.26.

(83) Aristotle : The Politics, 1,5,1254b25.

(84) Ibid, I,2, 1252a34.

(85) Ibid, VII, 6,1327b25-32.

أرسطو بأن الشعب اليوناني سوف يبسط سيطرته على العالم ... وياله من وهم!!"[٨٦]

ولا يترك أرسطو فرصة للدفاع عن هذا التقسيم البيولوجي للبشر إلا اغتنمها، حيث نراه يؤكد علي "أن سيادة الحكم الاستبدادي على كل بلاد البرابرة أكبر دليل على طبائعهم الناقصة هذه"[٨٧]. فأنهم عبيد يخضعون لحكم استبدادي خضوعاً استسلامياً، وهم بذلك ليسوا مواطنين ولا أحراراً[٨٨]. أما اليونانيون فيسود لديهم الحكم الديمقراطي، ويحكمون بوصفهم مواطنين متساوين أحراراً" أما سبب فهم أرسطو لسيادة الاستبداد عند البرابرة فدليل على طبيعتهم الناقصة فيشير إليه "ستيفن كلارك" بقوله "المرء الذي يخضع لحكم استبدادي مطلق ليس قادراً على التصرف السليم من نفسه، لذلك لا يخاف الطغاه فى بلاد البرابرة من قيام ثورة شعبية عليهم لمعرفتهم أنهم يحكمون أُناساً عاجزين عن إدراك أي نموذج للعلاقات الإنسانية غير نموذج السيد والعبد، عاجزين عن معاملة الآخرين كبشر أحرار، وهم بذلك يقدمون شهادة على كونهم عبيداً بالطبيعة، ومن ثم مبرراً مشروعاً لتجار الرقيق اليونانيين[٨٩]. "وأرسطو هنا يرتكب خطأ عظيماً، إذ لا يفطن إلي أن أولئك الذين ظهروا بمظهر الكائنات الناقصة لم يظهروا كذلك إلا نتيجة للطريقة التي يُعاملون بها والأسلوب الذي فُرض عليهم فى التربية منذ الصغر وليس نتيجة لوجود نقص فى المواهب الفطرية لديهم[٩٠].

الخير والعدل لدي أرسطو، أن يحكم اليونانيون السادة بالطبع، ويطيع البرابرة (العبيد بالطبع) والرق فى حق هؤلاء نافع بقدر ما هو عادل "لأن حكم السادة للعبيد حكم طبيعي وعادل، أما المساواة بين الطرفين، أو سياده الطرف الناقص على الكامل فهذا ما يكون ضاراً على طول الخط"[٩١]. فلا تستقيم الحياة الاجتماعية والسياسية إلا باسترقاق هؤلاء البرابرة، وتجريدهم من جميع الحقوق المدنية، وتخصيصهم للعمل البدني، لقد وهبت

([86]) Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.

([87]) Aristotle : The Politics, III. 14, 1285a18.

([88]) M. J. Adler : Aristotle for everybody, Macmillan, New York, 1967, p.124.

([89]) S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.35.

([90]) M. J. Adler : op cit, p.124.

([91]) Aristotle : The Politics, 1,5,1254a28.

الطبيعة الإغريق جمال الروح الذي يعبر عن نفسه فى الشكل الخارجي المتناغم الذي يتمتع به اليوناني، وهذا برهان مباشر –فى ظن أرسطو– على تفوق هذا الجنس وسموه المطلق على الشعوب البربرية، وعلي حقه المشروع فى استرقاق الأجناس السوداء والملونة(٩٢). والواقع أن السبب الذي دفع أرسطو إلي اعتناق أدني مستويات التطرف الوراثي –فى رأي ثيودروس جومبرتس– لم يكن هذه المرة نزوعه إلي تكييف نفسه مع العرف التقليدي، وإنما الذي دفعه "أن الرق فى نظره كان شيئاً لازماً لأجل كمال المدينة، فاستثمر الكبرياء العرقى عند قومه للدفاع عنه"(٩٣).

ولا يسلم هذا التبرير من النقد بدوره. فتقسيم أرسطو البيولوجي للبشر تقسيم مفتعل، "أملته على أرسطو نزعته العنصرية، فلا وجود لشعب يتألف كلياً من العاملين بقوة أجسادهم فقط، إذ حتي بين البرابرة أنفسهم يوجد سادة وتوجد رعية كذلك"(٩٤). هذا من جانب ومن جانب آخر لم تكن كلمة "بربري" –التي يعتمد أرسطو عليها هنا– تعني شيئاً مزرياً عند اليونان إلا فى عصر متأخر، فلم تكن تعني سوي ما تعنيه كلمة "أجنبي" الآن. ولم تكتسب معناها السيئ لديهم إلا بعد الدمار الذي ألحقه الفرس باليونان فاعتبرهم اليونان محرومين من الحرية ولهم أخلاق عبيد ومن السهل انحرافهم فى أعمال العنف التي لا تلائم سوي طبائع الوحوش (٩٥). بل أن أرسطو نفسه أحياناً ما ينسى عنصريته هذه ويغفل عن كبرياء اليونان ويعترف صراحة بالتقدم الحضاري للبرابرة، وخير مثال على ذلك اشادته بالنظام القرطاجي Carthaginian اشادة عظيمة لدرجة جعلته يضعه مباشرة عقب وصفيه للنظامين المختارين من اليونان [الإسبرطي، الكريتي] ويساوي بين الجميع فى درجة الفضيلة(٩٦).

---

(92) B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead : Aristotle and the earlier Peripatetics, vol II, Longmans, London, 1897, p.217, N.5.

(93) Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.329.

(94) S. Clark : op cit, p.3.

(٩٥)س.م. بورا:التجربة اليونانية،ترجمة د.أحمد سلامة محمد،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة ١٩٨٩،ص٣٥،٣٦.

(96) Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.

تغيب الموضوعية بشدة عن أرسطو فى تبريره السابق "فلم يكن الإنسان بوصفه إنساناً -ما لم يكن يونانياً- يمثل لأرسطو أية أهمية. ويري "جومبرتس" أن الارتكان إلي محك المظهر الخارجي الذي يرتكن إليه أرسطو يتركنا فى الغالب فى موقف حرج، حقاً تهدف الطبيعة الفصل بين الأجناس من خلال المظاهر الخارجية لكن هذا لا يتحقق بدقة، وينتهي "جومبرتس" إلي التشكيك فى وجود أي سمة مميزة تميز بشكل لا خطأ فيه بين السادة والعبيد، ويسخر من نتيجة أرسطو بأن اليونانيين وحدهم السادة بقوله 'يصيبني هذا التصريح بدهشة شديدة، وي!! أمقدر على الجنس البشرى كله -مع استثناء واحد هو الإغريق- العبودية!!!" [٩٧]. ويشترك ستيفن كلارك فى أخذ هذا النقد السابق على أرسطو ففي رأيه أن معطيات علم السلالات البشرية لا تدعم مقولة أرسطو، ولا توجد معايير دقيقة للتميز بين الناقصين والكاملين طبيعياً[٩٨]. بل أن دعوي أرسطو العنصرية هذه وجدت من يعارضها بين اليونانيين أنفسهم فى العصر القديم، فبعد أرسطو بقرن سخر السكندري إراتوثينيس Eratosthenes من عنصرية أرسطو سخرية شديدة ونادي بضرورة تميز الناس حسب تميزهم وليس حسب جنسهم "فهناك يوجد بين اليونانيين الكثير من غير المتحضرين، وعلي العكس يوجد كثير من البرابرة مهذبين ويملكون نظماً جديرة بالإعجاب"[٩٩].

والواقع أن النتائج المترتبة على إنتصارات الإسكندر وعلي وجه الخصوص إنشاء المدن الجديدة ذات الجنسيات المتعددة كالإسكندرية قد قوضت الأساس الذي تقوم عليه نظرية معلم الإسكندر نفسه. ونردد فى النهاية مع ثيودروس جومبرتس قوله "كم هو غير مشروع اطلاق اسم واحد "برابرة" على أمم شتي لا تعرف الواحدة منها الأخري، ولا يوجد رباط واحد يربطها معاً، إن ما يفعله اليونان عندما يقابلون بينهم وبين بقية الجنس البشري

([97]) Ibid, p.p. 324-325.

([98]) S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.p.33-34.

([99]) Th. Gomperz : op cit, vol IV, p. 326.

يشبه أن يقوم جنس من الكائنات – طيور الكركي Granes مثلاً- الممتلئة عزوراً فيضع نفسه فى كفة مقابلة لكفة الموجودات الحية الأخري بما فيهم البشر واصفاً إليها بأنها وحوش"(١٠٠).

ننتهي بهذا من استعراض الجوانب التي يسود فيها الاتجاه المحافظ من موقف أرسطو من الرق وقد رأينا فيه كم كان أرسطو مشايعاً لقيم عصره، وكم ارتكب من المغالطات والتناقضات فى الدفاع عنها ولو حتي على المستوي النظري فقط. ولننتقل إلي مرحلة ثانية فى موقفه، مرحلة يظهر فيها الصراع بين محاولة المحافظة على ما هو قائم وبين السعي إلي تغييره إلي ما ينبغي أن يكون :-

ب – الصراع بين الاتجاه المحافظ والاتجاه التجديدي :-

احترم أرسطو -كرجل واقعي- قيم مجتمعه، وفى دفاعه عنها أكد على أن الرق قانون طبيعي ومشروع، ولكنه وفي ذات الوقت اعتنق نزعة مثالية إنسانية حاولت إصلاح الوضع القائم. حقاً لم ينادي بإبطال الرق ولكنه قد حاول التخفيف من وطأته. وسارت النزعتان معاً فى هذا الجزء من نظريته دون أن تنتصر إحداهما على الأخري، حقاً لم يكن أرسطو أول من وقف هذا الموقف المتأرجح من الرق، فقد انتهجه أفلاطون قبله فلم يحارب الرق وفى الوقت نفسه لم يؤيده تأييداً مطلقاً. لكن الجديد فى موقف أرسطو هو الطريقة التي حلل بها وصنف الظاهرة، حيث يرصد سلوك الأفراد والجماعات ويعدد الأسباب التي تقف وراء هذا السلوك. إنه دائماً ما كان يعالج ظاهرة الرق كعالم اجتماع وليس كفيلسوف سياسي بالمعني الحديث(١٠١). وهناك فارق آخر بين أرسطو وأستاذه فبينما لا يسمح أفلاطون للرقيق بدخول مدينته الفاضلة، سمح لهم أرسطو بالوجود فى مدينته المثالية من أجل أداء الأعمال الأساسية لكي يتمكن المواطنون من عيش حياة المواطنة الكاملة(١٠٢). وإن كان التلميذ والأستاذ يتحدان فى التأكيد على "أن فئة الرقيق فى أي دولة منظمة ليس لها أي دور سياسي أياً كان، دورهم فقط فى البناء الاجتماعي وهو دور ضروري

(100) Ibid, vol IV, p.329.

(101) T.A. Sinclair : A History of Greek Political Thought, p.215.

(102) Ibid, p.233.

وحيوي"[١٠٣]. ولا نملك أنفسنا -قبل استعراض خطوات هذا الجانب المزدوج من نظرية أرسطو- من أن نأخذ على أرسطو عيب غياب القدرة على النقد الذاتي عنه، فهو يمتدح أسلوباً من الحياة لا يكون متاحاً إلا للسادة فقط، ولم يمعن النظر فى هذا الأسلوب بالشكل الكافي. إننا بصراحة عندما نراه يصادق على قيم عصره، غاضاً الطرف عن حالة المجتمع من حيث الصلاح والفساد، آلا يظهر هذا أنه لم يكن حراً فى أفكاره؟ وأن قيم مجتمعه وعصره فُرضت عليه ولم يخترها؟؟ [١٠٤].

١- رفض الرق الصناعي :-

إلي جانب الرقيق من بلاد البرابرة كان يوجد فى بلاد اليونان رقيق من اليونانيين من أسري الحروب الداخلية بين المدن اليونانية المختلفة، وقد عُرف استرقاق هؤلاء باسم "الرق بالعرف" فى مقابل "الرق بالطبيعة" للبرابرة. ورغم اعتراض معظم المفكرين والشعراء آنذاك على استرقاق اليوناني لليوناني فإن المدن اليونانية المختلفة لم تتورع فى ممارسته ضد عدوتها من المدن الأخري خاصة إبان الحروب البلوبونيزية Peloponnesian التي استمرت قرابة الثلاثين عاماً. والسجل التاريخي مليء بحوادث من هذا النوع. فبعد الانتصار على الفرس غنم الأثينيون سكان المدن اليونانية التي تحالفت مع الفرس وباعوهم عبيداً. وفي ذات الوقت كان "جيلون" Gelon طاغية سيرقوصة يخطف سكان المستعمرات اليونانية فى صقلية ويبيعهم عبيداً فى الخارج. وفى مستهل الحرب البلوبونيزية استولي الأثينيون على مدينة أرجوس Argos وباعوا سكانها رقيقاً. وفي عام ٤٢١ ق.م استولى الأثينيون على سكان مدينتين يونانيتين فقتلوا الرجال وباعوا النساء والأطفال عبيداً. وبعد هزيمة أثينا المروعة فى صقلية اقتيد ما لا يقل عن سبعة آلاف أثينى إلي المحاجر حيث هلك منهم الكثير وبيع من نجا منهم رقيقاً[١٠٥].

كان جورجياس السفسطائي من أشد المعارضين لهذا النوع من الرق، وما كان لأرسطو أن يرضي به وهو الذي يقلب نظريته فى الرق الطبيعي رأساً على عقب. ما كان له أن يسكت وهو يري ويسمع هذه الصور الدامية من استرقاق اليوناني لليوناني. وهو هنا

([103]) W.L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.

([104]) J. Lear : op cit, p.192.

([105]) G. Thomson : op cit, vol II, p.198.

يخرج من ثوب الفيلسوف المحافظ إلي موقف الفيلسوف السياسي المصلح الذي لا ترضيه الممارسات المنحرفة من معاصريه فيسعي إلي تغييرها بشدة. فلم تكن نظريته فى الرق إذن تبريراً تسليماً بقيم العصر كلها، بل تبريراً لبعضها ونقداً لبعضها الآخر.

هاجم أرسطو الرق الصناعي القائم على عرف كان مسلماً به فى عصره يقول إن المهزوم يضحي غنيمة للمنتصر. ويذكر فى مستهل رأيه أن هناك من يؤيدون هذا الرق ويستندون إلي دعوي تقول "إن الفضيلة عندما يتم تشربها فى النفوس تضحي هذه النفوس هي الأقدر على استخدام القوه، وما نشاهده فى الواقع من انتصار لطرف على آخر هو أن المنتصر يسمو فى جانب ما، ومن ثم فليست القوة مجردة من الفضيلة بل القوة هي الفضيلة والعدل أن يحكم الأقوي". وهناك من يعارضه ويتهم هذا العرف بعدم الشرعية ويؤكد على أنه من المتعذر تبرير أن رجلاً "قُهر بواسطة قوة الأخر العظيمة أنه يضحي جزءاً من ملكية هذا الأخر[١٠٦]. كما أن سبب الحرب نفسها قد يكون سبباً غير عادل، وقد يتم استرقاق أُناس من مولد نبيل، ولهذا السبب يمسك أنصار هذا الفريق عن إطلاق مفهوم "عبيد" علي هؤلاء ولا يستعملونه إلا لوصف غير اليوناني فقط"[١٠٧].

أما عقيدة أرسطو التي يعلنها فهي الدفاع فقط عن الرق الطبيعي، فهناك أناس يكونون عبيداً فى كل مكان، وهناك البعض لا يكون عبيداً في أي مكان. ويصدق هذا القول أيضاً على نبل المولد فالنبلاء الطبيعيون نبلاء فى كل مكان وليس بين مواطنيهم فقط، أما غير اليونانيين فلا يصدق نبلهم إلا عليهم فقط وهم فى بلادهم. ويجب التمييز بين الحر والعبد علي هذا الأساس، وينتهي أرسطو إلي "أن الرق الصادق الحقيقي هو استرقاق العبيد الطبيعيين وسيادة الأحرار بالطبيعة، أما العكس فهذا غير مشروع"[١٠٨]. الرق الذي لا يتم بالطبيعة رق مرفوض عند أرسطو، ولا يبدي أرسطو تقبله لمبدأ "القوة هي الحق" ويقيم مشروعية الرق ليس علي أساس امتلاك القوة وإنما "إمتلاك السمو العقلي والأخلاقي" لدي السيد. حقاً لا يعتبر أرسطو القوة مجردة من كل عنصر من عناصر النبل لكنه يري أن مصدر الحرب ومناسبتها أحياناً ما يكون ظالماً. ومن ثم يكون الأثر المترتب على الحرب

([106]) Aristotle : The Politics, 1,6,1255a3-17.

([107]) Ibid, 1,6,1255a21.

([108]) Ibid, 1,6,1255b4-10.

عديم المصداقية. وأيضاً رغم أن المهزومين من الممكن أن يكونوا قد برهنوا بواقعة هزيمتهم هذه على نقصهم فإنه لا يمكن أن يترتب على ذلك بأي حال أن نسلهم يشارك في هذا النقص وليس جديراً بالحرية"(١٠٩).

يستقبح أرسطو عموماً "الرق بالعرف" لأنه عنده يساوي القهر والإجبار "إنه لا يقدم تبريراً صحيحاً لمعاملة إنسان نبيل كعبد. والقول بإن إنساناً يستحق أن يكون عبداً لأن القانون يقول إنه كذلك يعادل في رأي أرسطو مساواة العدالة بحكم الأقوي وهو زيغ واضح. إن الرق لا يكون مشروعاً إلا عندما يقوم بين مجموعة من البشر تهيؤهم قدراتهم الطبيعية لأن يصيروا كذلك، وذلك لأنه عندما يُعد شيء بالطبيعة لوظيفة معينة، يكون هو فقط الأفضل لإنجاز هذه الوظيفة"(١١٠). أما الأسر في الحروب فلا يثبت أن الفرد معد بالطبيعة للرق. بل هو استرقاق ظالم يحيق بأولئك الذين قُدر لهم أن يكونوا سادة. وأرسطو بذلك يأخذ دعوي السفسطائيين القائلة بإن الرق من وضع العرف وحده ويطبقها فحسب علي نوع واحد من الرق هو استرقاق اليوناني ويعتبره عملاً غير مشروع. "القوة العظيمة لا تعني دائماً التميز السامي، إذ ماذا سوف يكون الأمر لو كان سبب الحرب غير عادل؟؟ لا ينبغي لليوناني أن يستعبد يونانياً مثله بأي حال". ومن المحتمل -كما يقول ديفيد روس- أن هذا الرأي قد أثار دهشة معاصري أرسطو واعتبروه الجزء الأعظم أهمية في تصوره كله، وبينما يبدو أرسطو رجعياً لنا في تصوره للرق، فإنه قد بدا لهم ثورياً"(١١١).

إن اليوناني الذي يقع في الأسر ويباع لا يمكن أن يستحيل عبداً حقاً ما دام لم يُخلق بالطبيعة لذلك. "إن واقعة أن مادة من مواد القانون تنص على أن طبقة معينة من الناس عبيد لا تبرر استرقاقهم حتي ولو كان القانون هو التعبير الديمقراطي عن إرادة الأغلبية، كما أنه ليس من العدل استعباد شعب مهزوم، إذ ليس من المشروع فرض القوة المتوحشة من شعب على آخر"(١١٢). والحالة الوحيدة التي يوافق أرسطو فيها على استرقاق أسري الحروب هي عندما يكونوا أدني من المنتصرين عليهم من الناحية العقلية. وقد لخص

---

(109) Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.324.

(110) R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, P.41.

(111) D. Ross : Aristotle, p.241.

(112) J. Lear : Aristotle, p.197.

"إرنست باركر" وجهة نظر أرسطو هذه فى قوله "السمو والتميز الطبيعي فى الشخصية هو الأساس الحقيقي للرق، فالطبيعة وليس العرف هي التي تحدد من الحر ومن العبد، والتميزات التي وضعتها الطبيعة هي المعايير الوحيدة للحرية والعبودية. السيد الممنوح هبة السمو هو السيد الحقيقي، أما السيد الذي يقول به العرف والمعتمد فى سيادته على القوة وحدها، فهو عديم الأهلية"(١١٣). ويتشابه موقف أرسطو مع موقف اليهودية من الرق. إذ يؤمن اليهود بأن الله جعل الغرباء عبيداً لهم ومن يُسترق منهم لا يتحرر أبداً أما اليهود فهم عبيد الله المختارون يستعبدون غيرهم ولا يستعبدهم أحد"(١١٤).

٢- طبيعة العلاقة بين السيد والعبد :-

الجانب الثاني الذي يظهر فيه الصراع بين الاخلاص لقيم المجتمع وبين السعي إلي التغيير فى الموقف الأرسطي من الرق هو حديث أرسطو عن طبيعة العلاقة بين السيد والعبد. لقد سبق وأن رأينا كيف نظر أرسطو إلي العبد كأداه وكإنسان فى ذات الوقت، ورأينا كذلك كيف كان ارتباط السيد بالعبد لديه ركيزة أساسية لقيام المجتمع والمدينة، ورأينا كيف وصف أرسطو السيد والعبد بأنهما موجودان لا يمكن أن يعيشا ويمارسا حياتهما لو انفصل أحدهما عن الآخر، وكل واحد منهما يحتاج للآخر. ونحن نفهم احتياج السيد إلي العبد. إذ نجد أرسطو يقرر "أن السيد يحتاج إلي العبد كما يحتاج الفلاح إلي الفاس أو الثور"(١١٥). ومن ثم كان دور العبد لديه شبيهاً بدور آلة الحرث أو حيوان الجر. يحتاج السيد إلي العبد لإنجاز الأعمال الصعبة التي لا يستطيع أن يؤديها، أو يستطيع ولكن بصعوبة شديدة، يحتاجه ليوفر له الراحة والفراغ. فماذا عن العبد؟؟ هل يحتاج العبد لأن يكون عبداً؟؟ بأي معني يكون من صالح الثور أن يُشد إلي المحراث؟؟ لا يتردد أرسطو فى الإجابة بأن الإستئناس للحيوانات والاسترقاق للعبيد فى صالح هؤلاء لأنه يحسن فرص بقاء أفراد هذه الأنواع، ويكون نافعاً لهم كذلك بمعني أن الثور سوف يعتني به فى هذه الحالة بواسطة الفلاح فى حين كان سوف يلتهم سريعاً بواسطة الحيوانات المفترسة فى الغابة(١١٦).

([113]) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.369.

([114]) د. عبد السلام الترمانينى : المرجع السابق ، ص٢٩.

([115]) Aristotle : The Politics, 1,1,1252a26-b15.

([116]) Ibid, 1,5,1254b10-13.

وكذلك يتيح الرق للعبد فرصة أن يعيش حياة أفضل من تلك التي كان سوف يعيشها لو ترك بمفرده طليقاً. إذ نظراً لغياب القدرة العقلية عنه فإنه لو ترك لنفسه سوف يقع فى الهلاك بشكل بائس(١١٧). والعبد لو تُرك لنفسه لألحق بها الضرر. ويذكرنا هذا بحجة رجال الدين الأمريكيين فى العصر الحديث عندما برروا الرق بأنه مفيد للزنجي الأفريقي إذ يتيح له فرصة اعتناق المسيحية والهداية إلي الله بدلاً من وثنيته واعتبروا الرق عملاً مقدساً ويثاب مالك العبيد عليه(١١٨). فالرق لدي أرسطو إذن يحقق الأوضاع المثلي للعبد أن اصطحاب سيده له يجلب عليه تميزاً تابعاً لتميز سيده، إذ يشارك فى حياة سيده ومن ثم يشارك بشكل ما في تميز هذا السيد وكذلك يحتاج السيد(١١٩).

ويشرح أرسطو كيف تتطابق مصلحة السيد مع مصلحة العبد بقوله "إنه لو حدث وأدير عمل السيد بشكل سيئ فإن هذا يناقض مصلحة كل من السيد والعبد، لأن الجزء والكل فى النفس والجسم لهما مصلحتان متطابقتان، والعبد بمعني ما من المعاني جزء من سيده، جزء حي ولكن منفصل عن جسده، ولهذا السبب هناك مصلحة مشتركة بينهما وإحساس بالود متي كان الإثنان قد ارتبطا بالطبيعة فى هذه العلاقة. فى حين تختفي هذه العلاقة عندما يكونا قد ارتبطا بالاغتصاب"(١٢٠). أما عن نوعية السيطرة التي يجب أن يطبقها السيد على عبيده، فلا نجد أرسطو يتفق فى ذلك مع أفلاطون فى المساواة بينهما وبين الحكم الملكي فى المدينة(١٢١). فسياسة البيت تختلف عن سياسة المدينة، لأن السيطرة على أناس أحرار تختلف عن السيطرة على عبيد بالطبيعة، حقاً الإثنان شكلان طبيعيان ومشروعان من السيطرة، لكن نوعية السيطرة على العبيد هي الحكم الاستبدادي(١٢٢). نظراً لعدم وجود أية إرادة لدي العبد، إذ تعتمد إرادته على سيده. فإذا كان مبدأ السيطرة والخضوع مبدأً عاماً فى الكون، فإن له مستويات متعددة وسيطرة السيد على العبد واحدة

---

(117) C. C. W. Tayloy : Aristotle's Politics, p.254.

(١١٨) جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : تجارة الرق والرقيق ، ص٢١.

(119) D. R. Bhandari & R. R. Sethi, op cit, p.p. 185-186.

(120) Aristotle : The Politics, 1,6,1255b4-15.

(121) T. A. Sinclair : op cit, p.213.

(122) Aristotle : NE, VII, 12,116ob20.

من هذه المستويات وهي سيطرة أنبل فى النوع من سيطرة الراعي على قطيعه، ولكنها أدني نبلاً من حكم الحاكم على مواطنين والصورة التي تتطابق معها هي سيطرة النفس علي البدن فهي سيطرة استبدادية(١٢٣). يقف العبد من سيده موقف الجسم من النفس إنه مجرد جسم مقدر عليه أن تحكمه نفس سيده تماماً كما أنه مقدر على جسم سيده أن تحكمه نفس هذا السيد. العبد امتداد لجسم سيده، ومن ثم فكما أن النفس مقدر لها أن تحكم الجسم، فإن السيد [الذي هو نفس] مقدر عليه أن يحكم العبد بنفس نوعية الحكم المستبد المطلق للنفس علي الجسم"(١٢٤).

غير أن أرسطو يتذكر -وهو يوصي بممارسة هذه السيادة الاستبدادية على العبيد- ما يقر فى قلبه من إيمان بمثل إنسانية نبيلة فيستدرك هنا فيدعو إلي حسن معاملة السيد لعبيده وأن يراعي قواعد الإنسانية والرحمة. ويقدم مبرراً نفعياً لذلك أقنع بلا شك معاصريه الجشعين وهو "إنه لما كان أداء العمل يستلزم الحفاظ على أدوات هذا العمل والعناية بها، فكذلك العبد بوصفه آداة خدمة فى البيت لابد من الاعتناء به، أما سوء استعمال السلطة عليه فهو شؤم على الطرفين لأن مصالح السيد والعبد متطابقة"(١٢٥). ولا يتردد أرسطو فى توصية السادة بأن واجبهم يقتضي تعليم الفضيلة للعبيد بالقدر المسموح لهم أن يتعلموه، ويوصي كذلك بجعل الوعد بالحرية مكافأة للعبيد على سلوكهم الطيب"(١٢٦).

هل من الممكن أن تقوم صداقة بين السيد والعبد عند أرسطو؟؟ يتردد أرسطو فى الإجابة علي هذا السؤال. ففي البداية نجده يشترط لقيام صداقة بين إثنين وجود اهتمام مشترك بينهما ووجود رغبة كل طرف فى نفع الآخر(١٢٧). ونظراً لعدم وجود ذلك بين الحاكم والمحكوم فلا يمكن أن تنشأ صداقة بين الإثنين على الإطلاق، كما لا يمكن وجود صداقة بين صانع وأدواته وبين إله وبشره، وعلي ذلك يحكم بعدم إمكانية قيام صداقة بين

---

(123) E. Barker : The Political Thought ...., p.363.

(124) Ibid, p.364.

(١٢٥) د. عبد السلام الترمانيني : المرجع السابق ، ص٢٣.

(126) Aristotle : The Politics, 1,7,1260b3, VII, 10,1330b21.

(127) Aristotle : NE, VIII, 3,1155b27-1156a5.

سيد وعبده. "لأن العبد آداة غير حية والآداه عبد غير حي"[١٢٨]. ولأن الصداقة لا تكون ممكنة إلا بين أولئك القادرون على إدراك أن كل واحد منهم غاية فى ذاته، ولا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق متعة آخر[١٢٩]. لكن أرسطو لا يقف عند هذا، بل نجد الجانب الإنساني المثالي فى نظريته يتدخل هنا فنجده يتراجع عن رأيه السابق ويؤكد على أن هذا الكلام لا يصدق على العبد إلا بوصفه عبد، أما العبد كإنسان فمن الممكن قيام صداقة بينه وبين سيده[١٣٠]. ويحاول البرهنة على ذلك بمحاولة إثبات وجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد ورغبة كل طرف منهما فى نفع الآخر. فيعتمد على قاعدة "إن ما يكون نافعاً للكل يكون كذلك للجزء"، وعلي مقولة "إن العبد جزء من سيده" لتدعيم دعوي وجود تطابق فى المصلحة "وصداقة متبادلة" بين أولئك المرتبطين برباط السيد والعبد. كما أن هناك رغبة كذلك لدي كل طرف منهما فى نفع الآخر. السيد يهتم بمصلحة عبده بالحد الذي يجعله يؤدي المهام المطلوبة بأحسن صورة، لأن العبد لو أنهك لأضر ذلك بمصالح السيد، وكذلك العبد يهتم بفائدة سيده لأن فى رفاهية سيده وسموه رفاهية له لأنه جزء منه[١٣١]. ولا شك أن أرسطو فى إقراره بامكانية قيام صداقة بين السادة والعبيد كان مفكراً ثورياً تجديدياً فى عصر كان يضع السادة فى مكانة لا يمكن أن يقترب منها العبيد أبداً[١٣٢].

من الجوانب الإنسانية فى حديث أرسطو عن علاقة السادة بالعبيد ما يطالب به أرسطو السادة بعدم إلقاء الأوامر على العبيد دون إرفاقها بتبرير عقلي، وكذلك عدم معاقبة العبيد إلا بعد إيضاح سبب هذا العقاب لهم[١٣٣]. وفى هذه المطالبة يوجد أكثر من مجرد غرض نفعي، فمن الممكن أن يتضمن هذا إعطاء العبد واجبه (حقه). إنه يتضمن اعترافاً بأن بمقدور العبيد إتباع التوجيه العقلي، وأن يختاروا لأنفهسم إن كان طريقاً بعينه من طرق الفعل ملائماً أم لا، ففي ذلك احترام لقدرات العبد الإدراكية، وإتاحة الفرصة أمامه للاشتراك

([128]) Ibid, VIII, 13,1161a33-b5.

([129]) Ibid, VIII, 3,1156a6.

([130]) Ibid, VIII, 13,1161b5-8.

([131]) Aristotle : The Politics, III, 6,1278b32-37.

([132]) K. H. Johansen : A History of Ancient Philosophy, p.387.

([133]) Aristotle : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in Great book of the Westren World, vol 9, II, 3,1380b16-20.

فى ملكة العقل بقدر الإمكان[١٣٤]. وذلك فى رأينا هو الدور الذي يكمل به السيد العبد أخلاقياً. فالعبد يكتسب من وراء رقه ليس فضيلة كونه خادماً مستقيماً فحسب، بل يكتسب – قدر الإمكان– فضيلة كونه إنساناً صالحاً. إن النعمة العظيمة التي يتلقاها العبد من مشاركته لسيده –في رأي أرسطو– هو ما يتلقاه العبد من نصح وتصويب[١٣٥].

ولا يخفي ما فى كلام أرسطو السابق من تناقض. كيف يمكن قيام صداقة وتفاعل بين أفراد مرتبطين معاً فقط بعلاقة الوسيلة والغاية وشروط الصداقة التي يشترطها أرسطو نفسه لا تتوفر فى حالة العبد الطبيعي. إن النوع الوحيد من العبيد الذي من الممكن أن يكون صديقاً هو النوع الذي لا ينبغي أن يكون عبداً على الإطلاق[١٣٦]. وإذا كان من المشروع معاملة العبد كإنسان كيف يكون مشروعاً فى ذات الوقت تسييره والسيطرة عليه كعبد؟؟ إن أرسطو بافتراضه امكانية قيام هذه الصداقة ينكر بنفسه وجود طبقة من (أشباه البشر) والتي علي أساسها ترتكز نظريته فى الرق نفسها. وينتقد "إرنست باركر" وصف أرسطو للعبد بأنه "عبد وفي ذات الوقت إنسان" فيقول "إن كل صفة منها تنفي اختها، والافتراض الذاهب إلي امكانية النظر إلي العبد كإنسان يهدم تماماً المفهوم القائل بشخصيته العبده" بل أن باركر يري أن تسليم أرسطو بأن العبد إنسان يمتلك عقلاً يهدم نظريته فى الرق، لأن امتلاكه للعقل يعني قدرته على توجيه الذات، وهذه تعني احتياجه لحرية الحركة كشرط للقيام بذلك، ولا يمكن أن يكون إنساناً عبداً وهو يمتلك إرادة عاقلة[١٣٧]. أما تايلور فيعيب على أرسطو قوله بوجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد، إذ كيف يهتم العبد بمصلحة سيده ومن المفترض فيه غياب القدرة على التروي العقلي، إذ لن يكون لديه مفهوم عن الخير الكامل لأي شخص بما فى ذلك هو نفسه، ولا عن الوسائل الكفيلة بتحقيقه"[١٣٨].

([134]) W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.

([135]) E. Barker : op cit, p.370

([136]) C. C. W. Taylor : op cit, p.357 and vide :-
- R. G. Mulgan : op cit, p.42.
- B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, op cit, p.219.
- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.331.

([137]) E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.367.

([138]) C. C. W. Taylor : op cit, p.256.

كما تعرض حديث أرسطو عن نوعية سيطرة السيد على العبد للنقد.فإذا كان أرسطو يتوقف عن النظر إلي العبد كبناء عضلي فقط وينسب له الجزء العاطفي من النفس فإن نوعية السيطرة التي تتفق مع هذا هي سيطرة العقل علي الشهوات [الملكية] وليست كما زعم أرسطو في كلامه سيطرة النفس على الجسم الاستبدادية[١٣٩].وهناك تناقض فيما أوصي به أرسطو بجعل الوعد بالحرية مكافأة للعبيد على سلوكهم الطيب،إذ أن هذا يتعارض مع مبادئ أرسطو القائلة أن ذلك الذي قدرت عليه الطبيعة أن يكون عبداً لا يجب أن يحرر[١٤٠].والعكس صحيح. ويتساءل "ثيودروس جومبرتس" "كيف يعرض أرسطو تحرير هؤلاء الذين قدرت الطبيعة الرق عليهم وينتزعهم من قدرهم؟؟"ويتخيل "جومبرتس"دفاعاً عن أرسطو يقول "عندما وصفت البربري بأنه مولود عبد،كان قصدي وضع فرض عام،ويظل لهذا الفرض العام استثناء وذلك عندما يتعرض هذا الإنسان لتعليم طويل،والوعد المشروط بالعتق من أعظم الوسائل نجاحاً لنشر هذا التعليم". ويري "جومبرتس" أن فى اعتراف أرسطو بوجود رق قائم على العرف فقط،وفي فرضه بأن ذرية العبيد أحياناً ما لا ترث النقص الذي سلب من آباءهم الحرية دعماً عظيماً لهذا الدفاع عن أرسطو[١٤١].وليس قول أرسطو بتطابق مصلحة السيد والعبد بمنأي عن النقد بدوره. فلا وجود لأي تطابق بين المصلحتين بالشكل الذي يدعيه أرسطو.فقد يكون الصالح للفأس أن يحتفظ بها نظيفة حادة، ولعضلات المرء أن تمرن تمريناً دورياً، فليست مصلحتهما متطابقة، بل حقيقة الأمر أن مصلحة العبد يُقضي عليها تماماً بمصلحة السيد[١٤٢].ولا شك أن كل هذه التناقضات التي يأخذها المحدثون علي نظرية أرسطو فى طبيعة العلاقة بين السيد والعبد تقدم شهادة دامغة على الصعوبات التي أوقع أرسطو فيها نفسه عندما سعي إلي تبرير معاملة بعض الناس "كأدوات حية" وعندما حاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين تأييد الرق وبين رفضه ومحاولة إصلاح الوضع القائم أمامه.

([139]) R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.43.

([140]) B. F. C. Costellof & u. h. mUIRHEAD : OP CIT, P.219 n.2.

([141]) Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.327.

([142]) C. C. W. Taylor : Aristotle's Politics, p.255.

جـ - انتصار النزعة التجديدية :-

تأرجح أرسطو فى الجانب النظري من نظريته فـى الـرق بيـن القسـوة علـى العبيـد ومجاراة الواقع حوله وبين اللين والرفق بهم مجاراة لعواطفه ونزعاته الإنسانية. ففي الوقـت الذي نادي فيـه بضـرورة أن يمـارس السيد علـى العبيـد سـيطرة استبدادية، أوصـي بحسـن معاملة العبيد واحترام إنسانيتهم، ولم يستبعد امكانية قيام صداقة بينهـم وبيـن السـادة. ويعتقـد "ثيودروس جومبرتس" أن أرسطو حُمل علـي هـذا التـأرجح نتيجـة لتنـوع المقومـات العامـة لفكـره. ففـي الوقـت الـذي سـعي فيـه إلـي نصـب نفسـه عـدواً للنزعـات الإنسـانية لـدي السفسطائيين، نجد أن هذه النزعات قد تركت بصمات بارزة على نظريته، كما أنها سيطرت سـيطرة تامـة علـى ممارسـاته العمليـة(١٤٣). ومـن ثـم كُتـب النصـر للنزعـة التجديديـة فـى ممارسات أرسطو العملية بنفس الحجم الـذي كُتـب فيـه النصـر للاتجـاه المحـافظ فـى فكـره النظري.

١- الرق فى الممارسة العملية :-

كان لأرسطو موقف معارض تماماً للرق فى ممارساته العملية فى الحياة. لقد كـان عقل أرسطو مع الرق، أما قلبه فكان يهفو إلي اليوم الذي يتم فيه إلغاء الرق وتسـود المحبـة بين الجميع. فبينما جنـد أرسـطو عقلـه للتنظـير لمعاصريـه فإنـه سـعي إلـي الإصـلاح بقلبـه وممارساته العملية.

إننا لو تتبعنا ممارسات أرسطو فى الحياة وجدنا أن السمة الغالبة عليها هي إنتصار الاتجاه التجديدي، إذ لا يجد أرسطو فرصـة للدعـوة إلـي إلغـاء الـرق بـالفعل والممارسـة إلا انتهزها. حقاً كان أرسطو يمتلك -كما تذكر الروايات- أربعة عشر عبـداً(١٤٤)، إلا أنـه كـان يعـاملهم معاملـة طيبـة، ولسـنا نشـك فـى حسـن معاملتـه لهـم، ومحاولتـه تعليمهـم قـدراً مـن الفضيلة، واحترام ما لديهم من إنسانية كما أوصي هو نفسه السادة بذلك. فإذا كان أرسطو لم ينـاد بإلغاء الرق إلغاءً تاماً، فإنه افترض امكانية تحرر العبيد كمكافأة لهم علـى عمـل عظيـم يؤدونه. وافتراضه هذا كان عملاً تقدمياً فى عصره أكثر من أي عمل آخر. لقد كان أرسطو

---

(143) Th. Gomperz : op cit, IV, p.p. 332-333.

(144) W. L. Westermann : op cit, p.34.

سوف يحرر عبداً استطاع أن ينجح فى الرقي بعقله، وبالقدرة على التوجيه الذاتي وليس هذا بالصعب عليه(١٤٥).

من الجوانب الإصلاحية الآخرى فى ممارسات أرسطو العملية فيما يتعلق بالرق، أنه لم يتردد على الاطلاق فى طلب المساعدة من العبيد أو ممن كانوا عبيداً وتحرروا عندما يكون فى أزمة وشدة، ولا يجد أدنى غضاضة فى ذلك رغم موقفه النظري القاسي من العبيد. إذ نعلم أنه لجأ عقب موت أفلاطون إلي بلاط هيرمياس Hermeias والذي كان زميل دراسة له فى الأكاديمية وارتفع من عبد إلي حاكم بأمره فى "أترنيوس" Atarneus(١٤٦). فهو هنا يستعين بمساعدة من كان عبداً وذا طبيعة وضيعة حسب نظريته، وكان من الممكن أن يطول بقاؤه عن ثلاث سنوات لولا اغتيال الفرس لراعي نعمته "هيرمياس" هذا، ولا يكتفي أرسطو بالبقاء عند من كان عبداً، بل يؤلف قصيدة -كما يروي ديوجين لايرتوس- فى مدح نبل هيرمياس وشرفه(١٤٧). وليت الأمر انتهي عند هذا، بل أن أرسطو رغبة منه فى توثيق أواصر الصداقة بينه وبين هيرمياس هذا تزوج من إبنة اخته وقيل أنها ابنة هيرمياس بالتبني وتدعي "بيثياس" Pythais(١٤٨). وهي كما هو واضح ابنة من كانت عبدة أخت عبد وعاش معها ورزق منها بنتاً أسماها على اسم أمها، ظل إلي آخر حياته يعز ذكري "بيثياس" وأوصي وهو على فراش الموت أن تُدفن عظامه إلي جوار عظامها(١٤٩). ونعلم أن أرسطو ارتبط بعد ذلك بغانية كانت عبده ثم اعتقت وتدعي هربيلليس Herpyllis(١٥٠). وأقام معها علاقة شبه زوجية ولازمته بقية حياته وأنجب منها

---

(145) D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.188.

(١٤٦) ول ديورانت : قصة الحضارة : ج٢ م٢ ، ترجمة / محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٤٩٣.

(147) Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol 1, Harvard University Press, 1980, IV, 11,p455.

(148) Ibid, vol, 1, IV, 2p447.

(١٤٩) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ج ٢ م ٢ ، ص٣٩٤.

(150) A. H. Chroust : Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p.207.

إبنه الوحيد الذكر "نيقو ماخوس" ونفهم من وصية أرسطو الأخيرة[١٥١]. التي كتبها قبل وفاته بقليل أنها كانت رفيقة مخلصة وأمينة له، إذ نجده يوصي "بضرورة أن تعامل هربيلليس معاملة كريمة، وأن يراعي الأوصياء خاطري ورضاي عندما يقومون بأي ترتيبات تخصها، وفاءً لذكراي، ولأجل ما أحمله لها من حب"[١٥٢]. ويوصي لها بجزء من ثروته وثلاث وصيفات وبيت ذى حديقة.

كيف لأرسطو المنحدر من أسرة ارستقراطية نبيلة والمعاشر للملوك والأباطرة، والأستقراطي فى فكرة أن يرتبط بإثنتين من العبيد ويعاشرهما على مدي حياته ويظل وفياً لها حتي آخر حياته، إن لم يكن ذلك هو إنتصار عاطفة أرسطو الشغوفة المحبة للبشر جميعاً وليس لسلالة على أخري.والواقع أن وصية أرسطو لا تتضمن فحسب موقفه الإنساني النبيل من زوجتيه فقط،بل تضمنت جانباً إصلاحياً أكثر من ذلك.اشتملت على توصيةأرسطو للأوصياء على تركته بعتق عبيده وأوصي للفتيات والخادمات منهم بمبالغ مالية من تركته تتراوح بين خمسمائة وبين ألف دراخمة ليستعن بها علي الحياة بعد حصولهن على الحرية، فنجد على سبيل المثال يوصي "بمنح الخادمة "أمبراكيس" Ambraces حريتها وخمسمائة دراخمة، وبعتق "ثالي" Thale ومنحها بالإضافة إلي الخادمة التي لديها وتلك التي ابتيعت لها ألف دراخمة[١٥٣].والوصية فى جملتها وصية نبيلة تثبت نبل وإنسانية أرسطو إذ نراه يعامل فيها معاملة كريمة كل الحميمين أحراراً وعبيداً علي حد سواء. "إن أرسطو وهو مفعم بروح الإنسانية والجود لا يحرر خدمه فحسب بل يوصي لهم بمكافآت إضافية، إنه يتذكر روح الحنو والاحترام التي كان يرفل فيها في منزله فى إستاجيرا إبان طفولته،والتي لا شك أنها كانت طفولة سعيدة"[١٥٤].وما أجمل تعليق "هنري توماس" علي موقف أرسطو الإنساني السابق عندما قال "إن أرسطو وقبل أن يلقي حتفه سطر ما يمكن أن يوصف بأنه أعظم عمل قام به ولم يكن هذا سوي وصيته التي حرر فيها

---

(١٥١) كتب أرسطو وصيته قبل موته ، وبعد فراره من أثينا فى صيف عام ٣٢٣ ق.م فى مدينة "خاليقيس" Chalcis وصحة نسبتها إلي أرسطو ثابتة عند معظم المؤرخين راجع :

- A. H. Chroust : op cit, vol I, p.p. 183-185.

(152) Diogenes Laertius : op cit, vol 1, IV, 13,p457.

(153) Ibid, IT, 14, p.457.

(154) A. H. Chourst : op cit, vol I, p.219.

عبيده،وهكذا سجل التاريخ لأرسطو إعلانه تحرير العبيد قبل إعلان "إبراهام لنكولن"بما يقرب من ألفين ومائتي عام"[١٥٥].

إننا عند تأمل موقف أرسطو الإجمالي من الرق نلمس عدة جوانب مضيئة، فهو يعترف -كما رأينا- بوجود قدر من العقل لدي العبيد، وأنه يتمتع بقدر من الفضيلة يناسيب دوره المنوط به، ووجدناه يوصي السادة بحسن معاملة العبيد، واحترام ما لديهم من عقل وإنسانية. والواقع أن أرسطو لم ينظر إلي العبد علي أنه عدو لأهداف وغايات المجتمع، بل يتحدث عنه باعتباره قادراً على المشاركة فى القانون تماماً كما يفترض قدرته على التوجيه الذاتي. ويفطن "أرنست باركر" إلي أن أرسطو بقوله بكل هذا يهدم أسس الرق النظرية التي سبق وأرساها فى الجانب المحافظ من نظريته ويرسي -دون أن يشعر- أسس الحرية[١٥٦].

٢- جدارات موقف أرسطو :-

علي الرغم من أننا نجد فى أنفسنا الكثير الذي يجعلنا لا نتخذ موقف أرسطو النظري من الرق، ولا ننحاز كما فعل إلي الجانب الخاطئ فى قضية الصراع بين الطبيعة والعرف، لأننا نؤمن بالمساواه الطبيعية بين البشر جميعاً، ونؤمن بأنهم إخوة فى البشرية، رغم ذلك فإننا نريد إنصاف أرسطو، وننادي بضرورة النظر إليه فى الإطار التاريخي والاجتماعي الذي يعيش فيه وليس فى إطار عصرنا ومجتمعنا نحن. فالواقع أن لنظرية الرق الأرسطية بعض الجدارات التي تبرز ما كانت تحمله من تجديد ونزوع إلي الإصلاح ويمكن إجمالها فيما يلي:

1) أن أرسطو لم يؤيد الرق بكل صوره القائمة فى عصره، بل أيد صوره واحدة فقط هي الرق الطبيعي ورفض بشدة الرقي العرفي المصطنع. فلم تكن نظرية أرسطو فى الرق تدافع عن نظام من أشد النظم جوراً فى عصره، بل كانت تحمل فى ذات الوقت نقداً خطيراً لبعض قيم المجتمع حوله. لقد آمن أرسطو أن من غير المشروع استعباد شعب مهزوم، ولما كان معظم العبيد فى أثينا إما أناساً مغلوبين أو من نسلهم فإنه يغدو واضحاً -كما يقول "لير"- كم كانت نظرية أرسطو ليست دفاعاً عن

---

(١٥٥) هنري توماس : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة : متري أمين، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص١٢٧.

(156) E. Barker : op cit, p.367.

الأوضاع القائمة بقدر ما كانت هجوماً عليها[١٥٧]. بل تتضح درجة تجديدها للمجتمع أكثر عندما نعرف أن معظم الرقيق فى أثينا -كما يخبرنا جومبرتس- كانوا من السلالة الأندوأوربية فى آسيا الصغري وليسوا من الشعوب الأجنبية البعيدة عن اليونان استنتاجاً من تأمله لأسماء العبيد فى اليونان[١٥٨]. وكان أرسطو فى دعوته إلي إسقاط الرق بالعرف يود أن يسقطه عن أغلبية العبيد المحيطين به.

2) أن أرسطو فى تأييده للرق الطبيعي لم يسلم به إلا لاعتقاده بأنه مباح أخلاقياً وأنه يمنح العبد تميزاً أخلاقياً ما كان له أن يكتسبه بدون ذلك "إن تسليم أرسطو بالسمو الأخلاقي للسيد، والقصور الأخلاقي للعبد جعله يؤمن بأن الرق نظام أخلاقي، فالعبد يغدو كاملاً أخلاقياً نتيجة إكمال سيده له"[١٥٩].

3) رغم تصريح أرسطو بأن الرق ضرورة اجتماعية وطبيعية واقتصادية على المستوي النظري فإنه يسعي إلي اصلاح الوضع القائم على مستوي الممارسة العملية، فتختفي القسوة التي نلمسها فى موقفه النظري تماماً فى ممارسات أرسطو العملية كما رأينا. وما أجمل قول "ثيودروس جومبرتس" معبراً عن ذلك "إن الرحمة والإنسانية التي وردت فى وصية أرسطو الأخيرة وما منحته من حرية للعبيد لأكبر دليل على أن منبع الكثير من قسوة أرسطو على الرق كان عقل أرسطو وليس قلبه"[١٦٠].

4) أن أرسطو عندما أيد الرق كان يقصد الرق الأثيني الذي كان أخف وطأته من غيره،وكان العبيد فى أثينا يتمتعون بالكثير من المزايا،كما أن أرسطو لم يقصد كل الرقيق الأثيني،بل فئة فقط منه هي فئة الخدم فى البيوت والتي كانت ذات أوضاع وظروف أفضل بكثير من أحرار فى مناطق أخري، لقد كان الرق الذي يتأمله أرسطو رقاً فقد نصف وحشيته، رقاً ينغمس فيه العبد فى حياة الأسرة ويصبح متشرباً لطابع وشخصية الأسرة التي يعيش معها،ويضحي عضواً مشاركاً فى حياتها الأخلاقية كجزء حقيقي وليس كمجرد مصاحب فقط للأسرة"[١٦١]

([157]) J. Lear : op cit, p.197.

([158]) Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

([159]) E. Barker : op cit, p.363.

([160]) Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.333.

([161]) E. Barker : op cit, p.370.

5) إن نظرية الرق الأرسطية لا تزال صادقة حتي فى عصرنا رغم التقدم التكنولوجي الهائل فى وسائل الإنتاج. فلا تزال ثمار الحضارة العظيمة تعتمد على أساس هام هو العمل اليدوي الذي يستدعي قسمة المجتمع القسمة الثنائية التي قالها أرسطو. فهناك فى حياتنا توجد الأعمال السامية التي تقوم بها الفئة المميزة وكذلك الأعمال الحقيرة التي تؤديها الفئة الأقل شأناً، والفئتان جزءان لكل واحد وتعملان معاً كل حسب موقعه، ومع ذلك يظل صحيحاً أن واحده منهما أسمي من الأخرى، ويظل كذلك أننا لا نستطيع أن نبرر هذه القسمة إلا بطريقة أرسطو(١٦٢). وما نشاهده الآن حولنا من إنقسام البشرية إلي دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة، وما نشاهده من سيادة اقتصادية وثقافية لقطب عالمي واحد ومحاولته فرض إقتصادياته وثقافته ولغته على الشعوب الأخري من خلال ما يُعرف بظاهرة "العولمة" ليس سوي صورة حديثة للرق القديم، الفرق بيننا وبين القدماء أنهم كانوا يسمون الأشياء بأسماءها الحقيقية أما نحن فإننا نغلفها بغلالة من الأوصاف البراقة الخادعة. وقد وضعت اكتشافات العلم الحديث فى يد الأقوياء من أسلحة الظلم والقهر والاستغلال ما خلق فى عصرنا ألواناً من القهر الجماعي لم تكن معروفة فى أيام الرق الأولي، ألواناً من القهر لدول بأكملها وليس لمجرد جزء فقط.

6) أن أرسطو فى دعوته بفرض السيادة على الضعاف عقلياً من جانب الناضجين عقلياً، ارتكز على نظرية فى العقل لا تزال لها مصداقيتها حتي فى وقتنا الحاضر، ونعتمد عليها فيما نمارسه من أعمال السيطرة على الأطفال والمضطربين ذهنياً، فنحن نومن بتفاوت مستويات العقلانية -كما آمن أرسطو- بين الناس، والمرء لكي يتمتع بالحق فى تقرير المصير ينبغي تمتعه بحد أدني من العقلانية، أما من يغيب عنه هذا الحد فإنه يُخضع بشكل فوري لأمر وصيته الناضجين عقلياً عنه. "فلا يختلف مفهومنا عن الاضطراب الذهني كثيراً عن مفهوم أرسطو الأكثر صراحة منا. إننا ما إن نسلم بعدم وجود حق متساوي ومكفول دائماً فى تقرير المصير أو فى المشاركة السياسية للجميع حتي يضحي أي اختلاف مع أرسطو مجرد اختلاف فى التفاصيل العملية وليس فى المبدأ نفسه"(١٦٣).

---

(162) Ibid, p.p. 368-369.

(163) S. Everson : op cit, p.97.

تلك في رأينا جدارات نظرية أرسطو، لكنها مع ذلك تعرضت للكثير من سهام النقد التي أشرنا إلي بعضها من قبل. ونشير إلي بعضها الآخر فنجد "ديفيد روس" يعيب على أرسطو تقسيمه للجنس البشري إلي طبقتين بآداة حادة، ويعتبره تقسيماً غير واقعي ومتعسف، رغم إيماننا بوجود تدرج دائم يقود إلي نسق من الخضوع والسيادة بين البشر(١٦٤). ويأخذ فريق كبير من الدارسين على دفاع أرسطو عن الرق أنه فضلاً عن كونه يصدم مشاعرنا الحديثة، فإن البراهين التي يعتمد عليها براهين غير متسقة وغير مقنعة. وانتهي هذا الفريق إلي أن أرسطو فى حقيقة الأمر لم يرس معايير ثابتة يمكن التعويل عليها لتحديد من يكون ومن لا يكون عبداً بالطبيعة. ولا يخرج تبرير أرسطو للرق عن كونه تبريراً مختلقاً (١٦٥). ويسير ثيودروس جومبرتس فى هذا الطريق عندما إنتقد نظرية أرسطو "بأن صاحبها ارتكب فيها خطأ مخادعاً عندما رد المستوي الأدني من الحضارة لدي الشعوب البربرية إلي وجود عجز فطري لديها عن اكتساب هذه الحضارة مع أن الحقيقة أن سبب ذلك الظروف الصعبة التي كبلت هذه الشعوب!! وينتهي جومبرتس إلي التهكم من أرسطو بقوله "كم هو هام توجيه النصح بالاعتدال ومراجعة الذات إلي أرسطو بعد رؤية هذا الخطأ الفظيع رغم كون أرسطو هو الذي يوصينا بالاعتدال دائماً(١٦٦).

---

(164) D. Ross : Aristotole : p.242, and vide :-
- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.36.

(165) Vide : C C. W. Taylor : op cit, p.357.
- D. R. Bhandari & R. Sethi : op cit, p.189.
- R. G. Mulgan : op cit, p.40.

(166) Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

الخاتمة :-

كانت هذه هي أهم معالم نظرية الرق الأرسطية فى مستوييها النظري المتعسف الذي صدم مشاعرنا، ومستواها العملي الإنساني التجديدي. وقد اشتهر عن أرسطو الجانب النظري المؤيد للرق وأنزوي الجانب الإنساني الإصلاحي. ولسنا ندري سبباً لذلك التغليب لأرسطو المنظر على أرسطو الممارس المجدد.

وما يمكننا أن نقوله عن نظرية الرق الأرسطية هذه أنها لا تمثل سفسطة رجل يوناني متحامل ومتمتع بوضع أرستقراطي مترفع عن العامة، ولا ببساطة نتاج مفكر بيولوجي مغالط يفترض دون تمحيص أن طريق سير الطبيعة متطابق مع الوضع القائم أمامه. بل كانت وقبل كل شيء تطبيقاً سياسياً لما كان بلا شك -تقدماً هاماً فى السيكولوجيا الفلسفية- حقاً لا يوجد عبيد بالطبيعة فى العالم، لذلك تظل نظريته مجرد رأي نظري فحسب، لكنها وهي كذلك لها قيمتها فى أنها تلعب دوراً وسطاً بين الآراء المتعارضة آنذاك حول ظاهرة الرق[١٦٧]. فلا نجده ينسب إلي العبيد إمكانية بلوغ الكمال كما نادي بذلك من قبل السفسطائيون، ونادي به فيما بعد الراوقيون والكلبيون، ولا يزدريهم ويجردهم تماماً من الجدارة والفضيلة وكأنهم حيوانات بشرية كما كان يفعل مواطنوه.

والرق مهما أحسنا الظن فى ممارسيه لا يمكن أن يكون عملاً مشروعاً لدينا، ليس لأنه نظام ظالم يسلب الحقوق الإنسانية من العبيد فحسب، بل ولأنه أيضاً يزيد من حيز التعاسة حولنا. ونظرية الرق الأرسطية من الممكن أن نعتبرها نظرية تجديدية فى بعض جوانبها، لكنها من الممكن أن تكون أي شيء آخر غير كونها نظرية ثورية!! فلا يمكنها أن تحمس تلميذاً أو قائداً سياسياً فيثور على النظام الاجتماعي القائم. وذلك لأن الجانب التبريري المحافظ فيها كان هو الأعلي صوتاً.

([167]) W.W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.

ولا شك أن الدهشة تعترينا من أن أرسطو لم يجاهر بالمناداه بقناعاته الإنسانية التي كان يطبقها فى ممارساته العملية عن العبيد. ولكننا لا يجب أن ننسي أن أرسطو كان يكتب كلامه عن الرق فى مجتمع كان يسلم بالرق تسليماً تاماً. بل حتي المفكرون التقدميون الذين أكدوا على أن الرق قائم على مجرد تواضع فحسب لم ينتهوا إلي النتيجة المنطقية الثورية لذلك وهي ضرورة إلغاء الرق.

ما هز الرق فى اليونان القديم ليست صيحات الاستنكار من المفكرين، وإنما كانت الأحداث التاريخية التي حدثت بعد أرسطو التى هزت نظام الرق هزاً عنيفاً. وكانت علي رأس هذه الأحداث فتوحات الإسكندر لبلاد البرابرة وإطلاع اليونانيين على الحضارات العظيمة فى هذه البلاد مما أقنعهم بخطأ عقيدتهم فى ازدراء هذه الشعوب. وكذلك هزيمة أثينا المهولة أمام سيرقوصه ووقوع آلاف الاثينين فى الرق وهزيمة أسبرطة على يد طيبة وتحرير أقنان الأرض (الهيلوت) فيها من الرق بعد استرقاق استمر ثلاثة قرون كل هذا دمر نظرية الرق الطبيعي ودك أسسها دكاً. كما كان للرق وباله العظيم على المجتمع اليوناني أيضاً من شيوع الرخاوة والنعومة بين اليونانيين واستسلامهم لملذات الحياة واللهو مما دمر نخوتهم وبسالتهم المشهورة، وكذلك قيام طبقة كبيرة من العاهرات والمسامرات – من النساء الرقيق المحررات– وما جلبته هذه الطبقة من مفاسد ورذائل علي المجتمع أجمع.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :-

أ - المصادر المترجمة إلي الإنجليزية :

1- Aristotle : Nicomacheas Ethics, Trans by : D.Ross, in: Great books of the Western World, ed by : R. M. Hutchins, vol.9, Benton Publisher, Chicago, 1952.

2- _____ : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in "Great Books of the Western World", vol.9.

3- _____ : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of Aristotle, ed by : W.D. Ross. vol.10. Oxford, At the Clarendon Press, London, 1946.

4- Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol I, Harvard University Press. Cambridge, 1980.

5- Plato : Meno, Trans by : G. M. A Grube, Hockett Publishiong. Company inc, Idia, 1978.

ب - المصادر المترجمة إلي العربية :-

- أفلاطون : القوانين - ترجمة إلي الإنجليزية : د. تيلور ، تعريب : محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦م.

ثانياً : المراجع :

أولاً المراجع الأجنبية :-

1- Adler (M.J) : Aristotle for everybody (Difficult Thought made easy) Macmillan Publishing co. inc, New York, 1967.

2- Barker (E) : Greek Political Theory, (Plato and his Predecessors) University Pa perbacks, London, 1960.

3- _____ : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications inc, New Youk, 1959.

4- Bhandari (B.R) & R. R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand & co. New Delhi, 1967.

5- Bogomolov (A.S) : History of Ancient Philosophy, Trans by : V. Stankevich, Progress Publishers, Mos-Cow, 1985.

6- Chroust (A.H) Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol.I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

7- Clark (S.R.L) : "Slaves and Citizens", Philosophy January, 1985, vol.60, p.p. 27-46.

8- Costelloe (B.F.C) & J.H. Muirhead : Aristotle and the Earlier Peripatetics, vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1897.

9- Everson (S) : "Aristotle on the Foundations of the State", Political Studies, 36, N I, March, 1988, p.p.89-101.

10- Fortenbaugh (W.W) : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in : Articles on Aristotle, vol. 2, ed by : J. Barnes, Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.

11- Gomperz (Th) : Greek Thinkers, (A History of Ancient Philosophy) vol. IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912.

12- Johansen (K.F) : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998.

13- Lear (J) : Aristotle (The Desire to Understand), Cambridge University Press. 1988.

14- Millr (F.D) : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997.

15- Mulgan (R.G) : Aristotle's Political Theory, Clarendon Press, Oxford, 1977.

16- Ross (D) : Aristotle, Methuen & Co Ltd, London, 1971.

17- Sinclair (T.A) : A Histoty of Greek Political Thought, Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1967.

18- Strauss (Leo) : The City and Man, Rand Mc. Mally & Company, Chicago, 1964.

19- Taylor (C.C.W) : "Aristotle's Politics", in : The Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.

20- Taylor (M.E.J) : Greek Philosophy (An Introduction), Oxford University Press, London, 1924.

21- Thomson (G) : Studies in Ancient Greek society, vol. II, Lawrence & Wishart. London, 1955.

22- Westermann (W.L) : The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. The American Philosophical Society, Philadelphia, 1955.

ب - المراجع العربية :-

١- الترمانيني (د. عبد السلام) : الرق ماضيه وحاضره ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣، نوفمبر ١٩٧٩م.

٢- بورا (س.م) : التجربة اليونانية ، ترجمة د. أحمد سلامة محمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣م.

٣- توماس (هنري) : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم. ترجمة / متري أمين ، مراجعة : د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.

٤- ديورانت (ول) : قصة الحضارة ج٢ م٢ ، ترجمة : محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣ ، ١٩٦٨م.

٥- كلارك (جون هنريك) وفينسنت هاردنج : تجاره الرق والرقيق ، ترجمة : مصطفي الشهابي، كتاب الهلال، العدد ٣٦٢، فبراير ١٩٨١م.

٦- مطر (د. أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م.