الدولة والأنظمة السياسيّة عند توما الأكويني

أ.د. عامر عبد زيد (*)

م.م. حسن محمد جاسم (**)

دينيّة مُنزلة، لكنّهم انمازوا بالمعرفة العقلية والمعرفة الطبيعيّة في تقويم الأمور وتنظيمها معتمدين على البرهان والمنطق فتميزت نظرياتهم الفلسفية والسياسية بالشكل المُنظّم والمتناسق والمتكامل، والرؤية الجديدة التي وضعها الأكويني للدولة تمثلت في البحث عن أصل غير ديني لماهيتها وطبيعتها من خلال إحياء التراث القديم متمثلا بالفلسفة اليونانية وتطويع تلك الأفكار بما ورد لدى المسيحيّة.

المقدّمة

يُعد توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) من أهم فلاسفة العصر الوسيط الذين شكّلت السياسة محورا مهما من فلسفته، فحاول ان يضع نظاما شاملا يعالج من خلاله أبرز المسائل التي تتعلق بالفلسفة السياسيّة، وعلى الرغم من أنّه عاش في ظروف بالغة التعقيد والصعوبة ولا سيما التقييد الذي عاناه من الكنيسة تجاه الرؤى اليونانية إلا أنّه استطاع أن يستمزج الآراء المختلفة وأن يُوفّق بين المسيحيّة والأفكار

الكلمات المفتاحيّة: (الدولة، السلطة الروحيّة، السلطة الزمنيّة، الأنظمة السياسيّة، سيادة الآخر)

المُلخَص

يعتمد العصر الوسيط بصورة رئيسية في بناء أفكاره وفلسفته على مبدأ يجعل من القدرة الإلهية الركيزة الأولى لبناء مجتمع ديني وسياسي وثقافي مناسب للإنسانية جمعاء، لكنّ الأكويني قلب المفاهيم السائدة فحدثت ردّة على ما قدمه من أفكار بشأن بناء الدولة ومفهومها كمقدمة لتتويج في المفهوم السياسي للدولة يكون له أثر بالغ في تحول الفكر السياسي الذي ساد في ذلك العصر، فأبدى الأكويني بخلاف النمط المعتاد ثقة بالأفكار الوثنية وبما قدمه أرسطوطاليس في هذا المجال مُعتبراً أن ما قدمه في ذلك الوقت جدير بالثقة والاهتمام، لأنّ الفلاسفة القدماء وإن لم تكن لديهم نصوص

(*) جامعة الكوفة - كلية الآداب - قسم الفلسفة

(**) جامعة البصرة/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة

الوثنية وأن يُبدي ثقة كبيرة فأخذ العديد من مرتكزاتها من تكلم الفلسفة، هذا ما يتبين من بثه لمبادئ ارسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) واسسه ومنهجه في فلسفته بصورة عامة وفي فلسفته السياسيّة بصورة خاصة. وتحاول هذه الدراسة أن تقف نحو رؤية الأكويني في طبيعة العلاقة بين الدولة والأنظمة السياسيّة حيث وظّف بصورة كبيرة المفاهيم اليونانيّة التي ورثها عن أرسطوطاليس فربط الدولة بالحياة الاجتماعيّة المشتركة لتحقيق المصلحة العامة للشعب، ومعالجة الأكويني للدولة تتم في مضمونها بعيدا عن الأبعاد الدينيّة، إذ الأفراد يتعاونون فيما بينهم لتحقيق النظام في ظل دولة طبيعيّة.

أولا/ رسم معالم الدولة:

إنّ الوجهة التي قصدها الأكويني في حديثه عن الاجتماع الإنساني الوصول إلى وضع تعريف محدد للدولة، والقديس الأكويني يعالج تعريف الدولة بابتعاده عن الصراع الدائر بين السلطة الدينيّة المتمثلة بالأباء وكبار رجال الدين وبين السلطة السياسيّة الزمنية المتمثلة بالإمبراطور فلم يأخذ طريقا يميل إلى احد الأطراف بل ظلّ محايدا بين هذه الجهة أو تلك، فعالج موضوع الدولة بشكل فلسفي مُصالحاً نتائج الفلسفة اليونانية مع تعاليم الإنجيل المقدس، أي بين رؤية أرسطوطاليس والأفكار الوسيطة بُغية الوصول إلى تعريف للدولة والسياسية وشكل الحكومة الأفضل، ولما كانت الدولة عند الأكويني تستقيم على الطبيعيّة الاجتماعيّة التي اختص بها الإنسان وذلك لعدم قدرته على الاكتفاء والاستقلال بنفسه دون الآخرين، فإنه يذهب إلى رأي أرسطوطاليس عندما

ربط الدولة والتي عُرفت بـ(المدينة السياسيّة) بالسجية والطبيعة الإنسانيّة، وهذه الدولة أساسا تُمثل الشكل التنظيمي الذي أراده الناس لأنفسهم ووظفوه بمحض إرادتهم لإدارة شؤون الحياة وتحقيق الخير والسعادة لهم، فالدولة على مبنى الأكويني ضرورة اجتماعية يرتبط وجودها بالوجود الإنساني الاجتماعي وحاجته إلى تنظيم شؤونه وإدارة حياته وتفاعلاته تحقيقا لخيره وسعادته، وتتضح رؤية المنهج الأكويني عندما تخلّى عن الفكرة الدينيّة في تأسيس الدولة ناقدا ورافضا الانطلاق من الديانة المسيحية التي شكلت الأساس لتفسير ظاهرة السلطة السياسيّة، وبذلك خالف الوصف الذي كان سائدا على مرّ العصر الوسيط بأن نشأة الدولة جاءت نتيجة للخطيئة الإنسانيّة، رفض الأكويني ذلك مُبررا الأمر بوصفه حاجة إنسانيّة اجتماعية وتطور حياته وتعقيدها كان ضرورة لظهور السلطة السياسيّة ومؤسساتها التي تحكم الرعيّة والهدف تحقيق خير الإنسانيّة جمعاء، وأداة الخلاص والنجاة السلطة السياسيّة التي تحفظ الحقوق للجميع على الأرض، فالدولة وليست الكنيسة تقوم بذلك وما يقتصر عمل الأخيرة في مهمة النجاة الروحي، والدولة بحكم مسؤولياتها وواجباتها تعد الوسيلة الخيرة العاملة لأجل الخير إذ تكون لها سياساتها وعملها ووظائفها وتدبيرها لكسب وتحقيق غاياتها في الوصول بالإنسان إلى السعادة الأرضية^(١).

فمن أبرز المعالم التي تخص الدولة ربطها بالحياة المشتركة وتحقيق المصلحة العامة للأفراد، على اعتبار أنّ المجتمع عنده يتكوّن من أجزاء وعناصر متعددة من جهة ومختلفة من ناحية ثانيّة، ومن معطيات هذا الاختلاف أنّه ليس بينهم أي وحدة نسبيّة ولا يقود مطلقا

إلى مجتمع تحددهُ صفة مُعيّنة وبذلك يعجز المرء لو أراد تحقيق كُليّة متجانسة على هذا الأساس، وإذا ما أخذنا رأيه بأن الإنسان بوصفه فرداً في الدولة لا يُعتبر مواطناً ((إلا بفضل تجاوز فعال لخصوصيته))^(٢) فهُمنا بأنّ رؤية الأكويني في تحديد طبيعة العلاقة بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة، فاستحالة وجود الدولة عند الأكويني لا تتأتّى من خلال اختلاف الناس في دينهم، بل أنها تقوم من خلال ترك كل واحد منهم لكل «مشترك» والعمل بروح المواطنة وتقديم حياة اجتماعيّة قوامها القائد الكفوء الذي يأخذ بالدولة إلى المصلحة المشتركة بعيداً عن خصوصيات أفرادها، فتحديد الدولة ووجودها يقوم على الغاية التي تنشدها البشرية وهي تحقيق مصالحهم المشتركين بها كأفراد^(٣)، وهذه الحاجة ضمّنها في فلسفته السياسيّة عندما صرّح في (حكم الأمراء) على أنه ((هناك مجموعة من الأشياء الملترزمة بتحقيق غاية ما، فإنّ هناك حاجات ماسة لوجود شيء ما يقود ويوجه تلك الأشياء نحو الغاية المقصودة، لكن الناس تأخذ طرقاً متعددة ومختلفة نحو غايتهم المقصودة والدليل على ذلك اختلاف المساعي والافعال، ومن ثمّ فهُم في حاجة لشيء ما يقودهم نحو غاياتهم))^(٤). فلا إشارة صريحة إلى وجود سلطة تنطلق من الدين لتحقيق هذه الغاية ولا دليل على تحقيقها ضمن أفراد تربطهم ديانة واحدة بل الرغبة في وجود الدولة لحكم المجتمع هي رغبة سياسيّة انطلق فيها الأكويني من عقلانية الإنسان الذي من الضروري أن يعيش في جماعة إذ تسود بينهم معاني الإخاء والمساعدة والعمل على تذليل كل الصعوبات لإيجاد الوسائل التي تحقق الحياة الكافيّة^(٥).

فمعالجة الأكويني للدولة تتم في مضمونها

العام بعيداً عن كيانها الديني ومنه حاول أن يُقدّم ماهيةً للدولة لا على أساسها الديني فلا معنى للحديث عن السلطة البابوية/ الروحيّة وهو يأخذ موقفاً محايداً بينها وبين السلطة الزمنيّة، فإذا كانت الأفكار في العصور الوسطى تنطلق بصورة واضحة من المفاهيم الدينيّة لبناء الدولة وارجاعها في ركيزتها إلى القدرة أو اللطف الإلهي فبنوا نظاماً دينياً ومجتمعاً سياسياً على هذا الأساس فإنّ الأكويني أحدث ردّة على حد تعبير أصحاب (تاريخ الأفكار السياسيّة) عندما قلب جميع المفاهيم الدينيّة التي عالجت الموضوعات السياسيّة، من هذا المنطلق أبدى توما الأكويني ثقة كبيرة بالأفكار الوثنيّة التي عالجت الفلسفات المتقدمة كما نهل عن «أرسطوطاليس»^(٦) و «شيشرون» في معالجة المفاهيم السياسيّة، والسؤال الذي يُمكن أن نتوقف عنده في هذا المجال لو أن الأكويني أخذ في معالجته لتلك المفاهيم الخاصة بالسياسة من المنطلقات الدينيّة حصراً فلم كلّ هذا الاصرار على الاهتمام بالأفكار اللا دينيّة في رسم معالم الدولة، ألم يكّ باستطاعته الاكتفاء بالبعد الديني في حد الدولة، ولم يأخذ بأراء اليونان ومن تبعهم معتبراً ما قدم جديراً بالاعتماد لأن الأقدمين وان لم تكن لديهم نصوص مُنزلة إلا أنّهم انمازوا بما يُضاهي هذه النصوص من المصادر المعتمدة كـ (الجُدس والمعرفة العقليّة – منطق وبرهان - والحس الطبيعي) في طريقة تقويم الدولة حتى وصلوا إلى نظريات سياسيّة وحتّى فلسفيّة بشكل متناسق ومُنظّم ومتكامل، ومع هذه الأفكار الجريئة التي خرج بها المعلم الملائكي بدأ البحث عن أصل غير ديني وتعريف طبيعي لمعرفة شخصية الدولة وبيان حدودها وماهيتها، معتمداً بصورة كبيرة على

تلك الأفكار اللا دينية^(٧). يبدو من هذه الأفكار التي وضعها الأكويني لتحديد طبيعة العلاقة بين السلطتين رسم معالم الدولة على أنها ((هيئة موحدة بتنظيم أفرادها مثلها مثل الجيش يُعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به، توجد وحدة النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل، لكنها تصدر فيها عن الغريزة أما في الجماعات الإنسانية فهي راجعة إلى العقل والإرادة وبهذا المعنى تقوم على ضرب من التعاقد))^(٨)، هذا التعريف للدولة يُقدم لها «كوبلستون» بأن الدولة هنا هي مؤسسة طبيعية يقوم أفرادها بالتعاون بينهم فلا يُمكن العيش بمعزل عن الآخر، فلا وجود لرجل الدين في دولة دينية يُعين الآخرين، بل الوجود للجندي الذي هو خير مثال للدفاع عن الجميع بغض النظر عن توجهاتهم فهو يعمل على حفظ الدولة وشعبها ومياها وحدودها بعيدا عن كل خصوصية، فالإنسان ولد ليعيش مع الآخرين من أقرانه في الإنسانية لا في الدين المحدد، لذا كان تقسيم العمل دون أن يختلط كل فرد بالآخر أمر ضروري وما يربط بين كل هؤلاء الأفراد هو الوسيط ليمتد التعامل في نقل الأفكار وإيصالها وكل ذلك يتم عبر اللغة، الوسيلة التي من خلالها تميّز الإنسان دون غيره من الاجناس للتعبير عن تطلعاته، فيعبر عن تطلعاته تعبيرا كاملا، ويظهر ذلك على أن الإنسان صالح للمجتمع على نحو طبيعي لا ديني أكثر من أي حيوان آخر^(٩). ويعتمد القديس الأكويني على القانون الطبيعي ويجعل منه الأساس لتبرير الاجتماع الإنساني، فالدولة في نظره مبنية على القانون الطبيعي ويرجع الفضل في ذلك إلى الطبيعة العاقلة في الإنسان والعقل البشري والإرادة البشرية، ولم تُقَم الدولة نتيجة للخطيئة

البشرية، بل للطبيعة التي انعم الله بها على الإنسان، وهو كفرد غير متكامل لا يستطيع الحياة بمفرده أو أن يستعمل المجتمع كوسيلة للحياة، والواقع أن الإنسان جزء من المجتمع ولا يستطيع أن يطور شخصيته ويكملها إلا فيه، فالفرد يكتسب صفته الإنسانية عبر حياته في المجتمع، وبالنسبة للأكويني يمكن التعرف على الطبيعة الاجتماعية للإنسان عن طريق ضعفه الجسماني إذ لا بد له من استعمال قدراته العقلية في اكتساب العلم وما يحتاج له في الحياة من مستلزمات حتى يتمكن أن يعيش، ولما كان الإنسان بمفرده لا يستطيع التغلب على واجبات الحياة بشكل كامل كان لا بد من تقسيم العمل والتعاون على أدائه، وهذا التعاون والاتحاد لا يكون فقط من أجل استمرارية الحياة بل لتحقيق ما هو أفضل من أجل حياة بشرية صالحة، ويتحكم هذا الهدف في عملية التنظيم الاجتماعي، وهذا المجتمع الشامل المبني على إشباع الحاجيات البشرية هو الدولة^(١٠). وبإعلانه الدولة مؤسسة طبيعية، فإن الأكويني أعطاها بأحد معانيها بُعدا وأساسا نفعيا، إلا أن هذه النفعية أرسطية، ومن المؤكد أنه لم ينظر إلى الدولة ببساطة على أنها خلق للأنانية المستتيرة، لقد اعترف بقوة الأنانية وميلها إلى التمركز بالنسبة للمجتمع، لكنه اعترف أيضا بالميل والدافع الاجتماعي عند الإنسان، وهذا الميل الاجتماعي هو الذي يُمكن المجتمع من الدوام، رغم الميل إلى الأنانية، ولما كان «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩م) ينظر إلى الأنانية على أنها الدافع الأساسي الوحيد، قد كان عليه أن يجد المبدأ العلمي المتناسك في القوة بمجرد تأسيس المجتمع عن طريق أوامر الأنانية المستتيرة، لكن الواقع أنه لا القوة ولا الأنانية

كثرة من أفراد الشعب إلى المصلحة العامة فإن نظام الحكم سيكون عادلا يهتم بحقوق أفرادها، ولم تختلف الضابطة في معرفة الفاسدة إذا ما عرفنا بأن أنظمتها تعمل لأجل المصالح الضيقة كأن تكون فردية أو دينية على اعتبار أن المصالح قد تضيق الخناق لجهة معينة، أو تضيقه تجاه الآخر اللامتدين مطلقا، أو من يختلف في تبني مباني أخرى في ذات الدين، وعلى كل ذلك سيكون نظاما فاسدا وملامنا لطبقة معينة دون سواها^(١٧). ولم يكتف الأكويني على معيار العمل للتفرقة بين النظامين بل عمد إلى إضافة عدد أفراد السلطة الحاكمة بوصفه شرطا تكميلياً لمعرفة الأنظمة الفاسدة عن الأنظمة الصالحة، وبذلك انتقد الرؤية الخيالية لبعض رجال الكنيسة ممن انشغلوا بالبحث عن تحقيق مجتمع خيالي إلى إعادة احياء الفلسفة الأرسطوية الواقعية لإنجاز التغيير الحقيقي، فكانت عنده:

الأنظمة الفاسدة: وهي لا تُبالي ولا تهتم بمصالح الجماعة وبعيدة عن تحقيق خيره، وهذه الأنظمة تشمل مجموعة من الأنظمة السياسية كـ «الاستبدادية(الطغيان)، الأوليغارشية والديمقراطية(الغوغائية)». وهذه الأنظمة تتصف بجملة من الصفات المشتركة منها الظلم الذي توقعه على أفراد المجتمع فهي((تبتعد عن تحقيق الخير العام للجماعة، وتسعى نحو تحقيق الخير الخاص بالعنصر الحاكم فقط، الأمر الذي يجعل منها أنموذج الحكومة الظالمة، ولكنها تبتعد عن الخير العام أكثر من الأوليغارشية، وفيها يتم تحقيق مصلحة الأقلية أكثر منها في الديمقراطية والتي فيها يتم العمل على مصلحة الكثرة، وتبتعد أكثر عن الصالح العام في حكم الطغيان وفيها يتم إرضاء خير الواحد

المستتيرة كافية لعمل مجتمع يدوم ويبقى إذا لم يكن لدى الإنسان ميل اجتماعي مغروس فيه بالطبيعة، وبعبارة أخرى فإن مسيحية الأكويني الأرسطوية، قد مكنته من تجنب فكرة الدولة نتيجة للخطئة الأصلية، وهي الفكرة التي يبدو أن «أوغسطين» قد مال للأخذ بها، وفكرة أن الدولة هي ببساطة من خلق الأناثية، لقد تشكلت من قبل في الطبيعة البشرية، ولما كانت الطبيعة البشرية من خلق الله فإنه قد أراد وجود الدولة، ومن ذلك نتج نتيجة مهمة، هي أن الدولة مؤسسة تقوم عن جدارة واستحقاق وبغاية من ذاتها، ومجال خاص بها، ومن ثم فإن الأكويني لا يمكن أن يتبنى موقفا متطرفا بخصوص مشكلة العلاقات بين الدولة والكنيسة والميل إلى سلطة واحدة دون الحديث عن تعددها كما ليس في استطاعته إذا أراد أن يكون منطقياً أن يحيل الكنيسة إلى دولة عليا، وأن يحيل الدولة إلى مؤسسة تابعة للكنيسة، فالدولة مجتمع متكامل لديها جميع الوسائل الضرورية لبلوغ غايتها والصالح المشترك للمواطنين^(١٨).

ثانياً/ رسم الأنظمة السياسية:

يُسلم توما الأكويني في تقسيمه للأنظمة السياسية بما وضعه أرسطوطاليس^(١٩) للتفرقة بين أنواع الحكومات وأنظمتها، فالأساس في ذلك تقدّم في المباحث السابقة ولا سيما في حديثه عن الدولة والغاية التي تنشأ منها إذ تقوم على تحقيق ما هو نافع للأفراد وابعادهم عن كل ما يحقق لهم الضرر، وبذلك لا يُجانب الأكويني اعتماد المقسم نفسه في تقسيم الأنظمة إلى حكومات صالحة وأخرى فاسدة على ذات الأساس، فعلى الحُكّام أن تنشُد تحقيق خير الجماعة، فمتى ما كان في وسع الحاكم أن يُوجّه

إن كثرة الحكام لن تستطيع قيادة الجمع بكفاءة إن وجد شقاق بين بعضهم البعض، إذن من يفكر في حالة حكم يقوم به كثيرون، عليه أن يتصور شيئا من الوحدة بينهم، على نحو ما ينبغي وجود رباط بين من يسحبون السفينة بالحبال، كي يقوموا جميعا بسحبها صوب نفس الوجهة، لكن بهذا المعنى يكون ما هو واحد في ذاته أكمل في توحده من جمع موحد على ذلك النحو، من ثم فمكررا تبدو الملكية بوصفها حكماً أشد كمالاً.

إن الطبيعة تأتينا بكثير من الأمثلة على التعددات الموحدة هذا من ناحية، من ناحية أخرى فالخبرة السياسية حتى عصر الأكويني قد سافت إلى استخلاص أن الأوطان أو الأقاليم التي حكمها واحد استمتعت بالسلام وشهدت ازدهار العدالة وفاضت بالخيرات، بخلاف التي يسوسها الكثيرون إذ ظلت تعاني من شقاقت عديدة^(٢٠).

ويلاحظ هنا أن الأكويني يقدم حجة منطقية مترابطة الأجزاء، تبدأ من مقدمة بديهية ووفقا للنسق الأرسطي، وتتمثل في أن الطبيعة لا تظهر إلا خيرا، وتأكيد ذلك عند الأكويني هو إن الله مبدع الطبيعة وخالقها، والطبيعة تظهر نظام حكم الواحد على أنه الحكم الأمثل، فحكومة الواحد هي الخير، ثم يقدم الأكويني العديد من الحجج الأخرى للبرهنة على أن حكم الواحد هو الأفضل، ويستند بعض هذه الحجج على البرهنة العقلية المنطقية، في حين تستند بعضها الآخر على استقراء الأحداث السياسية والتاريخية، وكثيرا ما كان الأكويني يبدأ بمقدمة نظرية ثم يحاول البرهنة على صحتها باستقراء الأحداث، ومن أمثلة ذلك أنه

رأى أن حكم الواحد أفضل من حكم الكثرة لأن حكم الكثرة غالبا ما ينتهي إلى حكم طاغية، وهو ما يشير إليه عنوان الفصل السادس من كتاب(في حكم الأمراء) وأن حكم الطغيان غالبا ما يظهر بين حكومة الكثرة أكثر من ظهوره في حكومة الواحد، ولهذا فإن حكم الواحد هو الأفضل، والمثال الذي يستشهد به الأكويني لتأكيد ذلك هو مرحلة الجمهورية الرومانية حيث يقول في الفقرة الثالثة من هذا الفصل، أن حكم الكثرة يتحول إلى طغيان ليس أقل بل ربما أكثر بكثير من حكم الفرد الواحد. فيعد أن تقع الكثرة الحاكمة في الاختلاف غالبا ما يحدث أن واحدا من بين تلك الكثرة يقبض بيده القوية على الآخرين ويغتصب الإمارة على الرعية، هذا ما حدث بوضوح في مرحلة الجمهورية الرومانية، فإذا ما تأمل التاريخ بعناية وأطلع على وثائق الماضي والمواقف المعاصرة في كل مكان، سيتم اكتشاف أن الطغيان يظهر في الأراضي التي تحكمها كثرة أكثر من تلك التي يحكمها واحد، فيرى الأكويني أن الكثرة الحاكمة غالبا ما تنتزع فيما بينها وفي هذا خطر كبير على الرعية فيجب أن تخضع هذه الكثرة نفسها إلى حاكم واحد. ومن الدلائل الأخرى التي يقدمها الأكويني لأفضلية الحكم الواحد هو أن السلطة كلما كانت موحدة كانت أكثر فاعلية وقوة حيث لا تتوحد السلطة أكثر من كونها في شخص واحد، وهو السبب الذي جعله أن يعتقد بأن حكومة الملك أفضل أنواع الحكومات في التصنيف التقليدي، وهو نفسه رأي «أرسطوطاليس» عندما آمن بعدم وجود الأخلاق السامية والميزات العقلية في أكثر من رجل واحد^(٢١). فالنظام الملكي الذي يتحدث عنه الأكويني لا يمكن أن يكون صالحا وجالبا لخير

الجماعة إلا إذا استند إليها، فيتوجب عليه العمل والتعاون مع القوى الاجتماعية المفيدة تحقيقاً لنفع الصالح العام من أجل توجيهها وتوحيدها، من هنا ينشأ ما يسميه (النظام المتزن) والذي هو بنظره الأفضل، وفي خلاصته اللاهوتية يوضح الأكويني بأن هناك علاقة بين نوع الحكم وعدد الذين يتسلمون زمام الأحكام، فكلما كان القائمين على الحكم عددهم أقل زادت أفضلية الحكم وخيره لتحقيق النفع العام، يقول الأكويني: ((إن أخص هذه الأنواع هي الملك الذي به يحصل السؤدد والرئاسة لواحد بحسب فضيلته، والأرستقراطية أي سلطة الأعيان التي بها يحصل السؤدد والرئاسة لنزر من الناس بحسب فضيلتهم، فإذا أفضل ترتيب للرؤساء أن يكون في المدينة أو المملكة واحد تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على الجميع وأن يترتب تحته رؤساء حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم، ولكن بحيث يكون للشعب يد في هذه السيادة أو لا لجواز أن يكون المنتخبون لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب إياهم^(٢٢).

لكن إذا لم تكن الملكية هي النظام الأفضل لتحقيق المصلحة والخير للجماعة فإن الأكويني يتنازل تدريجياً ليرى بأن أفضل أنواع السياسات هي ما كانت مرتبة على النحو الآتي، أولها الملكية لأنها تعتمد في حكمها كما تقدم القول على فرد واحد، ثم النظام الأرستقراطي لأن السلطة تعتمد على أشخاص معدودين متميزين بفضيلتهم، وأخيرها الديمقراطية والرؤساء فيها يمكن أن يكونوا من صفوف الشعب، وإن للشعب أن يختار الرؤساء^(٢٣)، فيرتب الأكويني أفضلية أنظمة الحكومات العادلة على النحو التالي ((الملكية ستكون أفضل من الأرستقراطية، والأرستقراطية ستكون أفضل

من البوليتيا، حيث يصبح عنصر الحكم في هذه الحالات أكثر وحدة، وهنا ستكون هذه الحكومات أكثر نفعاً، ولكن على النقيض من ذلك لو كانت الحكومات ظالمة وكان عنصر الحكم أكثر وحدة، فالطغيان أكثر ضرراً من الأوليغاركية والأوليغاركية أكثر ضرراً من الديمقراطية))^(٢٤).

والملكية التومائية كما جاءت في (النظام المتزن) بعيدة كل البعد عن فكرة الملكية المطلقة وتطبيقاتها المستندة إلى مبدأ الحق الإلهي للحكام، فإذا كان الملك في حكومته بمنزلة النفس من الجسد وبمنزلة الله من العالم، فذلك لا يعفيه من أن يكون فاضلاً، وأن يلتزم بقوانين الدولة وأحكامها الزمنية والروحية، وإذا ما اتبعها أصبحت أفضل المدن الإنسانية هي التي تكون تجسيدا إنسانيا أرضيا لمملكة الله في السماء^(٢٥). وإذا كانت الملكية أحسن أنواع الحكم وأفضلها عند الأكويني^(٢٦) فإنه سار على نفس الخطوط الأكاديمية التي أخذ بها أرسطوطاليس في كتابه السياسات، داعياً إلى أن تكون سلطة الملك مقيّدة، ولم يُفسر الأكويني مقصده من ذلك التقييد، لكن يرى «سباين» بإمكان أن يكون ذلك التحييد للسلطة من خلال إشراك وجهاء البلاد وعظمائها مع الملك في السلطة، بوصفهم المستشارين الطبيعيين الذين يقومون بانتخابه^(٢٧)، فضلاً عن الإفادة منهم في عملية المشورة تحقيقاً للمصلحة العامة.

ثالثاً/ الأنظمة السياسيّة وأثرها في رسم صورة العدالة مع الآخر:

دأب الباحثون في مفهوم العدالة إلى ارجاعها إلى أصلها الاشتقاقي ثم بيان مفهومها الاصطلاحي الذي اتخذ صوراً وتحديداً مختلفاً بين الحقب الفلسفية المختلفة وهو ما لا يعنينا بصورة كبيرة في دراستنا هذه بقدر ما نريد الطريقة التي وظفها الأكويني لبيان العدالة وجعلها واقعاً مشتركاً للتعامل البشر مع بعضهم البعض، وعدم الانجرار في ذلك التعامل إلى الانحياز الديني أو المذهبي أو السياسي أو الطبقي أو المكاني وغيرها. وكيف يُمكن أن نفهم بأنّ الأكويني قد أعطى إمكانيّة للقبول الآخر والتعايش معه بعيداً عن جميع خصوصياته، قد يظهر ذلك من خلال قبوله بفكرة إمكانية تحقيق المجتمع العادل في ظل الحاضرة الأرضية بتحقيق مجتمع عادل لا يتأسس على فكرة العدالة الحقيقيّة التي قوامها دين واحد، وبذلك يُخالف ما ذهب إليه «أو غسطين» من قبل بأنّ العدالة يصعب ايجادها الحقيقيّة في هذه الدنيا، وتُشير هذه الرؤية للعدالة بأنه على الأفراد كي يحصلوا على ما يستحقونه أن يعملوا وفقاً للنظام العقلائي، أو العادل للطبيعة، وأن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخلاص باخضاع أجسادهم وأرواحهم للرب، ويرى «ديلو وديل» بارتباط وجهة نظر «أو غسطين» في هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطوني عن العدالة، التي شعر بعدم إمكانية إدراكها في عالم الحياة اليومية، ورغم استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل فإن موقفه يُشير إلى رفضه للرؤية القائلة بإمكانية تحقق المجتمع المُنظم عقلائي على الأرض. أين يكمن تحقيق العدالة الكاملة والحقيقيّة؟ يرى «أو غسطين» بأنها لا تتحقق

إلا في تلك المدينة التي أسسها وحكمها المسيح إذ يكون فيها المحب المتبادل مبدأ حاكماً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى القسر والعقاب والقمع، في هذه المدينة وحدها يُمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التي دعا إليها فلاسفة اليونان وروما إذ هناك السلام التام والانسجام والوفاق وإدراك حقيقي للذات وسعادة أبدية^(٢٨).

وبقبول الأكويني لهذا الموقف تفتّحت إمكانية تحقيق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع على اعتبار أنّ العدالة تُبنى من خلال الاستقامة في النظام والترتيب وهو يستعير كثيراً أفكار «أرسطوطاليس» في هذا المجال فيرى بأنّ العدالة يُراد بها النظام الخاص بالفعل الإنساني بذاته سواءً تعلق أمرها بالعدالة الخاصة التي تُنظم فعل الإنسان مع الآخر وتوجه سلوكياته وأفعاله، أو تعلقت بعدالة القانون الذي يُنظم فعل الإنسان بشأن المصلحة المشتركة لكل المجتمع، ويُكرر هنا الأكويني تأثراً «بأرسطوطاليس» العديد من الأفكار التي ساقها المعلم الأول في هذا المجال فالعدالة لا تتحقق إلا بعد أن يتم استعمالها في التعامل مع الآخر حيث القاسم المشترك بين الجميع هو تطبيق القانون بوصفه انعكاساً للحياة السياسيّة من خلال تحقيق مصلحة العامة حيث تعم جميع الأفراد، فالرجل الأكمل ليس هو الذي يستخدم العدالة لتحقيق شؤونه الخاصة أو يستعملها كفضيلة لنفسه، بل العدالة تتجلى متى ما أُستعملت للغير وبها تعتبر ليس جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة بتمامها وكمالها^(٢٩).

ولم يكن الأكويني في شروحه على الأخلاق الأرسطية مجرد تابع ومقلد للمعلم الأول بل استقل بنفسه من خلال بعض التعديلات التي

أدخلها على مفهوم العدالة الأرسطية، يكتب «كأتان»: ((تعديل المجموعة [الخلاصة] اللاهوتية عن الجعل من عدالة القانون فضيلة عامة بحكم النسبة فلا يمكن وصف عدالة القانون بأنها عامة، إلا أنها تُمارس سيطرة على سائر الفضائل كافة، إذ تُهيئُ أفعال تلك الفضائل لما لها من غاية، أي المصلحة المشتركة، فالأكويني يكتب بأن العدالة التي تستهدف المصلحة المشتركة هي فضيلة أخرى غير العدالة المتهيئة للصالح الخاص لفرد ما، ومن ثم التمييز بين القانون العام والقانون الخاص، فإنما العدالة التي تُهيئُ الإنسان للصالح العام، هي عامة بحكم ما تمارسه من سيطرة، بما أنها تُهيئُ أفعال الفضائل جميعا في اتجاه ما هو غايتها، أي المصلحة المشتركة، هذا التعديل من جانب الأكويني للفكر الأرسطي يستتبع تعديلا آخر إزاء افتراض بأن عدالة القانون لن يكون لها أي وجود خاص بها، طالما كانت موضع التفكير باعتبارها فضيلة عامة بحكم النسبة، يوجد افتراض بأنها توجد لذاتها بالضرورة، بما أنها جعلها موضع التفكير كفضيلة عامة، راجع إلى ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى، وهذا متى ما كان تعريفها على أساس ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى. هذا التفسير للعمومية يناقض ما قال به أرسطوطاليس لكن الأكويني يسترعي الانتباه إلى أنه يراعي ما أبانه أرسطوطاليس، لأن الفضيلة الخاضعة لسيطرة فضيلة عدالة القانون يُمكن أن تُدعى فضيلة، أيأ كانت تلك الفضيلة، وهذا من حيث أنها بحكم خضوعها لتلك السيطرة تكون مُهيأة للصالح العام، بهذا المعنى فإن الفضيلة وعدالة القانون لا تتميز إحداهما عن الأخرى إلا عقلا، فالتمييز بين فضيلة تعمل بذاتها وفضيلة توضع

موضع التنفيذ بفعل سلطة فضيلة أخرى، أو بأمر منها ليس إلا تمييزا عقليا))^(٣٠).

ثم يُضيف نقلا عن الأكويني قائلا: ((على الرغم من أن أي فضيلة محكومة بتلك العدالة «عدالة القانون» فإنها تُنعت بدورها بأنها عدالة، وبهذا المعنى فهي لا تختلف عن عدالة القانون، سوى من حيث الفارق العقلي بين الفضيلة التي تعمل بذاتها وتلك التي تخضع في عملها لأخرى، وفي شروحه على الأخلاق الأرسطية يُبين الأكويني ما لهذا التعديل في الفكر الأرسطي من معنى وأهمية، هو مبدأ عام أن يُعين موضوع، إذن فثمة موضوع معين، وينبغي فرض مسلك معين، وإذن فإن عدالة القانون هي فضيلة معينة، يرجع تعيينها إلى ما لها من موضوع، أي المصلحة المشتركة، الأكويني يتوصل إلى الجعل من عدالة القانون فضيلة عامة وخاصة في أن معا، هي عامة لأن تفعيلها لا يتم إلا بوضع سائر الفضائل موضع التنفيذ، وهي خاصة لأن لها موضوعا أو لأنها تستهدف غاية معينة هي المصلحة المشتركة، وهي غاية لا يمكن اختزالها إلى أي من غيرها (من الغايات))^(٣١). إن هذه التحليلات تعيد إلى الأذهان ما أوحى به الأكويني من نظرية في عدالة القانون مُواصلا بشأن الفكر الأرسطي إخلاصا لا يخلو من نقد، تُتيح إطاحة تامة بالكيفية التي فهم بها الأكويني خصوصية المجال السياسي، فهو يؤكد بأن لفضيلة القانون عدالة عامة وأخرى خاصة، فبالإقرار لعدالة القانون بالعمومية تنشأ نتيجة مباشرة وهي تُعدُّ أهم النتائج، إذ أن السياسة تتعلق بكُلِّية الإنسان، وليس بهذا أو ذلك من جوانب وجود. ومن حيث ان عدالة القانون فضيلة خاصة تتميز بموضوعها الخاص تُحددُ مجالا معيناً

ثانياً: عملت السلطة الدينية بكل قواها للسيطرة على السلطة الأرضية الزمنية فرسخت قواعدها وبسطت نفوذها، وعلى هذا التأسيس انطلقت لتهميش الآخر، قلب الأكويني تلك المعادلة لصالح الدولة التي تقوم بتوفير الحقوق لجميع أفرادها بعيداً عن المصالح الخاصة.

ثالثاً: إن الدولة عند الأكويني عبارة عن مجموعة من الأفراد يتعاون فيها الجميع لتحقيق وحدتهم وهي راجعة في الجماعات الإنسانية إلى العقل والإرادة فتقوم على معنى من التعاقد، فهي في مضمونها العام لا تتكون على الأساس الديني كالخطية وغيرها.

رابعاً: يعجز المجتمع عن تحقيق كلية متجانسة فيما بينهم، فلا يمكن أن يُعد الإنسان الفردي مواطناً إلا في ظل الدولة، هذا ما حدى بالأكويني إلى القول باستحالة وجود حياة اجتماعية للكثرة من دون وجود قائد ينشد المصلحة المشتركة في الدولة، فضرورة وجودها ترجع إلى الغاية التي تنشدها البشرية.

خامساً: لقد تأثر الأكويني بالفلسفة اليونانية ولا سيما الأرسطية في حديثه عن الدولة والأنظمة السياسية، فخرج إلى تصنيف الأنظمة إلى فاسدة وصالحة على أساس مدى تحقيقها وعملها لصالح المجموع من الشعب أو لمصالحها الخاصة، وهذا المعيار نفسه يجعل الحكومات عادلة أو ظالمة.

سادساً: يستحيل عند الأكويني أن يفلت الإنسان من الدولة، فالمواطن يُلاقي نفسه في الدولة بالذات من حيث أنها ليست سوى تجسيدا حقيقيا وواقعيا للعقل، ولأن الإنسان تام

للوجود الإنساني، هو المجال السياسي، لكن لأن هذه الفضيلة الخاصة عامة كذلك، فلا يُمكن أن تحقق مهمتها وتستكملها إلا بوضع أفعال جميع الفضائل الأخرى موضع التنفيذ، وبطبع تلك الأفعال بقصديتها هي عدالة القانون الخاصة، إذ إن ما يُسترجع في الوجود الإنساني المؤسس لنظام جديد عنوانه المصلحة المشتركة هو كُلية الوجود الإنساني، وإذاً ففي الإمكان القول إن عدالة القانون تُمثّل لسائر الفضائل «الشكل» في نسق السعادة الأرضية، على نحو ما رُبما أمكن للأكويني أن يقول إن الإحسان يُمثّل لسائر الفضائل الشكل في نسق السعادة الغيبية، وعلى الرغم من الأكويني لا يستعمل هذا التعبير إلا أنه يستبدله بتعبير آخر مُشابه قد يُبرر إمكان استعماله إياه، إذ يرى أنه يمثل ما يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلة عامة، من حيث إنه يُهيأ أفعال جميع الفضائل للخير الإلهي، فكذا عدالة القانون يُمكن وصفها بأنها فضيلة عامة من حيث إنها تُهيئ أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة^(٣٢).

الخاتمة

وفي خاتمة البحث يُمكن إجمال أبرز النتائج التي توصل إليها في النقاط الآتية:

أولاً: رفض توما الأكويني دور المؤسسة الدينية «الكنيسة» في توظيف بعض المفاهيم الدينية وربطها بالسلطة المسيحية، فأعطت بعداً دينياً لمفهوم الدولة والسيطرة عليها، فقام الأكويني بتحديد الدولة في ظل حاضرتها الأرضية، وتحديد العلاقة بين السلطات فلا هيمنة لرجال الدين على جميع المفاصل البشرية فتحدث عن نظام عقلائي في المجتمع والدولة، يمارس بموجبه كل فرد تخصصه وفق إمكانياته وطبيعته.

العقلانية، سيوضح له أنه في مُضَيِّه من ذاته إلى الدولة، يمضي في حقيقة الأمر من شيء إلى ذات الشيء فإذا ما وجدت غيرية ما فلأن الإنسان ينبغي أن يكون عقلانيا إذ الدولة تمثل ذلك الإجراء الذي بفعله يسعى البشر في مجتمع إلى بلوغ العقلانية.

الهوامش

(١) يُنظر: فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤، ص ٤٠١-٤٠٢.

(٢) كاتان، يف: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ت أحمد علي بدوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط١، ٢٠١٣، ص ٢٨١.

(٣) يظهر بأن فكرة المصالح المشتركة التي تحققها الدولة للناس تحدت عنها أوغسطين حين استعار بعض مفاهيم شيشرون لتعريف الدولة إذ كتب في (مدينة الله) بأن الدولة تتألف من شعب أو جماعة عديدة تستند على حق معترف به وعلى مصالح مشتركة، وتحقيق المصالح لا يتأتى إلا من خلال وجود القوانين والحقوق التي تقود إلى العدالة، إذ لا يمكن للدولة أن تُساس من دونها، كما أن هذه المصلحة المشتركة لا يستبعد ربطها بعقيده المسيحية التي ترى بأن كل مصلحة وسعادة تكون من الله وإليه.

يُنظر: أوغسطين: مدينة الله، مج ٣، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧، ص ١٥٠-١٥٢.

ثم أن القديس أوغسطين بدأ يُغير ويُوسع تعريفه للدولة وذلك بعد الانتقادات التي وجهت إليه بأن الدولة الوثنية كانت تتمتع بجميع عناصر الدولة لكنها لم تربط فكرة وجودها بالرجوع إلى الأساسات الدينية والإيمانية فلا معنى للحديث عن ربطها بالله، كما أنها من جهو ثانية لم تتمتع بالعدالة المطلقة لتحقيق المصلحة المشتركة من هذا المنطلق، هنا يقبل أوغسطين رؤى أخرى عن الدولة فيضع تعريف

أكثر واقعية وشمولية ليبر عنها ((الدولة هي مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك وهادئ لما تُحب))، ليخرج إلى القول بأن الدولة الصالحة تتميز عن الفاسدة متى ما قصدت تحقيق غاية ممتازة وخيرة لأفرادها، والعكس بالعكس، وبهذا التعريف أدخل في ظل الدولة جميع الأمم من يونان ورومان وغيرهم، أورد قائل ((وهل أرفض يا ترى إعطاء هذا الشعب اسم الشعب ولحكومته اسم الدولة طالما تقوم وحدة بين أفراد عقلاء يجمع فيما بينهم تملك مشترك وسليم لما يحبون؟ على أن ما أقوله عن هذا الشعب وهذه الدولة أقوله أيضا وأعني به الأثينيين وكل اليونانيين ومصر وبابل القديمة وكل مملكة اخرى في مختلف تقاليد حُكمهم)).

أوغسطين: مدينة الله، مج ٣، ---- ص ١٦١-١٦٢. (ك) ١٩٤، (فص ٢٤). يُقارن مع: توشار، جان (وأخرون): تاريخ الفكر السياسي، ت علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٠١.

(٤) الأكويني، توما: في حكم الأمراء، ت كرم عباس عرفة، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٩، ص ٣٤٩.

(٥) يُنظر: المصدر السابق، ص ٣٩.

(٦) إن الرؤية التي يضعها الأكويني في فهم الدولة لا تخرج في سياقها عن تأثره بأرسطو طاليس بصورة كبيرة، فإذا كان الأخير يعتمد في حذها على أعضائها الاجتماعيين فإن فيلسوفنا قيد الدراسة يُجاريه بصورة كبيرة في هذا الفهم، عندما عير عنها - على ما سيأتي - بأنها هيئة من الأفراد، المشتركين فيما بينهم في الحيوانية الناطقية لا الحيوانية الإيمانية - بأي دين - بل هناك أعضاء/ أفراد يقوم كل فرد بعمله الخاص استنادا إلى طبيعته واستعداداته، والدولة لأنها اجتماع بشري فهي تختلف عن تلك المجتمعات الصغيرة التي تنشأ في الأسر المتقاربة، أو في القرى المتجاورة، إنها مجموعة كبيرة من كل ذلك، وهي تتميز بقدرتها على سن القوانين وتطبيقها، كما تتمتع بصفيتين بارزتين هما (الاستقلال والحكم المطلق) وهما

أنواع الدساتير وأنظمة الحكم سوى ما أخذه عن
أرسطوطاليس)).

سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك٢، ت حسن
جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، ٢٠١٠، ص١٦٢.

(١٣) يُنظر: الأكويني، توما: في حكم الأمراء، -----
-- ص٤٥.

(١٤) المصدر السابق، ص٦٢.

(١٥) المصدر السابق، ص٤٧.

(١٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٨) المصدر السابق، ص٦١.

(١٩) المصدر السابق، ص٤٨-٤٩. ينظر كذلك:
الجابري، حسن: الأثر اليوناني في الفلسفة السياسيّة
المسيحيّة في العصر الوسيط، جامعة الكوفة، كلية
الأداب، ٢٠١٨، رسالة ماجستير، ص١٨٥.

(٢٠) يُنظر: كاتان، إيف: علم الإنسان السياسي لدى
القديس توما الأكويني، ----- ص٣٠٧-٣٠٨.

(٢١) يُنظر: جميل، عصام زكريا: مصادر فلسفيّة، دار
المسيرة، عمّان، ط١، ٢٠١٢، ص١٣٩-١٤٠.

(٢٢) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج٥، ت
بولس عواد، المكتبة الأدبيّة، بيروت، ١٨٨١،
ص٢٠٦.

(٢٣) يُنظر: توشار، جان(وأخرون): تاريخ الفكر
السياسي، ----- ص١٦٣-١٦٤.

(٢٤) الأكويني، توما: في حكم الأمراء، -----
ص٦١-٦٢، (ك١)، فص٤)

(٢٥) يُنظر: توشار، جان(وأخرون): تاريخ الفكر
السياسي، ----- ص١٦٤. كذلك ينظر: فياض،
عامر حسن/ مراد، علي عباس: مدخل إلى الفكر
السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قار
يونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤، ص٤١٣.

(٢٦) يظهر من بعض النصوص التي اختصت بالفلسفة
السياسيّة تذبذب الآراء وتناثرها في أفضل أنواع

لا يتحققان إلا بنوعين رئيسين(الشعب "الأفراد"
والدولة) وبذلك تستحق الدولة أن تكون وترعى
مجتمعا كاملا، وكل هذه الأفكار الأكوينيّة تضرب
بجنورها عند أرسطوطاليس.

يُنظر: أرسطوطاليس: السياسيّات، ت بربارة البوليسي،
اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع الإنسانيّة، بيروت،
١٩٥٧، ص ٥ وكذلك ص ١٢٣. يُقارن مع:

See: D'entreves, Alexander Passerin:
Medieval Contribution To Political
Thought,----- p٣٦

(٧) يُنظر: بريلو، مارسيل/ ليسكيبه، جورج: تاريخ
الأفكار السياسيّة، دار الأهلية، بيروت، ١٩٩٣،
ص١٠٨-١٠٩.

(٨) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر
الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٦،
ص١٩٨. كذلك يُنظر: محمد، علي عبد المعطي:
السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار
المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ١٩٨٣، ص١٤٩-
١٥٠.

(٩) يُنظر: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة(من
أوغسطين إلى دانز سكوت)، مج٢، ق٢، ت إمام
عبد الفتاح/ إمام/ إسحاق عبيد، المركز القومي
للترجمة، ط١، ٢٠١٠، ص١٥٧.

(١٠) يُنظر: أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز:
تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣،
ص١٢٩.

(١١) يُنظر: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة(من
أوغسطين إلى دانز سكوت)، مج٢، ق٢، -----
ص١٥٨-١٥٩.

(١٢) إلى ذلك أشار "سباين" في كتابه(تطور الفكر
السياسي) بأن الأكويني لم يُغيّر كثيرا رؤيته
عن الأنظمة السياسيّة وأنواعها عمّا ورد لدى
أرسطوطاليس فاقتفى أثره بصورة واضحة ولم
ينفصل عنه في سلسلة المفاهيم التي وضعها
في هذا الموضوع، فلم يردّ عنده(ما يقول عن

الأنظمة السياسية للحكم، فعلى الرغم من التأييد الواضح الذي يُبديه الأكويني لأفضلية النظام الملكي، إلا أن مثل هذا الانتصار لم يكن كما كتب بعضهم بصورة نهائية وقطعية، فدعا أحيانا إلى وجوب مشاركة الأفراد ومساهماتهم الفعالة في إدارة شؤون البلاد من جهة وإلى انتقاده للنظام الملكي من جهة ثانية على اعتباره يكون ملغوما بالمخاطر العظيمة، إذ أن الملك هو القائد الفرد الذي يُسيّر الشعب في شؤونها القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية والروحية مما يستدعي تفرد به بأخذ قرارات هو جاهل بطبيعتها نتيجة لكثرة السلطات الممنوحة لها، من هنا كل الملكيات قد تتحول إلى أنظمة طغيان على اعتبار أن أفراد المجتمع بطبيعتها لا تفرز في حاكمها الاوحد صفة الفضيلة ولا تترى فيها أهلية الحكم السياسي ولا تميزه بالحكمة ما دام متقلدا لوحده على عرش الحكم، ولأنه حتى لو أراد نبلهم والعدالة لهم وعمل على ذلك بكل إمكانياته فإن الشعب قد يرى في قراراته وقوانينه ما يعارض مصالحها طالما كان شخصا واحدا، وهذا يقود إلى ابدال النظام الواحدى إلى نظام مقابل له يكون مختلطا يستمزج فيه خصائص الملكية والارستقراطية والديمقراطية. يُنظر: إرنست، فورتن: ضمن كتاب(تاريخ الفلسفة السياسية)، ج ١، تحرير ليو شتراوس/ جوزيف كروبسي، ت محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٧٣-٣٧٤. كذلك: كرانستون، موريس: أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٩١، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٩١، ص ٣٧.

ومن ناحية أخرى دستور الدولة لا يكون ثابت الدعائم إلا إذا جمع بين عناصر مختلفة ومتعددة مع الربط والتنسيق بينها، ومعنى ذلك إن الجمع بين أنظمة الحكم المختلفة وإخراج نظام مختلط منها يتفادى مساوئ كل نظام على حدة ويحقق الاستقرار المنشود في المدينة، وبهذه الطريقة في التفكير قدّر هيبودام أن نظام الحكم السليم الثابت هو الذي يتضمن ناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية الصالحة وإحكام الصلة بينها حتى لا يؤدي هذا النظام إلى الاستبداد، فالنظام الملكي قد يؤدي إلى

الاستبداد، ولتفادي هذه النتيجة يجب أن تقيد سلطة الحاكم بهدف معين وهو تحقيق المصلحة العامة، وتعاون الملك في الحكم طبقة مختارة من أبناء الشعب وهذا هو النظام الأرستقراطي، والملك والطبقة الأرستقراطية كلاهما يوضع تحت الرقابة الشعبية إذ يجب أن يتمتع المواطنين بقسط وافر في إدارة الشؤون العامة للدولة ويتم ذلك لهم عن طريق الانتخاب. يُنظر: ليل، محمد كامل: النظم السياسية(الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص ٣٤٢.

وهذا ما فهمه هؤلاء من نص الأكويني الذي ورد في(الخلاصة اللاهوتية) بأن(أفضل انواع السياسة ما كان جامعا كما ينبغي بين الملك من حيث كون المسلط الأعلى واحدا، والأرستقراطية من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم الرئاسة بحسب فضيلاتهم، والديمقراطية أي سلطة الشعب من حيث يجوز أن يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم إلى الشعب)). الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٥، ص ٢٠٦، يُنظر كذلك: شاتليه، فرانسوا(وأخرون)، معجم المؤلفات السياسية، ت محمد عرب صاصيلا، مجد للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠١٤، ص ٣٤٦.

(٢٧) يُنظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك ٢، ص ١٦٢.

(٢٨) يُنظر: ديلو، ستيفن/ ديل، تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص ١٥٨.

(٢٩) يُنظر: أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ت أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤، ص ٦١.(ك ٥، ب ١، فق ١٨)، يُقارن مع: الجابري، حسن: الأثر اليوناني في الفلسفة السياسية المسيحية في العصر الوسيط، ص ٨٦.

(٣٠) كاتان، إيف: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣٢) يُنظر: المرجع السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

المصادر والمراجع

ت محمد عرب صاصيلا، مجد للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠١٤.

فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤.

كاتان، إيف: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ت أحمد علي بدوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط١، ٢٠١٣.

كرانستون، موريس: أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٩١، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٩١.

كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٦.

كوبلستون، فرديريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، مج٢، ق٢، ت إمام عبد الفتاح إمام/ إسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠.

ليلة، محمد كامل: النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص٣٤٢.

محمد، علي عبد المعطي: السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣.

أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣.

أرسطوطاليس: السياسيات، ت بربرة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٥٧.

أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ت أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

إرنست، فورتن: ضمن كتاب (تاريخ الفلسفة السياسية)، ج١، تحرير ليو شتراوس/ جوزيف كروبسي، ت محمود سيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج٥، ت بولس عواد، المكتبة الأدبية، بيروت، ١٨٨١.

الأكويني، توما: في حكم الأمراء، ت كرم عباس عرفة، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٩.

أوغسطين: مدينة الله، مج٣، ت يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.

بريلو، مارسيل/ ليسكييه، جورج: تاريخ الأفكار السياسية، دار الأهلية، بيروت، ١٩٩٣.

توشار، جان (وآخرون): تاريخ الفكر السياسي، ت علي مقلّد، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٧.

الجابري، حسن: الأثر اليوناني في الفلسفة السياسية المسيحية في العصر الوسيط، جامعة الكوفة، كلية الآداب، ٢٠١٨، رسالة ماجستير.

جميل، عصام زكريا: مصادر فلسفية، دار المسيرة، عمان، ط١، ٢٠١٢.

ديلو، ستيفن/ ديل، تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ك٢، ت حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

شاتليه، فرانسوا (وآخرون)، معجم المؤلفات السياسية،

Thomas Aquinas

Perspectives of the State & the Political Systems

Prof. Amer Abd Zaid Al-Waeli (PhD.)

Asst. Inst. Hassan Mohammed Jassim Al Jaberi

Abstract

In building their ideas and philosophy, the Middle Age philosophers relied mainly on a principle that makes the divine power the first pillar for the construction of a religious, political, and cultural society suitable for all humanity. But Aquinas overturned the prevailing paradigm, and there was a response to his ideas about building the state and its conception as an introduction to enlightenment in the political understanding of the state, which had a profound impact on the transformation of the political thought that prevailed in that age. Aquinas adopted the view that the ancient philosophers, though they had no religious texts revealed, yet they had excellent mental and natural knowledge in evaluating and organizing things based on evidence and logic until they come out in their philosophical and political theories in an orderly, coherent and integrated manner. Moreover, in contradiction to what was typically dominating the philosophical scene at his time, Aquinas trusted pagan ideas and what Aristotle put forward in this regard. The new vision that Aquinas set for the state manifested itself in the search for a non-religious origin for its essence and nature by reviving the ancient heritage represented by Greek philosophy and adapting those ideas to what was mentioned in Christianity.

Keywords: The State, Spiritual Power, Temporal Power, Political Systems, the Other's Sovereignty