

"الأثر اليوناني في العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند أوغسطين والأكويني"

الباحث: حسن محمد جاسم

بإشراف: أ.د. جميل خليل المعلة

جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم الفلسفة

خلاصة البحث:

يحاول البحث أن يُبين رؤية فلاسفة العصر الوسيط المسيحي للفضائل الأخلاقية، ومعرفة التأثير الذي تركه اليونان عليهم، إذ لم يخرج هؤلاء عن الرؤية اليونانية لطبيعة علاقة الأخلاق بالسياسة وكونها ضرورة ذات أهمية بالغة في الحياة، فرأى هؤلاء أن الفضيلة والعدالة والمساواة والقوانين أمور لها دورها في تقويم الحياة الاجتماعية والسياسية، بالتالي لا يمكن فصلها عن الدولة، فالحديث عن الأخلاق في العصور الوسطى هو حديث عن فلسفة الأخلاق المسيحية التي نشأت في ظل التأثير اليوناني، ولا يمكن إنكار دور العدالة والمساواة وأهميتها البالغة في الفلسفة السياسية المسيحية، حيث لا يمكن للدولة أن تستغني عنهما البتة، فإذا كان فلاسفة العصر الوسيط المسيحي موضوع الدراسة، قد أخذت مفهومها عن العدالة من قطبي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطوطاليس، فإن فكرتهم عن المساواة كإحدى المقومات الرئيسية التي تقوم عليها حياة الجماعة سبقت إلى حد كبير من الفلسفة الرواقية.

Abstract:

The aim of this is search to study moral virtues at medieval philosophers and the influence of the Greek philosophers on them, It's evident the impact of the Greek on the medieval philosophers when they speak out about the Greek vision of the nature of relationship between morals and politics. They are considered requirements in the political life. They think that virtue, justice and equality are issues of role could correct social and political life, then it cannot be separated from a state. Talking about morals of the medieval period is a conversation about philosophy of the Christian morals which arose under the Greek influence. The role of justice and equality cannot be denied and their immense importance in the Christian political philosophy, where a state cannot be dispensed with completely.

المقدمة:

تعد الفضائل الأخلاقية من الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها الفلاسفة على مختلف مذاهبهم وانتماءاتهم، وقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس الأكويني أبرز فلاسفة العصر الوسيط الذين تناولوا مسألة الفضائل الأخلاقية حيث قاما ببيان تعريفها وأقسامها ومدى أهميتها في الحياة السياسية، وذلك لما لها من دور كبير في الحياة الإنسانية إذ تعمل على تقويم حياته الاجتماعية والسياسية للوصول به إلى الغاية الأسمى المتمثلة بالسعادة الدنيوية والأخروية.

وقد عملت الفلسفات المختلفة التي ظهرت على مر التاريخ على الربط بين الفضائل الأخلاقية والسياسة حتى جعلوا منها ميدانا يصعب جدا فصله عن الاخلاق كما يعبر عن ذلك "برتراند رسل"، هكذا عمل "أفلاطون" ومن بعده "أرسطوطاليس" عندما جعلوا من نظرية الفضائل أساسا ومدخلا للحياة السياسية، فلا يمكن عندهما الاستغناء عن الخير والفضيلة والعفة والشجاعة وغيرها في الدولة، والسياسية والأخلاق كل واحد منهما مسؤول عن تحقيق العدالة والسعادة والمساواة في المجتمع. وإذا كانت الفلسفة السياسية الإغريقية قد عملت على الربط بينهما فكذلك يمكن تصنيف الفلسفة السياسية المسيحية عندما سارت على المنوال نفسه، فمن السمات الرئيسية التي ميزت الفلسفة السياسية المسيحية عملها على الربط بين الفضائل الأخلاقية والسياسة، فقد ذهب القديس أوغسطين إلى جعل الفضيلة أساسا لنظريته السياسية، إذ لا يقوم من دونها أي مجتمع مدني مسيحي، وكذلك اعتقد الأكويني بالعلاقة الوطيدة بينهما، إذ جعل للدولة ضرورة أخلاقية تعمل من خلالها على تحقيق الفضيلة والخير والسعادة للمجتمع.

أولا/ نظرية الفضائل في الفلسفة المسيحية:

١/ ماهية الفضيلة في اللغة والاصطلاح:

أ- الفضيلة لغةً:

جاء في (مختار الصحاح) بأن الفضيلة ضد النقص والنقيصة وكل (إفضال) هو إحسان، ورجل مفضال على قومه وامرأة مفضالة على قومها إذا كانا ذات فضلٍ وسماحة^(١). وفي (لسان العرب) جاء بأن الفضيلة هي الدرجة الرفيعة من الفضل، والتفاضل بين القوم أن يكون بعضهم أفضل من بعض، ورجل فاضل ذو فضل، ورجل مفضول قد فضّله غيره، ويُقال فضّل فلان على غيره إذا غلب بالفضل عليهم^(٢).

ب- الفضيلة اصطلاحاً:

الفضيلة كما يذكر أرباب المعاجم والموسوعات الفلسفية، كل شيء حسن يكون عكس النقص والرديلة^(٣)، أو هي بوجه عام كما يذكر "اللاندي": ((استعداد دائم لإرادة الخير [أو هي] عادة فعل

الخير، ومن محاسنها أنها تُكفي نفسها بنفسها، وأنها تُحسن الاستغناء عن المعجبين والمؤيدين (والحُمة))^(٤).

٢ - طبيعة الفضائل وأقسامها:

تُقسَّم الفضائل باعتبارات ومقاسم متعددة، فقد تقسم على فضائل ذهنية وأخلاقية، وبعضهم يميل إلى تقسيمها على فضائل عقلية ولاهوتية، فإذا أقر الأقدمون أربع فضائل أخلاقية أساسية هي (ضبط النفس، العدالة، الشجاعة والحكمة) فإن فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين زادوا عليها فضائل لاهوتية تشمل (الإيمان، الأمل، الإحسان والحب)^(٥). وقد تأتي الفضائل بمعنى أخلاقي أو سياسي، فيراد من معناها الأول كونها حب للنظام الذي يُعد الفضيلة الكبرى بين جميع الفضائل الأخلاقية، وهي الفضيلة الوحيدة وهي الفضيلة الأم، والأساسية، والكلية، والفضيلة الوحيدة التي أعادت النفوس أو استعدادت العقول الفاضلة. وعلى الثاني تكون الفضيلة السياسية هي حب الوطن والالتزام بقوانينه وتشريعاته، ويستلزم هذا الحب أن يؤثر الإنسان مصلحته الخاصة ويتنازل عنها لمصلحة المجموع، ويؤدي ذلك الايثار إلى كل الفضائل الجزئية الخاصة، فالفضيلة ليست سوى هذه الايثار^(٦).

والقديس أوغسطين^(٧) عمل في بحثه عن المشكلة الأخلاقية بصورة عامة وعن الفضائل بصورة خاصة إلى ربطها مع المسألة اللاهوتية فجعلها تتصل بالله اتصالاً وثيقاً، فكل الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل، ولأجل ذلك فإن القديس أوغسطين أنكر أن تطلب الفضائل لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها، وذهب إلى ذلك بعض الأخلاقيين، بل الفضائل التي تطلب لذاتها لا تعدو إلا أن تكون رذائل، وبهذا أصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها كما يقول الحدسيون، ولا من أجل نتائجها النافعة كما يقول التجريبيون^(٨).

والفضائل كلها في نظره ترجع إلى فضيلة عليا واحدة هي فضيلة الحب، أي حب الله^(٩)، كما أنها - فضيلة حب الله - هي الفضيلة الكبرى التي تتضمن سائر الفضائل الأخرى، فهي العدالة بعدها فوز النظام، وهي الشجاعة (القوة) بفضل قوة اتحاد البشر بالله، وهي الحكمة (البر) من حيث أنها الوصول إلى قمة الخير، وهي الفطنة من حيث أنها تجعل المرء يحذر كل ما خلا الله^(١٠)، يورد قائلا: ((إن الاعتدال هو حب الله الكامل من دون عيب، والقوة هي الحب الذي يحتمل كل شيء وبسهولة في سبيل الله، والبر هو الحب الذي لا يخدم سوى الله، ولذلك فهو يسيطر جيدا على الباقي أي على ما هو خاضع للإنسان، والفطنة هي الحب الذي يميز بين ما يقرب من الله وما يبعد عنه))^(١١).

ويربط أوغسطين بين هذه الفضيلة والسعادة جاعلا منها الفضيلة الأعظم والأكمل التي لا فضيلة بعدها، يقول في ذلك: ((إن أدت بنا الفضيلة إلى الحياة السعيدة فإني أؤكد بأن لا كمال في الفضيلة إلا بمحبة الله السامية))^(١٢). ومن يسعى إلى أحدهما يكون قاصدا للآخرى، ويعد كل هذه

الفضائل الأرضية هي وسائل لغايات أبعد منها، فلا يمكن أن تكون غاية المرء من العمل والالتزام بالفضائل راجع إلى الفضائل نفسها، فليس القصد من فضيلة العدالة الوصول إلى العدالة بحد ذاتها، ولا من الشجاعة الوصول إليها بحد ذاتها، بل كل هذه الفضائل يجعلها المرء وسائل لغاية واحدة هو الوصول إلى الله ومحبته، ويرى أوغسطين بأن هذه الفضائل التي تفقد البشر إلى السعادة الكاملة التي تكون في الحياة الآجلة حتى أن النفس لتستهي الموت بعد أن كانت تخافه أشد الخوف، وهكذا تصل النفس إلى الله من طريق الإرادة، كما تصل إليه عن طريق العقل^(١٣).

وبذلك يخالف أوغسطين ما ذهب إليه كل من الأبيقوريين والرواقيين عندما جعلوا من الفضائل السابقة غاية يقصدها المرء بذاتها، بل يرى بأنه إذا جُعِلَت تلك الفضائل مقصودة بحد ذاتها وقُطِعَت الصلة بينها وبين الغاية الحقة تحولت إلى رذائل فتكون كبرياء ولذة مُقَنَّعة، ف ((الذين يضعون خير الإنسان الأسمى في الفضيلة عينها تعودوا أن يرسموا بالكلمات لوحة رمزية يصورون عليها اللذة جالسة على العرش، وكأنها ملكة لطيفة ناعمة، وذلك بحرص منهم على أن يعيبوا على أولئك الفلاسفة ادّعاءهم أن لذة الجسد هي المعيار، واللذة وحدها مطلوبة بحد ذاتها، والفضيلة مرغوب بها لأجل اللذة))^(١٤).

وباعتباره من المتأثرين بالمدرسة الأفلاطونية فهل أخذ عنها شيئا في مسألة الفضيلة؟، إذا ما تُنَبَّع ما تقدم بخصوص رأيه في المسألة يتضح بأن أوغسطين كان بعيدا في رؤيته للفضيلة عن الفضيلة الأفلاطونية، فكانت دلالة الفضيلة لديه ليست هي الدلالة نفسها عند أفلاطون، فدلالاتها لدى الأخير تتمثل في مصاديق مختلفة منها، ((احترام القانون من شأنها توجيه الناس نحو تدعيم الصالح العام، كما أن هذه العادات تمثل لديه أساس تمكين الأفراد من تحقيق التسوية والتنظيم الصحيح لأقسام النفس المختلفة، بحيث يكون الشخص كليا قادرا على الإسهام في حاجات المجتمع، وهنا تمثل الفضيلة المدنية أساسا لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن طريق مواءمة حياتنا مع النظام العقلي لحياة عادلة، وفي هذا السياق يحكم العقل الشهوة، ويُخضعها لمطالب الحياة العقلية))^(١٥). لكن أوغسطين يرى أن الحياة الفاضلة لا يمكن أن يصل إليها المرء عن طريق التزامه بالقوانين واحترامها أو في قدرته لإخضاع الشهوة والتحكم بها بالعقل، وهو يستند في رؤيته هذه إلى أن القدرة العقلية التي لا تكون مكرسة لخدمة الرب هي قدرة لا يمكنها مطلقا تحرير الناس من الرذيلة، فضلا عن أن الناس حتى ولو كانوا مؤمنين بالله، فإن السلام الذي يجلبه هذا الإيمان لن يضمن سوى الابتعاد عن الشقاء والرذيلة دون أن يحقق المعنى الحقيقي للفضيلة والسعادة^(١٦).

أما توما الأكويني^(١٧) ففي تحديده لمفهوم الفضيلة يعمد إلى نقد الآراء الفلسفية التي أرجعت الفضائل إلى مبدأ داخلي فجعلته داخل الحد الإنساني فقط، كما رفض المبدأ الذي جعلها تقوم على مبدأ خارجي، فانتقد بشدة المبدأ الأفلاطوني الذي تعامل مع الفضائل بربطها ب ((نظرية المثل))، إذ أرجعها إلى النفس الإنسانية في وجودها الأول مع العالم السماوي ثم نستها النفس بعد هبوطها إلى

العالم الأرضي، وبمجرد تطهرها من أردان البدن بالعلم والممارسة تتذكر الفضائل، وكذلك نقد رأي ابن سينا عندما جعل الفضيلة متعلقة بالعقل الفاعل^(١٨)، يقول الأكوييني في ذلك: ((ذهب قوم إلى أنها [يفضيلة] حاصلة كلها من الداخل بمعنى أن جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجودا سابقا في النفس ولكنه بالتعليم والممارسة ترفع موانعها التي ترد على النفس من ثقل البدن كما ينجلي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الأفلاطونيين، وذهب آخرون إلى أنها واردة كلها من الخارج أي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا))^(١٩). ويرفضه النظرية الأفلاطونية والسينوية للفضائل فإن الأكوييني يتبنى الموقف الفلسفي الأرسطي حول الفضائل إذ عدّها المعلم الأول بالإضافة إلى كونها عادة خلقية فإنها ((الاستعداد الخلقي الذي يُطبق العقل القيم الذي له))^(٢٠)،

وقد أخذ الأكوييني عن الفيلسوف^(٢١) مبدأ الفضيلة وردّه إلى استعداد وميول فطري في الإنسان فجعلها ((حاصلة لنا بالطبع من حيث الاستعداد.. كما قال الفيلسوف في الخلفيات وهذا هو الأصح))^(٢٢). فالفضيلة طبقا له تكون من حيث ماهيتها عادة أي أنها استعدادا مكتسبا وهي تسمح لمن يمتلكها بأن يعمل وفقا لطبيعته فيكون الإنسان الفاضل الذي يسلك في حياته طبقا لطبيعته العاقلة، وبذلك كان الصرح الأخلاقي للفضائل مبنيا على أساس يوناني، وسوف يقال عن الشيء أنه خير حين يصبح ما ينبغي أن يكون عليه لكي يحقق ماهيته ومتطلبات طبيعته الخاصة، والمرء حين يكتسب عادة أن يفعل كما يجب أن يكون، فإنه بذلك يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الخيرية، وحين يسلك سلوكا ينبع من هذه العادة، فإنه يسلك سلوكا طيبا أو حسنا، أي أنه يعمل الخير، والفعل يكون من الناحية الأخلاقية خيرا أو فاضلا حين يتفق والمتطلبات الحقيقية لطبيعة الفاعل، أي عندما يتفق وطبيعة الإنسان العاقلة^(٢٣).

وأما عن مراده بطبيعية الفضائل فإن الأكوييني ينظر إلى الفضائل تارة باعتبار مفهومها وصورتها الكلية، وأخرى من جهة ما صدقها، فالفضيلة قد تتعلق أحيانا بحقيقة الشيء الكلي وأخرى بتمثلاتها الجزئية، وعلى الأول فإنها - الفضيلة - تكون طبيعة نوعية للإنسان باعتباره نفس ناطقة، فيكتب الأكوييني: ((أما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث أن في عقل الإنسان طبعاً بعض المبادئ للمعلومات والمفعولات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جرائم للفضائل العقلية والخلقية من حيث أن في الإرادة شوقاً طبيعياً إلى الخير المطابق للعقل))^(٢٤)، وعلى الثاني تكون الفضيلة طبيعة شخصية للإنسان متعلقة ببدنه باعتبار فردانيته، فمن ناحية ((الطبيعة الشخصية فمن حيث أن بعض الناس متأهبون باستعداد البدن تأهباً متفاضلاً لبعض الفضائل أي من حيث أن بعض القوى الحسية أفعال لأجزاء بدنية تساعد باستعدادها هذه القوى أو تعوقها في أفعالها))^(٢٥). وعلى كلا الحالين فإن الأكوييني ينظر إلى الفضائل بأنها طبيعة للإنسان ف ((ما يلائم الإنسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية، وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعي له باعتبار الطبيعة الشخصية، لأن ما هو طبيعي للإنسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبار ما إلى النفس، أي من حيث إن هذا البدن مناسب لهذه النفس، والفضيلة على كلا النحويين طبيعة للإنسان))^(٢٦).

ويسير المعلم الملائكي على خطا المعلم الأول في تقسيمه لأنواع الفضائل بجعلها عقلية وخُلُقِيَّة، وكذلك في طريقة التمييز بينها، وإن كان قد أضاف قسما آخر لأنواع الفضائل فأدخل الفضائل اللاهوتية قسيما للقسمين الآخرين، فقد ذهب صاحبُ (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) إلى جعل ((الفضيلة على نوعين، أحدهما عقلي، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم))^(٢٧)، وهو نفسه كلام صاحب (الخلاصة اللاهوتية) عندما بيّن بأن الفضائل الإنسانية تتحرك إما في الإنسان بالعقل أو الشوق، فيجب أن تكون كل فضيلة إنسانية ترجع في أصلها ومصدرها إلى هذين البُعدين، فمن الفضائل ما تصدر عن النظر والعقل، ومنها ما ترجع إلى الشوق التي تحرك إليه ميول الإنسان الطبيعية، فإن جاءت الفضيلة ك ((كمال للعقل النظري أو العملي فهي عقلية، أو كمال للقوة الشوقية فهي خُلُقِيَّة، فيلزم عن ذلك أن كل فضيلة إنسانية لا تعدو أن تكون عقلية أو خُلُقِيَّة))^(٢٨). وبذلك خالف الأكوييني ما كان قد ذهب إليه أوغسطين في (مدينة الله) من تبنيه تماشيا مع أفلاطونيته المزج بين الفضيلة الأخلاقية والفضيلة العقلية، يقول الأكوييني: ((فبعضهم ذهب إلى أن جميع ما في الإنسان من المبادئ الفعلية هو كذلك بالنسبة إلى العقل، ولو صح هذا لكان كافيا لكمال العقل في حسن الفعل، ولاستلزم كون محل الفضيلة هو العقل فقط، إذ إنما هي ملكة نستكمل بها لحسن الفعل فتكون كل الفضائل عقلية، وهذا مذهب سقراط الذي قال إن جميع الفضائل حِكْمٌ))^(٢٩). وتبنى أوغسطين المذهب السقراطي في جعل الفضيلة الأخلاقية والعقلية فضيلة واحدة فكانت عنده ((الفضيلة الخُلُقِيَّة ليست ممايزة للفضيلة العقلية، فقد قال أوغسطين في مدينة الله، الفضيلة هي صناعة حسن السلوك، والصناعة فضيلة عقلية، فالفضيلة الخُلُقِيَّة إذن ليست ممايزة للفضيلة العقلية))^(٣٠).

فيتبين من ذلك بأن الفضائل عند الأكوييني تنقسم على:

أ- **الفضائل الخُلُقِيَّة:** للوصول إلى تعريف الفضيلة الخُلُقِيَّة يقرر الأكوييني ضرورة التمييز بين نوعين من معاني الخُلُق حتى يتم الوصول إلى تعريف دقيق لماهية الفضيلة الأخلاقية، فقد يُطلق الخُلُق ويراد منع العادة، وقد يُستخدم ويُقصد منه الميل الطبيعي نحو فعل شيء ما، وحينما يُعرّف الأكوييني الفضيلة الخُلُقِيَّة فهو يأخذ الخُلُق بمعناه الثاني، فكلُّ ميلٍ نحو فعل ما تحركه قوة شوقية حيث تكون مسؤولة عن تحريك جميع القوى إلى الأفعال، وبذلك لا تُسمى بعض الفضائل كالعلم والفهم والحكمة بالفضائل الخُلُقِيَّة، بل يُقال ذلك فقط للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط^(٣١). وهذه الفضائل تماشيا مع الوجهة الأرسطية يراها الأكوييني ((حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء))^(٣٢)، ويُعبر عن هذه الفضائل التي تكون عند الإنسان بطبعه النوعي والفردية بأسماء الفضائل وهي أربع (الفتنة، العدالة، العفة [التواضع] والشجاعة)، وتوصل إليها المعلم الملائكي عن طريق القسمة العقلية الدائرة بين النفي والإثبات، إذ جعل مقسمها باعتبار المبدأ الصوري للفضائل، فوفقا لهذا المبدأ هل أن الفضائل تقود إلى خير العقل أم لا؟ ينص الأكوييني في

ذلك: ((أهمات الفضائل أربع.. فإن المبدأ الصوري للفضيلة التي عليه كلامنا هو خير العقل، وهذا يجوز اعتباره على نحوين أولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وبهذا الاعتبار يكون أصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة، وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيء، فإما أن يتعلق بالأفعال فتحصل فضيلة العدالة أو بالانفعالات فيجب أن يكون ثمة فضيلتان، لأن الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تعلق ترتيبه بها، وهذه المنافسة يجوز أن تكون على نحوين، إما بأن يدفع الانفعال صاحبه إلى شيء مضاد للعقل وحينئذ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة، وإما بأن يعدل الانفعال بصاحبه عما يرشد إليه العقل كالخوف من الأخطار أو الأنصاب فيجب إذ ذاك أن يثبت الإنسان مشدداً في ما يرشد إليه العقل لئلا ينكص عنه ومن ذلك تؤخذ الشجاعة))^(٣٣).

أما في تعاريفها فيذكر الأكوييني للفضائل الأربع تعاريف مختلفة فمنهم من يعتمد في تعريفه للفضائل على كونها هيئات عامة في نفس الإنسان حاصلة في جميع الفضائل، فيُعرّف ((الفطنة استقامة التمييز في بعض الأفعال أو الموضوعات، وبالعدالة استقامة في النفس بها يفعل الإنسان ما يجب في كل موضوع، وبالعفة هيئة للنفس توجب الاعتدال في بعض الانفعالات أو الأفعال حتى لا لتعدي الحد الواجب، وبالشجاعة هيئة للنفس بها يثبت الإنسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات أو مشاق الأفعال))^(٣٤)، ومنهم يعتمد على تعريفها من جهة اختصاص كل واحد منهما بموضوعها الخاص، فتكون الفضائل ملكات مختلفة يتميز كل واحدة منهما عن الأخرى بتمايز موضوعاتها، ويرى الأكوييني في معرفة الفضائل من جهة موضوعاتها الاعتبار ((الأمثل))^(٣٥).

ويرى "فورتن" في تصنيف الأكوييني لأهمات الفضائل في خلاصته اللاهوتية تخليه عن التصنيف الأرسطي تماماً لصالح القالب الأفلاطوني - الرواقي المعدل الذي يرد كل الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل الأربع الأساسية وهي (العفة [التواضع]، الشجاعة، العدالة والفطنة)، وترتبط كل فضيلة من هذه الفضائل بقوة من قوى النفس تُحدد عملياتها وتكملها، فالتواضع يمتلك الجزء الشهواني من حيث أنه موضوعه، والذي يدخل فيه نظام العقل عن طريق فرض صنوف الردع المناسبة على رغبة الإنسان في المتعة التي ترتبط بحاستي اللمس والذوق، أما الشجاعة فهي الفضيلة التي تصحح الجزء النشط أو سريع الغضب وتمكّن الإنسان من أن يتغلب على المخاوف التي خلافاً لذلك قد تمنعه من السعي نحو الخير العقلي، أما العدالة فيجب أن توجد في الإرادة وتنظم كل جانب من معاملات الإنسان مع الآخرين^(٣٦).

ويرفض الأكوييني ذهاب بعضهم كـ "افلوطينوس" تقسيم أهمات الفضائل بأجناسها، فقسم هؤلاء الفضائل على أجناس مختلفة وهي (الفضائل السياسية، والفضائل المُرَكَّبَة، وفضائل النفس الزكية والفضائل المثالية)، فينكر الأكوييني هذا الأساس من التقسيم للوصول إلى أصول الفضائل بالاعتماد على جنسها، وهو يُقر بأن كل الفضائل إذا ما أخذت من جهة جنسها كانت مثالية من جهة

ارتباطها بالله، فلا يمكن الفصل بين كل فضيلة وبين وجودها في الله، فلا بد أن يكون للفضيلة الإنسانية مثال سابق في الله فإذا ((تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال للفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى أن يراد بالفطنة في الله العقل الإلهي، وبالعفة التفات نظره تعالى إلى نفسه، كما أن العفة تقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل، وبشجاعة الله عدم تغيره، وبعдалته حفظ الشريعة الأزلية في أفعاله كما قال افلوطينوس))^(٣٧).

أما ردّه على الفضائل السياسية فهو مبنى على رؤيته لحيوانية الإنسان السياسية بالطبع فتكون الفضائل جميعا من حيث وجودها فيه فضائل سياسية، كما كانت في وجودها في الله مثالية، فهي ((موجودة في الإنسان بحسب طبعه سياسية أي من حيث أن الإنسان يصير بهذه الفضائل مستقيما في إدارة الأمور البشرية))^(٣٨). وآخر جنسين من الفضيلتين فهي التي تتوسط بين القسمين السابقين حيث يرفضها الأكوييني بقوله بأن ((هذه الفضائل المتوسطة تتمايز بحسب اختلاف الحركة والمنتهى، فمنها فضائل المتسامين والنازعين إلى الشبه الإلهي، وهذه يقال لها فضائل مُزَكَّية، وذلك متى كانت الفطنة تحتقر بتأمل الإلهيات جميع العالميات وتوجه جميع أفكار النفس إلى الإلهيات وحدها، والعفة تتجافى عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحتمله الطبيعة، والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على العلويات، والعدالة تجعل النفس بكليتها أن ترضى بسلوك هذا السبيل. ومنها فضائل الذين قد أدركوا الشبه الإلهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت الفطنة تنظر في الإلهيات وحدها، والعفة لا تعرف الشهوات الأرضية، والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تتفق مع العدل الإلهي بعهد دائم باقتدائها به، وهذه الفضائل خاصة بالسعداء أو ببعض الذين أدركوا في هذه الحياة غاية الكمال))^(٣٩).

ب- **الفضائل العقلية:** ويراد منها كما يُصرح الأكوييني في خلاصته بأنها فضائل لا تتحرك نحو شيء ما بفعل القوة الشوقية، بل ترجع إلى القوة العقلية، وهي تولي هذه القوة على الفعل الحسن الذي هو ملاحظة الحق^(٤٠). ويأخذ الأكوييني من أرسطوطاليس تقسيمها على ثلاث فضائل مختلفة ومرتبطة حيث هناك أولا فضيلة الحكمة ثم العلم ثم التعقل فتكون ((مرتبة بينها على نحو ما، كما يعرض في الكل القوى الذي بعض أجزائه أكمل من بعض، كما أن النفس الناطقة أكمل من الحساسة والحساسة أكمل من النباتية، فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على أن هذا أصل أعلى منه، وكلاهما يتوقفان على الحكمة على أنها هي الأصل الأعلى الذي يندرجان تحته من حيث تحكم على مبادئ العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها))^(٤١). وكان المعلم الأول من قبله قد ((حصر الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث أي الحكمة والعلم والتعقل))^(٤٢).

ت- **الفضائل اللاهوتية (الإلهية):** يقر الأكوييني بوجود سعادتين للإنسان، يستطيع الإنسان البلوغ إلى بعضها من خلال المبادئ الطبيعية وهي تشمل كل الفضائل التي سبق ذكرها من الفضائل الأخلاقية والعقلية. وهناك فضائل تتجاوز حدودها الطبيعة الإنسانية

وهذه الفضائل الإلهية ((لا يستطيع الإنسان البلوغ إليها إلا بالقدرة الإلهية))^(٤٣)، كما أنها ((بكليتها واردة من الخارج))^(٤٤)، وأما في سبب تسميتها فيورد الأكوييني في خلاصته عدة أسباب منها ((أولاً: لكون الله هو موضوعها، من حيث أننا ننساق بها كما ينبغي إلى الله. ثانياً: لكونها تُفرغ علينا من الله وحده. ثالثاً: لأنها إنما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الوحي الإلهي))^(٤٥).

ويضع الأكوييني بعض الفروقات بين طبيعة الفضائل الإلهية والمثالية وينكر أن تكون الفضائل المثالية هي نفسها الفضائل اللاهوتية، فلا يرى ترادفاً بين الفضيلتين، وهي لا تقال إلهية بمعنى أن الله قد اتصف بها بل اتصافها بالله تكون من جهة اتصاف البشر بها من ناحية قدرة الله فهي ليست مثالية بل مُثَلَّة في البشر^(٤٦).. وقد فرّق بعض فلاسفة العصور الوسطى كما هو الأمر مع الأكوييني بين فضائل أخلاقية وعقلية من جهة وبين أخرى لاهوتية أو دينية، وتشمل الأخيرة كل من فضيلة الإيمان، الرجاء والمحبة^(٤٧).

يُستخلص مما تقدم من عرض لأقسام الفضيلة الأخلاقية بأن الأكوييني يسير على خطا أرسطوطاليس في تأسيسه للقيمة الخلقية عامة وللفضيلة الأخلاقية خاصة، فتوما الأكوييني يتابعه في دراسته للفضائل الأخلاقية والعقلية، إذ كلاهما كان يرى فيهما عادات يعيش بوساطتها الإنسان حياة سليمة، وتتشكل العادات الفاضلة بوساطة أفعال خيرة وتُسهل انجاز أفعال تالية لنفس الغاية، فمن الممكن أن تكون هناك فضائل أخلاقية باستثناء الحيطة بدون فضائل عقلية، أو حصول الفضائل الأخلاقية دون الفضائل العقلية ما خلا الحيطة والفهم^(٤٨)، كما أن تأثره بالمعلم الأول لا يعني سيره على خطاه في كل شيء، بل أنه ينفرد عنه في بعض الآراء والتقسيمات والإضافات، كما أنه لا يعني اقتدائه به دون بقية فلاسفة اليونان، بل يرى نفر من الباحثين بأن تأثره في المسألة الأخلاقية كان بالتراث اليوناني بصفة عامة إلى درجة أنه لا يُمكن الفصل بين آرائه وما ورثه عن المعلم الأول من جهة، كذلك عما أخذ من أفلاطون من جهة ثانية، وذلك لا يعني تسليمه المطلق بكل ما ورد عنهم، ففلسفته الأخلاقية كانت مزيجاً من الآراء اليونانية بفلاسفتها، والديانة المسيحية بكتابها ولاهوتيها، فكانت مصدر القيمة الخلقية عنده قائمة على أساسين هما العقل والشرعية الدينية^(٤٩).

ثانياً/ أهميتها في الحياة السياسية:

١ - أهمية الفضائل الأخلاقية في الحياة السياسية للدولة المسيحية:

يرى "صليبا" في (المعجم الفلسفي) بوجود صلة قوية بين الفضيلة وبين الحياة الاجتماعية، فمن شرط الفضيلة أن يتم مزاولتها مع وجود طرف آخر حتى تأخذ فعاليتها، وكل من ترك الناس وهجر مخالطتهم وانفرد عنهم لا تحصل له الفضيلة، فلا معنى للشجاعة، التواضع، الحكمة، المحبة وغيرها من الفضائل إلا بمشاركة المرء لأقرانه في الإنسانية لأحوالهم المختلفة^(٥٠).

وقد تقدم القول في المبحث السابق من الفصل هذا بأن القديس أوغسطين يولي أهمية قصوى لطبيعة العلاقة بين الفضيلة والحياة السياسية وأثرها في الخير وتحقيق العدالة للمجتمع، حتى قرّر نفر من الباحثين في فلسفة أوغسطين السياسية بوجود صلة قوية بين الفضيلة والحياة السياسية، مما حدا به أن يجعل أساس نظريته السياسية تقوم على الفضيلة والفضائل، فلا يقوم من دونهما أي مجتمع مدني مسيحي، هذا ما كتبه "فورتن" حين ذهب إلى أن لبّ نظرية أوغسطين السياسية تتمثل في تعليمه الخاص بالفضيلة، مستمدا جذورها بالإضافة إلى تعاليم الكتاب المقدس من التراث الفلسفي، فالإنسان بطبيعته يتواصل مع الآخرين وينخرط في علاقات متعددة ولا يبلغ كماله إلا عن طريق ارتباطه مع أقرانه وتكوين مجتمع سياسي معهم، والإنسان لا يجتمع مع غيره نتيجة للخطيئة التي وقع بها فقط، بل أنه يجتمع مع غيره بطبيعته وفطرته حتى في حال البراءة حيث يبحث الناس عن صحبة كل منهم للآخر متجهين معا إلى الهدف النهائي للوجود البشري، والفضيلة التي تصرف المواطنين جميعا إلى غايتهم ليحققوا صالح المدينة العام هي العدالة، والعدالة هي الحجر الأساس للمجتمع المدني عليها تعتمد وحدة أي مجتمع بشري ونبله، وتحافظ على السلام والخير العام للمجتمع^(٥١).

ومع القطب الآخر من فلاسفة العصور الوسطى يتبين بأن الأكويني خصّص في كتابه (الخلاصة اللاهوتية) العديد من المباحث والفصول للخوض في المسألة الأخلاقية، وهو تكلم عنها باعتبارها ذات علاقة مهمة مع ما تنشده الأفراد للوصول إلى غايتها المتمثلة بالخير الأسمى والسعادة القصوى، ومعلوم أن ذلك لا يتأتى إلا من خلال تنظيم الفرد لنفسه ضمن إطار الجماعة، فالوصول إلى الغاية القصوى لا يُتاح إلا من خلال الالتزام بالفضائل والابتعاد عن الرذائل. ومزاولة الفضيلة في الحياة السياسية من قبل السلطة الزمنية تقود الشعب إلى السعادة، ويربط الأكويني حديثه بأهمية الدولة التي تقوم به هذه السلطة لتحقيق الفضيلة داخل المجتمع المسيحي، فلم يسمح إيمان الأكويني بأن يتجاهل الدور الأخلاقي للسلطة الزمنية، المتمثل في نشر الفضيلة والحث على فعل الخير وتحقيق القدر اللازم من الالتزام بالفضيلة ومن فعل الخير داخل الدولة، فالوصول إلى السعادة من خلال تحقيق الفضيلة لا يقتصر فقط على دور السلطة الروحية بل تشترك فيه كذلك السلطة الزمنية كذلك، فتعاون السلطة مع الكنيسة يفرض نوعا من التكامل بين السلطتين، فكل منهما غاية واحدة تتمثل في مساعدة الرعية للوصول إلى الغاية المتجاوزة للطبيعة، وتطبيق الأخلاق والمبادئ المسيحية ما هو إلا تأهيل للرعية حتى يبلغوا هذه الغاية^(٥٢).

ويربط الأكويني تأثرا بالفلسفة اليونانية الفضيلة بالحياة السياسية، فالفضيلة باعتبارها الغاية من الحياة السياسية لا يستطيع الفرد أن يوفرها لنفسه لو انفصل عن حياة الجماعة، لذلك فإن ((الحياة وفق الفضيلة هي غاية الجماعة السياسية، ودلالة هذا أن الموجودات البشرية لو كانت قد اجتمعت معا لأجل الحياة فحسب، فإن الحيوانات والعبيد سيصبحون جزءا من الجماعة))^(٥٣). وليست الغاية من الاجتماع السياسي تقتصر على قضاء الحاجات المادية وضروريات الحياة من مأكل وملبس ودفع كل ضرر وخطر قد يأتي من الآخرين، وطبيعة الإنسان باعتباره ((حيوان مدني بالطبع))^(٥٤).

أو أنهم ((حيوانات اجتماعية وسياسية بالطبع))^(٥٥) تقود الإنسان لبحث عن أفضل حياة ممكنة، فليس الهدف هو العيش للحصول على ضروريات الحياة، بل البحث عن أفضل حياة ممكنة، وكل إنسان سياسي يجب أن يكون بالضرورة فاضلا حيث كل ممارسة سياسية تحمل في طياتها ممارسة للفضيلة فلا يمكن الفصل بينهما، وترك السياسية بدون فضيلة يعني رفض عنصر أساس يقود إلى تحرير الإنسان واتحاده مع نفسه، الإنسان الفاضل لا يحتكر ممارسة الفضيلة بل يعمل لكي يعيش في مجتمع فاضل، والفضيلة إذا ما أخذت من ناحيتها النظرية لا تقود إلى خلق مجتمع فاضل ونبيلا أبدا بل يجب أن يكرّس ذلك النظر بالممارسة العملية التي تقود إلى خلق مجتمع فاضل أخلاقيا وسياسيا، وبما أن السياسية من العلوم العملية التي يكون الغرض من دراسته والبحث فيه لأغراض عملية وتطبيقية، يقترب بذلك والفضيلة العملية التي مجالها الممارسة والعمل، وهذا الاقتران شغل العديد من الفلاسفة على مر العصور المختلفة حتى عُرِفَت العلاقة بين السياسة والفضيلة في الدولة المدينة على أنها ذلك النمط من العلاقات الذي تهدف إلى تطوير الجانب العملي لدى المواطنين، وتقاس بمدى نجاح الكيان السياسي في بلوغ هذا الهدف^(٥٦).

وقد أكد المعلم الأول في كتابه (السياسيات) على أن الجماعة السياسية ليس موضوعها الاكتفاء عن الحاجات المادية، بل ((يتوجب على الدولة التي تدعي دولة عن جدارة، وليست دولة بالاسم فقط، أن تعني بالفضيلة))^(٥٧)، والحاجة إلى الفضيلة وجعلها الغاية الرئيسة في الدولة الأكويونية هي مبتغى الجماعة السياسية، إذ كتب الأكويوني في ذلك: ((غاية الرعية المجتمعة سويا أن تعيش وفقا للفضيلة، والحياة المثلى هي التي تسير وفقا للفضيلة، والبشر يجتمعون سويا وبالتالي فهم يحققون حياة أفضل))^(٥٨).

يتفق فلاسفة العصر الوسيط فيما بينهم بأن للفضائل أهميتها في الحياة السياسية والاجتماعية حيث لا يمكن أن يحيد عنها أي مجتمع، فالغاية من المجتمع وتكوين الحياة السياسية لا يمكن أن تقتصر عند هؤلاء فقط على اشباع الحاجات المادية للجماعة، فإذا كان المأكل والملبس والمشرب والمأمن تعد كلها وغيرها من الماديات من الأمور الضرورية واللازمة في الحياة، فبالمقابل لا يمكن انكار الحاجات المعنوية ودورها في الحياة السياسية، فهل يمكن الاستغناء عن الفضيلة والسعادة والعفة والشجاعة وغيرها، اتفق فلاسفة العصر الوسيط مع ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من لزوم الأخذ بالحاجات المعنوية ليتكون مجتمع فاضل بنى نفسه على أساس وصوله للغاية القصوى. ومن أبرز مصاديق تحقيق ذلك المجتمع الفاضل هو التزام أفراده ودولته بتحقيق العدالة بين أفرادها.

٢- أهمية فضيلة العدالة في الحياة السياسية للدولة المسيحية:

في المجلد الثالث من كتاب (مدينة الله) يناقش أوغسطين مفهوم العدالة، وهو يرى بأن الدولة لا يمكن أن تُسَّاس من دونها، ومن ثمَّ إذ لا عدالة صحيحة فلا يمكن وجود أي معنى للحق والحقوق، لأن كل ما يقود المرء نحو الحق يقوده نحو العدالة، فما يُعمل بحق يُعمل بعدل، وما يُعمل بلا عدالة لا يُعمل بحق، فلا يجوز مطلقا أن تُسمى حقوقا أو أن نعتبر المؤسسات البشرية الظالمة

حقوقاً^(٥٩). وفي السياق نفسه يربط أوغسطين بين مفهومي العدالة والشعب، إذ رأى أن العدالة الحقيقية تكون باشتراك الشعب في حق معترف به، وإن لم يكن هناك شعب فلا شيء يُسمى دولة بل هي جماعة اعتيادية لا تستحق اسم الشعب، ومن ثم إذا كانت الجمهورية شيء الشعب، فلا شعب يقوم إذا لم تكن مشاركة تحت حق معترف له، فلا يوجد حقٌ حيث لا عدالة، المُستخلص من ذلك كُلُّه كما يُدلل أوغسطين إذا انتفت العدالة فلا وجود لشيء يُعرف بالشعب أو الجمهورية^(٦٠)، فبانقائها ((لا عدالة، لا شعوب، لا دولة))^(٦١).

ويرى "شوفالييه" بأن كلام أوغسطين يجب أن لا يؤخذ أو يُفهم بحرفيته، لأن ذلك يعني بأن جميع الدول والجمهوريات والمدن الوثنية وغير الوثنية التي كانت قائمة قبل ظهور المسيحية لم تكن دول شرعية لفقدائها للعدالة، فأمام هذه النتائج التي تعدّ منظرية يعدل أوغسطين عن رأيه في الأخذ بالتعريف الشيشروني للشعب، ليرى فيه جمهور من الكائنات العاقلة المترابطة بمشاركتها بتوافق في الخيارات التي تحبها، فعليه يجب على كل شعب معرفة ما يجب وما يجب أن يتفق عليه، إذ الشعب الأفضل هو المتفق على أفضل الأشياء وأحسنها إليه، وتكون أسوء كلما اتفق على أشياء سيئة، بحسب هذا التعريف يكون الشعب الروماني ومن قبله اليوناني شعباً حتى وإن افتقرا للعدالة والفضائل الملازمة لها^(٦٢).

لكن ماذا لو أن الحالة الممقوتة هي التي غلبت فأصبح الشعب تواقاً للإساءة ولا يتفق إلا حولها؟، يرى "سانتليه وجماعته" ((إن الحالة الأخيرة إذا غلبت - أي عندما يتفق الشعب على الأشياء السيئة ويكون تواقاً لها - فإن الشيء العام لا يستحق اسمه - أي لا يستحق اسم الشعب - ذاك أن العدالة شرط أساسي له، وأنه حيث تنقص لن يكون هناك تجمع لرجال متحدين من خلال قبولهم بقانون...))^(٦٣).

ولأهمية موضوع العدالة في الدولة ينقل أوغسطين العديد من النقاشات التي بينها شيشرون في كتابه (الجمهورية) إذ خصّص للمتجاوزين فيه دوراً لبيان مفهوم العدالة، جاعلاً من الظلم الخطر الأشد على الدولة من أي خطر آخر، فالدولة التي تخلو من العدل تشملها الفوضى ولا يعود مجال للاستقرار فيها، حيث لا يمكن عدّها دولة أو جمهورية ((فمن الضروري تأمين التجانس في النظام العام في صفوف المجتمع العالي والمتوسط والفقير تأميناً لوحدة المواطنين، لأن تجانس المنشدين يشبه الاتحاد في الدولة وهو نوع من الرباط الضيق الذي يضمن لها بحق وقوة استمراريتها التي لا يمكن أن تتحقق بلا عدالة))^(٦٤).

وذهب بعض الباحثين في فلسفة أوغسطين السياسية بجلبه لطبيعة التصور الأفلاطوني للعدالة إلى الفكر السياسي المسيحي في عصورها الوسطى^(٦٥)، وهو ما قد أشار إليه "إهرنبرغ" ضمناً حين رأى بـ ((نقل أوغسطين للعصور الوسطى المفهوم الإغريقي الذي مؤداه أن لكل جزء مخلوق مكانه المحدد في نظام شامل للأشياء، ويُعبر في الوقت نفسه أيضاً عن نظامه وقوامه وغايته الخاصة، إن هذه النظرة التراتبية لكون مركب تعكس طبيعة المجتمع في العصور الوسطى، وقد وفرت في

الأساس دفاعا مستميتا عن النظام القائم))^(٦٦). يُستفاد من النص السابق بوجود مؤثرات أفلاطونية على أوغسطين إذ ذهب الأول في رؤيته للعدالة إلى ضرورة أن يأخذ كل شيء مكانه على وفق نظام شامل للأشياء. من هنا سار أوغسطين على غرار سقراط في رفضه أن تكون العدالة عبارة عن تحقيق مصالح الأقوى معتبرا ذلك رأي ضال^(٦٧)، فقد ناقش سقراط هذا الرأي مع ثراسيماخوس حين عرّف الأخير العدالة بأنها ((تحقيق مصالح الأقوى))^(٦٨)، وبعد نقاش طويل بين ثراسيماخوس وسقراط حول تعريف العدالة يرفض سقراط التسويغات التي يدفع بها ثراسيماخوس لتحقيق العدالة في الدولة، فيرى في العدالة إعطاء كل ذي حق حقه بانصراف المرء إلى شؤونه وفقا لما أهّلته الطبيعة دون أن يتدخل في شؤون غيره، ف ((انصراف كل إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة))^(٦٩)، وهو ما تأثر به أوغسطين وأخذه من سقراط حين جعل القديس من ((العدالة هي هذه الفضيلة التي تُعطي كل واحد حقه))^(٧٠). فإذا كان أفلاطون قد فهم من العدالة بأنها تقوم بمزاولة كل شخص لمهنته وإعطائه ما يستحقه على وفق طبيعته وإمكاناته حيث يتم تنظيم كل شيء حول المدينة وتنسيقه، ورأى أوغسطين ((مادام الكون تراتيبيا، فإن الانسجام والعدالة على الأرض يقتضيان أن تفهم البشرية موقعها في خلق الله، والمفهوم القروسطي عن النظام الاجتماعي العضوي والمنسّق حتّى ظهور النظرية العضوية [التي] تعزو لكل فرد مكانته ومهمته المناسبين ضمن وحدة أكبر لم يخلقها هو، إن أيّ نظام عضوي موحد يدل ضمنا على وحدة يتكامل فيها المتشابه وغير المتشابه، وعلى توازن بين كل المتفاوتات والمختلفات في الرتبة، والطبقة والمهنة والسلطة السياسية، وكل فرد أو جماعة أو طائفة مهنية أو طبقة تشغل مكانا محددا ضمن نظام يمتد من الفرد الأدنى إلى الكل الأعلى (الأوحد))^(٧١).

ويربط أوغسطين وجود الدولة بالقيام بالعدل^(٧٢)، مقتبسا العديد من الآراء والأفكار عن أفلاطون^(٧٣) ف ((إذا فقد العدل أصبحت الممالك جماعات كبيرة من اللصوص))^(٧٤)، فعلى السلطة أن تعمل بشكل مستمر لتحقيق العدالة ونشرها، ومن أجل هذه الغاية فقط أعطيت للحاكم، لأن العدالة موجودة قبل السلطة، وهي دائمة وأبدية ومطلقة في كل زمان ومكان، تطال الجميع، وهي للجميع، ويجب أن تكون غاية لأي نوع من أنواع السلطات، وما دامت السلطة تطبق العدالة فلا خوف من انهيارها، ولكن بمجرد أن تحيد عنها يبدأ الخوف منها وعليها: الخوف منها لأنها تتحول إلى استبداد والخوف عليها لأنها بدون عدالة تسير نحو الضياع، فما السلطة بدون عدالة إلا عبارة عن جماعة من المجرمين^(٧٥).

ويفرق أوغسطين بين عدالة اجتماعية وأخرى حقيقية^(٧٦)، والعدالة الاجتماعية ((تدل على احترام حقوق الآخرين، وإعطاء كل ذي حق حقه، واحترام حقوق المجتمع والتقيد بالصالح العام، أو هي احترام الحقوق الطبيعية والوضعية التي يعترف بها المجتمع لجميع أفرادها، كتنظيم العمل ومنح العمال أجورا متناسبة مع كفاياتهم، وتوفير الخدمات والتأمينات الاجتماعية التي يحق للأفراد أن يحصلوا عليها في سبيل حفظ بقائهم، وتيسير تقدمهم وتحقيق سعادتهم))^(٧٧). ويؤكد القديس بأن حياة الإنسان العاقل يجب أن تكون حياة اجتماعية يتطلع فيها لتحقيق السلام وعلى الدولة أن تقوم

بتوفيره في الحياة الأرضية وبفضل ضمانها للسلام والعدالة الاجتماعية ينعم الإنسان بخيرات حياته الدنيوية وتمهد أمامه السبل لنيل خلاصه الأبدي^(٧٨).

أما العدالة الحقيقية فيرى بصعوبة توفيرها في هذه الدنيا، وتُشير هذه الرؤية للعدالة الحقيقية أنه على الأفراد كي يحصلوا على ما يستحقونه أن يعملوا وفقا للنظام العقلاني، أو العادل للطبيعة، وأن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخلاص بإخضاع أجسادهم وأرواحهم للرب، ويرى "ديلو وديل" بارتباط وجهة نظر أوغسطين في هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطوني للعدالة، التي شعر بعدم إمكانية إدراكها في عالم الحياة اليومية، وعلى الرغم من استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل فإن موقفه يُشير إلى رفضه للرؤية القائلة بإمكانية تحقق المجتمع المنظم عقليا على الأرض. أين إذن يكمن تحقيق العدالة الكاملة والحقيقية؟ يرى أوغسطين بأنها لا تتحقق إلا في تلك المدينة التي أسسها وحكمها المسيح حيث يكون فيها المحب المتبادل مبدأ حاكما 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 حيث هناك السلام التام والانسجام والوفاق وإدراك حقيقي للذات وسعادة أبدية^(٧٩).

ويُقيم أوغسطين تمييزا بين العدالة لدى الفرد والعدالة في الدولة مُتأثرا في ذلك بأفلاطون، يُقرر في (مدينة الله) قائلا: ((إن لم يكن في الإنسان الفرد عدالة ما، فأى عدالة يمكن أن تكون في مجموعة من الأفراد أمثاله؟ وتالياً، إذ ذاك لا حق معروف، يجعل من جماعة بشرية شعبا ومنهم دولة))^(٨٠)، وعدالة الأفراد هي التي تقود إلى عدالة الدولة، فالانسجام المتوخي لديه شبيهه بالانسجام أجزاء الجسم الإنساني، حيث إذا ما تحقق العدالة بين أفراد المجتمع وانسجموا فيما بينهم على أساس مبدأ العدالة وإعطاء كل ذي حق حقه انتقل ذلك التوافق والانسجام ليثمر نتائجه في العدالة الاجتماعية في الدولة، فكل عدالة فردية تقود لعدالة مجتمعية، فإذا تحققت العدالة وعمّ السلام بين أعضاء الاجتماع، أمكن القول إن الغاية الأساسية للتجمع البشري قد أُنجزت وتحققت وهي الوصول للعدالة في الدولة^(٨١). وكل ذلك قد بيّنه أفلاطون على لسان المتحاورين في (الجمهورية) عندما كتب بأن ((الإنسان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق بصفة العدالة.. فالعدالة تتحقق في الدولة إذا ما أقامت كل طبقة من الطبقات التي تكونها بما يتعين عليه أدائه))^(٨٢).

وبخلاف أوغسطين اعتنق الأكوييني مفهوما للعدالة يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل [على اعتبار أن أوغسطين ذهب بأن تحقيق المجتمع العادل يتم فقط في صورته الحقيقية عند الحياة الأخرى]، والمنظم عقليا في حياة الدنيا، وباتخاذ هذا الموقف انفرجت وجهة نظر في المجتمع عن أمل في تحقيق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع، وأيضا عن التضامن الاجتماعي الذي ذكره أرسطوطاليس، إلا أن المعلم الملاكي عكس تصور المعلم الأول باعتقاده أن الشيء الرئيس في هذه المحاولة قبول أن الله هو مصدر القوانين التي تنظم شؤون المجتمع والسلطة التي يمتلكها الحكام عليهم^(٨٣). وعلى الرغم من اختلافهما في مسألة إمكانية تحقيق العدالة في الحياة الأرضية إلا أنهما يتفقان في الغاية من وجود السلطة، فيوافق الأكوييني

أوغسطين في أن العدالة هي غاية السلطة ومُبتغاها، ويجب على الملك أن يكون عادلا وهو المسؤول عن الظلم الذي يلحق بالناس على يد معاونيه وحاشيته، فكل طغيان يُعد ظلما وهو مُنافٍ لصور العدالة، وما الدولة إلا خادمة للعدالة^(٨٤).

ولم يذهب المعلم الملائكي بعيدا عن المعلم الأول بجعله العدالة (أشرف الفضائل وأحسنها)، وقد حصلت العدالة على شرفيتها من جهتين، أولاها من جهة محلها، فإن محلها هي الإرادة، والإرادة هي الشوق النطقي أي أنها تتحرك شوقا إلى شيء ما، وهذا التحرك نحو الشوق لا يتم من تلقاء نفسه بل تخضعه فضيلة العدالة إلى العقل ليكون فيه الخبر الكثير ويبتعد عن الانفعالات المطلقة^(٨٥)، والإرادة بتحركاتها تلك تطلب دائما ما هو مجرد وكُلّي وهو مغاير بالجنس للمشخص الجزئي المدرك بالحواس والإنسان يتجه بالإرادة إلى خيارات لا مادية، كالعلم والفضيلة^(٨٦). وثانيها من جهة موضوعها التي تبحث فيه عن الأفعال التي تنتظم بها أمور الناس سواء بالنسبة للشخص نفسه أو بالقياس إلى غيره، وعلى هذا تنتظم الفضائل الخلقية الأخرى كلما كانت الأشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل أعظم في إحداها كان خير العقل فيها أظهر ومنها الشجاعة، العفة والفتنة^(٨٧).

ويتحدث الأكوييني في خلاصته اللاهوتية عن العدل والبر جاعلا منهما أساسا لـ ((استقامة في النظام والترتيب))^(٨٨)، وبذلك تأتي العدالة بمعنيين، فهي تطلق أولا على النظام المُطبّق في الفعل الإنساني ذاته، وبحكم هذا تُعدّ فضيلة، سواء تعلق الأمر بالعدالة الخاصة وهي التي تُنظم فعل إنسان بشأن إنسان آخر وتوجه ذلك الفعل، أو بعدالة القانون تلك التي تنظم فعل إنسان بشأن المصلحة المشتركة لكل وتوجه هذا الفعل^(٨٩)، ويُخلص مما تقدم بأن البر إما أن يدل على ترتيب مستقيم في الفعل الإنساني نفسه ((وبهذا الاعتبار يكون مرادفا للعدل ويُجعل منه فضيلة سواء أريد به العدل الجزئي الذي يرتب فعل الإنسان ترتيبا مستقيما بالنسبة إلى إنسان آخر، أو العدل الشرعي يُرتبه ترتيبا مستقيما بالنسبة إلى خير الجمهور))^(٩٠). ويكرر الأكوييني هنا تأثرا بأرسطوطاليس فكرته عن البر الذي يقود إما إلى العدالة، أو الذي يكون مطابقا بالتمام للفضيلة، فيظهر عند المعلم الأول ((أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذي يستخدم فضيلته لنفسه، بل هو ذلك الذي يستخدمه لغيره لأن هذا أمر شاق دائما، حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة، بل هو الفضيلة كل الفضيلة، وإن الظلم الذي هو ضدّه ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها، وعلى جملة من القول فإنه يرى مما تقدم من الإيضاح الفرق بين الفضيلة والعدل، وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها غير أن شكل كونها غير متماثل، فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهي العدل، ومن حيث أنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هي الفضيلة على إطلاقها))^(٩١).

وقد عمل المعلم الأول في (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) على الربط وبيان الصلة بين القانون والعدالة عندما بيّن بأن العدالة بأحد معانيها تتمثل بالالتزام بالقوانين، فهي عدالة الشخص الذي يطيع القوانين ويلتزمها، وبخلافه يكون كل من يتعدى عليها هو الظالم، وبذلك ((يكون العمل العادل هو

الذي يطابق القانون والمساواة، والعمل الظالم هو اللاقانوني وغير المطابق للمساواة^(٩٢)، ثم يضيف قائلاً: ((إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالماً وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلاً فبين أن جميع الأمور القانونية هي أيضاً أمور عادلة بوجه ما، كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمي كل واحد منها فعلاً عادلاً^(٩٣)). وتطبيق عدالة القانون يظهر على الحياة السياسية بصورة مهمة حيث يكون غرضها إما تحقيق وحماية المصلحة العامة لجميع الأهالي وهي مصلحة جميع أفراد الوطن، أو أن يكون غرضها حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة وكبرائها سواء أكانوا من حكام المدينة أم فضاءاتها، وعلى كلا الغرضين يتوصل أرسطوطاليس على أن القوانين بوجه عام تكون عادلة متى ما حققت السعادة للاجتماع السياسي سواء على مستوى أفرادها أو الجماعات أو الحكام، فكل التزام بالقانون يضمن حقوق الناس ويصل بهم إلى العدالة التي تقود بدورها إلى السعادة الاجتماعية^(٩٤). يُكرر الأكويني هذه الأفكار الأرسطية وعمل على إحلال المفهوم الأرسطي لعدالة القانون محل ذلك المفهوم اللاهوتي حيث ذهب أوغسطين في فكرته عن العدالة إلى الحديث عن العدالة العامة وسار على رأيه العديد من علماء اللاهوت فكانت المسألة مدار حديث هؤلاء العلماء، رفض الأكويني ما قد تنبأه أوغسطين من قبله بزمان ليس بقصير، إذ أجهد نفسه - الأكويني - لإحلال المفهوم الأرسطي المتمثل بمفهوم (عدالة القانون) محل ذلك المفهوم اللاهوتي، ففي المجموعة اللاهوتية يستعبد الأكويني تماماً المفهوم الأوغسطيني للعدالة العامة ولا يُقر إلا بعدالة القانون وحدها كعدالة عامة، والسبب الذي يدفع به لاستبعاد المفهوم التقليدي للعدالة هو نفسه الذي حدا بأرسطوطاليس إلى رفض إطلاق (اسم العدالة) بأقوى معاني الكلمة على مفهوم أفلاطون للعدالة، ففي (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) نقد المعلم الأول نظرية أستاذه في العدالة، وفي عُرف الأكويني كان ذلك النقد قابلاً للانطباق بسهولة على مفهوم علماء اللاهوت ذي النزعة الأوغسطينية للعدالة العامة وهو المفهوم المُستقى من ذلك المصدر الأفلاطوني^(٩٥).

ولم يكن الأكويني في شروحه على الأخلاق الأرسطية مجرداً تابع ومقلد للمعلم الأول بل استقل بنفسه ببعض التعديلات التي أدخلها على مفهوم العدالة الأرسطية، يكتب "كاتان": ((تعدل 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 تُهيئ أفعال تلك الفضائل لما لها من غاية، أي المصلحة المشتركة، فالأكويني يكتب بأن العدالة التي تستهدف المصلحة المشتركة هي فضيلة أخرى غير العدالة المتهينة للصالح الخاص لفرد ما، ومن ثم التمييز بين القانون العام والقانون الخاص، فإنما العدالة التي تُهيئ الإنسان للصالح العام، هي عامة بحكم ما تمارسه من سيطرة، بما أنها تُهيئ أفعال الفضائل جميعاً في اتجاه ما هو غايتها، أي المصلحة المشتركة، هذا التعديل من جانب الأكويني للفكر الأرسطي يستتبع تعديلاً 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، أيًا كانت تلك الفضيلة، وهذا من حيث أنها بحكم خضوعها لتلك السيطرة تكون مُهيئة للصالح العام، بهذا المعنى فإن الفضيلة وعدالة القانون لا تتميز إحداهما عن الأخرى إلا عقلا، فالتميز بين فضيلة تعمل بذاتها وفضيلة توضع موضع التنفيذ بفعل سلطة فضيلة أخرى، أو بأمر منها ليس إلا تمييزا عقليا^(٩٦).

ثم يُضيف "كاتان" 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 كل قدرة، تلك القدرة. 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 آن 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^(٩٧))).

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 طُرا، وهي أن السياسة تتعلق بكُلية الإنسان، وليس بهذا أو ذاك من جوانب وجود. ومن حيث أن عدالة القانون فضيلة خاصة تتميز بموضوعها الخاص تُحدد مجالا معيناً 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، إذن فإن ما يُسترجع في الوجود الإنساني المؤسَّس لنظام جديد عنوانه المصلحة المشتركة هو كُلية الوجود الإنساني، وإذن ففي الإمكان القول إن عدالة القانون تُمثِّل لسائر الفضائل "الشكل" في نسق السعادة الأرضية، على نحو ما رُبما أمكن للأكويني أن يقول إن الإحسان يُمثِّل لسائر الفضائل الشكل في نسق السعادة الغيبية، وعلى الرغم من الأكويني لا يستخدم هذا التعبير إلى أنه يستبدله بتعبير آخر مُشابه قد يُبرر إمكان استخدامه إياه، إذ يرى أنه يمثل ما يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلة عامة، من حيث إنه يُهيئ أفعال جميع الفضائل للخير الإلهي، فكذا عدالة القانون يُمكن وصفها بأنها فضيلة عامة من حيث إنها تُهيئ أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة^(٩٨).

٣ - أهمية المساواة في الحياة السياسية للدولة المسيحية:

يعد مفهوم المساواة من المفاهيم الرئيسية التي تطرّق إليها الفلاسفة والمفكرون في بحوثهم السياسية والأخلاقية لأهميتها ودورها في بناء مجتمع عادل، وتُعرّف المساواة بعدة تعريفات مختلفة فيذكر "صليبيا" بأن المساواة إذا ما أخذت من وجهتها الأخلاقية عدّت ((المبدأ المثالي الذي يقرر أن الإنسان من حيث هو إنسان مساوٍ لأخيه الإنسان في الحق والكرامة، ولهذه المساواة ضربان: المساواة المدنية والمساواة السياسية))^(٩٩). أما المساواة المدنية فهي المبدأ الذي يوجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون، دون تفريق بينهم بحسب نسبهم أو ثروتهم أو طبقتهم، وأما المساواة السياسية، فهي المبدأ الذي يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الاشتراك في الحكم، وبحق التعيين في الوظائف العامة، وفقا للشروط الذي يحددها القانون، دون تمييز بين طبقاتهم وثروتهم، بحيث يكونون أمام القانون سواء، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بحسب كفايتهم واستحقاقهم^(١٠٠). ويعبر في بعض المعاجم عن المساواة في بعدها المدني (الحقوقي) والسياسي بأنها مساواة شكلية أو صورية أو مثالية، في حين يقابلها المساواة الواقعية أو المادية التي يكون خلالها الأفراد متساوين في ما يمتلكون من ثروة ولهم مستوى تعليمي واحد وذكاء واحد وحالة صحية واحدة^(١٠١).

وقد ساد في العصور التي سبقت ظهور الديانة المسيحية مفهوم الوحدة حيث عملت الفلسفات المختلفة التي ظهرت مع الحقب المتتالية على إدخاله ضمن الإطار السياسي، فقد نادى المعلم الأول بمفهوم الوحدة وجعله مرتبطا بوحدة المدينة فالإنسان وجد ليعيش في المدينة التي تعد وحدة للحياة، لذلك نادى بدولة المدينة أما لو حدث وتعددت المدن والدول فإن ذلك سيؤدي إلى الانهيار، وبدعوته إلى وحدة المدينة فإنه أصر على أن تبقى الأهمية لكل مدينة بحد ذاتها وبشكل مستقل، كل ذلك مع رفضه بأن يتحد مع المدينة أي نظام بربري كما لا يدخل فيها العبيد ولا العمال ولا الفلاحون، أما الوحدة عند الرومان فكانت تعني وحدة السلطة القوية القادرة والمسيطرة على أي سلطة غيرها، ولا بأس من أن يترك لكل مدينة آلهتها ومعتقداتها الخاصة بها، أما مع المسيحية فإنها وإن أخذت بفكرة الوحدة وأدخلته ضمن مفهومها للسياسة إلا أنها أعطته بُعدا جديدا حيث رأت في الوحدة بُعدا إنسانيا يتجلى في المساواة فلا فرق عندها بين إنسان وآخر، ولا بين شعب وآخر، فإذا كان بينهم بعض الفروقات تتعلق بالعرق والعمل والانتماء إلا أنهم جميعا أناس ينتمون إلى إنسانية واحدة حيث يكون كل إنسان هو ابن الله، فلا فوارق بين البشر، والمساواة محتمة سواء أكان المرء يونانيا، يهوديا، بربريا أو رومانيا، فلا عبيد ولا أحرار ولا أسياد ومتى ما زالت هذه الفوارق فإن المساواة تأتي من تلقاء نفسها ورمز هذه الوحدة هو الله الواحد الأحد روح كل شيء والسابق لكل شيء والباقي بعد كل شيء، وهو الذي يعطي قوانينه للبشر ويحكمهم منه تستمد كل سلطة وعلى صورته يجب أن تكون^(١٠٢).

وهكذا نادت المسيحية بفكرة المساواة بين البشر جميعا اعتمادا على الوحدة الحاصلة بينهم، ((فهي لا تعلق اهمية على التشابه الحيواني عند البشر بل على الطبيعة المشتركة فيما بينهم منظورا إليها من زاوية التقدير والاحترام وهي تشمل البشر في كل زمان ومكان، فالبشر ولدوا من ذات واحدة وهم سائرون إلى مصير واحد، ويخضعون لقانون إلهي واحد وهم كلهم في جسد واحد تتصهر فيه كل التقسيمات أو الفروقات. وبالنظر لكون البشر ينحدرون من مصدر واحد وينتظرهم مصير واحد، وبالنظر للوحدة الروحية التي تجمع بينهم فإنه لا مجال للقول بأية حواجز أو فروقات أو مميزات أو طبقية))^(١٠٣).

وبذلك عُدَّت فكرة المساواة من الأفكار الرئيسة التي ميّزت الأفكار السياسية والأخلاقية في الفلسفة المسيحية إذ نادت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد ونظرت إليها كإحدى المقومات الرئيسة التي تقوم عليها حياة الجماعة وأول مظهر من مظاهرها يتجلى بكون المسيحيين متساوون أمام القانون وحتى لو تعذر قيامها في العالم الزمني فهي حقيقية بالنسبة للعلاقة بين الأفراد وخالفهم^(١٠٤)، وعلى ذلك يرفض القديس بولس اعتمادا على أقوال المسيح أي تفريق يقوم به آباء الكنيسة بين الناس على أساس جنسهم أو مركزهم الاجتماعي، فيستتكر أي تفريق بين حر وعبد، يهودي وإغريقي ولا ذكر وأنثى فكلهم يخضعون لنفس التعاليم والواجبات في الدولة المسيحية، وبصورة عامة فإن المسيحيين كانوا متفقين إلى حد كبير مع الفلسفة الرواقية ومع شيشرون وسنيكا بدعوتها إلى المساواة الإنسانية^(١٠٥) وضرورتها حتى توفر العدالة في الدولة^(١٠٦)، حيث ذهب "زينون" مؤسس الفلسفة الرواقية إلى ضرورة الحفاظ على الأخوة من خلال دعوته إلى أن يعيش الأفراد فيما بينهم متوافقين جاعلا الهدف من الأخلاق هو الحفاظ على الوجود البشري، وانطلاقا من هذا المفهوم الأخلاقي ((حاولت الرواقية أن تجعل مواطنا في مدينة ما مواطنا كونيا، أي أنهم حاولوا التقلّت من النظرة الضيقة التي كانت موجودة في المدن الإغريقية إلى خلق عالم كوني))^(١٠٧)، وهذه الرؤية الأخلاقية ((انسحبت على السياسة بحيث رأت الرواقية أن الطبيعة البشرية واحدة، وأن طموح الأفراد هو التصدي للنزعة التقسيمية والاستقلالية التي سادت المدن، وبالتالي فالواجب يقتضي ألا تخاف البشرية بعضها من بعض، وأن تتوحد من ضمن نظرة شمولية كونية، على البشر أن يتوحدوا كالقطيع تحت راية قانون واحد، الأشرار يعيشون فيه كالغرباء، وأما الخيرون فعليهم أن يعيشوا كالأخوة))^(١٠٨). وبذلك خالفت الرواقية تلك النظرة التي وضعها أرسطوطاليس في فلسفته التي لم تحتوِ لا النساء ولا العبيد ولا الاجانب فكان ((مثال الرواقية المحدثة للمجتمع المدني الشامل الذي ينظمه العقل يفترض سلفا مساواة أخلاقية أكثر سعة مما كان ممكنا في بيئة مقيدة لدولة المدينة، ذلك أن معرفة أرسطوطاليس الواسعة ونظريته في المواطنة لم تشملأبدا النساء والعبيد والاطفال والأجانب أو البشر الذين يعيشون خارج أثينا))^(١٠٩).

فضلا على ما تقدم فإن الفلسفة المسيحية تشترك مع الفلسفة الرواقية في بعض الأسس الفكرية المشتركة الأخرى، منها الاعتقاد بأولوية الحقوق الطبيعية وسموها على أية حقوق أخرى، لأنها الحقوق الأساسية التي منحها الطبيعة لجميع الناس دون تمييز بينهم، وكذلك الاعتقاد بأن الحرية

والمساواة تعدان أساسا للحياة الإنسانية، فالحرية والمساواة الطبيعية أكبر دعائم الحياة الإنسانية في العالم الأرضي، واعتبرت أن اختلال هذه الدعائم هو الذي وضع نهاية للمساواة بين الناس، لأن الإنسان مساوٍ للإنسان حيثما كان وكيفما كان، ولأن تساوي البشر في صلتهم بالله تعالى يقدم المرتكز الأهم لتساويهم في كل شيء بعد ذلك، ونتيجة لذلك الاختلال أصبح بعض الناس عبداً إذ ليس في قانون الطبيعة ولا أمام الله أسياد أو عبيد، والتفرقة الاجتماعية واللامساواة مجرد نتيجة سلبية من نتائج سقوط المجتمعات الإنسانية وانحرافها، والعبودية إن وجدت فهي لا تمس بآثارها إلا جسد العبد، أما روحه فهي حرة وطيقة من كل قيد، والعبد كالسيد قادر على الإيمان بالله وعبادته^(١١٠)

إن فكرة المساواة التي تدعو إليها المسيحية وإن تأثرت بها بالفلسفة الرواقية وأخذت عنها مفهوم المساواة العالمية إلا أن هذه المساواة كما يذهب بعض الباحثين مساواة مطلقة أساسها الإيمان المسيحي الذي نص في العديد من نصوصه على لسان المسيح وحوارييه بأن البشر جميعهم متساوون أمام الله وهم أبناءه، فلا يقصد من المساواة المسيحية تلك المساواة العالمية الأساسية بين البشر باعتبارهم بشراً، ومن الجدير بالملاحظة بأن المسيحية في تبنيها لتلك الفكرة لم تؤكد على وحدة الطبيعة البشرية بصرف النظر عن طبيعة الاختلافات الحاصلة عندهم، وبذلك أكدت على المساواة المطلقة القائمة على الإيمان المسيحي لا القائمة على طبيعة البشر كبشر كما فعلت الرواقية^(١١١)، يقول في هذا المعنى "جونستون": ((ضمن سياق تطور بذور الافتراضات الجديدة عن العدالة بين البشر، فقد أسهمت المسيحية الإيديولوجية أيضاً في خلق تحول في أساس الخطاب حول المساواة والظلم، كان أرسطوطاليس وكثير من الكتاب القدماء الآخرين قد اعتمدوا في استنتاجاتهم عن الأدوار الوظيفية المختلفة والمسؤوليات والامتيازات غير المتساوية التي ينبغي أن تخصص للبشر على وجهات نظر بشأن قدراتهم المتباينة وبصورة خاصة فقد اعتمدوا على الأدوار المختلفة التي يصلح البشر لأدائها في علاقاتهم بعضهم مع بعض، أما المسيحية في المقابل فهي تقوم على الإيمان بالحياة الأخرى وتركز اهتمامها بشدة على علاقة الإنسان مع الرب وعلى ضوء هذا بدا أن القدرات البشرية التي سبق أن أثارت اهتمام الفلاسفة القدماء أضحت قليلة الأهمية في واقع الأمر، فقد أصر المفكرون المسيحيون على تغيير موضوع الخطاب نفسه، حيث تحول من القدرات المتباينة للبشر إلى قيمتهم المتساوية بالفعل أمام الرب))^(١١٢).

لكن الاعتراض الحاصل والذي قد يرد على لسان البعض، كيف يمكن للمسيحية التي نادى بالمساواة بين جميع البشر أن تزدد على الرق والعبودية الموجودة لدى البشر، ألم يُفرق العهد القديم بين أبناء حُرّة وأخرى جارية، وأن أبناء الحرة هم أبناء السيدة سارة ومن تبعها بعدهم من المسيحيين، أما أبناء الجارية فيتمثلون ببقية الشعوب من أبناء هاجر؟ لقد شغلت مثل هذه الأفكار أباؤ الكنيسة وقديسيها وواجهتهم من الناحية الواقعية كيفية التوفيق بين المثالية المسيحية المنادية بالحرية البشرية والمساواة مع واقع يدل على عدم وجود تلك المساواة ووجود حال من الرقيق والعبيد والجواري، ففي هذا المجال أوضحوا أن الأصل قبل ارتكاب الأفراد للمعصية الأولى كانت المساواة مطلقة والحرية

تامة، لكن بعد ما دخلت المعصية والخطيئة وجدت معها عدم المساواة على الأرض بالنسبة للبعض ووضعتهم في إطار العبودية، فتعتبر العبودية من الامور العرضية الدنيوية على الفرد أن يتقبلها كنوع من التكفير عن الذنب حيث أوضح هؤلاء بأن المساواة وإن كانت لا تتحقق في الدنيا إلا أنها مضمونة في الحياة الأبدية، والعبودية والرق لا تمثل إلا عبودية للجسد أما الروح فهي طليقة، وعليه تقبلت المسيحية الرق على أنه حقيقة واقعة ومن مقتضيات الأمور ولم تسع لتضييق أبواب الدخول إليه أو فتح منافذ الخروج منه^(١١٣).

أما فلاسفة العصر الوسيط فقد عالجوا رؤيتهم للمساواة كل بحسب مبناه، فمنهم من نظر إليها بأنها حالة طبيعية حيث يجب عدم التفريق بين البشر، وما وجود الرق والعبيد إلا كحالة عرضية سببتها الخطيئة الآدمية، وهو مبنى أوغسطين عندما تحدث في كتابه (مدينة الله) عن حرية الإنسان وعبوديته وهو يرى بأن كل عبودية سببها الخطيئة الأولى فهي بالتالي مسألة عرضية لا حقيقية، فلا حر ولا عبد، ولا سيّد ولا مِسْوَد، فلم يفرق أباء المسيحية بين فرد وفرد آخر على أساس الرتبة والمنزلة والعمل وغيرها، وهو يرى بأن الله خلق كل الأفراد أحراراً، وهو لم يُرِدْ منه إلا ليحافظ على حريته إذ ((ذاك ما سنّه النظام الطبيعي))^(١١٤)، ولكن بعد أن وقع الإنسان في شباك الخطيئة ظهرت إرهابات عدم المساواة بين البشر وتفريقهم بين عبد وحر وسيد ومِسْوَد، فأدخل الإنسان نفسه في متاهات لا يخلصه منها إلا عدالة الله التي اقتضت أن تفرض على الإنسان العبودية تنزيهاً له من آثامه ف ((أراد الله بذلك أن يُعلمنا منطوق نظام الخليفة وما تفرضه العدالة المرعية على الخطيئة، إنّنا ندرك أنّ العبودية فُرِضت على الخاطئ بعدل...))^(١١٥)، والعبودية لدى البشر من جهة ثانية هي جزء مما سنّه النظام الطبيعي بعد الخطيئة الآدمية الذي عُدّت من خلاله نتيجة طبيعية لذلك، والأمر في ذلك يرجع إلى أن ((النظام الذي وضع الله الإنسان فيه عندما خلقه ما جعله عبداً لإنسان آخر أو للخطيئة، لكن عقاب العبودية وضعته الشريعة التي ترعى النظام الطبيعي وتُحرّم مخالفته، ولولا مخالفة الشريعة لما كان من قمع عن طريق العبودية))^(١١٦). ويتجلى مما سبق إيراد من نصوص أوغسطينية بأن الحرية والعبودية لدى البشر كلاهما جزء مما سنّه النظام الطبيعي، فيُمكن القول بأن القديس أوغسطين من ناحية ما قد دعا إلى فكرة المساواة بين البشر جميعاً وذلك تأثراً بديانته وعقيدته المسيحية التي اتفقت مع الفلسفة الرواقية في ذلك حيث لم تشأ أن تفرّق بين فرد وفرد آخر على أساس العرق أو الجنس أو الدين أو غيرها، فالله خلق البشر جميعاً متساويين فيما بينهم، لكن من ناحية أخرى، هناك موروث يوناني عنده جعل من عدم المساواة كذلك أمر اقتضته الطبيعة، فبانت الفروق والاختلاف بين البشر بعد المعصية التي سببت العبودية والرق والتبعية لكثير من المؤمنين الذي وقعوا عبيداً عند أسياد ظالمين، أو مع أولئك الذين يقعون خلال الحروب حيث يصبح عبيداً عند المنتصرين عليهم، وكل ذلك اقتضته العدالة الإلهية من جهة والنظام الطبيعي من جهة ثانية^(١١٧).

ومن الدلائل الأخرى الذي يمكن ذكرها والتي تُدَلِّلُ على زهابه بعدم تبنيه لفكرة المساواة الأرضية المطلقة قوله: ((ومع أن لبطاركتنا البررة عبيداً في تدبير السلام المنزلي فما كانوا يُميّزون بين

عبيدهم وأولادهم إلا في الخيور الزمنية))^(١١٨)، من النص هذا يمكن أن تتضح عدة أمور منها يمكن الإشارة إلى ورود لفظي (العبيد والأولاد) وهم أبناء باباوات الكنيسة وبطاركتها الأحرار ليبدل على أنه لم يكن أوغسطين ليتبنى فكرة المساواة البشرية بصورة مطلقة. وكذلك تمييزهم بينهم في كل خير زمني، لحجة بالغة على وجود عدم المساواة في فلسفة أوغسطين السياسية، أما فيما يخص الخيور الأبدية والتي فإنهم لم يفرقوا بين هؤلاء أبدا مهتمين بمحبة متساوية في تأمين المصلحة لجميع أعضاء البيت، وكل ذلك عند القديس أوغسطين ((صحيح وقد أمر به النظام الطبيعي))^(١١٩).

ويُبرهن أوغسطين في كتابه (ضد اليهود) ادعائهم بأنهم شعب الله المختار مسألة لا حقيقة لها أبدا، وهو لا يقصد من كتابه هذا الدخول في خصومة مع اليهودية وإنما يريد أن يُبين بأن فهم اليهودية لنصوصها الدينية لم يكن صحيحا، حيث لا يمكن أن يكون التميز بين البشر والقوميات والأديان ((بحسب معيار عرقي أو حضاري، وإنما ينغرس في صلب النوع الإنساني سواء من وجهة نظر طبيعية أو من وجهة نظر المصير، فمن حيث الطبيعة لا أحد يمتلك تأهيلا طبيعيا يجعل منه أفضل الجميع، ومن حيث المصير تُعدُّ مسألة الخلاص موجهة نحو النوع الإنساني))^(١٢٠).

أما القديس الأكويني فإنه عالج فكرته عن المساواة بتساؤله "هل أن الناس متساوون في تكوينهم وطبيعتهم وتعلمهم وبنيتهم؟" قبل أن يجيب على تساؤله هذه ينقل بعض الآراء التي وضعها بعضهم كـ "غريغوري" والذي أكد فيه على أن الناس جميعا في حال البراءة (البراءة) متساوون، ففي حالها لم يكن هناك ذنب، لهذا كان الناس جميعا متساوون وكذلك أن التشابه والمساواة هي أساس ضروري لكل حب مشترك بين الناس، هذا ما ورد في بعض الأسفار بأن كل حيوان يحب نظيره، وكل إنسان يحب مثيله، حيث يشكل هذا الحب بينهم أساسا لرباط السلام بينهم، فكانوا جميعا في حال البراءة متساوون^(١٢١). وكذلك يمكن أن يستدل عند هؤلاء على فكرتهم عن المساواة بأنه في الحالة الأولى ويقصد بها حالة البراءة لم يكن الله ليثيب بعض ويعاقب آخرين، كذلك فإنه لم تكن الطبيعة لتولد أناس ضعفاء ومحرومين في مقابل الأقوياء والمتنعمين^(١٢٢). فرفض الأكويني تلك التبريرات التي تريد أن تثبت وجود مساواة بين البشر بصورة مطلقة وكونهم متساوون في كل شيء ومورد، بل هو يذهب أبعد من ذلك ليرى الاختلاف والتباين في القدرات والمعارف والامكانيات كانت حاصلة حتى في حال البراءة، ويستدل الأكويني بوجود الاختلاف وعدم المساواة المطلقة بين البشر بأدلة مختلفة، منها يمكن الإشارة إلى:

- ١- أن البشر مختلفون من جهة العمر، الجنس، العلم، المعرفة والعدالة وغيرها.
- ٢- أنهم مختلفون من جهة بدنهم، فبعضهم يولد أقوى وأعظم وأجمل وأعدل مزاجا من غيره^(١٢٣).

الخاتمة والناتج:

لقد كانت الفضال الأخلاقية أحد المحاور الرئيسية التي شغلت فلاسفة العصر الوسيط موضوع البحث، حتى أنهم قد خصصوا العديد من المباحث لها في كتبهم المختلفة، وقد نهلت المدرسة الوسيطة بقطبيها الرئيسيين أوغسطين والأكويني من المدرسة اليونانية إذ أخذوا منهم العديد من الأفكار والرؤى السياسية والأخلاقية، فلم يخرج فلاسفة العصر الوسيط عن الرؤية اليونانية لطبيعة علاقة الأخلاق بالسياسة وكونها ذات ضرورة بالغة في الحياة السياسية، فرأى هؤلاء أن الفضيلة والعدالة والمساواة والقوانين أمور لها دورها في تقويم الحياة الاجتماعية والسياسية، بالتالي لا يمكن فصلها عن الدولة، فالحديث عن الأخلاق في العصور الوسطى هو حديث عن فلسفة الأخلاق المسيحية التي نشأت في ظل التأثير اليوناني.

وقد أكد كل من أوغسطين والأكويني بأن على الدولة أن تقوم بإحدى وظائفها الرئيسية المتمثلة بتحقيق الفضائل الأخلاقية، فليس الجماعة السياسية موضوعها مقتصر على الاكتفاء بالحاجات المادية من مأكّل وملبس ومأمن، بل أن الحاجة إلى الفضيلة من أهم الواجبات التي يجب على الدولة أن تجعلها الغاية الرئيسية فتكون مبتغى آخر للجماعة السياسية، وفلاسفة العصر الوسيط باعتبارهم ينتمون إلى مدارس فلسفية مختلفة فإن الطابع العام لنظريتهم في الفضائل الأخلاقية أنت منسجمة مع مذهبهم الفلسفي العام، فأخذ أوغسطين العديد من آرائه في نظريته الأخلاقية من أفلاطون، وبخلافه اعتنق الاكويني مذهباً يتميز بالواقعية الارسطية.

وفي حديثهم عن الفضائل الأخلاقية كان للعدالة والمساواة أهمية بالغة في الفلسفة السياسية المسيحية، حيث لا يمكن للدولة أن تستغني عنهما ألبتة، فإذا كان أوغسطين والأكويني قد أخذوا فكرتهم عن العدالة من قطبي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطوطاليس، فإن فكرتهم عن المساواة كإحدى المقومات الرئيسية التي تقوم عليها حياة الجماعة قد سبقت إلى حد كبير من الفلسفة الرواقية. وأما عن السعادة وأهميتها في الحياة الاجتماعية باعتبارها إحدى المقومات الرئيسية لحياة المجتمع والفضيلة والقصوى لها، فإنها قد استبقت كذلك من مذهب السعادة عند اليونان، فقد رأت الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطوطاليس) بأن السعادة هي غاية الخير الأسمى به ترتبط كل الأفعال، هكذا عمل أوغسطين عندما جعل منها هدفاً منشوداً لكل خير لا يمكن حصوله إلى بدراسة الفلسفة. ولم يذهب الأكويني بعيداً عن رأي السلف اليوناني لتكون السعادة عندهم أساساً لكل غاية قصوى ينشدها الأفراد في الدولة، فالدولة توجد من أجل الحياة الخيرة حيث لا غرض لها سواه.

هوامش البحث:

- (١) ينظر: الرازي، محمد بن ابي بكر: مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٧، ص٥٠٦.
- (٢) ينظر: ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين: لسان العرب، مج١١، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦، ص٥٢٤-٥٢٥.
- (٣) حسيبة، مصطفى: المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، ط١، ٢٠٠٩، ص٣٨١.
- (٤) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج٣، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٥٤٤.
- (٥) هوندرتش، تد: دليل أكسفورد للفلسفة، ج٢، ترجمة نجيب حصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (ليبيا، بدون سنة طبع)، ص٦٥٨.
- (٦) ينظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج٣، ص١٥٤٣-١٥٤٤.
- (٧) القديس أوغسطين (Saint Augustin أو غسطينوس-أغسطين) (٣٥٤-٤٣١م): أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاغستا (قرطاجة) في شمال أفريقيا من أب وثني وأم مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد، وقد درس بداياته في مدارس طاغستا قبل ان ينتقل إلى نوميديا ليكمل ما بدأه من دراسة وتعليم، وقد اعتنق المذهب المانوي مبتعدا عن الإيمان المسيحي، رغم سهر أمه القديسة مونيكا، ولكنه عاد إلى المسيحية بعد تأثره بالقديس إمبرواز أسقف ميلانو وذلك بعد إقامته في تلك المدينة فعمده سنة ٣٨٧ حتى أصبح اسقفها سنة ٣٩٢، لم يضع أوغسطين نظاما فلسفيا ولكنه وجد عند أفلاطون النظام الملائم لفكره حتى قال في أشهر كتبه "مدينة الله" ما من عقيدة أقرب إلى المسيحية من فلسفة أفلاطون رغم إضفائه الطابع المسيحي عليها، فكانت المُثل عنده موجودة في الله ولا وجود لها بذاتها، أطلق العديد من الآراء والنظريات الجديدة حتى اعتبرته الكنيسة الغربية معلمها المعصوم، وقد ألف الكثير من الكتب اللاهوتية منها "خواطر فيلسوف في الحياة الروحية- الاعترافات- مدينة الله- وغيرها".
- ينظر: صليبا، لويس: قاموس الفلسفة المسيحية، دار ومكتبة بيبليون، جبيل، ط٣، ٢٠١٦، ص٤١-٤٢.
- (٨) ينظر: الطويل، توفيق: الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٠، ص١١٣.
- (٩) ينظر: بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٩، ص٣٧. يقارن مع: فيتزجيرالد، آلان (تحرير): موسوعة أوغسطين عبر العصور، ترجمة (مجموعة مترجمين)، ج١، مركز بيت الحياة، (بدون مكان طبع)، ط١، ٢٠١٠، ص٩١.
- (١٠) ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط١، ١٩٤٦، ص٣٩.
- (١١) أوغسطين: خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٦٦-٣٦٧. (الكتاب السادس، الفصل الخامس عشر)
- (١٢) المصدر السابق، ص٣٦٦. (الكتاب السادس، الفصل الخامس عشر)
- (١٣) ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص٣٩.
- (١٤) أوغسطين: مدينة الله، مج١، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦، ص٢٦١. (الكتاب الخامس، الفصل عشرون)
- (١٥) ديلو، ستيفين/ ديل، تيموثي: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠، ص١٦٤-١٦٥.

(١٦) ينظر: المرجع السابق، ص ١٦٥.

(١٧) القديس توما الأكويني (Saint Thomas Aquinas) (١٢٢٤-١٢٧٤م): ولد في قصر روكاسيكا على مقربة من نابولي، وكان أبوه الكونت دي أكوينو حاكم مقاطعة أكوينو، وعندما بلغ الأكويني الخامسة من عمره أدخله والده عام ١٢٣٠م إلى دير مونت كاسينو البينديكتي كشخص منذور للخدمة، وقد تابع دراسته الأولى في هذا الدير إلى أن انتقل على جامعة نابولي في الرابعة عشر من عمره، لكن هذه الخطوة قد جوبهت ببعض الانتقاد من قبل أسرته التي كان تريده أن يتدرج في المراتب الكنسية، لكنه استطاع أن يشق طريقه وصحب أستاذه (ألبرت الكبير) الذي اكتشف في التلميذ العديد من القدرات الكامنة، فكان واضحاً أن تطلعه للدراسة والتعليم قد أثارت به درجة كبيرة عاقته الحمية بأستاذ على قدر كبير من سعة المعرفة والاطلاع والفضول العلمي، وصحبته له ذات أهمية كبرى في فتح الآفاق نحو معرفة الفلسفة الأرسطية حتى استطاع أن ينجز التعبير عن اللاهوت المسيحي بمصطلحات أرسطية كوسيلة للتحليل والتركيب الفلسفي اللاهوتي، وبذلك كان ألبرت الأكبر كما يعبر بعض الباحثين سقراطاً للأكويني. أما عن وفاته فقد توفي في دير السيسترسيين في فوسا- نوبا بين مدينتي نابولي وروما عن عمر ناهز التاسعة والأربعين خلفاً ورائه حياة مكرسة بالدراسة والتعليم والتأليف، ومن أهم المؤلفات والتعليقات والشروح التي تركها يمكن الإشارة إلى " الخلاصة اللاهوتية- في حكم الامراء- الخلاصة ضد الأمم- تعليقات على كتاب السياسات لأرسطوطاليس- شرح الاحكام للبطرس اللباردي وغيرها". ينظر: صليبا، لويس: قاموس الفلسفة المسيحية، ص ١٣٨ وما بعدها.

(١٨) ينظر: فاطمي، فتية: ضمن كتاب (الفلسفة الأخلاقية: من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء)، تحرير سمير بلكفي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط ١، ٢٠١٣، ص ١٥١.

(١٩) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١، ص ٢٢٦.

(٢٠) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٥٢.

(٢١) يعبر الأكويني عن المعلم الأول بتعبيرات عدة في كتاباته الفلسفية واللاهوتية والسياسية، فينعت به بالفيلسوف غير مرة.

(٢٢) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ٢٢٦. ينظر كذلك: فروخ، عمر: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، مكتبة ميمنة، بيروت، ط ٢، ١٩٥٢، ص ٥٦.

(٢٣) جِلسون، إيتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب (القاهرة)، ط ٣، ١٩٩٦، ص ٣٧٩.

(٢٤) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ٢٢٦.

(٢٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢٧) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ص ٢٢٥. (الكتاب الثاني، الباب الأول، الفقرة الأولى). ينظر كذلك: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٥.

(٢٨) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ١٧٩.

(٢٩) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٧٦.

(٣٠) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٧٥.

(٣١) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٧٤.

- (٣٢) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢٢٦.
- (٣٣) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٣٤) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢١٣.
- (٣٥) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢١٣.
- (٣٦) فورتين، إرنست: ضمن كتاب (تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديدس حتى أسبينوزا)، ج ١، تحرير ليو شتراوس/ جوزيف كروبسي، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٨٠. ينظر كذلك: الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ٢٠٩.
- (٣٧) الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ٢١٥.
- (٣٨) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢١٦.
- (٣٩) المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (٤٠) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٦٠.
- (٤١) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٦٤.
- (٤٢) المصدر السابق، مج ٤، ص ١٦٢. يقارن مع: أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ص ١١٣ وما بعدها. (الكتاب السادس، من الباب الثالث إلى الباب السابع). يقارن مع: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ٢١٨.
- (٤٣) الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٤، ص ٢١٨.
- (٤٤) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢٢٧.
- (٤٥) المصدر السابق، مج ٤، ص ٢١٩.
- (٤٦) ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (٤٧) ينظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٥٠.
- (٤٨) ينظر: كويلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانت سكوت)، مج ٢، ق ٢، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام/ إسحاق عبيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٤٧-١٤٨. ينظر كذلك: الجنابي، حامد عبد حمزة: النظرية الأخلاقية (من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية)، إشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط ١، ٢٠١٥، ص ٢٢٦.
- (٤٩) ينظر: فاطمي، فتيحة: ضمن كتاب (الفلسفة الأخلاقية: من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء)، ص ١٦٥.
- (٥٠) ينظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٤٩.
- (٥١) ينظر: فورتين، إرنست: ضمن كتاب (تاريخ الفلسفة السياسية)، ج ١، ص ٢٦٩. ينظر كذلك/ محمد، مسلم حسن: الفلسفة السياسية السؤال الفلسفي حول سبل العيش الفاضل (دراسة مقارنة بين فلسفة أفلاطون والقدّيس أوغسطين السياسية)، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠١٦، ص ٩٠-٩١.
- (٥٢) ينظر: الأكوي، توما: في حكم الأمراء، ترجمه إلى الإنجليزية جيمس م. بلايث، نقله إلى العربية كرم عباس عرفة، تقديم حسن حنفي، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٠٠. (من هامش الكتاب للمترجم إلى اللغة العربية)
- (٥٣) المصدر السابق، ص ١٤٠. (الكتاب الأول، الفصل الخامس عشر)
- (٥٤) الأكوي، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٥، ص ٥٥٢.
- (٥٥) الأكوي، توما: في حكم الأمراء، ص ٣٥. (الكتاب الأول، الفصل الأول)
- (٥٦) ينظر: قاسم، عبد الستار: الفلسفة السياسية التقليدية (أفلاطون و أرسطوطاليس)، المطبعة الأردنية، (بدون مكان طبع)، ١٩٧٩، ص ٢١٤-٢١٥. ينظر كذلك: المعلة، جميل حليل نعمة: الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ابن النديم، بيروت، ط ١، ٢٠١٦، ص ١٣٨-١٣٩.

- (٥٧) أرسطوطاليس: **السياسيات**، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٤٠. (الباب الثالث، الفصل الخامس، الفقرة الحادية عشر)
- (٥٨) الأكويني، توما: **في حكم الأمراء**، ص ١٤٠. (الكتاب الأول، الفصل الخامس عشر)
- (٥٩) ينظر: أوغسطين: **مدينة الله**، مج ٣، ص ١٥٠. (الكتاب التاسع عشر، الفصل العشرون)
- (٦٠) ينظر: المصدر السابق، مج ٣، ص ١٥٠-١٥١.
- (٦١) المصدر السابق، مج ٣، ص ١٥٢.
- (٦٢) ينظر: شوفالبيه، جان جاك: **تاريخ الفكر السياسي (من الدولة القومية إلى الدولة الأممية)**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٦، ص ١٥٦.
- (٦٣) شاتليه، فرنسوا (وآخرون): **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠١٤، ص ١١٤.
- (٦٤) أوغسطين: **مدينة الله**، مج ١، ص ٩١-٩٢. (الكتاب الثاني، الفصل الواحد والعشرون)
- (٦٥) ينظر: محمد، مسلم حسن: **الفلسفة السياسية السؤال الفلسفي حول سبل العيش الفاضل (دراسة مقارنة بين فلسفة أفلاطون والقدّيس أوغسطين السياسية)**، ص ١٧٠.
- (٦٦) إهرنبرغ، جون: **المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)**، ترجمة علي حاكم صالح/ حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٩٤.
- (٦٧) ينظر: أوغسطين: **مدينة الله**، المجلد الثالث، ص ١٥٠. (الكتاب التاسع عشر، الفصل العشرون)
- (٦٨) أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٨٩. (الكتاب الأول، الفقرة ٣٣٦). ينظر كذلك: ديورانت، ول: **قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢٠.
- (٦٩) المصدر السابق، ص ٣٠٥. (الكتاب الرابع، الفقرة ٤٣٣)
- (٧٠) أوغسطين: **مدينة الله**، المجلد الثالث، ص ١٥١. (الكتاب التاسع عشر، الفصل العشرون). ينظر كذلك: حاروش، نور الدين: **تاريخ الفكر السياسي**، دار الأمة، الجزائر العاصمة، ط ٢، ٢٠١٠، ص ١٥٤.
- (٧١) إهرنبرغ، جون: **المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)**، ص ٩٤. ينظر كذلك: محمد، مسلم حسن: **الفلسفة السياسية السؤال الفلسفي حول سبل العيش الفاضل (دراسة مقارنة بين فلسفة أفلاطون والقدّيس أوغسطين السياسية)**، ص ١٧١.
- (٧٢) أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنّام، عبد العزيز: **تاريخ الفكر السياسي**، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣، ص ١١٧.
- (٧٣) أبو جابر، فايز صالح، **الفكر السياسي الحديث**، دار الجيل، بيروت، (بدون سنة طبع)، ص ٣٠.
- (٧٤) أوغسطين: **مدينة الله**، مج ١، ص ١٧٢. (الكتاب الرابع، الفصل الرابع)
- (٧٥) بريلو، مارسيل/ ليسكييه، جورج: **تاريخ الأفكار السياسية**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٩. ينظر كذلك: سعد، جورج: **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، ص ١٤٧.
- (٧٦) ينظر: المٌحمداوي، علي عبّود: **الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً)**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط ١، ٢٠١٥، ص ٨٩.
- (٧٧) صليبيا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٥٩-٦٠.
- (٧٨) ينظر: محمد، مسلم حسن: **الفلسفة السياسية السؤال الفلسفي حول سبل العيش الفاضل (دراسة مقارنة بين فلسفة أفلاطون والقدّيس أوغسطين السياسية)**، ص ١٧٣.
- (٧٩) ينظر: ديلو، ستيفن/ ديل، تيموثي: **التفكير السياسية والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ص ١٥٨.
- (٨٠) أوغسطين: **مدينة الله**، مج ٣، ص ١٥٢. (الكتاب التاسع عشر، الفصل العشرون)

(٨١) ينظر: المٌحمداوي، علي عبُود: الفلسفة السياسية (كشَفٌ لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً)، ص ٨٩.

(٨٢) أفلاطون: الجمهورية، ص ٣٠٧-٣٠٨. (الكتاب الرابع، الفقرة ٤٣٥)

(٨٣) ينظر: ديلو، ستيفن/ ديل، تيموثي: التفكير السياسية والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص ١٦٩.

(٨٤) ينظر: خليفة، عادل: الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط ٢، ٢٠١١، ص ٢٠٧. ينظر كذلك: سعد، جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٥٨. ينظر كذلك: شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي (من الدولة القومية إلى الدولة الأممية)، ص ١٧٩.

(٨٥) ينظر: فاطمي، فتيحة: الفلسفة الأخلاقية (من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء)، ص ١٥٥.

(٨٦) ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ١٩٣.

(٨٧) فاطمي، فتيحة: الفلسفة الأخلاقية (من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء)، ص ١٥٥.

(٨٨) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٥، ص ٢٣٠.

(٨٩) ينظر: كاتان، إيف: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ترجمة أحمد علي بدوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣، ص ٢٢٢.

(٩٠) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، مج ٥، ص ٢٣٠.

(٩١) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ص ٦١. (الكتاب الخامس، الباب الأول، الفقرة ١٨ إلى ٢٠).

(٩٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٧. (الكتاب الخامس، الباب الأول، الفقرة ٨)

(٩٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٩. (الكتاب الخامس، الباب الأول، الفقرة ١٢)

(٩٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٩٥) ينظر: كاتان، إيف: علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ص ٢١٧ وما بعدها.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٩٨) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٩٩) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٦٧.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٣٦٧-٣٦٨.

(١٠١) ينظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج ١، ص ٣٣٢٨.

(١٠٢) ينظر: بريلو، مارسيل/ ليسكييه، جورج: تاريخ الأفكار السياسية، ص ٨٧-٨٨.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

(١٠٤) ينظر: غالي، بطرس بطرس/ عيسى، محمود خيرى: المدخل في علم السياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٨، ١٩٨٧، ص ٦١-٦٢.

(١٠٥) ترد الكثير من العبارات والأقوال التي تنص على فكرة المساواة الإنسانية التي نادى بها الرواقية ودعوتهم إلى مجتمع إنساني شامل ينعم فيه جميع الأفراد بالأخوة العالمية، فقد ورد على لسان زينون الرواقي (الفينيقي) بأن: "كل البشر أخوة" وعبر عن ذلك بمصطلح المدينة الكونية (cosmopolis). ثم تابعه الكثير من تلاميذه بتبني فكرته العالمية أشهرهم عبد وإمبراطور، أما العبد فكان اسمه "إبيكتيتس" (٦٠-١٣٠م) الذي وضع كتاب "خطابات" ومما جاء فيه "ألا تعرف أيها الإنسان أنه كما أن القدم لا تعود قدما إذا ما فصلت عن الجسد، أنت كذلك لا تبقى إنسانا إذا انفصلت عن الآخرين"، فبذلك يكون الإنسان اجتماعيا وعلاقته بالمجتمع الإنساني علاقة لا تنفك، إنها طبيعية

كالعلاقة العضوية. وأما الإمبراطور الروماني فهو "ماركوس أورليوس" (١٢١-١٨٠م) فقد أورد "بأن كل البشر أخوة، كل البشر مواطنون حتى المجرم هو أخي"، وكذلك ما أورده في كتابه "تأملات" عندما قال: "لست أقدر أن أكون غاضبا مع أخي ولا أن أكون مسيئا إليه، لأننا خلقنا لتعاون مثل يدي إنسان ومثل قدميه أو جفنيه أو مثل فكي أسنانه، إن عرقلة أحدهما للآخر هو ضد قانون الطبيعة". ينظر: سكر، كوينتن: **أسس الفكر السياسي الحديث (عصر النهضة)**، ج ١، ترجمة حيد حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢، ص ١١-١٢. (من مقدمة الكتاب للمترجم)

(١٠٦) ينظر: سباين، جورج: **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٧٧-٧٨. ينظر كذلك: كانتور، نورمان ف.: **التاريخ الوسيط (قصة حضارة البداية والنهاية)**، ج ١، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (بدون مكان طبع)، ط ٥، ١٩٩٧، ص ٣٨. ينظر كذلك: ينظر: إسماعيل، فضل الله محمد/ عثمان، سعيد محمد: **نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي**، مكتبة بستان المعرفة، كفر دوار (الإسكندرية)، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

(١٠٧) غوش، ريمون: **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، دار الساقى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٧٥.

(١٠٨) المرجع السابق، ص ١٧٥-١٧٦.

(١٠٩) إهرنبرغ، جون: **المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)**، ص ٦٢.

(١١٠) فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: **مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٥١-٣٥٢.

(١١١) ينظر: مجاهد، حورية توفيق: **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩، ص ١٢٦-١٢٧. ينظر كذلك: الطويل، توفيق: **الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)**، ص ١١٣.

(١١٢) جونستون، ديفيد: **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢، ص ١٣٣.

(١١٣) ينظر: مجاهد، حورية توفيق: **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، ص ١٢٨-١٢٩.

(١١٤) أوغسطين: **مدينة الله**، مج ٣، ص ١٤١. (الكتاب التاسع عشر، الفصل الخامس عشر)

(١١٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١١٦) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(١١٧) ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١١٨) المصدر السابق، ص ١٤٣. (الكتاب التاسع عشر، الفصل السادس عشر).

(١١٩) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٢٠) مديوني، مَعز: **مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس**، جداول، بيروت، ط ١، ٢٠١١، ص ٢٠١.

(١٢١) ينظر: Dyson. R.W: **ST Thomas Aquinas: (Political Writings)** , Cambridge University Press, 2004, P1.

Press, 2004, P1. ينظر كذلك: الأكوي، توما: **الخلاصة اللاهوتية**، مج ٢، ص ٥٤٩.

See: Ibid. (١٢٢)

(١٢٣) ينظر: الأكوي، توما: **الخلاصة اللاهوتية**، مج ٢، ص ٥٥١.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: الموسوعات والمعاجم:

- ١- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين: **لسان العرب**، مج ١١، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦.
- ٢- حسينية، مصطفى: **المعجم الفلسفي**، دار أسامة، عمان، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٣- الرازي، محمد بن أبي بكر: **مختار الصحاح**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦٧.
- ٤- صليبا، لويس: **قاموس الفلسفة المسيحية**، دار ومكتبة بيبليون، جبيل، ط ٣، ٢٠١٦.
- ٥- فيتزجيرالد، آلان (تحرير): **موسوعة أوغسطين عبر العصور**، ترجمة (مجموعة مترجمين)، ج ١، مركز بيت الحياة، (بدون مكان طبع)، ط ١، ٢٠١٠.
- ٦- لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج ٣، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٧- هوندترتش، تد: **دليل أكسفورد للفلسفة**، ج ٢، ترجمة نجيب حصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، (ليبيا، بدون سنة طبع).

ثانياً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

- ٨- : كوبلستون، فردريك: **تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)**، مج ٢، ق ٢، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام/ إسحاق عبيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠.
- ٩- أباطة، إبراهيم دسوقي/ الغنام، عبد العزيز: **تاريخ الفكر السياسي**، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣.
- ١٠- أبو جابر، فايز صالح، **الفكر السياسي الحديث**، دار الجبل، بيروت، (بدون سنة طبع).
- ١١- أرسطوطاليس: **السياسيات**، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس بربرة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٥٧.
- ١٢- أرسطوطاليس: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ج ٢، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.
- ١٣- إسماعيل، فضل الله محمد/ عثمان، سعيد محمد: **نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي**، مكتبة بستان المعرفة، كفر دوار (الإسكندرية)، ٢٠٠٦.
- ١٤- أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، القاهرة، ٢٠٠٤.
- ١٥- الأكوي، توما: **الخلاصة اللاهوتية**، مج ٤، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١.
- ١٦- الأكوي، توما: **في حكم الأمراء**، ترجمه إلى الإنجليزية جيمس م. بلايث، نقله إلى العربية كرم عباس عرفه، تقديم حسن حنفي، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٩.
- ١٧- إهرنبرغ، جون: **المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة)**، ترجمة علي حاكم صالح/ حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.
- ١٨- أوغسطين: **خواطر فيلسوف في الحياة الروحية**، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤.
- ١٩- أوغسطين: **مدينة الله**، مج ١، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦.
- ٢٠- بدوي، عبد الرحمن: **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٩.
- ٢١- بريلو، مارسيل/ ليسكييه، جورج: **تاريخ الأفكار السياسية**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.

- ٢٢- جِلسون، إتين: **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب (القاهرة)، ط٣، ١٩٩٦.
- ٢٣- الجنابي، حامد عبد حمزة: **النظرية الأخلاقية (من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية)**، إشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط١، ٢٠١٥.
- ٢٤- جونستون، ديفيد: **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢.
- ٢٥- حاروش، نور الدين: **تاريخ الفكر السياسي**، دار الأمة، الجزائر العاصمة، ط٢، ٢٠١٠.
- ٢٦- خليفة، عادل: **الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط٢، ٢٠١١.
- ٢٧- ديلو، ستيفين/ ديل، تيموثي: **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
- ٢٨- ديورانت، ول: **قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- ٢٩- سباين، جورج: **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
- ٣٠- سعد، جورج: **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٣١- سكنر، كوينتن: **أسس الفكر السياسي الحديث (عصر النهضة)**، ج١، ترجمة حيد حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
- ٣٢- شاتليه، فرنسوا (وآخرون): **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠١٤.
- ٣٣- شوفالبييه، جان جاك: **تاريخ الفكر السياسي (من الدولة القومية إلى الدولة الأممية)**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥، ٢٠٠٦.
- ٣٤- الطويل، توفيق: **الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٠.
- ٣٥- غالي، بطرس بطرس/ عيسى، محمود خيرى: **المدخل في علم السياسة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٨، ١٩٨٧.
- ٣٦- غوش، ريمون: **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، دار الساقى، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- ٣٧- فاطمي، فتيحة: **ضمن كتاب (الفلسفة الأخلاقية: من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء)**، تحرير سمير بلكفيش، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط١، ٢٠١٣.
- ٣٨- فروخ، عمر: **أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية**، مكتبة ميمنة، بيروت، ط٢، ١٩٥٢.
- ٣٩- فورتن، إرنست: **ضمن كتاب (تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديس حتى أسبينوزا)**، ج١، تحرير ليو شتراوس/ جوزيف كروبسي، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٤٠- فياض، عامر حسن/ مراد، علي عباس: **مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط١، ٢٠٠٤.
- ٤١- قاسم، عبد الستار: **الفلسفة السياسية التقليدية (أفلاطون و أرسطوطاليس)**، المطبعة الأردنية، (بدون مكان طبع)، ١٩٧٩.
- ٤٢- كاتان، إيف: **علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني**، ترجمة أحمد علي بدوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

-
- ٤٣-كانتور، نورمان ف.: التاريخ الوسيط (قصة حضارة البداية والنهاية)، ج ١، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (بدون مكان طبع)، ط ٥، ١٩٩٧.
- ٤٤-كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط ١، ١٩٤٦.
- ٤٥-مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩.
- ٤٦-محمد، مسلم حسن: الفلسفة السياسية السؤال الفلسفي حول سبل العيش الفاضل (دراسة مقارنة بين فلسفة أفلاطون والقديس أوغسطين السياسية)، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠١٦.
- ٤٧-المحمداي، علي عبود: الفلسفة السياسية (كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط ١، ٢٠١٥.
- ٤٨-مديوني، معز: مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس، جداول، بيروت، ط ١، ٢٠١١.
- ٤٩- Dyson. R.W: ST Thomas Aquinas: (Political Writings) , Cambridge University Press , First published, 2002.