مفهوم المواطنة في العصر الوسيط الغربي

كرم عباس عرفة(*)

إن الفرد هو أساس تكوين الدولة وهو علتها وغايتها القريبة في نفس الوقت، ولذلك فإن العلاقة بين الفرد والدولة من أشد العلاقات تشابكًا وتعقيدًا؛ لأن الفرد عندما يفعل من أجل الدولة التي ينتمي إليها، فانه يفعل لذاته، والدولة عندما تفعل من أجل أفرادها فإنما تفعل لذاتها كذلك، «ولذلك طابق شيشرون بين متطلبات المجتمع الإنساني ومتطلبات الحالة الخاصة للفرد، ودافع ببلاغة عن فكرة» أنه ليس هناك علاقة اجتماعية أقوى من تلك العلاقة التي تربط كل واحد منا ببلده(٢).

ولكن هذا لا يعنى أن الدولة هي محض مجموع الأفراد المكونين لها، فالدولة تمثل النظام الذي يحكم العلاقات بين هؤلاء الأفراد، وهذا النظام هو الحكومة، ولذلك فإن الدولة تتكون من المجتمع والحكومة بما يشمله كل منهما من مؤسسات وأنظمة، ولذلك من الخطأ اعتبار ما يصدر عن أحدهما دون الأخر صادرًا عن الدولة، فما يصدر عن الحكومة، على سبيل المثال، دون أن يكون نابعًا من إرادة المجتمع، لا يمكن اعتباره صادرًا عن الدولة، وقديمًا أشار أرسطو إلى ذلك، مؤكدًا على أن كلمة «الدولة» هي كلمة شديدة الالتباس، حيث يقول أرسطو: «فالفعل الفلانى يصدر من الدولة في رأى البعض وهو في رأى الأخرين ليس إلا فعل أقلية أوليغرشية أو طاغية»(٣).

(*) أستاذ مساعد، فلسفة مسيحية، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

(2) Richard tuck: philosophy and government. p 7.

(٣) أرسطو: السياسة. ك٣، ب١، ص١٨١.

وإذا كان مصطلح الدولة مصطلح شديد الالتباس فان مصطلح المواطنة ليس أفضل حالًا.. فعلى سبيل المثال يشار إلى المواطنة من خلال الانتماء والحب الذي يجعل الفرد يضحي بنفسه من أجل وطنه..وهنا يحدث الخلط بين المواطنة والوطنية..وغني عن الذكر انه ليس كل مواطن وطني.. وليس كل وطني مواطن. ومازالت هناك حيرة بعد كل هذا النضال الإنساني لترسيخ المفهوم فيما يخص حاجة الإنسان لأن يكون عضوا في جماعة أو مواطنا في وطن.. هل المواطنة حاجة اجتماعية تتمثل في محاولة تحقيق ضروريات الحياة، والتي لا يستطيع الإنسان أن يحققها بمفرده وفي معزل عن الأخرين؟، أم هي حاجة سيكولوجية تنبع من الدافعية للإنجاز والسيطرة والآمن السيكولوجي؟، أم أنها حاجة عقلية تفرضها طبيعة المجتمع الإنساني ذاته؟... تساؤلات كثيرة تحيط بالمفهوم على المستوى النظري والتطبيقي ولكنه يظل حقيقة راسخة في الوعي الإنساني حيث لا يستطيع أي منا أن يحيا بلا جماعة أو بلا وطن.

وفي الفكر اليوناني شَغل البحث في تعريف المواطن الحق جزءًا كبيرًا من كتاب (السياسة) لأرسطو، حيث رفض أرسطو العديد من التعريفات التي وضعت لمصطلح المواطن، واعتبر أن المواطن الحق هو ذلك الشخص الذي يمكنه تولى الوظائف العامة في الدولة كوظيفة القاضي أو الحاكم، حيث يقول أرسطو: «إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم. ومع ذلك فإن وظائف الحكم يمكن أن تكون تارة مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبدًا، أو محدودة تبعًا لأى شكل آخر، وتارة عامة وبلا حدود كوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية»[1].

ولقد أدى عدم إيمان أرسطو بوجود حياة أخرى بعد الموت؛ إلى اعتبار الدولة أعلى شكل من أشكال الاجتماع الإنساني، والتي يمكن للفرد أن يحقق فيها حياة كريمة وطيبة تتيح له الوصول لغايته القصوى أيًا كانت، والتي لا تخرج عن حدود هذا الشكل من أشكال الاجتماع الإنساني وبالتالي تجسد مفهوم المواطنة بشكل كامل في دولة المدينة.

---

(١) المصدر السابق، ك٣، ب١، ص١٨٢.

وهو ما يختلف تماما بالنسبة لمفهوم المواطنة في المسيحية الذي تغير وفقًا لتطور وجهة النظر المسيحية نحو مفهوم الدولة، والتي تأثرت بدورها بالظروف السياسية والاجتماعية التي مر بها المسيحيون، ففي بداية العصور الوسطي لم تعد الدولة أعلى شكل من أشكال الاجتماع الإنساني كما كانت عند فلاسفة اليونان القدماء، بل أصبحت بمثابة عقاب على الخطيئة، حيث كان اضطهاد المسيحيين في عصر الدولة الرومانية سببًا أساسيًا من أسباب هذا الرأي.

فقبل إعلان قسطنطين للمسيحية كديانة رسمية للدولة في ٣١٣م كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة تسير في اتجاه واحد فقط، حيث كانت المسيحية مغلوبة على أمرها ولا يمكنها أن تقف في مواجهة الأباطرة الوثنيين. ولم تكن ثمة مؤسسة كنسية لتزعم لنفسها أية سلطة سياسية أو مدنية، وكانت الكنيسة تعامل من قبل الدولة وكأنها عدو يجب تحطيمه. كانت الكنيسة كيانا مستقلًا داخل الإمبراطورية. وكان المسيحيون لا يطلبون سوى التسامح باسم الإنسانية على أساس أن دينهم أبعد ما يكون عن إلحاق الضرر بالدولة أو بالأخلاق الحميدة. كانت الكنيسة بالضرورة واعية باستقلالها. وإن كان استقلالًا روحيًا محضًا لا يزعم لنفسه أية حقوق[1]. وبالتالي كان هناك إخلاص كامل من جانب المسيحيين لمواطنة الكنيسة أو عالم السماء في مقابل مواطنة الإمبراطورية الوثنية التي تمثل العدو الأول للكنيسة في هذا الوقت، والتي تمثل أيضا عقابًا على الخطيئة.

كانت طبيعة الأساس الذى قامت عليه الإمبراطورية جد مختلفة عن طبيعة الأساس الذى قامت عليها الكنيسة، مما كان لابد أن يؤدى إلى علاقة ازدواجية بالمعنى الفلسفى بينهما، بمعنى أن الإمبراطورية قامت بفضل براعة القادة والحكام، وبفضل تاريخ طويل من الحروب والانتصارات وإخضاع العديد من البلدان المجاورة، بينما تأسست الكنيسة على روحانية المسيحية ودعوتها للتسامح والسلام. ولم تكن روما الوثنية لتسمح للدين الجديد بأن يحل محل آلهتها القديمة، ولم تكن الكنيسة لتترك المسيحيين فريسة سهلة

(1) Carlyle (A.J) & Carlyle (R.W): A history of medieval political theory in the west. Vol 1, p 176.

للاضطهاد والقمع، ولذلك تحولت العلاقة بينهما إلى علاقة توترات وصراعات شديدة، لم تكن فيها المسيحية ندًا للإمبراطورية، ولم تكن تطالب بأية حقوق سياسية أو مدنية، وكان هدفها الأول هو حماية الدين الجديد ومعتنقيه. كانت ثمة اضطهادات هائلة من قبل الدولة للكنيسة، ودبرت الكنيسة العديد من المؤامرات ضد الدولة. أصبحت الازدواجية كاملة، والصراع الدائر بين السلطتين شديد، ليبلغ ذروته مع الإمبراطور (ديسيوس Decius) وانتهى مع الإمبراطور (ديوقلتيان Diocltian) ٢٥٠م - ٣٠٤م. وكرست الوثنية كل قوتها لمحو الكنيسة من الوجود[١].

ولذلك كانت المسيحية في عصر اضطهاد الدولة الرومانية لها قد اعتبرت الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة بل هي بمثابة العقاب على هذه الخطيئة الأمر الذي يستحيل معه أن تكون أداة لتحقيق العدل والفضيلة والسعادة الحقيقيين، أى أنها اعتبرتها جزءًا من مملكة الشيطان[٢].

وهكذا تخلي المواطن الروماني عن مواطنته ليصبح عضوا في جماعة الإيمان، وهو الأمر الذي تغير تماما بعد إعلان المسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية؛ فبعد تاريخ طويل من معاناة المسيحيين، آمن الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية، وأعلنها ديانة رسمية للدولة، وحدد منذ البداية طبيعة العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية. واعترف صراحة بأنه لا سلطة له على الأساقفة في المسائل الروحية، في حين إن لهؤلاء سلطة على كل المسيحيين[٣]. وفى سلسلة من المراسيم التي أصدرها خلفاء قسطنطين، أمثال جراثيان وثيودوسيوس، وخلال الفترة من ٣٨٢م -٣٩٢م، تم تحريم الوثنية والقرابين وأغلقت المعابد، وصودرت أوقافها، وصارت المسيحية هي الديانة الرسمية الوحيدة داخل الإمبراطورية.

---

(1) Hearnshaw (F.I.C): Some Great Political Idealists Of the Christian Era. George G. Harrap &company LTD. First published. London,1937. p 10.

(٢) زينب محمود الخضيري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين. ص١٦٨.

(3) Carlyle (A.J) & Carlyle (R.W): OpCit. p 177.

وفى نفس الوقت فإن إعلان قسطنطين لم يكن يعنى أن الكنيسة قد تخلصت بالفعل من ولاية الأباطرة، حيث لم يستطع قسطنطين وخلفاؤه أن يقنعوا أنفسهم وبسهولة أنهم فقدوا بتحولهم أى نوع من الامتيازات أو الحقوق الإمبراطورية، أو أنهم عاجزون عن سن القوانين للديانة التي بسطوا عليها حمايتهم واعتنقوها، فظل الأباطرة يمارسون ولايتهم العليا على النظام الكنسي[1].

أصبح للإمبراطورية الرومانية المسيحية موقفًا مختلفًا تمامًا عن سابقتها الوثنية، فقد صارت تدعم الكنيسة وتناصرها، وطبعت قوانينها بالروح المسيحية، وشيدت الأبرشيات والأديرة. ومنحت سلطات عليا للسلك الكهنوتى الأعلى، وإذ لم تعد الإمبراطورية تمثل مدينة الله فإنها لم تعد تمثل مدينة الشيطان لقد شغلت موقعًا وسطًا أو انتقاليًا[2].

وهكذا بزغ فجر عصر جديد في علاقة الكنيسة بالدولة؛ أصبحت روما مسيحية، وأصبح الأباطرة بما يملكون من سلطان ونفوذ مسيحيين، ومن ناحية أخرى لم تكن الإمبراطورية العظيمة لتستمر في الوجود لو استمر المسيحيون في عزوفهم عن المشاركة السياسية والعسكرية مع كل ما تواجهه الإمبراطورية من مخاطر. ومن هنا نبعت حاجة الإمبراطورية للكنيسة لتحث المسيحيين على الإقلاع عن عزوفهم المشاركة في الحياة السياسية أى لجعلهم في آن واحد مواطنين رومان ومسيحيين ينتمون للكنيسة.

وتحول دور الكنيسة إلى المحافظة على الوحدة والنظام ومحاربة الفوضى داخل الإمبراطورية التي كانت تسير في طريقها للانهيار. وتزامن هذا الدور البارز للكنيسة مع ظهور نظام البابوية في الإمبراطورية الرومانية حين عين أسقف روما في منصب مستشار للإمبراطورية، وأصبحت له سلطة على رجال الدين في الولايات شبيهة بسلطة الإمبراطور على حكام الولايات، واقتبست كنيسة روما النظام الإمبراطوري في تنظيم علاقتها بالكنائس الفرعية.[3].

---

(١) إدوارد جيبون: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، الجزء الأول، ترجمة: محمد على أبو درة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧. ص٤١٨.

(2) Hearnshaw (F.J.C): Some Great Political Idealists Of the Christian Era. P18.

(٣) نظام محمود بركات: مقدمة في الفكر السياسي. ص ٧٥-٧٦.

وهكذا بدأ المسيحيون في الارتداد للتصور الكلاسيكي عن الدولة، وإن لم يعد مطابقًا للشكل الذي كان عليه عند فلاسفة اليونان، وذلك لسببين:

أولًا: أصبح الله محورًا للنشاط السياسي، وبالتالي وُجدت علاقة مركزية بين الخالق والمخلوق لم يكن اليونان يعرفون شيئًا عنها، وأصبحت كل العلاقات الأخرى، بما فيها علاقة الفرد بالدولة، علاقات وسيطة لا تقارن بالعلاقة مع الله.

ثانيًا: اعتبار الغاية القصوى للإنسان غاية متجاوزة للطبيعة وخارج حدود الدولة الإنسانية، مما يجعل الفرد موجهًا وبشكل دائم إلى ما يجاوز نطاق هذه الدولة.

وكان ذلك بداية الازدواجية في مفهوم المواطنة في العصر الوسيط، وهي الازدواجية التي تتبع أية دولة دينية، فمن ناحية يخضع الفرد لسلطة الدولة الزمنية بما يحمله ذلك من تبعات ولكنه في نفس الوقت يخضع لسلطة أعلى وهي سلطة السماء، وحتى داخل كل طرف من طرفي الازدواجية توجد ازدواجية أخرى، ففي خضوع الفرد للسلطة الزمنية فهو يخضع للمدينة أو دولة المدينة والتي كان لها حضور قوي في العصور الوسطي(*) وفي نفس الوقت يخضع للإمبراطورية والتي تضم دويلات أو مدن متصارعة في معظم الأحيان..وفي خضوع الفرد لعالم السماء كان يخضع للكنيسة باعتبارها ممثلة لعالم السماء على الأرض، ومع تطور الوعي الأوروبي في العصور الوسطي المتأخرة تم تجاوز هذا التماهي الكامل بين الكنيسة وعالم السماء، كما ظهر في محاولة دانتي التأكيد على أن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة ودون وساطة الكنيسة، أو في محاولة مارسيل دي بادوا لتحديد صلاحيات البابوات والأساقفة وكف أيديهم عن التدخل في شئون الدولة.

ولذلك كان مواطن العصور الوسطى ممزقًا بين هذه الازدواجيات، مواطنة المدينة، مواطنة الإمبراطورية، مواطنة الكنيسة، مواطنة السماء. مُطالب من ناحية بتجاوز انتماءه لقرية أو مدينة من أجل مصلحة الإمبراطورية، ومُطالب أيضا بتجاوز الإمبراطورية

(*) يتضح ذلك من الأسماء الشائعة في العصور الوسطي من قبيل توما الأكويني، سيجر البرابانتي، دانتي الفلورنسي، مارسيل البادوي... إلخ.

حتى يصل إلى عالم السماء، فالدولة بكل ما تشمله وفقا لوجهة النظر المسيحية ما هي إلا وسيلة للوصول إلى الغاية القصوى التي تتجاوز نطاق هذا العالم الأرضي..

ولذلك فإن تعريفات آباء الكنيسة لمفهوم الدولة لم تشتمل أبدًا على كونها غاية الإنسان القصوى. فقد كانت الدولة عندهم جماعة إنسانية يجمعها رابط مشترك، وهذا الرابط المشترك عند أوغسطين هو الحب Eros، وهو أهم المفاهيم الأوغسطينية؛ لأنه أساس التمييز بين مدينة السماء ومدينة الأرض، حيث يقول أوغسطين: «حبان بنيا مدينتين: حب الذات حتى «السهو»(*) عن الله بنى المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات بنى مدينة الله. إحدهما تفاخر بذاتها والثانية بالله تفاخر؛ إحداهما تستجدى المجد من الناس والأخرى تضع، أعز ما تفاخر به، في الله، الشاهد على ضميرها؛ حب في كبرياء مجده يسير مرفوع الرأس وحب يقول لألهه «مجدى أنت ورافع راسي» (مزمور ٣/ ٤)؛ مدينة تقع أسيرة التسلط من خلال رؤسائها وانتصاراتها على سائر الأمم ومدينة تقدم لنا مواطنيها مُوحدين بالمحبة، يتبادلون الخدمات، حكامًا مجلين ومحكومين مطيعين؛ إحداهما تعتز بمقدرتها وقدرة رؤسائها والأخرى تقول لله: «أحبك يا رب قوتى الوحيدة»»(١).

وهكذا تجسد وجهة نظر أوغسطين قمة الازدواجية المسيحية في مفهوم المواطنة، المواطنة في مدينة الأرض، والمواطنة في مدينة السماء. على الرغم أن الموقف الأوغسطيني تغير وفقًا للظروف السياسية إلا أن هذه الازدواجية ظلت مسيطرة على الفكر المسيحي حتى القرن الثالث عشر. وهو القرن الذي شهد العديد من التحولات الجذرية التي أثرت في المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط، والتي كان أهمها ظهور السياسة الأرسطية.

وحتى ظهور السياسية الأرسطية والشروح عليها، لا يمكن اعتبار أن وجهة النظر المسيحية عن الدولة قد تغيرت تمامًا، وبظهور السياسة الأرسطية لم تعد الدولة أداة ضرورية للعقاب على الخطيئة، ولكنها أصبحت أداة ضرورية لبلوغ الإنسان غايته

(*) قام الباحث بتغيير الكلمة الواردة في النص المترجم لعدم لياقتها بالذات الإلهية.

(١) أوغسطين: مدينة الله. مج٢، ك١٤، ص٢١١.

القصوى. كما يظهر ذلك بوضوح في فلسفة توما الأكويني، الذي نظر إلى الدولة الزمنية على أنها وسيلة أساسية لبلوغ الإنسان الغاية المتجاوزة للطبيعة، وبالتالي قلت حدة الازدواجية الأوغسطينية في فلسفة توما الأكويني على الرغم من أنها لم تنتهِ تماما؛ ففي شرحه على مصطلح المواطنة ـ في سياق شرحه لكتاب السياسة الأرسطى ـ لا يقدم الأكوينى أى جديد على ما قاله أرسطو بهذا الخصوص، واكتفى بعرض الآراء الأرسطية فقط، وتكاد تخلو مؤلفات الأكوينى الأخرى من هذا المصطلح، وإن لم يعترض عليه حيث يقول في الخلاصة اللاهوتية: «إن الوطنى يقال على نحوين، مطلقًا ومن وجه، كما قال الفيلسوف في السياسة ك٣ ب٣، فالوطنى مطلقًا من كان أهلًا لأن يفعل ما يرجع إلى منفعة المواطنين كبذل الرأى في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه والوطنى من وجه كل من أقام بالمدينة حتى الأوغاد والأحداث والشيوخ الذين ليسوا أهلًا لأن يلوا مصالح الشعب»[1].

والسياق العام لفلسفة الأكوينى السياسية يركز على فضيلة الرجل الخير بدلًا من التركيز على فضيلة المواطن الصالح، فالوصول للغاية القصوى المتجاوزة للطبيعة لا يتوقف بطبيعة الحال على أن يكون الإنسان مواطنًا صالحًا بقدر ما يتوقف على كونه رجلًا خيرًا.

وقد قدم الأكوينى في شرحه على كتاب السياسة لأرسطو أسباب التمييز بين المواطن الصالح والرجل الخير كالآتي:

أولًا: عن طريق مثال البحارة، فبالرغم من تخصصاتهم الدقيقة المختلفة، إلا أن لهم هدفًا واحدًا وهو توجيه السفينة لغايتها. كذلك المواطنون. كل منهم له فضيلته الخاصة، أما فضيلتهم العامة كمواطنين فهى الحفاظ على أمن الجماعة.

ثانيًا: أن أنظمة الحكم تختلف وبالتالي تختلف فضيلة المواطن، أما فضيلة الرجل الخير فهى واحدة تحت جميع أنظمة الحكم.

---

(١) الخلاصة اللاهوتية. مج٥، مب١٠٥، ف٢، ص٢٢٦.

ثالثًا: في أفضل أنظمة الحكم، سيكون كل المواطنين أصحاب فضيلة، ولكن في نفس الوقت يستحيل أن يكون الجميع لديه فضيلة الرجل الخير.

رابعًا: فضيلة الحاكم تختلف عن فضيلة المحكوم، ففضيلة الرجل الخير واحدة، أما فضيلة المواطن الصالح فليست كذلك.

وهكذا ظلت الازدواجية قائمة في فلسفة توما الأكويني، ازدواجية بين المواطن الصالح والرجل الفاضل وهي ازدواجية قد يتناقض طرفاها في بعض الأحيان كالتناقض بين مدينة السماء ومدينة الأرض عند القديس أوغسطين.

وإذا كان أوغسطين قد ذهب إلى أن الحب هو أساس المواطنة وهو الرابط الحقيقى للدولة والمجتمع الإنساني، فإن الأكوينى يعارضه في ذلك مؤكدًا أن الحب لا يكفى لأن يكون أساسًا للدولة، ولا يمكن أن يشكل بمفرده الخير السياسى سواء للفرد أو للجماعة، وفى ذلك يقول الأكويني: «إن حب أى مجتمع لا يؤسس الخير السياسي، ألا يحب الطاغية الدولة التي يحكمها، ولكنه في الحقيقة يحب نفسه عن الدولة؛ لأنه يرغب هذا الخير من أجل نفسه وليس من أجل الدولة. لكن حب خير الدولة، هو أيضًا الحفاظ عليه والدفاع عنه، فهذا هو بالفعل حب الدولة، وهذا يشكل الخير السياسي، لأن حب الدولة يتطلب أن يعرض الرجال أنفسهم لأخطار الموت أو التنازل عن خيرهم الخاص حتى يحافظوا على خير الدولة أو يزيدوا منه»[1].

وهكذا، إذا كان مفهوم الحب عند أوغسطين هو الأساس الذي ترتكز عليه الدولة، وأساس التمييز بين مدينة الله ومدينة الأرض، فإن الأكوينى يهاجم هذا المفهوم الأوغسطينى مؤكدًا أن المجتمع الإنساني له أساس آخر غير الحب، وهذا الأساس من وجهة نظر الأكوينى هو (المصلحة العامة bonum commune)، ذلك المصطلح الذي أخذه عن أرسطو وأصبح أهم المصطلحات السياسية لديه.

ويشير المصطلح إلى مجموعة الظروف المحيطة بالجماعة الإنسانية، والتي بها تستطيع

(1) ST. Thomas Aquinas: On Charity. P 29.

الجماعة بسهولة وبشكل كامل إحراز كمالهم الخاص، ويفترض المصطلح أن الموجودات الإنسانية الفردية هي أساس، وسبب، وغاية كل مؤسسة اجتماعية ويفترض أيضا أن كمال الإنسان والمجتمع يتكون في التوجه الحقيقى للوعى الإنساني نحو الله[١].

وأى اجتماع عند الأكوينى ليس أساسه الحب، وإنما أساسه ما هو مشترك بين أفراده من مصلحة، حتى مجتمع الشياطين نفسه والذى يقول عنه الأكويني: «إن وفاق الشياطين الموجب لإطاعة بعضهم بعضًا ليس ناشئًا عن توادٍ بينهم بل عما هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الإلهي، فإن من شأن الناس الأشرار أن ينضموا إلى من يرونهم أشد منهم قوة ويخضعوا لهم لغاية إنفاذ شرهم»[٢].

وهكذا لا يمكن فهم المواطنة الزمنية الأكويني بمعزل عن مصطلح المصلحة العامة والتي هي الأساس في علاقة الفرد بالدولة، وهى التي تبرر سمو الدولة على جميع أفرادها، لأن المصلحة العامة تفترض تفضيل كل ما هو كلى على كل ما هو جزئي، يقول الأكوينى في الخلاصة ضد الخوارج: «إن الخير الكلى يفضل كثيرًا كل خير جزئي كما أن خير الأمة أفضل من خير الفرد الواحد، لأن خيرية الكل وكماله يفصلان كثيرًا خيرية الجزء وكماله»[٣]. وتفضيل الخير الكلى على الخير الجزئي أو خير الأمة على خير الفرد لا يعنى أن تحقيق المصلحة العامة يتعارض مع مصلحة الأفراد الخاصة، حيث يرى الأكوينى أن العمل على المصلحة العامة يحقق المصلحة الخاصة ولكن العكس ليس صحيحًا.

وفي الحقيقة إن الأكوينى لا يعنى بالمصحة العامة تلك الخيرات الزمنية للمواطنين بمعناها الحسي المادي، إنما يعنى بها ما هو أكثر من ذلك، فهى التوجه نحو حياة الخير، والتي تم تعريفها في السياق الأرسطى على أنها الحياة وفق الفضيلة[٤].

---

(1) New Catholic Encyclopedia, prepared by an editorial staff at the catholic university of America, Vol xi, copyright©, by, the catholic university of America, Washington, U.S.A, 1967. p 15.

(٢) الخلاصة اللاهوتية. مج٣، مب١٠٩، ف٢، ص٦٣.

(٣) الخلاصة ضد الخوارج. ك١، ف٤١، ص٢٢٠.

(4) Frederick Copleston: medieval philosophy, p 169.

وهذا يعنى أن تحقيق الدولة للمصلحة العامة عند الأكويني ما هو إلا العمل على توجيه حياة المواطنين نحو الغاية القصوى، وتحقيق المصلحة العامة يشترط:

أولًا: تحقيق السلام داخل الدولة.

ثانيًا: التوجيه الموحد لنشاط المواطنين.

ثالثًا: تحقيق الوسائل اللازمة من أجل احتياجات الحياة.

وحكومة الدولة إنما تأسست من أجل تحقيق شروط المصلحة العامة[1].

وواجب كل من في الدولة هو العمل على المصلحة العامة، التي تجعل الفرد يضحي بحياته من أجل الدفاع عن وطنه. وبالمثل فإن الدولة لديها الكثير لتفعله تجاه الفرد، فالقديس توما لم يتوقف أبدًا عن فكرة أن الجماعة بالمثل لديها واجب تجاه الفرد، الإلزامات الخاصة بالوزراء المسئولين. والذى يسمى اليوم (العدالة الاجتماعية الموكولة إلى أشخاص)[2].

وعلى الرغم من ذلك التطور الملحوظ في فلسفة الأكويني إلا أن الازدواجية مازالت كما هي، حيث أن الدولة بكل ما تشمله من مؤسسات ظلت مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية القصوى المتجاوزة للطبيعة.

وفي العصور الوسطى المتأخرة نجد محاولات جاهدة نحو ترسيخ مفهوم مواطنة حقيقي من خلال محاولة الفصل بين الدين والدولة، أو بمعنى أدق بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وهي المحاولات التي نلتمسها عند دانتي اليجيري على سبيل المثال، والذي أخلص في دعواه للسلطة الزمنية في مقابل السلطة الروحية، وخصص الكتاب الثاني من مؤلفه في الملكية للتأكيد على أن إعادة أمجاد الإمبراطورية الرومانية وما يستتبعه ذلك من مواطنة زمنية خالصة هو السبيل لعبور أزمة الفوضى السياسية في العصر

(1) Frederick Copleston: A History of philosophy, part v, ch xl, p 41.

(2) Thomas Gilby: The political thought of ST. Thomas Aquinas, p221.

الوسيط. أو محاولة مارسيل دي بادو في تحديد صلاحيات البابا ومحاولة التأصيل للسلطة الزمنية في مقابل السلطة الروحية..

ولكن على الرغم من ذلك كله ظلت ازدواجية المواطنة بين عالم السماء وعالم الأرض قائمة طوال تاريخ العصور الوسطى، لأنها ازدواجية خلقتها الظروف السياسية من جانب، وخلقها الوعي الأوروبي من جانب أخر والذي يتقاسمه العالم السماوي والعالم الأرضي..

وفي الحقيقة انه بالنظر إلى العصور الوسطى بشكل عام لمحاولة البحث عن مفهوم المواطنة كما نفهمه في عالمنا المعاصر فإننا نذهب بعيدا جدا، وذلك لأنه إذا سلمنا بأن المواطنة ترتكز في معناها الحديث على العدل والحرية والمساواة فإننا يصعب علينا كثيرًا أن نجد مثل هذه المفاهيم في العصور الوسطى، فمجتمع العصور الوسطى - حتى في الإمبراطورية الرومانية والتي يرى البعض أنها كانت نموذج المجتمع السياسي بكل ما تحمله الكلمة من معنى - كان مجتمع عبودي يؤمن بالرق ويعتبره أمرًا طبيعيًا، وبالتالي مواطنة العصور الوسطى على مستوى التطبيق هي مواطنة عنصرية، تحرم الإنسان من عضويته في الجماعة دون وجه حق، وتزداد هذه الحقيقة جلاء بالإشارة لتعامل القوانين في العصور الوسطى مع الأقليات الدينية..اليهود على سبيل المثال.. كان يحرم عليهم الدخول إلى بعض الأماكن في الدولة، أو يحرم عليهم امتلاك مباني أو أراضي أو إقطاعيات زراعية، - وكان ذلك سببا تاريخيا من أسباب ارتباط اليهود بتجارة المال -، مما يعني أن مواطنة العصر الوسيط كانت مواطنة عنصرية لا تعترف بالحرية والعدل والمساواة على الرغم من أن هذه المبادئ هي المبادئ الأساسية للقانون الطبيعي والذي اعتبر في العصور الوسطى نموذج ومثال لكل قانون أو شريعة إنسانية.!!!!