

تلفیق «قانون الهی» و «قانون طبیعی» در فلسفه آکوئینی و پیامد آن برای عرفی شدن سیاست

سید جواد موسوی

دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
dr.sj.mousavi@chmail.ir

کمال پولادی

استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران. (نویسنده مسئول)
Kamal.pouladi@gmail.com

بابک عباسی

استادیار، گروه تخصص فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
babbassi@gmail.com

احمد ساعی

دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Saie@ut.ac.ir

چکیده

مباحث در باب نسبت «قانون الهی و قانون طبیعی» در بستر مباحث عقل و وحی، در جهان مسیحی تاریخی به قدمت قرون وسطی دارد. توماس قدیس یکی از متألهینی بود که در اواخر قرون وسطی، موضعی متفاوت نسبت به مواضع پیشین در باب نسبت قانون الهی و قانون طبیعی گرفت. به گونه‌ای که بستر فکری آکوئیناس تا زمانه او، دو گروه عمده را در بر می‌گرفت که به شکل متعارض، گروه نخست قائل به برتری وحی و به تبع آن قانون الهی بر عقل و گروه دوم قائل به برتری عقل بر وحی و همچنین قانون طبیعی بودند. آکوئیناس در این زمینه با وارد کردن فلسفه ارسطو، موضع سومی اتخاذ کرد که تلاش داشت تا نوعی «هماهنگی» میان عقل و وحی برقرار سازد و در حوزه حکمت عملی نیز این هماهنگی را در شکل تلفیق قانون الهی و قانون طبیعی دنبال کرد. این نوآوری آکوئیناس نتایج خود را در حوزه سیاست با محوریت دولت و قانون نشان داد که آن عرفی شدن سیاست بود. از همین رو، ما با بهره گرفتن از روش «متن - زمینه محور» کوئنتین اسکینر، فلسفه سیاسی آکوئیناس را در زمینه فکری آن مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: توماس آکوئیناس، قانون طبیعی و قانون الهی، عقل و وحی، فلسفه سیاسی، جدایی دین و سیاست، اسکینر.

مقدمه

در تاریخ قرون وسطای مسیحی، جز یک استثناء (اوگوستین) متألّهی را نمی‌توان یافت که همپایهٔ توماس آکوئینی و به تأثیرگذاری او باشد. میان دو متفکر بزرگ و اساسی در قرون وسطی، آگوستین و آکوئینی، هشت سده فاصله وجود دارد. هشت سده از تحولات فکری که اوج آن در اندیشهٔ خود توماس آکوئینی بود. مسألهٔ توماس، رابطهٔ عقل و ایمان بود. او ابن رشدیان لاتینی را به سبب قول به تضاد علم و ایمان مورد انتقاد قرار می‌داد. از نظر توماس تمامی حقایق، سرمنشأ واحدی دارند و فلسفه و الهیات حقیقی هرگز نمی‌توانند با یکدیگر در تضاد باشند؛ لذا با آمیزهٔ عقل و ایمان می‌توان متعالی‌ترین زندگی را پدید آورد (دالکورت، ۱۳۸۳: ۲۷). از نظر توماس، نخستین شرط ایمان، عقل است و حتی صرف ایمان نیز بر اساس عقل فهم می‌شود و نه به وسیلهٔ غیر آن (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۲۲۸). او میان الهیات طبیعی (عقلی) مبتنی بر دلایل و شعائر دینی، تفاوت قائل است (کنی، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۹). توماس برای سازش عقل و ایمان مسیحی به فلسفهٔ ارسطو متوسل می‌شود اما این فلسفه در چند مسألهٔ بنیادی با آموزه‌های مسیحی در تضاد قرار داشت و توماس می‌بایست تفسیری از ارسطو ارائه می‌داد که نشان دهد که آنچه در این دو به نظر متضاد می‌رسد، در واقع متضاد نیست. (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۲۴۹-۲۵۱). از همین رو، ترنس اروین آکوئینی را عقل‌گرای معتدل می‌داند (میاندری، ۱۳۷۷: ۴۲). به عبارتی، توماس قدیس یکی از متألهینی بود که در اواخر قرون وسطی، موضعی متفاوت نسبت به مواضع پیشین در باب نسبت قانون طبیعی و قانون الهی و در نتیجه، فلسفهٔ سیاسی گرفت. در مواضع توماس، کوششی برای دستیابی به نوعی هماهنگی میان وحی و برهان دیده می‌شود (مجیدی و شفیعی قهرخی، ۱۳۹۱: ۱۴۱).

افزون‌براین، آکوئینی به عنوان برجسته‌ترین همهٔ ارسطوئیان مسیحی، مقام یکه و یگانه‌ای در تاریخ اندیشهٔ سیاسی نیز دارد. سیرهٔ ادبی او تقریباً با تأثیر کامل و در برخی موارد با بازیابی اولیهٔ آثار ارسطو در جهان غربی، مصادف است. هم رسالهٔ سیاست و هم متن کامل رسالهٔ اخلاق به طور مشخص، نخستین بار در زمان حیات او به لاتین ترجمه شدند. آکوئیناس در سرتاسر شرح‌های تفصیلی خود بر قریب به اتفاق عمده‌ترین رساله‌های ارسطو و استفادهٔ پردامنه از مواد و مصالح ارسطویی در آثار الهیاتی‌اش، بیشتر از هرکس دیگری، ارسطو را به عنوان مرجع فلسفی اصلی در غرب مسیحی، تثبیت کرد. فلسفهٔ سیاسی خود او، به بهترین وجه به عنوان جرح و تعدیلی از فلسفهٔ سیاسی ارسطو در پرتو وحی مسیحی، یا به بیان دقیق‌تر، به عنوان کوششی در جهت ادغام ارسطو در یک سنت قدیمی‌تر اندیشهٔ سیاسی غربی فهمیده می‌شود که توسط

آبای کلیسا و پیروان سده‌های میانی اش عرضه شد و غالباً ترکیبی بود از عناصر برگرفته از کتاب مقدس، فلسفه افلاطونی- رواقی و قانون رومی (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۲۱-۴۲۲).

هدف ما در این پژوهش، خوانش زمینه‌مند فلسفه سیاسی توماس آکوئیناس است. به عبارتی، ما با بهره گرفتن از روش «متن- زمینه محور» کوئنتین اسکینر، فلسفه سیاسی آکوئیناس را در تصویر بزرگ‌تر زمینه فکری قرار می‌دهیم که مسأله اصلی آن در وجه عام، برای نزدیک به هزار سال، بحث عقل و وحی بوده است و در وجه خاص، نسبت قانون طبیعی و قانون الهی بوده است. با زمینه قرار دادن اندیشه آکوئیناس، روشن می‌کنیم که او در چه زمینه‌ای اندیشیده است و موضع او در میان مباحث عقل و وحی و قانون طبیعی و قانون الهی چیست، سپس با طرح موضع او، در حوزه حکمت عملی نشان می‌دهیم که بحث عقل و وحی در حکمت نظری، چگونه حکمت عملی او را با محوریت «قانون طبیعی و قانون الهی» ترتیب می‌دهد و او تلاش می‌کند با اندیشه خود بر کدام مسأله، راه حل ارائه دهد. از همین رو، پرسش این پژوهش با توجه به زمینه فکری این گونه طرح می‌شود که نوآوری آکوئینی، با توجه به بحث عقل- وحی و دین- دولت، در بحث نسبت قانون طبیعی و قانون الهی چیست؟ و چه پیامدی در حوزه سیاست دارد؟ فرضیه ما این است که فلسفه آکوئینی، با توجه به فلسفه نظری او، با تلفیق قانون طبیعی با قانون الهی نظریه‌ای جدید در فلسفه سیاسی ارائه کرد و راه را برای عرفی شدن سیاست برای نظریه‌های بعد از خود باز کرد. هر چند، می‌توان به زمینه‌های دیگری مانند تحولات سیاسی- اجتماعی یا نظریه‌های سیاسی و حتی تأثیر انتقال فلسفه از جهان اسلامی به مسیحیت در زمانه آکوئیناس اشاره کرد، اما ما مسأله اصلی در مسیحیت قرون وسطی را مسأله عقل و وحی و به تبع آن، قانون طبیعی و قانون الهی می‌دانیم و مسائل دیگر را، هرچند تأیرگذار، اما فرعی می‌دانیم.

به عبارتی دیگر، اگر مطابق نظر اسکینر، بکوشیم متون کلاسیک را در زمینه ایدئولوژیک خاص شان قرار دهیم، قادر خواهیم بود تصویر واقع‌گراتری از نحوه پرداخت به تفکری سیاسی در همه اشکال گوناگونش در دوران پیشین بسازیم. (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۵) از همین رو، فهمیدن اینکه نویسنده چه پرسش‌هایی طرح می‌کند و با مفاهیمی که در اختیارش هست چه می‌کند، معادل فهمیدن برخی از نیت‌های اساسی او در نوشتن و بدینسان پی بردن به این است که مقصود از سخنی که می‌گوید- یا نمی‌گوید، چیست. وقتی بدین گونه سعی می‌کنیم متن را در جای درستش قرار دهیم، صرفاً «زمینه‌ای» تاریخی برای تفسیرمان ایجاد نمی‌کنیم، بلکه اساساً به خود عمل تفسیر می‌پردازیم (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۸). مهم‌ترین خواست و آرمانی که زیربنای توصیف

شده روش اسکینر را تشکیل می‌دهد این نکته است که «ما را قادر سازد تا هویت تاریخی یکایک متن‌ها را در تاریخ اندیشه بازیابی کنیم. هدف این است که چنین متن‌هایی به منزله نوشته‌هایی در پیشبرد گفتمان‌هایی خاص در نظر گرفته شوند و در نتیجه، راه‌هایی تشخیص داده شوند که در آنها متن‌ها واژه‌های قراردادی خود آن گفتمان‌ها را سرمشق قرار داده‌اند یا به چالش خوانده‌اند یا برانداخته‌اند. به بیان کلی‌تر، «هدف عبارت است از بازگرداندن متن‌های خاصی که مطالعه می‌کنیم به زمینه‌های فرهنگی دقیقی که متن‌ها از آغاز در آنها شکل گرفته‌اند» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۱۶). بر همین اساس، در بحث چارچوب نظری با مشخص کردن نظریه‌ها در باب نسبت عقل و وحی و جایابی آکوئیناس در آن دسته‌بندی‌ها، به نظریه‌ها در باب نسبت دین و دولت اشاره می‌کنیم و مطرح می‌کنیم که آکوئیناس در کدام دسته قرار می‌گیرد. این بحث نظری می‌تواند در بخش‌های بعد موضع آکوئیناس درباره نسبت قانون الهی و قانون طبیعی و پیامدهای آن را برای عرفی شدن سیاست روشن کند.

چارچوب نظری

نظریه‌های عقل و وحی

در باب نظریه‌های عقل و وحی در مسیحیت معمولاً سه (ر.ک. ژیلسون، ۱۳۹۸) یا چهار نظریه (ترانوی، ۱۳۷۷) شناسایی کرده‌اند. نوت ترانوی معتقد است که سه روش متفاوت در باب ارتباط میان عقل و ایمان یا الهیات و فلسفه قابل تشخیص است که خود زمینه‌ای می‌باشد که برای فهم چهارمین روش که از آن آکوئیناس است (ترانوی، ۱۳۷۷: ۱۵۶). به عبارتی، او سه جریان عمده را تا زمانه آکوئیناس شناسایی می‌کند و آکوئیناس را جریان چهارم معرفی می‌کند؛ اما ژیلسون مباحث مربوط به «فلسفه و الهیات» یا «عقل و وحی» را دسته‌بندی کرده است و سه دسته را شناسایی می‌کند که آکوئیناس در دسته سوم قرار می‌گیرد: ۱. قائلین به برتری ایمان؛ ۲. قائلین به برتری عقل؛ ۳. قائلین به هماهنگی عقل و وحی (ژیلسون، ۱۳۹۸).

ما به تبعیت از ژیلسون، آکوئیناس را در دسته سوم در نظر می‌گیریم که تلاش کرده است تا نوعی هماهنگی میان عقل و وحی برقرار کند. به این معنا که آکوئیناس می‌خواست هم ایمان داشته باشد و هم بداند. بنابر نظر او میان این دو خواست نه تنها تناقضی وجود ندارد، بلکه آن دو با هم سازگار و مکمل یکدیگرند. چون خرد و وحی دو بیان مختلف یک حقیقت‌اند که حقیقت الهی است. پس میان آن دو ناسازگاری ممکن نیست. اگر چنین ناسازگاری مشاهده شود صرفاً به

علل ذهنی وابسته است. در این خصوص، وظیفه فلسفه است که علل ذهنی را کشف و آنها را رفع کند. خرد ممکن است خطا کند، ولی وحی مصون از خطاست. چنانچه میان این دو اختلاف و ناسازگاری مشهود گردد از همان آغاز باید معتقد باشیم که این خطا از جانب خرد است و باید بکوشیم که این خطا را بیابیم و آن را تصحیح کنیم. رابطه حقیقی میان فلسفه و الهیات همین است. دو قلمرو وحی و خرد به وضوح از یکدیگر متمایز می‌شوند. میان حوزه طبیعت (= خرد) و حوزه فیض الهی اختلاط و درهم آمیختگی نیست. هر حوزه‌ای موضوع خاص خود را دارد و حقوق ویژه خویش را: اختلاط حوزه علم و ایمان ناممکن است. مظهر و نشان این اصل عمومی هم بر فلسفه طبیعی توماس آکوئیناس و هم بر فلسفه اجتماعی او هویدا است (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۹۶-۱۹۷).

نظریه های دین و دولت

دین در دو شکل خُرد (ایمان و عمل کارگزاران) و کلان (پیوند نهاد دین با سیاست و نیز تشریح قانون در امور سیاسی) می‌تواند با دولت در ارتباط باشد (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۳۸-۴۱). از نظر عقلی می‌توان مناسبات مختلفی میان دین و دولت متصور بود؛ از جمله این مناسبات دوگانگی و دوئیت است، معنای نفی این همانی دین و دولت در این نظریه دین و دولت از حیث منشأ متفاوت‌اند؛ ثانیاً، وجود یکی بدون دیگری در عالم عمل قابل تحقق است. البته با این فرض که دین امر قدسی را در برمی‌گیرد. نسبت دیگر ناهمسنخی است، این دین و دولت نه بیگانه‌اند و نه یگانه. دو پدیده متفاوت اما با هم مرتبط‌اند؛ لذا بود و بقای یکی در عین بی‌اعتنایی به دیگری تقریباً محال است (البته این در صورتی است که دین را در معنای قدسی آن محدود ندانیم). نسبت دیگر این است که وجود دیگری مستلزم نابودی دیگری است. رابطه دیگر این است که هیچ یک برای دیگری علت نیست. رابطه دیگر همبستگی است؛ هر دو منشأهای متفاوتی دارند، اما همه تغییرهای منظم و معنادار از تداخل و تبادلات جاری میان دین و دولت برمی‌خیزد (مجیدی و شفیع قهفرخی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

جایابی آکوئیناس در بین این دسته‌بندی‌ها در باب نسبت دین و دولت تا حدودی مشکل است. آنچه در نظر آکوئیناس مشهود است این است که دین و دولت نافی یکدیگر نیستند. پس می‌توان نوعی رابطه میان آنها در نظر گرفت؛ اما دیدگاه آکوئیناس دارای پیچیدگی‌هایی است که از دیدگاه او نسبت به عقل و ایمان برمی‌خیزد. فلسفه اخلاقی و سیاسی توماس آکوئیناس

همین سیر اندیشه را دنبال می‌کند. ساختار جهان اخلاقی نیز همانند ساختار جهان فیزیکی است. خدا نه فقط آفریدگار کیهان فیزیکی است؛ بلکه او نخست و قبل از هر چیز قانون‌گذار و منشأ قانون اخلاقی است؛ اما انتظام اخلاقی، انتظامی انسانی است که فقط با همکاری آزاد انسان‌ها به وجود می‌آید. این انتظام اخلاقی را هیچ قدرت فوق بشری بر ما تحمیل نمی‌کند. این انتظام اخلاقی به اعمال آزاد خود انسان وابسته است. در اینجا یعنی در حوزه سیاسی، دوباره دو قلمرو عقل و وحی در عین استقلال در وحدتی کامل با یکدیگر ممزوج می‌شوند (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲۰۰-۲۰۱). این امر در باب امر قانون‌گذاری در دولت و منشأ آن خود را به خوبی نشان می‌دهد. بحثی که با عنوان قانون طبیعی و قانونی الهی و نسبت این دو با هم شناخته می‌شود. آکوئیناس در ادامه بحث هماهنگی عقل و وحی، دین و دولت، بحث قانون را نیز این گونه دنبال می‌کند. از همین رو، با مفروض گرفتن مباحث مطرح شده در این بخش، مطالعه خود را معطوف به بحث قانون می‌کنیم و نشان می‌دهیم که نوآوری آکوئیناس چگونه موجبات عرفی شدن سیاست را فراهم کرد. در نتیجه، بحث خود را مطابق روش اسکینر با بررسی تصویری بزرگ‌تر از زمینه بحث قانون طبیعی و قانون الهی در قرون وسطی آغاز می‌کنیم و سپس بر روی بحث آکوئیناس متمرکز می‌شویم.

بافتار و زمینه اصلی: بنیادهای قانون در قرون وسطی

در ذیل مباحث مطرح شده در بخش قبل، بحث قانون طبیعی موضوع بحث قرار می‌گیرد. در فلسفه یونانی، قانون و قانون‌گذاری در مدینه و مناسبات شهروندی، در حوزه فلسفه عملی قرار داشت و در باب سامان پولیس یا شهر نظریه پردازی فلسفی می‌کردند. در مسیحیت مشکل اصلی نه تعارض عقل و شرع که مسیحیت به معنای اسلامی دارای شرع نیست، بلکه مشکل نسبت «عقل و ایمان یا وحی» بود که در باب آن به نظریه پردازی پرداختند. از نظر لئو اشتراوس، می‌توان گفت قرون میانه شاهد اولین بحث میان دو نیروی بسیار مهم جهان غرب بود؛ یعنی دین کتاب مقدس و علم یا فلسفه یونانی‌ها. این دوران شاهد بحثی بین یک خداگرایی (یکتاپرستی) اخلاقی و پاگانسیم، یعنی بین دو دین نبود، بلکه شاهد بحثی میان دین بماهو دین و علم یا فلسفه بود؛ بحثی بین شیوه زندگی مبتنی بر ایمان و اطاعت و شیوه زندگی که فقط مبتنی بر بصیرت آزاد و حکمت انسانی است (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۷۲). لذا بحث قانون، پیش‌تر در حوزه حقوق رومی ترتیباتی یافته بود که در قرون وسطی با دگرگونی‌هایی، تداوم یافت.

قانون طبیعی در یونان

منظور از قانون طبیعی، قانونی است که تعیین می‌کند چه چیزی حق و چه چیزی باطل است، قانونی که طبیعتاً، ذاتاً و از همین رو همه جا و همیشه قدرت دارد یا معتبر است (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۰۷-۳۰۸). به عبارتی، قانون طبیعی به عنوان نسخه نهایی خوب و بد و همچنین به عنوان الگو برای زندگی خوب منطبق با طبیعت درک می‌شده است. قانون طبیعی به عنوان یکی از مفاهیم محوری فلسفه سیاسی در غرب، ابتدا در یونان باستان پیدا شد و آنگاه مراحل متوالی تحول را پشت سر گذاشت و با تعابیر مختلف دمساز شد تا آنکه تلقی مدرن از آن، به منبعی برای اندیشه قرارداد اجتماعی، حقوق طبیعی، حقوق بشر و رویکردی به انقلاب‌های بزرگ تاریخ مثل انقلاب فرانسه و انقلاب امریکا تبدیل شد.

این گونه می‌توان توضیح داد که با رها شدن ذهن انسان از مبادی اسطوره‌ای، توجه او متوجه «طبیعت» شد. به عبارتی، موضوع بحث فلسفی، طبیعت و قانون طبیعی شد و تلاش شد در جهان طبیعی به عنوان مظهر خداوند به تفحص و تأمل پرداخته شود؛ بنابراین موضوع اصلی فلسفه یونانی «طبیعت» است. (به نظر می‌رسد که واژه یونانی برای طبیعت (فوسیس) به طور اولی به معنای «رویش» است و همچنین به معنای آنچه یک چیز به سوی آن می‌روید.) «اما طبیعت، در هر معنایی، بنابر طبیعت شناخته نمی‌شود. طبیعت باید کشف شود. پیش از کشف طبیعت، انسان‌ها می‌دانستند که هر چیز یا هر نوعی از چیزها «راه» و «رسم» خود را دارند... تفاوت ریشه‌ای میان «راه‌ها» و «رسم‌ها»، از رهگذر کشف طبیعت در مرکز توجه قرار گرفت. کشف طبیعت به تقسیم «راه» یا «رسم» به «طبیعت» (فوسیس) از یک طرف و «عرف» یا «قانون» (نوموس) از طرف دیگر منجر شد» (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۷-۱۹). تمایز مذکور متضمن این است که امر طبیعی بر امر عرفی اولویت دارد. «تمایز میان طبیعت و عرف برای فلسفه سیاسی کلاسیک و حتی بخش عمده‌ای از فلسفه سیاسی مدرن، بنیادی بود؛ اما این امر را به سادگی می‌توان در تمایز میان حقوق طبیعی و حقوق موضوعه مشاهده کرد. «کشف طبیعت و تمایز آن با عرف یا قانون به این نتیجه منتهی شد که قوانین طبیعی نیستند.» در تقابل قرار گرفتن طبیعت و عرف تا پیش از سقراط دو پاسخ عمده یافته بود: «تمامی حقوق یا عرفی هستند یا تعدادی حقوق طبیعی وجود دارند». سقراط در مقابل، «از راه عرف یا قانون به طبیعت رسید، یعنی از قانون به طبیعت صعود کرد». در نتیجه «قانون، یعنی قانون انسانی، به قانون الهی یا طبیعی به مثابه خاستگاه خود اشاره می‌کند؛ اما معنای ضمنی‌اش این است که قانون انسانی، دقیقاً به این

خاطر که با قانون الهی یا طبیعی یکی نیست، به طور نامشروط حقیقی یا عادلانه نیست: فقط حق طبیعی، خود عدالت، «ایده» یا «صورت» عدالت به طور نامشروط ناعادلانه است». «سقراط و همچنین افلاطون و ارسطو فرض می کردند که کامل ترین صورت جامعه انسانی پولیس است» (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۹-۲۲).

نظریه حقوق در روم

مابین این دوره هزارساله یعنی میان یونان و قرون وسطی، روم قرار دارد که اندیشه‌های حقوقی در آن مطرح شد و سیسرو چهره بارز آن دوره می باشد. در بررسی افکار سیاسی باستان موقعی که از قلمرو فکری ارسطو مستقیماً به عرصه افکار سیسرون وارد می شویم به واقع از روی یک خندق عریض زمانی - به پهنای تقریباً سیصد سال - جهیده ایم. در این فاصله زمانی دو منبع بزرگ از اندیشه جدید در قلمرو نظریات سیاسی به وجود آمده بود. یکی از دو منبع عبارت از فلسفه‌ای بود که در جهان یونانی بعد از ارسطو در مکتب اپیکور، شکاکان و مخصوصاً رواقیان رشد و توسعه یافت. منبع دیگر، عبارت از تجربه‌های سیاسی و روش‌های قانونی رومیان قدیم بود (فاستر، ۱۳۸۸: ۳۰۸). به هرروی، این رواقیان بودند که مفهوم حقوق طبیعی را وارد فضای فلسفه کردند و از آن دفاعی فلسفی نمودند. رواقیان اخلاقیاتشان را بر نظمی الهی متکی کردند و با برداشتی فلسفی از این نظم الهی که با قانون طبیعی هم‌داستان شمرده شد کوشیدند برای قانون یک نهاد پشتوانه‌ای فلسفی فراهم کنند. رواقیان این گونه استدلال کردند که طبیعت هوشمندانه به سمت هدف و غایت معینی که با علت غایی در فلسفه ارسطویی همسو است، به پیش می‌رود و از آنجا که این هدف خیر است، هر آنچه با آن سازگار باشد خوب و درست است و برعکس، هر آنچه با طبیعت ناسازگار باشد، بد و نادرست است. رواقیان به تدریج آموزه قانون طبیعی خود را به صورت نظامی ساخته و پرداخته درآوردند که احتمالاً این مهم در دوره رواقیان میانه صورت‌بندی شد (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۳۰۴). در میان رومیان نیز مثل بسیاری از مردم قدیم منشأ قانون ابتدا در احکام دینی، رسوم و درک عامه از عدالت ریشه داشت. در قدیمی‌ترین دوران نقض نظم عمومی به عنوان نقض دستورات الهی و به منزله گناه شمرده می‌شد نه جرم علیه قوانین دولتی. برای اینکه نظریه حقوق در شکل متکامل خود پیدا شود باید مفهوم حقوق از تکالیف الهی و مفهوم جرم از گناه جدا شود. فرآیند جدا شدن حقوق وضعی از احکام دینی از یونان باستان شروع شد و در روم به تکامل رسید. در یونان باستان ابتدا احکامی که منطقی در عادات و رسوم مردم منشأ داشت

از احکامی که جزء فرمان مستقیم خداوند محسوب می‌شد جدا شد. در مراحل بعدی، قانون به عنوان اراده دولت نه اراده الهی شناخته شد و این آموزه جای خود را باز کرد که قانون اراده دولت است که توسط نهادهای مردمی توسط نمایندگان وضع می‌شود. در روم همچنین مقام‌هایی برای اصلاح موازین حقوقی به هنگام کاربرد آن و همین‌طور دادرسان مجرب برای رسیدگی به درخواست‌های استیناف احکام درست شد که به سهم خود به تکوین سلسله‌ای از اصول و قواعد حقوقی کمک کرد. به تدریج این نظریه رشد کرد که در پس قواعد حقوقی مشخص و خاص باید اصولی انتزاعی و عام وجود داشته باشد، اصولی که از قوانین عام طبیعی نشأت می‌کند. اندیشه قانون طبیعی در روم وارد اندیشه‌ها و ادبیات سده‌های میانه شد و با اعتقادات مسیحی در مورد قانون عام الهی که خداوند در قلب بشر قرار داده است درآمیخت و نظام قانون شرع را در کلیسای کاتولیک پدید آورد. در عصر جدید اصل قانون طبیعی و خلقت آزاد با آموزه قرارداد اجتماعی (از آموزه‌های جدید) پیوند خورد (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۰۱-۱۰۲) در نهایت مطابق توضیح جرج کلوُسکو، برای قانون طبیعی می‌توان سه مدعای اصلی شناسایی کرد:

۱. قانون طبیعی قانون عینی است و چیزی بیش از قوانین وضعی است که در قانون‌گذاری‌ها ظهور می‌یابد. بر همین مبناست که ارسطو در اخلاق نیکوماخسی وقتی از «عدالت طبیعی» سخن می‌گوید و آن را در برابر «عدالت عرفی» قرار می‌دهد، چنین پیش‌انگاره‌ای را پیش خود دارد. حکم عدالت طبیعی برخلاف عدالت عرفی که از جایی به جایی دیگر فرق دارد، در همه جا اعتباری یکسان دارد. قوانین وضعی که قانون‌گذاران وضع کرده‌اند، قابل نقض است، اما قوانینی طبیعی را نمی‌توان نقض کرد، آنها همواره اعتبار و نیروی الزام بخش خود را حفظ می‌کنند. عینی بودن قانون طبیعی تضمینی است در برابر نسبی‌گرایی. آن دسته از آداب و رسوم که در گذر زمان پایداری خود را نشان داده‌اند با قانون طبیعی همسازند، چون طبیعت امور بر آنها صحه گذاشته است.

۲. قانون طبیعی چون ریشه در طبیعت امور دارد باید شناختنی باشد و افراد باید بتوانند به آن دسترسی داشته باشند. انسان‌ها می‌توانند به یاری عقل، قانون طبیعی را دریابند. چون از قوه عقل برخوردارند، پس قانون طبیعی در دسترس همگان قرار دارد. اگر این حکم را بپذیریم، آنگاه باید بگوییم که افلاطون و ارسطو از آموزه‌های قانون طبیعی حمایت نمی‌کردند. چون آنها معتقد نبودند که همگان به یکسان توانایی درک حقیقت را دارند. متفکران قائل به قانون طبیعی استدلال می‌کنند که انسان مثل تمام موجودات دیگر

بخشی از طبیعت و تابع هدف‌های طبیعت است. اجسام مکانیکی به طور ناخودآگاه، حیوانات بنا به غریزه و انسان‌ها به یاری عقل طرح طبیعت را دنبال می‌کنند.

۳. قانون طبیعی باید به صورت مجموعه‌ای از قوانین با درجاتی از پیچیدگی دیده شود. در نظام‌های فکری که در اواخر سده‌های مسیحی تکامل یافتند، قوانین طبیعی به عنوان منشأ قوانین وضعی شمرده شدند. استدلال شد که قوانین وضعی برای اینکه شایستگی واژه قانون را داشته باشند و از نیروی الزامی بودن برخوردار باشند باید با قوانین طبیعی همخوانی داشته باشند (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۳۰۰).

حقوق طبیعی

در میان این افکار، نخستین و مهم‌ترین آنها اندیشه حقوق طبیعی است که از قانون روم قدیم و فلسفه رواقی، به شکل میراثی به قرن‌های تالی منتقل گردیده و تحت نفوذ اندیشه‌های مسیحی تکمیل و توسعه یافته است. مفهوم آن به طور خلاصه این است که: «نوعی نظام ازلی درباره اینکه چه چیزی حق و مناسب است وجود دارد که ریشه و مبدأ آن در هیچ اراده‌ای، حتی اراده خدا قرار نگرفته است. این نظام عبارت است از قانون طبیعت و عدالت چیزی نیست جز مطابقت اراده بشر با این قانون. اراده خدا که همیشه درست و عادلانه است همواره با این قانون منطبق است. ارتکاب بی‌عدالتی از انسان ساخته است و بنابراین اراده وی ممکن است از این قانون ازلی تخطی کند. ولی چون به انسان خاطمی عقل و تمیز عطا شده است پس همواره این استعداد را دارد که به تقصیر خود پی ببرد» (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۹۵-۳۹۶). نوعی قانون دیگر وجود دارد که سرچشمه‌اش در اراده خداوندی است و بنابراین در اصل نوعی فرمان است. این قانون، طبیعی نیست، بلکه موضوعه است.

قانون مثبت

الف) قانون مثبت الهی

قانونی به نام قانون مثبت یزدانی وجود دارد که از امر و اراده الهی ناشی می‌گردد و مربوط به موضوعاتی است که قانون طبیعت آنها را تنظیم کرده است. از این قرار، امریه الهی مشعر بر اینکه روز معینی در هفته باید به عنوان روز مقدس منظور گردد قانونی است که اطاعت کردن از آن بر انسان واجب است، زیرا که اراده خدا در این امر منعکس است. ولی چون قانون طبیعت

انسان را به رعایت آن ملزم نکرده است بنابراین امکان دارد که خداوند به موجب فرمانی دیگر امریه سابق خود را نقض کند و در آن صورت عملی که ارتکاب آن در حال حاضر خطا شمرده می‌شود (غفلت از حفظ احترام روز مقدس) موقعی که خود خداوند به نحوی دیگر اراده کرد، انجام همان عمل صحیح و صواب شمرده خواهد شد؛ اما فرامین دیگر خدا (مثلاً آن امریه مشهور یزدانی که می‌گوید: «تو ای بنده من نباید مرتکب قتل شوی»)^۱ فرمانی است که قانون طبیعت بر آن حاکم است. ارتکاب قتل تنها تخطی از امر الهی نیست بلکه نقض همان نظام ازلی نیست بلکه نقض همان نظام ازلی است که ما قانون طبیعت‌اش می‌نامیم؛ بنابراین هیچ‌گونه فرمان بعدی خدا نمی‌تواند ارتکاب این‌گونه اعمال را صحیح و صواب سازد (فاستر، ۱۳۸۸، ج: ۱، ۳۹۶-۳۹۷).

ب) قانون مثبت انسانی

قانونی به نام قانون مثبت انسانی وجود دارد که عبارت است از فرمان حکمرانان سیاسی به شرطی که اینان از راه صحیح و قانونی به حکومت رسیده باشند. پهنای قدرت این قانون، عرف و عادت را نیز دربرمی‌گیرد و اطاعت از آن بر سکنه کشور واجب است. در موضوعاتی که تکلیف آنها به وسیله قانون طبیعت معین نشده اتباع کشور موظفند هر آنچه را که قانون مثبت امر می‌کند فقط به این دلیل که آن امر ناشی از قانون مثبت است به صورت حکمی مطاع و واجب‌الاجرا بپذیرند و به کار بندند. اگر قانون کشور من فرضاً چنین مقرر می‌دارد که اتباع کشور یک رشته خدمات اجتماعی انجام دهند، یا اینکه برخی مالیات‌ها را به حکومت بپردازند، همین حقیقت که قانون کشور چنین گفته، بنفسه کافی است تا هر عملی را که من برخلاف این دستورها انجام می‌دهم عملی خلاف و نادرست سازد؛ اما در موضوعاتی که تکلیف آنها به موجب قانون طبیعت روشن شده است، قانون مثبت انسانی فقط تا حدودی که با قانون طبیعت منطبق و سازگار باشد لازم‌الاجراست. از این رو، یکی از فقهای قرن دوازدهم چنین می‌نگارد:

هر نوع قانون عرف یا قانون اساسی، اعم از اینکه به صورت امر یا نهی بیان شده باشد، اگر قانون طبیعت را نقض کند آن را باید هیچ و کان لم یکن شمرد؛ زیرا خداوند فرموده است: منم حقیقت و دیگر نگفته است که منم عرف یا منم قانون اساسی. از این لحاظ، اتباع معقول کشور نه تنها موظف به اطاعت از این‌گونه قوانین نیستند بلکه جملگی تابع قانونی والا تر هستند که ممکن است آنها را به عدم اطاعت از قوانین ساخته فکر بشر مجبور و موظف سازد (فاستر، ۱۳۸۸، ج: ۱، ۳۹۷-۳۹۸).

متفکران مسیحی فکر قانون طبیعی را با مبانی اعتقادی خود مبنی بر ایمان به خداوند و الهی بودن نظام امور وفق دادند. سنت آگوستین این همسازی را این طور ایجاد کرد که گفت آنکه طبیعت را طبیعت می‌کند خداوند است. خداوند بنا به قانون ازلی که همانا عقل اوست طبایع یا صورت‌های طبیعت را آفریده است، آنچه مخالف قانون ازلی و طبیعت خاص آن باشد گناه و غیراخلاقی است، زیرا اراده انسان‌ها تنها وقتی اراده درست محسوب می‌شود که با اراده الهی مطابقت داشته باشد. قانون عزلی عقل الهی و اراده خداوندی است (پولادی، ۱۳۸۹: ۷۰۲). این تلقی تا زمانه آکوئیناس در مسیحیت غالب بود تا اینکه آکوئیناس نظرات خود را مطرح کرد. به هر روی، نه فقط مسیحی شدن امپراتوری روم بلکه اضمحلال آن نیز به زیان فلسفه تمام شد؛ زیرا سقوط امپراتوری روم، نابسامانی وضعیت اجتماعی و اقتصادی اروپا را در پی داشت. در چنین شرایطی که مردمان در زیر بار سنگین فقر و ترس از مرگ به سر می‌بردند، نمی‌توان به شکوفایی مباحث فلسفی امید چندانی داشت؛ اما دیری نپایید که چندین عامل سبب شد تا جهان مسیحیت در طرد فلسفه به اشتباه خود پی ببرد و در چرخشی آشکار، رو به سوی آن آورد. عامل اول، تنازعات اعتقادی و کلامی میان مسیحیان و یهودیان بود. عالمان یهودی با تکیه بر استدلالات عقلی، کشیشان مسیحی را به تحدی می‌طلبیدند. از این رو، آبابلیس برای دفاع از کیان خود، رو به سوی فلسفه و علوم عقلی آوردند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۸) عامل دوم، بن‌مایه‌های اعتقادی دین مسیح بود. مسیحیان از یک سو، اعتقاد به الوهیت یکی از افراد بشر داشتند و از طرف دیگر، همو بر فراز صلیب می‌میرد و سپس از میان مردگان برانگیخته می‌شود تا مسیحیان را رستگار کند (زیلسون، ۱۳۸۴: ۳۳). با گذشت زمان، حاجت به تبیین کلامی ملزومات این معتقدات حس شد و مسیحیان ناگزیر می‌شدند تا از مفاهیم و مقولاتی استفاده کنند که از فلسفه به عاریت گرفته شده بود. از آنجا که اینان فلسفه خاصی نداشتند، طبیعتاً به فلسفه‌های رایج زمان خود روی آوردند که چیزی جز بازمانده‌های غبارآلود مکتب افلاطونی نبود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۹).

فلسفه سیاسی آکوئینی: تلفیق قانون الهی و قانون طبیعی

در چنین بافتار و زمینه‌ای بود که توماس آکوئینی، با وارد کردن فلسفه ارسطویی به بحث خود، توانست نظراتی را در حوزه حکمت نظری و حکمت عملی مطرح کند. بحث حکمت نظری آکوئینی موضوع بحث ما نیست، هر چند در بخش نخست به هماهنگی عقل و وحی که آکوئینی مطرح کرد اشاراتی داشتیم. لذا اکنون به حکمت عملی و بحث هماهنگی یا تلفیق قانون طبیعی و

قانون الهی در نظر آکوئینی می‌پردازیم. آن‌گونه که ژیلسون بحث کرده است، توماس آکوئینی با اتخاذ موضع هماهنگی میان عقل و وحی در حقیقت متعرض گونه‌های متعدد الهیاتی می‌شد که به نحوی کم‌وبیش مبهم از آنها بر می‌آمد که میان ایمان ساده‌ عامهٔ مردم و ایمان توأم با بصیرت «اختیاری» که فهم ایمان را بر ایمان افزوده بود، فرق می‌نهند. توماس آکوئینی با ممانعت از دخول همهٔ براهین ضروری‌ای که ماهیت عقلی محض دارند در الهیات، به تدریج از اعتقاد به اصالت الهیات رایج در قرون وسطای متقدم می‌گسست (ژیلسون، ۱۳۹۸: ۶۹-۷۴).

همساز کردن طبیعت با مشیت الهی

یکی از وجوه مهم فلسفهٔ آکوئیناس تطبیق قانون طبیعت با مشیت الهی است. یکی از جنبه‌هایی که در سنتز تعالیم مسیحیت با فلسفهٔ ارسطویی جنبهٔ محوری دارد نگاه او به طبیعت و قانون طبیعی است. در نگاه او به طبیعت به صورتی عقلانی و هدفمند چنان سامان یافته است که به سمت اهداف خیر می‌رود. این نگاه با نظریهٔ ارسطو دربارهٔ طبیعت تطبیق دارد که معتقد بود بنا به علت غایی طبیعت در حال حرکت دائمی به سمت تحقق بخشیدن قوه‌ها یا بالفعل کردن بالقوه‌هاست. ارسطو معتقد بود که در طبیعت هیچ کاری بیهوده انجام نمی‌گیرد. آکوئیناس نیز از همین نظریه پیروی می‌کند. تفاوت‌ها در اینجاست که او این را به قدرت خداوند نسبت می‌دهد و بخشی از نقشهٔ الهی می‌شمارد. طبق نظر آکوئیناس مشیت الهی در سرتاسر طبیعت جریان دارد، چون اوست که خالق طبیعت است «جهان تحت حاکمیت مشیت الهی است. کل مجموعه‌مان را عقل الهی اداره می‌کند. آن دربارهٔ کلیت جهان صادق است دربارهٔ انسان هم صادق است. طبیعت دارای نظامی هماهنگ است. این هماهنگی از اینجا نشأت می‌کند که هر چیز در طبیعت بنابه وجه غایی حرکت هر چیز به سمت هدفی می‌رود که مقتضای به فعلیت رسیدن آن است. انسان نیز به دنبال هدایت طبیعت به سمت سعادت می‌رود. سعادت بشر نیز که والاترین قوهٔ اوست زندگی عقلانی است، چون ممیزهٔ انسان قوهٔ نطق است. ارسطو در اخلاق نیکوماخسی گفته بود این امر همسو با جستجوی حقیقت با ژرف اندیشی فلسفی است؛ اما آکوئیناس، این عالم مسیحی، این ژرف اندیشی را با ژرف اندیشی در خداوند پیوند می‌دهد. به همین ترتیب ژرف اندیشی در خداوند نیز هم به یاری عقل و هم به کمک نور الهی میسر است» (کلوسکو، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۷-۱۵۰). هرچند، آکوئیناس ایمان را بر عقل برتری می‌دهد.

نظریهٔ آکوئیناس متوجه شیوهٔ طبیعی و عقلانی سازماندهی زندگی اجتماعی به نحوی

است که غایت‌های طبیعی انسان در عرصه زندگی عمومی به تحقیق برسد. آکوئیناس در برابر دیدگاه‌هایی که از نظام‌های دین سالار و مطلقه دفاع می‌کردند معتقد به عقلانیت نهفته در حکومت قانون بود. آکوئیناس می‌خواست با استفاده از عقل و دین، اصول و قواعدی را برای یک نظم عادلانه و طبیعی استخراج کند (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶). به عبارتی دیگر، آکوئیناس فلسفه ارسطو را درباره طبیعت می‌پذیرد و می‌گوید آنچه ارسطو در این باره گفته خطا نیست ولی ناقص است، چونکه حکیم یونانی متوجه این مطلب که جهان طبیعت «کل جهان» و شامل بر همه «کون و مکان» نیست نشده و در نتیجه تشخیص نداده است که جهانی دیگر (عالم رحمت) بر فراز جهان طبیعت قرار دارد. در زمینه اخلاقیات نیز نظر آکوئیناس عیناً همین است. او اندیشه ارسطو را به شکل یک بیان حقیقی از روشی که انسان به وسیله آن به غایت‌المراد خود - یعنی خوشبختی - تواند برسد قبول دارد ولی نقص اندیشه فیلسوف یونانی را در این می‌بیند که او نتوانسته است آن حقیقت مسیحی را دایر بر اینکه انسان قطع نظر از سعادت دنیوی، هدفی بزرگ‌تر و فوق طبیعی - به نام سعادت و رستگاری اخروی - دارد، تشخیص دهد، درحالی که شأن سعادت دنیوی (به نظر آکوئیناس) نازل‌تر و پایین‌تر از شأن سعادت اخروی است (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۱۹-۴۲۰). اگرچه آکوئیناس به فلسفه ارسطویی به مثابه کامل‌ترین بیان حقیقت طبیعی و به مثابه فلسفه‌ای می‌نگریست که همسازترین فلسفه با حقیقت مسیحیت بود، (اما) او صرفاً با استحاله کردن این فلسفه چه از حیث مضمون و چه از حیث روح، می‌توانست آن را با ایمان مسیحی به طور کامل هماهنگ سازد. شاید طبیعت دقیق استحاله مزبور به بهترین وجه در این واقعیت به بیان درآمده باشد، درحالی که ارسطو هرگز نه از قانون طبیعی بلکه صرفاً از حق طبیعی سخن به میان می‌آورد، آکوئیناس را به‌طورکلی، به عنوان شارح کلاسیک نظریه قانون طبیعی در جهان غربی مورد ملاحظه قرار داده‌اند (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۳۰). در راستای مباحث مطرح شده، به بررسی حکمت عملی و نقطه شروع بحث آکوئیناس از فلسفه ارسطو می‌پردازیم.

دولت مبتنی بر قانون: مسیر سعادت جمعی

آکوئیناس بحث خود را مطابق با حکمت نظری که مطرح کرده بود، در حکمت عملی ادامه می‌دهد. به عبارتی، سنگ بنای فلسفه سیاسی آکوئیناس، انگاره ارسطویی طبیعت است. انسان بیش از همه حیوانات دیگر، یک موجود سیاسی و اجتماعی است. جامعه سیاسی برای او طبیعی است، نه به مثابه چیزی که توسط طبیعت داده شده، بلکه به مثابه چیزی که او بنا به طبیعت

به آن گرایش دارد و برای کمال طبیعت عقلانی او ضروری است. از نظر آکوئیناس نخستین جامعه‌ای که انسان بدان تعلق دارد و بدون آن نمی‌تواند زندگی کند، چه رسد به زندگی خوب، خانواده است که هدف مشخص آن تدارک دیدن ضروریات زندگی و بدین ترتیب تضمین حفظ فرد و نوع، هر دو است. علم یا صنعتی که موضوعش، تدبیر کردن صحیح خانواده است، تدبیر منزل یا اداره امور منزل است؛ اما خانواده به تنهایی قادر نیست همه خیرهای مادی که انسان برای امرار معاش و محافظت از خود به آنها نیاز دارد را تأمین نماید و قادر نیست همه اعضای خود را به سوی کمال فضیلت رهنمون گردد. آن پیوند انسانی حقیقتاً خود بسنده، تنها پیوندی که قادر است شرایط فضیلت را تأمین کرده و همواره نیازها و آرزوهای زمینی انسان را برآورده سازد، شهر است. شهر کامل‌ترین اثر عقل عملی است. شهر به عنوان جامعه کامل همه پیوندهای دیگری که انسان‌ها می‌توانند به آنها صورت ببخشند را در برمی‌گیرد، از جمله خانواده که شهر غایت آن را تابع غایت خود، یعنی خیر انسانی کامل می‌سازد. انسان تنها در درون چارچوب شهر است که می‌تواند کمال زندگی را تحصیل نماید (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۳۱-۴۳۲).

شهر به مانند بدن انسان که مکرراً با آن مقایسه می‌شود، متشکل از کثرتی از اجزای نامتجانس است که هرکدام کار یا کار ویژه خاص خود را داراست. از آنجا که جزء منفرد غالباً به وسیله انفعالات و امیالی به حرکت درمی‌آید که با انفعالات و امیال دیگر اجزا وفق ندارد، اینکه در یک شهر اقتدار واحدی وجود داشته باشد که اصل وظیفه او عبارت باشد از پیجویی خیر کل و حفظ نظم و وحدت در میان بخش‌های گوناگون آن، امری اساسی است. اقتدار سیاسی عنصر تعیین کننده شهر یا «صورت» آن است، چنانکه ارسطو آن را در مقایسه با آموزه ماده و صورت به عنوان مقوم اصول موجودات طبیعی، چنین می‌نامد. از قرار معلوم اگر شهر طبیعی است، اقتدار سیاسی که برای آن اجتناب ناپذیر است نیز طبیعی است. اقتدار سیاسی بدین معنا از بردگی متفاوت می‌شود که مقوم حکومت انسان‌های آزاد بر انسان‌های آزاد است و موضوع آن خیر همه شهروندان است که در مقام انسان‌های آزاد، محض خاطر خودشان وجود دارند (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۳۳). نظریه آکوئیناس متوجه شیوه طبیعی و عقلانی سازماندهی زندگی اجتماعی به نحوی است که غایت‌های طبیعی انسان در عرصه زندگی عمومی به تحقق برسد. آکوئیناس در برابر دیدگاه‌هایی که از نظام‌های دین سالار و مطلقه دفاع می‌کردند معتقد به عقلانیت نهفته در حکومت قانون بود. آکوئیناس می‌خواست با استفاده از عقل و دین و اصول و قواعدی را برای یک نظم عادلانه و طبیعی استخراج کند (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

نظریه قانون: تلفیق قانون طبیعی و قانون الهی

آکوئیناس در بیان ماهیت قانون، ضمن اشاره به کسی که صلاحیت وضع آن را دارد، می‌نویسد: حقوق یا قانون عبارت است از فرمان عقل به منظور خیر عامه و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند (معصومی زارع، ۱۳۹۰: ۶۴). به عبارتی، آکوئیناس در مسائلی ۹۰ تا ۱۰۸ از رساله در باب قانون به بحث از قانون می‌پردازد. در مسأله ۹۰ آکوئیناس ضمن چهار مقاله یا بند به ماهیت قانون می‌پردازد. هر مقاله یکی از اوصاف قانون را بیان می‌کند که مقاله چهارم به طور خلاصه به همگی آنها اشاره می‌کند: قانون چیزی نیست جز فرمان عقل (مقاله اول)؛ برای خیر مشترک (مصلحت عمومی) (مقاله عمومی) که از سوی کسی که دل نگران اجتماع است (مقاله سوم) اعلام گشته است (مقاله چهارم). از نظر آکوئیناس از آنجایی که قانون معیار و قاعده عمل ماست که به واسطه آن ما مجاز به انجام کاری می‌شویم و از سوی دیگر، قاعده و معیار افعال بشر هم عقل است، پس می‌توان نتیجه گرفت که قانون با عقل است و این عقل است که قوانین مربوط به اراده و دیگر قوای انسان را هدایت می‌کند (دالکوت، ۱۳۸۳: ۱۵۸). در اکثر مطالعاتی که درباره نظریه‌های اخلاقی صورت گرفته، نظریه اخلاق آکوئیناس را در حکم نظریه قانون طبیعی طبقه‌بندی کرده‌اند (امیری، ۱۳۸۹: ۵۸). از همین رو، هم پایه نظری و هم استلزامات عملی موضع تومیستی، آشکارا در تلقی آکوئیناس از فضایل اخلاقی قابل تشخیص است. این تلقی را شاید بتوان به عنوان کوششی در جهت بیان این امر توصیف کرد که انسان چگونه باید در پرتو آن چیزی که هست، یا در پرتو طبیعت عقلانی خود عمل کند، این تلقی به معنای دقیق کلمه، مستقیماً به اصولی تشبث می‌جوید که ذاتی علم اخلاق نیستند، بلکه از علم طبیعی که کاملاً بدان تعلق دارند، وام گرفته شده‌اند (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۴۱). به هر جهت، او قانون طبیعی را نوعی مشارکت (بهره‌مندی) عقلانی در قانون ازلی خداوند توصیف می‌کند و می‌گوید همه انسان‌ها آن قدر صواب اخلاقی شناخت دارند که قادر باشند اعمالشان را تنظیم کنند (امیری، ۱۳۸۹: ۵۸). از همین رو، آکوئیناس در قطعه‌ای معروف از جامع الهیات توضیح می‌دهد که از نظر او قانون طبیعی چگونه قابل شناخت است. حکم وجدان (نوعی کیفیت عقلانی که هر انسانی را قادر می‌سازد به طور شهودی اصل نخستین استدلال عملی را دریابد) صرفاً این گزاره است که «باید خیر را انجام داد و دنبال کرد و از شر دوری گزید». آکوئیناس سپس سه نوع تمایل طبیعی انسانی را توصیف می‌کند:

۱. تمایل جوهری انسان به حفظ وجود و سلامت جسم خویش؛

۲. تمایل طبیعت بهیمی انسان به تکثیر نوع و مراقبت از فرزندان؛

۳. و تمایل عقل انسان به جست و جوی خیر کلی نظیر ملاحظه مصالح اشخاص دیگر و پرهیز از جهالت.

آکوئیناس هر سه تمایل فوق را طبیعی و خیر می‌داند، مشروط بر اینکه به طور معقول دنبال شوند. اینها همان مبنایی را تشکیل می‌دهند که انسان می‌تواند قواعد متعدد قانون اخلاق طبیعی را از آن استخراج کند (امیری، ۱۳۸۹: ۵۸). به عبارتی، در نظریه آکوئیناس کل کائنات توسط عقل الهی اداره می‌شوند که آن را قانون ازلی می‌نامند. همه آفریدگان از انسان و حیوان تا حدی در این قانون ازلی سهیم‌اند. انسان، از طریق عقل (که خاص اوست) در این قانون مشارکت می‌کند، زیرا انسان قادر است دست به انتخاب بزند و بر اعمال خود کنترل داشته باشد. قانون طبیعی عبارت است از مشارکت انسان در نظم آفریده شده توسط خداوند. قانون حاکم بر نظام جامعه قانون بشری است. قانون بشری همان قانون وضعی است که تجسم قانون طبیعی است (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

از آنجا که آکوئیناس قانون را صادره از عقل می‌داند و از آنجا که انسان از سایر موجودات به واسطه تعقل و قوه فاهمه‌اش متمایز می‌شود و این تعقل ورزی در اصل با اجتماعی بودن همراه است، باید قوانین در راستای خیر و فایده عمومی وضع شود و نه به سود یک فرد یا طبقه خاص. به باور آکوئیناس از آنجا که وضع هر چیزی برای خیر مشترک بستگی به کل اجتماع یا نمایندگان آنها دارد، وضع قانون یا مربوط به کل اجتماع است یا کسی که عهده‌دار امور اجتماع است؛ اما این قانون برای اینکه بتواند قدرت الزام داشته باشد که امری حیاتی برای آن است، می‌باید به اطلاع و اعلام کسانی که این قانون برای آنها وضع شده است، برسد. آکوئیناس از مسأله ۹۱ تا ۹۷ به انواع قانون می‌پردازد. او در مسأله ۹۱ به اثبات چهار نوع قانون می‌پردازد که در عین داشتن وجه اشتراک دارای وجه یا جوه اختلافی هستند که همین امر باعث تمایز میان آنها گشته است. این چهار نوع قانون عبارتند از: قانون ازلی؛^۱ قانون طبیعی؛^۲ قانون الهی؛^۳ قانون بشری^۴ (اصلی بیگی و ملایوسفی، ۱۳۹۷: ۲۶۲-۲۶۳).

1. Lex aeterna
2. Lex naturalis
3. Lex divina
4. Lex humana

قانون ازلی (طبق نوشته آکوئیناس) بر سرتاسر کون و مکان حاکم است. قانون ازلی، نظامی است ضرور و لایتغیر که هیچ گونه استثناء نمی پذیرد. هر شیء طبیعی ناچار است خود را با این قانون طبیعی تطبیق دهد بی آنکه علت انطباق خود را بفهمد یا اینکه اصلاً مایل به چنین انطباقی باشد؛ اما موجودات ذی عقل به نحوی متفاوت در معرض تأثیر قانون ازلی قرار می گیرند. احکام و مقررات این قانون در لوحه عقل این گونه موجودات ظاهر می شود و سپس خود آنان به طور ارادی خویشتن را با آن احکام تطبیق می دهند. قانون ازلی، به نحوی که در لوحه عقل موجودات ذی عقل ظاهر می شود، همان است که آکوئیناس آن را قانون طبیعی می نامد (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۴۲). قانون ازلی و در نتیجه قانون طبیعی (که جلوه‌ای از همان قانون ازلی است)، هیچ کدام قانون مثبت به شمار نمی روند؛ اما از آنجا که موهبت به انسان ارزانی نشده است که کم و کیف قانون طبیعت را درک کند بلکه تنها برخی از اصول کلی و اساسی آن را می فهمد، پس لازم است که یک رشته احکام و مقررات که دقیق تر از قوانین طبیعت هستند برای تنظیم اعمال و افعال او در اختیارش قرار گیرند. این احکام و مقررات را دو منبع متفاوت در اختیارش می گذارند: الف) قانون‌های انسانی، ب) قانون‌های یزدانی. قوانین انسانی عبارت از مجموعه‌ای از احکام و مقررات برای تنظیم رفتار بشری هستند که عقل انسان آن را از روی اصول قانون طبیعت کشف و تنظیم کرده است. قوانین انسانی شامل تمام قانون‌های جوامع بشری هستند به شرطی که این قوانین حقیقتاً قانون باشند نه اینکه اوامر یک اراده قوی را به نام و عنوان قانون منعکس سازند؛ اما قوانین یزدانی مجموعه‌ای از فرامین ناشی از اراده خدا هستند که به صورت وحی بر بندگان خدا ابلاغ شده اند. قانون یزدانی هرگز نمی تواند با قانون ازلی اصطکاک پیدا کند، زیرا غیر ممکن است که اراده الهی (بدان‌سان که در قانون یزدانی نوشته شده) با عقل الهی (بدان‌سان که در قانون ازلی منعکس است) اصطکاک و مغایرت داشته باشد. قوانینی که به دست دولت‌ها وضع می شوند به گروه قانون‌های انسانی تعلق دارند. حوزه اطلاق آنها به دو دلیل محدود است: ۱. به این دلیل که در داخل قلمرو خود، مطیع قانون طبیعت هستند یعنی از قانونی که مافوق قانون انسانی است تبعیت می کنند. ۲. به این دلیل که دامنه اطلاق آنها به حوزه قانون الهی (که دوش به دوش قانون انسانی وجود دارد) کشیده نمی شود (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۴۳-۴۴۵).

عرفی شدن سیاست؛ حاصل تلفیق قانون الهی و قانون طبیعی

در حوزه سیاست، آکوئیناس با قائل شدن جایگاه طبیعی برای دولت از جهتی به نظریه یونانیان

باستان در دوره دولت شهری برمی گردد؛ اما از جهتی دیگر، فاصله‌ای از دیدگاه یونانیان باستان می‌گیرد که به سهم خود چرخش بزرگی نسبت به نگرش آنها و همین‌طور پیشرفت مهمی در اندیشه سیاسی غرب محسوب می‌شود. این چرخش بزرگ و این پیشرفت مهم جدا کردن سیاست از دیانت است. در یونان باستان دولت شهر همه زندگی مادی و معنوی شهروندان را در خود جمع می‌کرد. آیین‌های عبادی شهروندان نیز مثل غالب وجوه زندگی آنها جزء امور عمومی محسوب می‌شد و در حوزه نظارتی دولت قرار می‌گرفت؛ اما تجاربی که در زندگی دینی و سیاسی مردم اروپای سده‌های میانه پیش آمد به نحو متناقض‌نمایی به تحولی ختم شد که شرایط به جدایی دو حوزه دینی و سیاسی از یکدیگر منتهی شد. از جمله این تجارب پیدایش دین مسیح در شرایط حضور یک امپراتوری بود. دین مسیح در قلمرو امپراتوری روم پیدا شد و رشد کرد و مسیحیان در نخستین مواضع سیاسی خود حوزه آئینی خود را از حوزه حکومت جدا دانستند. بعدها که دین در شرایط سده‌های میانه در زندگی مردم نفوذ همه جانبه‌ای به دست آورد و کلیسا صاحب نفوذ زیادی شد، سنت جدایی کلیسا و دولت به داعیه برتری کلیسا بر حکومت تغییر یافت؛ و سرانجام بعداً که گروهی از اندیشمندان سیاسی و حکمای الهی به نفع مشروعیت اقتدار سیاسی استدلال کردند و پایه‌های نظری حکومت عرفی را تحکیم کردند فقط حوزه دینی را برای کلیسا برجا گذاشتند. به این ترتیب، حوزه سیاسی برای حکومت عرفی و حوزه دینی برای کلیسا در نظر گرفته شد و این دو حوزه از هم منفک شدند (البته ابتداً بیشتر در نظریه و بعدها در عمل) (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۶۹-۱۷۰).

تحول نظریه دین و دولت

نظریه قرون وسطایی دولت، نظام همسازی بود که بر پایه دو اصل موضوعه قرار داشت: ۱. مضامین وحی مسیحی، ۲. مفهوم رواقی برابری طبیعی انسان‌ها (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۹۰). از همین‌رو، نظریه‌هایی که در قرون وسطی در باب دولت مطرح می‌شد، اساساً نظریه‌هایی دینی بودند که منشأ دولت را دینی و سلطنت یا دولت را نهادی الهی در نظر می‌گرفتند. از این مطلب این نتیجه به دست می‌آید که حاکمیت هیچ قدرت سیاسی هرگز نمی‌تواند حاکمیتی مطلق باشد. قدرت سیاسی همیشه مقید و پایبند قوانین عدالت است. این قوانین نقض‌ناپذیر و سلب‌ناشدنی‌اند؛ زیرا این قوانین خود نظام الهی و اراده قانون‌گذار متعالی را بیان می‌کنند. درست است که از حقوق رومی می‌شد این نتیجه را گرفت، چنانکه بعدها نیز این نتیجه را گرفتند که فرمانروا از همه

قیود قانونی آزاد است، اما در اندیشه قرون وسطایی، اصل حق الهی سلطنت همیشه در دایره محدودیت‌های بنیادی شخصی قرار داشت. هم متکلمان و هم حقوق‌دانان رومی این اصل را که «شهریار پایند قانون نیست» به این معنی تفسیر می‌کردند که شهریار از اجبار قانونی آزاد است؛ اما این آزادی وی را از انجام وظایف و تعهداتش رها نمی‌کند. اطاعت فرمانروا از قانون تحت هیچ اجبار خارجی صورت نمی‌گیرد؛ اما قدرت و مرجعیت «قانون طبیعی» نقض ناشدنی باقی می‌ماند (کاسیر، ۱۳۹۳: ۱۸۸). این نظریه از دولت دقیقاً در سرتاسر قرون وسطی تا زمانه آکوئیناس برقرار و معتبر بود. نخستین کسی که این نظریه از دولت را به چالش کشید، خود آکوئیناس بود. چرا که با وارد کردن عنصر ارسطویی به فلسفه خود، مبنا و نقطه عزیمت دولت را دگرگون کرد. آکوئیناس بر خلاف پیشینیانش، مطابق فلسفه ارسطویی، انتظام اجتماعی را امری طبیعی و در حوزه عقل جستجو کرد. از همین رو، او نظر رایج تا زمانه خود را که آگوستین مطرح کرده بود دولت نهادی الهی است که خداوند صرفاً برای درمان گناه نخستین بشر آفریده است، نپذیرفت و دولت را نهادی توصیف کرد که منشأ طبیعی دارد نه الهی. این نخستین نقطه عزیمت برای گسست از نظریه‌های پیشین و باز کردن راه برای آیندگان در راستای عرفی شدن نظریه دولت بود.

به عبارتی دیگر، یکی از کارهای حائز اهمیت توماس آکوئیناس در حوزه فلسفه سیاسی فراهم کردن قلمروی مستقل برای امور سیاسی بود. نظریه او در مورد قانون طبیعی و رابطه قانون طبیعی با قانون وضعی به قائل شدن نقش و جایگاهی ایجابی برای دولت بود. در سنتی که با آگوستین بنیان گذاشته شده بود اندیشمندان سده‌های میانه اروپا برای دولت‌ها تنها نقشی بازدارنده مرتبط با سرشت گناهکاران قائل شده بودند؛ اما آکوئیناس برای دولت نقشی ایجابی تعریف می‌کند که همانا پیشبرد قانون وضعی است. در اینجا قلمرویی باز می‌شود که دولت در آن نقش مهمی بر عهده دارد. با این حال، آکوئیناس مثل سایر علمای مسیحی معتقد است که اقتدار حاکم زمینی باید تابع کلیسا باشد. قدرت زمینی از قدرت الهی نشأت می‌گیرد و باید تابع آن باشد؛ اما آکوئیناس قدرت روحانی را حاکم مطلق و مستقیم بر قدرت زمینی نمی‌داند. کلوסקو می‌گوید:

توماس شاید متفکری معتدل‌تر و ملایم‌تر از آن بود که اقتدار کلیسا را که کل آثار زندگی‌اش را تحت قدرت آن به سرانجام رسانید، زیر سؤال ببرد؛ اما علی‌رغم خویشنداری او در این زمینه، آن هماهنگی که توماس میان عقل و ایمان و

میان فلسفه ارسطویی و فلسفه مسیحی به وجود آورد و راه را برای ظهور متفکران رادیکالتر باز کرد (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۱۸۰).

تحول نظریه قانون

در نظریه قانون آکوئیناس او با طرح اینکه قانون موضوعه الهی قانونی است که خداوند به صورت وحی بر قوم یهود و به طور کامل تر توسط عیسی مسیح وضع شده است. قانون بشری همان قانون دولتی است. قانون گذار بشری باید قانون وضعی را اول برای اجرائی کردن قانون طبیعی در نظر بگیرد. قانون طبیعی قتل را منع کرده است، اما تفصیل اینکه قتل چیست و چگونه باید مجازات شود در قانون بشری می آید. حکمران حق ندارد که قانون وضع کند که با قانون طبیعی (و البته به همین ترتیب با قانون الهی ناسازگار باشد). حکمران در هر حال قدرت قانون گذاری خود را در نهایت از خداوند می گیرد، زیرا هر قدرتی از خداوند ناشی می شود و او مسئول استفاده از آن قدرت است و خود تابع قانون طبیعی است و حق ندارد از آن سرپیچی کند، یا به اتباع دستور بدهد که کاری ناسازگار با آن انجام دهند. قوانین عادلانه بشری به واسطه قانون ازلی که در نهایت از خداوند می گیرد، زیرا هر قدرتی از خداوند ناشی می شود و حکمران مسئول استفاده از آن قدرت است. خود او تابع قانون طبیعی است و حق ندارد از آن سرپیچی کند. قوانینی که برای هدف های شخصی قانون گذار وضع شده است و قوانینی که خلاف مصلحت عمومی اند با وجدان عجین نیستند، درحالی که قوانین عادلانه بشری به واسطه قانون ازلی که در نهایت از آن سرچشمه می گیرند با وجدان عجین اند. به این ترتیب، قانون گذار دارای قدرت مطلق نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۳۴-۵۳۵) آکوئیناس وجوه اخلاقی و معنوی زندگی را به خانواده و کلیسا متعلق دانست و پادشاه را از دخالت در آن منع کرد، به همان صورت که کلیسا را نیز از دخالت در زندگی سیاسی کنار گذاشت. به این ترتیب، آکوئیناس به عنوان یک حکیم الهی ضمن آنکه به دولت عرفی اعتبار تازه ای داد آن را از دخالت در امور دینی منع کرد. نظریه آکوئیناس با بازخوانی اندیشه یونان باستان از یک سو و اندیشه سده های میانه از سوی دیگر منجر به تدوین نظریه ای در مورد دولت شد که گام مهمی در پیدایش مفهوم دولت مدرن محسوب می شود (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مباحث مطرح شده در این مقاله می‌توان گفت که نوآوری آکوئینی در حوزه سیاسی در نسبتی هماهنگ میان حکمت نظری و عملی او قرار دارد. از نظر آکوئینی در حوزه حکمت نظری، میان عقل و وحی تناقضی وجود ندارد، بلکه با هم سازگار و مکمل یکدیگرند. از آنجاکه دو بیان متفاوت از یک حقیقت هستند، یعنی حقیقت الهی باید توجه داشت که در وحی خطا رخ نمی‌دهد اما عقل می‌تواند خطا کند، لذا باید همواره تصحیح شود و معیار وحی است. از همین رو، ما با دو قلمرو متفاوت روبرو هستیم، یعنی حوزه طبیعت که حوزه امور انسانی و عقلی است و حوزه فیض الهی که هرکدام موضوع بحث خود را دارند و نمی‌توان این دو را با هم خلط یا ترکیب کرد. لذا باید میان این دو، در عین مفارقت، نوعی هماهنگی در نظر گرفت. این نخستین نوآوری آکوئیناس نسبت به متألهین پیشین است.

همین نظر آکوئیناس در باب عقل و وحی در حوزه دین و دولت نیز بازتاب می‌یابد. نظرات قرون وسطایی برای دولت منشائی الهی متصور بودند که نمونه بارز آن اوگوستین بود. آکوئینی با تأثیری که از فلسفه ارسطو پذیرفته بود و آن را در حوزه بحث عقل و وحی وارد کرده بود، در بحث دین و دولت نیز دنبال کرد. به گونه‌ای که با تفکیک دو حوزه عقل و وحی، طبیعت و فیض الهی، آکوئینی دولت را در حوزه عقل یا طبیعت قرار می‌دهد و منشأ آن را به شکل تجربی جستجو می‌کند. لذا دولت تبدیل به نهادی طبیعی و عقلانی برای اجتماع سیاسی می‌شود که دیگر مبنایی الهی ندارد.

آکوئینی این بحث را به حوزه قانون نیز بسط می‌دهد. به گونه‌ای که نظرات پیشین در مسیحیت در باب نسبت قانون طبیعی و قانون الهی مطابق مبنای الهی دولت، مبنای الهی داشت و شهریار به عنوان حاکم دولتی با منشای الهی، حکمرانی می‌کرد. آکوئینی قانون الهی را مطابق تمایزی که میان عقل و وحی برقرار کرده بود، به عنوان مقدمه‌ای بر قانون طبیعی و به تبع قانون انسانی در اجتماع سیاسی قرار می‌دهد. لذا در دولتی که منشأ آن طبیعی است و نه الهی، قوانین آن نیز انسانی است که باید در هماهنگی با قانون الهی باشد. چنین نظریه‌ای در قرون وسطای مسیحی در حوزه حکمت نظری و عملی تا زمانه آکوئیناس بی‌سابقه بود. این نوآوری او در تمایز بخشیدن میان حوزه دینی و عقلی راه را برای آیندگان آکوئینی هموار کرد تا حوزه سیاست را کاملاً عرفی و غیردینی کنند. چنین اتفاقی با نظریه ماکیاوولی به بار نشست.

منابع

- اسکینر، کوئتین. (الف ۱۳۹۳) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد یکم: رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: انتشارات آگاه.
- (ب ۱۳۹۳) بینش های علم سیاست، جلد اول: درباب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید
- اشتراوس، لئو. (۱۳۸۸) جامعه شناسی فلسفه سیاسی، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۹۶) مقدمه ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو و جوزف کراپسی. (۱۳۹۸) تاریخ فلسفه سیاسی، جلد اول: قدما، ویراستاران فارسی یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران: انتشارات پگاه روزگار نو.
- اصلی بیگی، فاطمه و مجید ملایوسفی. (۱۳۹۷) «حکمت عملی از نظر آکوئیناس» دوفصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال هشتم، شماره ۲۱، صص ۲۵۵-۲۷۷.
- امیری، مصطفی. (۱۳۸۹) «منظومه فکری توماس آکوئیناس»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۳.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاوولی، تهران: نشر مرکز.
- ترانوی، نوت. (۱۳۷۷) «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس» (بخش نخست)، ترجمه همایون همتی، نامه فلسفه، شماره ۴.
- دالکوت، جرارد. (۱۳۸۳) توماس و تومیسسم، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- رابرتسون، رونالد. (۱۳۸۰) «دین و دولت»، ترجمه علیرضا شجاعی زند، بازتاب اندیشه، شماره ۱۳.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۴) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۸) عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.
- فاستر، ب. مایکل. (۱۳۸۸) خداوندان اندیشه سیاسی، جلد اول، قسمت دوم، سیسرون، آگوستین، توماس آکوئیناس، ماکیاوولی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

- فورتین، ارنست ال. (۱۳۹۸) «سنت تامس آکوئیناس»، ترجمه شروین مقیمی در: لئو اشتراوس و جوزف کراپسی (۱۳۹۸) تاریخ فلسفه سیاسی، جلد اول: قداما، ویراستاران فارسی یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران: انتشارات پگاه روزگار نو.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه (قرون وسطی)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۹۳) اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات هرمس.
- کلوسکو، جورج. (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه سیاسی، جلد دوم: قرون وسطی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- کنی، آنتونی جان پتریک. (۱۳۸۳) آکوئیناس قدیس، شرح آراء و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقائی، تهران: نشر اقبال.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۷) فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مجیدی، حسن و امید شفیع قهفرخی. (۱۳۹۱) «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس» دو فصلنامه علمی - پژوهشی دانش سیاسی، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۵، صص ۱۲۷-۱۶۱.
- معصومی زارع، هادی. (۱۳۹۰) «بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه توماس آکوئیناس» معرفت، سال بیستم، شماره ۱۶۹، صص ۶۱-۷۶.
- میاندری، حسن. (۱۳۸۹) «آکوئیناس» مدافع» ارسطو در نیاز فضایل عقلی به جهت دهی فضایل اخلاقی» فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، صص ۳۷-۶۸.