

ملاحظات حقوق عمومی در مکتب تومیسیم با تأکید بر حاکمیت قانون در دولت دینی

یاسر مکرمی قرطاول^{۱*}، محمدجواد جاوید^۲

چکیده

حکومت یک ضرورت طبیعی، شرعی و قانونی است. از این رو در مفروض توماس آکوئیناس توجه به یک دولت دینی تحت حاکمیت قانون الهی، مدلی مقبول است. فرضیه او چنین است که نماد اقتدار سیاسی (حکومت) در اختیار شخص پادشاه و اقتدار دینی در اختیار کلیسا قرار دارد. پادشاه به عنوان نماد اقتدار سیاسی وظیفه دارد با تأمین سعادت دنیوی مقدمات لازم را برای رسیدن به سعادت اخروی که همان رسیدن به خداست، فراهم سازد. وی همچنین در عین توجه به استقلال نسبی نهاد سیاسی و دینی از هم، تبعیت نهاد سیاسی از نهاد دینی را تأکید می‌کند. همین موضوع چالش برانگیزترین بخش مکتب تومیسیم است. مقاله حاضر نشان داده که با بررسی رویکردهای کلان فلسفه تومیسیم مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی می‌توان به حاکمیت قانون و دولتی با باورهای دینی در ذیل مباحث حقوق عمومی در این مکتب دست یافت.

واژگان کلیدی

ایمان، توماس آکوئیناس، تومیسیم، حاکمیت قانون، حقوق طبیعی، دولت دینی، عقل.

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Email: yaser_mokarrami@ut.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۹/۲۳

مقدمه

تومیسم^۱ مکتبی است منبعث از عقاید و اندیشه‌های کلامی و فلسفی قدیس توماس آکوئیناس^۲ (۱۲۷۴-۱۲۲۵م)، که از متکلمان صاحب‌نام دنیای مسیحیت در اواخر قرون وسطی است.^۳ شاید بتوان وی را هم‌تراز ارسطو در مکتب یونان باستان و نیز ابوعلی سینا در جهان اسلام که متأثر از آرا و اندیشه‌های این دو شخصیت بزرگ فلسفی نیز بوده است، در نظر گرفت. مروری بر زندگی‌نامه علمی وی نشان می‌دهد که توماس از منظر دینی و سیاسی از پایگاه نسبتاً خوبی برخوردار بوده و همین مسئله در توسعه اندیشه او بی‌تأثیر نبوده است. او در نزدیکی شهر آکوئینو واقع در جنوب ایتالیا متولد شد. در پنج‌سالگی به یکی از مدارس مذهبی راهبان مسیحی سپرده شد و تا چهارده‌سالگی اولین آموزه‌های مذهبی را در این مکان فرا گرفت. سپس به دانشگاه تازه‌تأسیس ناپل منتقل شد و تحت آموزش‌های جدیدی چون منطق و فلسفه طبیعی زیر نظر استادان صاحب‌نام قرار گرفت. در این دوران بود که با وجود مخالفت شدید خانواده به فرقه مذهبی دومنیکن‌ها که هدف اصلی آنها از بین بردن هر گونه الحاد و دگراندیشی نسبت به آرای رسمی کلیسا بود، تمایل پیدا کرد و به آنها گروید. توماس در سال ۱۲۴۵م خود را به شهر کلن آلمان رساند و تحت نظارت استادی به نام آلبرت کبیر که مدرس اندیشه‌های ارسطویی بود، قرار گرفت و سپس با وی برای کسب تحصیل و تجربه راهی پاریس شد. در پاریس پس از اتمام تحصیل و علم‌آموزی به تدریس مشغول شد و به‌زودی به‌خاطر نبوغ ذاتی وی جمعیت فراوانی برای حضور در کلاس‌های درسش گرد آمدند (استراترن، ۱۳۷۹: ۲۸-۱۶). آموزش‌های آلبرت، فراگیری فلسفه ارسطو و مطالعه مابعدالطبیعه و تأکید ارسطو بر نقش عقل در ساختار این فلسفه، موجب شکل‌گیری آغازین افکار وی شد. تفکراتی که در دنیای آن روز چندان برای مسیحیت که عقل بشری را محکوم می‌کرد جالب نبود.

آکوئیناس با جدیت توانست تا میان تعالیم مسیحی ارسطویی وحدتی مناسب و رابطه‌ای پایدار و سیستماتیک به‌وجود آورد (Daniel Schwartz, 2009: 210). وی اندیشمندی بود که علاوه بر احاطه کامل بر آموزه‌ها و تعالیم ارسطو قادر بود تا نظریات ارسطو را به شکلی همه‌فهم تفسیر کند، به‌طوری‌که با تعالیم مسیحیت در تضاد قرار نگیرد^۴ (همان: ۳۲-۲۸). آکوئیناس بر پایه الهیات مسیحی دستگاهی از فلسفه سیاسی را فراهم آورد که از خاستگاه‌های اندیشه سیاسی جدید به‌شمار می‌رود. ترکیب اندیشه سیاسی و اخلاقی ارسطویی و الهیات مسیحی به‌گونه‌ای که وی در نوشته‌های خود عرضه کرد، اندکی پس

1. Thomism

2. Thomas Aquinas

۳. علاوه بر مکتب تومیسم که در قرون وسطی تأسیس شد، مکتب نئوتومیسم نیز در نیمه دوم قرن نوزدهم با احیای علوم قرون وسطی و توجه به الهیات کاتولیک و فلسفه و با اولویت الهیات مسیحی تأسیس شد که وفادار به آموزه‌های آکوئیناس و مکتب تومیسم است. ر.ک: Mahoney & Lawler, 2010, p69

۴. آکوئیناس به‌دلیل روش علمی خود که همان عقل‌گرایی و اثبات مسیحیت و حقانیت و لزوم سعادت توسط مبانی عقل بود، بیشتر از ارسطو متأثر بود تا افلاطون. ولی به هر حال وی هر زمان که لازم بود از اندیشه‌های افلاطون هم بهره می‌جست. ر.ک: قاسمی، ۱۳۹۲: ۲۵.

از مرگ او در سده چهاردهم میلادی به شالوده نظری بحث‌هایی درباره سیاست، اخلاق، حقوق و الهیات در قالب مکتب تومیسیم، تبدیل شد و به‌ویژه با توجه به مبانی نظری جدید آن در قلمرو اندیشه سیاسی، نقش تعیین‌کننده در دگرگونی‌های آن در آستانه نوزایش سده شانزدهم بازی کرد (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۰).

سؤال اصلی پژوهش مبنی بر تحلیل خروجی دولت تومیسیتی بر مبانی اندیشه مسیحی خواهد بود. به بیان دیگر آیا برون‌داد دولت تومیسیتی در این مکتب، یک حکومت دینی مبتنی بر قانون یزدانی (شریعت) و طبیعی است؟ در همین زمینه درصدد اثبات این فرضیه خواهیم بود که اندیشه‌های دینی و فلسفی آکوئیناس، در دنیای مسیحیت موجب شد که رویکردهای کلان وی حول محور خدا، ایمان، وحی و عقل باشد. از این‌رو این رویکردها و اعتقادات در طرح‌ریزی وی از حاکمیت قانون و نحوه شکل‌گیری دولت که با تأکید بر نقش عقل طبیعی است، به‌شدت از امور دینی و وحیانی متأثر شده است. هرچند این موضوع، یعنی دولت دینی تومیسیتی در حد یک آرمان باقی مانده و نمود بیرونی در طول تاریخ مسیحیت نداشته است. یکی از زیرفرضیه‌های این بیان تأثیر او از فلسفه اسلامی از جمله اندیشه ابن‌سیناست. نسبت اندیشه دینی به اندیشه حقوق عمومی و از جمله حکومت متأثر از رویکرد فلسفی اسلامی است. فرضیه‌ای دیگر به‌عنوان فرضیه رقیب وجود دارد، مبنی بر اینکه توماس نه تنها دارای فلسفه خاص به خود نبوده، بلکه کار وی تبعیت محض از فلسفه ارسطویی و تحشیه‌نویسی بر اندیشه‌های ابن‌سیناست که این موضوع طرفدارانی به‌ویژه در میان اندیشمندان مکتب پروتستان دارد. براساس فرضیه اصلی این قضاوت کاملی نیست که آکوئیناس را تنها پیرو صرف و ریزه‌خوار اندیشه‌های ارسطویی یا سینوی نامید (جاوید، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۴). براساس فرضیه اصلی این نوشتار مطالعه آثار آکوئیناس نشان می‌دهد وی صاحب مکتبی خاص بوده که آموزه‌های ارسطو و سایر بزرگان صاحب‌اندیشه مانند آگوستین، ابن‌سینا، ابن‌رشد و آلبرت کبیر تنها به‌عنوان راهنمایی برای شکل‌گیری مکتب تومیسیم و خروجی‌های این مکتب با توجه به رویکردهای کلان تومیسیتی در باب گزاره‌های حقوق عمومی بوده‌اند. متغیر مستقل در این پژوهش همانا صاحب سبک مستقل بودن توماس خواهد بود و داده‌های مورد مطالعه در زمینه قوانین، دولت دینی و ... به‌عنوان متغیرهای وابسته است تا در طول مقاله تحلیل و ارزیابی شود. بر این اساس ساختار مقاله حاضر در سه بخش تدوین شده که بخش اول به ذات مستقل فلسفه توماس آکوئیناس با مقدمه‌ای بر تشریح دوران پیش از وی اختصاص یافته است. بخش دوم به قانون و اقسام آن از نگاه آکوئیناس و تحلیلی از ارتباط این قوانین و سلسله‌مراتب میان آنها پرداخته، با نگاهی به فرضیه رقیب بخش سوم به دولت دینی به‌مثابه راهی برای اثبات فرضیه اصلی مدنظر وی اشاراتی دارد. در نهایت نتیجه‌گیری پژوهش است که به ارزیابی رویکردهای کلان و خروجی آنها، می‌پردازد.

فلسفه سیاسی - حقوقی تومیس

آکوئیناس که یک متکلم مسیحی بود، تحت تأثیر فلسفه ارسطو توانست بین این فلسفه و الهیات مسیحی آشتی ایجاد کند. وی با ترسیم حوزه عقلانی و وحیانی و اعتقاد به معرفت‌شناسی خاص خود و نیز در سایه توجه به هر دو بعد انسان و اجتماع انسانی وجود دولت را برای نیل به سعادت دنیوی اخروی امری طبیعی می‌دانست. این دولت طبیعی بالتبع باید تحت حاکمیت قانون باشد. قوانینی که در دسته‌بندی وی عبارت بودند از قانون ازلی، قانون طبیعی بالتبع باید تحت حاکمیت قانون باشد. قوانینی که در نهایت با توجه به کلی بودن قوانین طبیعی، برای ایجاد دولت نیاز به قوانین بشری و قوانین الهی امری ضروری است. در این میان قوانین الهی چون از اراده خداوند ناشی شده، در صورت تعارض با قوانین بشری در اولویت قرار دارد، نهایتاً توجه توماس به یک دولت دینی تحت حاکمیت قانون الهی است. بررسی اندیشه‌های آکوئیناس در بستر زمانی مربوط، می‌تواند در شناساندن مکتب تومیسم بیش از پیش ثمربخش باشد.

۱. عصر پیش از آکوئیناس و مسئله دولت

پژوهش در مکتب تومیسم بدون بررسی اولیه مسائل جامعه آن دوران و عصر قبل از آکوئیناس، اگرچه بی‌فایده به‌نظر نرسد، به‌صراحت دچار نقص و کاستی خواهد بود. از این‌رو برای دست یافتن به پژوهشی مناسب، ضروری است نگاهی به برخی مسائل و اعتقادات قبل از آکوئیناس به‌ویژه دوران آگوستین داشته باشیم. فاصله زمانی بین این دو اندیشمند بزرگ قرون وسطایی مسیحیت یعنی آگوستین و آکوئیناس حدود ۸۰۰ سال است. شاید به جرأت بتوان گفت که در این هشت قرن هیچ متکلم و فیلسوفی در حد و اندازه شهرت این دو تن ظهور نکرد. اما موضوعی که در این هشت قرن به‌تدریج در حال شکل‌گیری بود، فاصله گرفتن جامعه غربی از برخی اندیشه‌های آگوستین بود. اندیشه‌هایی چون شهر خدا، شهر زمینی، گناه نخستین بشر، به حاشیه رانده شدن عقل انسانی و نیز نظریه قدرت دو شمشیر و برتری مطلق نهاد روحانیت، به‌تدریج با روی کار آمدن دولت‌های محلی و برخی امپراتوری‌ها و تفکرات فیلسوفان و اندیشمندان نه‌چندان مطرح به چالش کشیده می‌شد. به‌نظر می‌رسد یکی از اساسی‌ترین وظایف مکتب تومیسم و آموزه‌های توماس آکوئیناس با بهره‌گیری از فلسفه ارسطویی و تعالیم مسیحی و نیز مدد از فیلسوفان مسلمان چون ابن‌سینا، نظم دادن به این چالش‌های به‌وجودآمده در دنیای مسیحیت بود. با این حال از مهم‌ترین مسائلی که دنیای آن روز مسیحیت را بعد از آگوستین تا ظهور آکوئیناس مشغول خود ساخته بود، فهرست‌وار می‌توان به مواردی چون موضوع قوانین طبیعی براساس آموزه‌های مکتب رواقی و تأیید آن توسط آیین مسیحیت، ظهور کشمکش بین دو اقتدار سیاسی و اقتدار مذهبی یعنی پادشاه و کلیسا، جنگ‌های صلیبی، ظهور پدیده فئودالیسم و حکومت‌های محلی و دولت‌های تابع عرف‌های محلی و غیره اشاره کرد. البته بررسی همه این موارد فراتر از گستره این مقاله است، اما برای تبیین هرچه بهتر و ورود به عصر تومیسم به ارزیابی چند موضوع از بین موارد مذکور خواهیم پرداخت.

الف) نسبت حاکمیت سیاسی و مذهبی در اندیشه مسیحی

گذر از انفعال سیاسی به فعالیت سیاسی حاصل نگاه تند آگوستینوسم سیاسی است. این دوره سه قرن به درازا کشید. اگرچه در تعالیم آگوستین قدیس، وی میان حوزه سیاسی و مذهبی تفکیک قائل شده، از فلسفه وی این گونه استنباط می شود که همه وجوه اقتدار، چه اقتدار سیاسی و چه اقتدار مذهبی متعلق به پاپ و نهاد کلیسا بود. فلسفه ای که به مذاق نهاد کلیسا شهیدتر از عسل بوده و از سوی دیگر مایه ناراحتی حکام اروپایی که باید از طرف پاپ تصدیق می شدند، بود. به تدریج بر اثر وجود این نارضایتی ها و مسائلی چون اقتدار مطلق نهاد کلیسا و ظلم و ستمکاری این نهاد، چالش هایی در خصوص میزان اقتدار شاه و پاپ به وجود آمد. یکی از بزرگ ترین جدال های قرون وسطی، در زمینه نحوه و میزان تفکیک میان حوزه های سیاسی و روحانی بود. به عبارت دیگر در آن دوره تردیدی در تفکیک حوزه های مذهبی و سیاسی وجود نداشت و قدرت پاپ و شاه هر کدام باید در قلمرو اختصاصی اش واجب الاطاعه باشد. بحث ها و مناظرات آن ایام بیشتر به نحوه اطلاق آن معطوف بود، چراکه مجزا کردن دقیق حوزه های مذهبی و دنیوی به نحوی که مرزهای آنها در داخل هم قرار نگیرند، کاری بس دشوار بود. این اختلاف که میان سلسله پاپ ها از یک طرف و سلسله شاهان فرانسه و امپراتوران آلمان از طرف دیگر، به وجود آمده بود، مربوط به حق و حصه هر کدام از طرفین برای تعیین و گماشتن کشیش ها بودند (ب. فاستر، ۱۳۵۸: ۴۰۴). از این رو بر اثر وجود این دو قدرت گاه متضاد، نوعی کشمکش دائمی بر سر تعیین حدود صلاحیت حکومت و اقتدار حوزه دینی (شرع) و حوزه سیاسی (عرف) پیدا شد که اتخاذ یک سیاست صحیح را در دول مسیحی غیرممکن ساخت و هرگز مردم نفهمیدند که آیا باید از پادشاه اطاعت کنند یا از پاپ؟ (روسو، ۱۳۵۲: ۱۷۰).

ب) فتوالیسم و طبقات اجتماعی

مسئله مهم دیگر که در دوران قرون وسطی شکل گرفت، ظهور پدیده فتوالیسم و حکومت های محلی و قومی بود. هر کدام از این اقوام تحت حکومت پادشاهی که مخصوص به آن قوم بود، قرار داشت. ولی خود پادشاه جابری مستبد که صاحب اختیارات مطلق باشد نبود. اشراف یا فتودال ها نه سمت وزارت پادشاه را داشتند و نه آلت دست و فرمانبردار محض پادشاه بودند. گفته شد که پادشاه هرگز به مفهوم حاکم و قانونگذار مطلق نبوده و در این نوع حکومت های محلی یکی از سرچشمه های اصلی قانون، عرف^۱ بود. یکی از وظایف اصلی پادشاه اعلام عرف است که مقررات شاهی، تصمیمات قضایی باید منطبق بر عرف باشد و پادشاه هرگز نمی توانست پا روی عرف بگذارد. نکته اینجاست که فلسفه قرون وسطی، این عنصر جدید یعنی تبعیت پادشاه و مردم از عرف محلی را به آسانی هضم نکرد. تصور اینکه پادشاه تابع قانون است البته با اندیشه قانون طبیعی که مسیحیت آن را تأیید می کرد، سازگار بود، اما در اندیشه جدید، پادشاه باید

۱. منظور از عرف در اینجا بیشتر از آنکه عرف مردم محلی باشد، عرف رایج بین اشراف و فتودال هاست.

به جای تبعیت از قانون طبیعی، از قانون دیگری که سرچشمه آن عرف است، تبعیت می‌کرد (ب. فاستر، همان: ۴۱۱-۴۰۹) یا حداقل در کنار قانون طبیعی که جهانشمول و متعلق به همه زمان‌هاست، تابع قانون جدیدی به نام عرف محلی باشد که مولود یک قوم یا محل است. این تفکر که شاه باید تابع قانون باشد، به مرور با قوت گرفتن فئودالیسم و ظهور حکومت‌های قومی-محلی به چالش کشیده شد.

یکی از بارزترین نقش‌های فلسفه تومیسیم در عصر خویش توجه به دو مسئله مهم مذکور بود؛ یعنی پرداختن به رابطه میان اقتدار سیاسی با نمایندگی پادشاه و اقتدار مذهبی با نمایندگی کلیسا و تریسم حوزه فعالیت هر یک با تعیین سلسله مراتب با برخی استدلال‌های عقلی و نیز بهره‌گیری از متون کتب مقدس؛ همچنین تبیین رابطه قوانین الهی (شریعت) و قوانین بشری (براساس عقل و عرف) از دغدغه‌هایی است که آکوئیناس برای روشن کردن آنها نیروی فراوانی صرف کرد.

۲. از رویکردهای کلان در مکتب تومیسیم تا فهم حقوق تومیستی

افزون بر توجه به بستر زمانی، مکانی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های آکوئیناس، توجه به رویکردهای کلان فلسفه وی من جمله خداشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، در تبیین و تحلیل داده‌های این مکتب در باب گزاره‌های حقوق عمومی به‌ویژه مهم‌ترین مؤلفه‌های آن یعنی دولت و قانون بسیار ضروری است. بی‌تردید این رویکردها، به‌ویژه رویکردهای هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه بر نظریه دولت دینی آکوئیناس تأثیر داشته است. در قسمت‌های آتی نشان داده خواهد شد که هدف این دولت دینی و شخص حاکم در دولت دینی تومیستی، به‌ترتیب متأثر از رویکردهای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی بوده است.

پرسش‌های بنیادی در خصوص خدا و هستی، اندیشه بشری را به خود مشغول داشته‌اند. همواره این سؤال در ذهن وجود داشته که در جهان، علت چیزها چیست؟ به نزد آکوئیناس این سؤال که «جهان چگونه به وجود آمده است؟» سؤالی مهم و موجه است که حتماً پاسخی دارد. آکوئیناس پاسخ این سؤال را «خدا» می‌نامد (دیویس، ۱۳۸۹: ۱۰۴). فلسفه توماس آکوئیناس، بیش و پیش از هر چیز، فلسفه‌ای توحیدی است. براساس نظر وی خدا اول و آخر همه چیز است (همان: ۱۰۳). وی ضمن رد نظریه متکلمان قبل از خود مبنی بر بدیهی بودن وجود خدا این‌گونه استدلال می‌کند که اگر وجود خدا بدیهی بود، نباید انکارکننده‌ای هم وجود می‌داشت، در صورتی که این‌گونه نبود و افراد منکر وجود خدا هم وجود داشته‌اند (کاکایی و رحمانی، ۱۳۸۹: ۳). از این‌رو وی اندیشه بدیهی بودن وجود خدا را کنار نهاده و در تألیفات خود از راه‌های اثبات وجود خدا سخن می‌گوید. وی سعی دارد که از آثار خدا به ذات خدا برسد. تعریف توماس از مابعدالطبیعه یعنی مبدأ نخستین وجود همان خداست. حال برای وصول بدین مقصود باید به چه وسایلی متوسل شویم؟ اولاً عقل طبیعی خود را داریم و این امری است بدیهی و مسلم. مسئله عبارت از این است که بدانیم آیا عقل ما ابزاری کافی و رسا برای وصول به سرمنزل پژوهش مابعدالطبیعی،

یعنی ذات الهی است؟ فاهمه ما که بر گواهی حواس متکی است، می‌تواند نتیجه بگیرد که خدا وجود دارد. اما بی‌شک تنها بررسی محسوسات، که خود آثار و معلول‌های خدا هستند و در نتیجه پایین‌تر از خود او قرار دارند، نمی‌تواند ما را به شناخت ذات الهی برساند. بنابراین راجع به خدا حقایق وجود دارند که برای عقل قابل وصول‌اند، اما حقایق دیگری هم هستند که از حدود عقل بیرون‌اند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۳). اینجاست که نقش ایمان به میان کشیده می‌شود. توماس پس از اثبات وجود خدا با داده‌های حسی، نشان می‌دهد که خدا با خود هستی یکی است و چون چنین است، هستی‌اش کاملاً بسیط است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد (آکوئینی، ۱۳۸۲: ۴۱). لذا هر چیزی که تا حدی بالفعل است، قابل شناخت است و خداوند فعلیت محض است، بنابراین درک ذات او فراتر از قدرت ذهن است (ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۹). از این‌رو شناخت خدا را از راه مخلوقات معرفی می‌کند^۱ (همان: ۴۰). واکاوی مقوله خدا و هستی در تعالیم آکوئیناس، وی را بیشتر به معرفی هدف دولت دینی رهنمون می‌سازد. توضیح اینکه، به‌واسطه این رویکرد کلان و در نتیجه غایت بودن خدا در تعالیم آکوئیناس مسیحی، وظیفه حکومت دینی، تلاش برای ایجاد بستری مناسب به‌منظور یک زندگی شرافتمندانه، آن هم برای رسیدن به سعادت و وصول به غایت و هدف نهایی، یعنی خداوند خواهد بود. این هدف به‌صراحت از رویکرد هستی‌شناسی وی که منبعث از تعالیم مسیحی است، سرچشمه می‌گیرد.

الف) روش‌شناسی - معرفت‌شناسی تومیسیم

رویکرد غالب در فلسفه آکوئیناس همانند ارسطو رویکردی واقع‌گراست که بیشتر به روش تجربی متمایل بود؛ روشی که شناخت را حاصل تجربیات ما می‌داند (استراترن، ۱۳۷۹: ۴۵). از نظر وی باید علم خود به اشیا را از طریق اشیا مرکب به‌دست آوریم و به آنچه مقدم است، از طریق آنچه مؤخر است نائل شویم، تا جریان شناخت، با آنچه آسان‌تر است، آغاز شود (آکوئینی، ۱۳۸۲: ۵۷). شروع شناخت نسبت به این اشیا از طریق درک طبیعی در انسان صورت می‌گیرد و به‌واسطه شناخت اولیه، مراحل بعدی شناخت حاصل می‌شود.

دو نوع ادراک طبیعی وجود دارد، که عبارت‌اند از ادراک حسی و ادراک عقلانی. ادراک حسی علم یا آگاهی است که ما از موضوعات مادی از طریق تماس حسی با آنها داریم. آکوئیناس اعتقاد دارد که منطقی و نوعاً، ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است. بنابراین، تجربه حسی شرط لازم معرفت ما در مورد خداوند در کلام عقلی است (ترانوی، ۱۳۷۷: ۱۶۷). وی معرفت انسانی را مانند ارسطو، حاصل تجرید از

۱. در کتاب جامع علم دلایل وجود خدا را در پنج دلیل ذیل شرح می‌دهد. ۱: دلیل مبتنی بر حرکت، ۲: دلیل مبتنی بر علت فاعلی، ۳: دلیل مبتنی بر وجود واجب، ۴: دلیل مبتنی بر مراتب وجودی، ۵: دلیل مبتنی بر علت غایی. این دلایل پنج‌گانه هرچند از نظر توماس معرفت ما نسبت خدا را می‌افزاید، ولی هیچ‌یک قادر به شناساندن ذات خداوندی نیست.

محسوسات می‌داند. در نظر وی فرایند تجرید پلکانی است که در تمام ادراکات دخیل است (اکبریان و فاضلی، ۱۳۸۹: ۶۹). آکوئیناس با بهره‌گیری از تعاریف پولس مقدس به سه نوع آگاهی یعنی معرفت (علم)^۱، عقیده یا رأی^۲ و ایمان^۳ اشاره کرده و وجه تمایز آنها را بیان می‌کند (کوششی، ۱۳۸۹: ۸۰). به نظر وی از لحاظ معرفت‌شناختی، نه به لحاظ ارزشی، ایمان^۴ مابین معرفت و عقیده قرار می‌گیرد. تمایز آنها در جدول ذیل مشاهده می‌شود (مفتاح، ۱۳۹۱: ۲۳۹).

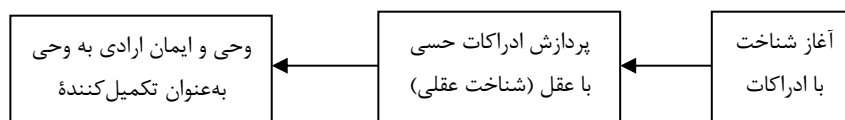
انواع آگاهی	مفهوم	سلسله‌مراتب معرفت‌شناختی	سلسله‌مراتب ارزشی
معرفت (علم)	شناختی که برای آن دلیل و شاهد کافی وجود دارد (حصول از راه تجربه یا استدلال عقلی)	اول	دوم
ایمان	دلیل قطعی وجود ندارد، اما شک و تردید و احتمال خلاف نیز وجود ندارد (حصول از طریق وحی و عقل)	دوم	اول
عقیده	دلیل قطعی وجود نداشته و در آن شک و تردید و احتمال خلاف وجود دارد.	سوم	سوم

آکوئیناس که مشربی ارسطویی دارد، در معرفت‌شناسی‌اش نیز بسیار از او متأثر است. این‌سینا نیز در شکل‌گیری نظام فکری وی، بسیار مؤثر بوده است. آکوئیناس مانند ارسطو و برخلاف افلاطون مفاهیم فطری را نمی‌پذیرد. اما علی‌رغم عدم پذیرش مفاهیم فطری، معرفت انسان را فقط به ادراک حسی محدود نمی‌کند. چنانکه اشاره شد، توماس بر این باور بود که ذهن انسان، مفاهیم را به‌طور بالقوه دارد؛ یعنی ذهن انسان قوه کسب و انتزاع مفاهیم را داراست. پروسه شناخت اگرچه با صورتهای حسی و سپس خیالی آغاز می‌شود،

1. Knowledge
2. Opinion
3. Faith

۴. از منظر آکوئیناس ایمان تصدیق گزاره‌های وحیانی و قبول قلبی آنهاست. وی دو پدیده «وحی» و «ایمان» را در ارتباط با هم تحلیل کرده، ایمان را دارای ماهیتی معرفتی می‌داند که عبارت از تصدیق گزاره‌های وحی شده و قبول قلبی آنهاست. بر این اساس خداوند در فرایند وحی، یک سلسله گزاره و قضایایی را به پیامبر نازل می‌کند که اگر این عمل توسط خدا صورت نمی‌گرفت، عقل هیچ‌گاه به مضامین آن گزاره‌ها دست نمی‌یافت (اکبری مطلق و شمالی، ۱۳۹۱: ۱۴). ایمان داشتن به معنی پذیرفتن چیزی است، از آن جهت که خداوند آن را وحی کرده است، همان‌طور که در نظر آکوئیناس پذیرش قضیه‌ای بر مبنای ایمان، پذیرفتن حجیت خداست، یعنی به آنچه مافوق عقل است اعتقاد داریم صرفاً به این دلیل است که خدا آن را وحی کرده است (حقیقت و کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۴۸-۱۴۷). لذا حقیقتی که به مدد عقل کشف گردیده هرگز ناقض ایمان نخواهد بود و به طریق اولی حقیقت ایمانی و آنچه از طریق وحی استنباط می‌شود، همیشه در راستای حقایقی‌اند که از طریق عقل به آن رسیده‌ایم.

اینها صرفاً مواد شناخت هستند و برای تعقل سزاوار است به کارکرد عقل فعال^۱ توجه شود. عقل فعال به تجرید و انتزاع صور معقول از امر محسوس می‌پردازد (اهل‌سرمدی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). در نهایت باید گفت باید که شروع شناخت در فلسفه تومیسیم صرفاً با درک حسی است و درک عقلی بلافاصله در تکمیل شناخت وارد عرصه می‌شود. عقل طبیعی تا آنجایی پیش می‌رود که به‌عنوان یک مخلوق در توان آن است. اما چیزهایی نیز وجود دارند که حتی اگر عقل راهی باریک به‌سوی آنها باز کند، شناخت کامل از آن مصادیق صرفاً با وحی الهی میسر است. در اینجا گزاره وحی الهی و ایمان بدان، البته ایمانی از روی اراده تکمیل‌کننده روند شناخت و درک حسی و عقلانی بشر است. توجه به شکل زیر گویای امر خواهد بود:



اگرچه رویکرد هستی‌شناسی در مکتب تومیسیم هدف و غایت دولت دینی را ترسیم می‌کند، رویکرد معرفت‌شناسی، وی را در انتخاب مسیری مناسب و امن برای رسیدن به هدف و غایت نهایی مورد توجه قرار می‌دهد. با واکاوی این رویکرد، مسیر ایمان و عقلانیت برای طی راه و رسیدن به آرمان نهایی، توسط دولت دینی قابل فهم و استخراج بوده، هرچند چنین ایده‌ای در دنیای مسیحیت تاکنون نمود بیرونی و عینی نداشته است، چراکه رابطه ایمان و عقلانیت در دولت‌های تأسیس شده در اروپای مسیحی چه دوران قبل از آکوئیناس و چه بعد از وی، همواره دچار افراط و تفریط بوده‌اند. فلسفه او بیشتر فلسفه نجات عقل و فلسفه بود و نه استقرار دولت مسیحی بر عقل، از این رو می‌توان گفت که هدف مکتب آکوئیناس، عقلانی نشان دادن و سهمیم بودن عقل در حقوق عمومی از مسیر منافع عمومی است نه تماماً عاقلانه خواندن حکومت مسیحی.

ب) از انسان‌شناسی تا جامعه‌شناسی تومیسیم

در رویکرد انسان‌شناسی، آکوئیناس انسان را ترکیبی از روح و جسم دانسته است. فصل مشترک تشابه و خدایی بودن انسان با خداوند فارغ از حیوانات، همان عقل است نه زنده بودن، که زنده بودن در مرحله پایین‌تری مستند واقع می‌شود. انسان‌شناسی وی به‌مانند سایر رویکردهای فلسفه تومیسیم، تحت تأثیر دو مشرب فلسفی یونان و دیانت مسیحی است. انسان ایده‌آل یونانی هرکول است، انسان ایده‌آل توماس،

۱. به باور توماس با الهام از نظریات ارسطو عقل یک قوه نیست، بلکه دو قوه است، یا شاید یک قوه واحد است با دو نیرو: عقل فعال و عقل منفعل. وی می‌گوید که ماهیت یا صورت اشیای قابل ادراکی که ما می‌فهمیم باید به‌وسیله نیرویی عقلی به‌طور بالفعل فهم شود. این همان عقل فعال است که با انتزاع از اوضاع شرایط مادی متعلقات فهم را که به‌طور بالفعل قابل فهم هستند می‌سازد. ر.ک: کنی، ۱۳۸۹: ۹۲.

مؤمن مسیحی است. آکوئیناس در هیأت یک متکلم مسیحی بر بعد خدامحوری انسان نیز پای می‌فشارد. در واقع انسان‌شناسی آکوئیناس راهی را طی می‌کند که از انسان انجیل تا انسان سیاست ارسطو گذر می‌کند. وی همچون ارسطو انسان را طبیعتاً اجتماعی می‌داند و حیات اجتماعی او را و در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن را همچون دولت طبیعی می‌شمارد (مجیدی، ۱۳۸۵: ۱۴۹). از سوی دیگر با نگاهی به اندیشه‌های تومیسیم در رویکرد جامعه‌شناسی، آکوئیناس در مطابقت با آموزه‌های ارسطو معتقد است انسان براساس طبیعت خود یک موجود اجتماعی و سیاسی است. به نظر وی نه تنها جامعه به‌طور عام بلکه جامعه مدنی یا سیاسی هم برای انسان طبیعی است (همان: ۱۵۱). انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که نمی‌تواند به‌تنهایی نیازهای خود را برآورده کند. همین نیاز به یاری دیگران برای برآورده کردن نیازها موجب می‌شود تا از سویی، تقسیم کار و انتخاب پیشه ضرورت پیدا کند و از سوی دیگر، در میان انبوه مردم اصلی وجود داشته باشد که بر آنان فرمانروایی کند. این اصل ناظر بر خیر عمومی همه اعضاست (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۳). ارسطو چارچوب جامعه‌ای را که به‌منظور تأمین شرایط زندگی خوب برای انسان‌ها طرح شده است، مشخص می‌سازد. اما او فقط به زندگی انسانی در فراخنای زمین می‌اندیشد، درحالی‌که آکوئیناس چیزی بالاتر از این می‌بیند. وی علاوه بر تأیید نظریه ارسطو در تأمین سعادت دنیوی به خیر و سعادت ابدی انسان که هدفی به‌مراتب بالاتر است، توجه دارد. از این‌رو جامعه کامل انسانی که مورد نظر آکوئیناس است، از ترکیب یک سازمان دنیوی با یک سازمان روحانی به‌وجود می‌آید. مذهب در نظر آکوئیناس تاجی است که بر فرق سازمان اجتماعی قرار گرفته و نه تنها رقیب تشکیلات دنیوی نیست، بلکه مکمل آن به‌شمار می‌آید (ب.فاستر، ۱۳۵۸: ۴۲۲-۴۲۰). در قیاس دو بعد فردی و اجتماعی انسان، در عین مهم بودن بعد فردی، ظاهر امر بر اهمیت بسزای بعد اجتماعی انسان است. رشد و تعالی انسان با توجه به ذات فلسفه تومیسیم در جامعه امکان‌پذیر است. جامعه قانونمداری که تعالیم مسیح در آن جریان دارد و سعادت دنیوی و اخروی نیز در قالب این مفاهیم قابلیت اجرایی شدن را پیدا می‌کند. توجه به این رویکرد است که آکوئیناس را در خصوص انتخاب پاپ یا پادشاه مسیحی (با ارجحیت پاپ) به‌عنوان فرمانروا، در حکومت بر جامعه دینداران مسیحی، برای نیل به هدف غایی دولت دینی یاری می‌کند که این موضوع در قسمت پایانی پژوهش بررسی خواهد شد.

۳. ذات فلسفه تومیسیم

آکوئیناس پیش از اینکه فیلسوفی ارسطویی باشد، روحانی و متکلمی مسیحی بود. وی اگرچه تحت تعلیم دوگانه تعالیم مسیحی و فلسفه ارسطو بود، نه‌تنها هرگز درصدد رد این فلسفه توسط آموزه‌های مسیحی بر نیامد، بلکه به شیوه‌ای کم‌نظیر این دو را در غالب گزاره‌ها با هم هم‌راستا و هم‌جهت تلقی کرد. به بیانی دیگر، وی نه بر رد فلسفه ارسطو، بلکه بر نقص برخی تعالیم وی تأکید داشت که نقش تعالیم مسیحیت مکمل و متمم آن است. هسته کوچک فلسفه در این زمان با غشای سترگ الهیات مسیحی به‌کلی آکنده

شد.^۱ از این رو فرضیه رقیب که تعلیم تومیسیمی را صرفاً بازتعریف فلسفه ارسطویی می‌داند، قابل رد است. آکویناس با علم و اطلاع کامل، با ضمیری آگاه از وضعیت مشخص فلسفه در قالب یک دانشمند مسیحی، به نحو اخص وضع شناخت فلسفی را که در تألیف و ترکیب کلام وارد است، تعیین می‌کند. وی آن را قابل درک برای عقل طبیعی نام برده است. بیشتر تلاش او بر عکس سایر فیلسوفان، برای این است که چگونه می‌توان نکات فلسفی را در کلام وارد کرد، بی‌آنکه ذات کلام دچار مخاطره گردد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۲). ذات فلسفه تومیسیم با شرحی که در فوق آمد، مبنای اصلی شکل‌گیری اندیشه‌های وی در خصوص مفاهیم و گزاره‌های حقوق عمومی مانند حکومت دینی، حاکم و پرداختن به مقوله طبقه‌بندی قوانین بوده است. چنانکه توضیح داده شد، فلسفه تومیسیم، بیشتر فلسفه نجات عقل و فلسفه بود و نه استقرار صرف دولت مسیحی بر عقل، از این رو می‌توان گفت که هدف مکتب آکویناس، عقلانی نشان دادن و سهیم بودن عقل در حقوق عمومی از مسیر منافع عمومی است نه تماماً عاقلانه خواندن حکومت مسیحی.

حاکمیت قانون در مکتب تومیسیم

واژه قانون از محوری‌ترین مفاهیم اندیشه توماس آکویناس است. قانون برای توماس یک قاعده و میزان برای عمل است (مجیدی و شفیعی، ۱۳۹۱: ۱۵۲). به باور وی قانون در واقع قاعده و معیاری برای سنجش اعمال است که با آن انسان به عملی وادار یا از عملی بازداشته می‌شود. قاعده و معیار سنجش اعمال انسان عقل است که در اعمال انسان نیز اصل نخست و اساسی است. عقل، قدرت حرکت خود را از اراده می‌گیرد، زیرا عقل تنها بدین سبب می‌تواند در ارتباط با امور لازم برای تحقق یک غایت، فرامینی صادر کند که انسان ابتدا

۱. با اینکه هسته مرکزی تعلیم آکویناس فلسفه ارسطویی است. اما تأثیرپذیری وی از فلسفه ابن‌سینا که هر دو از اندیشمندان مشایی هستند نیز قابل تأمل توجه است (ذبیحی و ایرجی نیا، ۱۳۸۸: ۵۵). ابن‌سینا نیز فیلسوفی عقل-ایمان‌گراست و در آرای او می‌توان تلاش برای نزدیک ساختن دو عرصه عقل و دین را به یکدیگر مشاهده کرد (رضایی، ۱۳۸۸: ۲۶). در میان براهین فلسفی اثبات واجب؛ از مهم‌ترین براهین مطرح؛ برهان وجوب و امکان شیخ‌الرئیس است که آن را برهان سینوی می‌نامند و ابن‌سینا نام برهان صدیقین بر آن نهاده است (ذهبی، ۱۳۸۳: ۱۸۱-۱۸۰). معرفت‌شناسی آکویناس در بهره‌گیری همزمان از عقل و ایمان و نیز راه‌های پنج‌گانه اثبات وجود خداوند، در بسیاری از موارد علاوه‌بر تأثیرپذیری از فلسفه ارسطو، متأثر از اندیشه‌های سینوی می‌باشد. از سوی دیگر، ابوعی سینا سعادت را مطلوب و غایت بالذات تعریف می‌کند. در تعریف و تقسیم‌بندی انواع آن به صورت غیرمستقیم متأثر از ارسطو است (خادمی، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۵). تعلیم توماس در توجه به دو نوع سعادت اخروی و دنیوی و اهمیت سعادت اخروی متأثر از اندیشه‌های ابن‌سینا بوده است. این امر زمانی اهمیت خود را به رخ می‌کشد که سعادت دنیوی و اخروی در تعلیم تومیسیم زمینه‌ساز و ترسیم‌کننده حوزه فعالیت نهادهای سیاسی و مذهبی بوده است.

این غایت را اراده می‌کند. اما برای آنکه اراده کردن یکی از این فرامین، ماهیتی قانونی بیابد، این اراده کردن باید در تطابق با نوعی قاعده عقلانی باشد و این گفته که اراده حکمران، الزام قانونی دارد، به همین معناست. زیرا در غیر این صورت، اراده حکمران بیشتر از «قانونی» معنای «غیرقانونی» می‌یابد (هیدن، ۱۳۹۲: ۱۲۸). او با ارائه تعریف قانون و شرح اقسام آن در کتاب جامع الهیات به شیوه‌های مدیرانه، می‌کوشد که از طریق این نظریه خود بار دیگر پیوند فلسفه و دین یا عقل و وحی را به نمایش بگذارد.

۱. قانون؛ مؤلفه نخست در حقوق عمومی تومیستی

هنگامی که آدمی می‌کوشد ذات معنای واژه قانون را استنباط کند، در ورای تصور صرف قاعده، مفهوم بسیار عمیق‌تر تکلیف و وظیفه را کشف می‌کند. در واقع هر بار که فعالیت تابع قاعده‌ای می‌شود، آن قاعده را میزان مشروعیت خود قرار می‌دهد و خود را ملزم به رعایت آن می‌سازد. از این روست که احکام و فرمان‌های یک حاکم جبار و بی‌خرد ممکن است عنوان قوانین را غصب کند، ولی نمی‌تواند قانون حقیقی باشد. آنجا که عقل نیست، قانون و عدالت نیست، هر چه هست بی‌عدالتی محض است (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۴۸۵-۴۸۴). به باور آکوئیناس صرف وجود عقل برای خلق یک قانون کافی نیست و باید قانون متوجه هدفی والا، نهایی و غیرشخصی باشد تا بتواند سعادت انسان را تأمین کند. این غایت نهایی مطابق آنچه در زمینه خدانشناسی توضیح داده شد، همانا ذات خداوند است. او دین و انسان را محور تمام بحث‌ها قرار می‌دهد و طبیعت انسانی و عقلانیت منبعث از آن را با وجود گناه‌آلود بودن^۱ (به زعم پیشینیان) قانون‌ساز هم می‌داند. وی در مسئله نودویکم کتاب جامعه الهیات (قسمت دوم)^۲ به بیان انواع قانون پرداخته و در مسائل بعدی به شیوه خاص خود آنها را تبیین کرده است. در این تقسیم‌بندی توماس با بهره‌گیری از اندیشه‌های مسیحیت و نیز فلسفه ارسطو به چهار نوع قانون اشاره کرده که عبارت‌اند از: ۱. قانون ازلی^۳. ۲. قانون طبیعی^۴. ۳. قانون بشری^۵. ۴. قانون یزدانی^۶. تبیین هر یک از این قوانین در روشن کردن اندیشه‌های دولت دینی آکوئیناس بسیار حائز اهمیت است:

الف) قانون ازلی و ابدی (سرمدی)

از منظر آکوئیناس اداره جهان براساس مشیت الهی است و عقل الهی بر سرتاسر هستی حکومت دارد. از این رو این عقل فرمانروا دارای ماهیت و سرشت قانون است. از آنجا که عقل یزدانی محصور زمان و مکان

1. Summa Theologica, Part I-II
 2. eternal law
 3. natural law
 4. human law
 5. Divine law

نبوده و محدودیت بردار نیست، می‌توانیم نتیجه بگیریم، قانونی که متأثر از عقل الهی بوده، قانونی ازلی و جاویدان است (Part I-II, Q91, Art1 Aquinas). در حقیقت خداوند جهان را براساس طرح معینی خلق کرده است که بر گستره نظام آفرینش سیطره داشته و ضروری است تا تمامی امور مطابق با آن تنظیم شود. بنابراین، هنگامی که امری مطابق قانون رخ می‌دهد، به این مفهوم است که در تحلیل نهایی در انطباق بر طرح و خواست خداوند صورت گرفته است. به‌طور کلی آکوئیناس قانون ازلی را عقل موجود در ذهن خدا (متأثر از الهیات مسیحی) می‌انگاشته و میان اراده الهی و عقل الهی قائل به تفکیک بود. انبیه قانون ازلی اصولاً نه بر اراده الهی، بلکه بر عقل الهی تکیه دارد (معصومی‌زارع، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵). قانون ازلی در نظام سلسله‌مراتبی قوانین مدنظر آکوئیناس، صدر سلسله‌مراتبی نظام حقوقی قرار داشته و ناظر به خلقت و تربیت آن است که از سوی خالق هستی تدبیر شده است.

ب) قانون طبیعی

از دید آکوئیناس برای انسان ذی‌عقل نوعی قانون طبیعی وجود دارد که همانا این قانون، مشارکت وی در قانون ازلی است. توضیح اینکه به اعتقاد وی قانون از دو وجه می‌تواند موجود باشد؛ یعنی هم می‌تواند در وجود فرمانروا به‌عنوان به‌کاربرنده معیار سنجش و هم فرمانبر به‌عنوان موضوع معیار سنجش موجود باشد. از این‌رو از آنجا که هر چیزی که تحت حاکمیت خداست، از قوانین ازلی تبعیت دارند، پس همه آن چیزها (مخلوقات و هستی) هر کدام به اقتضای غایت وجودی و هدف خلقتشان، به‌نحوی در قانون ازلی مشارکت دارند (Aquinas, Part I-II, Q91, Art2 & <http://www.aquinasonline.com/Topics/natlaw.html>). این شیوه مشارکت در قانون ازلی برای موجودات ذی‌عقل و عاری از عقل متفاوت بوده و صورت مشارکت موجود ذی‌عقل بسیار عالی‌تر و فراتر از موجود بدون تمیز و عاری از عقل است. از این‌رو این مشارکت موجود ذی‌عقل (انسان) در اینجا به‌واسطه نوع خلقت عالی، قانون طبیعی (قانون طبیعی انسان) نامیده می‌شود.^۱

به باور آکوئیناس و ارسطو هدف اصلی همه فعالیت‌های انسان در دنیا رسیدن به سعادت است، از این‌رو حصول به سعادت از طریق تبعیت از "قوانین طبیعی" میسر است که عقل آنها را کشف می‌کند و به همین علت اعمال غیراخلاقی که نتیجه محتوم نادیده گرفتن قوانین طبیعی و عقلانی بودند، لاجرم غیرطبیعی به حساب می‌آمدند (استراترن، ۱۳۷۹: ۶۲). به عقیده وی اصول قانون طبیعی براساس گرایش‌های طبیعی انسان، تکوین

۱. می‌توان این سخن آکوئیناس را این‌گونه تصحیح یا تکمیل کرد که جهان خلقت به‌عنوان یک کل، تحت قوانین طبیعی خلقت قرار دارند. انسان نیز به‌عنوان جزئی از خلقت تحت انقیاد این قوانین طبیعی بوده و هیچ تفاوتی بین انسان و غیرانسان در این تبعیت نیست. اما یک سری قوانین طبیعی به‌عنوان قانون طبیعی انسان وجود دارند که انسان‌ها به‌دلیل طبیعت انسانی شان شامل آن می‌شود. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جاوید، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۵.

یافته است. در حقیقت قانون طبیعی در نگاه آکوئیناس، حکم عقل است (طالبی، ۱۳۶۰: ۷۳-۷۲). از آنجا که وی طبیعت و انسان را دارای غایت می‌داند، حرکت آنها را به سوی غایت، پیرو قانونی ویژه می‌شمارد. عقل حکم می‌کند که انسان این غایت را که بدان گرایش طبیعی نیز دارد، بجوید و همین الزام، می‌شود «قانون طبیعی» (طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰: ۱۴). آکوئیناس مانند غالب متفکران حوزه حقوق و قوانین طبیعی جوهره انسانی را به سه حوزه مشترک با نباتات و حیوانات (طبع)، مشترک با حیوانات (غریزه) و حوزه مختص انسان دسته‌بندی می‌کند و از این‌رو برای هر یک از این حوزه‌ها گرایش‌هایی وجود دارد که این گرایش‌ها یا امیال مبنای قوانین طبیعی خواهند بود. امیالی چون میل به حراست از خود و حفظ حیات (مشترک بین انسان و نباتات و حیوانات)، شهوت و نیازهای جنسی (مشترک با حیوانات) و گرایش به خداپرستی، زیبایی‌دوستی (مخصوص انسان) زمینه‌های طبیعی برای پی بردن به قوانین طبیعی انسان است. در نظر توماس برای قوانین طبیعی سه ویژگی شمول^۱، ثبات^۲ و دوام^۳ حائز اهمیت است (طالبی، ۱۳۶۰: ۷۶). توضیح اینکه اولاً به دلیل تساوی ذات و طبیعت انسانی، قانون طبیعی نسبت به کل انسان‌ها به‌طور مساوی اعمال می‌شود؛ ثانیاً، چون اصول و قوانین طبیعی هرگز در حال افزایش یا کاهش نیستند، قوانینی ثابت و بدون تغییرند و ثالثاً اینکه اصول اولیه قوانین طبیعی به‌صورت مستمر وجود دارند و از بین‌رفتنی نیستند.

ج) قانون بشری

با مطالعه آثار آکوئیناس، قانون عبارت است از «فرمان عقل به‌منظور خیر عامه، و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند» (معصومی‌زارع، ۱۳۹۰: ۶۴). با توجه به تفسیری که از این عبارت می‌توان کرد، آکوئیناس برای تعریف قانون از چهار قید استفاده کرده است. نخست قانون مورد نظر باید تابع عقل طبیعی باشد، از این‌رو قوانین غیرعقلانی اصولاً شایستگی نام قانون را ندارند و پیروی از آن صحیح نیست. ثانیاً این قانون عقلانی باید در راستای منفعت عمومی باشد. قید سوم در خصوص قانونگذار است و اذعان دارد وضع قانون باید شخصیتی باشد که همواره اوضاع و احوال مردم جامعه را مدنظر قرار دهد و منافع و مصالح ملت را در وضع قانون مدنظر داشته باشد. در نهایت حاکم یا وضع قانون، ترتیباتی در راستای انتشار و اطلاع‌رسانی این قانون عقلانی اتخاذ کند.

آکوئیناس در ادامه بحث از قوانین به‌واسطه کلی بودن قانون طبیعی به نوع دیگری از قانون، اشاره می‌کند که عقل انسانی آن را برای تنظیم جزئیات منبعث از قانون طبیعی استخراج می‌کند. یافتن قواعد اختصاصی از قوانین طبیعی برای اداره جامعه بشری که لزوماً کاشف آن عقل انسانی است، قانون بشری یا انسانی نام دارد (Aquinas, Part I-II, Q91, Art3). نکته مهم این است که قوانین بشری باید منطبق بر

1. Universality
2. Immutability
3. Indelibility

قوانین طبیعی انسان بوده و کاشف آن عقل طبیعی انسانی باشد. از منظر آکوئیناس معیار مشروعیت قوانین بشری همانا تصدیق این قوانین توسط قانون طبیعی است. از این رو قوانین بشری اگر ظالمانه، غیرعقلانی و برخلاف طبیعت انسانی باشند، اساساً از مشروعیت لازم برای فرمانبرداری برخوردار نیستند. نکته مهم دیگر این است که دلیل عقلی وجود قوانین بشری برای اداره جامعه کلی بودن قوانین طبیعی است. کلی بودن (گاه مبهم بودن) قوانین طبیعی دلیل وضع قوانین بشری برای اداره هر چه بهتر جوامع انسانی است که براساس استدلال و زحمت فکری عقل انسانی قابل استخراج است.

از منظر آکوئیناس قوانین طبیعی به الزامات عملی منجر نمی‌شود. در نتیجه عقل انسانی از یک سری مقدمات صحیح اما غیرقابل تشریح شروع می‌کند و به قواعدی اختصاصی و قابل تشریح که همان قوانین انسانی است، نائل می‌شود (Aquinas, Part I-II, Q96, Art1). به عبارت دیگر در بین اصول کلی قانون طبیعی و جزئیات کردارهای افرادی که باید آنها را به کار بندند، شکافی وجود دارد که هیچ تفکر فردی قادر نیست به تنهایی از آن عبور کند و مأموریت قانون انسانی به صراحت هموار کردن آن است. با این توضیحات در خصوص قانون بشری دو نتیجه مهم حاصل می‌شود. نخست اینکه قانون بشری دارای اصل و مبنایی از ناحیه خود نیست که بتواند مدعی آن شود و کار آن به تعیین شیوه‌های اجرای قانون طبیعی محدود است. پادشاهان و دولت‌ها با وضع قوانین، کاری جز این نمی‌کنند که از اصول کلی و عام قانون طبیعی نتایج خاص و جزئی لازم برای زندگی در جامعه استنتاج کنند. ثانیاً و به همین دلیل، کسی که خودبه‌خود از قانون طبیعی پیروی می‌کند، به نحوی از قبل آماده قبول صحت قانون بشری و پذیرفتن آن است. به این دلیل است که اجرای این قانون برای افراد عاصی و فاسد برخلاف افراد صالح مایه زحمت است (زیلسون، ۱۳۸۴: ۴۸۹-۴۸۸).

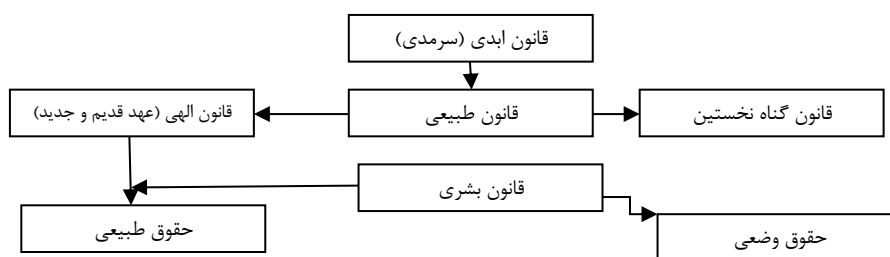
د) قانونی یزدانی (الهی)

آکوئیناس در خصوص قوانین الهی، مقاله چهارم مسئله نودویک کتاب جامع الهیات را با طرح این سؤال آغاز می‌کند: که آیا اساساً نیاز و ضرورتی به وجود قانون الهی وجود دارد یا خیر؟ چراکه ظاهراً با وجود قوانین طبیعی که عقل طبیعی آنها را کشف می‌کند یا قوانین انسانی که منبعث از قوانین طبیعی است، نیاز به قوانین الهی منتفی است. اما به نظر وی در کنار قوانین طبیعی و قوانین انسانی و برای راهنمایی بشر جهت قرار گرفتن در میسر الهی و نیل به غایت نهایی، وجود قانون الهی ضروری است (Aquinas, Part I-II, Q91, Art4). در ادامه وی برای بیان ضرورت وجود قانون الهی چهار دلیل را بیان می‌کند: اولاً از آنجا که سرنوشت انسان نیل به هدف نهایی و وصول به رحمت جاودانی است و قوانین طبیعی و بشری برای رساندن به انسان به غایت نهایی وی ناقص و ناکافی‌اند، برای نیل به این مقصود علاوه بر قوانین مذکور وجود قوانین الهی ضروری است؛ ثانیاً به دلیل عدم اطمینان احکام و قضاوت‌های بشری و اختلاف در این احکام که ممکن است به وضع قوانین متناقض بینجامد، برای جلوگیری از هر گونه شبهه به وجود قانونی برای هدایت انسان

به سوی سعادت و غایت نهایی نیاز است و آن قانون، قانون الهی است؛ ثالثاً چون قوانین انسانی ناظر بر اعمال بیرونی انسان است و گستره نیات و اعمال درونی وی را دربر نمی گیرد، پس به منظور نظارت بر اعمال درونی انسان، وجود قانون الهی به عنوان مکمل قانونی انسانی ضروری است؛ رابعاً براساس کلام آگوستین چون قانون بشری قادر به جلوگیری از تمام اعمال بد انسان و مجازات آنها نیست، برای بی کیفر نماندن اعمال نهی شده، لزوم وجود قانون الهی بدیهی است^۱ (bid, Art4) □□

۲. حاکمیت قانون و لزوم تبعیت از سلسله مراتب قانونی

آنجا که به دلیل گناه اولیه عقل مسیحی عقیم است و مسیر حقوق و قوانین طبیعی به سمت حقوق الهی صرف متمایل می شود و آکوئیناس تلاش می کند تا به تاسی از بوعلی این استقلال عقل را به نوعی بازگرداند، از این روست که بحث حقوق عمومی و نقش مردم نزد وی نسب به آگوستین، جدی تر است. در نمودار زیر که روند سلسله مراتب قوانین و جایگاه آنها را در دنیای مسیحیت نشان می دهد، قانون طبیعی متأثر از قانون الهی است، چراکه عقل بشری که سابقاً مبنای قوانین طبیعی تلقی می شد و امکان کشف و فهم را تسهیل می کرد، به دلیل گناه آدم ابوالبشر و وراثتی بودن، این بیماری به کل نسل بشری منتقل شده است و عقل اصالتی در این بین ندارد. اما آکوئیناس تلاش کرد در عین پایبندی به قوانین سرمدی و طبیعی و نیز قانون الهی و بشری، جایگاه عقل را با توجه به نوع مشرب فلسفی و عقل گرایانه خود تثبیت کند (جاوید، ۱۳۸۷: ۱۱۶).



در نظر آکوئیناس، قانون ازلی همان علم پیشین الهی است و قانون طبیعی ویژه آفریده های خردمند است، زیرا در خرد و مشیت الهی سهیم اند، وی این مشارکت در قانون ازلی را قانون طبیعی خواند (اکبریان و فاضلی، ۱۳۸۹: ۸۲). از آنجا که این موهبت به انسان ارزانی نشده که تمام کم و کیف قانون

۱. در ادامه مسئله نودویکم و در مقاله پنجم آکوئیناس قوانین الهی را به دو حوزه قوانین الهی قدیم (قوانین پیش از ظهور مسیح که در تورات برای یهودیان آمده بود) و قوانین الهی جدید (قوانین وحی شده به حضرت عیسی (ع) تقسیم می کند. وی باور دارد که قانون جدید و قدیم باهم مجزا نبوده و قانون جدید علاوه بر تأیید قانون قدیم آن را تکمیل می نماید. ر.ک: Aquinas, Part I-II, Q91, Art5.

طبیعت را درک کند، بلکه تنها برخی از اصول کلی آن را می‌فهمد، پس به یک رشته احکام و مقررات دیگر که دقیق‌تر از قوانین طبیعی‌اند، برای تنظیم اعمال و افعال انسانی باید در اختیار وی قرار گیرد. این احکام و مقررات را دو منبع متفاوت در اختیار انسان قرار می‌دهد. این دو منبع همان قوانین انسانی و قوانین الهی‌اند. چنانکه گفته شد، قوانین انسانی شامل تمام قانون‌های جوامع بشری است، به‌شرطی که این قوانین حقیقتاً قانون و بر مبنای عقلانیت باشند نه اینکه اوامر یک اراده قوی را به نام قانون منعکس سازند. اما قوانین الهی مجموعه‌ای از فرامین ناشی از اراده خدا هستند که به‌صورت وحی بر بندگان ابلاغ شده‌اند^۱ (ب. فاستر، ۱۳۵۸: ۴۴۳).

با توجه به تقسیم‌بندی قوانین در مکتب تومیسیم، روابط قوانین چهارگانه توماس آکوئیناس و سلسله‌مراتب موجود باید گفت چون قانون طبیعی نمودی از قانون ازلی محسوب می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که قانون طبیعی هرگز نمی‌تواند برخلاف قانون ازلی باشد. از سوی دیگر در رابطه قانون الهی با قانون ازلی که اولی منبعث از اراده الهی و دومی همان عقل الهی است، نباید تفاوت و تناقضی وجود داشته باشد. تصور اینکه اراده الهی و عقل الهی باهم متباین باشد، باطل و واهی خواهد بود. در نتیجه انطباق قوانین الهی بر قوانین ازلی امری بدیهی است. همچنین قانون الهی مغایر با قوانین طبیعی نیز نخواهد بود، چراکه خود قوانین طبیعی در راستای قوانین ازلی است و وحی الهی هرگز با قوانین طبیعی مغایرتی نخواهد داشت. قوانین طبیعی مقدم بر دین و وحی است و دین در این خصوص قوانین طبیعی را اعلام و امضا می‌کند.^۲ نکته مهم در اندیشه آکوئیناس تبیین رابطه قانون انسانی با قانون طبیعی و یزدانی است. به‌عبارت دیگر، قوانین بشری تا زمانی قابل احترام و لازم‌الرعایه‌اند که بر قوانین طبیعی منطبق باشند. عدم انطباق قوانین بشری بر اصول اولیه قوانین طبیعی جواز عدم اطاعت و فرمانبرداری را صادر می‌کند. از سوی دیگر، در ضرورت وجود قوانین الهی (شریعت) اندیشه آکوئیناس این بود که با توجه به دویعدی بودن انسان و اینکه اعمال درونی وی نیز باید در مسیر و غایت نهایی قرار گیرد، علاوه بر قوانین بشری که گاه ممکن است بر اثر اختلاف در سلاقی، اختلاف در داوری‌ها نیز پیش آید، قوانین یزدانی برای تکمیل و تکمیل قوانین بشری به کمک انسان می‌آید و سعادت دنیوی و اخروی وی را تضمین می‌کند. این قوانین یزدانی همان شریعت الهی است که توسط وحی برای تأمین سعادت اخروی و نیز سعادت دنیوی انسان به‌واسطه لطف الهی برای انسان ارسال شده است. در نهایت از نظر آکوئیناس به‌واسطه کلی بودن قانون

۱. آکوئیناس از قوانین دسته‌بندی دیگری نیز دارد و آن تقسیم قوانین به قوانین مثبت و قوانین غیر مثبت است. قوانین مثبت قوانینی هستند که در محدوده معینی از زمان وضع شده‌اند، مانند قوانین بشری و الهی. اما قوانینی چون قانون ازلی و قانون طبیعی که محدود به زمان نیستند، قوانین غیرمثبت خوانده می‌شوند.

۲. از این اندیشه آکوئیناس پذیرش بی‌چون و چرای وحی استنباط می‌شود. یکی از این مباحث که آکوئیناس همواره به عمد از آن عبور نموده و درک آن را به حوزه ایمان نه عقل واگذار می‌نماید، پذیرش مسئله تثلیث علی‌رغم اعتقاد به توحید است! به عقیده مسلمانان برخی از تعالیم مسیحیان در طول تاریخ دستخوش تحریف شده لذا پذیرش هر مسئله خلاف قوانین طبیعی اندیشه صحیحی نیست.

طبیعی و محدود بودن دایره رسالت قانون یزدانی، و نیاز جامعه برای استمرار حیات اجتماعی حرکت به سوی قانونگذاری بشری امری اجتناب‌ناپذیر است.

عمل دولت باید مبتنی بر یک قاعده حقوقی است، از این رو دولت هرگز اختیار انجام اعمال خودسرانه را ندارد و صلاحیت‌هایش نیز هرگز مطلق نیست، بلکه هر کدام از اقدامات آن باید یا مصرحاً توسط یک متن قانونی یا یک اصل حقوقی پیش‌بینی شده باشد (قاضی، ۱۳۷۵: ۵۲). حال سؤال مهم اینجاست که در این‌گونه اعمال دولت که مبتنی بر متون قانونی (یزدانی-انسانی) است، در صورت تقابل قانون بشری و قانون الهی اولویت با کدام است و کدام قانون باید لازم‌الرعایه باشد؟ پاسخ این پرسش در فصل بعدی که مبنای تشکیل دولت دینی بر اساس حاکمیت قانون است، بررسی خواهد شد. با تحلیل سلسله‌مراتب قانونی در مکتب تومیسیم که سرمنشأ ستاده‌های حقوق عمومی در این مکتب حقوق طبیعی-فطری است، ارتباط نزدیکی بین این نظریه آکوئیناس با نظریه محض حقوقی و سلسله‌مراتب هنجارها در اندیشه‌های کلسن مشاهده می‌شود. با اینکه تعالیم ایشان در دو حوزه متفاوت و گاه متباین حقوقی، یعنی مکتب حقوق طبیعی و مکتب پوزیتیویستی است، این تفاوت حوزه سبب نمی‌شود که عاریه گرفتن کلسن در سلسله‌مراتب هنجاری را از مکاتب حقوق طبیعی به‌ویژه مکتب تومیسیم نتیجه نگیریم.^۱

دولت دینی مهم‌ترین مؤلفه حقوق عمومی تومیسیم

آکوئیناس در مقاله چهارم مسئله نودوششم از بخش اول کتاب مهم خود جامع الهیات با روش خاص خود موضوع سلطه انسان بر انسان را بررسی می‌کند. وی استدلال خود را در پاسخ به این پرسش آغاز می‌کند

۱. باید گفت که هدف کلسن، در انداختن نظمی حقوقی است بر پایه یک نظریه محض، نظریه‌ای که از هر ایدئولوژی یا فرض پیشینی خالی باشد (بابایی و مقامی، ۱۳۸۹: ۱۹۰). تئوری وی یک تئوری پوزیتیویستی برای کل حقوق یعنی یک تئوری عام حقوقی است. وی با تأکید بر حقوق وضعی، علاوه‌بر اصالت اداره به جدایی مطلق قواعد حقوقی لازم‌الاجرا از فاکتورهای غیرحقوقی معتقد است (رهایی، ۱۳۹۰: ۵۹-۵۸). از نگاه کلسن باید حقوقی را نمی‌توان بر مبنای ارزش‌ها سنجید چراکه حقوق بر زور و اجبار استوار است؛ ارزش‌ها را نمی‌توان به‌عنوان یک اصل راهنما دانست (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۵۱). در اندیشه پوزیتیویسم حقوقی به‌طور عام و هانس کلسن به‌طور خاص، یک تفکیک بین حقوق و اخلاق و مذهب وجود دارد (شهابی و چراغی، ۱۳۹۰: ۳۰) با نگاشتن سطور فوق نگارنده به‌دنبال این موضوع است که در خصوص ارتباط قسمتی از تعالیم آکوئیناس و کلسن در باب سلسله‌مراتب حقوقی، فقط مبحثی را در حد یک جرعه ذهنی برای پژوهش‌های حقوقی آتی مطرح نماید. در مکتب تومیسیم سرسلسله قوانین، قوانین سرمدی و طبیعی است که به‌علت کلی و مبهم بودن قوانین طبیعی، قوانین الهی و قوانین انسانی به‌عنوان مکمل و تشکیل‌دهنده نظام حقوقی تومیسیتی قلمداد می‌شوند. در این نظام مشروعیت قوانین انسانی به‌عنوان قوانین فرودست در گرو تأیید قوانین بالادست یعنی قوانین شرع است و مشروعیت این دو نیز باید توسط قانون برتر یا به قول کلسن هنجار برتر، یعنی قوانین طبیعی امضا گردد. اما با اینکه در نظر کلسن حقوق علی‌رغم تعالیم تومیسیتی بدون هرگونه پیش‌فرضی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، سلسله‌مراتب هنجاری به شیوه‌ای مشابه از زبان کلسن در قالب پوزیتیویسم جاری می‌شود.

که آیا اساساً در حالت بی‌گناهی بشر^۱، انسان بر انسان دیگر سروری و تسلط داشت یا خیر^۲ (Aquinas, Summa Theologica, I, Q. 96, Art. 4). آکوئیناس در پاسخ، استدلال می‌کند که برای واژه سروری^۳ دو معنا می‌توان در نظر گرفت؛ اولین معنا برای تسلط و سروری همانا بردگی است. در این مفهوم شخصی برده دیگری است و این برده هیچ‌گونه حقی ندارد. معنای دیگر مفهوم عمومی این واژه یعنی موضوع فرمانبری و فرمانروایی است؛ یعنی شخص سرور به‌عنوان بالادست دیگران به مردم و اشخاص آزاد فرمانروایی می‌کند. اما در خصوص بردگی، این نوع سروری به‌واسطه عقوبت برده ایجاد شده و چون در حالت بی‌گناهی کسی مرتکب معصیت و جرم نشده است، کیفر وی و برده ساختن وی نیز منتفی است. در حالت طبیعی و در دوران معصومیت بشر هیچ انسانی برده انسان دیگر نمی‌توانست باشد (Ibid). وی از این استدلال هوشمندانه نتیجه می‌گیرد که در دو نوع سروری و سلطه یعنی برده‌داری - برده بودن و فرمانروا - فرمانبر بودن فقط قسمت اخیر می‌توانست در دوران معصومیت وجود داشته باشد. از این رو وجود اقتدار منافاتی با آن دوران نداشته و در هر دوره‌ای چه معصومیت و چه دوران بعد از هبوط، همواره انسان‌هایی در جوامع وجود دارند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش در رتبه بالاتری قرار دارند و می‌توانند به هموعان خود سیادت و حکومت داشته باشند.

به بیان دیگر این سیادت و حکومت در دوران قبل از هبوط را می‌توان از دو نظر بررسی کرد: نخست اینکه انسان به‌طور طبیعی موجودی اجتماعی است، در نتیجه بشر در دوران بی‌گناهی نیز باید دارای زندگی اجتماعی می‌بود. حال این جامعه انسانی جز در سایه وجود ریاست یک شخص شکل نخواهد گرفت، چراکه افراد مختلف بدون داشتن رهبر به‌دنبال اهداف مختلف خواهند بود؛ لیکن حرکت در یک راستای مشخص، به یک فرد به‌عنوان راهبر نیاز دارد. ثانیاً اگر شخصی در این جامعه فضیلت و دانش بسیاری داشته باشد، منطقی نیست که بر دیگران اعمال قدرت نکند و به‌عنوان حاکم انتخاب نشود^۴ (Aquinas, Summa Theologica, I, Q. 96, Art. 4) به‌طور کلی تعالیم آکوئیناس منبع جامعی در زمینه سیاست و دولت ارائه نمی‌دهد و خروجی کار وی به‌طور واضح بیانگر به رسمیت شناختن رژیم خاصی برای زندگی سیاسی نیست، اما آنچه مهم است تحلیل داده سیاسی وی بر مبنای دکتترین قانون طبیعی است (Guerra, 2010:9). آکوئیناس می‌گوید خداوند تنها خواستار آن شده که حکومتی تشکیل شود، ولی نوع حکومت به اختیار مردم گذاشته شده است (هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۴۷). اما هوشمندی و زیرکی وی در تحلیل مسئله فرمانروایی و فرمانبری هم در دوره معصومیت و هم در دوره هبوط قابل تأمل است، زیرا وجود رابطه فرمانروایی و فرمانبری بر تأیید وجود دولت صحه می‌گذارد و برای فرمانروایی این دولت به‌طور طبیعی اشخاص دارای فضایل و علم زیاد را بدیهی می‌داند.

به نظر آکوئیناس، دولت جامعه کامل است. اما از آنجا که غایت اخلاقی انسان در زندگی بالاستحقاق دستیابی به خرسندی و شادکامی و خوشبختی است، دولت مجاز به اعمال ستمکارانه و ظالمانه نیست

۱. حالت بی‌گناهی و معصومیت اشاره به دوران پیش از سقوط آدم به زمین دارد.

(استراتن، ۱۳۷۹: ۵۲). وظیفه حکومت حرکت در دایره اقتضات و لوازم قانون طبیعی و یزدانی، رفتاری خردمندانه و توجه به خیر عامه است و در این زمینه تمامی قوانین موضوعه از سوی فرمانروایان باید معطوف به تأمین سعادت حقیقی^۱ و حیات طیبه مردم باشد. قوانین عادلانه همواره با وجدان بشری همخوانی دارند؛ در مقابل قوانین غیرعادلانه و غیرعقلانی برخلاف خیر مشترک عمومی اند و قابل اطاعت نیستند.

۱. تبیین مفهوم دولت دینی و تکالیف آن

رویکرد آکوئیناس در حوزه سیاست تا حدودی متأثر از نظریه‌های سلف خود آگوستین و تعالیم مسیحیت بوده است (Fortin, 2010:93). البته تأثیرپذیری وی از نظریه‌های ارسطو^۲ و در برخی موارد از افلاطون^۳، در زمینه سیاست به اهمیت و شاید مهم‌تر از برداشت وی از تعلیمات مسیحی و آگوستینی بوده است. آکوئیناس به طور اختصاصی به ماهیت زندگی سیاسی نپرداخت و مانند ارسطو درباره آن رساله مجزا نوشت، اما به طور خلاصه در کتاب جامعه الهیات و نیز تفاسیری چند بر کتاب نیکوماخوس ارسطو مطالبی چند در زمینه اخلاق و سیاست نگاشته است (Guerra, 2010:9). آکوئیناس عنوان می‌کند که قبل از خوب یا بد نامیدن قدرت سیاسی، مشروعیت حکومت و قدرت سیاسی باید با معیار عقلانیت و

۱. سعادت حقیقی از آکوئیناس که به معنای معرفت خداوند است براساس تعالیم دینی مسیحیت قابل تبیین است که لازمه دستیابی به این نوع سعادت برخورداری از فضایل مختلف اخلاقی، عقلانی و دینی است (مصطفی مقدم و خزاعی، ۱۳۹۰: ۴).

۲. ارسطو با نشان دادن خدا در جایگاهی کاملاً بی‌ارتباط با انسان، هرگز نیازی به دین احساس نمی‌کند. در مقابل، توماس از همان آغاز به حل مسائل مذهبی خود می‌اندیشد و اینکه چگونه مفاهیم فیض الهی را با مفهوم فضیلت مرتبط سازد. فضیلتی که در نظر ارسطو، انسان را در همین دنیا به سعادت واقعی خویش می‌رساند و به هیچ وجه روی عامل بیرونی همچون خداوند وابسته نیست. از سوی دیگر آکوئیناس فضایل الهی را به منزله کامل‌کننده فضایل انسانی مطرح می‌سازد و سعادت، یعنی رؤیت خداوند را تنها در پرتو فیض الهی دست‌یافتنی می‌داند (طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰: ۱۶).

۳. از دیدگاه افلاطون قوانین نباید ثابت یا برآمده از عرف یا رأی اکثریت باشند؛ بلکه فیلسوف شاه باید بتواند در هر زمان و شرایطی قانون مقتضی را وضع کند و به کار گیرد. افلاطون در نهایت اداره امور جامعه و تربیت مردم را به عهده فیلسوف شاه می‌گذارد. افلاطون بر این باور است تا زمانی که فلاسفه پادشاه نشوند، پیوند میان اخلاق و قدرت که اصل ضروری و مبنای نظری عدالت است، برقرار نخواهد شد. چون فلاسفه ستمگر نیستند، پس وقتی قدرت در دست آنها قرار می‌گیرد، آن را نه در راه منافع شخصی بلکه برای مصلحت دولت صرف می‌کند. (Luigi Bradizza, 2013:8-19 & Thom Brooks, 2006:51-53). در این خصوص آکوئیناس هم در غایت اندیشه خود، شخص پاپ را برای حکمرانی مناسب می‌بیند و از این حیث با اندیشه افلاطونی تا حدودی هم‌نواست. اما ارسطو مانند افلاطون بر روی حکومت نخبگان یعنی رسیدن فیلسوفان به مقام فرمانروایی، تأکید خاصی ندارد (George Duke, 2014:631).

فضیلت ارزیابی شود (James V. Schall S.J, 1997:85). حکومت دینی در اندیشه سیاسی آکوئیناس جایگاه مهمی دارد، اما چنانکه در ذیل نیز توضیح داده خواهد شد، چون دین مسیح دارای نظام حکومتی نیست، حکومت دینی نیز از این حیث مفهومی ندارد، چراکه قوانین مسیح بیشتر هنجارهای اخلاقی بودند تا قوانین خاص حکومتی. از این رو تفوق دین (کلیسا) لزوماً سیاسی نبوده، بلکه نوعی برتری معنوی است. آکوئیناس با بهره‌گیری از آیات انجیل تمایل چندانی به اثبات حکومت دینی به مفهوم خاص آن ندارد، بلکه تمام تلاش خود را برای اثبات برتری حکومت منتسب به دین معطوف می‌کند. از این منظر منظور از حکومت دینی به نظر بیشتر حکومت در جامعه دینی است^۱ (قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۶۱-۱۶۰).

البته اندیشه سیاسی وی زمینه مناسبی برای تدوین مفهوم دولت که به تدریج برخی حقوقدانان با تفسیر جدیدی از منابع حقوق رومی بر اهمیت آن به‌عنوان مفهوم بنیادین حقوق و سیاست تأکید کرده بودند، فراهم آورد (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۱). چنانکه اشاره شد، به باور آکوئیناس قدرت سیاسی نه تنها وسیله‌ای برای جبران گناه نخستین یا نتیجه شهوت انسان به کسب قدرت نیست، بلکه امری طبیعی است که از دوران قبل از هیبوط و حالت معصومیت وجود داشته است (ردهد، ۱۳۷۳: ۱۰۸). قائل شدن به تمایز میان غایت طبیعی و فراطبیعی آدمی و نیز استناد به متون مسیحی وی را به تمایز دو نهاد دولت و کلیسا رهنمون ساخت (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۰۸)؛ تمایزی که در عین حال سیادت کلیسا را با تبعیت قدرت سیاسی از کلیسا در مقام اختلاف حفظ می‌کرد. از جانب دیگر نحوه اعمال قدرت سیاسی، شکل‌گیری دولت، فرمانروا و سایر مؤلفه‌های حقوق عمومی، مصادیقی‌اند که آکوئیناس چندان به‌صورت مستقیم به آنها آنچنان که باید و شاید نپرداخته است؛ اما این بدان معنا نیست که نتوان به نتایج روشنی در این گزاره‌ها دست یافت. آنچه مسلم است آکوئیناس وجود دولت را مشابه ارسطو طبیعی قلمداد می‌کرد؛ اما سؤال اینجاست که این مخلوق انتزاعی طبیعی به چه شکل و هیأتی باید باشد؟ سردمدار و راهبری آن با کیست؟ هدف این دولت چیست؟ و اینکه اعمال دولت باید براساس کدام معیار ارزیابی شوند؟ با آنکه آکوئیناس یک متکلم مسیحی بود، مانند سلف خود آگوستین هرگز نتوانست ولایت مطلقه پاپ و پیروی از نظریه دو شمشیر را آشکارا تأیید کند. اگرچه از اظهارات وی می‌توان دریافت که متمایل به جمع شدن حوزه قدرت سیاسی و روحانی در دستان نهاد کلیسا و رهبر آن پاپ بود، اما هرگز آن را به‌صورت یک فرمول برای جهان مسیحیت ارائه نکرد. یکی از علل این نوع طرز تفکر، وضوح آیه ۳۵ و ۳۶ فصل ۱۸ انجیل یوحنا بود. در این آیات اشاره شده وقتی یهودیان حضرت عیسی را برای محاکمه به قصر پیلاتس فرماندار رومی بردند، از او پرسید: «آیا تو پادشاه یهود هستی؟» که حضرت عیسی پاسخ می‌دهد: «پادشاهی من متعلق به این جهان نیست. اگر پادشاهی من به این جهان تعلق می‌داشت، پیروان من می‌جنگیدند تا من به یهودیان تسلیم نشوم ولی پادشاهی من پادشاهی دنیوی نیست». دلیل دیگر متأثر از

۱. آکوئیناس بین حکومت دینی و حکومت دنیوی تفاوت قائل شده و اولین لازمه حکومت دینی را هدفمند بودن آن می‌داند. به خلاف حکومت دنیوی که هدف آن در زمان حال و در دنیا محقق می‌شود، هدف حکومت دینی را رسیدن به حیات شرافتمندانه برای رسیدن به آرمانی برتر عنوان می‌کند (قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۶۱).

فلسفه ارسطویی نداشتن دلیل عقلی روشن برای تجمیع قدرت روحانی و قدرت سیاسی در دستان یک نهاد بود.

آکوئیناس حکومت دینی را بیشتر حکومت دینداران می‌داند. آنچه برای او اهمیت اساسی دارد، ایجاد بستر مناسب برای حیات انسان بوده و لازمه این امر وجود عدالت در جامعه است. چون حکومت پاپ و پادشاه مسیحی این بستر را به صورت مطمئن‌تری مهیا می‌کند، اهمیت بیشتری دارد و در نهایت به علت انتساب پاپ و حاکم مسیحی به دین مسیحی، با تسامح می‌توان آن را حکومت دینی نام نهاد. وی در زمینه حکومت دینی دو نگاه آرمان‌گرایانه و واقع‌گرایانه دارد. در رویکرد آرمانی پاپ زمام امور را به دست می‌گیرد، ولی در رویکرد واقع‌گرایانه، حکومت در دست پادشاه مسیحی است که خود باید از پاپ که مجری قوانین دین است، تبعیت کند (قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۷). در مجموع می‌توان گفت که اندیشه ساختار قدرت جامعه و پرداختن به دو وجه قدرت، یعنی قدرت حاکمیت دینی و از سوی دیگر حاکمیت سیاسی که از نظر آکوئیناس باید توسط سرپرست جامعه تدوین شود، وی را با مشکل دوگانگی روبه‌رو ساخته است. از سوی دیگر، وی با پیروی از ارسطو در میان بهترین حکومت‌ها، تحقق بیشترین خیر به بیشترین افراد جامعه را ملاک تشخیص بهترین حکومت‌ها می‌شمارد و به دلایل متعددی از جمله وحدت در جامعه سیاسی و انطباق آن با طبیعت، پادشاهی را بهترین شکل حکومت می‌شمرد. اما اینکه این پادشاه چگونه و از چه طریقی انتخاب شود، در تألیفات آکوئیناس، چندان مورد بحث قرار نگرفته است.

۲. حاکم در دولت دینی تومیس (پاپ یا پادشاه مسیحی)

اگرچه می‌توان گفت که آرمان آکوئیناس رسیدن به ولایت گسترده پاپ بر دولت است، به دلیل وجود کلام عیسی و توصیه مسیح بر عدم دخالت در سیاست، این آرمان را رها کرده و به سطح نازل آن اکتفا می‌کند (چیت‌فروش، ۱۳۸۸: ۱۱۶). او در اوایل زندگی حرفه‌ایش در شرحی که بر رساله پیترو لومباردی نوشت، ابراز کرد که پاپ، به اعتبار مقامش، رهبر معنوی کلیساست. اضافه شدن هر گونه اختیار و قدرت سیاسی به این مقام معنوی، مسئله‌ای تاریخی است (امیری، ۱۳۸۹: ۷). آنچه از تعالیم مکتب تومیس در خصوص حاکم در دولت دینی قابل فهم است، همانا ذیل مبحث رسمیت دو حوزه قدرت سیاسی و دینی قابل تحلیل است. بدین نحو که برای فرد و در جایگاه مهم‌تر جامعه انسان‌ها دو نوع سعادت به رسمیت می‌شناسد؛ اول سعادت دنیوی که متولی آن نهاد سیاسی یعنی دولت است؛ ثانیاً سعادت اخروی که غایت نهایی انسان نیز است، جز با ولایت کلیسا و راهبری بی‌چون‌وچرای پاپ امکان‌پذیر نیست. مسئله مهم‌تر توجه به رابطه این دوست. به نظر آکوئیناس چون سعادت اخروی و غایت نهایی مهم‌تر است، سعادت دنیوی باید زمینه‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی باشد. نتیجه‌ای که از این استدلال گرفته می‌شود، در عین استقلال نسبی و ظاهری هر دو نهاد، با توجه به اهمیت غایت نهایی، تبعیت نهاد سیاست از نهاد دین، است. مسئله‌ای که به‌عنوان دولت دینی بحث شد.

در این دولت دینی حاکم نمودار قدرت سیاسی است و احکامش به‌عنوان قانون تلقی می‌شود. لیکن این احکام به هیچ‌عنوان افسارگسیخته و در راستای منویات شخصی حاکم یا در خدمت منافع عده‌ای خاص نیست. این احکام باید عقلانی و در راستای منافع عمومی باشد. معیار سنجش این احکام و قوانین صادره و هماهنگی و تبعیت از آنها ابتدائاً از قوانین طبیعی و سپس قوانین یزدانی است. از این بحث‌ها سخت بتوان در خصوص شکل حکومت اظهار نظر کرد، اما قراین چنانکه عنوان شد، به نوعی حکومت پادشاهی مشروط گرایش دارد. مهم‌ترین قیود این پادشاهی مشروطه تبعیت از عقل، قوانین طبیعی و تعالیم مسیحی یا همان قوانین الهی است. در خصوص انتخاب پادشاه با اینکه به‌طور مستقیم به آن اشاره نشده، می‌توان عامل وراثت در تعیین پادشاه یا حداقل انتخاب پادشاه توسط مردم را نام برد، چراکه در مورد وضع‌کننده قوانین انسانی در جوامع مسیحی، وضع آنها را بر عهده حاکم یا مردم می‌گذارد. البته وضع قوانین توسط مردم تبیین نشده و می‌توان نتیجه گرفت که پادشاه انتخابی مردم که مشروعیت و مقبولیت خود را از مردم گرفته، حق وضع قوانین با قیود پیش‌گفته را دارد. هر گونه تخلف و تخطی از این قیود می‌تواند مشروعیت قوانین و شخص حاکم را متزلزل کند و حاکم به‌عنوان حاکم جابر و قوانین به‌عنوان احکام مستبدانه غیرمشروع قلمداد شوند.

توماس آکوئیناس در ادامه مباحث و مکتوبات خود مهم‌ترین ضابطه تمایز میان حاکم خوب و بد را در رعایت و عدم رعایت خیر عمومی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۳). به نظر وی دو نوع سلطان جابر وجود دارد؛ یکی جابری که قدرت را غصب کند و جابری که به قدرت رسیدنش مشروع است، لیکن از قدرت خود سوء استفاده می‌کند. به نظر وی وقتی سلطان جابر غیرقابل تحمل شود، شورش امری مجاز به‌شمار می‌آید. از این رو به تبعیت از ارسطو عنوان می‌کند که هر نوعی از حکومت ممکن است مشروع باشد، به شرط آنکه رهبران آنها به نفع اجتماع عمل کنند. وی در این مورد به نظر سیسرون نزدیک شده و حکومت مختلط را که در آن عوامل دموکراتیک هم نمایندگی داشته باشند، ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «شایسته است که همه سهمی در دولت داشته باشند» (هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۴۸). در نهایت وی ظلم و ستم را وحشتناک دانسته و ضمن نکوهش آن، استبداد و ستمگری فرمانروا را رد می‌کند (D. Breidenbach & McCormick, 2015:9-10).

۳. حقوق جنگ و مجازات عمومی و خصوصی

یکی از مهم‌ترین مباحث در رابطه میان انسان و قانون، رابطه میان نافرمانی و مجازات است. این رابطه سبب استقرار قوانین کیفری می‌شود که مکمل تمام قوانین دیگر است (روسو، ۱۳۵۲: ۶۷). از دید آکوئیناس ذات حقیقی قوانین طبیعی، انسانی و الهی امکان می‌دهد تا معنی دقیق کیفر و پاداش را درک کنیم. اغلب، پاداش‌ها و کیفرها محرک‌های عرضی پیشرفت اخلاقی تلقی شده‌اند، مانند تمهیداتی که قانونگذاران برای تشویق انسان به کار خیر و تحذیر از کار بد بدان توسل می‌جویند.

با نگاهی به دسته‌بندی قوانین در مکتب تومیسیم می‌توان موضوع مجازات را تحلیل کرد. مطابق با آموزه‌های حقوق طبیعی، قوانین طبیعت در کل خلقت جریان دارد. هر مخلوقی در این خلقت دارای وظیفه و هدفی است. این هدف در راستای نظم استوار است که هرگز نباید به هم زده شود. از این رو چنانچه مخلوق بخواهد در مقابل نظم طبیعی منبعث از قوانین طبیعی ایستادگی کند یا خلاف آن حرکت کند، حتماً با پاسخ خشن و کوبنده طبیعت مواجه خواهد شد.

در طبیعت است که ما می‌توانیم میزان کجروی‌های خود را بسنجیم و با بازگشت بدان خود را ترمیم کنیم. طبیعت معیار همه امور است، چون همه امور از او سرچشمه گرفته‌اند. لذا از آنجا که در طبیعت نظم حاکم است، پس بی‌نظمی غیرطبیعی است (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۲). قوانین طبیعی انسان همچون قوانین طبیعت جبری و تخلف‌ناپذیرند. اما انسان‌ها بر خلاف سایر موجودات عالم هستی از این اختیار برخوردارند تا آگاهانه و با اختیار از تبعیت دستورهای طبیعی و در نتیجه احکام بعدی این قوانین سرپیچی کنند و طبعاً به استقبال عقاب و کیفر قوانین بشتابند (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۲). لذا بحث پاداش و کیفر ارتباطی تنگاتنگی با قوانین طبیعی دارد. زمانی مستحق پاداش هستیم که حرکت و اعمال و رفتار ما براساس نظم طبیعی انسانی باشد و زمانی مستوجب کیفر و عقابیم که از قوانین و نظم موجود در طبیعت تخطی کنیم. حال وقتی در درون جامعه انسانی و در تعامل با هم‌نوعان خود زندگی می‌کنیم، طبیعتاً قوانین یزدانی و انسانی که در راستای قوانین طبیعی‌اند، بر اعمال ما باید حکومت داشته باشد. منطقی نیست که در طبیعت به‌واسطه تخلف از قوانین طبیعی مستوجب کیفر باشیم، اما با تخطی از قوانین یزدانی و انسانی که محل اجتماع هستند، هیچ‌گونه مجازاتی را شاهد نباشیم.

در زمینه جنگ که یکی از مسائل مهم در عرصه حقوق بین‌الملل عمومی و روابط دولت‌هاست، آکوئیناس مباحثی را در کتاب جامع الهیات و ذیل مسئلهٔ چهارم، قسمت دوم عنوان کرده است. توجه به این مسئله برای دولت‌های مسیحی آن دوره می‌توانست به‌عنوان راهنمای جامعی در جلوگیری از جنگ‌ها و کشتارهای بی‌مورد، و حتی مدیریت جنگ‌ها در راستای تبعیت از قوانین طبیعی قرار گیرد.

آکوئیناس سه شرط برای مشروع بودن جنگ قائل است: اول اینکه فقط شهریار می‌تواند جنگ به راه بیندازد؛ دوم اینکه باید علت موجهی برای جنگ وجود داشته باشد، دشمن باید حقوق جامعه را نقض کرده باشد؛ و سوم اینکه نیت کسانی که جنگ را شروع می‌کنند باید صواب باشد، آنها باید به نیت انجام خیر دست به این کار بزنند. به عبارت دیگر، رفتن به جنگ در تلافی مفسده‌ای که پیش آمده نباید به‌نحوی باشد که مفسده بزرگ‌تری ایجاد کند و مفسده اصلی را از میان نبرد (Reichberg, 2010:262 & Aquinas, Summa Theologica, Part II-II, Q. 40, Art. 1). به باور آکوئیناس ملاحظات اخلاقی حتی در موقع جنگ هرگز نباید نادیده گرفته شود (Gorman, 2010:249).

نتیجه

غایت هر چیزی در مکتب تومیسیم خداوند است. از این رو همه گزاره‌های مطرح‌شده و قابل تحلیل در تعالیم تومیسیتی متأثر از همین مسئله است، از سوی دیگر تعالیم فلسفه مشایی و توجه به عقل در شکل‌دهی و نه تبعیت محض وی از این تعالیم، نقش برجسته‌ای ایفا کرده است. با توجه به این مسئله می‌توان با بازخوانی فرضیه پژوهش نتیجه گرفت که تمام ستاده‌های مکتب تومیسیم باید عنوان دین و عقل را به‌دنبال خود، یدک بکشند. به عبارت دیگر، محک و معیار تومیسیتی بودن یک تفکر، گزاره، رویکرد تبعیت از مفهوم توأمان دینی-و حیانی به صورت ایمان ارادی و مفهوم عقلانیت به‌ویژه برای ارائه تعریف مؤلفه‌های حقوق عمومی است. اندیشه‌ای که ابن سینا نیز به آن معتقد بوده و در این طریقت وام‌گیری تومیسیم از مکتب سینوی با بازتعریف تعالیم مسیحی به جای تعالیم اسلامی از زبان آکوئیناس در قالب یک فلسفه واقع‌گرا شنیده می‌شود. اندیشه‌های نوینی که اندکی پیش از دوران آکوئیناس آغاز شد و در زمان وی به اوج خود رسید؛ ارزش نهادن به نقش عقل در کنار مقوله وحی و ایمان بوده است. عقلی که در دوران آگوستین به واسطه گناه نخستین، به حاشیه رانده شده و جای آن را تعالیم صرف مسیحیت با تأیید ولایت مطلقه پاپ در امور سیاسی و دینی گرفته بود، در دوران آکوئیناس از گوشه عزلت بیرون آمد و ارزش خود را در کنار تعالیم مسیحی باز یافت. شاید بتوان ریشه‌های عقل‌گرایی افراطی دوران مدرن و به کلیسا محدود شدن ایمان و وحی مسیحی را در خروجی‌های تفکرات آکوئیناس بررسی و تحلیل کرد. موضوعی که شاید آکوئیناس خود به‌دنبال آن نبوده، اما شروع این گسیختگی و عدم تعادل عقل و ایمان در دوران معاصر جوامع مسیحی مربوط به آن برهه زمانی است.

متغیرها	دوران قبل از آکوئیناس	دوران آکوئیناس	دوران پس از آکوئیناس
عقل	عدم توجه مناسب	توجه به عقل در سایه ایمان (عنصر فرعی)	عقل‌گرایی مطلق
ایمان-وحی	اعتقاد مطلق	توجه به ایمان	محدود شدن به کلیسا

چنانکه گفته شد برون‌داد مکتب تومیسیم با عنایت به ارزیابی رویکردهای کلان وی، لاجرم با عقل و ایمان مسیحی پیوندی عمیق خورده است. در این میان مهم‌ترین مؤلفه‌های حقوق عمومی به‌ویژه مصادیقی چون قانون، دولت و ... نیز از این امر مستثنا نبوده، از این رو برای درک هرچه بهتر دولت در اندیشه آکوئیناس، باید آن را در بستر دین و عقل تحلیل کرد. از این رو هدف مکتب آکوئیناس، بیشتر بر پایه عقلانی نشان دادن و سهیم بودن عقل در حقوق عمومی از مسیر منافع عمومی است نه تماماً عاقلانه خواندن حکومت مسیحی، که البته در این مسیر، تعالیم دینی را نیز دخیل کرده تا به‌زعم خود شکل خاصی از دولت دینی را که دولتی هدفمند است، ارائه دهد. اگرچه وجود و ضرورت تشکیل دولت در تعالیم تومیسیم با پیروی از فلسفه ارسطویی امری طبیعی است، در نمود و ظهور اجتماعی قیدوبندهایی دارد. قیودی که قوانین طبیعی و قوانین یزدانی و نیز قوانین انسانی مشروع و معقول که در راستای دو قانون مذکور است، بر دولت طبیعی تومیسیمی می‌زند.

در وهله نخست هماهنگی دولت دینی تومیستی با قوانین طبیعی که خود منبعث از قوانین ازلی بوده، ضروری است. گام بعدی تبعیت دولت تومیستی از قوانین یزدانی، یعنی شریعت مسیح است. از این رو مشروعیت این دولت زمانی است که دولت و اعمال دولتی در سیطره شریعت مسیحی بوده و نهادهای دینی نظارت فائده بر آن داشته باشند. حاکم چنین دولتی هرگز نمی‌تواند بر خلاف مصالح عمومی جامعه گام بردارد و منافع خود و گروهی اقلیت را بر خیر عامه ترجیح دهد. از این رو در صورت عدم رعایت خیر عامه مشروعیت وی زایل می‌شود و تبعیت مردم از وی مجاز نیست. اگر دولت و حاکم از معیارهای قوانین طبیعی و یزدانی عدول کنند، به مردم اجازه عصیان و شورش داده شده است. حاکم دولت دینی برای اداره هرچه بهتر جامعه به دلیل کلی بودن قوانین طبیعی و برخی قوانین یزدانی، لاجرم باید دست به وضع قانون بزند و جامعه را رهبری کند. اما معیار و محک این قوانین که در اندیشه آکوئیناس به قوانین بشری معروف‌اند، همانا تبعیت از عقلانیت، قوانین طبیعی و عدم تعارض با قوانین یزدانی است. زمانی که تعارضی باشد، قوانین دینی در اولویت‌اند. در دولت دینی آکوئیناس معیار همه چیز و همه امور شریعت مسیحی و قوانین طبیعی که شریعت نیز در راستای قوانین طبیعی بوده، است. تبعیت از قوانین طبیعی و یزدانی اجباری است و هر گونه سرکشی در برابر این قوانین موجب کیفر دیدن سرکشان خواهد شد. با این تفصیل مهم‌ترین نکته در تحلیل مؤلفه‌های حقوق عمومی تومیستی لزوم توجه به سلسله‌مراتب قانونی و رعایت آن در تمام شئون زندگی دنیوی به‌ویژه امر حکومت و تشکیل دولت است. معیاری که در قرن‌های بعدی به شیوه‌ای خاص منشأ شکل‌گیری سلسله‌مراتب حقوق و توجه به هنجار برتر در نزد اندیشمندانی چون هانس کلسن البته در مکتب پوزیتویستی شد. هنجار برتر در سلسله‌مراتب قانونی تومیستی همانا قوانین سرمدی و طبیعی است که در حوزه حقوق عمومی، که مورد توجه مقاله حاضر بوده، مشروع بودن همه مؤلفه‌های آن، چه از نظر تشکیل دولت، تصویب قوانین انسانی، شرایط حاکم و نحوه انتخاب آن، حقوق جنگ و بحث مجازات و ... در گرو تبعیت از قوانین طبیعی و قوانین شریعت به‌عنوان مکمل قوانین طبیعی است.

تحلیل و جمع‌بندی افکار آکوئیناس در زمینه مؤلفه‌های حقوق عمومی، با بازخوانی فرضیه این نوشتار یعنی تأثیرگذاری اندیشه‌های دینی آکوئیناس به‌عنوان یک متفکر صاحب سبک مستقل، در دنیای مسیحیت موجب شده که رویکردهای کلان وی در حوزه حقوق عمومی حول محور خدا، ایمان و وحی باشد، از این رو این آموزه‌ها و اعتقادات در طرح‌ریزی وی از حاکمیت قانون و نحوه شکل‌گیری دولت که با تأکید بر نقش عقل طبیعی است، به‌شدت از امور دینی و وحیانی متأثر شده و در نتیجه ما را به حکومتی پادشاهی البته به‌صورت مشروطه با قیود قوانین طبیعی و یزدانی رهنمون سازد. البته لزوماً نیازی نیست که حتماً یک شخصیت دینی هم در رأس قدرت سیاسی و هم قدرت روحانی باشد، اگرچه جمع شدن این دو عنوان در یک مقام دینی، یعنی پاپ، به باور وی می‌تواند زمینه‌ساز تشکیل آرمانشهر مسیحی باشد. اما در صورت به واقعیت نپیوستن چنین نظریه‌ای، قدرت روحانی با پاپ و قدرت سیاسی با حکمران اما تحت نظارت عالی پاپ و نهاد کلیساست. اولی مسئول سعادت اخروی انسان و دومی مسئول سعادت دنیوی انسان است. البته سعادت اخروی مهم‌تر از سعادت دنیوی است و حکمران در حقیقت با فراهم کردن سعادت دنیوی، مقدمات نیل به سعادت اخروی و رسیدن به غایت نهایی را

مهیا می‌سازد، که این نکته باریک مبین برتری ولایت پاپ نسبت به حکمران است و در صورت تعارض، شریعتی که از زبان پاپ شنیده می‌شود، بر دستورهای حکمران یعنی قانون بشری اولویت دارد. در این زمینه آکوئیناس ظاهراً با وام‌گیری از تعالیم افلاطون و مقوله نخبه‌گرایی در رأس حکومت، با رویکردی آرمانی، پاپ را شایسته‌ترین فرد برای حکومت دانسته، که خصوصیات شخصی و ذاتی وی به‌عنوان یک ناظر درونی، موجب خواهد شد که جامعه را به‌سوی زندگی شرافتمندانه و رسیدن به هدف غایی رهنمون سازد. اما در رویکرد واقع‌گرایانه، که از آیات انجیل نیز مستفاد می‌شود، حکومت پادشاه مسیحی در چارچوب قوانین شریعت مسیحی و تحت نظارت پاپ و کلیسا (تأکید بر نظارت دینی) برای خیر عامه و رسیدن به سعادت دنیوی و در نهایت حرکت به‌سوی غایت نهایی با ارشادات پاپ خواهد بود. این رویکرد با تعالیم ارسطو که حاکم را ملزم به رساندن جامعه به سعادت دنیوی می‌داند، همپوشانی بیشتری دارد. هرچند تعالیم آکوئیناس و نحوه تشکیل حکومت دینی و نظارت پاپ بر پادشاهان مسیحی برای جلوگیری از مفاسد قدرت، هرگز نمود بیرونی مناسبی در راستای نیل به سعادت دنیوی و اخروی نداشته و مقوله دین و حکومت همواره با کشمکش‌هایی در دوران قرون وسطی و نقش صرفاً دینی پاپ در دوران معاصر همراه بوده است.

منابع

فارسی

کتاب‌ها

۱. انجیل یوحنا (۱۹۷۲)، تهران: انجمن کتاب مقدس.
۲. استراترن، پل (۱۳۷۹)، آشنایی با آکوئیناس، چ اول، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران: نشر مرکز.
۳. آکوئینی، توماس (۱۳۸۲)، در باب هستی و ذات، چ اول، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نشر معاصر.
۴. مایکل برسفورد فاستر و همکاران (۱۳۸۵)، خداوندان اندیشه سیاسی، چ اول، ج ۱، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: نشر سپهر.
۵. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۸)، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، چ اول، تهران: گرایش.
۶. ----- (۱۳۹۲)، نقد مبانی فلسفی حقوق بشر، چ اول، ج ۲، تهران: مخاطب
۷. رد هد، برایان (۱۳۷۳)، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، چ اول، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران: نشر آگه.

۸. روسو، ژان ژاک (۱۳۵۲)، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق اساسی، چ دوم، ترجمه م. کیا، تهران: گنجینه.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، تومیسیم: درآمدی بر فلسفه قدیمی توماس آکوئینی، چ اول، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
۱۰. طباطبایی، جواد (۱۳۸۱)، مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی سده‌های میانه، چ دوم، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. قاسمی پطرودی، مجید (۱۳۹۲) حکومت دینی در اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس و امام خمینی (ره)، تهران: نشر عروج.
۱۲. قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۵)، گفتارهایی در حقوق عمومی، چ اول، تهران: دادگستر.
۱۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. هاشمی، محمد (۱۳۹۲)، حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی، چ دوم، تهران: میزان.
۱۵. هیدن، پاتریک (۱۳۹۲)، فلسفه حقوق بشر، ترجمه مهدی یوسفی، رضا علی میرزایی، تهران: مخاطب.

مقالات

۱۶. اکبری، رضا (۱۳۸۸)، تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا، دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، دفتر ۱، ۲۷-۱۱.
۱۷. اکبریان، رضا و فاضلی، علیرضا (۱۳۸۹)، نبوت طبیعی از دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا، فلسفه دین، سال هفتم، ش پنجم، ۸۶-۶۳.
۱۸. اکبری مطلق، جواد و شمالی، محمدعلی (۱۳۹۱)، ارزشمندی عمل در ترازوی ایمان از منظر اسلام و مسیحیت، معرفت ادیان، ش سوم، ۲۸-۷.
۱۹. امیری، مصطفی (۱۳۸۹)، قدیس توماس آکوئیناس: زندگی و دوران، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳، ۱۱-۱.
۲۰. اهل‌سرمدی، نفیسه (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس و نقش خداوند در آن، معرفت، ش ۱۶۶، ۱۱۵-۱۰۳.
۲۱. ترانوی، نوت (۱۳۷۷)، زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس، ترجمه همایون همتی، نامه فلسفه، ش ۴، ۱۷۸-۱۵۳.
۲۲. چیت‌فروش، سجاد (۱۳۸۸)، جایگاه عقل و وحی در فلسفه سیاسی توماس آکوئیناس، ره‌آورد سیاسی، ش ۲۴، ۱۱۸-۱۰۷.

۲۳. حقیقت، لاله و کاکایی، قاسم (۱۳۸۳)، *ایمان از دیدگاه توماس آکوئیناس*، مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۶، ۱۶۰-۱۳۳.
۲۴. خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹)، *سعادت از نظر ابن‌سینا، فلسفه دین*، سال هفتم، ش ۵، ۱۴۰-۱۱۳.
۲۵. دیویس، برایان (۱۳۸۹)، *خدا در اندیشه توماس آکوئیناس*، ترجمه امیر یوسفی، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳، ۱۱۰-۱۰۳.
۲۶. ذبیحی، محمد و ایرجی‌نیا، اعظم (۱۳۸۸)، *صفات الهی از نگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس*، فلسفه دین، سال ششم، ش دوم، ۵۷-۲۹.
۲۷. ذهبی، عباس (۱۳۸۳)، *ساختار برهان سینوی و نقد و بررسی ادله آن*، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۵، ۱۹۹-۱۷۹.
۲۸. رهایی، سعید (۱۳۹۰)، *نقدی بر تئوری کلسن از حقوق بین‌الملل براساس آموخته‌های معرفت‌شناسانه او از کانت*، حقوق تطبیقی، ش ۱، ۵۷-۸.
۲۹. شفیع قهفرخی، امید (۱۳۹۰)، *رابطه دین و دولت در اندیشه توماس آکوئیناس*، ره‌آورد سیاسی، ش ۳۱، ۱۱۲-۸۹.
۳۰. شهابی، مهدی و چراغی، ولی‌الله (۱۳۹۰)، *جستاری در اندیشه حقوقی هانس کلسن*، دوفصلنامه علمی تخصصی علامه، سال یازدهم، ش ۳۲، ۵۷-۲۵.
۳۱. صادقی، محسن (۱۳۸۵)، *جستاری نقادانه در اندیشه‌های هانس کلسن*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۷۴، ۲۶۴-۲۴۷.
۳۲. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه*، مجله حکومت اسلامی، ش اول، ۸۸-۶۲.
۳۳. طباطبایی، مرتضی و دیباجی، محمدعلی (۱۳۹۰)، *فضیلت در نگاه ارسطو و توماس آکوئیناس*، معرفت اخلاقی، سال سوم، ش ۱، ۱۹-۵.
۳۴. کاکایی، قاسم و رحمانی، منصوره (۱۳۸۹)، *مقایسه و نقد براهین اثبات وجود خدا از منظر ملاصدرا و آکوئیناس*، الهیات تطبیقی، سال اول، ش چهارم، ۱۸-۱.
۳۵. کنی، آنتونی (۱۳۸۹)، *جایگاه عقل و تخیل در دستگاه معرفتی توماس آکوئیناس*، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳، ۱۰۳-۹۱.
۳۶. کوششی، پریش (۱۳۸۹)، *رابطه ایمان و فضیلت از دیدگاه توماس آکوئیناس*، کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳، ۷۸-۸۳.
۳۷. مجیدی، حسن (۱۳۸۵)، *عقلانیت در مبادی و غایات نظریه سیاسی آکوئیناس*، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان، سال ۱۸، ش ۲، ۱۷۰-۱۴۳.
۳۸. مجیدی، حسن و شفیع، امید (۱۳۹۱)، *مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن‌رشد و آکوئیناس*، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، ش اول، ۱۶۱-۱۲۷.

۳۹. معصومی زارع، هادی (۱۳۹۰)، بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه آکوئیناس، نشریه معرفت، ش ۱۶۹، ۶۱-۷۶.
۴۰. مفتاح، احمد رضا (۱۳۹۱)، مفهوم ایمان کاتولیک با تکیه بر آرای آوگوستین و توماس آکوئیناس، فصلنامه دانشگاه قم، سال سیزدهم، ش سوم، ۱۴۹-۲۲۹.
۴۱. مقامی، امیر (۱۳۸۹)، بازخوانی یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری در پرتو دیدگاه‌های کلسن، هارت و هگل، بررسی‌های حقوق بین‌الملل، ۱۸۱-۲۰۰.
۴۲. منتقمی، فروزان مصطفی و خزاعی، زهرا (۱۳۹۰)، محبت، فضیلت برتر در اندیشه اخلاقی توماس آکوئیناس، فصلنامه اخلاق، سال اول ش ۳، ۱۷۱-۱۹۶.

انگلیسی

43. Aquinas, Thomas. (2006). *Summa Theologica, Part I (Prima Pars)*. Gutenberg eBook, online at www.gutenberg.org.
44. Aquinas, Thomas. (2006). *Summa Theologica, Part I-II (Pars Prima Secundae)*. Gutenberg eBook, online at www.gutenberg.org.
45. Aquinas, Thomas. (2006). *Summa Theologica, Part II-II (Secunda)*. Gutenberg eBook, online at www.gutenberg.org.
46. Lawler, Augustine, P., & Mahoney, D. J. (2010). Saint Thomas and Political Science Introduction. *Perspectives on Political Science*, 26 (2), 69-69.
47. Schwartz, Daniel (2009) Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good, *British Journal for the History of Philosophy*, 17:1, 207-210.
48. Fortin, E. L. (2010). Thomas Aquinas as a Political Thinker. *Perspectives on Political Science*, 26 (2), 92-96.
49. Duke George (2014) Aristotle and the Authoritativeness of Politikē, *British Journal for the History of Philosophy*, 22:4, 631-654.
50. Gorman, Ryan. (2010). War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought. *Journal of Military Ethics*, 9 (3), 245-261.
51. Guerra, M. D. (2010). Beyond Natural Law Talk: Politics and Prudence in St. Thomas Aquinas's On Kingship. *Perspectives on Political Science*, 31 (2), 9-14.
52. James V. Schall S.J. (1997) The Uniqueness of the Political Philosophy of Thomas Aquinas, *Perspectives on Political Science*, 26:2, 85-91.
53. Bradizza, Luigi (2013) Plato's Political Puzzle, *Perspectives on Political Science*, 42:1, 8-14.
54. D. Breidenbach, Michael & McCormick, William (2015) Aquinas on Tyranny, Resistance, and the End of Politics, *Perspectives on Political Science*, 44:1, 10-17.
55. Reichberg, G. M. (2010). Thomas Aquinas on Military Prudence. *Journal of Military Ethics*, 9 (3), 262-275.
56. Brooks, Thom (2006) Knowledge and Power in Plato's Political Thought, *International Journal of Philosophical Studies*, 14:1, 51-77.

سایت اینترنتی

57. www.gutenberg.org.
58. <http://www.aquinasonline.com/>