

--Name of Journal-----



Vol(issue), PP.

.atu.ac.ir

DOI: 10. 22054/TSSQ. 2021.61266.1111

## Religion and State from the Perspective of Thomas Aquinas and Khawaja Nasir al-Din Tusi

Behrooz Sedghi Shamir \* 

PhD, Department of Criminal Law and Criminology, University of Tehran, Tehran, Iran

### Abstract

Khawaja Nasir and his contemporary, Thomas Aquinas, are two prominent philosophers and theologians belonging to Abrahamic religions (Islam and Christianity). Considered as rationalistic and proactive, both scholars discussed religion and state in their works. The question arises as to whether they view the formation and administration of state as an exclusively religious–divine issue or a natural one related to the civil nature of mankind. Using a descriptive–analytical method, this paper tries to analyze Khawaja Nasir’s and Aquinas’ viewpoints in order to answer the above question. The data shows that both Aquinas and Khawaja Nasir consider the legitimacy of state as a matter of nature conditional on justice and wisdom regardless of whether state is divine or conventional. For Khawaja Nasir, the administration of Utopia is not limited to the prophets and imams—who are distinguished by divine inspiration—but the scholars who are distinguished by the power of reason are also entitled to the administration of Utopia. According to Thomas Aquinas, any government that acts justly and rationally is in the public interest and in line with human nature, so it must be obeyed.


**Keywords:** Religion and State, Civil by Nature, Thomas Aquinas, Khawaja Nasir

---

\* (Sedghi\_behrooz@yahoo.com)



## دین و دولت از نگاه توماس آکوئیناس و خواجه نصیر الدین طوسی

دکتری ادیان ابراهیمی گرایش مسیحیت دانشگاه ادیان و مذاهب، قم،  
ایران  \* بهروز صدقی شامیر

### چکیده

از آنجا که خواجه نصیرالدین طوسی و توماس آکوئیناس هر دو فیلسوف و متکلم برجسته از دو دین ابراهیمی (اسلام و مسیحیت)، عقلگرا، تحول‌خواه و از قضا هر دو هم‌عصر بوده و در آثار خود به مبحث دین و دولت پرداخته‌اند، این پرسش قابل طرح است که آیا از دیدگاه این دو متفکر، تشکیل دولت و اداره آن منحصر امری دینی - الهی است یا امری طبیعی و مربوط به طبع مدنی انسان است؟ این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی در صدد است که ضمن بررسی دیدگاه این دو متفکر اسلامی و مسیحی (خواجه نصیر و توماس آکوئیناس)، به پرسش فوق‌الذکر پاسخ دهد. داده‌های این پژوهش نشان می‌دهد که هم توماس آکوئیناس و هم خواجه نصیرالدین طوسی مشروعیت دولت را فارغ از الهی بودن یا عرفی بودنش به عنوان امری طبیعی مشروط به رعایت عدالت و برخورداری از حکمت و خرد می‌دانند. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، اداره مدینه فاضله محدود به پیامبران و امامان که ممتاز به الهام الهی‌اند نیست بلکه حکما که ممتاز به قوت عقل هستند نیز شایسته رهبری و اداره مدینه فاضله می‌باشند. از نظر توماس آکوئیناس نیز هر حکومتی که عادلانه و عاقلانه عمل کند، در جهت خیر عموم و همسو با طبیعت و فطرت بشری است و لازم‌الاتباع خواهد بود.

واژگان کلیدی: دین و دولت، مدنی بالطبع، توماس آکوئیناس، خواجه نصیر.

## مقدمه

انسان به جمعی زیستن گرایش دارد و به مرور زمان این زیستن جمعی بشر سبب شده که برای اداره اجتماع انسانی، نهاد دولت شکل بگیرد. نظر به همین ویژگی طبیعی و ذاتی بشر، در هر زمان و مکانی انسان به دو نیروی نیرومند تمسک کرده است؛ اولی عقل است که خداوند خالق متعال بصورت تکوینی در خلقت بشر نهاده است تا هر کسی آن چراغ راه خویش قرار دهد و رابطه خود با دیگران را بر اساس آن تنظیم نماید و دومی پیامبر می‌باشد که برای هدایت و سعادت جامعه بشری از جانب خداوند مبعوث شده است. برخی از حکما و متکلمین معتقدند از آنجا که بشر مدنی بالطبع است، قهرا بوجود آورنده اجتماع است و برخی نیز اجتماعی بودن بشر را محصول ضرورت عقلی برای بقا می‌دانند. در راستای صیانت اجتماع از ظلم و ستم و فراهم آوردن ترقی و تعالی، لازم است رهبری مدبر و عادل در رأس باشد تا امور عموم مردم را سر و سامان دهد. بدین ترتیب جامعه بشری با تدبیر وارد عمل می‌شود و با استفاده از دو حجت عقل و وحی، دین و دولت را شکل می‌دهد و مسیر خیر و سعادت دنیا و آخرت خود را تأمین و تضمین می‌نماید. از این پیش‌گفته معلوم می‌شود که هدف از طرح و تبیین مسئله این است که از امری طبیعی و فطری (مدنی بالطبع) به امری اکتسابی یا عقلانی - استدلالی (دین و دولت) دست یابیم. نگارنده تأکید دارد که فرایند توسعه انسان اجتماعی به شکل‌گیری دین و دولت، از آثار خواجه نصیرطوسی (۵۷۹-۶۵۳ ش. ۱۲۰۱-۱۲۷۴م) و توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) قابل استخراج است. به این منظور، بی‌آنکه مقایسه‌ای صورت گیرد، ابتدا اشاره‌ای به پیشینه پژوهش می‌شود و سپس معنا و مفهوم دین و دولت مورد بررسی قرار می‌گیرد، بعد از آن به دیدگاه آنان (خواجه و آکوئیناس) درباره دولت اعم از الهی و بشری پرداخته می‌شود. روش پژوهش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی بوده و تطبیق و مقایسه آرای این دو متفکر و الهی‌دان مسیحی و مسلمان مقصود این نوشتار نمی‌باشد بلکه با ذکر دیدگاه‌های آنها، مشترکات و مفترقات‌شان نیز در "مانحن فیه" آشکار خواهد شد.

دستیابی به آرای سیاسی این دو متفکر اسلامی و مسیحی جز با مراجعه و مطالعه کتاب‌های اصلی آنان مانند اخلاق ناصری، تجرید الاعتقاد، تلخیص‌المحصل و جامع الهیات<sup>۱</sup> و جامع علیه کافران<sup>۲</sup>، میسر نیست.

هر دو متفکر مورد بحث این پژوهش، پیرو ارسطو و از نظر فلسفی مشائی هستند.<sup>۳</sup> آکوئیناس گرچه از فلسفه ارسطویی استفاده کرد، اما همواره خود را یک الهی‌دان می‌دانست که از فلسفه برای تبیین و دفاع آموزه‌های دینی استفاده می‌کند. او علاوه بر ارسطو، از نویسندگان دیگری همچون آگوستین، دیونوسیوس مجعول، ابن میمون و فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا و ابن رشد بهره برده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۴۰). مبانی نظری و الهیاتی آکوئیناس مبتنی بر محوریت خداوند است از این‌رو، او فلسفه ارسطویی را در چارچوب نظری و اعتقادی خود متحول می‌کند و هر جا لازم باشد از ارسطو فراتر می‌رود.

خواجه نصیر نیز در دوره‌ای که فلسفه مشایی از طرف غزالی، ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی مورد نقد قرار گرفته بود به دفاع و احیای فلسفه مشاء پرداخت. در واقع او درصدد بود تا باورهای دینی را با برهان اثبات کند. روش فلسفی خواجه که طبیعتاً از مبانی نظری او سرچشمه می‌گیرد، نه تنها فراتر از روش کلامی محض است بلکه تلفیقی از فلسفه و کلام می‌باشد. زیرا آنچه از مجموع آثار گوناگون خواجه اصطیاد می‌شود نشان می‌دهد که مبانی نظری اعم از فلسفی و کلامی او با هم درآمیخته است؛ بدین معنا که او با تأسیس کلام فلسفی، مرزهای تفکیک مبانی عقل و نقل، حکمت و کلام را درهم نوردید و با ترکیب کلام و فلسفه وارد حوزه جامع معقول و منقول بصورت توأمان گردید. خواجه از یک سو شارح و مکمل فیلسوفان و دانشمندان پیش از خود بوده و از سوی دیگر سرمشق دانشمندان پس از خود شده است (معصومی، ۱۳۹۱: ۱۲). با اینکه مشترکات خواجه و توماس بسیار است اما خواجه دو امتیاز مهم دارد که توماس فاقد آن است؛ یکی عملی و دومی نظری است. از حیث جایگاه عملی، خواجه لباس سیاست و دولت به تن می‌کند و عملاً در ایجاد و تشکیل حکومت نقش ایفا کرده است. همچنین از

- 
1. Summa Theologica
  2. Thomism Summa Contra Gentiles
  3. Peripatetic.

حیث نظری خواجه دانشی دارد که توماس از آن بی‌بهره است. در واقع خواجه علاوه بر اینکه مانند توماس، متکلم و فیلسوف است؛ ریاضیدان، منجم و ستاره‌شناس می‌باشد. او دانش خود را در سیاست بکار گرفت و به گفته سید محسن امین، خواجه نصیر رصدخانه مراغه را محلی برای جمع کردن تعداد زیادی از دانشمندان آن زمان قرار داد و بدین گونه آنها را از کشته شدن توسط مغول‌ها رهایی بخشید و نیز تلاش زیادی برای جمع‌آوری تعداد زیادی از کتاب‌ها و حفظ آنها کرد (امین عاملی، ۱۴۰۳ق: ۴۱۶-۴۱۷).

### پیشینه پژوهش

فردریک کاپلتسون در «تاریخ فلسفه قرون وسطی» و همچنین ایتین ژیلسون در «تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی» و در کتاب تومیسم<sup>۱</sup>، و دینویی گونگیاری در کتاب «ایده‌های سیاسی توماس آکوئیناس»<sup>۲</sup> به مبحث دولت نیز پرداخته‌اند. در میان محققین ایرانی هم سید جواد طباطبایی در کتاب «مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه» به آرای سیاسی توماس آکوئیناس اشاره کرده است. به نظر او اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس زمینه مناسبی برای تدوین مفهوم دولت فراهم آورد. قاسمی پطروودی هم در کتاب «حکومت دینی در اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس و امام خمینی (ره)» و محمدی کرجی در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه دولت از دیدگاه آکوئیناس و امام خمینی ره» به این موضوع پرداخته‌اند.

مجیدی و شفیعی نیز در مقاله‌ای با نام «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس» معتقدند که آکوئیناس استقلال نسبی دولت از کلیسا (دین) را پذیرفته است.

در مورد خواجه نصیر، مقاله «عقل و وحی در اندیشه سیاسی خواجه نصیر طوسی»، اثر احمدرضا یزدانی مقدم قابل ذکر است. او درصدد است نشان دهد خواجه نصیر تبیین جدیدی از وحی را در فلسفه سیاسی اسلامی عرضه داشته و مناسبات عقل و وحی را به حوزه‌های عملی‌تری چون قانون و قانون‌گذاری و سیاست کشانده است.

- 
1. Thomism
  2. The Political Ideas of St. Thomas Aquina.

ایزدی و قربانزاده سوار نیز در مقاله «واکاوی مفهوم مشروعیت حکومت بررسی مقایسه‌ای؛ دیدگاه‌های توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین» به مسئله‌ای بسیار نزدیک به موضوع این مقاله پرداخته‌اند.

اما آنچه در این پژوهش عرضه می‌شود به لحاظ نوآوری یک خوانش جدید است و یافته‌های متفاوتی دارد؛ بدین معنا که گرچه ضرورت تشکیل دولت امری طبیعی است، با این حال در برابر وحی الهی نیست. نهاد دولت به مثابه یک منظومه اجتماعی - سیاسی مبتنی بر طبع مدنی انسان است که این خود بخشی از منظومه طبیعی - تکوینی خلقت الهی است.

در این پژوهش، هر دو متفکر اسلامی و مسیحی (خواجه و آکوئیناس) به تبع مدنی بالطبع بودن انسان، نهاد دولت را طبیعی می‌دانند اما در خصوص پیوستگی دین و دولت اتفاق نظر ندارند؛ بدین معنا که خواجه می‌گوید: «دین و دولت با هم درآمیخته‌اند و هر یک جز با دیگری کامل نمی‌شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۵).<sup>۱</sup> در حالیکه آکوئیناس معتقد است: «قانون بشری برای یک نوع اجتماع، و قانون الهی برای نوع دیگری مقرر شده است»<sup>۲</sup> (Aquinas, 2006: I-II.Q,100, Art, 2).

### چارچوب مفهومی

می‌توان دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام دانست اما دولت به یک اجتماع سیاسی نظم یافته که بوسیله یک حکومت کنترل می‌شود، اطلاق می‌گردد (مجیدی و شفیعی، ۱۳۹۱: ۱۳۱). توماس آکوئیناس در جامع‌الهیات دین را بر سه احتمال معنا می‌کند: اول به تبع سیسرو به معنای تعمق در پرستش خدا می‌گیرد و دوم به تبع آگوستین آن را به معنای ذکر مکرر خداوند می‌گیرد که فراموش نشود و سوم به معنای پیوند با خداوند در نظر است. او نتیجه می‌گیرد: «بنابراین به نظر می‌رسد دین نام خود را از خواندن چیزهایی که متعلق به پرستش الهی است گرفته باشد، زیرا ما اغلب باید در مورد چنین چیزهایی در

---

۱. الدین و الملک توأمان لایتم احدهما الا بالآخر.

۲. نظر به اینکه کتاب حجیم جامع‌الهیات مشتمل بر چند هزار صفحه است، استاندارد جهانی در این خصوص به صورت مسئله و فقره می‌آورند.

3. Human Law is Ordained for One Kind of Community, and the Divine Law for Another Kind.

قلب خود تعمق کنیم. همچنین ممکن است دین نام خود را از این واقعیت گرفته باشد که «ما باید دوباره به دنبال خدا باشیم، که با غفلت از دست داده‌ایم». آکوئیناس در ادامه بحث چنین استنتاج می‌کند که در همه این حالت‌ها، دین نوعی رابطه بین ما و خداوند ایجاد می‌کند تا باشد که دین ما را به خدای قادر متعال پیوند دهد - Aquinas, 2006: II-II, Q.81, A1).

اما در خصوص "نهاد دولت" باید گفت به طور کلی دولت به مثابه سازمانی است که بر حسب توافق مردم بوجود آمده است. در این نگرش فرد یک موجود حقیقی و دولت موجودی اعتباری است ساخته و پرداخته افراد که برای کنترل و اداره جامعه ایجاد شده است (موحد، ۱۳۸۱: ۱۱۱). به نظر توماس آکوئیناس دولت، نهادی طبیعی و بر طبیعت آدمی مبتنی است. او چنین استدلال می‌کند که جامعه برای انسان امری طبیعی است، پس حکومت هم امری طبیعی است (کاپلتسون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۲۶ و ۵۲۷). همچنین آکوئیناس دولت را یک جامعه کامل می‌داند؛ بدین معنا که همه ابزارهای ضروری تحصیل غایتش، خیر عمومی شهروندان را در اختیار دارد (کاپلتسون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۲۹). آکوئیناس در بخش‌های گوناگون جامع الهیات، انواع دولت‌ها و قوانین بشری مربوط به آن را مورد بحث قرار داده است. او با طرح این پرسش که آیا باید مناسک کافران را تحمل کرد؟ پاسخ می‌دهد که حکومت الهی در نظام تکوینی خود به دلیل مقتضیات خلقت و نظام طبیعت به شر اجازه حضور داده است. از این‌رو حکومت‌های بشری نیز باید برخی از شرور را تحمل کنند. او در این مورد می‌گوید که حکومت بشری از حکومت الهی نشأت گرفته و باید از آن تقلید کند (Aquinas, 2006: II-II, Q.10, A, 11).<sup>۱</sup> آکوئیناس در مقاله چهارم، مسئله ۹۵ بخش اول از قسمت دوم کتاب جامع الهیات خود انواع حکومت‌ها را نامبرده و به طور مشخص عناوین حکومت سلطنتی<sup>۲</sup> (مونارشی) که سلطنت یک نفر بر جمیع مردم است و همچنین حکومت تعدادی فرهیخته یا به تعبیر آکوئیناس

---

1. I answer that, Human government is derived from the Divine government, and should imitate it. Now although God is all-powerful and supremely good, nevertheless He allows certain evils to take place in the universe, ... Accordingly in human government also, those who are in authority, rightly tolerate certain evils, lest certain goods be lost.

2. Monarchy

حکومت بهترین‌ها (آرستوکرات‌ها)<sup>۱</sup> و چندین مدل دیگر را در آنجا ذکر کرده است (Aquinas, 2006: I-II, Q, 95, A, 4). در تبیین و تفسیر مسائل و موضوعات مربوط به همین بحث توماس آکوئیناس، دینو بیگو نگیاری<sup>۲</sup> مقدمه کتاب «ایده‌های سیاسی توماس آکوئیناس» را با این جمله آغاز می‌کند: «دولت از نظر توماس بخشی از امپراتوری جهان هستی است که خداوند سازنده و حاکم آن است»<sup>۳</sup> او در ادامه مطلب همان مقدمه می‌گوید که توماس با پیروی از دکترین ارسطو، از انسان "حیوان سیاسی" می‌سازد، اما او آن را مطابق با اقتضائات فلسفه مسیحی خود اصلاح می‌کند. این واقعیت که انسان با عقل عمل می‌کند نه با غریزه، ضرورت وجودی سازمان اجتماعی بشری را نمایان می‌نماید. توماس این وابستگی متقابل عقل و جامعه را اینگونه توضیح می‌دهد که خداوند با اعطای عقل به انسان و در عین حال محروم کردن او از غریزه، حکم کرد که انسان باید حیوان سیاسی باشد. طبیعت برای جانوران غذا، پوشش بدن، سلاح‌های دفاعی و تهاجمی (چنگال، دندان، شاخ و غیره) فراهم می‌کند و برای زنده ماندن پرندگان از طریق پرواز (بال‌های سریع و پاهای سریع) تعبیه کرده است. اما همه اینها و موارد دیگر را، انسان باید تحت هدایت عقل برای خودش تولید کند. آنچه حیوانات پایین‌تر به طور خودجوش و غریزی انجام می‌دهند، انسان در نتیجه فرایندهای عقلانی به آن دست می‌یابد. به همین دلیل است که انسان نیاز به جمعی زیستن و تعاون دارد چرا که هیچ فردی نمی‌تواند همه نیازهای خود را بدون کمک گرفتن از دیگران تأمین نماید و برای حفظ و حراست از جامعه خود نیاز به نظم و قانون دارد. بنابراین لازم است نهاد دولت شکل بگیرد. دولت به طور طبیعی برخوردار از آحاد گوناگون و متنوع بشری است؛ چنانکه عده‌ای از نظر جسمی نیرومند و برخی از لحاظ فکری زیرک و افرادی نیز شجاع آفریده شده‌اند و هر یک بکار مناسب و متناسب با طبیعت و توامندی خود عمل می‌کند (Aquinas, 1957: introduction, 1-6). آکوئیناس معتقد است دولتی که برای خیر عام تلاش می‌کند خیر است و دولتی که منافع خواص را در نظر دارد شر است؛ او چنین تبیین می‌کند که تفاوت

---

1. Aristocracy

2. Dino Bigoniari

3. A STATE according to St. Thomas is a part of the universal empire of which God is the maker and ruler.



دولت‌ها در هدف یا غایت آنهاست. از این‌رو برخی، غایت دولت را ثروت<sup>۱</sup> و بعضی غایت دولت را فضیلت<sup>۲</sup> و عده‌ای هدف دولت را آزادی<sup>۳</sup> می‌دانند. گروه اول که اقلیتی ثروت طلب هستند اگر قدرت سیاسی بدست آورند اهداف اقلیت حاکم (خود) را تأمین می‌کنند. این نوع دولت و حکومت که دنبال خیر عموم نیستند را حکومت اقلیت ثروتمندان یا اولیگارشی می‌گویند.<sup>۴</sup> گروه دوم نیز اقلیتی فضیلت‌خواه هستند که دنبال خیر عموم هستند و هرگاه به قدرت برسند به عدالت رفتار می‌کنند؛ به حکومت این گروه فضیلت‌خواه که ملت را به عدالت و وحدت رهبری می‌کنند پادشاهی<sup>۵</sup> گفته می‌شود. اما اگر همین گروه اندک، عدالت پیشه نکند ستمگر و مستبد نامیده می‌شود.<sup>۶</sup> گروه سوم اکثریتی آزادیخواه هستند و هرگاه به حکومت برسند اگر برابری سیاسی و خیر عام اعمال کنند شرف سالاری (مالک سالاری) یا تیموکراسی<sup>۷</sup> نامیده می‌شود و اگر صرفاً حاکمیت توده عوام مد نظر باشد دموکراسی نامیده می‌شود.<sup>۸</sup> (Aquinas, 2006.I-II, Q, 95, A, 4/ ibid, introduction, pp24-26).

آنچه از دیدگاه خواجه نصیر در خصوص نهاد دولت فهمیده می‌شود چنان که در *اخلاق ناصری* تصریح کرده است در کل با همین نظر آکوئیناس اگر نگوییم مطابقت کامل دارد می‌توان گفت شباهت قابل تأمل دارد. زیرا او نیز با طرح مدینه فاضله در مقابل اقسام مدینه‌های جاهله و فاسقه و غیره، مسئله خوب و بد دولت‌ها و اداره جوامع بشری را مورد بررسی قرار داده است چنانکه می‌گوید: «مبادی دولتها از اتفاق رأی‌های جماعتی خیزد که با یکدیگر در تعاون و تظاهر بجای اعضای یک شخص باشند پس اگر آن اتفاق محمود باشد دولت حق باشد و الا دولت باطل است.» در این عبارت، خواجه دولت را به دولت خوب و بد تقسیم کرده و آن را برگرفته از آرای جمعی تلقی کرده است (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۰۳).

- 
1. Wealth
  2. Virtue
  3. Liberty
  4. Oligarchy
  5. Kingship
  6. Tyranny
  7. Timocracy;
  8. Democracy

به طور کلی می‌توان نهاد دولت را مبتنی بر رویکرد دو مفهوم ارگانیک و مکانیکی ارائه کرد. از آنجا که خواجه اجتماع طبیعی انسان را به تعاون فعال همه اعضای یک پیکر تعبیر می‌کند؛ در مفهوم ارگانیک، دولت خاستگاهی طبیعی داشته و بسان ارگانیک است که میان اجزای آن ارتباط ارگانیک وجود دارد و دارای توسعه و رشد درونی و هدف و غایت است و جدا کردن آن از جامعه و انسان غیرممکن است. اما در مفهوم مکانیکی، دولت به منزله ابزاری حاصل عمل ارادی انسان و مصلحت اوست یا قراردادی است که برای تامین نظم و امنیت در جامعه تدوین شده است (لک‌زایی و محمدی ضیا، ۱۳۹۸: ۱۴۲ و ۱۴۳).

### رویکرد آکوئیناس به دین و دولت

چنان که ذکر شد با رجوع به کتاب *جامع الهیات* که اصلی‌ترین منبع این پژوهش است، به روشنی دیده می‌شود که انسان از نگاه آکوئیناس "مدنی بالطبع" است (Aquinas, 2006, I-II, Q, 72, A, 4)<sup>1</sup> و پیوند او با دولت امری طبیعی است. از این رو نهاد دولت نیز طبیعی است. او در بخش‌های مختلف کتاب مذکور این موضوع را تصریح کرده است: «از آنجا که بشر حیوانی اجتماعی است، به طور طبیعی هر کسی مدیون دیگری است.

این همان چیزی است که موجب حفظ جامعه بشری می‌گردد

(Aquinas, 2006, II-II, Q, 109, A, 3)<sup>2</sup> و همچنین در جای دیگر می‌گوید: «انسان بخشی از میهن و دولت است. پس باید در نظر بگیرد که هرچه برای خودش خیر است همان را برای بسیاری دیگر روا دارد»

(Aquinas, 2006, II-II, Q, 47, A, 10)<sup>3</sup>. با این حال به‌رغم اینکه آکوئیناس منشأ دولت را طبیعی تلقی می‌کند، سرچشمه دین را طبیعی نمی‌داند بلکه معتقد است وحی انبیاء امری مافوق طبیعت است (Aquinas, 2006, II-II, Q, 176, A, 2)<sup>4</sup>. البته نگاه مسیحیان به

- 
1. since man is naturally a civic and social animal...
  2. Since man is a social animal, one man naturally owes another whatever is necessary for the preservation of human society.
  3. ... because, since man is a part of the home and state, he must needs consider what is good for him by being prudent about the good of the many.
  4. Prophetic revelation extends to the knowledge of all things supernatural.

شریعت و حاکمیت قوانین الهی در دوره‌های آغازین، میانه و مدرن مسیحی گوناگون بوده است؛ بدین معنا که رابطه دین و دولت در دوره رنسانس و روشنگری با دیدگاه مسیحیان قرون وسطی و اسکولاستیک متفاوت است چنانکه نظریه تعامل و تعاون دین و دولت در زمان رسولان و دوره آباء با دوره مدرن در قرون نوزده و بیست متحد نیست. از باب مثال، ترتولیان الهی‌دان معروف قرن دوم میلادی که سخت به ایمان مسیحی معتقد بود، از جمله مخالفان فلسفه بود و به شدت علیه حکمت و حکومت یونانی سخن گفته است. او می‌گوید: آتن را با اورشلیم چه کار؟! بین مکتب فلسفی یونان و کلیسا چه سازگاری؟! (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۶۶ و ۶۵). با این حال به‌رغم نظر ترتولیان آنچه از تاریخ دین مسیحی استفاده می‌شود، به رسمیت شناختن حکومت و دولت غیر دینی است. مسیحیت در محیطی یهودی ظهور کرد و آن محیط یهودی نیز در دل دنیای بزرگتری قرار داشت که حکمرانان آن، منصوب دولت روم بودند و فرهنگ و زبانشان یونانی بود، این تجربه تاریخی چهار وجهی نشان داد که اینان خود را با قوانین مدنی حکومت رومی و فرهنگ هلنی (چندخدایی) یونانی وفق دادند (Jack and Mckim, 1999: 3). از آنجا که عیسی علیه‌السلام گفته است: «پادشاهی من از جنس زمینیان نیست» (یوحنا، ۱۸: ۳۶)، مسیحیان دنبال حکومت و تشکیل دولت دنیوی نرفتند و دستور داشتند از حاکمان زمان خود اطاعت کنند. این بدان معناست که قانون عرفی و بشری را پذیرفته بودند. زیرا پطرس رسول، مسیحیان را به تبعیت از حاکمیت پادشاهان توصیه کرده بود. پطرس در نامه اول خود می‌گوید: «به خاطر خداوند از مقامات مملکتی، یعنی شاه به عنوان حاکم و یا والی که از جانب او برای سیاست کردن بدکاران و پاداش نیکوکاران منصوب شده است تبعیت کنید زیرا مشیت الهی بر آن جاری شده است. از خداوند بترسید و به شاه احترام بگذارید. شما خدمتکاران باید مطیع اربابان خود باشید و به آنان احترام کامل بگذارید، نه فقط به اربابان مهربان و باملاحظه، بلکه به آنانی نیز که سخت‌گیر و تندخو هستند» (نامه اول پطروس رسول به رومیان، ۲: ۱۳-۱۴ و ۱۸). توماس آکویناس هم به پیروی از پطرس رسول، نظریه دولت غیر کلیسایی (استقلال دولت) را می‌پذیرد اما منوط به اینکه مبتنی بر عدل و اخلاق عمل کند. در نظریه آکویناس حتی نزول وحی به عنوان بیان لطف الهی، اجتماعات انسانی و حکومت‌های بشری را بعنوان امری ناشی از قانون طبیعی نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۱ و Aquinas, 1957, introduction: 36). چنانکه

آکوئیناس در *جامع‌الهیات* تصریح می‌کند: «قانون الهی که برگرفته از لطف است، قانون بشری را که برگرفته از عقل طبیعی است از بین نمی‌برد»<sup>۱</sup> (Aquinas, 2006, II-Q.10, A10). او در همین مقاله دهم از سؤال دهم با طرح این پرسش که آیا کافران می‌توانند بر مؤمنان (دینداران) سلطه و اقتدار داشته باشند،<sup>۲</sup> می‌گوید:

من پاسخ می‌دهم که این سوال ممکن است از دو طریق مورد بررسی قرار گیرد. اول، ممکن است از سلطه یا اقتدار کافران بر مومنان به عنوان موضوعی که برای اولین بار تأسیس می‌شود، صحبت کنیم. این به هیچ وجه معجز نیست، زیرا باعث ایجاد رسوایی و به خطر انداختن ایمان می‌شود. بنابراین کلیسا کاملاً کافران را از بدست آوردن سلطه بر مؤمنان و یا داشتن اقتدار بر آنها در هر ظرفیتی منع می‌کند. ثانیاً ممکن است از سلطه یا اقتداری صحبت کنیم که از قبل بوده و همچنان در حال اجراست. در اینجا باید در نظر بگیریم که سلطه و اقتدار، نهادهای قانون بشری هستند، در حالی که تفاوت بین ایمان و کافران از قانون الهی ناشی می‌شود. اکنون قانون الهی که قانون لطف است، قانون بشری را که قانون عقل طبیعی است از بین نمی‌برد. بنابراین، تفاوت بین مؤمنان و کافران موجب از بین رفتن سلطه و اقتدار کافران بر مؤمنان نمی‌شود (Aquinas, 2006, II-II, Q.10, A10).

آکوئیناس اساساً متکلمی عقل‌گراست و نظریات مبتنی بر عقل مشترک بشری که تعامل دین و دولت و تعاون همه ملل دیندار و غیر دیندار را به دنبال دارد، می‌پذیرد حتی اگر از جنس دینی غیر از دین او (مسیحیت) باشد. وی در مقدمه کتاب *جامع‌علیه کافران* (غیر مسیحیان)، می‌گوید که چون غیر مسیحیان از قبیل مسلمانان و مشرکان در خصوص مرجعیت و اعتبار کتاب مقدس با ما موافق نیستند، لازم است به عقل طبیعی متوسل شویم که مورد قبول همگان است (Aquinas, 1929, Book I: 1). با استفاده از این نوع طرز فکر و نگرش آکوئیناس است که *آنتونی‌کنی* معتقد است که به نظر توماس می‌توان مبنای مشترکی پیدا کرد که مسیحیان و غیر مسیحیان به آن معتقد باشند. او می‌گوید که توماس خود درک کرده است که برخی از احکام قانون الهی، احکام قانون طبیعی نیز

---

1. Now the Divine law which is the law of grace, does not do away with human law which is the law of natural reason.

2. Whether unbelievers may have authority or dominion over the faithful?

هستند؛ یعنی قانون عقلی که به موجب آن هرکس خیر و شر را می‌داند (Kenny, 1970: 325-326). زیرا او معتقد است: قانون چیزی نیست مگر حکم عقل به خیر عمومی که کسی آن را وضع می‌کند که مراقب جامعه است و آن را اعلام می‌کند» (Aquinas, 2006, I-II, Q.90, Art.4).

آکوئیناس در دوره‌ای از تاریخ قرار داشت که بر سر حکومت، جنگ‌ها راه افتاده بود و بحران قدرت اعم از دولت‌های دنیوی مانند پادشاهان و قدرت‌های دینی مانند پاپ‌ها و اسقفان بوجود آمده بودند. از این رو توماس ضرورت تشکیل حکومت را نه برای خشنودی خداوند بلکه برای جلوگیری از بی‌نظمی و هرج و مرج عمیقاً درک کرده بود. از آنجا که توماس هیچ تجربه عملی و هیچ‌گونه پارادایم حکومت دینی را در عمل معرفی نکرده است، به نظر می‌رسد او حکومت دینی را بیشتر حکومت دینداران می‌داند. آنچه برای او دارای اهمیت است، ایجاد بستر مناسب برای وجود عدالت است. وی در این خصوص دو نگاه آرمان‌گرا و واقع‌گرا دارد. در اولی، حکومت خدا (کلیسا) را می‌بیند و در دومی حاکمیت پادشاه را در نظر می‌آورد که واقعیتی ملموس است (قاسمی پطرودی، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۷).

در دوره اسکولاستیک، الهیات طبیعی توماس و به طور کلی دستاورد عقل بشری و فلسفه مدرسی در خدمت دین قرار گرفت و خدا در الهیات قرون وسطی علاوه بر آفرینش جهان، در تدبیر آن نیز دخالت مستمر داشت و علل طبیعی وسایط تحقق و تنفیذ مشیت الهی به شمار می‌آمدند (دانشور و ندیمی، ۱۳۹۷: ۸۵ و مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۸۷). عقل‌گرایی فلسفی که در قرون وسطی ظاهر شده بود، نه تنها هیچ مزاحمتی برای ایمان‌گرایی و حیاتی ایجاد نمی‌کرد بلکه بعنوان یک روش ترویجی برای حمایت از دین خدا مورد توجه بود (دانشور و ندیمی، ۱۳۹۷: ۸۶)؛ بدین معنا که هنوز دئیسم<sup>۱</sup> شکل نگرفته بود بلکه همچنان تئیسم<sup>۲</sup> حرف اول و آخر را در دست داشت. اهمیتی که توماس در آن برهه تاریخی برای علم و فلسفه قائل بود از این جهت قابل توجه است که می‌دانست نه تنها دانش بشری در برابر خداوند قرار ندارد بلکه موجب شناخت بیشتر خداوند می‌گردد. توماس معتقد است که علوم فلسفی با همه بخش‌های موجود، تعامل و

---

1. Deism  
2. Theism

ارتباط دارد، حتی با خدا. او می‌گوید دو نوع علوم وجود دارد: یکی آن دسته علمی که از نور طبیعی عقل ناشی می‌شود و دسته دیگر علوم از علم بالاتری سرچشمه می‌گیرد و آن علم خداست (Aquinas, 2006. I,Q.I,AII). در واقع توماس علوم بشری را از نور طبیعی عقل در نظر می‌گیرد و توانمندی عقل بشری را تجلی و نمودی از خالق توانا می‌داند. او در خصوص توانمندی عقل می‌گوید: عقل در انسان مانند خدا در جهان است (Aquinas, 1952: 236). همانطور که خداوند پیوسته جهان را اداره و به کمال هدایت می‌کند، عقل نیز بشر را به خوبی رهنمون و از بدی دور می‌نماید. وی در جای دیگر بیان می‌کند که اساساً مقیاس افعال آدمی عقل است، زیرا به عهده عقل است که فعالیت آدمی را به سوی غایتش هدایت کند (کاپلیتسون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۲۰-۵۱۹). با این همه، آکویناس معتقد است که علاوه بر دانش فلسفی که با عقل بشری ساخته شده، لازم است برای رستگاری بشر، معرفت وحی شده از جانب خداوند حضور داشته باشد (Aquinas, 2006: I,Q.I, AII). اما ضرورت این "معرفت وحی شده" در خصوص موضوع حکومت و سیاست مانع استقلال دولت از کلیسا نمی‌شود. به تعبیر سید جواد طباطبایی «بازگشت به آبشخور ارسطویی که از دستاوردهای (نوزایش) بود، اندیشه سیاسی توماس قدیس را در مسیری قرار داد که پایان نظریه ولایت پاپ و آغاز نظریه عرفی سیاست بود» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۰). از نظر آکویناس، سیاست به عنوان حوزه تأمین مصالح مرسله عین دیانت است. زیرا غایت دیانت رستگاری و سعادت اخروی است که به عنوان مصلحتی برتر بر تأمین مصالح عمومی دنیا اشراف دارد. اما اشراف سعادت اخروی بر تدبیر امور سیاسی دنیا به معنای عدم استقلال امور دنیا نیست. به‌رغم اینکه سیاست تابعی از غایت سعادت اخروی است و دنیا نیز مزرعه آخرت و پلی به سوی آن به شمار می‌آید، انسان به نیروی خرد می‌تواند به استقلال در تدبیر امور آن بکوشد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۸). توماس آکویناس در مقاله چهارم مسئله نودوششم از بخش اول کتاب *جامع الهیات* خود در خصوص حاکمیت و تسلط بهترین و فاضل‌ترین انسان بر دیگران، مبحث بسیار مهمی را در معرض بحث و بررسی قرار داده است. او این فرضیه را از دوره بی‌گناهی بشر آغاز می‌کند. در حقیقت توماس با طرح مسئله "سلطه" که امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث

اقتدار و حاکمیت دولت، حقوق بین‌الملل و دیپلماسی جهان است، یک مبنای حقوقی و سیاسی را بررسی می‌کند؛ تحت این عنوان که "نسبت سلطه با دولت و آموزه گناه در دین مسیحیت چیست؟" و چگونه شکل گرفته است؟ در این نمونه‌ای که توماس ذکر کرده است، نسبت چند مسئله مهم با یکدیگر را دقیقاً مشخص کرده است؛ هم اجتماعی بودن بشر و هم تشکیل دولت و هم مسئله گناه که یک آموزه دینی است و هم نظر فیلسوف (ارسطو) که در این متن عقل عملی است، به وضوح بیان شده است.

توماس پرسش خود را چنین آغاز می‌کند که آیا در حالت بی‌گناهی، انسان بر انسان دیگر سروری و سلطه دارد؟ و سپس در پاسخ، چنین اقامه برهان می‌کند که برای واژه سروری دو معنا متصور است: یکی متضمن معنای بردگی است. در این معنا، فرد مورد نظر برده فرد دیگر است و این برده فاقد حقوق است. مفهوم دوم، مسئله فرمانبری و فرمانروایی است؛ یعنی شخص سرور به عنوان حاکم بر افراد آزاد، فرمانروایی می‌کند. این نوع بردگی در خصوص معنای اول منتفی است زیرا که در حالت بی‌گناهی کسی مرتکب معصیت و جرم نشده است، پس کیفر و برده ساختن وی نیز منتفی است. در حالت طبیعی و در دوران معصومیت بشر، هیچ انسانی برده انسان دیگر نمی‌توانست باشد. توماس از این برهان نتیجه می‌گیرد که فرمانروا و فرمانبر بودن در دوران معصومیت هم می‌توانست وجود داشته باشد. از این رو چون بشر ذاتاً مدنی، سیاسی و اجتماعی است، وجود اقتدار و تشکیل دولت منافاتی با دوره مصونیت از گناه نداشته است و در هر زمان و مکانی چه دوره بی‌گناهی و چه دوره هبوط و سقوط انسان، افرادی بوده و هستند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش بر دیگران فضیلت دارند و می‌توانند بر هم‌نوعان خود زعامت و سیاست کنند (AQUINAS, 2006: I,Q.96, Art,4(AQUINAS, ) 2006: I,Q.96, Art,4).

این عبارت توماس آکویناس بیانگر این است که از نظر او، چون مدنی (اجتماعی) بودن یا سیاسی بودن انسان، طبیعی و مسلم است پس ضرورت اولیه تأسیس دولت در اجتماع بشری نیز اجتناب‌ناپذیر است. اما نوع حکومت و دولت، محل بحث و مجادله است. همان‌طور که اشاره شد، توماس معتقد است فرد یا افرادی که بر دیگران در

فضیلت و معرفت پیشی گرفته‌اند باید در رأس امور آن اجتماع قرار گیرند تا از خیر عمومی و سعادت غایی مراقبت نموده و سعی کنند بشر را به سمت و سوی آن رهنمون نمایند. از نگاه آکویناس، در قیاس دو بعد فردی و اجتماعی انسان، با اینکه جنبه فردی بشر غیر قابل انکار است اما او بر اهمیت بعد اجتماعی تأکید دارد (فاستر، ۱۳۸۵: ۴۲۰-۴۲۲). در نهایت توماس آکویناس معتقد است که حکومت غیر دینی اگر عدالت را رعایت کند حکومتی قابل قبول است و چون دولت، طبیعی ذات انسان است ماهیتی مستقل از کلیسا دارد. گرچه غایت کلیسا که فراطبیعی است از غایت دولت که طبیعی است فراتر است (محمدی کرجی، ۱۳۹۶: ۱۱۸). البته ژیلسون در کتاب معروفش تومیسم می‌گوید تلقی که آکویناس از مفهوم حکومت و "سلطنت" داشت با آنچه در زمان او معنون بود متفاوت است زیرا از نظر او سلطنت مطلق نیست که مستلزم دیکتاتوری باشد بلکه سلطان خدا را بالاسر خود دارد و مقید به عدالت است (GILSON, 2002: 374).

توماس آکویناس سرانجام بحث دولت الهی و دولت بشری را به قانون الهی و قانون بشری پیوند می‌دهد و در این ارتباط از چهار نوع قانون سخن به میان می‌آورد: ۱- قانون ابدی- ازلی؛ ۲- قانون طبیعی؛ ۳- قانون وضعی یا انسانی؛ ۴- قانون الهی ( ). (Aquinas, 2006: I-II.Q 91, A1, A2, A3, A4)

\* مراد وی از قانون ازلی همان مشیت الهی است که از طریق آن، خداوند به جهان هستی نظم می‌بخشد و حکومت مطلق تکوینی کل هستی شکل می‌گیرد؛ این قانون در حقیقت فهم خداوند از جهان است.

قانون ابدی- ازلی چیزی جز حکمت الهی نیست که همه اعمال و رفتار موجودات را هدایت می‌کند

(Aquinas, 2006: I-II,Q,93,a1). این قانون ابدی- ازلی، قانونی است که از دو طریق عقل و وحی بر انسان آشکار می‌شود.

\* قانون طبیعی آن است که موجودات عقلانی در پرتو عقل طبیعی در قانون ابدی (مشیت الهی) سهیم می‌شوند و احکام کلی خوبی‌ها و بدی‌ها را تشخیص می‌دهند. زیرا

- 
1. Eternal Law
  2. Natural Law
  3. Human Law
  4. Divine Law.



خداوند به طور طبیعی فهم قانون طبیعی را در عقل (ذهن) انسان از قبل قرار داده است تا به طور طبیعی شناخته شود (Aquinas, 2006, I-II, Q.90, A4)

\* قانون بشری یا وضعی قانونی است که قانون کلی طبیعی را با توجه به شرایط خاص قابل اجرا می‌کند. از نظر توماس، عقل بشر قدرت تشخیص حقیقت و دستیابی به قانون طبیعی را دارد و قانون بشری در صورتی که همسو با قانون طبیعی باشد سازگار با قانون الهی خواهد بود و نافذ است.

\* قانون الهی مبتنی بر وحی و انکشاف خداست که از نظر توماس به دو صورت شریعت قدیم و جدید بر بشر آشکار شده است (Aquinas, 2006, I-II, Q.90, A4).

توماس آکوئیناس در اوصاف قانون می‌گوید که قانون چهار ویژگی دارد: اول، حکم عقل باشد؛ دوم، در جهت خیر عامه باشد؛ سوم، توسط کسی که سرپرستی تمام جامعه را بر عهده دارد، عرضه شود و چهارم، اعلام عمومی شود

(Aquinas, 2006, I-II, Q.90, A4). البته توماس در مسئله ۹۵ از همان کتاب جامع الهیات ویژگی پنجم را نیز بر آن افزوده و گفته است که قانون باید عادلانه هم باشد و اگر عادلانه نباشد بنا به نظریه معروف آگوستین «هر قانونی که عادلانه نباشد اصلاً قانون نیست» (Aquinas, 2006, I-II, Q.95, A.2). با نظر به قوانین چهارگانه فوق الذکر که قوام دین و دولت بر آن استوار است، آکوئیناس نیز بسان خواجه نصیر، چون طبع مدنی در خلقت انسان را به معنای گرایش طبیعی به اجتماع و سیاست تلقی کرده، ضرورت دولت را ذاتی یعنی تکوینی می‌داند، و همچنین تمسک عقلی برهانی و قلبی شهودی را نیز از خواص خلقت طبیعی بشر دانسته است. با این حال آکوئیناس حدود و چیستی احکام را شرعی و وحیانی می‌داند.

### نظریه دین و دولت از منظر خواجه نصیر

خواجه نصیرالدین طوسی هم خاستگاه نهاد دین و هم نهاد دولت را در طبع مدنی و اجتماعی - سیاسی بشر قابل بررسی و دسترسی می‌بیند؛ بدین معنا که طبع کمال جوی انسان بهترین و برترین قانون را طلب می‌کند که این اقتضای نبوت و بعثت (دین) است زیرا برترین قانون بی‌تردید همان قانون الهی است که به واسطه انبیا بر بشر عرضه شده است. از سوی دیگر در فطرت و طبیعت بشری قانونی لایتغیر نهفته است که آن نیز

تکوینا به عنوان حجت باطنی (عقل) ضرورت‌ها و منفعت‌های اجتماع بشری را درک می‌کند و تشکیل و تأسیس دولت را با رای مردم سیاست و مدیریت می‌کند. خواجه در این خصوص می‌گوید: «مبادی دولت‌ها از اتفاق رأی‌های جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر یکدیگر به جای اعضای یک شخص باشند» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۳۰۳). از این عبارت خواجه فهمیده می‌شود نظام اجتماعی - سیاسی بشری به مثابه یک پیکر است که هر عضو باید با اعضای دیگر تعاون و تعامل داشته باشد تا بتواند مسیر تکاملی خود را بی‌پیماید. البته رأس این پیکر که اراده جمعی و همگانی می‌باشد، همان دولت است. از آنجا که خواجه، حُسن و قبح ذاتی و عقلی را پذیرفته و عقل را مستقل از شرع شایسته درک و تمیز خوبی‌ها و بدی‌ها می‌داند، در خصوص مصلحت و منفعت بشری می‌تواند احکام مستقلات عقلیه (بایدها و نبایدها) را صادر نماید و همچنین می‌تواند دولت مقتدری برای تحقق نظم و عدالت اجتماعی تشکیل دهد. دین هم نه تنها به نهاد دولت بعنوان دستاورد عقل بشری هیچ مخالفتی ندارد بلکه به تعبیر خواجه به عقل کمک می‌کند. خواجه حتی بعثت پیامبران را از این جهت نیکو می‌داند که به عقل بشری کمک می‌کند تا حقایق بسیاری را مطمئن‌تر دریابد. وی در کتاب تجرید الاعتقاد می‌گوید: بعثت (وحی) نیکوست چون مشتمل بر فوائد بسیاری است؛ از جمله آن فوائد، کمک به عقل است هم در اموری که مستقیماً عقل درک می‌کند و هم در اموری که درک نمی‌کند (خواجه نصیر، ۱۳۷۶: ۴۸۱-۴۸۳).<sup>۱</sup>

هم خواجه و هم آکوئیناس انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌دانند؛ این سخن بدین معناست که بشر حیوانی سیاست‌مدار است، خواه قانون الهی بر او حکومت کند و یا قانون موضوعه بشری. زیرا که در همه حال، انسان ذاتاً اجتماعی (مدنی بالطبع) است و مدنی بودن او تغییر نمی‌کند. مقصود حکما از "مدنی بالطبع" نظریه مشهور است که می‌گوید: مدنیت انسان، مستند به عقل و نیازمندی انسان است. علامه طباطبائی در این خصوص می‌گوید: حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی؛ حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن

۱. البعثة حسنة، لاشتمالها علی فوائد، کمعاضدة العقل فیما یدلّ علیه و استفادة الحكم فیما لا یدلّ...

عبارت معروف که می‌گویند: "الانسان مدنی بالطبع" (طباطبایی، ج ۲، ۱۳۷۸ش: ۱۱۷). از این عبارت علامه فهمیده می‌شود که ضرورت تشکیل اجتماع و ضرورت تأسیس قانون و عدالت اجتماعی تماما به مدد عقل قابل درک و منتسب به قرارداد اجتماعی است. شیخ‌الرئیس نیز در اشارات می‌گوید: «واضح است که تفاوت انسان با حیوانات دیگر به این است که انسان نمی‌تواند به تنهایی و بدون معاونت دیگران، متکفل تدبیر امور و رفع نیازمندی‌های خود باشد و ناگزیر باید در این امور به سایر هم‌نوعان خود اکتفا کند و خود نیز متکفل رفع نیازمندی‌های دیگران باشد و به همین سبب که انسان به تنهایی نمی‌تواند از عهده معیشت خود برآید، مضطر است به عقد مدن و اجتماعات تن در دهد» (ابن سینا، بی تا، ج ۳: ۳۷۲). خواجه هم در اخلاق ناصری همین نظر را بیان می‌کند:

... و از قیام هر یک به مهم خویش، قوام عالم و نظام معیشت بنی آدم به فعل آید و چون وجود نوع بی معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاص بود که به انواع حرفت‌ها و صناعات تعاونی که سبب تعیش بود زندگی می‌کنند. این است معنی آنچه حکما گفته‌اند: «الانسان مدنی بالطبع یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۲۵۱ و ۲۵۲).

عبارت خواجه و ابن سینا تأکید بر ضرورت "عقد مدن" و تعاون اعضای خانواده بشری دارد و این مستلزم قرارداد است چنانکه از مفهوم "عقد"، قرارداد و از مفهوم "مدن" اجتماع بشری فهمیده می‌شود؛ زیرا که بشر تنها حیوانی است که اهلیت مدینه را دارد. همچنین از عبارت خواجه که "تعاون را سبب تعیش" می‌داند، دریافت می‌شود که او بر توسعه وضع طبیعی<sup>۱</sup> به وضع مدنی<sup>۲</sup> مطابق با قرارداد اجتماعی<sup>۳</sup> تأکید کرده است. گرچه برخی، قرارداد اجتماعی را عبور از قانون طبیعی تلقی کرده‌اند اما جان لاک معتقد است که وضع قوانین مدنی باعث استحکام قوانین طبیعی می‌شود. زیرا که قوانین مدنی از حقوق طبیعی نشأت می‌گیرند و نمی‌توانند از آنها تخطی کنند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۰).

- 
1. State of Nature
  2. Civil State
  3. Social Contract

اما ابوالحسن شعرانی یکی از شارحان تجرید الاعتقاد از نظریه "مدنی بالطبع" خواجه چنین استفاده می‌کند که حاصل آن اثبات بعثت و ضرورت دین و قانون الهی است. او می‌گوید:

چون انسان مدنی است طبعا و باید افراد آنان به یاری یکدیگر حوائج خویش را برآورند و با نفرت ممکن نیست پس جامع مشترکی میان آنها باید که آنها را به هم پیوند دهد و یک اجتماع بسازد و برای همه یک آرزو و یک مقصد ایجاد نماید و آن جامع مشترک، سنت واحد و شریعت است که همه کس آن را ملاک وحدت و موجب سعادت می‌داند و اجتماع بدان پیوند می‌پذیرد، با داشتن چنین شرع و سنت، همه خود را یگانه می‌دانند. سنت را باید کسی مقرر دارد که از هم‌نوعان خود ممتاز باشد. چون هیچ‌یک از مردم بر دیگری اولویت ندارد و نمی‌توان گفت خود مردم یک تن برگزینند چون در تعیین آن کس که باید قانون قرار دهد اختلاف خواهد افتاد پس باید آن را خدای تعالی امتیاز دهد و به معجزات مؤید کند تا همه بدانند برگزیده حق است (خواجه نصیر، ۱۳۷۶: ۴۸۳).

گرچه این نوع دریافت و برداشت‌ها (نمی‌توان گفت خود مردم یک تن برگزینند) که گرایش به تقدم نهاد دین بر نهاد دولت دارد، با عبارت پیشین خواجه مصرح در اخلاق ناصری که مبادی دولت را اتفاق آرای مردم تلقی می‌کرد، بر حسب ظاهر منافات دارد. اما از آنجا که در جای دیگر نیز خواجه افاضل و حکما را که به قوت عقل ممتاز هستند همانند پیامبران و امامان شایسته اداره دولت و تشکیل مدینه فاضله دانسته است (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۶ و ۲۸۵). می‌توان از مفهوم "مدنی بالطبع" بودن انسان، هم ضرورت دین و شریعت را دریافت نمود و هم تأسیس دولت از طریق آرای مردم را استخراج کرد به این اعتبار که هر دو امری طبیعی‌اند.

خواجه نصیر با بیان این مطلب که «هر چند نصب امام بر خداوند واجب است لکن تحقق و فعلیت امامت امام، بستگی به اراده مردم دارد»، نشان داد که او تنها متفکر اسلامی زمان خود بود که حکومت مردم را بخشی از حکومت با فضیلت می‌دانست. در تفکر او، یک حکومت زمانی جماعتی است که رضایت مردم از قوانین را شامل شود (ایزدی و قربانزاده سوار، ۱۳۹۵: ۴۲). خواجه، مبادی اعمال انسان را به دو اصل ثابت و متغیر یعنی "طبع و وضع" باز می‌گرداند چرا که قانون طبیعی به همان سرشت لایتغیر طبیعت و انسان

نظر دارد و قانون بشری به مصالح و موقعیت‌های متغیر بشری معطوف است. او می‌گوید: آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مانند پیامبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند... (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۴۱).

این که خواجه آرای جماعتی را سبب وضع دانسته است، همان چیزی است که در دنیای امروز، قانون وضعی بشری یا نوعی قرارداد اجتماعی تلقی می‌شود که جماعتی از مردم با وکالت از طرف مردم در پارلمان جمع می‌شوند و قانون تصویب می‌کنند یا به کسی رأی می‌دهند که تشکیل دولت دهد و ممکن است در شرایطی خاص بر اساس مصالح ملتی؛ دوباره همان جماعت یا گروهی مانند آنان در زمان‌های دیگر، قانون را تغییر دهند و قانونی جدید مطابق مقتضیات زمانه تصویب کنند و دولت را با اتفاق آرای خود انتخاب یا برکنار کنند. اما خواجه در ادامه این مطلب می‌گوید: «یا سبب وضع، اقتضای رأی بزرگی باشد مؤید به تأیید الهی مانند پیامبر (ص) یا امام (ع) که در این حالت آنها را «نوامیس الهی» می‌خوانند». این عبارت بدان معناست که خواجه واژه وضع را که اطلاق بر تقنین دارد، شامل قوانین الهی (شریعت) هم گرفته است. زیرا که در واقع قوانین وضعی را بر دو قسم کرده یکی بشری و دیگری الهی. خواجه برای اداره مدینه فاضله، قانون را اعم از الهی و بشری ضروری می‌داند؛ بدین معنا که از یک سو مدبران و گردانندگان مدینه فاضله را حکمای کامل و ممتاز به قوت تعقل می‌نامد بی‌آنکه اشاره‌ای به پیامبران و امامان کرده باشد و از سوی دیگر در جای دیگر پیامبر و امام را نیز مدیر و مدبر مدینه فاضله دانسته است. او می‌گوید: «و ارکان مدینه فاضله پنج صنف باشد. اول، جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند و ایشان اهل فضایل و حکمای کامل باشند که بقوت تعقل و آرای صایبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند...» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۲۸۶). وی در این عبارت تأکید بر قوت تعقل دارد و آن را وجه ممتاز برای تدبیر مدینه تلقی می‌کند. با این همه، خواجه در جای دیگر بر وجود امتیاز و اتصال رئیس مدینه فاضله به منبع الهی نیز تأکید کرده است: «پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و آن شخص را در عبارت قدام صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی و در عبارات محدثان او را شارع خوانند و اوضاع او را شریعت» (خواجه نصیر، اخلاق ناصری، ۱۳۵۶: ۲۵۳).

از این رو می‌توان رویکرد خواجه را جامع عقل و دین به شمار آورد؛ بدین معنا که هم اهل تعقل که اهل حکمت و فضیلت‌اند می‌توانند تدبیر مدینه فاضله (دولت) را برعهده بگیرند و هم شخصی که به الهام الهی ممتاز باشد مانند پیامبر و امام هدایت مدینه را در دست می‌گیرد. البته در اینکه پیامبر از افاضل حکماست یا در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد، گفتار خواجه در این باره ابهام دارد. چرا که به تعبیر یزدانی مقدم اگر پیامبر از افاضل حکما به شمار آورده شود، خلاف دریافت متعارف ما از شأن پیامبری است (یزدانی مقدم، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). اما *ولفرد مادلونگ*<sup>۱</sup> از مباحث قوانین و حاکمان مدینه فاضله در کتاب اخلاق ناصری چنین برداشت می‌کند که هم پیامبران و هم پادشاهان حکیم، حق اداره مدینه فاضله را دارند. او می‌گوید: «پیامبران و جانشینان آنها یعنی ائمه، پادشاهان حکیم، و فرمانروایان مدینه فاضله، مدبران عالم‌اند. آنان، همچنین ناظر و مجری قانونی هستند که به مدد الهی تشریح می‌کنند و آن را برحسب مقتضیات زمان اجرا می‌نمایند؛ در عین حال، راهنما و مربی بشر در مسیر وصول به سعادت متعالی، یعنی غایت قصوی و هدف نهایی اخلاق نیز هستند» (مادلونگ، ۱۳۸۶: ۳۶۷).

به نظر می‌رسد خواجه نظریه هم‌رتبه دانستن پیامبر و فیلسوف را از فارابی و ابن سینا دریافت کرده است. چون فارابی نیز نبوت را از دو ناحیه قابل دریافت می‌داند؛ از فرشته وحی و از عقل فعال. هرگاه عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد برسد و تمامی این مراحل طی شود، در واقع آدمی به عقل فعال پیوسته است و هرگاه این امر در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت به این انسان وحی می‌شود، یعنی خداوند به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۵۳ و ۵۴). همچنین به اعتقاد ابن سینا، تفاوت پیامبران با فیلسوفان، در نحوه دستیابی به معارف عقلانی است. فیلسوف بر اساس تلاش فکری خود، به فیض عقل فعال نایل می‌شود و معلومات او اکتسابی است؛ اما نبی بر اثر برخورداری از نیروی حدسانی فیض عقل فعال را دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ج ۲: ۴۵۶). با این حال یزدانی مقدم می‌گوید: «ممکن است پیامبری ملک باشد یا ملکی پیامبر باشد اما ماهیت و موقعیت این دو با هم متفاوت است، چنانکه کارویژه‌های این دو از یکدیگر متفاوت

است؛ کارویژه پیامبر، وضع نوامیس و قانونگذاری است و کارویژه ملک نظم و تدبیر امور و تقدیر احکام عقلی است» (یزدانی مقدم، ۱۳۹۲: ۵۸).  
اما خواجه خود تصریح کرده است که دین و ملک (دولت) از یکدیگر جداناپذیرند. او می گوید:

و از این سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنانکه حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: «الدین و الملک توأمان لایتم احدهما الا بالآخر» چه دین قاعده است و ملک ارکان و چنانکه اساس بی رکن ضایع بود و رکن بی اساس خراب، همچنین دین بی ملک نامنتفع باشد و ملک بی دین واهی و اگرچند این قوم یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله بعدد بسیار باشند چه در یکرمان و چه در ازمنه مختلفه حکم ایشان حکم یک شخص بود چه نظر ایشان بر یک غایت باشد و آن سعادت قصوی است و توجه ایشان به یک مطلوب بود و آن معاد حقیقی است. پس تصرفی که لاحق در احکام سابق کند به حسب مصلحت مخالف او نباشد بلکه تکمیل قانون او بود و به مثل اگر این لاحق در آنوقت حاضر بودی، همان قانون نهادی و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرف به تقدیم رسانیدی که طریق العقل واحد و مصداق این سخن آنست که از عیسی علیه السلام نقل کرده اند که فرمود: ما جئت لابطل التوریه بل جئت لاکملها» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۲۸۵).

از این عبارت خواجه چند نکته قابل طرح و بررسی است؛ الف- هریک از دین و دولت بدون دیگری ناتمام است چرا که هرکدام به دیگری وابسته است. ب- اهداف همه مدیران و مدبران مدینه فاضله یکی است. پ- حکم همه حاکمان در زمانهای مختلف حکم واحد است و تفاوت احکام و قوانین اینان به اعتبار مصلحت ملت و مقتضیات زمان است؛ طوری که هر کدام از گذشتگان و آیندگان اگر در موقعیت دیگری قرار گیرند همان کنند که مقتضی است. ت- چنانکه عیسی مسیح گفت: من برای ابطال تورات نیامدم بلکه برای تکمیل آن آمده‌ام؛ احکام قانون سابق باطل نمی شود بلکه به واسطه مدبران جدید تکمیل می گردد.

نکته بسیار قابل توجه در سیاست و دولت خواجه، ضرورت معدلت و حفظ عدالت است. او هم مانند آکوئیناس شرط بقای دولت را عدالت می داند: «بر پادشاه واجب بود که بر حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید، که قوام مملکت به

معدلت بود» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۳۰۴). خواجه، پادشاه (دولت) خودرای و خودکامه را مقبول نمی‌داند. او می‌گوید: «فضیله الملوک هو التعاونُ بالاراء السیاسیة» (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۳۰۵). خواجه در این متن، فضیلت ملوک را تعاون در آرای سیاسی می‌داند؛ بدین معنا که سلاطین و حاکمان باید از آرای سیاسی دیگران بهره‌گیرند و مستبد به رای خود نباشند. چون پادشاه خودبین با عدالت فاصله دارد. خواجه معتقد است عدالت مهمترین عنصر سیاست و حکمرانی است. از این حیث که ملک (دولت) مسئول اعمال سیاسات همه صنوف است باید رعیت را چنان سیاست و مدیریت کند که جامعه ملزم به رعایت عدالت، کسب فضیلت و رعایت قانون گردد (خواجه نصیر، ۱۳۵۶: ۳۰۹).

### نتیجه‌گیری

از متون خواجه و توماس استنباط می‌گردد که هر دو علاوه بر حکومت و حاکمیت دینی مبتنی بر شریعت الهی، تأسیس و تشکیل دولت دنیوی مبتنی بر عقل سلیم را مادام که بر اساس عدالت اداره شود بلا اشکال می‌بینند و نه تنها تعامل و همکاری دین و دولت امری واقعی و طبیعی است بلکه خواجه یکی از فوائد بعثت را کمک به عقل می‌داند؛ بدین معنا که احکام عقل از پشتیبانی دین برخوردار است و همانطور که خواجه تصریح نمود؛ دین و دولت مکمل و متمم یکدیگرند. از این رو حکومت زمینی منحصرًا و الزامًا امری دینی و قدسی نیست بلکه با استفاده از نظریه خواجه که می‌گوید اهل تعقل و حکما نیز با انتخاب رای مردم و اتفاق جماعتی می‌توانند در رأس مدینه فاضله قرار گیرند حکایت‌گر این حقیقت است که علاوه بر دولت دینی، دولت عقلا نیز رواست. البته مشروط بر آن که در تعارض با احکام الهی و مخالف عدالت نباشد.

با همین مبنایی که خواجه، حکما و افاضل را برای اداره مدینه فاضله شایسته و دولت عادلانه اینان را مستقل از شرع جایز می‌شمارد، توماس آکوئیناس نیز بیان داشت که هم در دوره بی‌گناهی و هم در دوره سقوط بشر، همواره افرادی بوده و هستند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش بر دیگران فضیلت دارند و می‌توانند بر هم‌نوعان خود زعامت و سیاست کنند. در واقع توماس بحث سلطه و فرمانروایی را فارغ از دین و وحی، امری طبیعی و مطابق با فطرت بشری تلقی کرده است طوری که حتی نزول وحی به عنوان بیان لطف الهی، اجتماع انسانی یا دولت عرفی که ناشی از قانون طبیعی است را نفی نمی‌کند بلکه با آن سازگاری دارد. در این تحلیل نه اثبات وحی الهی و قانون کامل



دینی نافی دستاوردهای عقل بشری و رافع مسئولیت دولت‌های مدنی برگرفته از اندیشه حکما و فرهیخته‌گان است و نه قانون طبیعی و طبع مدنی انسان به معنای خودکفایی و خودگردانی طبیعت و بی‌نیازی عقل از خداوند است. به عبارت دیگر نظریه دولت در ماهیت خود در برابر حکومت دینی و امر قدسی قرار ندارد. این نظریه نه صرفاً به معنای رسمیت بخشیدن به جهانبینی دئیسم (Deism) است و نه در راستای نفی طرز تفکر تئیسم (Theism). بلکه نهاد دولت به مثابه یک منظومه اجتماعی - سیاسی مبتنی بر طبع مدنی انسان است که این خود بخشی از منظومه طبیعی - تکوینی خلقت الهی است.

## منابع

### الف) فارسی

- ابن سینا، حسین، (بی تا)، *الاشارات والتنبیها*، شرح: خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳، بی جا، نشر: البلاغه «کتابخانه مدرسه فقاها».
- ابن سینا، حسین، (۱۳۸۳) ج ۲، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه طوسی، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- امین عاملی، محسن، (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعه*، ج ۹، بیروت: دارالتعارف.
- ایزدی، امیرمحمد و قربانعلی قربانزاده سوار، (۱۳۹۵)، «واکاوی مفهوم مشروعیت حکومت بررسی مقایسه‌ای؛ دیدگاه‌های توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره ۴ شماره ۹.
- برسفورد فاستر، مایکل و همکاران، (۱۳۸۵)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، اول، ج ۱، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: نشر سپهر.
- چارلز کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ایراهیم دادجو، جلد دوم، تهران: انتشارات سروش.
- خواجه نصیرالدین، محمد، (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: چاپخانه زر.
- ، (۱۳۷۶)، *تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح، ابوالحسن شعرانی، تهران: نشر کتاب فروشی اسلامیة.
- دانشور، یوسف و مهرداد ندیمی، (۱۳۹۷)، «بررسی الهیات طبیعی از دیدگاه بارت»، معرفت کلامی، دوره ۹، شماره ۱، پیاپی ۲۰.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ساقی.
- زیلسون، اتین، (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سبزه‌ای، محمد تقی، (۱۳۸۶)، «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک و روسو»، پژوهش حقوق و سیاست، سال نهم، شماره ۲۲.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۸۰)، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه*، تهران: نگاه معاصر.

- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۸)، *تفسیر المیزان*، ج ۲، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- قاسمی پطروودی، مجید، (۱۳۹۲)، *حکومت دینی در اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس و امام خمینی (ره)*، تهران: نشر عروج.
- لکزایی، نجف و علی محمدی ضیا، (۱۳۹۸)، «تبیین ماهیت دولت نبوی و علوی: رویکردهای مفهومی، ساختاری و نظری»، *فصلنامه دولت پژوهی*، سال پنجم، شماره ۱۷.
- مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۶)، «اخلاق ناصری و نسبت آن با فلسفه، تشیع و تصوف»، ترجمه پرویز سلمانی، نشریه فرهنگ، شماره‌های ۶۱ و ۶۲.
- مجیدی، حسن و شفیع قهفرخی، امید، (۱۳۹۱)، «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس»، *دوفصلنامه علمی- پژوهشی دانش سیاسی*، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان، پیاپی ۱۵.۱۶۱.
- محمدی کرجی، رضا، (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی نظریه دولت از دیدگاه آکوئیناس و امام خمینی (ره)»، *اندیشه‌های حقوق عمومی*، سال هفتم، شماره ۱، پیاپی ۱۲.
- معصومی همدانی، حسین، (۱۳۹۱)، *استاد بشر*، تهران: میراث مکتوب.
- مک گراث، الیستر، (۱۳۹۲)، *الهیات مسیحی*، ج ۱ و ۲، ترجمه بهروز حدادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت؛ از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: نشر کارنامه.
- یزدانی مقدم، احمدرضا، (۱۳۹۲)، «عقل و وحی در اندیشه سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی، سیاست متعالیه»، *حوزه، دوره ۱، شماره ۲*.

## ب) انگلیسی

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (2006), London: Cambridge University.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentile* (1929), Published by Burns, Oates & Washbourne in London. Written in English
- Gilson, Etienne, (2002), *Thomism, The Philosophy of Thomas Aquinas, Sixth and Final Edition* Translated by Laurence K. Shook and Armand Maure, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Printed in Canada.
- Kenny, Anthony, Aquinas, (1970), *Modern Studies in Philosophy*, A Collection of Critical Essays, Published by MACMILLAN AND CO LTD.
- Jack B. Rogers and Donald K. Mckim, (1999), *The Authority and Interpretation of the Bible*: Publisher: Wipf and Stock Publishers.

- St. Thomas Aquinas, (1952), *Philosophical Texts*, Selected and Translated by Thomas, Publication, Oxford University Press.
- The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, (1957), Edited with an Introduction by Dino Bigongiari, New York: Hafner Publishing Company.
- Wilferd Madelung, (2011), *Nasir al-Din Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism and Sufism*, Published on the Institute of Ismaili Studies Website