

مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۰۵

حسن مجیدی*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۰۵

امید شفیعی قهفرخی**

چکیده

میزان اختیارات زمامداران در امور دنیوی و اخروی، و قلمرو و ضریب نفوذ دین و عالمان دینی در امور سیاسی، از جمله مسائل مهمی بوده است که در طول تاریخ اندیشه و عمل سیاسی، باعث دوری، نزدیکی و درهم‌تنیدگی دین و سیاست در عرصه عمل و نظر شده است. این مقاله با بهره‌گیری از هرمنوتیک چندسویه به بررسی و مقایسه افکار ابن رشد و آکوئیناس، به‌عنوان دو فیلسوف مشائی داعیه‌دار تلفیق دین و فلسفه، در پی آن برآمده که دریابد این دو، دین و دولت را در چه رابطه‌ای با هم می‌دیدند و چگونه و تا چه حد به تلفیق و پیوند آن دو دست زده‌اند. بدین منظور، این مقاله پس از بیان برخی مبانی فکری ابن رشد و توماس که در شکل‌گیری آرای سیاسی این دو مؤثر بوده، نشان داده است که رویکرد ابن رشد عقل‌گراتر و لذا در نسبت‌سنجی میان دین و دولت به وجه حداکثری دین اسلام در نسبت‌سنجی با دولت کم‌توجه بوده است؛ در مقابل، آکوئیناس با وجود التزام به مسیحیت بدون شریعت کوشیده است روایتی از نقش دین در رابطه با دولت به دست دهد که جایگاه و قلمرو اقتدار دولت و کلیسا مشخص و معین باشد و می‌توان گفت هر دو فیلسوف دولت را در رسیدن به سعادت که از نظر هر دو فیلسوف ارسطویی، غایت قصوای زندگی سیاسی است ناتوان دانسته، اما قلمرو استقلالی برای دولت قائل بوده‌اند. از این نظر اگرچه آکوئیناس نماینده رسمی تفکر مسیحی از جمله در بازسازی و تعیین جایگاه بایسته نهاد دین و دولت شمرده می‌شود، اما این منزلت درباره ابن رشد شناخته‌شده نیست. ضمن اینکه آرای هر دو متفکر در جهت سکولاریسم مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

ابن رشد، توماس آکوئیناس، دین و دولت، نظریه دولت، فلسفه سیاسی مشاء، سکولاریسم

مقدمه

پرسش از چرایی و چگونگی روابط انسان‌ها با یکدیگر و با خدا و نیز نحوه ارتباط این دو، همواره ذهن بشر را مشغول داشته است. گسترش روابط بشری بر عمق و دامنه پرسش‌های بشر می‌افزاید. رابطه نهاد دین و نهاد دولت (در نظر و عمل)، از جمله مسائل دامنه‌دار و مناقشه‌برانگیز عالم سیاست بوده است و در حال حاضر نیز برای بسیاری از دانشمندان و جوامع^۱ قابل توجه است. در دوران میانه، با ورود فلسفه یونانی به عوالم اسلامی و مسیحی، مسئله رابطه دین و دولت در ذیل رابطه دین و فلسفه و عقل و نقل شکل جدی‌تری به خود گرفت. شاید یکی از بارزترین مناقشات فکری دوران میانه متأخر را بتوان در مباحث ابولولید ابن‌رشد قرطبی (۱۱۲۶-۱۱۹۸م.) و توماس آکوئیناس قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) و پیروان آن‌ها (تومیس‌ها و ابن‌رشدیان) مشاهده کرد. ابن‌رشد به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف غرب عالم اسلام، و آکوئیناس، به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحیت کاتولیک، با بهره‌گیری از آموزه‌های فلاسفه یونانی و شارحان آنان و نیز آموزه‌های دین معتقد خود، نظام فکری خود را سامان داده‌اند. هر دو، متفکران مشائی و به‌دنبال ایجاد پیوند میان دین و فلسفه بودند و فاصله مکانی و زمانی چندانی هم نداشتند؛ باین‌حال، مخالفت توماس با ابن‌رشد، به‌حدی است که در رد آراء او کتابی^۲ را نوشته است. به نظر می‌رسد میزان و نحوه بهره‌گیری این دو دانشمند از منابع مختلف فکری، نقاط اشتراک و افتراق مهمی را در تفکر فلسفی، آموزه‌های کلامی و نظریه سیاسی آنان باعث شده باشد. مسئله و محل نزاع مقاله حاضر عبارت از این است که در سایه مقایسه میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی دو فیلسوف مشاء که یکی در غرب عالم اسلامی و مسلمان و دیگری عالم بزرگ کاتولیک مسیحی است؛ چه نسبت‌سنجی میان دین و دولت می‌توان ارائه کرد؟ به‌منزله راهکاری برای پاسخ به این مسئله اساسی چه مناسباتی میان دین و دولت قابل شناسایی است؟ در این پژوهش بدین منظور، رابطه دین و دولت در دو وجه (از زاویه دولت و از زاویه قانون و شرع) بررسی شده و به سویه‌ها و قابلیت‌های اندیشه این دو متفکر برای دولت سکولار اشاره شده است. روش موردنظر در این مقاله ترکیبی از روش هرمنوتیک و روش مقایسه‌ای است.

با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک چندسویه، متشکل از زمینه، مؤلف، متن و مفسر (با تأکید بیشتر بر دو مورد اخیر) (رک. شرت، ۱۳۸۷، بخش ۱؛ مجیدی، ۱۳۸۳، بخش ۱)، به شناسایی آرای هر یک از دو فیلسوف پرداخته و سپس مقوله‌ها و ملاک‌های مشخص هر دو مقایسه می‌گردد. البته در بررسی مقایسه‌ای آرای متفکران معمولاً از دو روش بهره گرفته می‌شود: نخست، تبیین یک به یک آراء دو یا چند متفکر به‌طور مستقل و سپس، مقایسه نظیر به نظیر مهم‌ترین اصول و اندیشه‌های دو یا چند دانشمند؛ دوم مقایسه جزئیات اندیشه دو یا چند متفکر که به دلیل تقارن و هم‌نشینی، امکان مقایسه فوری اضلاع اندیشه متفکران را فراهم می‌آورد و به نحو دقیق‌تری امکان گفتگو میان آنان را فراهم می‌گرداند. در این مقاله از روش دوم بهره گرفته شده است. درباره امکان یا امتناع تطبیق و مقایسه آرای فیلسوفان، دیدگاه واحدی وجود ندارد؛ بعضی از فلاسفه که طرفدار روش پدیدارشناسی‌اند، معتقدند فلسفه حقیقت واحدی است که به‌راستی جلوه‌های متنوع و مختلفی در طول تاریخ داشته است. فلسفه محصول قوه عقل است. عقل، عقل است و قرون وسطا و مدرن از حیث ذات و ماهیت یکی است. از این رو، تطبیق میان فلسفه‌ها امکان‌پذیر است؛ چون فلاسفه بر اساس وحدت عقل، می‌توانند دریافت‌های عقلی و فلسفی واحد و مشترکی داشته باشند. ولی کسانی که طرفدار اصالت تاریخ‌اند، از آنجاکه هر فلسفه‌ای را مطلقاً محصول اوضاع و شرایط تاریخی خاص خود می‌دانند و ظرف تاریخی هر فلسفه‌ای را کاملاً منحصر به فرد تلقی می‌کنند، عمل تطبیق فلسفه‌ها را امری ناممکن می‌دانند (سلیمی آملی ۱۳۸۹، پیشگفتار). درباره ابن رشد و آکوئیناس می‌توان گفت حتی اگر مدعای طرفداران اصالت تاریخ را هم معتبر فرض کنیم، این دو متفکر تقریباً معاصرند و در قلمرو جغرافیایی نزدیک به هم زیسته‌اند. اگرچه یکی به عالم مسیحیت و دیگری به اسلام منتسب است اما هر دو ارسطویی و فیلسوف مشائی درصدد پیوند عقل و وحی و نیز بازسازی مناسبات دین و دولت، قابل مقایسه هستند. اگر با رویکرد دانش سیاسی به این مقوله بنگریم، باید گفت اساساً علم سیاست علم تطبیق است و ارسطو که پس از افلاطون بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی یونان است، اساساً با رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی به تشریح فلسفه سیاسی خود

در کتاب «سیاست و اصول حکومت آتن» پرداخته است؛ از این رو، مفروض مقاله حاضر این است که ابن رشد و آکوئیناس قابل مقایسه‌اند.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. دولت

واژه «دولت»^۳ واژه‌ای متعلق به دوران مدرن است و از لحاظ لغوی به یک اجتماع سیاسی نظم‌یافته که به وسیله یک حکومت^۴ کنترل می‌شود، اطلاق می‌گردد و گاهی بر خود حکومت نیز بار می‌گردد (Hornby, 1384). واژه «دولت» در زبان روزمره در معانی مختلفی به کار می‌رود، اما از نظر اصطلاحی، مرزهایی با واژه‌های مشابه خود دارد. جدایی مفهوم جامعه^۵، انجمن‌ها و گروه‌های خودمختار، که افراد، در مقام شهروندان، آن‌ها را بیرون از دولت تأسیس کرده‌اند، از دولت، دست‌کم برای سنت لیبرالی از اهمیت زیادی برخوردار است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۶۵). با این حال، در قرون میانه چنین تمایزی چندان دیده نمی‌شود (وینسنت، ۱۳۸۱، ص ۴۴). تعریف برگزیده مقاله از دولت شامل قلمرو قدرت سیاسی است که اداره کشور را بر عهده دارد. البته دولت را نباید با قدرت سیاسی اشتباه گرفت. از لحاظ تاریخی فرمان‌روایی جامعه شکل‌های گوناگونی را فرامی‌گیرد (قبیله، قوم، حاکمیت سالمندان یا سپاهیان. دولت به معنای دقیق در جایی وجود دارد که فرمان‌روایی بر عهده دستگاهی دیوان‌سالار و یا به عبارتی، مرجعی متمایز و متخصص و دارای سلسله‌مراتب است. از این رو، مبتنی بر تقابل حکومت‌شوندگان و حاکمان است (آوزر، ۱۳۸۶، ص ۴)؛ به عبارتی می‌توان گفت دولت در این مقاله به منزله نهاد عالی سیاست است که می‌تواند جدا و یا پیوند یافته با نهاد دین باشد. در این مقاله دولت و حکومت رابطه این‌همانی دارند.

۱-۲. حکومت

حکومت، بازوی اجرایی و حامل اقتدار دولت است و در قرون میانه به معنای حکمرانی به کار برده می‌شد. بنابراین دولت را می‌توان تکامل‌یافته حکومت محسوب کرد. از آنجاکه کاربرد واژه دولت به دوران بعد از رنسانس مربوط می‌شود، برخی برآن‌اند که در دوران میانه نمی‌توان از «دولت» سخن به میان آورد. با این حال، برخی

دیگر بر وجود این پدیده (اگرچه بدون این واژه) تأکید داشته‌اند و این مقاله نیز معنایی از دولت را برای قرون میانه در نظر دارد که با اینکه با معنای مدرن آن فاصله دارد، حاوی عناصر و رگه‌هایی از آن است. به عبارت دیگر، در این مقاله، «حکومت» جایگاهی اساسی در «دولت» داشته و «دولت» به مفهومی نزدیک به حکومت و جامعه در نظر گرفته می‌شود.

۱-۳. دین

واژه «دین» نیز در موارد گوناگونی به کار می‌رود، اما به اجمال می‌توان آن را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام دانست. دین از نظر مفهومی و مصداقی متمایز است. نهاد دین برساخته‌ای برای تحقق دین است. در رویکرد اخلاقی به دین، موضوع نوعی تعهد اخلاقی بین فرد و کانونی ماورایی، ولذا دربردارنده وظایف تعیین شده به امر مرجع الهی خواهد بود. در رویکرد روان‌شناختی، دین به احساس روان‌شناختی فردی برابر کانونی ماورایی تقلیل می‌یابد و احساس وابستگی به مطلق به احساس فردی محدود می‌شود و نقش کانون الهی به حداقل می‌رسد. در رویکرد جامعه‌شناختی، دین به مجموعه‌ای از باورها، اعتقادات و شعائر متناسب با شرایط زمانی و مکانی جوامع تلقی می‌شود. دین در این رویکرد پدیداری اجتماعی است. در رویکرد فردگرایانه، دین راهبردی به امر رستگاری به شمار می‌رود که فرد را از قیدوبندهای بیرونی رهایی می‌بخشد و به خویشتن راستیش رهنمون می‌شود. در رویکرد الوهی، دین بر اساس مفهوم امر مقدس تعریف و شناسانده می‌شود. مقولاتی دینی هستند که به امر مقدس مرتبط باشند (افتخاری، ۱۳۸۵، ص ۷۳). بنابراین می‌توان اشکال مختلفی از مناسبات دین و دولت در نظر گرفت. البته با رهیافت‌های مختلف یک رهیافت، شناسایی این مناسبات از نظر تاریخی و در عرصه عمل است. رویکرد دوم، بر اساس یک صورت‌بندی کلی و عقلی صرف‌نظر از تحقق عملی یا محقق نشدن آن در عالم واقع است.

در عرصه عمل می‌توان میان دین الهی و غیرالهی، دین حداقلی و دین حداکثری و دین دولتی و دین ایدئولوژیک را جدا کرد. می‌توان گفت دین حداکثری همه ساحت‌های زندگی بشر را قدسی در نظر می‌گیرد و لذا اصول و مبانی دینی بر همه

افعال، گفتار و باورهای دینداران حاکمیت دارد؛ از این رو، فعل، قول یا اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشند (افتخاری، ۱۳۸۶، ص ۸۰). در عرصه عملی می‌توان دینی را حداکثری دانست که نه تنها در عرصه نظر همه ساحت‌های وجودی انسان را در قلمرو امر قدسی در نظر می‌گیرد بلکه مدعی داشتن برنامه و ساختار عملیاتی برای هدایت و ساماندهی زندگی بشری در همه عرصه‌هاست. چنین دینی به جز دستگاه اعتقادی برخوردار از نهاد دینی مقتدر، شریعت کامل و جامع و دخالت حداکثری و بلکه حاکمیت دین‌شناسان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. به میزانی که از دخالت یا حاکمیت این قلمرو کاسته می‌شود، قوس نزولی از دین حداکثری به دین حداقلی را می‌توان ترسیم کرد. دین حداقلی قلمرو حضور امر مقدس را محدود در نظر می‌گیرد (افتخاری، ۱۳۸۶، ص ۷۸) و بسیاری از ساحت‌های باور، گفتار و رفتار انسانی را به‌ویژه در عرصه اجتماعی موضوعاً خارج از قلمرو دین می‌انگارد. نداشتن ادعای حاکمیت مطلقه دین‌شناسان، نبود شریعت کامل، تقلیل نقش دین به ساحت اجتماعی غیرسیاسی و نهایتاً فروکاستن دین به ساحت فردی، قوس نزولی تا رسیدن به دین حداقلی را نشان می‌دهد. در این مقاله نسبت‌سنجی میان تلقی دو متفکر از دین بر اساس دو حیثیت داشتن تعریف از غایت و نیز شریعت بررسی می‌گردد. واضح است که این نسبت‌سنجی از حیث حاکمیت دین‌شناسان، و مطلق یا مقیده بودن حکومت می‌تواند به‌طور مستقل بررسی شود.

۲. مبانی نظری

۲-۱. نظریه‌های دین و دولت

دین در دو شکل خُرد (ایمان و عمل کارگزاران) و کلان (پیوند نهاد دین با سیاست و نیز تشریح قانون در امور سیاسی) می‌تواند با دولت در ارتباط باشد. برخی از دانشمندان نیز سعی در ارائه الگوهایی در این زمینه کرده‌اند (رک. رابرتسون، ۱۳۸۰، صص ۳۸-۴۱)؛ شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، صص ۳۱-۳۵)، که در مجموع به نظر می‌رسد می‌توان این الگوها را در ذیل یک الگوی دوجبهی اندماج- تجزی جمع کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، ص ۳۵). با این حال، برای دانشمندان، نه جداسازی دین و دولت و نه اندماج این دو، امر

آسانی نبوده است و آنان را با مباحث نظری فراوان، از جمله رابطه دین و فلسفه، درگیر کرده است.

اما از نظر عقلی می‌توان مناسبات مختلفی میان دین و دولت متصور بود؛ از جمله این مناسبات دوگانگی و دوئیت است، به معنای نفی این همانی دین و دولت. در این نظریه دین و دولت از حیث منشأ متفاوت‌اند و ثانیاً وجود یکی بدون دیگری در عالم عمل قابل تحقق است. البته با این فرض که دین امر قدسی را در بر می‌گیرد. نسبت دیگر ناهمسنخی است، اینکه دین و دولت یک جنس نیستند، لذا از هم جدا هستند. نظریه بعدی آن است که دین و دولت نه بیگانه‌اند و نه یگانه. دو پدیده متفاوت اما به هم مرتبط‌اند؛ لذا بود و بقای یکی در عین بی‌اعتنایی به دیگری تقریباً محال است (البته این در صورتی است که دین را در معنای قدسی آن محدود ندانیم). نسبت دیگر این است که وجود دیگری مستلزم نابودی دیگری است. رابطه دیگر این است که هیچ‌یک برای دیگری علت نیست. رابطه دیگر همبستگی است؛ هر دو منشأهای متفاوتی دارند، اما هم تغییری‌های منظم و معنادار از تداخل و تبادلات جاری میان دین و دولت برمی‌خیزد (رک. شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، صص ۱۴۵-۱۴۷).

برخی محققان نیز انواع دولت‌ها را به اعتبار عقیده به سه نوع تقسیم کرده‌اند: دولت دینی؛ دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک. دولت دینی مستند به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. دولت دینی عموماً دولت‌هایی هستند که به درجات مختلف در نقش دولت، سازوکار عمل، و غایات دولت به آموزه‌های دین استناد می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۵، صص ۲۰-۲۱). دولت دینی به معنای دولت در جامعه دینی، یعنی سرزمینی که ساکنانش دین دارند، دولت دینی یعنی دولتی که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های دینی است. دولت دینی دولتی که فرمانروایان و زمامداران آن شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ذکر شده است. دولت دینی یعنی دولتی که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط زمامداران، رهبران و حاکمان از ناحیه دین تبیین می‌شود، حتی شیوه مدیریت عمومی جامعه هم به‌وسیله دین بیان می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۵، صص ۲۰-۲۵).

در این مقاله هم به مفهوم دین و هم به نهاد دین توجه می‌شود؛ به‌ویژه برخورداری دین از شریعت و نوع سازمان دینی یا نهاد دین برای نسبت‌سنجی با دولت در نگاه متفکران مورد مطالعه اهمیت پیدا می‌کند. به بیان دیگر هم رابطه مفهوم دین در آرای دو فیلسوف مدنظر قرار می‌گیرد و هم نهاد دین همچنین رابطه دولت با دین از حیث شریعت‌مداری بررسی می‌گردد. از جهت اینکه هر دو فیلسوف مشائی هستند و تحت تأثیر ارسطو، و در فلسفه ارسطو نیز غایت و علت غایی اهمیت کلیدی دارد، رابطه دین و دولت در آرای ابن‌رشد و آکوئیناس از نظر غایت دولت نیز بررسی می‌شود.

۲-۲. سیاست در مکتب مشاء

فلسفه سیاسی مشاء در کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی معمولاً از عقل و فهم و درک عقلی و نه وحی و شهود بهره می‌گیرند. عقل فعال را ملک وحی در دریافت قوانین و احکام زندگی می‌داند و قوانین کلی زندگی از طریق اتصال قوه ناطقه نبی با عقل فعال به دست می‌آید و در عرصه فضایل چهارگانه ارسطویی هم فلسفه سیاسی مشاء بر حکمت، عدالت، عفت شجاعت تأکید دارد. فلسفه سیاسی مشاء به تبع ارسطو به تدبیر امور مدینه می‌پردازد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷، صص ۱۴-۱۵) و به غایت بیش از علل صوری، مادی و فاعلی تأکید دارد.

غایت‌نگری فیلسوفان مشاء آنان را واداشته تا هر آنچه را که آنان را به سعادت برساند، امر خیر و مطلوب تلقی کنند و مورد امر سیاست قرار دهند، اعم از اینکه آن امر بذاته سیاسی باشد و یا بغیره سیاسی شود. در تفکر فیلسوفان مسلمان رئیس مدینه هم، شأن سیاست‌گذاری، و هم سیاست‌مداری دارد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷، ص ۳۲). حال آنکه همچنان‌که خواهیم دید، فیلسوفان مشاء مسیحی به‌ویژه آکوئیناس تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت سیاست‌مداری را از ساحت پیامبر خارج می‌دانند.

در جمع‌بندی بحث نظری می‌توان گفت ادیان الهی قلمرو و وسعت یکسانی ندارند. اگرچه میان دین و دولت نسبت‌های متفاوتی از نظر قلمرو و گستره دین برقرار است و این نسبت‌سنجی با انواع قلمرو عمل دولت نیز اشکال و مناسبات متفاوتی از نسبت دین و دولت را نشان می‌دهند. اسلام و مسیحیت اگرچه حتی از نظر قرآن نیز

نزدیک‌ترین ادیان به یکدیگر شمرده می‌شوند (به‌طور مسلم سرسخت‌ترین دشمنان مؤمنان را یهود و مشرکان خواهی یافت، و با محبت‌ترین آن‌ها نسبت به مؤمنان مدعیان مسیحیت‌اند) («لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» (مائده: ۸۲)). اما در عرصه رابطه دین و دولت در عرصه دین میان مسیحیت و اسلام تفاوت چشمگیری است و کامل بودن اسلام به مثابه خاتم ادیان الهی آن را دین حداکثری ساخته که تحقق آن با دولت حداکثری امکان‌پذیر است. اگرچه در نیمه دوم قرون میانه، عرصه دخالت کلیسا در دولت گسترده‌تر شد و دولت تابع کلیسا و این خود به ظهور سکولاریسم مسیحی انجامید؛ اما این بدین معنا نبود که ابن رشد مسلمان هم در نظریه دولت خود، رابطه دین و دولت در اسلام یک را نیز پذیرفته باشد. در هر حال، هر دو متفکر مشائی در تشریح رابطه دین و دولت هم تحت تأثیر ارسطو و هم در صدد پیوند عقل و وحی بودند؛ با این تفاوت که لزوماً ابن رشد نماینده رسمی اسلام در بیان رابطه دین و دولت نیست. در این مقاله با تشریح مبانی نظری معرفت‌شناسی و وجودشناسی نزد ابن رشد و آکوئیناس به مناسبات میان دین و دولت یک‌بار از منظر رابطه نهاد دولت با نهاد دین و بار دیگر، نسبت قانون دینی و شریعت با دولت پرداخته می‌شود.

۳. بررسی تطبیقی مبانی فکری ابن رشد و آکوئیناس

۳-۱. خدا و جهان

الف. ابن رشد: ابن رشد در تعریف مابعدالطبیعه می‌گوید: «علمی است که ارتباط موجودات مختلف را به لحاظ سلسله‌مراتب علل آن‌ها تا علت اول مورد بحث قرار می‌دهد» (الاهوانی، ۱۳۶۲، صص ۷۹۵-۷۹۶). ابن رشد بر اساس اصل قوه و فعل، عقیده دارد که سنجه مابعدالطبیعی از قوه محض (هیولای اولی) تا فعلیت محض (خدا) امتداد دارد و «در بین این دو حد، چیزهایی وجود دارند که ترکیبی از قوه، فعل و تشکیل‌دهنده «طبیعت طبیعت‌پذیر»ند... خدا صورت‌های اشیای مادی را از قوه ماده محض بیرون می‌کشد یا پدید می‌آورد و به آفرینش عقول دهگانه می‌پردازد که بالعرض در ارتباط با افلاک‌اند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۷؛ Davidson, 1992, pp.225- see:

256-230). بنابراین، ابن‌رشد خدا را به‌عنوان برقرارکننده ارتباط میان ماده و صورت می‌داند؛ لذا از نظر او، اعطای ارتباط و ترکیب، همان اعطای وجود است. این دیدگاه ابن‌رشد، کاملاً ارسطویی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۲۲۱ و ۲۸۴-۲۸۵). ابن‌رشد، به‌عنوان یک فرد دین‌دار، در یک فاصله‌گیری از یونان، سعی دارد علاوه بر برهان‌های ارسطویی، برهان‌های محکمی در باب وجود خدا ارائه دهد که مبتنی بر آیات قرآن باشند (برهان‌های اختراع و عنایت) (ابن‌رشد، ۱۸۵۹، صص ۴۳-۴۴)؛ با این حال، ابن‌رشد به‌طور کلی در مابعدالطبیعه خود ارسطویی است.

ب. آکوئیناس: از جهت فهم هستی، آکوئیناس شاید در تاریخ فلسفه قرون وسطای لاتینی، مهم‌ترین و مبتکرترین فیلسوف باشد (لاسکم، ۱۳۸۰، صص ۱۲۶). لازم به ذکر است که اگرچه توماس بهره‌های فراوانی از ارسطو برده است، در فلسفه او، سنت ارسطویی فائق نیست بلکه وسیله‌ای در خدمت غایات مسیحی است. علاوه بر این، وی در مابعدالطبیعه و اندیشه الوهیت به مشائیان مسلمان (از جمله ابن‌رشد)، مدیون است (رک. مجتهدی، ۱۳۸۷، صص ۲۷۰؛ لاسکم، ۱۳۸۰، صص ۱۲۶؛ آکوئیناس، ۱۳۸۲، صص ۲۱ و ۳۱؛ مجیدی، ۱۳۸۳، صص ۳۵۵). توماس، خداشناسی را غایت فلسفه می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۷، صص ۴۰۵). از نظر او معمای هستی با راز خدا یکی است (آکوئیناس، ۱۳۸۲، صص ۳۱)؛ اگر می‌دانستیم که هستی چیست، ذات خدا را می‌شناختیم؛ زیرا فقط در اوست که هستی، یک ذات یا طبیعت است (کنی، ۱۳۸۳، صص ۱۰۸-۱۱۰). در نظر توماس، خداوند هستی محضی است که همه چیز را خلق (در هستی خود شریک) کرده و هموست که عالم را موافق با فعالیت‌های مخلوقاتش اداره می‌کند (یعنی او و مخلوقاتش به اتفاق هم، مسبب امور می‌شوند). هر فاعلی نیز، به غایت عملش می‌رسد و این شراکت در خوبی الهی، خداگونگی و کمال را به‌دنبال دارد (رک. دالکورت، ۱۳۸۳، صص ۴۵-۴۸، ۱۲۸-۱۳۱ و ۵۴-۵۸). این مشارکت در میان مخلوقات، یکسان نیست و به همین سبب است که هستی‌مندی‌های مختلفی را در عالم مشاهده می‌کنیم. این عالم، نتیجه عقل و علم الهی است و سلسله‌مراتب صورت‌ها در هستی، بر این اساس نظم یافته‌اند (رک. دالکورت، ۱۳۸۳، صص ۲۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، صص ۲۳؛ لاسکم، ۱۳۸۰، صص ۱۳۲). این تصویر هرمی توماس از آفرینش و طبیعت در فلسفه سیاسی و نظریه

دولت او نیز نمایان است. طبیعت از نظر توماس، مخلوق خدا، همه شمول و هدف دار بود و فراترها چیره بر فروترها بودند. توماس از استعاره‌های بدن و نظام آفرینش برای بیان سلسله مراتب جامعه بهره برد. در این نظام، افراد از جایگاه خود بیرون نمی‌روند و وظایف هرکسی در پرتو رابطه وسائل و غایات او مشخص می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷، صص ۵۲۷ و ۵۳۶؛ عالم، ۱۳۸۸، صص ۲۶۹).

۲-۳. شناخت

الف. ابن رشد: ابن رشد در یک سنت ارسطویی بر آن است که «راه شناخت برای حیوان، حس و تخیل است و راه معرفت برای انسان، علاوه بر دو قوه مذکور، عقل است. بنابراین نیل به معرفت یا از طریق حواس است یا به واسطه عقل، که این خود یا به شناخت جزئیات یا کلیات منجر می‌شود. معرفت حقیقی، همان معرفت به کلیات است و گرنه می‌توان گفت که حیوانات هم از شناخت بهره‌ای دارند» (الاهوانی، ۱۳۶۲، صص ۷۸۶). ابن رشد معتقد است معرفت انسانی نباید با علم خداوند اشتباه شود (به دلیل تغییر آن به واسطه تغییر مُدرکات). علم خداوند قدیم است و حال آنکه علم انسان حادث است؛ به علاوه «علم خدا را نمی‌توان به دو قسم صدق و کذب تقسیم کرد» (رک. ابن رشد، ۱۳۸۴، صص ۳۷۷ و ۳۹۰؛ ابن رشد، ۱۳۸۵-الف، صص ۱۶۷؛ ابن رشد، ۱۳۸۵-ب، صص ۱۳۱-۱۳۲). یکی از محققان، با توجه به بیانات ابن رشد در باب معرفت، به ظفره از محسوس به معقول در آرای او اشاره می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۶۳-۱۱۱-۱۱۴) و نهایتاً آراء او را در باب عقل و کیفیت ادراک کلی دارای ابهام و اضطراب می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۳۷۲). این اضطراب، به حوزه‌های دیگر هم کشیده می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۳۸۹) و چه بسا در برداشتهای ابن رشدیان و قول به حقیقت دوگانه هم مؤثر افتاده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۴۰۶ و ۴۱۰؛ یوسفیان و جوادی، ۱۳۸۹، صص ۵۳-۷۵).^۶

ب. آکوئیناس: از نظر ژیلسون تمام آرائی که در مبحث معرفت در قرون میانه اظهار داشته‌اند، مبتنی بر نظریه‌ای بوده است که امروزه آن را قول به اصالت واقع (رنالیسم) می‌نامند (اگرچه چیزی قبلاً ایجاب نمی‌کند که فلسفه مسیحی چنان باشد)

(ژیلسون، ۱۳۸۴، صص ۳۷۱-۳۷۲ و ۳۸۹). آنچه در اینجا قابل ذکر است آن است که توماس سعی می‌کند از افتادن در موضعی که موضع ایدئالیسم ذهنی و خصوصاً افلاطون است، اجتناب کند (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). توماس برای فراتر رفتن از طبیعت، ناگزیر از پذیرش آن بود (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۹۱). وی همانند ابن‌رشد، در بیشتر نظریات شناختی متأثر از ارسطو بوده است (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۱۶)؛ با این حال از نتایج معین آن فراتر می‌رود، به طوری که عملاً نسبت به تفسیرهای نوافلاطونی نیز بیگانه نمی‌ماند (مجتهدی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۵).

از نظر توماس، «روح انسان دارای استعدادهای مختلف و نیروهای فعال گوناگون است که سرمایه او هستند»؛ حواس که «با آنها اشیاء مادی را به صورتی محدود می‌شناسیم» و عقل که به وسیله آن شناخت برتری به دست می‌آوریم (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۲۸)؛ از جمله این سرمایه‌ها هستند و منشأ معرفت انسان را تشکیل می‌دهند. ذهن آدمی به تدریج و مستقلاً بر اساس تجربه حسی به شناخت می‌رسد. نخستین اشیای انضمامی که ذهن می‌شناسد، اشیای مادی‌ای هستند که واسطه حواس با آنها ارتباط برقرار می‌شود. از این نظر، قوه حساس نفس، پایین‌ترین مرتبه معرفتی است که در عالم دیده می‌شود و البته درعین حال، ریشه دیگر شناخت‌ها قرار می‌گیرد. ناگفته نماند که علی‌رغم اهمیت حس در شناخت، برای توماس، عقل از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ «زیرا حس قادر به شناخت همه اشیاء نیست... درحالی که عقل قادر است» (آکوئیناس، ۱۳۸۹، ص ۷۱). همین بنیادی دانستن حس و عقل در شناخت، توماس را بر آن داشت که آنها را مستقل به رسمیت بشناسد و در کنار دیگر منابع معرفتی از جمله وحی و شهود قرار دهد.

۳-۳. عقل، وحی و ایمان

الف. ابن‌رشد: او در سه کتاب خود، به مسئله دین و فلسفه متعرض شده است: «فصل‌المقال»، «الکشف عن مناهج الادله» و «تهافت التهافت». کتاب اخیر، نسبت به دو کتاب اول، کمتر جنبه خطابی دارد. وی در فصل‌المقال به آشتی دین و فلسفه، در الکشف به نشان دادن خطاهای متکلمان و در تهافت به نشان دادن خطاهای فلاسفه (در

حین دفاع از فلسفه) می پردازد. در فرهنگ اسلامی، قرآن، وحی الهی محسوب می شود و نشانه های ایمان نیز در فرمانبرداری از شرع نمودار می گردد؛ لذا ابن رشد در ابتدای فصل المقال، از حکم و جهت شرعی فلسفه و منطق سؤال می کند. او می گوید که اگر از قرآن، وجوب قیاس فقهی برمی آید، به طریق اولی وجوب قیاس حکمی نیز برمی آید (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، صص ۱۱۴-۱۱۷). ابن رشد در ادامه، حکمت و شریعت را خواهران رضاعی می خواند و هیچ عداوت و بغضی میان آنها نمی بیند (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، ص ۱۵۹). بنابراین، نظر برهانی واجب بوده و ما را به جایی جز مقصود شرع راهنمایی نخواهد کرد. او به طور تفصیلی به معنا و شرایط تأویل می پردازد (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، ص ۱۲۴) و می گوید که اختلاف نظر مردم، موجب ورود ظاهر و باطن در شرع می شود که در واقع به اختلاف مراتب مردم بازمی گردد. از نظر او، اصناف مردم از لحاظ شرعی به سه دسته تقسیم می شوند: دسته ای از آنها اهل برهانند؛ دسته دوم، جدلی و دسته سوم، خطابی هستند. شریعت برای همه مردم است و هر سه راه را نیز به رسمیت شناخته است (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، ص ۱۲۳).

ابن رشد با توجه به اصناف مردم نتیجه می گیرد که اولاً همه شرع، تأویل نمی شود و در برخی موارد باید به ظاهر اکتفا کرد و ثانیاً، همه مردم اهل تأویل نخواهند بود؛ آنان که خطابی اند، اهل تأویل نیستند. آنان که جدلی اند، تأویل جدلی می کنند و آنان که برهانی اند (فلاسفه)، اهل تأویل یقینی خواهند بود (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، صص ۱۵۰-۱۵۱). بنابراین، تنها فلاسفه توانایی تأویل صحیح را دارند (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، ص ۱۲۹). او در توضیح می گوید که طریق صحیح، طریق قرآن است و آن چیزی که از قرآن درمی یابیم این است که مقصود شرع، تعلیم همه مردم است و لذاست که بیشتر طرق مصرح در شریعت، طرق مشترک برای همه مردم در وقوع تصور و تصدیق است (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، ص ۱۴۸).

طریق ابن رشد در تلفیق دین و فلسفه، از ابهام ها و نوساناتی رنج می برد. او در مواردی مانند کلامیون، تعرض به مبادی عام شرع را کفر، و تعرض به مابعد مبادی را بدعت و مستوجب مجازات شدید می داند (ابن رشد، ۱۳۸۵- ب، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن رشد، ۱۳۸۴، ص ۵۱۵). ابن رشد می نویسد که «علم برگرفته از وحی، برای تمام

ساختن علوم عقل است... هر آنچه را که عقل از آن عاجز می‌ماند، خدای تعالی، آن را به طریق وحی بر انسان افاده می‌کند» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲)؛ و از طرف دیگر، از ترجیح حکم عقل بر ظاهر شرع (در موارد تعارض) و دسترسی به معنای باطنی از طریق استدلال صرف (که خلاف قول همه فلاسفه است) (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷)؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، صص ۶۷ و ۹۴)، سخن می‌گوید. همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، این‌گونه ابهامات به مسئله دیگری به نام «حقیقت دوگانه» کشیده شد؛ ابن‌رشد از یک طرف به وجوب برهان عقلی می‌رسد و از طرف دیگر، شکافی پرنشاندنی میان فیلسوف و غیرفیلسوف به وجود می‌آورد.

ب. آکوئیناس: تا قبل از توماس، نگرش آگوستینی نسبت به رابطه عقل و وحی و الزامات آن برای فلسفه سیاسی (بدینی به دولت)، بر اذهان مسیحی غلبه داشت، اما با ظهور توماس این وضع تغییر کرد؛ او مرجع دیگری را نیز پذیرفته بود (فلسفه ارسطو). وحی از نظر توماس، مجموعه تعالیمی است که خدا ارائه می‌دهد و حتی معارفی هم که حقیقت خود را از وحی گرفته‌اند نیز مشمول وحی هستند. بنا بر نظر توماس، «عقل طبیعی بدون مدد و کمک وحی قادر به اثبات بسیاری حقایق به‌ویژه حقایق کلامی نیست اما عقل در صورت بهره‌گیری از خود وحی قادر به بیان و انتقال آن حقایق نه به زبان وحی که به زبان عقل است». آکوئیناس می‌گوید که عقل به‌اجمال، می‌تواند وجود خدا را اثبات کند اما فراتر از آن شناختی به دست نمی‌آورد؛ البته وحی می‌کوشد تا اندازه‌ای خدا را به بشر بشناساند (مجیدی، ۱۳۸۳، صص ۵۳۷-۵۳۸). توماس حتی در باب «حکمت» نیز معتقد است که نباید پنداشت که این حکمت، تنها اکتساب خرد انسانی بوده بلکه حکمت، هدیه‌ای است از جانب روح القدس (Stump, 2003, p.350).

مسئله دیگر توماس، رابطه عقل و ایمان بود. او ابن‌رشدیان لاتینی را به سبب قول به تضاد علم و ایمان مورد انتقاد قرار می‌داد (آکوئیناس، ۱۳۸۹، ص ۴۴). از نظر توماس، تمامی حقایق، منشائی واحد دارند و فلسفه و الهیات حقیقی هرگز نمی‌توانند با یکدیگر در تضاد باشند؛ لذا با آمیزه عقل و ایمان می‌توان متعالی‌ترین زندگی را پدید آورد (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۲۷). برخی پژوهشگران بر آن‌اند که از نظر توماس، «اولین شرط ایمان، عقل است و حتی صرف ایمان نیز براساس عقل فهم می‌شود و نه به‌وسیله غیر

آن» (مجتهدی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸). اما از نظر بعضی دیگر، او عقیده داشت که ایمان به نیروی اراده به وجود می‌آید و عقل در ایجاد آن تأثیری ندارد ولی می‌گفت که ایمان را می‌توان به شکل منطقی و استدلالی بیان کرد و بهترین قالب آن را می‌توان در فلسفه ارسطو یافت (ابوالفتحی، ۱۳۸۲، صص ۱۴۶-۱۴۷؛ دالکورت، ۱۳۸۳، صص ۳۷-۳۸، ۱۶۶-۱۶۷). به هر جهت، او میان الهیات طبیعی (عقلی) که اثباتشان دلیل می‌خواهد و شعائر دینی، تفاوت قائل است (کنی، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۳۹). توماس برای نمایش سازش عقل و ایمان مسیحی به فلسفه ارسطو متوسل شد اما این فلسفه در چند مسئله بنیادی با آموزه‌های مسیحی در تفاوت و تخالف قرار داشت و توماس می‌بایست تفسیری از ارسطو ارائه می‌داد که نشان دهد که آنچه در این دو به نظر متضاد می‌رسد، در واقع متضاد نیست (مجتهدی، ۱۳۸۷، صص ۲۴۹-۲۵۱). بنابراین، همان‌طور که راسل نیز می‌گوید، تازگی کار توماس در انطباق فلسفه (تعدیل یافته) ارسطو با مسیحیت است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۴۳). لذا در مواضع توماس، کوشش برای دستیابی به یک هماهنگی میان وحی و برهان دیده می‌شود. او در ضمن توجه به اصالت عقل (که تحت تأثیر مشائیان اسلامی به آن متمایل شده بود)، به تعیین حدود و ثغور عقل نیز توجه کرده و از ابن‌رشدیان لاتینی انتقاد کرده است. توماس بین عقل و وحی و ایمان تقابلی نمی‌بیند (به جز در مواردی مثل معاد و تثلیث) و هر دو را مؤید یکدیگر می‌داند اما از آنجاکه عقل انسان، ناقص است، هرگاه عقل نتواند حقایق ایمانی را دریابد، باید نتیجه گرفت که آن عقل، راه خطا پیموده است. بنابراین توماس برخلاف ابن‌رشد، به اینجا می‌رسد که اگر احیاناً تقابلی میان قضیه‌ای وحیانی و ایمانی و حکمی برهانی روی داد، باید رجحان را به وحی داد.

۴. رابطه دین و دولت در پرتو منشأ و غایت دولت

الف. ابن‌رشد: پیش از ابن‌رشد، ابن‌باجه بیان کرده بود که برای انسان، زندگی در دولت ضرورتی ندارد و انسان می‌تواند در برخی موارد خود را از جامعه به کنار بکشد و «بر خودشناسی که بدون معاونت جامعه و قانون نبوی او را به درک خداوند رهنمون خواهد ساخت، تمرکز کند» (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹). ابن‌رشد ضمن نوعی

خوش‌بینی به انسان، با آموزه ابن‌باجه مخالفت می‌کند. از نظر او، خداوند مبدأ نظام هستی و همه قدرت‌هاست و میان نظام عالم و نظام عقل، تطابق وجود دارد و از طرف دیگر، مشابهت‌هایی میان نظام عالم و مدینه قابل درک است (ابن‌رشد، ۱۳۸۴، صص ۲۲۵ و ۳۷۱). او در این میان به انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، توجه کرده و با دیدی غایت‌مدارانه به ضرورت وجود دولت و اجتماع برای او حکم کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲، صص ۱۴۷-۱۴۸). علاوه‌براین، همین طبیعت و عقل انسانی، او را به دولت، رهنمون می‌سازد. از نظر او، انسان حیوانی مدنی به‌طبع است که نه تنها برای رسیدن به کمالات و غایت خود به دولت نیازمند است بلکه در همه‌اشیائی که برای زندگی او ضروری است به تعاون و تعاضد با دیگران نیاز دارد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۷۵؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۶۸). بنابراین از نظر ابن‌رشد، نه تنها زندگی بدون دولت موجب نقص انسان است بلکه اصلاً امکان ندارد و نیازهای ضروری انسان را تأمین نمی‌کند. نکته دیگری که در اینجا قابل ذکر است، آن است که مردم، برای رسیدن به کمالات بیشتر، ناگزیر باید از فرد کامل‌تر تبعیت کنند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، صص ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۵۷) (همانند تبعیت اجزای اسفل نفس از عقل) (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۷۶). بنابراین، ابن‌رشد با در نظر گرفتن خدا به‌عنوان مبدأ قدرت‌ها و مدنی به‌طبع بودن انسان، به طبیعی بودن روابط قدرت حکم کرده و زندگی مدنی و در درون دولت را از جهت تبعیت از اجزاء برتر، بقای انسان و تأمین ضروریات و حوائج، و نیز رسیدن به غایت و کمال انسانی، لازم و طبیعی می‌داند و در کنار این امر، پیروی از فیلسوف جامع نظر و عمل (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۷۸؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۷۳) را به‌عنوان «راسخون فی العلم» و صاحبان تأویل (ابن‌رشد، ۱۳۸۴، ص ۳۹۲؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۵-ب، ص ۱۳۶) لازم می‌داند، اما ابن‌رشد اگرچه به مسائلی همچون جهاد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۶۹؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۱۷۷) می‌پردازد، خصوصیات شرعی (مثل قریشی بودن و...) برای حاکم تعیین نمی‌کند.

در نگاه ابن‌رشد، غایت انسان باید به‌عنوان پایه و اصل دولت، مدنظر قرار گیرد. از آنجاکه نوع انسانی، واحد است، باید منزلت همه مردم شهر، یکسان باشد اما می‌دانیم که اولاً بعضی از فضایل و کمالات، برای برخی دیگر از فضایل است و ثانیاً همه مردم

در رسیدن به کمالات، به یک اندازه توانا نیستند، پس باید عده‌ای پیشوا قرار گیرند و دولت را به سمت غایتش به پیش ببرند. ابن رشد سپس به دیدگاه‌های متفاوت مردم در باب سعادت می‌پردازد (ابن رشد، ۱۹۹۸، صص ۱۴۲-۱۴۴؛ ابن رشد، ۲۰۰۲، صص ۱۴۷-۱۴۸) اما خود او به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان، سعادت دوساحتی (دنیوی و اخروی) برای انسان قائل است (ابن رشد، ۱۸۵۹، ص ۱۱۸) و از همین‌جا از ارسطو فراتر می‌رود. او سپس به بررسی ریشه‌های سعادت و غایت آدمی می‌پردازد. از نظر او کمال انسان و غایتش ضرورتاً از افعال برآمده از نفسش برمی‌خیزد. برخی از افعال انسان، با دیگر موجودات طبیعی مشترک است و برخی از آنان، خاص خود اوست و از «صورت خاصه» او (قوة عاقله) برمی‌خیزد. سعادت و غایت انسان، هنگامی خواهد بود که افعال خاصه صادره از او، در غایت نیکی و فضیلت باشد (طریقت فضایل برای سعادت انسانی). امکان اینکه فضایل متعدد انسانی در همه اشخاص متجلی شوند، وجود ندارد و بنابراین، برخی از مردم، مقدمه فضایل دیگران می‌شوند. بنابراین در اینجا کمالات و سعادت فرد و دولت، درهم می‌آمیزد. اما فضیلتی عقلی وجود دارد که برای چیز دیگر نیست بلکه مطلوب لذاته است (سعادت قصوی) (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۴۹).

ابن رشد به‌عنوان یک متفکر دینی به اشتغال جزء نظری به خداوند، توجه می‌کند و شناخت او را، جستجویی برای سعادت تلقی می‌کند (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۲). علاوه بر غایت‌گرایی دینی، ابن رشد نکته دیگری متذکر شده که محدوده بحث را به حوزه حکمت عملی و شریعت می‌کشاند: «غایت قصوای علم سیاست، فقط معرفت به ماهیت فضایل نیست بلکه عمل به آن نیز هست؛ همان‌گونه که ارسطو به آن تصریح کرده» (ابن رشد، ۲۰۰۲، ص ۷۲).

بنابراین ابن رشد با یک غایت‌گرایی ارسطویی - اسلامی و ضروری شمردن معرفت به غایت و عمل بر اساس آن، به غایت و سعادت دنیوی و اخروی برای انسان قائل شده است. اما نکته قابل توجه آن است که در تحلیل ابن رشد اشاره‌ای به نقص دولت در رساندن بشر به غایت خود نشده است؛ گویی با تغییر غایت دنیوی ارسطویی به غایت دینی (دنیوی - اخروی) مشکلی برای دولت به وجود نمی‌آید. بنابراین به نظر می‌رسد ابن رشد در بحث از منشأ دولت و خصوصیات حاکم، اگرچه به مسائل و

مشکلات موجود در تمدن اسلامی توجه داشته و خود نیز فقیه و قاضی توانایی بوده، لزوماً متوجه مباحث و آموزه‌های اسلامی نبوده و از ورود شرعی به سیاست پرهیز داشته است؛ چه بسا تجربه نفوذ فقهای آن زمان در دربار، او را از این کار بازمی‌داشته است. در کنار این امور، فیلسوف قرطبه در بررسی غایت انسان و دولت، اگرچه با پذیرش معاد اسلامی از ارسطو پیشی گرفته است، اشاره‌ای به نقص دولت و ناتوانی آن در برآوردن این غایات و نیاز این نهاد به دین نداشته است. مواضع و مباحث ابن‌رشد در زمینه‌های یادشده، ضمن آنکه با «دوگانگی حقیقت» سازگار بود، مقدمات بهره‌گیری ابن‌رشدیان برای طرح‌ریزی دولتی سکولار را فراهم آورد؛ خصوصاً آنکه در تمدن مسیحی نفوذ و گستره شرایع به اندازه فقه در تمدن اسلامی نبود.

ب. آکوئیناس: توماس برخلاف آگوستین، بر آن بود که دولت و حکومت، برای انسان امری طبیعی است و از بسط خانواده پدید می‌آید. لذا از نظر او دولت زادهٔ هبوط انسان و عاملی شرور نبود (عالم، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲، طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۸۰-۲۸۱، عنایت، ۱۳۸۴، صص ۱۳۹-۱۴۰) بلکه «جامعه‌ای کامل» محسوب می‌شد. ارسطوگرایی مسیحی توماس او را به این نتیجه رسانید که روابط قدرت و دولت، نه پیامد گناه نخستین‌اند (آنچنان که آگوستین می‌گفت) و نه پیامد انانیت صرف (آنچنان که ارسطو می‌گفت) (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۵۲۸)؛ بلکه او نیز مانند ابن‌رشد، دولت را پدیده‌ای طبیعی می‌دانست.

غایت‌گرایی توماس، همانند ابن‌رشد، هم‌ماخوذ از ارسطو و هم از آموزه‌های دینی است. توماس معتقد است که جامعهٔ انسانی باید همان هدفی را دنبال کند که فرد انسانی به دنبال آن است. فضائل و خصائل گوناگون، در صورت وجود در افراد، در جامعه نیز محقق خواهد شد (Aquinas, 1981, p.59). توماس، عقل انسانی را ناقص می‌دانست و میان دوره‌ای رژیم انسانی و رژیم آسمانی قرار گرفته بود. او معتقد بود که انسان فقط از طریق دولت و در آن است که می‌تواند به کمال برسد (Aquinas, 1981, p.xvii). در دید توماس، غایت اجتماع، زندگی با فضیلت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷) و مردم یک شهر نمی‌توانند واقعاً خوب باشند، مگر اینکه خود را با خیر عموم وفق دهند (Aquinas, 1981, p.xviii). به عبارت دیگر، بالاترین خیر

و مصلحت عموم، ارتقای فضایل مدنی است که از طریق قوانین منصفانه بشری برای برقراری عدالت و حفظ انصاف در میان مردم، صورت می‌گیرد (شریعت، ۱۳۸۴، ص ۸۱) و پادشاه و حکومت پیروان مسیح نیز مسئولیتی اخلاقی در ایجاد فضایل و ارتقای آن‌ها دارد (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۵۷). یکی از مهم‌ترین این فضایل، فضیلت دوستی مدنی است که حتی بر عدالت هم برتری دارد (مجیدی، ۱۳۸۳، صص ۵۱۴ و ۴۷۷). توماس، فضیلت دوستی ارسطویی را با قانون الهی و فراتر از آن با محبت الهی پیوند می‌زند (شریعت، ۱۳۸۴، ص ۷۸). محبت، در واقع دوستی میان خدا و انسان است و برترین فضیلت به شمار می‌آید. هدف اصلی محبت، خداست ولی شامل همه آن چیزهایی هم که در ارتباط با او دوستشان می‌داریم، می‌شود.

برای توماس، مانند ابن‌رشد، فضایل، ابزارها و راه‌های رسیدن به رستگاری‌اند. توماس، نیت و غایت حکومت را هم رستگاری جمعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳). اما برخلاف ابن‌رشد، برای او جایگاه قدرت دنیوی، دون سعادت است و دولت نمی‌تواند برآورنده همه غایات باشد. توماس در اینجا به فردگرایی مسیحی نزدیک می‌شود (مجیدی، ۱۳۸۳، صص ۴۲۸ و ۴۸۳) و از ارسطو فاصله می‌گیرد. از نظر توماس، سیاست اگرچه مهم است، نمی‌تواند غایت نهایی باشد (Aquinas, 1981, p.xi). به عبارت دیگر، از نظر او، غایت جامعه، زندگی فضیلت‌آمیز بود اما غایت «نهایی» آدم، بالاتر از زندگی فضیلت‌آمیز بود (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۵۳۰). انسان مأوایی فراتر از این جهان دارد و برای رسیدن به غایت خود نیازمند وحی الهی است و این فیض و تقدیر که آدمی را به سعادت نهایی می‌رساند چیزی است که با عقل عادی هم قابل اثبات است (کنی، ۱۳۸۳، ص ۳۲). بنابراین، غایت آدمی، مسیحیت خواهد بود و نه دولت (Aquinas, 1981, p.5). مشکلی که توماس در این میانه به آن برخورد، سازگار کردن آرای ارسطو با مسیحیت بود. تفاسیر ابن‌رشدی از ارسطو، نمی‌توانست مقبول او باشد؛ زیرا از نظر وی ناسازگار با مسیحیت بودند (Aquinas, 1981, p.x). لذا توماس بر آن شد تا به اصلاح نواقص کار ارسطویان بپردازد. او میان غایت طبیعی و فراطبیعی آدمی، تمایز قائل شد و خواسته یا ناخواسته (رک. مقدمه فیلمن: کنی، ۱۳۸۳، ص ۱۰)، مانند ابن‌رشد، به‌نوعی راه فیلسوف و متکلم را از هم جدا کرد. وجوه سیاسی این

تمایزگذاری در تمایز دولت و کلیسا آشکار شد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۴۰۸)، اما این به معنای مانع‌الجمع بودن این غایات نبود. اعمال دولت می‌بایست به‌عنوان بخشی از امر طبیعی و در چارچوب سیر آسمانی نگریسته می‌شد؛ اعمالی که کاملاً سودمند برای آن مقصدند (Aquinas, 1981, p.xv). بنابراین، حیات کنونی آدمی، وسیله‌ای خواهد بود برای پیوستن به خدا در دنیای دیگر. این همان چیزی است که باید هدف دولت و فرمانروا نیز باشد. بدین ترتیب است که تدبیر سیاسی با تدبیر الهی مطابقت یافته و سیاست، عین دیانت گردیده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۸۳ و ۲۸۷، مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۴۱). این وضعیت، از طرف دیگر، نشان‌دهنده عدم تغایر زندگی مسیحی با زندگی عقلانی و انسانی است (Aquinas, 1981, p.xiii). نکته دیگری که نباید آن را مغفول گذاشت، امکان یک زندگی و دولت خوب غیردینی است که از راه کاربرد عقل انسانی و به شکل عرف و قانون بروز می‌یابد (عالم، ۱۳۸۸، صص ۲۷۶-۲۷۷). واضح است که برای توماس، بالاترین کارکرد چنین دولتی، سعادت دنیوی است. در اندیشه سیاسی آکوئیناس، سیاست، به‌عنوان حوزه تأمین مصالح مرسله، اگر به‌درستی فهمیده شده باشد، عین دیانت است؛ زیرا غایت دیانت، سعادت و رستگاری اخروی است که به‌عنوان مصلحتی برتر بر تأمین مصالح عمومی دنیا اشراف دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۸۶-۲۸۷). اما از طرف دیگر، توماس با طبیعی دانستن منشأ دولت و تأکید بر این نکته که نزول وحی، به‌عنوان بیان لطف الهی، اجتماع انسانی و حکومت را به‌عنوان امور ناشی از طبیعت نسخ نمی‌کند، گامی بزرگ در جهت نظریه عرفی فرمانروایی برداشت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱). البته ابن‌رشدگرایان، قیدوبندهای کمتری بر فرمانروایی می‌زدند، اما نظر توماس هم دست‌کم مانع چندانی برای تکوین نظرات سکولار ایجاد نمی‌کرد.

دانستیم برای توماس، نقص دولت در برآوری غایات، نقش کلیسا را پررنگ می‌کند؛ درواقع، تکامل روحانی مردم، محتاج تفضل الهی، و تفضل الهی مستلزم میانجی‌گری کلیساست. از نظر او، اقتدار بالاتر از دولت، برای کسی است که از زمین فراتر برود و این اقتدار کلیساست که مستقیماً از طرف خدا می‌آید (Aquinas, 1981, p.xx). ضمناً در نظر توماس، قبول حاکمیت سنت اولیاء دین، یکی از فضایل دینی محسوب می‌شود

کنی، ۱۳۸۳، ص ۵۱). از اینجاست که توماس، بحث تبعیت شاه از پاپ و کشیش و برتری اقتدار روحانی بر دنیوی را مطرح کرده و حکم به تبعیت دولت از کلیسا می‌دهد (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۶؛ Aquinas, 1981, p.xxi; Aquinas, 1982, p.61-63).

توماس در اینجا امور دنیوی و معنوی را جدا ساخته و امور مربوط به رستگاری روح را از دست پادشاه خارج می‌کند. اقتدار شاه فقط در مسائل غیردینی است. کارهای فرمانروایان در مسیری عام که اولیای روحانی تعیین کرده‌اند، انجام می‌گیرد. کلیسا، علاوه بر هدف‌گذاری، ابزارها و راه‌های دست یافتن به آن اهداف را نیز تحت نظر دارد و در اینجاست که دولت، به خدمت کلیسا درمی‌آید و استقلال شاه (البته استثنائاً، زیرا شاه در قلمرو امور عرفی و با در نظر داشتن اهداف کلی کلیسا مستقل است) از او گرفته می‌شود (عالم، ۱۳۸۸، صص ۲۷۹-۲۸۰، طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱). البته در عالم نظر، قدرت کلیسا، کاملاً معنوی و روحانی است. سلاح او دنیوی نیست اما یک بار دنیوی را به دوش می‌کشد و دولت را که پست‌تر از اوست در امور دنیوی هدایت می‌کند. این قدرت کلیساست که می‌تواند قیود و تعهدات دولت را برگردد و هنگامی که خطر عظیم، دین را تهدید می‌کند، الزامات سیاسی را برچیند و بر دولت مسلط شود. لذاست که الزام سیاسی نهایتاً موکول به الزام دینی است و نمی‌تواند مانع آن شود (Aquinas, 1981, pp.xxiii, xxiv). کاپلستون معتقد است که خدمت‌کاری دولت، در رابطه دولت و کلیسا، ریشه در مسیحیت دارد نه در زمانه توماس و در واقع هم همین مسیحیت است که حکم به تبعیت دولت می‌دهد. بنابراین در اینجا سخن از دو غایت نیست بلکه فقط غایت نهایی در کار است و وظیفه پادشاه فراهم آوردن مقدمات آن است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۵۳۰).

اما نکته مهم دیگری باقی می‌ماند که توماس بر آن تأکید داشته است. این نکته، همانا استقلال دولت در امور دنیوی است. دولت، امری طبیعی و لذا مستقل است و مداخله مرجعیت روحانی در امور سیاسی، در واقع، استثنایی در استقلال شاه و دولت محسوب می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷، صص ۵۲۸-۵۲۹، طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱). نظریات توماس در باب رابطه دولت و کلیسا، بسیار میانه‌روتر از بسیاری از معاصرانش بود که سلطه قانونی کلیسا بر دولت را اعلام می‌کردند (عالم، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰). چه بسا

رفت و آمد (هرچند اندک) توماس به دربارها در تعدیل نظر او مؤثر افتاده بود. به هر جهت، از نظر توماس، دولت یک جامعه مستقل و کامل بود و کلیسا، اقتداری غیرمستقیم بر آن داشت. منظور از اقتدار غیرمستقیم این است که وقتی دولت مقدمات سعادت نهایی انسان‌ها را فراهم می‌آورد، کار، کار دولت است نه کلیسا. اقتدار کلیسا در آن است که دولت باید کارش را با توجه به غایت فراطبیعی و کلیسایی انجام دهد (کاپلستون، ۱۳۸۷، صص ۳۹۳، ۵۲۹-۵۳۰). این نظر توماس در هم‌خوانی با نظرهای او در باب عقل و ایمان قرار داشت. او برخلاف ابن‌رشدیان، پای‌بندی کاملی به ارسطو نداشت و به فروتری عقل و دولت نسبت به ایمان و کلیسا حکم داد. همان‌طور که پیش از این نیز گفته آمد، وی با این کار و با حکم به عدم دخالت دولت در امور معنوی، خواسته یا ناخواسته به نظریه حکومت عرفی و جدایی دین از سیاست، که در عالم مسیحی با آگوستین آغاز شده بود، کمک می‌کرد (عنایت، ۱۳۸۴، صص ۱۴۰، پولادی، ۱۳۸۸، صص ۱۳۳ و ۱۶۹-۱۷۰). توماس با این کار و با طبیعی دانستن ماهیت دولت، به نظریه وحدت دو شمشیر پایان داد و استعداد این را از خود نشان داد که از نظریاتش در جهت نظریه عرفی سیاست استفاده شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۷۹-۲۸۰). به هر حال توماس هدف دوگانه‌ای را در اصالت بخشیدن به هر دو نهاد دولت و کلیسا دنبال می‌کرد که ابهامات و تناقضات او، وی را مستعد استفاده عرف‌گرایان می‌کرد (مجیدی، ۱۳۸۳، صص ۵۴۴، طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۲۹۳). توماس به‌طور روشن مسئله رابطه دولت و کلیسا را جواب نداده است و در تفاوت‌های ماهوی و کارکردی آن‌ها، ابهام‌هایی وجود دارد (Aquinas, 1981, pp.xx, xxi). می‌توان گفت که روی هم‌رفته، او تلاشی ناموفق در دفاع از کلیسا داشت و واحدهای سیاسی ارسطویی که توسط ابن‌رشدگرایان تبلیغ می‌شد و در آراء توماس نیز به شکل تعدیل‌یافته‌ای حضور داشت، نهایتاً موجب تضعیف کلیسا شد و روند تاریخ به‌گونه‌ای بود که نظریه‌پردازان حکومت عرفی، توفیق بیشتری یافتند (وینسنت، ۱۳۸۱، صص ۱۰۷، عنایت، ۱۳۸۴، صص ۱۴۷).

۵. رابطه دین و دولت در پرتو قانون و شریعت

الف. ابن رشد: قانون در جوامع مختلف، به عنوان امری برای تنظیم روابط و مناسبات (از جمله مناسبات نهادهای دینی و سیاسی) و نیز عاملی برای تحدید قدرت و از سوی دیگر، مشروعیت یابی اعمال قدرت، در نظر گرفته می شود. ابن رشد در یک نگاه کلان به قانون و با توجه به تغییر یافتن امور در گذر زمانه و عرصه مکان، بر این نکته تأکید دارد که امور جزئی، شایسته وضع قانون نیستند بلکه شرایع و قوانین باید به نحو کلی وضع شوند و به گونه ای باشند که مردم در مواجهه با موارد جزئی و کاربردی، به آسان ترین وجه و از طریق تطبیقی که خودشان انجام می دهند، به قانون جزئی آن دست یابند. لذا برای اینکه کار لاطائفی انجام ندهیم، باید قوانین را به شکل کلی وضع کنیم (ابن رشد، ۱۹۹۸، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ ابن رشد، ۲۰۰۲، صص ۱۱۴-۱۱۵). در نگاه ابن رشد، قوانین، به همراه عادات و آداب و رسوم، نقش عمده ای در بقا و تحول انسان ها و دولت ها دارند (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۲۰۴؛ ابن رشد، ۲۰۰۲، ص ۲۲۵).

برای ابن رشد، به عنوان یک فقیه، علاوه بر قوانین بشری، شریعت و وحی نیز دارای جوانب سیاسی هستند و برای زندگی سیاسی، الزامی اند. روزنتال می نویسد:

«در مورد ابن رشد... قانون پیامبر به دلیل صدور از جانب خداوند، مصون از خطاست. این امر به ویژه در مورد وجوه مشترک آن با قانون عمومی انسانی، مبتنی بر عقل، مصداق می یابد. به همین دلیل می توان مدعی ایجاد و هماهنگی میان وحی و فلسفه سیاسی گردید. این امر... ناشی از وجه مشترک میان فلسفه سیاسی یونان و فلاسفه اسلامی است... مطالعه جمهور، قوانین و اخلاق نیکوماخوسی، فیلسوفان اسلامی را به فهم کامل تر ماهیت سیاسی موجود در شریعت اسلام (و تورات یهودیت) رهنمون ساخت. به همین دلیل از نظر آنان وحی نه تنها یک ارتباط مستقیم میان خدا و انسان، بلکه... قانونی معتبر و الزام آور برای انسان است که... مصالح انسان را در این جهان فراهم می کند و او را برای جهان آخرت آماده می سازد» (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

بنابراین، ابن رشد تأکید می کند که هدف شارع، همان غایت دولت (سعادت مردم) است و شریعت، همه امور عملی و علمی را به منظور کسب سعادت، پی می جوید و

هدف او با هدف فلسفه از نظر جنس و مقصد، یکی است (ابن رشد، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶؛ ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۴۴؛ ابن رشد، ۱۳۸۵-ب، صص ۱۴۶-۱۴۷). البته ابن رشد در این میان به کارکردهای متفاوت فلسفه و شرع نیز بی توجه نیست. او فلسفه و فعالیت عقلی را موجب سعادت فیلسوفان می‌داند اما به عنوان یک مسلمان از عامه مردم غفلت نمی‌کند. از نظر ابن رشد، شریعت، به منظور ادارهٔ مردمان، تدبیر ایشان و رساندن آنان به سعادت است و از جهت فضایل نظری و اخلاقی و صنایع عملی، ضروری خواهد بود. در واقع، معرفت خدا و اطاعت از او در قالب شریعت، از راه‌های نیرومندی فضایل اخلاقی است. ابن رشد، در جمع‌بندی نظر فیلسوفان در باب شرایع می‌نویسد:

«فیلسوفان اعتقاد دارند که شرایع، صنایع یا راهکارهای ضروری سیاسی هستند که مبادی خود را از عقل و شرع برگرفته‌اند، به ویژه آنچه از آنها برای همه شرایع عام است. هر چند که شرایع در اینجا کم‌وبیش، اختلاف می‌یابند» (ابن رشد، ۱۳۸۴، ص ۵۱۵).

یکی از محققان این ضرورت در نگاه ابن رشد را از زاویه شناخت‌شناسانه و عملی بررسی کرده است. شریعت وحیانی لاجرم آمیخته با عقل است و «اگر بپذیریم که ممکن است شریعت و قانونی هم وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل تنها باشد، این شریعت عقلانی، به ضرورت ناقص‌تر از شرایعی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند. بدین سان ابن رشد در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به او امکان می‌دهد هم فلسفه یونان و هم وضعیت زندگی شرعی مسلمانان زمانه خود را به نقد کشد. به نظر او، همان سان که زندگی مبتنی بر عقل تنها به ضرورت ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز، که وی در زمانه خود با آن مواجه است، به ضرورت نارساست» (فیرحی، ۱۳۸۷، صص ۳۲۴-۳۲۵).

ابن رشد با نزدیکی به متکلمان، بر تعلیم مبادی شریعت برای صنف خاص (فلاسفه) تأکید دارد و شریعت را عامل سعادت عام و خاص می‌داند (ابن رشد، ۱۳۸۴، صص ۵۱۵-۵۱۷): «شرایع به اداره کردن مردمان می‌پردازد و... [انسان] را به سعادت خاص به او نایل می‌سازد... شرایع در وجود یافتن فضایل خلقی انسان و نیز فضایل نظری و صنایع عملی ضرورت دارد». آدمی جز به فضایل (در دنیا و آخرت) حیاتی

ندارد و فضایل اخلاقی نیرومند نگردد، مگر به معرفت خدای تعالی و تعظیم او از طریق عبادات. «بالجمله، شرایع از نظر فیلسوفان واجب است؛ زیرا آن‌ها آدمیان را به سوی حکمت رهنمون می‌شوند، به طریقی که برای همه مشترک است... و چون وجود گروهی خاص از مردم [عالمان و حکیمان] و تحصیل سعادتشان به مشارکت گروهی عام تمام می‌شود، لذا تعلیم عام برای گروه خاص، ضروری است.» سپس در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: «حکیمان یکسره درباره شرایع... می‌گویند: انسان باید از پیامبران و واضعان، مبادی عمل و سنت‌های شرعی هریک از ادیان را بگیرد و از این مبادی ضروری نزد ایشان آن‌هایی ممدوح است که توده‌ها را بیشتر بر اعمال فاضله برانگیزد، تا آن‌هایی از ایشان که بر آن مبادی و اعمال فاضله برمی‌آیند به فضیلت، تمام‌تر از کسانی باشند که بر غیر آن‌ها برمی‌آیند». بنابراین باید گفت که از نظر ابن‌رشد، غایت دولت، هدایت شهروندان به سوی سعادت از طریق رعایت قانون است و این قانون‌گذار نبوی است که می‌تواند قانونی، جامع سعادت و راهبر عوام و خواص را پی‌ریزی کند. در همین موضع، دولت اسلامی به مرزهایی فراتر از دولت یونانی دست می‌یابد. البته ابن‌رشد از وجه مشترک میان قانون دینی و قانون بشری غفلت نمی‌کند.

باید دانست سخنان ابن‌رشد، محدود به همین موارد نبوده و نگاهی دوباره به سخنان او در باب رابطه فلسفه و شریعت، جوانب دیگر سخن او را می‌شکافد. در واقع، ابن‌رشد ضمن آنکه همکاری فلسفه با فقه را بیان می‌کند، به جدایی آن دو و لذا جدایی عوام و خواص و قانون دینی و دنیوی و بنابراین، جواز دولت دنیوی نیز می‌پردازد؛ اگرچه در سیره فردی خود رفتاری متشرعانه داشته است. ویژگی اتصال حکمت و شریعت در نظر ابن‌رشد آن بود که عقل با تمام ظرفیت خود کار می‌کرد و همه شئون هستی انسان را فرامی‌گرفت. ابن‌رشد بدین ترتیب، شریعت را نمونه اخلاق و نیز نماینده اعلائی عقل عملی به حساب می‌آورد و حکمت را (که از آن گریزی نیست) نماینده عقل عملی. وی چنین برداشتی را از طریق نظریه «اجتهاد» خود، عملی کرد. ابن‌رشد تعریف خاصی از اجتهاد ارائه داد به طوری که همه مردم را دربرمی‌گرفت؛ زیرا باید فراگیری شریعت (که نوعی حکمت عملی بود) را نشان می‌داد. اما او در این اجتهاد، دست به یک تفکیک زد و آن، این بود که اجتهاد در حوزه عقل نظری، مخصوص اهل

برهان (فلاسفه) است و اجتهاد در عقل عملی، برای همه مردم، و هرکس به اندازه توان خودش (نسبی) است. حتی تأویلات فیلسوفان نیز که هدف سعادت انسان را دنبال می‌کند و به دنبال حضور عقل در نظام شریعت و زندگی است، گاهی «ناظر به کشف حقیقت نیست بلکه به اعتبار شرایط ذهنی مخاطب است» (فیرحی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۴). این تقریر از حکمت و شریعت و اجتهاد که علم جمهور را برای عمل می‌داند و علم خواص را برای علم و عمل (برای مثال به برانگیزاندگی مبادی ضروری شریعت بر اعمال فاضله در متن ابن‌رشد دقت شود)، نوعی شکاف میان فقه و فلسفه به وجود می‌آورد و به جدایی دو نهاد نقل و عقل (و دین و دولت) می‌انجامد. اگر دولت ابن‌رشد در تمام جوانب، «عقلی» محسوب نشود (و تفوق و جولان شریعت در آن آشکار باشد)، باز هم می‌توان چنین حکمی صادر کرد و این به سبب دلبستگی او به فرمانروای فیلسوف است. علاوه بر این، اینکه ابن‌رشد، دولت‌های موجود را از طریق دولت‌های ایدئال خود، دولت مختلط «متشکل از عناصر شریعت - دولت و دولت دنیوی مبتنی بر قوانین شاهان» (روزنتال، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴)، مورد نقد قرار می‌دهد نیز، معلول همین دوگانه‌نگری اوست. بنابراین، اگرچه ابن‌رشد ابتدا رویکردی متکلمانانه از خود نشان داده است، بررسی دقیق‌تر آرای او در باب شریعت، نزدیکی نگرش او به جداسازی دین و دولت را آشکار می‌سازد.

ب. آکوئیناس: مفهوم قانون، یکی از محوری‌ترین مفاهیم اندیشه توماس آکوئیناس است. قانون برای توماس، یک قاعده و میزان برای عمل است که به وسیله آن یک نفر به سمت انجام اعمال خاص و عدم انجام دیگر اعمال کشانده می‌شود (Aquinas, 1981, p.55). قانون چیزی جز «طرحی مشخص و مقرراتی برای چگونگی زیستن» نیست. مقصود از هر قانونی نیز هدایت انسان به هدف و غایت موردنظر قانون‌گذار است (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۶۴). توماس، خدا را منشأ هرگونه قانون می‌داند (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۲). خدا وجود انسان را به عقل آراسته تا بدین وسیله اعمالش را هدایت کند. معیار و قاعده افعال بشر نیز عقل است و بنابراین قوانین اصولاً به عقل مربوط می‌شوند و تحت فرمان اویند. قوانینی را هم که با اراده و دیگر نیروها ربط می‌یابند، عقل باید هدایت کند (دالکورت، ۱۳۸۳، صص ۷۲ و ۱۵۸). بدین ترتیب،

توماس می‌کوشد که از طریق نظریه قانون خود، بار دیگر پیوند فلسفه و دین را به نمایش بگذارد، اما نهایتاً با برجستگی تمایز دین و دنیا در نظریه‌اش، مجال استفاده‌های گوناگون از این کار را می‌دهد. توماس، قانون را به چهار نوع تقسیم می‌کند:

یک. قانون ابدی (مشیت الهی): این قانون‌ها، همان اصول عقلانی‌ای هستند که جهان با آن‌ها اداره می‌شود و چون اداره‌کننده جهان (خدا) در زمان نیست، آن را ازلی و سرمدی می‌نامیم (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹). با توجه به کمال خدا، قانون ازلی، چیزی جز خود خدا نیست و عقل او همان‌گونه که خالق اشیاست، حاکم بر آن‌ها و محرک آن‌هاست (ژیلسون، ۱۳۸۴، صص ۵۱۰-۵۱۱؛ Aquinas, 1981, pp.60-61). قانون سرمدی در خدا وجود دارد و مخلوقات نیز که افاده وجود خدایند، از آن بهره‌مندند. با این تعبیر، اولاً قانون ازلی در قلب ما منطبع خواهد بود؛ زیرا این همان عقل الهی است که پرتوی از آن از طریق فیض او بر ما تابیده و عقل ما با استفاده از همین فیض، مقیاس حسن و قبح اراده ما گردید (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۵۱۲) و ثانیاً و نتیجتاً، همه قوانین موضوعه تا آنجا که مطابق با عقل سلیم باشند، از قانون ازلی مشتق شده‌اند (Aquinas, 1981, p.61).

دو. قانون طبیعی: همه اشیاء، تا آنجا که به سمت اعمال و اهداف مناسب خودشان کشیده می‌شوند، در قانون ازلی مشارکت دارند، اما در این میانه، موجودات عاقل به نحو خیلی خاص‌تری مشارکت می‌کنند که آن را قانون طبیعی می‌نامیم. بنابراین، قانون طبیعی چیزی جز مشارکت قانون ازلی در مخلوقات عاقل نخواهد بود (Aquinas, 1981, p.58). مخلوقات عقلی با عنایت الهی و به طریق بسیار برتر هدایت می‌شوند؛ زیرا با کشاندن خود و هدایت دیگر موجودات به غایتشان در عنایت الهی سهیم می‌شوند (دالکورت، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹).

سه. قانون بشری: عقل انسانی باید از احکام قانون طبیعی به سمت مقررات خاص‌تری رهسپار شود تا آدمی بتواند نیازهای خود را رفع کرده و به فضیلت و کمال، دست یابد. این مقررات خاص که با تلاش عقل حاصل می‌شوند، قانون بشری نام دارند (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۵؛ Aquinas, 1981, p.58).

چهار. **قانون الهی (تورات و انجیل):** ناکافی بودن قانون بشری و طبیعی برای هدایت بشر به غایت حقیقی و نواقصی که عقل بشری در تدوین وضع و اجرای قانون بشری دارد، آکوئیناس مسیحی را به توجیه عقلی و استدلالی اهمیت قانون الهی وادار ساخت. این قانون نیز چون قانون طبیعی، خاص انسان و نمود اراده الهی است و نخستین پایه اخلاق را می‌ریزد، همچنان‌که قانون ازلی نمایانگر عقل الهی است (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۷، ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۵۰۹).

در واقع قوانین چهارگانه توماس یک سیستم به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند. قانون الهی، بعد اجرایی و اجباری قانون ازلی است (مجیدی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۸). بنابراین، از یک نظر، در عمل به هر دو قانون بشری و الهی، نوعی تمرین فضیلت هست و از نظر دیگر، این تمرین فقط در قانون الهی است؛ زیرا قانون اخیر، امری وجدانی و ناظر به درون و برون است (Aquinas, 1981, pp.74-75). تفاوت قانون الهی و قانون بشری در نحوه قضاوت، مانع از آن نمی‌شود که آن‌ها را در توافق با یکدیگر بدانیم؛ حلقه ارتباط این دو «عقل» است، که کلید بحث در باب دین و دولت محسوب می‌شود. قانون بشری، نتیجه تلاشی عقلانی است و قانون الهی نیز احکام متضاد با عقل ارائه نمی‌کند (البته این گفتار هم به معنای عدم اشتباه در قانون بشری نیست). رابطه دیگری که باقی می‌ماند، رابطه قانون الهی و قانون طبیعی است. توماس معتقد است که عهد جدید در واقع چیزی به قانون طبیعی اضافه نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۹) و ناچار با آن موافق است.

گفته‌های توماس در باب قانون، استلزامات سیاسی روشنی دارد. همین قول توماس به حلقه اتصال بودن عقل در قوانین چهارگانه، در عین اینکه نباید نقص عقل بشری غافل را از یاد برد، دلالت روشنی بر استقلال عقل (در عین نیاز به کلام آسمانی) دارد و با نظر توماس در باب استقلال دولت (در همان حالی که به کلیسا نیازمند است و گاهی به‌طور استثنائی، استقلالش توسط کلیسا سلب می‌شود)، سازگاری دارد. علاوه‌براین، گفته توماس، مبنی بر اینکه عهد جدید در واقع چیزی به قانون طبیعی نیفزوده است، می‌توانست پشتوانه خوبی برای استحکام جایگاه عقل در سیاست مسیحی باشد و از سیطره مطلق کلیسا بر دولت فاصله بگیرد.

جمع بندی

فلاسفه عالم اسلام و عالم مسیحیت، با بهره‌گیری از منابع فکری گوناگون، از جمله فلسفه یونانی و آموزه‌های وحیانی به بررسی عالم درون و بیرون خود دست زدند و در خلال آثار خود به دین و دولت نیز پرداختند. ابن رشد و آکوئیناس، هر دو بهره‌های فراوانی از ارسطو و فلسفه مشاء بردند و فلاسفه عالم اسلام مسلماً در شکل‌گیری و رواج مشائی‌گری در عالم مسیحیت اثرگذار بوده‌اند. توماس در بعضی اختلافات در شرح ارسطو، به مخالفت با ارسطو پرداخته و فلسفه‌اش از عناصر نوافلاطونی بیشتری برخوردار است. تفاوت نگرش ابن رشد و توماس به مسئله مناسبات دولت و دین، تفاوت‌های بارزی را برای اندیشه سیاسی آن دو و برداشته‌های بعدی از آن‌ها به دنبال داشته است. ابن رشد استقلال بیشتری به عقل و نهاد دولت داده و توسط طرفداران جدایی (نهاد و آموزه‌های) دین از دولت در غرب، مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. آکوئیناس نگرشی متفاوت داشت و دولت را نهایتاً تحت امر کلیسا قرار می‌داد، اما تأکیدات او بر عقل در قوانین و قائل شدن به استقلال نسبی برای دولت، می‌توانست در جهت سکولاریسم تساهل‌گرای مسیحی به‌کار گرفته شود.

برداشت‌های سکولاریستی از این دو دانشمند، نباید موجب این سوءتفاهم گردد که این دو از آموزه‌های دینی بهره نبرده‌اند؛ با این حال، به نظر می‌رسد توماس در زمینه امور سیاسی دغدغه بیشتری در تطابق با دین داشته است و می‌تواند نماینده روح کلی تفکر مسیحی باشد. از طرف دیگر، ابن رشد به سبب تعلق خاطر خاصی که به ارسطو داشته و سعی بلیغی که در پیرایش تفاسیر به عمل آمده، از او و به دست دادن تفاسیر ناب از وی داشته است، لزوماً نماینده تفکر اسلامی محسوب نمی‌شود و بیشتر، گرایشات عقلی خود را بروز داده است. با این حال، مناقشات صورت گرفته میان این دو متفکر و طرفداران آنان، که قسمتی از تاریخ تفکر مغرب‌زمین را نیز به خود اختصاص داده است، می‌تواند در جهت شناسایی برخی مشترکات و مفارقات تفکر مسیحی و اسلامی به کار گرفته شود و راه‌های گفتگو میان این دو تمدن را هموارتر سازد.

ابن رشد و توماس با در نظر گرفتن خدا به عنوان مبدأ قدرت‌ها و مدنی به طبع بودن انسان، برخلاف ابن‌باجه و آگوستین، به طبیعی بودن دولت و روابط قدرت حکم

کرده‌اند. این دو با به رسمیت شناختن عقل و وحی، ضمن پذیرش نهادها و سیاست‌های دینی و شرعی، برای روش‌های عقلی و تجربی جایگاه مستقلی قائل شدند. با این حال، نگرش متفاوت ابن‌رشد و توماس به رابطه عقل و وحی موجب بروز برخی تفاوت‌ها در زمینه سیاسی شد. توماس، استقلالی نسبی برای دولت قائل شد و در نهایت آن را در کنار (و گاهی زیر سلطه) مرجع دیگری به نام کلیسا قرار داد. در واقع، توماس وظیفه دولت را در برآوری غایات دنیوی محدود ساخته بود و تأمین آخرت را به دست کلیسا سپرده بود. قوانین چهارگانه توماس نیز با این نظام سازگار می‌نمود، اما این جداسازی و نیز اصالت قانون طبیعی، نوعی سکولاریسم تساهل‌گرای مسیحی را در دل خود داشت. از طرف دیگر، ابن‌رشد، اگرچه در برخی مواضع به متکلمان نزدیک می‌شد، تاویل دین و زمامداری مسلمین را به دست فلاسفه سپرده بود. در نزد او (و مفسران‌ش در تقابل با توماس) عقل جایگاه مستقل و مجزایی داشت. ابن‌رشد ضمن آنکه هدف شریعت و فلسفه را سعادت مردم برمی‌شمرد، به نقص و ناتوانی دولت در برآوری غایات (خصوصاً اخروی) اشاره نکرده و با تمایزگذاری قاطع میان فلاسفه و غیرفلاسفه راه را برای برداشت‌های سکولار در دنیای مسیحیت، که در آن نفوذ و گستره شرایع به اندازه فقه در تمدن اسلامی نبود، باز کرد. مجموع مباحث تطبیقی بالا در جدول شماره ۱ آورده شده است.

جدول شماره ۱. رابطه دین و دولت

| دیدگاه | ابن رشد | آکوئیناس |
|--|--|--|
| نوع رویکرد به دین و دولت | فیلسوفانه | متکلمانانه |
| مبانی فکری | خداشناسی ارسطویی- اسلامی با تفوق سنت ارسطویی؛ معرفت‌شناسی رئالیستی به‌علاوه طفره از محسوس به معقول؛ رویکرد دوگانه به دین و فلسفه؛ جداسازی قاطع فلاسفه و دیگران؛ عقلانی بودن وحی | خداشناسی ارسطویی- مسیحی؛ معرفت‌شناسی رئالیستی به همراه پذیرش شهود؛ رویکرد نزدیک به متکلمان؛ ترجیح وحی بر عقل |
| رابطه دولت و دین از نظر مبدأ و غایت دولت | خدا به‌عنوان مبدأ قدرت‌ها؛ مدنی به‌طبع بودن انسان؛ طبیعی و ضروری بودن دولت؛ سعادت دنیوی و اخروی به‌عنوان غایت انسان؛ ناتوانی دولت در برآوری غایات؛ امکان استقلال دولت (که در آینده در غیاب شریعت اسلامی در غرب به وقوع پیوست) | خدا به‌عنوان مبدأ قدرت‌ها؛ اجتماعی بودن انسان؛ طبیعی بودن دولت و امکان زندگی (اگرچه دشوار) بدون دولت؛ سعادت دنیوی و اخروی به‌عنوان غایت انسان؛ ناتوانی دولت در برآوری غایات؛ استقلال نسبی دولت |
| رابطه دین و دولت از نظر قانون و شریعت | خدا به‌عنوان منشأ قانون؛ یکسانی غایت شریعت، فلسفه و دولت؛ نقش شرع در تربیت عام و خاص؛ لزوم قانون فقهی؛ لزوم قانون بشری و عقلانی؛ فلاسفه به‌عنوان تأویل‌گران واقعی؛ نقش شرع در برانگیزاندن فضائل در عامه (نگاه پراگماتیستی به دین). | خدا به‌عنوان منشأ قانون؛ عدم تغییر زندگی مسیحی با زندگی عقلانی؛ امکان وجود دولت غیردینی خوب (اما محدود)؛ لزوم قانون الهی؛ لزوم قانون بشری و عقلانی؛ عقل به‌عنوان حلقه اتصال قوانین |
| رابطه دین و دولت از منظر حداکثری بودن دین و دولت | بی‌توجهی به وجه حداکثری اسلام- واگذاری تأویل دولت به فیلسوفان- مشخص نکردن قلمرو دین و دولت | پایبندی به وجه حداکثری نبودن مسیحیت- استقلال دولت در امور دنیوی نقش‌آفرینی در جهت رسیدن به غایت قصوا- دنیا مقدمه آخرت- تلاش برای جبران خلأ شریعت از راه قانون بشری |
| تأثیر نوع رابطه دین و دولت بر اندیشه سیاسی | بهره‌گیری در جهت سکولاریسم | بهره‌گیری در سکولاریسم مسیحی |

1. Cf. Eberle and Cune, "Religion and Political Theory".

۲. دربارهٔ وحدت عقل در رد ابن رشدیان (آکوئیناس، ۱۳۸۹).

3. state.

4. government.

5. society.

۶. این نحوه برداشت از ابن رشد، موافقان و مخالفان دارد؛ کاپلستون، ابراهیمی دینانی و ژیلسون، این برداشت را پذیرفته و روزنتال، عابد الجابری و دمینیک اوروی، آن را رد کرده‌اند. (رک. کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳؛ ژیلسون، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹؛ روزنتال، ۱۳۸۸، صص ۱۷۱، ۲۶۲ و ۲۸۶؛ جابری، ۲۰۰۱، ص ۱۸۱؛ اوروی، ۱۳۸۷، صص ۱۴۸-۱۴۹).

کتابنامه

آکوئیناس، توماس (۱۳۸۲)، در باب هستی و ذات، فروزان راسخی، تهران: نشر نگاه معاصر.
همو (۱۳۸۹)، دربارهٔ وحدت عقل در رد ابن رشدیان، بهنام اکبری، تهران: حکمت، چ ۱.
ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو، چ ۱.
ابن رشد (۱۳۸۴)، تهافت التهافت، علی اصغر حلبی، تهران: جامی، چ ۱.
همو (۱۳۸۵- الف)، «ضمیمه العلم الالهی»، در: صادق آیینه‌وند، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد با مروری به نظریه‌های فیلسوفان مسلمان، تهران: نشر نی، چ ۱.
همو (۱۳۸۵- ب)، «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال»، در: صادق آیینه‌وند، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد با مروری به نظریه‌های فیلسوفان مسلمان، تهران: نشر نی.
همو (۱۸۵۹)، «الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله و تعریف ما وقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفه و البدع المضله»، در:

Marcus Joseph Müller, *Philosophie Und Theologie Von Averroes*, München: In Commision Bei G. Franz.

همو (۱۹۹۸)، *الضروری فی السیاسه: مختصر کتاب السیاسه لافلاطون*، احمد شحلان، بیروت:

مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۱.

- همو (۲۰۰۲)، تلخیص‌سیاسه لافلاطون (محاورة الجمهوریه)، حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی، بیروت: دارالطیبعه، چ ۲.
- ابوالفتحی، محسن (۱۳۸۲)، مقایسه مبانی اندیشه سیاسی ابن رشد و آکوئیناس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان.
- افتخاری اصغر (۱۳۸۵)، «شرعی‌سازی سیاست، چارچوب معرفتی برای تحقق ایده سیاست اسلامی»، دانش سیاسی، شماره ۴، اسفند، دانشگاه امام صادق (ع).
- اوروی، دمینیگ (۱۳۸۷)، ابن رشد، فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، چ ۲.
- اوزر، آتیلا (۱۳۸۶)، دولت در تاریخ اندیشه غرب، عباس باقری، انتشارات فرزانه روز.
- الاهوانی، فؤاد احمد (۱۳۶۲)، «ابن رشد»، غلامرضا اعوانی، در: میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، چ ۱.
- پولادی، کمال (۱۳۸۸)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، تهران: مرکز، ج ۱، چ ۵.
- الجابری، محمدعابد (۲۰۰۱)، ابن رشد، سیره و فکر، در: درسه و نصوص، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۲.
- الخصیری، زینب محمود (۱۹۸۳)، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، قاهره: دار الثقافه للنشر و التوزیع.
- دالکورت، جرارد (۱۳۸۳)، توماس و تومیس، محمد بقایی (ماکان)، تهران: اقبال، چ ۱.
- رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰)، «دین و دولت»، علیرضا شجاعی‌زند، بازتاب اندیشه، ش ۱۳.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ج ۱، چ ۶.
- روزنتال، اروین آیزاک یاکوب (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه؛ طرحی مقدماتی، علی اردستانی، تهران: قومس، چ ۲.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، روح فلسفه قرون وسطی، علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴.
- همو (۱۳۸۶)، فلسفه اسلامی و یهودی، به روایت ژیلسون، حسن فتحی، تهران: حکمت، چ ۲.
- سلیمانی املی، حسین (۱۳۸۹)، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۷۶)، «تعامل‌های دین و دولت»، قبسات، ش ۴.
- همو (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

همو (۱۳۸۶)، «مبنای عقلی مناسبات دین و دولت»، دانش سیاسی، شماره ۶، اسفند، دانشگاه امام صادق(ع).

شیرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای؛ هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چ ۱.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۴)، مبانی اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا مارکس، تهران: نشر نی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷)، جدال قدیم و جدید، تهران: نشر ثالث، چ ۱.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب از آغاز تا پایان سده‌های میانه، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چ ۱۳.

عنایت، حمید (۱۳۸۴)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز)، تهران: انتشارات زمستان، چ ۴.

فخری، ماجد (۱۹۹۲)، ابن رشد فیلسوف قرطبه، بیروت: دار المشرق، چ ۳.

فیرحی، داوود (۱۳۸۵)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.

همو (۱۳۸۷)، «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، در: داوود فیرحی، روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی (مجموعه مقالات)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۲.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه (از اوگوستینوس تا اسکوتوس)، ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، چ ۱.

کنی، آنتونی جان پتریک (۱۳۸۳)، آکوئیناس قدیس، شرح آراء و آثار برگزیده، محمد بقایی (ماکان)، تهران: اقبال، چ ۱.

لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، تفکر در دوره قرون وسطی، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.

مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: امیرکبیر، چ ۴.

مجیدی، حسن (۱۳۸۳)، «بررسی مقایسه‌ای عقلانیت سیاسی در اندیشه ابن‌نصر فارابی و توماس آکوئیناس»، پایان‌نامه دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

وینسنت، اندرو (۱۳۸۱)، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چ ۳.

هیوود، اندرو (۱۳۸۳)، مقدمه نظریه سیاسی، عبدالرحمن عالم، تهران: قومس، ۱۳۸۳، چ ۱.

یوسفیان، حسین و محسن جوادی (۱۳۸۹)، «تفسیرهای گوناگون از دوگانگی حقیقت»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۱۵.

Aquinas, (S.T.) Thomas (1981), *Thomas Aquinas Selected Political Writings*, Ed. By A. P. Dentreves, Tr. By J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell.

Id. (1982), *On Kingship*, to the king of Cyprus, trans. By I. Th. Eschmann, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 4th Published.

Davidson, Herbert Alan (1992), *Alfarabi, Avicenna & Averroes On Intellect*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1st Pub.

Eberle, Chris and Terence Cune, "Religion and Political Theory", in: <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics>.

Hornby, A. S. (1384), *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Ed. By Sally Wehmeier; Phonetic ed. Michael Ashby,

چ دوم، راهیان: اصفهان.

Stump, Eleonore (2003), *Aquinas*, New York: Routledge, 1st Pub.

Archive of SID