

خردورزی در مبادی و غایات نظریه سیاسی توماس آکویناس

دکتر حسن مجیدی*

چکیده: توماس آکویناس پس از آگوستین بانی اصلی کلام در جهان مسیحیت است که آموزه‌های وی در این حوزه، منبع اصلی حل و فصل مناقشات کلامی در میان کاتولیک‌هاست و قرن‌ها فیلسوف و الهی‌دان رسمی مسیحیت کاتولیک بوده است؛ مواجهه وی با عقلانیت ابن‌رشدی و دل‌بستگی به مسیحیت از وی شخصیتی ساخته است که شناخت آن، می‌تواند امروزه پیرامون نسبت دین و عقل و سیاست پاسخگو باشد؛ گرچه در مقایسه با دوران مدرنیته اندیشه وی سستی به شمار می‌آید، وی را باید از پیشگامان نهضت نوزایی اول اروپا و الهام‌بخش اندیشمندانی دانست که به ظهور عقلانیت مدرن یاری رسانند؛ به بیان دیگر، بهره‌گیری توماس از نظریه عقل ارسطو، وی را در توجیه برخی آموزه‌های مسیحی کامیاب می‌سازد؛ البته، این رویکرد به استفاده ابزاری از عقل محدود نمی‌شود و در مواجهه وی با دوگانگی‌های مسیحیت (از جمله عقل و ایمان/ جامعه معنوی و جامعه مدنی) وی را به جایی می‌رساند که نقشی، هرچند اندک، برای عقلانیت عرفی قائل شود؛ با این همه، علی‌رغم آنکه نقطه شروع نظریه عقل توماس کتاب «در باره نفس» ارسطوست، اما وی همت اصلی خود را در تدوین کلام مسیحی می‌گمارد و در اندک نوشته‌های سیاسی خود، تأکید بر عقل را فرع بر ایمان و وحی، اما مهم ارزیابی می‌کند و سرانجام، ساختار دوگانه جامعه از دیدگاه وی واقع‌گرا بودن و نگرش درجه دو به عقل در مقایسه با ابن‌رشد/ آکویناس را شرع‌گرا و ایمان‌گرا معرفی می‌کند، هرچند وی در پی هماهنگی عقل و وحی بود و سعادت را غایت جامعه سیاسی می‌شمرد و بر اهمیت عقل بر اخلاق فردی و سیاسی پای می‌فشرد. نوشتار حاضر به واکاوی خردورزی در دو حوزه مبادی (معرفت‌شناسی و وجودشناسی) و نیز غایات و اهداف جامعه سیاسی در نظریه سیاسی توماس می‌پردازد.

کلیدواژه: خردورزی، عقلانیت سیاسی، آکویناس، مسیحیت

* دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

۱. خردورزی در مبادی نظریه سیاسی توماس

توماس آکویناس بزرگ‌ترین فیلسوف یا الهی‌دان مسیحی است که برای ایجاد پیوند میان عقل و دین یا عقل و ایمان کوشش پر دامنه‌ای را انجام داده است. تأثیرپذیری او از فلسفه ارسطویی گسترده است. آشنایی فلاسفه غربی با فلاسفه مسلمان چون فارابی، ابن‌سینا و غزالی از اواسط قرن دوازدهم میلادی شروع شده است؛ قرن سیزدهم که آکویناس در آن می‌زیست، اوج تفکر در قرون وسطی در غرب است؛ دوره‌ای که مسئله اصلی آن رابطه وحی و عقل، و معقول و منقول است. آکویناس به عنوان یک مشائی از ابن‌سینا نقل قولها و اقتباسهای بسیاری دارد اما به ویژه در بحث عقل با ابن‌رشد رویارویی جالب توجهی دارد. در هر حال، درک خردورزی توماسی در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی کلید ورود به نظریه سیاسی وی است.

عقل و فرایند شناخت آکویناس

توماس با الهام از ارسطو منشأ معرفت عقلی انسان را به دو سرچشمه «حس» و «عقل» نسبت می‌دهد. در مورد ادراک حسی معتقد است که ضرورتاً ادراک حسی نقطه شروع معرفت ماست، هرچند که غایت معرفت ما نیست؛ در مورد عقل به دو جنبه عقل بالقوه (potential intellect) و عقل فعال (active intellect) معتقد است و عمل عقل از جنبه فعلی آن را انتزاع طبایع معقول از متخیلات می‌داند و عقل منفعل یا ممکن را صور اشیاء می‌داند. وظیفه دوم این عقل حکم در باره این صور و معقولات است. فرایند معرفت آدمی به این نحو است که اشیاء و متعلقات مادی بر اعضای حسی ما عمل می‌کنند و احساس، عملی مرکب است که توسط روح و بدن محقق می‌شود. حواس را نشاید که کلیات را درک کند، ولی ادراک جزئیات فقط از حواس ساخته است؛ بنابراین، اولین مسئله این است که معرفت انسانی که به نحو کلی است، چگونه صورت می‌گیرد؟

از نظر آکویناس این کلیات حاصل عمل از قوه فاهمه است که انتزاع نامیده می‌شود و این امر به مدد عقل فعال صورت می‌گیرد و بدین وسیله عقل بالقوه قادر

می‌گردد صورت مفعولات را به نحو کلی درک کند و همین صور معقولات مفردات معرفت انسان را می‌سازند.

آکویناس در تبیین فرایند معرفت از اشراق سخن می‌گوید. مراد وی این است که عقل فعال با نیروی طبیعی‌اش و بدون هیچ اشراق خاصی از ناحیه خداوند جنبه‌های عقل قوه متخیله را نمایان می‌سازد و بدین صورت، رکن بالقوه کلی و صورت ملفوف در قوه مخیله نمایان می‌شود؛ بنابراین، عقل فعال عنصر کلی را در خودی خود انتزاع کرده و بدین نحو، انطباعات نوعی در عقل منفعل احداث می‌کند. انتزاع کردن به این معناست که قسمت کلی از آثار و تعینات مفید و جزئی به طور عقلی جدا می‌شود. همچنین، عقل فعال ماهیت کلی (universal essence) انسان را از امر متخیل خاص و جزئی با واگذاشتن همه تعینات خاصی که یک انسان یا انسانی خاص را در بر گرفته است، انتزاع می‌کند و نیز عقل فعال صرفاً فعال است و هیچ مفهوم کلی‌ای را از ناحیه خود نمی‌تواند داشته باشد؛ فقط هر مفهومی را بر جنبه انفعال نفس منطبع می‌سازد. بنابراین، عقل انسان واجد هیچ مفهوم و تصور فطری‌ای نیست و فقط قابلیت و قوه پذیرش مفاهیم را داراست؛ لذا،

«آکویناس در بیان منشأ معرفت طریقی را می‌پیماید که امروزه اصالت واقع نامیده می‌شود؛ یعنی از نظر آکویناس محال است که امری کلی و معنایی عام را بتوان در عقل نشان داد که ریشه‌ای در محسوس نداشته باشد و لذا مفاهیم نظری و نیز مثل افلاطونی با قبول چنین اصلی به خودی خود از ریشه سوزانده می‌شوند» (Gilson: History of..., p.377).

چرا که مطابق این نظر، شیء محسوس به نحوی است که می‌تواند شایستگی معقولیت را دارا باشد؛ از نظر آکویناس:

«هیچ مفهومی برای انسان حاصل نمی‌شود مگر اینکه از طریق احساس اکتساب شود و رابطه رسیدن به معقول از محسوس، صور خیالی است که از اشیاء در قوه متخیله پدید می‌آید؛ بنابراین، عقل انسانی تنها با ماهیت اشیاء جسمانی ارتباط ذاتی و طبیعی دارد و صور معقول محض مانند مثل

افلاطونی خارج از قلمرو معرفت آدمی است» (Summa .Theologia. I.I) (Q88:a1).

عقل و انسان‌شناسی آکویناس

انسان‌شناسی توماس تحت تأثیر دو مشرب فلسفی یونان و دیانت مسیحی است. او به عنوان یک ارسطویی تفکیک بخشهای نفس انسانی به نفس عاقله و حساسه را می‌پذیرد و به عنوان یک مسیحی بر بعد خدامحوری انسان نیز پای می‌فشارد؛ در واقع، انسان‌شناسی توماس راهی را طی می‌کند که از انسان انجیل تا انسان سیاست ارسطو گذر می‌کند. در سرشت‌شناسی انسان، نظریهٔ نفس ارسطو را می‌پذیرد و در شناخت بعد فردی و اجتماعی انسان نیز هم از ایدهٔ گناه نخستین بشر، که از آموزه‌های مسیحی آگوستینی است، تأثیر می‌پذیرد و همچون ارسطو انسان را طبیعتاً اجتماعی می‌داند و حیات اجتماعی او و در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن را همچون دولت طبیعی می‌شمارد؛

«به نظر توماس عنصر ناطق نفس انسانی شریف‌ترین بخش روح است؛ اگر چه ساختار نفس انسانی دارای سلسله مراتبی است و عملکرد قوهٔ بالاتر (عاقله) مستلزم عملکرد قوهٔ پست‌تر (حساسه) است. نفس انسانی به جز قوهٔ عقل، که ویژگی ممتاز نفس است، سه نوع قوای دیگر نیز داراست که عبارت‌اند از اراده یا خواستن، قوای حسی (بینایی، شنوایی) و میل شهوانی» (نوت، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴).

آکویناس بخش سافله نفس انسانها را با دیگر موجودات زنده مشترک می‌داند؛ در واقع، او ارواح همهٔ موجودات زنده را به عنوان تجلیات خاص صور جوهری در نظر می‌گیرد؛

«او به عنوان یک ارسطوگرا معتقد بود که حیوانات و گیاهان هم مانند انسان روح دارند.... امتیاز انسان دارا بودن روح نیست بلکه امتیاز انسان در دارا بودن عقل یا روح عقلی است» (آنتونی، ۱۳۷۴، ص ۶۵).

بسیاری از معاصران آکویناس معتقد بودند که از انسان صرفاً نه یک صورت واحد عقلی بلکه ارواح گیاهی و حیوانی و جسمانی نیز وجود دارد؛ در واقع، آنها معتقد به تعدد صور جوهری انسان بودند. آکویناس این تعدد صور را رد می‌کرد؛

«او عقیده داشت که انسان تنها یک صورت جوهری: روح عقلانی (intellectual soul) دارد. این روح عملکردهای حیوانی و گیاهی انسانها را کنترل می‌کند و موجب می‌شود که بدن انسانها این گونه که هست، باشد؛ به عبارت دیگر، هیچ صورت جسمانی وجود ندارد که به بدن انسان جسمانیت بدهد» (آنتونی، ۱۳۷۴، ص ۶۵).

«آکویناس در مطابقت با آموزه‌های ارسطو معتقد است انسان بنا بر طبیعت خود یک موجود اجتماعی و سیاسی است. آکویناس به مفهوم رواقی مسیحی طبیعت اجتماعی انسان را باور داشت و بدان نظریه ارسطو را مبنی بر اینکه توفیق طبیعی انسان در زندگی اجتماعی تأمین می‌شود، افزود» (برایان، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

با این حال، اجتماعی بودن انسان نیز طبیعی اوست؛ به نظر او:

«نه تنها جامعه به طور عام بلکه جامعه مدنی یا سیاسی هم برای انسان طبیعی است و جامعه مدنی و سیاسی طبیعی انسان است؛ مثلاً زبان یک پدیده اجتماعی است» (Copleston, 2001, p.168)؛

با این همه، در نگاه آکویناس سرشت انسان به وجه طبیعی یا سیاسی آن خلاصه نمی‌شود بلکه به آموزه‌های مسیحی در تعریف گناه نخستین نیز ارتباط می‌یابد. در آموزه‌های مسیحی گناه انسان در بهشت سرشت انسان را تغییر داد. آکویناس می‌گوید: دوران قبل از گناه، دوره کمال انسان بوده است و دوران بعد از آن گناه دوره فساد ناشی از پدر و مادر نخستین است.

اما نتیجه‌ای که آکویناس از این مقدمه می‌گیرد، بسیار متفاوت از سلف او آگوستین است. بر خلاف او که دولت را شری ناشی از گناه نخستین می‌داند، توماس دولت را به عنوان یک نهاد طبیعی برآورنده شرایطی می‌داند که انسان در دوران پس از گناه نخستین نیز می‌تواند به یمن موهبت‌های طبیعی خود برخی از خیرهای مخصوص را

انجام دهد؛ در این میان، تواناییهای عقل انسان از یکسو و لطف و رحمت الهی از سوی دیگر، می‌توانند انسان را در راه رسیدن به سعادت ابدی یاری رسانند.

پس از نظر آکویناس بشر ذاتاً یک حیوان سیاسی و اجتماعی است که از عقل و نطق و توان ناطقه خود به منظور همکاری در امر ایجاد جوامع سیاسی بهره می‌گیرد تا نیازهای گروهی و افراد تشکیل‌دهنده آن را پاسخ گوید (Kretzman, 1993, p.218).

آکویناس بشر را صرفاً اجتماعی نمی‌داند بلکه آن را سیاسی و دولت را نیز طبیعی انسان می‌شمارد.

۲. عقل و غایات سیاست

در نظریه اخلاق آکویناس نیز مشاهده می‌کنیم که وی با بهره‌گیری از فلسفه ارسطویی می‌کوشد فلسفه اخلاق او را بازسازی کند و غایاتی مسیحی در مسیر کمال انسانی در نظریه اخلاق خود قرار می‌دهد؛ بنابراین، همانند انسان‌شناسی که کوشید از نظریه نفس ارسطو بهره گیرد و با آموزه‌های مسیحی از نظر خود آن را تکمیل کند، در نظریه اخلاق نیز بر پایه انسان‌شناسی ارسطویی نیل به فضایل عقلی و اخلاقی ارسطویی را شرط لازم اما ناکافی می‌شمرد؛ بنابراین، نوع شناخت آکویناس از انسان در ترسیم باید‌ها و نظریه اخلاقی وی مؤثر است.

می‌توان گفت توماس با ذکر اخلاق ارسطویی و بیان منصفانه ظرفیتهای آن به ویژه تأکید بر فضائل عقلانی در معرفی اخلاق ارسطویی سهم زیادی دارد. اما همه تلاش او این است که با ذکر عظمت و قدرت و اهمیت فضائل عقلانی و نقش عقل در رسیدن به غایات اخلاقی و در مرحله بعد ذکر نواقص آن راه را برای فضایل دینی مسیحی و الهامی باز کند. لذا می‌توان گفت: او به فلسفه اخلاق به عنوان خادم کلام اخلاقی می‌نگرد.

آکویناس در شرح اخلاق نیکوماخوسی ارسطو مانند او فلسفه اخلاق را در «تهذیب نفس و رهبانیت»، «اقتصاد و تدبیر منزل»، و «سیاست» تقسیم می‌کند (Aquinas, 1972, p.274).

و به بیان بهتر اخلاق نیکوماخوسی ارسطو دیباچه‌ای بر سیاست ارسطویی است لذا سیاست از نظر توماس مانند ارسطو ذیل فلسفه اخلاق قرار می‌گیرد.

توماس معتقد است «باید» از «هست» برمی‌خیزد و «شناخت» فعل انسانی را موجب می‌شود. پس از شناخت، لوازم نیل به هدف باید شناخته شود. توماس مانند ماکیاوول قائل به بهره‌گیری از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نیست (Aquinas, Ibid. p.278)

توماس در بیان غایات سیاست به سعادت غایی توجه می‌کند که همانا بصیرت عقلانی خداوند است؛ رسیدن به این هدف غایی نیازمند شناخت اهداف کوتاه‌تر است که توماس از کمال یا خیر از آن نام می‌برد و رسیدن به کمال هم نیازمند نیل به فضائل است؛ بنابراین، سعادت غایت سیاست و اخلاق آکویناس است حتی در سعادت هم نقش خرد بارز است. از نظر توماس ذات سعادت عبارت از فعل عقل است. البته، سعادت شامل عقل نظری و عملی است (S.T. II-I, Q3 a5).

توماس پس از آنکه به طور سلیبی همه آنچه را که ممکن است به نظر سعادت آید، رد می‌کند و سرانجام، دیدار عقلانی (intellectual vision) خداوند را سعادت حقیقی می‌شمرد (S.T. II-I, Q3 a8).

برای رسیدن به سعادت، عمل به فضائل و در نتیجه آن، ملکه شدن خیرات در انسان لازم است. توماس معتقد است خیر انسان بر اثر هدایت افعال و احساساتش طبق اندیشه عقلانی حاصل می‌شود؛ فعلی که مطابق کمال خردمند از انسان باشد و او را برای رؤیت خدا شایسته می‌سازد. در نظریه اخلاق توماس، کلیدواژه دیگر فضیلت است؛ از نظر توماس فضیلت، عبارت از عادت یا خصلت خیری در ذهن است که ما بر اساس آن به درستی زندگی می‌کنیم. این قدرت اولاً و بالذات به وسیله عقل ایجاد می‌شود (Stump, p.349). خرد (reason یا intellect) از نظر تبارشناسی لغت آکویناس فضیلت توماس از همان ریشه لاتین از دو واژه «vir» به معنای انسان و «vis» به معنای قدرت گرفت که بر دارا بودن قدرت شهامت و از نظر اخلاقی بر خوبی و کمال انسانی دلالت دارد. لذا توماس، فضیلت را عادت خوب در عمل تعریف می‌کند (Hordon, p.2). توماس فضائل را به سه دسته «عقلی»، «اخلاقی» و «مسیحی» تقسیم

می‌کند. فضائل عقلی (عقل نظری)، شامل تعقل حکمت (wisdom)، علم (science) و فاهمه (understanding) می‌شود.

آکویناس حکمت را در رأس فضائل قرار می‌دهد (Stump, p.3):

«در تشریح فضائل انسانی، آکویناس به خرد و جلوه‌های آن توجه خاص دارد. او مصلحت‌اندیشی و دوراندیشی را اولین فضیلت انسانی می‌داند که خود عین خرد و عقلانیت است و سبب ایجاد خیر می‌شود. دومین فضیلت خرد مهار شهوت و امیال غیرنطقی است؛ شاید به تعبیری به توان گفت: توماس فضیلت عفت افلاطونی را هم از عقل انتظار دارد. فضیلت دیگری که توماس بدان باور دارد، توانایی حاکم ساختن خرد و عقلانیت در ارتباطات فرد با دیگران است» (Kretzman, 1993, pp.339-340).

این بعد از خرد جمعی در اندیشه دوران باستان و قرون وسطی شاید کم‌نظیر به نظر برسد؛ چرا که تا قبل از آن توجه به خرد جمعی و بها دادن به سیر اجتماعی عقلانیت چندان زیاد نبوده بلکه در آرای فلاسفه مؤثر یونانی نیز در نقد دموکراسی به عنوان شیوه حکومت فرودستان از آن پرهیز نیز می‌شده است. در هر حال، این جمله سنت توماس شاید جالب توجه باشد که «خرد از راه جامعه‌پذیری» است (Bigongiari, 1981, p.i).

«از نظر توماس راه رسیدن به سعادت حقیقی نیز تحقق فضائل در وجود انسان است؛ بر این اساس، عمل به فضائل عقلانی، اگرچه لازم است، کافی نیست و راه رسیدن به سعادت حقیقی اتصاف به فضائل کلامی، الهامی، مانده‌ای و تصریح‌شده در کتاب مقدس است؛ به عبارت دیگر، در بررسی نهایی توجیه ایمان شخص منوط به جمع میان فضائل اخلاقی، الهامی (امید، ایمان، احسان) و فضائل اخلاقی و اکتسابی (خردمندی، میانه‌روی، عدالت و صبر) یا فضائل دینی است. توماس فضیلت برتر را ایمان می‌داند که با حصول دیگر فضائل حاصل می‌شود» (Hardon, p.5).

از نظر توماس حکمت و تعقل، هم فضیلتی اخلاقی و هم عقلی است که فهم و شناخت بالاترین علل را بر عهده دارد؛

«توماس تعقل و حکمت را تجربی اکتسابی می‌شمارد؛ نه ذاتی که مهم‌ترین فضیلت عقل نظری هم است. مهم‌ترین فضایل عقل عملی عبارت‌اند از: حزم، فن و هنر. فضائل اخلاقی هم شامل تعقل و حکمت، شجاعت، عدالت، اعتدال و حزم هستند» (Hardon, p.4).

تا اینجا توماس ارسطویی است اما:

«توماس به این فضائل بسنده نمی‌کند؛ او علاوه بر اینها، فضائل کلامی را نیز تشخیص می‌دهد که عبارت‌اند از ایمان، امید و احسان» (Stump, p.351).

از نظر او:

«سه دسته دیگر از فضائل مسیحی قابل شناسایی هستند: یک، فضائل موهبتی از سوی خدا و الهام‌شده از روح‌القدس که فضائل الهامی یا موهبتی گفته می‌شود که شامل حکمت، فاهمه، علم، تقوا و پارسایی، تدبیر و خوف است؛ دوم، فضائلی که از طریق شخص مسیح به انسانها هدیه می‌شود که شامل ایمان، احسان، اعتدال، صلح، لذت، عفت، صبر، تحمل و شکیبایی، خوبی و نیکی، سخاوت، تواضع و پرهیزگاری است» (S.T. I-II Q70, a3).

گرچه در فضائل الهامی، فضیلت عقلی یعنی حکمت فاهمه و علم مشترک است اما از این فضائل در دسته دوم فضائل که به مانده‌ای هم معروف‌اند، ذکری نیست؛

«دسته سوم از فضائل مسیحی از نظر توماس آنهایی را شامل می‌شود که در کتاب مقدس بدانها تصریح شده است که شامل عدالت‌خواهی، صلح‌دوستی، بخشندگی، نجابت، نیاز روحی، داشتن قلب پاک است...» (S.T. I-II, Q69 a3).

فضیلت دیگر نزد توماس، توانایی عقل در مهار احساساتی نظیر ترس و غضب است که به شجاعت منجر می‌شود.

توماس علاوه بر فضائل عقلانی اخلاقی، فضیلت‌هایی چون ایمان، رجاء، احسان و... را نیز به عنوان فضائل روحانی و دینی بیان می‌کند. مهم‌ترین بحث در این میان، رابطه عقل و ایمان به عنوان بزرگ‌ترین فضائل انسانی و دینی است.

عقل و قانون

قانون قاعده و دستور و میزان عمل است که انسان را برای انجام به کاری تحریک می‌کند یا از انجام کاری باز می‌دارد؛ واژه «dex» یا همان «law» از ریشه «ligare» مشتق شده است که به معنای قید و بند است (S.T. II-I, Q90, a1).

قانون در اندیشه آکویناس هم بعدی سیاسی و هم کلامی دارد؛ تمامی مبانی فلسفی و کلامی او بر قبول پیش‌فرض قانون استوار است. تقسیم‌بندی وی از قانون به قانون ازلی - ابدی، قانون طبیعی، قانون بشری و قانون الهی منظومه فکری او را سامان می‌دهد. از نظر توماس قانون افعال و اعمال این جهان را با توجه به هدفی معین تنظیم می‌کند؛ آکویناس قوانین ازلی، فطری و طبیعی و بشری را برای سعادت انسان کافی نمی‌داند و قانون خداوندی را برای نیل به رحمت جاودانی که همان غایت و هدف اصلی اوست، لازم می‌داند (S.T. I-II, Q91, a5).

در نظر توماس قانون عبارت از عقل فضیلت‌یافته است؛ قانون وی در حوزه اجتماعی و سیاسی 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 (نوت، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲؛ S.T. I-II, Q41, a1).

از نظر توماس ما سه جامعه تحت امر قانون داریم: «جهان»، «دولت» و «شخص». روشن است که این خداست که عهده‌دار جامعه جهانی است و قانونی که خدا با آن بر عالم حکومت می‌کند، «قانون سرمدی یا الهی» است. قانونی که جوامع سیاسی بشری را اداره می‌کند، «قانون بشری» نامیده می‌شود. سومی قدری مجهول‌تر است، قانون اداره فرد که در حد امت باشد هم «قانون طبیعی» خوانده می‌شود. قانون طبیعی، نهاد انسانها را به سمت غایت مناسب سوق می‌دهد. در پرتو قانون طبیعی است که خوب و بد را تشخیص می‌دهیم (S.T. II-I, Q91, a2).

ریشه قانون طبیعی عقل بشری نیست بلکه نوعی علم به قانون سرمدی است که خدا در بشر از طریق استعداد خواندن و تفسیر کردن طرح‌ریزی کرده است، (S.T. II-I, Q91, a2).

قانون ازلی عین عقل خداوند است و از آنجا که عقل خدا عین ذات اوست، می‌توان گفت: قانون ازلی ذات خداست که بر کون و مکان حاکم است (S.T. I-II, Q91, a1).

در عین حال، در حوزه اندیشه سیاسی آکویناس قانون را جز یک دستور حاکمانه نمی‌داند و می‌گوید: ماهیت قانون از الزام ناشی می‌شود و از این جهت، تأثیر قانون را برای زندگی بهتر ناشی از اجبار و قدرت دانسته است. وی قانون را امر و نهی برای اطاعت مردم معرفی می‌کند که از عقل و حکمت عملی صادر می‌شود.

به لحاظ تقدم رتبی باید گفت: قانون بشری در مرتبه پایینی نسبت به قانون طبیعی و قانون الهی و سرمدی قرار می‌گیرد. قانون طبیعی در ارتباطی دوجانبه میان انسان و قانون ازلی شکل می‌گیرد. منظور از طبیعی در این قانون طبیعت انسان است؛ طبیعتی که مبتنی بر عقلانیت است؛ به عبارت دیگر، قانون طبیعی ارتباط عقلی انسانی و عقل الهی است.

از نظر توماس قانون طبیعی به الزامات عملی منجر نمی‌شود، لذا عقل انسانی از یک سلسله مقدمات صحیح ولی تشریح‌نشده شروع می‌کند و به یک سلسله قواعد اختصاصی و تشریح‌شدنی نایل می‌شود. این قواعد اختصاصی قوانین انسانی نامیده می‌شوند که هدف آن خیر مشترک است و همه افراد و زمانها را در بر می‌گیرد (S.T. I-II, Q96, a1).

قوانین بشری را به دو دسته «حقوق عمومی» و «حقوق فردی» تقسیم‌بندی می‌کنند. در هر حال، آنچه مسلم است اینکه جایگاه عقل در تدوین قوانین بشری اساسی است و البته، نتایج حاصل از عقل انسانی یعنی قوانین بشری به تنهایی سعادت بشری را تأمین نمی‌کنند؛

از این روست که دائم قانون بشری باید در تماس با قانون طبیعی و الهی باشد (S.T. I-II Q91 a2)؛ ولی این نکته باعث آن نمی‌شود که توانایی تشخیص خیر و شر در قانون طبیعی و تبدیل آن به قواعد آمره و مقررات عملی را نزد کفار و مشرکانی که به قانون الهی دسترسی ندارند یا بدان باور ندارند، منکر باشد.

آکویناس در مورد وضع‌کننده قانون اداره جامعه دو حالت را به رسمیت می‌شناسد که یا باید مسئول اداره جامعه واضع قانون باشد یا مردم (Aquinas, 1982, p.233). اما این رابطه نزولی حاکم به شهروند تا حدودی در نظریه آکویناس دست‌کم به عنوان یک شق پذیرفتنی در نقش مردم در وضع قانون حالت صعودی به خود می‌گیرد؛ البته، این گونه نیست که توماس اراده وضع قانون را به میل و خواست شخصی حاکم واگذار کند بلکه قانون صحیح و مطلوب از نظر او قانونی است که بر اساس عقلانیت صحیح شکل بگیرد؛ چرا که در غیر این صورت، اراده و خواست حکمران به جای آنکه قانونی باشد، بی‌انضباطی و ظلم خواهد بود (Aquinas, 1982, p.233).

در عین حال، آکویناس معتقد است برای افراد خردمند و انسانهای خوب، قوانین طبیعی و قوانین الهی کافی است؛ چرا که آنان به علت ادراک صحیح خود مشتاقانه از این قوانین پیروی می‌کنند و نیازی به اجبار ندارند ولی برای کسانی که از لحاظ فکری در حد متوسطی قرار دارند، قانون بشری لازم است.

عقل و ایمان و وحی

از نظر توماس این عقل است که در حد امکان به وحی نزدیک شود. اما وحی بی‌نیاز از عقل است و از این لحاظ گویی، عقل باید کوشش دائمی به خود هموار دارد تا درجه به درجه با کشف امکانات نهفته خود و احتمالاً با رسیدن به نوعی عقل ذوقی یا حتی قدسی خود را بدان نزدیک سازد. با اینکه ایمانی که در دل مؤمن پیدا می‌شود، گویی نیازی به این کوشش که به هر طریق در درجات متداول خود استدلال و برهانی است، ندارد. در بخش اول و هفتم از کتاب «در رد فرق ضاله آکویناس» به خدمات متقابل عقل و ایمان در پنج اصل اشاره می‌کند: اول، اختلاف واقعی بین حکم ایمان و حکم خرد نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ دوم، اختلافهای ظاهری حل‌شدنی است؛ سوم، به مخالفت‌های فلسفی علیه ایمان باید در حوزه خود پرداخته شود؛ چهارم، عقل انسانی حتی اگر آلوده به گناه هم نشده باشد، برای عملکرد بهتر نیازمند ایمان است؛ پنجم، خرد فلسفی بهترین ابزار برای حفظ و گسترش ایمان است (Suddut, p.5)، می‌توان گفت: کار آکویناس هم در همین پنج اصل خلاصه

می‌شود؛ یعنی بهره‌گیری از عقل در تحلیل، تنظیم و پروراندن وحی یعنی استفاده از بصیرت‌های فلسفی و حقایق طبیعی در درون الهیات مقدس (الدرز، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

سخن آخر الهی‌دانان مسیحی در این باب چنین است:

نخست، یا ایمان واقعی کاملاً فوق کوشش‌های انسانی است و از این حیث باید

ایمان آورد؛ زیرا آنچه مورد ایمان است، فوق عقل است؛

دوم، یا برای اینکه عقل مثمر ثمر باشد و واقعاً نتیجه مطلوب دهد و مطالب از

لحاظ نظری مفهوم و قابل تبیین شود، اول باید ایمان داشت و بعد به شناخت معقول پرداخت.

با این حال، عقل انسان نمادی از عقل خداوند است؛ با اینکه عقل انسان از سنخ

عقل خدا نیست ولی توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد و می‌تواند رابطه مشخصی

میان آنچه او آن را قانون ابدی می‌داند، با قانون طبیعی برقرار سازد و قانون بشری را

شکل دهد.

از نظر توماس فعل ایمانی نمی‌تواند معلول بدهت عقلی باشد بلکه حاصل مداخله

اراده است؛ چرا که ایمان به حکم توصیفش مقتضی آن است که عقل چیزی را قبول

کند که آن را مغایر اصلی از اصول اولیه عقلی با یکی از لوازم ضروری‌اش می‌داند اما

در معرفت علمی بر خلاف ایمان، امور فقط و به واسطه اینکه متعلق علم باشند، مورد

قبول قرار می‌گیرند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۶۵).

ایمان بر مبنای معرفت فلسفی نیست بلکه راهنمای صالحی در جهت حقیقت

عقلی و هشدارری خطاناپذیر علیه خطاهای فلسفی است (ژیلسون، ص ۷۳)؛ با این همه،

آکویناس با تکیه بر قاعده لطف سعی در توجیه منطقی باورهای ایمانی دارد. به باور او

کسانی که به این حقیقت (ما فوق عقل) ایمان دارند، در حالی که عقل انسان برای آن

هیچ دلیل تجربی نمی‌تواند ارائه کند، اعتقادی ابلهانه ندارند؛ زیرا خود عقل قدسی که

همه چیز را به کمال می‌رساند، این اسرار حکمت قدسی را از سر لطف برای انسان

آشکار می‌سازد. او با براهین مناسب نه تنها از حضور خود بلکه از حقانیت مفاهیم و

وحی خویش پرده بر می‌دارد (پلاننینجا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

شناخت عقل از ایمان، شناخت سافل از عالی است که راه بدو نشان دهد و او را در طی طریق معرفت یاری رساند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۵۰).

مکاشفه در ایمان و ادراک عقلی در عقل شناخت حاصل می‌کند و اطمینان حاصل از عقل مبتنی بر ادراک و شناخت عقلی و حسی است اما یقین حاصل از ایمان تضمین شده است؛ در واقع، ایمان یقینی‌تر از عقل است (S.C.Gbook3 ch4).

حقایق مبتنی بر آگاهی عقلی ممکن است آلوده باشد اما سعادت ما در گرو حقایقی است که به آلودگی نیفتاده باشد (S.C.Gbook3, ch6).

توماس با آنکه می‌پذیرد که عقل می‌تواند ایمان را ابژه خود قرار دهد، میخائیل سودوت میان مقدمات ایمان و اسرار ایمان تفاوت می‌گذارد. از نظر او مقدمات ایمان، یعنی حقایق معلومی که عقل طبیعی بدون کمک مکاشفه خدایی قادر به شناخت آنهاست، با اسرار ایمان، یعنی حقایق و معلوماتی که عقل طبیعی نمی‌تواند بدون کمک مکاشفه الهی آنها بشناسد، متفاوت است (Suduth, p.4).

توماس با وجود آنکه پیوند عقل و وحی و عقل و ایمان را وجه همت خود قرار داده بود اما در موارد متعددی بر برتری ایمان و وحی بر عقل تأکید دارد؛ اولاً از نظر توماس چنانچه اختلافی میان خرد و وحی ایجاد شود، باید خطا را از جانب خرد شمرد و وحی مصون از خطاست (SCG 1ch1,2,3).

از نظر توماس غایت قانون خیر مشترک است؛ لذا قانون باید شامل اشخاص در زمانها و مکانهای مختلف و مداوم باشد؛ حال آنکه قانون بشری نمی‌تواند متضمن همه فضائل در همه زمانها و مکانها باشد (ST.II-IQ96a2).

نکته دوم، عقلانیت بشری و معارف عقلی وابسته به صور حسی و ادراکات حس است؛ البته، جز در باب بدیهیات و مقدمات اولیه؛ اما به هر حال، محدودیتها و حواس بشری محدودیت عقل را نیز در پی می‌آورد. علاوه بر این، قوانین بشری متکفل کیفر و مجازات همه گناهها و رذایل نیستند؛ حال آنکه قانونگذار قانون بشری عنصر عمومیت و ضرر و زیان را در وضع قانون ملاک قرار می‌دهد (S.T. II-I Q96 a2).

به زبان امروزی می‌توان گفت: همه گناهان تحت شمول عنوان جرم قرار نمی‌گیرند. نکته در خور توجه دیگر آنکه قانون بشری که فرمان عقل عملی است، تنها

رفتار، تنشهای اجتماعی و اعمال بیرونی افراد توجه دارد و به مقاصد نیتها و انگیزه‌ها اهمیت کافی نمی‌دهد.

در عمل قانون بشری می‌تواند با بهانه شرایط اضطراری و فوق‌العاده تعطیل شود و از آن سوءاستفاده می‌شود (S.T. I-II, Q97 a4).

حال آنکه از نظر توماس قانون الهی و وحی این نارساییهای عقل بشری را ندارد؛ از همه اینها مهم‌تر از نظر توماس قانون بشری در بهترین حالت می‌تواند سعادت دنیوی را به ارمغان آورد. البته، نه سعادت‌تی که مقدمه سعادت حقیقی و اخروی باشد بلکه عقل عرفی می‌تواند فی‌الجمله شرائطی را فراهم آورد که سعادت دنیوی در مفهوم ارسطویی آن حاصل شود؛ حال آنکه سعادت حقیقی در جهت آخرت است و با عمل به قانون الهی محقق می‌شود.

عقل و سیاست

در بحث نقش عقل در نظریه سیاسی توماس، موضوعات قانون، رابطه دین و سیاست و دولت و کلیسا اهمیت خاصی دارد. همچنان که گفته شد، آکویناس حکومت و دولت را نیز چون انسان طبیعی می‌داند.

از نظر او انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است که از عقل خود برای همکاری با دیگران (و تشکیل جوامع سیاسی) استفاده می‌کند (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۳۴۸).

آکویناس معتقد بود قدرت سیاسی فقط وسیله‌ای برای جبران گناه نخستین یا نتیجه شهوت انسان به کسب قدرت نیست بلکه یک امر طبیعی محسوب می‌شود که از دوران قبل از هبوط و حالت بی‌گناهی وجود داشته است (برایان، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

در مطالعه نظریه سیاسی توماس، به نوعی دوگانگی در مبنا و ساختارهای جامعه سیاسی توماس دیده می‌شود؛ جوامع سیاسی از نظر توماس عبارت‌اند از عمل خلاقه طبیعت انسان که توسط خداوند در نهاد بشر قرار داده است. این جوامع مستلزم وجود محاسبات منطقی و همچنین، گردهمایی مودت‌آمیز نیز هستند.

بنابراین، مشرکان نیز می‌توانند صاحب دولتهای مشروع باشند و مسیحیان به موجب طبیعت خود هم اعضای یک واحد سیاسی و هم بر اثر رحمت الهی اعضای کلیسا هستند (برایان، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

از نظر او نسبت میان اقتدار سیاسی (پادشاه) و مرجعیت روحانی، نسبت میان جسم و روح است و در برابر قاعده‌الهیات مسیحیان فاضل بر مفضول و عالی بر دانی ارجحیت دارد و باید تابع آن باشد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

اما سعادت دنیوی وظیفه اقتدار سیاسی و سعادت اخروی از وظایف کلیساست؛ آنچه مهم است، توماس به عنوان یک الهی‌دان مسیحی نمی‌توانست فراتر از آنچه در نص صریح انجیل در باره عیسی مسیح (ع) آمده است، نظر ارائه دهد؛ از عیسی مسیح (ع) در آیه ۳۶ از فصل هجدهم انجیل یوحنا نقل شده است:

پادشاهی من در این دنیا نیست. اگر پادشاهی من در این دنیا بود، پیروان من می‌جنگیدند تا به یهودیان تسلیم نشوم. اما پادشاهی من پادشاهی دنیا نیست. مفسران این آیه را دلیل آشکاری بر تمایز میان فرمائروایی دین و دنیا می‌دانستند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

در واقع، می‌توان گفت: گرچه آکویناس کوشید با طراحی اقسام و انواع قانون به نوعی انسجامی به اندیشه‌های خود ببخشد، این آیه صریح از یکسو و سابقه تاریخی حاکم بر رفتار کلیسا و امپراطور، مانع از آن می‌شد که وی را به وحدت نهاد دین و دولت در اندیشه سیاسی رهنمون شود؛ هرچند با توجه به ولایت پادشاهی پاپ در دورانی قبل از آکویناس و تسلط گفتمان ولایت مطلقه می‌توان در مجموع، آرای آکویناس را با توجه به تأکید وی بر قدرت پادشاهی و استقلال عملی وی گامی در جهت عرفی کردن سیاست مسیحی نامید.

در مجموع، می‌توان گفت ساخت قدرت کلیسا و پاپ در مجموع جریان و حاکمیت عقل الهی (آموزه‌های مسیحی) و از سوی دیگر، عقل بشری (قوانین موضوعه بشری) که از نظر آکویناس باید به وسیله سرپرست جامعه تدوین شود، وی را با مشکل دوگانگی روبه‌رو ساخته است؛ از سوی دیگر، وی با پیروی از ارسطو در میان بهترین حکومتها، تحقق بیشترین خیر به بیشترین افراد جامعه را ملاک تشخیص بهترین

حکومتها می‌شمارد و به دلایل متعددی از جمله وحدت و انسجام در جامعه سیاسی و انطباق آن با طبیعت، پادشاهی را بهترین شکل حکومت می‌شمرد. هرچند قوانین الهی، خواست کلیسا و فضایی همچون عدالت و مصلحت جامعه در مجموع، محدودیتهایی برای حکومت ایجاد می‌کند تا جایی که برخی بر این باورند بهترین شکل حکومت از نظر توماس پادشاهی مشروطه است.

در ارزیابی کلی می‌توان گفت: عقلانیت سیاسی توماس بیشتر معطوف به غایت است تا روش؛ از نظر توماس این واقعیت امکان تمایز میان حوزه معنوی و دنیوی اقتدار البته، با غایت کلان دینی و تمایز و ساختار مجزای کلیسا و دولت با حاکمیت معنوی کلیسا را امکان‌پذیر می‌کند. توماس به این معنا معتقد به جدایی دولت و کلیسا و استقلال نسبی هر کدام است اما این به این معنا نیست که دولت نباید در غایت و امور معنوی تابع کلیسا باشد. از نظر توماس هم قدرت دنیوی و هم روحانی از قدرت الهی ناشی شده است؛ در نتیجه قدرت دنیوی فرمانبر قدرت روحانی است؛ به اندازه‌ای که خدا فرمان داده است، یعنی در موضوعاتی که در نجات روح مؤثر است، باید از قدرت روحانی اطاعت شود. مگر آنکه قدرت دنیوی و اخروی در یک شخص یعنی پاپ جمع شده باشد که در این صورت، قدرت او عالیه و جامع قدرت هر دو است. هم شاه است و هم کشیش که او شاه شاهان و ارباب اربابان است و قدرت او شکست نخواهد خورد (Aquinas, 1972, p.4).

توماس بر این اساس، اعتقاد خود را به عنوان یک مسیحی نسبت به حاکم آرمانی خود ابراز می‌دارد، هرچند از نظر ساختار و شکل حکومت او پادشاهی را بهترین نوع حکومت مطلوب خود می‌داند (Aquinas, 1982, p.28).

اما از ایده ارسطویی حکومت به این شکل فراتر می‌رود که بهترین شاهان پاپ است که هم حکومت کند و هم سلطنت. بر خلاف ادعایی که پاپ را در مقام حکومت دارای ولایت مطلقه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۳). می‌توان گفت: از این حیث که اقتدار دنیوی و معنوی در دست یک نفر قرار گیرد، قدرت او محدود به امور دنیوی یا معنوی نیست و به این معنا مطلقه است اما معنای این سخن توماس ولایت مطلقه به معنای طولی آن نیست، اساساً توماس از حکومت سخن می‌گوید؛ نه از ولایت. هرچند

به هر حال، پاپ با علم به قانون الهی فراتر از قانون بشری می‌تواند به حکومت پردازد، اموری چند در مقام سلطنت اقتدار او را محدود می‌کند؛ نخست، خود قانون الهی است. پادشاه - پاپ نمی‌تواند فراتر از قانون الهی عمل کند. مانع دیگر آن است که قانون بشری که بازتاب فرمان عقل و مشخص‌کننده خیر مشترک است، نباید به دست سلطان نقض شود. اگر او خیر و نفع شخصی را مقدم بشمارد، در جهت جباریت حرکت کرده است.

ضمن آنکه تحقق فضائل مذکور که شرط تحقق ایمان است، از نظر توماس مفروض گرفته شده و این خود به گونه‌ای نظارت درونی را در شخص سلطان-پاپ معین می‌سازد؛ به عبارت دیگر، توماس به دنبال سلطنت مشروطه است (Aquinas, 1982, pp.14-15).

در هر حال، می‌توان گفت: توماس بر روی حکومت پاپ چندان شرح و تفصیلی ندارد و در حد چند گزاره محدود باقی می‌ماند؛ لذا می‌توان به حد وسطی در این میان از دید توماس قائل شد، بدین معنا که توماس تحقق الگوی آرمانی خود را چندان به بحث نمی‌گذارد؛ از سویی مخدوش شدن حوزه دخالت پادشاه و امپراتور با پاپ را هم نمی‌پذیرد؛ لذا به گونه‌ای به ترسیم دوباره این حوزه و مهار بحران اقتدار زمانه می‌پردازد و به تمایز حوزه دولت و کلیسا توجه می‌کند.

شک نیست که به هر حال، تمایز اقتدار دنیوی از معنوی در حصول سکولاریسم مسیحی بی‌اثر نبوده است.

اساساً سکولاریسم مسیحی که البته باید آن را از سکولاریسم دوره مدرن متمایز ساخت، با ایده‌های توماس جلوه‌ای خاص یافت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عقلانیت در اندیشه توماس آکویناس در آغاز ملهم از نظریه عقل و نفس ارسطویی است اما رویکرد متفاوت توماس به عقل، فعال و مهم‌تر از آن، ایمانگرایی توماس مسیحی به معنای آنکه در نهایت فهم بسیاری امور برای رسیدن به سعادت غایی از

توان عقل خارج است و باید ایمان آورد تا آنها را فهمید، راه او را از استادش جدا می‌کند.

توماس می‌کوشد در معرفت‌شناسی عقلانیت را وابسته به حس و لذا خدشه‌پذیر در اعتبار گزاره‌های آن معرفی کند و رابطه زیادی میان عقلانیت و هستی برقرار نمی‌کند. در نظریه اخلاق بر اهمیت عقل تاکید دارد؛ توماس بر تعقل به عنوان مهم‌ترین فضیلت عقل نظری در نهایت فضائل مسیحی به همراه فضائل عقلی آنجا اهمیت می‌یابد که به ایمان مسیحی منجر شود. ایمان به عنوان باور به وحی و قانون الهی برتریهای بسیاری بر عقل دارد.

وحی نیز به دلیل آنکه به سعادت اخروی توجه می‌کند، بر عموم نیازها و ابعاد فردی و اجتماعی زندگی بشر و انگیزه‌ها و نیات درونی او می‌پردازد و کامل‌تر از عقل است.

در حوزه سیاسی نیز قانون بشری به دلیل محدودیت بر عمومیت و ضرر و زیان و خیر مشترک نمی‌تواند در مقابل قانون الهی کفایت‌کننده زندگی سیاسی باشد. حوزه سیاست دنیوی و معنوی از نظر توماس متمایز است و در نهایت، کلیسا اقتدار معنوی خود را بر دولت تثبیت می‌کند.

علی‌رغم استقلال نسبی دولت در حوزه امور عرفی در نهایت، به عنوان خادم و ابزار حصول غایات حقیقی کلیسا قرار می‌گیرد. عقلانیت سیاسی توماس با این همه، مقدمه‌ای در خور توجه در سکولاریسم مسیحی است. قابلیت مدرن کردن عقلانیت توماس از همین رو بیشتر است و نشانه‌هایی چون نقش مردم در وضع قانون و خرد جمعی و حدود اختیارات حکومت و مشروطه بودن سلطنت، رگه‌هایی از اندیشه مدرن را در آثار توماس نشان می‌دهد و نظریه عقلانیت و سیاست توماس در مقایسه با اسلاف او رئالیستی‌تر است.

کتابنامه

- آکویناس، توماس (۱۳۸۲). هستی و ذات. ترجمه فروزان راسخی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- آنتونی، کنی (۱۳۷۴). آکویناس. ترجمه فاطمه زیباکلام. دانشگاه هرمزگان.
- اسریگنز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه دکتر فرهنگ رجایی. تهران: آگاه، چاپ دوم.
- بلوم، ویلیام (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی. ج ۱. ترجمه احمد قدیس. تهران: آران.
- پلانتیجا، الوین (۱۳۸۱). عقل و ایمان. ترجمه بهناز صفری. قم: اشراق، چاپ اول.
- الدرز یوجی (۱۳۸۱). الهیات فلسفی توماس آکویناس. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ردهد، برایان (۱۳۷۳). از افلاطون تا ناتو. ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری. تهران: آگه.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: گروس.
- همو (۱۳۷۵). روح فلسفه در قرون وسطی. ترجمه داوودی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۰). مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه. انتشارات نگاه، معاصر بهار.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب. ج ۲. پژوهشکده دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- نوت، ترانوی (۱۳۷۷). «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکویناس». ترجمه همایون همتی. نامه فلسفه. ش ۵.
- Aquinas (1905). *Summa Contra Gentiles with English Translation on title of God and his Creature* trans. of Joseph Rickby London; Burns and oates.
- Id. (1972). *Commentary on Ethics* translated by Charles L.Litzinger in *Medieval Political Philosophy* by Rulph Lerner. New York: Cornel university press.
- Id. (1981). *Commentary of sentences of Peter Lumbard in Aquinas Selected Political Writings*. edited by A.P.D. Enterves translated by Dawson (Oxford: Basil Blackwell).
- Id. (1982). *On Kingship*. translated by Greald Phelan. Canada: portifical institute of medieval studies.

- Id. (1995). **On the uniqueness of Intellect against Averreist** trans. Peter Orłowski, in www.geocities.com
- Aquinas, saint (2000). **The Summa Theologia** book I-I, I-II, II-I, II-II, Second and Revised Edition Translated by Fathers of English dominian Province Kevin Knight, in www.Newadvent.org
www.nd.edu/Departments/Maritain.etxt/gc.htm
- Catholic Ency .w.new advent.org/cathen/08066.htm
- Copleston, Frederick Charles (1955). **Aquinas**. Baltimore MD: Penguin Press.
- Copleston (2001). **Medieval Philosophy** (Dover Publication. New York.
- Bigongiari, Diano (1981). **The Political Ideas of st. Thomas Aquinas**. New York: Hafner Press.
- Ervin, Rosenthal (1958). **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge: Cambridge university press.
- Hardon, John. **Meaning of Virtue in S.T. Aquinas**. Catholic book News letter volume II No 1. www.ewtn.com
- Kretzmann, Norman (1993). **Cambridge Companion To Aquinas**. by Cambridge university press.
- Maarer, Edmond (1998). **History of Philosophy, Routledge Medieval Philosophy** volume III. edited by John Marenbon. New York.
- Marenbon, John (1987). **Later Medieval Philosophy**. Routledge Kegun. Paul.
- Stump, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge.
- Sudduth, Michael. **The Thought of Thomas Aquinas, Intellectual Bakground, Faith and Reason and God**. [www.home.com /philofrodigion /files /Aquinas](http://www.home.com/philofrodigion/files/Aquinas).
- **Summa of Summa Theologia Journal of Religious history** (1996). Maquavie university, No 16.



شروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی