

بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه توماس آکوئیناس

هادی معصومی زارع*

چکیده

سن توماس آکوئیناس از جمله متکلمانی است که توجه شایانی به مقوله نظام‌سازی سیاسی داشته است. از مهم‌ترین مظاهر این توجه، مطالب ارزشمندی است که از وی در خصوص مباحث حقوقی برجای مانده است. موضوع «اقسام قانون و بررسی دایره قانون‌گذاری حاکمان» یکی از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آید. پرسش اساسی این است که قانون چیست و اقسام آن کدام است؟ همچنین جایگاه هر قانون و رابطه آن با دیگر قوانین به چه صورت است؟ وی ابتدا قانون را به چهار قسمت (قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون بشری، و قانون یزدانی) تقسیم کرده و ضمن آن، به واکاوی رابطه برخی از این قوانین با یکدیگر و نیز دایره صلاحیت قانونگذار بشری در امر تقنین و نیز تأثیر قانون در محدودسازی حوزه قدرت سیاسی می‌پردازد. بررسی موشکافانه این موضوع در هندسه فکر سیاسی آکوئیناس، به فهم دقیق‌تر الهیات سیاسی مسیحیت قرون وسطا و نیز تأثیرپذیری وی از فیلسوفان مسلمانان همچون فارابی و ابن سینا می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: حقوق، قانون، مسیحیت، مصلحت عمومی، قانونگذار، تحدید قدرت.

مقدمه

به راستی ماهیت قانون چیست؟ تفاوت حقوق و قانون در چیست؟ خاستگاه و منشأ انتزاع قانون را در چه باید جست؟ مشروعیت قانون از چه امری منبث می‌شود؟ غایت قانون‌گذاری چیست؟ قلمرو اجرای قانون چیست و مجری آن کیست؟ نقش قانون در تحدید حوزه قدرت سیاسی چیست؟ و...

اینها همه پرسش‌هایی است که در تعامل با یک اندیشه سیاسی و اجتماعی منسجم و نظام‌مند و در وهله بازکاوی تفکر حقوقی حاکم بر آن در برابر محقق رخ می‌نماید. در پاسخ به نیازهای حقوقی جوامع، مکاتب و جریان‌های مختلفی اقدام به ارائه منظومه‌های قانونی متفاوت کرده‌اند که در نگاهی اجمالی می‌توان آن را به دو دسته کلی «نظام‌های حقوقی الهی» و «مکاتب غیردینی» تقسیم کرد.

جهان مسیحیت کنونی نیز - با صرف نظر از وقوع تحریفاتی که در آموزه‌ها و کتاب آسمانی آن پدید آمده است - از نظام حقوقی مختص به خود برخوردار است. البته مسئله حقوق و قانون در مسیحیت موجود، از جمله موضوعاتی است که با پیچیدگی‌های خاصی همراه است. مهم‌ترین دلیل این مسئله را باید در برآمدن آن از منابع و اندیشه‌های حقوقی متکثر و گاه ناهمگون دانست. در واقع، گزاره‌های حقوقی که از سوی نهاد کلیسا به عنوان بخشی از معارف دینی ارائه می‌شد، به علت تهی بودن اناجیل موجود از دستورالعمل‌های اجتماعی، همواره از نقص‌هایی جدی رنج می‌برد.

برای جبران این خلأ، اولین بار توماس آگوستین قدیس^(۱) با بهره‌گیری از فلسفه رواقیون و آمیختن آن با معارف مسیحی اقدام به ارائه رهیافتی کرد که بر طبق آن، عقل بشری - به مثابه جلوه‌ای از عقل الهی - از سویی، اجازه تفسیر احکام الهی و از دیگر سو، از توان کشف

قانون طبیعی برخوردار شد.

در ادامه، آکوئیناس با درپیش گرفتن رویه وی، تحول عمیقی در حقوق مسیحیت به وجود آورد که منجر به سریان حقوق غیرمسیحیان - فلسفه یونان قدیم و حقوق روم - در عالم مسیحیت شد.^(۲)

این پژوهش بر آن است تا با نگاهی آزاداندیشانه، بررسی و کاوش در اندیشه حقوقی سن توماس آکوئیناس را - به عنوان یکی از متکلمان تأثیرگذار در تاریخ منظومه فکر سیاسی در قرون وسطا - به تحقیق و بررسی بنشیند. واقعیت آن است که نویسندگان عرصه اندیشه سیاسی - حقوقی و نیز تاریخ‌نویسان این عرصه، به گونه مقتضی به واکاوی فکر و اندیشه و نیز نوآوری‌های آکوئیناس در این زمینه نپرداخته‌اند؛ چه اینکه او علاوه بر یدک کشیدن عنوان اندیشمند سیاسی، از تفکر فلسفی و کلامی خلّاقی برخوردار بوده و نیز اولین شخصیتی است که در عالم مسیحیت میان اندیشه یونانیان - و به ویژه دستاوردهای نظری ارسطو - با کلام و الهیات مسیحی آشتی و همزیستی برقرار ساخته است.

همو بود که خدمت بزرگ و بی‌نظیر سازش میان ایمان و عقل را برای کلیسای کاتولیک به ارمغان آورد و از این راه، دین سرتاسر تعبد و ایمان‌گرایی مسیح را با فلسفه تعقل‌گرایی یونان باستان در هم آمیخت و طرحی نو در انداخت. در حقیقت، مسیحیان سده‌های میانی ارزش عقل را به صورت اجمالی می‌پذیرفتند، اما بر آن بودند که تنها راه رسیدن به دین و ارزش‌های آن، راه ایمان است و عقل از نقش چندانی در این خصوص برخوردار نمی‌باشد. بر اثر همین تفکر بود که کلیسای باستان در اولین واکنش نسبت به آثار عقلی یونانیان، اقدام به تحریم آثار ایشان نمود، اما در ادامه و با گسترش حوزه نفوذ عقل و نضج گرفتن تعقل یونانی در میان جامعه ایمانی مسیحیت،

آکوئیناس به زبان فارسی^(۳) خود مؤیدی است بر تجاهلی که بر تارک فکر سیاسی این فیلسوف قرن سیزدهم میلادی نشسته است؛ چه اینکه جریان‌های شبه‌روشنفکری هیچ علاقه‌ای به بازخوانی اندیشه‌هایی از این دست - که خداوند را بر متن هستی حاکم و ناظر می‌بیند - ندارند. در چنین فضایی، ضرورت توجه مضاعف به دیدگاه‌هایی از این دست منطقی به نظر می‌آید.

علی‌رغم سن نه چندان طولانی آکوئیناس، آثار متعددی از وی در حوزه‌های کلام و سیاست بر جای مانده است. از مهم‌ترین نوشته‌های وی می‌توان به اصول الهیات و درباره‌ی اساس حکومت اشاره کرد. آکوئیناس همچنین اثری نیمه‌تمام در تفسیر سیاست ارسطو دارد.^(۴) هرچند مجال بحث پیرامون برخی از تفکرات توماس به ویژه در عرصه‌ی قانون طبیعی و شیوه‌ی انتزاعش از قانون ازلی و نحوه‌ی اعتبار بخشیدن وی به عقل انسانی و نیز دادن تنها نقش نظارتی صرف به نهادهای دینی - که همه متأثر از نگاه کلامی مسیحی وی است - مفتوح است، اما می‌توان به جرئت ادعا نمود که نقطه‌ی نگاه توماس به پدیده‌ها و مخلوقات و نوع بده بستان حاکم بر تحولات این جهانی از بسیاری از جهات به نظریات و عقاید اسلامی قرابت آشکاری دارد و شاید بتوان ادعا کرد: او این تفکر توحیدی را از شرح و تفسیرهای مسلمانان بر آثار افلاطون و ارسطو، اخذ کرده باشد؛ چه اینکه همگان واقفند که جهان مسیحیت و از جمله آکوئیناس قدیس، از طریق ترجمه‌ی آنها از زبان عربی و از دریچه‌ی تمدن اندلس به این آثار دست یافته است.^(۵)

توجه به همین نکات کافی است تا نویسندگان و پژوهشگران عرصه‌های کلام، سیاست و حقوق را بر آن دارد تا با دقت نظر و تلاشی مضاعف، بررسی آراء و اندیشه‌های این متکلم تأثیرگذار در جهان مسیحیت را و جبهه همت خود قرار دهند. متأسفانه تاکنون رساله و یا

اولیای کلیسا ناگزیر به امتزاج و ترکیب - هرچند ناقص و ابتر - این آثار با تفکر ایمان‌محور خویش گردیدند. ارزش کار آکوئیناس از همین منظر قابل بررسی است. در واقع، هدف وی بر آن قرار گرفته بود تا فلسفه‌ای ارائه دهد که بر حسب آن، همه‌ی جنبه‌های هستی - و از آن جمله، نظام تفکر سیاسی - به خداوند بازگشته و در پرتو عقل الهی قابل تفسیر باشند. او منظومه‌ای فکری ترسیم کرد که در رأس هرم آن خداوند جای گرفته و تمام شئون هستی و نیز زندگی بشری - به عنوان تنها مخلوق اندیشمند - از آن آبشخور بلند و رفیع توشه برمی‌گیرند.

با توجه به این نکته، چندان عجیب نمی‌نماید که در کاوش اندیشه‌ی حقوقی آکوئیناس - که بخش مهمی از تفکر سیاسی وی را برمی‌تاباند - مشاهده نماییم که او انواع قانون را از اراده و عقل الهی انتزاع نموده و آنها را مصداق مشیت الهی پنداشته و از دیگر سو، برخلاف فیلسوفان دوره‌ی مدرنیته که نقطه‌ی عزیمت قانون را در تأمین رفاه و آسایش مادی افراد تلقی می‌کنند، هدف و غایه‌ی القصوی قانون را نیز سعادت «آن جهانی» نوع بشر معرفی می‌نماید. نیز از دیگر نکات مهم و ارزشمند مورد کنکاش آکوئیناس تسری دادن نتیجه‌ی بحث‌های خود در حوزه‌ی حقوق به حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و بررسی تأثیر قانون در محدودسازی قدرت سیاسی است که به نوبه‌ی خود با توجه به جغرافیای زمانی و مکانی حیات آکوئیناس، امری درخور توجه است. به دیگر بیان، وی تلاش داشته تا ضمن پرهیز از بحث‌های انتزاعی، پرتویی از تفکر حقوقی خود را در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی روزگار خود بتاباند.

نکته‌ی تأسف‌انگیز آنکه در فضای هجوم گفتمان‌های اومانستی و الحادگرایانه غربی به حوزه‌ی تفکر فلسفی اسلامی، اندیشه‌های الهی از این دست به بوته نسیان و غفلت سپرده شده‌اند. ترجمه‌ی تنها یک اثر مستقل از

حتی مقاله مستقلی در خصوص موضوع این نوشتار در زبان فارسی به نگارش درنیامده است و تنها موضوع انواع قانون به صورت پراکنده و غیرمنسجم در برخی از کتاب‌های تاریخ فلسفه و فلسفه سیاسی مورد بررسی جزئی قرار گرفته است.

تعریف قانون

آکوئیناس در بیان ماهیت قانون، ضمن اشاره به کسی که صلاحیت وضع آن را دارد، می‌نویسد: «حقوق یا قانون عبارت است از فرمان عقل به منظور خیر عامه، و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند.»^(۶)

مخاطب با عنایت به تعریف او از قانون با چهار نکته اساسی مواجه می‌شود:

اول. وی تفاوتی میان قانون و حقوق قایل نمی‌شود. هرچند در تعریف حقوق و ماده انتزاع آن اختلافات زیادی میان محققان رشته حقوق وجود دارد،^(۷) اما تقریباً در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که رکن اساسی قانون را باید ابلاغ آن از سوی قانونگذار به آحاد جامعه و نیز ضمانت اجرای آن از سوی دولت دانست. منشأ حق و حقوق را هرچه بدانیم، تا زمانی که رخت قانون بر خود نگیرد، از ضمانت اجرای عملی در سطح اجتماعی برخوردار نخواهد بود. در نتیجه، می‌توان با این دیدگاه رابطه میان حقوق و قانون را «عام و خاص من وجه» دانست؛ چراکه ممکن است برخی از حق‌ها در قالب قانون درآمده و برخی دیگر شکل قانون به خود نگیرند و در عمل، حق فرد یا افراد نادیده گرفته شود. همچنین برخی از امور در واقع، منشأ ایجاد حق نباشند و تنها به واسطه رخت قانون بر تن کردن، حقی را برای همگان و یا عده‌ای اختصاص دهد و بعکس، گاه منشأ تخصیص حقی وجود دارد و قانونگذار به احتساب آن، حق را در

چارچوب قانون موضوعه، ضمانت اجرا می‌بخشد. دوم. او قانون را برآمده از فرمان عقل تلقی می‌کند. البته وی در ماده سوم از مسئله نود و یکم از کتاب اصول الهیات به صراحت منظور خود را احکام صادره از عقل عملی عنوان می‌کند.

البته برداشت وی از تقسیم عقل به دو مرتبه «عقل عملی» و «عقل نظری» و انفکاک مدرکات هریک از دیگری، در غایت دشواری است و از لحاظ فلسفی قابل منع است.^(۸) همچنین این اشکال در تعریف وی وجود دارد که ملاک و معیار، عقل چه کسی است؛ عقل حاکمان یا عقل اکثریت مردم و یا اندیشمندان جامعه و عقلای قوم؟ در هر صورت، وی این ابهام را برطرف نکرده است. سوم. این فرمان عقل باید به منظور خیر رساندن و به مصلحت عموم مردم باشد و نه برخلاف آن. از آن‌رو که انسان از سایر موجودات به واسطه تعقل و قوه فاهمه‌اش متمایز می‌شود و به ادعای آکوئیناس، این تعقل‌ورزی اصولاً با اجتماعی بودن همراه است، باید قوانین در راستای خیر و فایده عمومی وضع شود و نه به سود یک فرد یا طبقه خاص؛ حال چه این قانون به وسیله قوه مقننه وضع شود یا به وسیله عرف، یا از طرف فرد مورد اعتماد مردم که به نمایندگی از ایشان به وی سپرده شده باشد.^(۹)

در عبارت «خیر عامه» هم ابهام‌هایی اساسی یافت می‌شود. مراد از «خیر» چیست؟ معیار بازشناسی خیر از شر چیست؟ مرجع نهایی تشخیص‌دهنده این خیر کیست؛ اکثریت افراد جامعه، وحی الهی، یا فیلسوفان فضیلت‌مدار؟

چهارم. وی به دو ویژگی بنیادین مقنن نیز اشاره نموده و توجه را به این مهم جلب می‌کند که ویژگی نخست - توجه به حال توده مردم - پایه مشروعیت وی را تشکیل می‌دهد و هر کسی جز او، نامشروع و غاصب حکومت است. او در این خصوص می‌گوید: «یک زمامدار

البته وی همین قوانین را از حیث موضوعه بودن یا نبودن، به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف. قوانین مثبت یا موضوعه که در محدوده زمان وضع شده‌اند؛ یعنی زمانی این نوع از قوانین نبوده و سپس به وجود آمده‌اند. قانون‌های بشری و یزدانی، هر دو، در قلمرو این گروه می‌گنجد؛ چراکه هر دوی این قوانین در بستر زمان به وجود آمده و طبیعتاً احکام مقرر در آنها از لحظه پیدایش آن قانون، لازم‌الاجرا می‌شوند. این دسته از قوانین مطیع و مادون قانون ازلی و طبیعی هستند.

ب. قوانین غیرموضوعه، که از جمله آن می‌توان به قوانینی که هرگز وضع نشده‌اند، قانون ازلی و طبیعی اشاره کرد. در خصوص قانون یزدانی باید گفت: حتی خود خداوند وضع‌کننده قانون ازلی نیست؛ زیرا این قانون چیزی جز عقل یزدانی نیست که در محدوده زمان نمی‌گنجد. مراد وی این است که این قوانین در سرشت خلقت جاری و ساری شده‌اند، نه اینکه به عنوان یک مخلوق مستقل در عرض سایر پدیده‌ها ایجاد شده باشند.^(۱۰) آکوئیناس در نظریه حقوقی خود به تفصیل هریک از این چهار قانون یاد شده را ذکر نموده و ضمن مقایسه نمودن قوانین چهارگانه با یکدیگر و بیان تأثیر هریک در قلمرو نفوذ دیگری، در نهایت، به بررسی تأثیرگذاری منظومه حقوقی مطلوب خود بر تحدید قدرت سیاسی می‌پردازد.

۱-۱. قانون ازلی

این قانون که در صدر منظومه سلسله‌مراتبی نظام حقوقی آکوئیناس قرار دارد، ناظر به نقشه خلقت کائنات و برنامه مدیریت آن است که از سوی خالق هستی تدبیر شده است. در حقیقت، خداوند جهان را بر اساس طرح معینی خلق کرده است که برگستره نظام آفرینش سیطره داشته و ضروری است تا تمامی امور مطابق با آن تنظیم شود. بنابراین، هنگامی که امری مطابق قانون رخ می‌دهد به این

غیرقانونی را نمی‌توان تنها ناقض حقوق انسان و دشمن مؤسسات بشری برشمرد، بلکه وی بر ضد کل دستگاه خداوندی - که در آن خداوند بر عالم حکومت می‌کند - قیام کرده و علم طغیان برافراشته است.^(۱۰)

ناشر و مروج بودن، دومین ویژگی است که آکوئیناس برای قانونگذار برمی‌شمارد. در نگاه وی، قانونگذار صرفاً مسئول وضع قانون تلقی نمی‌شود، بلکه صفت جدانشدنی وی را پس از وضع، باید ترویج و نشر از سوی، و سرانجام اجرای آن از طرف دیگر، جست‌وجو نمود.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که در وهله اول به نظر می‌آید تعریف وی از قانون، تنها قانون بشری را شامل می‌شود، اما می‌توان این تعریف را به قانون یزدانی هم تعمیم داد؛ چراکه خداوند از همه بیشتر به حال جامعه توجه دارد و نیز با برانگیختن رسولان، درصدد ترویج و تبلیغ قانون خود برآمده است. البته نباید از نظر دور داشت که تعریف یاد شده به هیچ عنوان شامل قانون ازلی و قانون طبیعی نمی‌شود؛ به این دلیل که اصولاً این دو تخصصاً از دسته قوانین موضوعه خارج‌اند. تعریف این قوانین و بیان ماهیت آنها در ذیل مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

۱. انواع قانون از دیدگاه آکوئیناس

توماس قدیس با مراجعه و کنکاش در آثار و آرای پیشینیان و به ویژه یونان باستان و نیز دو فیلسوف نام‌آور آن دوران، یعنی ارسطو و افلاطون، نظریه حقوقی (قانونی) خود را بر پایه تقسیم چهارگانه‌ای از قانون ارائه می‌دهد. از دیدگاه او، این قوانین که دارای خصیصه‌ای سلسله‌مراتبی هستند، به ترتیب در چهار رده ذیل دسته‌بندی می‌شوند:

۱. قانون ازلی یا جاودانی؛ ۲. قانون طبیعی؛ ۳. قانون بشری یا انسانی؛ ۴. قانون یزدانی یا الهی.

مفهوم است که در تحلیل نهایی در انطباق با طرح و خواست خداوند صورت گرفته است.

آکوئیناس این قانون را - که از دید وی، نخستین و متعالی‌ترین قوانین است و تنها درک‌کننده حقیقی آن پروردگار است - این‌گونه تعریف می‌کند: «یک نقشه و طرح جاودانی از حکمت الهی که به وسیله آن، کل عالم خلقت اداره می‌شود. این قانون به خودی خود مافوق طبیعت فیزیکی و وراء فهم انسان است، اما منافی با عقل انسان و در تضاد با آن نیز قلمداد نمی‌شود.»^(۱۲)

به طور کلی، آکوئیناس قانون ازلی را عقل موجود در ذهن خدا (با تفسیر و رویکردی متأثر از الهیات مسیحی) می‌انگاشت و با تبیینی که - در واقع - مخالف عقیده خود وی در بساطت ذات الهی است،^(۱۳) با تفکیک میان اراده و عقل الهی و حوزه عمل هر یک از آنها، معتقد است: قانون ازلی اصولاً نه بر اراده الهی، بلکه بر عقل الهی - که ناظر بر مثال نوعی طبیعت آدمی است - تکیه دارد.^(۱۴) یعنی خداوند با در نظر گرفتن طبیعت انسانی - به عنوان تنها موجود ذی‌شعور که سایر مخلوقات در خدمت اویند - نظام آفرینش را ساخته است. پس جوهر این قانون، معطوف به صلاح و تدبیر غایی خلقت آدمی است. در کل، می‌توان این قانون را همان نظام ربوبیت تکوینی دانست که مطابق آن، جهان خلقت با همه گستره‌اش به وجود آمده است.

در یک کلام و به طور خلاصه، می‌توان ویژگی‌ها و شاخصه‌های این قانون را به صورت ذیل برشمرد:

در طرح آفرینش تجلی یافته است. برای تمامی پدیده‌ها (جاندار و بی‌جان، باشعور و بی‌شعور) معتبر است؛ چراکه در متن نظام هستی گنجانده شده و مخصوص جامعه انسانی نیست. امکان نقض این قانون از سوی انسان‌ها (به واسطه شعور و اراده آزاد ایشان) وجود دارد و بر عکس، در سایر

مخلوقات چنین قابلیت گنجانده نشده است؛ چراکه فاقد قوه ادراک می‌باشند.^(۱۵)

آکوئیناس چنین تصور می‌کند که این قانون خلق نشده، بلکه از روز ازل با خدا وجود داشته و در نتیجه، در محدوده و ظرف زمان نمی‌گنجد و این عقل الهی - که عقل کل است - بنفسه دارای سرشت و ماهیت قانون است و بر سرتاسر گیتی حکمرانی می‌کند.

از سوی دیگر، تمامی پدیده‌ها و مخلوقات به واسطه پیوند عمیقشان با این نظام فطری، به نوعی در قانون ازلی مشارکت دارند. و این مشارکت نیز چیزی جز همان حرکت مخلوقات به سوی اهداف و غایت پیش‌بینی شده برای ایشان نخواهد بود. به دیگر بیان، نظام عملکرد و رفتار مخلوقات مطابق همان برنامه اولیه‌ای است که خالق آن از ازل مقدر نموده است و همین چرخه رفتاری را باید مشارکت ایشان در قانون ازلی و نظام ربوبیت تکوینی خداوند تلقی نمود. از پیش روشن است که ملازمه‌ای میان این نوع از مشارکت و آگاهی به آن وجود ندارد؛ چه اینکه جز انسان، سایر موجودات از شعور کافی برای درک حتی اصل مشارکت نیز بهره‌مند نیستند و همراهی‌شان با این قانون از حد غریزه بالاتر نمی‌آید. آدمی نیز علی‌رغم برخورداری از قوه فاهمه، حداکثر می‌تواند به نفس مشارکت در چنین قانونی پی ببرد، نه کیفیت و چگونگی آن. آکوئیناس همین نحوه مشارکت آدمی در اصل قانون ازلی را «قانون طبیعی» عنوان می‌کند.^(۱۶)

۲-۱. قانون طبیعی

همان‌گونه که ذکر شد، جهان بر اساس نظامی خلق شده است که بر سرتاسر کائنات حکمفرماست. نیز گفته شد که تمامی موجودات به نحوی در آن مشارکت دارند. قانون طبیعی در واقع، همان مشارکت انسان در قانون ازلی است. در واقع، این قانون عبارت است از «انعکاس و

خود و تشکیل جامعه‌ای بر پایه راستی می‌نماید؛ چه آنکه اساساً در بستر حیات اجتماعی است که تکامل بشری رخ می‌دهد. پس انسان ذاتاً اجتماعی است. (۱۸)

۵. یکسان بودن آن میان همه آدمیان. (۱۹)

۶. عدم امکان جهل بشر نسبت به این قانون به واسطه ابتدای آن بر طبیعت آدمی. (۲۰)

۷. عدم امکان تغییر آن به واسطه ابتدای آن بر طبیعت تغییرناپذیر آدمی. (۲۱)

آکوئیناس نقش و کارکرد قانون طبیعی را در مورد انسان «مهیا سازی حداکثر حوزه عمل و فعالیت برای تحقق تمایلات فطری انسانی» می‌پندارد. در واقع، یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های این قانون، برانگیختن انسان برای تشکیل حیات اجتماعی است. این قانون همچنین به انسان‌ها توصیه می‌کند که امور دنیوی خود را در مرتبه‌ای پایین‌تر از سعادت غایی، یعنی جهان معنوی، قرار دهند. در حقیقت، هرچند فعالیت سیاسی و اجتماعی به خودی خود امری نیکو و طبیعی است، اما اگر قدرت دنیوی و افتخار و یا ثروت مادی، علاقه غایی انسان شود، در آن صورت، زندگی سیاسی و اجتماعی امری شرورانه و مخل نظم طبیعی به حساب خواهد آمد. (۲۲)

اهمیت این قانون آنجا مشخص می‌شود که انسان‌ها در جست‌وجوی زندگی و حیاتی غیردینی برآیند که در آن، نه به قانون ازلی و نه به قانون یزدانی، اصولاً هیچ عنایتی نمی‌شود. در چنین گفتمانی، اگر به وجود و نیز قابل شناخت بودن حقوق طبیعی معتقد شد، می‌توان به کمک عقل بشری با دسترسی به اصول حقوق طبیعی و بنیان نهادن حیات اجتماعی - و از جمله سازوکارهای حقوقی آن - بر شانه‌های این قانون، از وحی الهی و نیاز به خدا، خود را بی‌نیاز نمود. و این خود سنگ‌بنای انسان‌گرایی مدرن را بنا می‌کند که در آن، خداوند و ربوبیت تشریحی - و گاه حتی تکوینی - وی بکلی به کنج

ظهور قانون ازلی و بازتاب تدریجی مشیت الهی در لوحه عقل موجودات ذی‌شعور. (۱۷)

آکوئیناس درست برخلاف پیشینیان که مدعی وحدت تام میان قانون یزدانی و قانون طبیعی بودند، و بر غیرقابل شناخت بودن قانون طبیعی - از سوی عقل بشری - اصرار داشتند، اولاً، این دو قانون را از یکدیگر جدا نموده و ثانیاً، قانون طبیعی را به کمک عقل بشری قابل شناخت می‌داند.

در حقیقت، این قانون که انعکاس عقل خداوند در آینه فهم بشر محسوب می‌شود، قانونی ابدی است که بر اساس آن، انسان به واسطه برخورداری از قوه فاعله می‌تواند طبیعت خود، و از طریق آن، نظام حقوق طبیعی را بشناسد. قانون طبیعی (که از هیچ منبع و سرچشمه‌ای بجز حکمت جاودانی خداوند - قانون ازلی - توشه برنمی‌گیرد) بر این فرض استوار است که همه موجودات در تلاش برای نیل به نیکی هستند. خداوند در فطرت و طبیعت تمام موجودات ویژگی خاصی قرار داده است تا به خیر و صلاح گرویده و از شرور و بدی‌ها اجتناب نمایند تا به حداکثر کمال ممکن برسند. در همین زمینه، برای تمایز میان نیک و بد است که مخلوقات ذی‌شعور نیازمند الهام از قانون ازلی اند.

به طور عمده، ویژگی‌های این قانون به قرار ذیل است:
۱. از نیروهایی تشکیل شده که همه موجودات را به طرز رفتار ضروری و درست وامی‌دارد.

۲. به وجود آورنده انگیزه‌های غریزی مشترک میان انسان و حیوانات است؛ مانند: خوردن، آشامیدن، تولید نسل و... .

۳. قابل فهم و درک توسط همه افراد بشر - چه مسیحی و چه غیرمسیحی - می‌باشد. پس بر طبق این ویژگی، زندگی خوب غیردینی خارج از مسیحیت نیز امکان‌پذیر می‌باشد.

۴. این قانون انسان را وادار به حقیقت‌جویی و اصلاح

را عدم منافات آن با عقل و مکمل بودن آن دو نسبت به یکدیگر برمی شمارد. باید توجه کرد که این قانون در عین حال که به هیچ روی با عقل مغایرت ندارد، اما بشر به طور همیشگی از شناخت عاقلانه آن عاجز بوده است؛ یعنی با توجه به تفکیک حوزه عقل و وحی، عقل بشری قادر به درک چرایی تفصیلی وضع این نوع از قوانین نیست.

آکوییناس مهم ترین وجه ضرورت وجود چنین قانونی را ناکافی بودن قانون طبیعی و بشری برای ایجاد یک زندگی الهی - که هدفش در درجه اول سعادت اخروی است - عنوان کرده و می نویسد: علاوه بر قوانین طبیعی و انسانی، یک قانون یزدانی هم لازم است تا انسان را به امر الهی در مسیری مصون از لغزش و خطا به سوی هدف مافوق طبیعی اش که نیل به رحمت جاودانه است، راهنمون آید. (۲۵)

برای تبیین دقیق موضوع باید به این نکته توجه داشت که بر اساس نگاه آکوییناس، غایت میانی و متوسط جامعه بشری، زندگی فضیلت آمیز است. اما نقطه عزیمت نهایی وی نه حیات فضیلت آمیز، بلکه از این طریق، بهره مندی از پرتو وجودی خداوند است. و از آن رو که این هدف همواره خارج از توانایی های طبیعی بشر است، انسان به راهنمایی الهی محتاج می شود و همین مسئله، وحی و بعثت انبیا را در پی دارد: «از آن رو که آدمی به غایت بهره مندی از خداوند نه با نیروی بشری، بلکه با نیروی الهی دست می یابد... هدایت انسان به این غایت نه به قانون بشری، بلکه به قانون الهی مربوط خواهد بود.» (۲۶)

از نگاه وی، تفاوت این قانون با قانون ازلی را باید در این جست که قانون ازلی خلق نشده است؛ چراکه از روز ازل با خود خدا وجود داشته است، در صورتی که قانون یزدانی که در محدوده زمان وضع و اعلام شده است از فعل خدا سرچشمه گرفته؛ در نتیجه، از مخلوقات الهی به شمار می آید. از دیگر ویژگی های بارز و آشکار این قانون می توان

انزوا رانده می شود. و این انسان است که خدای خود می شود و رها از قید و بندها و چارچوب های قوانین و شریعت الهی.

اینچنین انسانی با تکیه به مبانی حقوق طبیعی و با بها دادن افراطی به فاهمه بشری، منظومه مدون حقوقی مورد نیاز خود را بنا می نهد. بی آنکه در آن سهمی برای ربوبیت تکوینی و تشریحی خالق هستی قایل باشد. (۲۳)

۱-۳. قانون یزدانی

همان گونه که ذکر شد، به واسطه عدم امکان دسترسی بشر به کم و کیف قانون طبیعت، انسان نیاز به یک رشته از احکام و مقررات دارد که بتواند تمام حوزه های حیات وی را پوشش دهد و آن را تنظیم کند. در منظومه فکری آکوییناس، این نیاز بشری توسط دو منبع تأمین می شود: ۱. قانون یزدانی و قانون بشری.

قانون یزدانی چیزی جز همان احکام و شریعت نازل شده بر پیامبران نیست. این قانون که در حقیقت، روشنگر خواست و اراده خداوندی است، به شکلی مستقیم و به صورت وحی یزدانی بر بشر عرضه می شود و ایشان نیز مکلف به تبعیت از این برنامه خداوندی است. آکوییناس با تأکید بر این نکته که این قانون برخلاف قانون ازلی - که ناشی از عقل الهی بود - منبعث از اراده الهی است، می نویسد: «مجموعه ای از فرامین ناشی از اراده خدا هستند که به صورت وحی بر بندگان خدا ابلاغ شده اند.» (۲۴)

به طور کلی، می توان این قانون را همان مجموعه معیارهای رفتاری بر شمرده که خداوند آنها را در کتاب مقدس عهد قدیم و عهد جدید بر انسان ها ابلاغ و اعلان کرده است (همچون ده فرمان که در صحرای سینا بر موسی نازل شد).

آکوییناس ویژگی و خصوصیت مهم و بارز این قانون

به عدم اصطکاکش با قانون ازلی اشاره داشت؛ چه آنکه امکان چنین تعارضی - در واقع - به وقوع تعارض میان اراده و عقل الهی بازمی‌گردد که خود امری محال و ناشدنی است.

اقسام قانون یزدانی: آکوئیناس در ادامه، قانون یزدانی را به دو دستهٔ قدیم و جدید تقسیم نموده، می‌افزاید: «قانون قدیم همان است که پیش از ظهور مسیح و به صورت وحی بر یهودیان نازل شد و متن آن در **تورات** موجود است، اما قانون یزدانی جدید مجموعه وحی‌هایی است که پس از ظهور مسیح نازل شده است.»^(۲۷)

او معتقد است: این دو قانون الهی از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه **انجیل** مرحلهٔ کامل‌تر و بدون نقص **تورات** است؛ همچون انسانی که دو مرحلهٔ حیات (طفولیت و بزرگسالی) را تجربه می‌کند: «همچنان‌که ما شخص واحدی را در دو مرحله مختلف از حیاتش بچه یا مرد می‌نامیم، نیز به همین طریق، قانون مندرج در **تورات** و قانون مسطور در **انجیل**، هر دو به منبعی واحد تعلق دارند جز اینکه اولی ناقص و دومی کامل است.»^(۲۸)

البته این تعبیر و مثال را باید مسامحی و از باب تقریب به ذهن انگاشت، وگرنه هر دینی نسبت به زمان خود کامل است و نیز کسی به کودکان، ناقص نمی‌گوید؛ چراکه ایشان نسبت به سن خود کاملند و نقصی در آنها راه ندارد و اصولاً کمال آنها در همان وضعیت روانی و فیزیکی است و اگر - مثلاً - کودکان در ده سالگی از خصوصیات مردانه برخوردار باشند، این تقیصه است، نه کمال.

اما آکوئیناس به طور مفصل به ذکر نقص‌های **تورات** نسبت به **انجیل** پرداخته و اهم آنها را در سه شاخصه کلی به تصویر می‌کشد:

۱. از صفات سرشتی قانون آن است که خیر و فلاح و رستگاری همگان را به عنوان هدف نهایی در نظر دارد و با توجه به این هدف تنظیم می‌گردد. این خیر و رستگاری

را می‌توان به دو وجه تعریف نمود:

الف. خیر و فلاح دنیوی؛

ب. خیر و فلاح معنوی و اخروی.

حال با توجه به توضیح فوق باید گفت: قوانین **تورات**

اعمال انسان را به سوی هدفی از نوع اول راهبری و هدایت می‌کند، حال آنکه آیات و احکام **انجیل**، انسان را به سوی هدفی از نوع دوم رهنمون می‌سازد.

۲. از دیگر صفات سرشتی قانون عبارت است از اینکه اعمال بشری را در جهتی همسو با نظام عدالت رهبری کند. در این خصوص نیز قوانین **انجیل** برتری شایانی بر قوانین **تورات** دارند؛ چراکه قطع نظر از نظارت بر اعمال برونی انسان، مراقبت و نظارت بر اعمال درونی و مافی‌الضمیر بشر را نیز بر عهده دارد.

۳. از صفات ذاتی قانون همچنین آن است که مردمان را به اطاعت از امر و نهی وامی‌دارد. در این زمینه، **تورات** این هدف را با ترساندن بندگان از عقوبت و مجازات صورت می‌دهد، اما **انجیل** مقصود خود را به کمک آن عشق و محبتی که عنایت مسیح در قلوب مؤمنان دمیده است شکل می‌دهد.

البته روشن است که با این نوع نگاه به کتب آسمانی، **تورات** و **انجیل** هر دو ناقص و غیرکاملند؛ چراکه هریک از آنها از پوشش دادن نیازهای بشری در یک ساحت حیاتش عاجزند. **تورات**، دغدغهٔ آخرت و فلاح معنوی انسان‌ها را ندارد و **انجیل** از حیات دنیوی و نیازها و اقتضائات زندگی مادی انسان‌ها غافل است. ناگفته معلوم است که نگاه‌های حداقلی کسانی همچون آکوئیناس به گستره شریعت، بیش از هر چیز برآمده از تحریف این کتب آسمانی است.

البته باید توجه نمود که در نظام حقوقی آکوئیناس، قانون یزدانی صرفاً به یک سلسله امور و گزاره‌های اخلاقی و عبادی محدود می‌شود. در این نوع نگاه، اساساً

به کار بستن و کاربردی کردن قواعد قانون طبیعی در ساحت حیات اجتماعی است که با استنباط، استخراج و تنظیم جزئیات و دقایق این قانون، موجودیت می‌یابد. پس با توجه به نکات مزبور، این قانون دارای ویژگی‌های ذیل خواهد بود:

۱. برآمده از فکر و تعقل بشری است؛ پس مختص وی می‌باشد و سایر موجودات را به آن راهی نیست.
۲. برای تنظیم جزئیات و روابط حاکم در قانون طبیعی است.
۳. این قانون برای تنظیم و اداره حیات نوعی مخصوص از موجودات عالم خلقت (انسان) به وجود آمده و تنها مخصوص خود اوست.
۴. این قانون معرف اصول نوینی نیست، بلکه اصول بزرگ‌تری از نظم طبیعت را که بر عالم حکم فرماست در مورد انسان به منصفه اجرا گذاشته و در واقع، فرعی از آن اصول کلی است.

وی بر این باور است که قانون بشری برای تبیین قانون طبیعی ضرورت دارد، اما همیشه تفصیل و جزئیات قانون طبیعی مشخص نیست. از این رو، این عقل بشری است که باید قلمرو مسائل آن را کشف نماید. برای مثال، مطابق قانون طبیعی، دروغ‌گویی امری ناپسند و زشت است و انسان‌ها باید از آن پرهیزند؛ چراکه مخالف با حیات اخلاقی بشر است، اما در عین حال، این قانون تعریف روشنی از دروغ‌گویی و مؤلفه‌های آن ارائه نمی‌دهد و نیز روشن نمی‌کند که مرز میان دروغ‌گویی و راست‌گویی کدام است و یا کیفر آن چه باید باشد. از این روست که عقل بشری به میدان آمده تا با کنکاش نظری جزئیات آن را برای انسان‌ها به ارمغان بیاورد.

از همین رو، وظیفه عمده قانونگذار عبارت است از «تعریف یا آشکار کردن قانون طبیعی، به کارگیری آن در موارد جزئی و قابل اجرا کردن آن» (۲۹)

دین برای تدبیر یک زندگی همه‌جانبه اجتماعی رسالتی بر دوش ندارد. آن چیزی که دین بر عهده دارد فراهم آوردن یک زندگی اخلاقی و یک حیات طیبه است و تدبیر حیات مادی و اجتماعی انسان‌ها بر عهده حاکمان دنیوی است که البته این امر با عنایت به اصول قانونی طبیعی و همان دستورالعمل‌های اخلاقی قانون یزدانی صورت گرفته و در نتیجه، به سعادت معنوی انسان‌ها منجر می‌شود. ولی خود دین و پیامبر هیچ‌گاه برنامه‌ای برای طرح‌ریزی یک ساختار اجتماعی نداشته‌اند و چنین چیزی را نیز به پیروان خود سفارش نکرده‌اند، بلکه راه را برای عقل و فهم بشری آزاد گذاشته‌اند تا به مدیریت جهان عرفی خود بپردازد.

این‌گونه است که دیدگاه یادشده با فروگاهی ساحت دین به تعیین سازوکارهای حیات اخلاقی افراد، اندک اندک به جدایی دین از سیاست منتهی شده و بنیان‌های نظریه دین حداقلی را سیراب می‌سازد.

۱-۴. قانون بشری

با تبیینی که از قانون طبیعی و قانون یزدانی شد، به خوبی روشن می‌شود که به واسطه کلی بودن قانون طبیعی و نیز محدود بودن دایره رسالت قانون یزدانی به برخی از گزاره‌های اخلاقی - در کتاب مقدس مسیحیان - جامعه بشری برای استمرار حیات اجتماعی خود نمی‌تواند به قوانین یادشده اکتفا کند و به ناچار باید به سمت گونه‌ای از قانون‌گذاری گام بردارد. از دید آکوئیناس، عقل بشری فی‌الجمله توان وضع این نحوه از قوانین را داراست، اما این‌گونه نیست که در این وادی یک‌سره آزاد و رها از قید و بند باشد، بلکه این اقدام در دایره ضوابط و اصولی صورت می‌پذیرد که آنها را قانون طبیعی و یزدانی برای عقل بشری تعیین می‌نماید.

قانون اخیر - قانون بشری یا انسانی - در واقع، نوعی

مشروعیت به دو دسته تقسیم می‌کند:

دسته اول، قوانین عادلانه است. ویژگی مهم این نوع در آن است که به واسطه قانون ازلی - که در نهایت از آن سرچشمه می‌گیرند - با وجدان عجین‌اند.

اما گروه دوم که قوانین ناعادلانه است، راهی در وجدان ندارند. در واقع، علت غیرعادلانه بودن آنها در این است که یا برخلاف خیر مشترک عمومی است، یا به خاطر منشأ روانی وضع آنها که عبارت است از خودپسندی و اهداف شخصی مقنن و در نهایت، به این دلیل که به گونه‌ای نابرابر و ناموجه، وظایف و تکالیفی را بر زیردستان تحمیل می‌کند.^(۳۱)

آکوئیناس در برابر این اشکال که «هر معیاری باید به حد اعلای صحت و قابلیت اطمینان باشد، اما دستورهای عقل بشری نسبت به اموری که شایسته انجام گرفتن و یا انجام نگرافتن است دست‌بسته و ناتوان است؛ پس اندیشه‌های ما امکان عدم صحت نیز دارد» پاسخ می‌دهد: «تفاوتی که میان عقل عملی و نظری وجود دارد در این است که عقل نظری تنها به عالم "هست‌ها" و واقعیت‌های دگرگون‌پذیر نظر دارد، اما عقل عملی با عالم "بایدها" سروکار دارد. لذا قوانین بشری نمی‌توانند از این ویژگی خطاناپذیری برخوردار باشند، بلکه همین مقدار که صفت خطاناپذیری را در حد قابل حصول در نوع خاص خود را دارا باشند کفایت می‌کند.»^(۳۲) روشن است که این پاسخ در فرض پذیرش تقسیم‌ثنایی عقل به «عملی» و «نظری» قابل استناد است. حال آنکه این نوع تقسیم‌بندی و تکتیر قواعی عقلی از اساس با دشواری مواجه است.

۲. تأثیر قانون در محدودسازی حوزه قدرت سیاسی

نفس اینکه آکوئیناس به تبیین مقوله قانون و تقسیم‌بندی آن می‌پردازد، خود گواه آن است که وی هرگز نمی‌تواند حکومتی دیکتاتوری و یا کاملاً عرفی و مطابق امیال

دقیقاً به همین علت است که اعتبار این قانون در گروه مطابقت با قانون طبیعی بوده و برای لازم‌الاجرا بودن باید با این قانون هم‌نواپی داشته باشد. و از همین رو، آکوئیناس در اصول الهیات و در مسئله ۵۷ از فصل دوم می‌گوید: «همگان در این باره متفق‌اند که اراده انسانی در میان چیزهایی که منافی عدالت طبیعی نیستند، هر آنچه را که بخواهد می‌تواند صحیح و عادلانه اعلام کند.»

وی عقیده دارد: از آن رو که موهبت فهم کم و کیف کامل قانون طبیعت به انسان ارزانی نشده، بلکه تنها وی از عهده فهم برخی از اصول کلی و اساسی این قانون برمی‌آید، پس برای انسان ضروری است که یک رشته احکام و قوانین و مقررات دقیق‌تری از قانون طبیعت را در راستای تنظیم اعمال و افعالش وضع نماید که البته این احکام و مقررات را دو منبع متفاوت در اختیارش قرار می‌دهند: قانون یزدانی و قانون بشری.

قوانین بشری در حقیقت، مجموعه‌ای از احکام و مقررات برای تنظیم رفتار بشری هستند که عقل انسان آنها را از روی اصول قانون طبیعت کشف و استخراج نموده است. قانون بشری ناچار است نحوه تعامل با بسیاری از آن اموری را که تکلیفشان در قانون طبیعت و شرع معین نشده به صورت دستورهای متمم در اختیار بندگان قرار دهد، اما این مسئله سزاوار توجه است که به هر حال، خود قانون انسانی و بشری از قانون طبیعت مشتق شده و احکام و مقررات آن تا جایی معتبر است که با قانون طبیعت از سر جدال و ستیز درنیاید: «اما اگر قانون بشری در امری، برخلاف قانون طبیعی باشد، در آن صورت نه قانون، بلکه انحراف از قانون خواهد بود.»^(۳۰) اما اگر مسئله و موضوعی با قانون طبیعت منافات داشته و اشمئزاز طبیعت را برانگیزاند، اراده انسانی هرگز نمی‌تواند آن را در جامعه، به عنوان قانونی صحیح و همسو با حقیقت وضع نماید. با توجه به همین نکته است که وی قوانین را از حیث

قانون انسانی بوده و در نتیجه، حدود و ثغور قانون بشری را تعیین می‌کند. دوم به دلیل کشیده نشدن دامنه اطلاق آنها به حوزه قانون الهی است؛ یعنی اساساً قانون بشری بر تمامی ساحت‌های زندگی انسان‌ها حاکم نیست، بلکه حوزه امور دینی و اخلاقی، مشمول قواعد و مقررات وحی الهی هستند. پس در این حوزه، افراد و دولت‌ها حق قانون‌گذاری ندارند و از دیگر سو، قوانین موضوعه ایشان برای تنظیم حیات اجتماعی و عرفی افراد نیز باید هماهنگ با سعادت حقیقی انسان‌ها باشد. و از آن رو که سعادت حقیقی تنها در پرتوی عمل به احکام الهی تحصیل می‌شود، این دسته از قوانین نمی‌تواند معارض قانون یزدانی باشد. در واقع، از دید وی، قانون بشری قطعه‌ای از پازل حکومت آسمانی است که بر سرتاسر گیتی جاری و ساری است.

به طور اخص، وی درباره لزوم تبعیت از قانون طبیعی معتقد است: حکمران حق ندارد قانونی وضع کند که با قانون طبیعی (و البته قانون یزدانی) ناسازگار باشد، او قدرت قانون‌گذاری خود را در نهایت از خداوند می‌گیرد؛ چراکه در حقیقت، هر قدرتی از خداوند ناشی می‌شود و افراد در برابر استفاده از آن قدرت، مسئول می‌باشند. خود او [حکمران] تابع قانون طبیعی است و حق ندارد از آن سرپیچی کند یا به زیردستان خود دستور دهد که کاری ناسازگار با آن انجام دهند.^(۳۴)

آکوئیناس به عنوان یک متأله مسیحی و یک فیلسوف سیاسی از سویی، بر لزوم فرمان‌برداری پیروان مسیح از اوامر فرمانروایان دنیوی مشروع خود پافشاری کرده و ماهیت الزام سیاسی مشروع را بازگو می‌کند و می‌گوید: «از آنجا که می‌بینیم که ایمان مسیح نه تنها نظام عدالت را از بین نمی‌برد، بلکه آن را تأیید هم می‌کند، پس لازم است که پیروان مسیح مطیع فرمان پادشاهان دنیوی خود باشند.»^(۳۵) و از دیگر سو، حوزه‌ای را که پیروان مسیحیت باید در

عنان‌گسیخته آرای عمومی را برتابد. در حقیقت، در نظام مطلوب وی، حاکم باید در دایره اقتضائات و لوازم قانون طبیعی و یزدانی رفتار نموده و نیز در چارچوب آن قوانین، آراء و خواست همگانی را مورد توجه قرار دهد. وی حق ندارد خودسرانه و بدون در نظر گرفتن منطق و غایت این قوانین حکمرانی کند. در نتیجه، در هندسه تفکر سیاسی وی نباید برای قانونگذار قدرت مطلق قایل شد، بلکه بعکس، باید با تحدید قدرت وی در قالب معین قوانین و مقررات عادلانه، راه را بر استبداد و ستمگری وی بست. آکوئیناس تأکید می‌کند که تمامی قوانین موضوعه از سوی حاکمان باید معطوف به تأمین سعادت اخروی و حیات طیبه ابدی مردمان باشد. این مسئله در حقیقت، متأثر از جهان‌بینی وی است که در آن، حرکت به سمت خواسته‌های الهی در رأس هرم اهداف عالی بشری نقش ایفا می‌کند: «او [حاکم] باید آن چیزهایی را که به سعادت بهشتی منجر می‌شوند، مورد تأکید قرار دهد و حتی الامکان ضد آنها را ممنوع کند.»^(۳۳)

با توجه به نکات یادشده، قوانین ناعادلانه نه تنها ارزش فرمان‌برداری را ندارند، بلکه در صورت تعارض با امر و فرمان الهی، باید در برابر آنها قد علم کرد و حاکم را مجبور به دست کشیدن از آنها نمود. از این رو، هر حکومتی که برخلاف قوانین عمل نموده و راه استبداد در پیش گیرد، مشروعیتش را از دست خواهد داد. به عقیده وی، چنین زمامداری پیش از آنکه پایمال‌کننده حقوق و مؤسسات بشری باشد، شورشی تمام‌عیار علیه دستگاه الهی حاکم بر کل سرتاسر گیتی قلمداد می‌شود.

آکوئیناس بر این باور استوار است که قوانین وضع شده از سوی دولت‌ها که به گروه قانون‌های بشری تعلق دارد، به دو دلیل دارای محدودیت است. اول آنکه این رشته از قوانین در داخل قلمرو خود، مطیع قانون طبیعی هستند؛ یعنی از قانونی تبعیت می‌کنند که مافوق

اما نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که در چارچوب مقررات و ضوابط قانون طبیعی و قانون یزدانی، آیا حاکم می‌تواند به هر شکل و روشی که خواست اقدام کند، یا باز در چنین دایره‌ای نیز با محدودیت‌های خاصی مواجه است؟ پاسخ به این پرسش را باید در دیدگاه وی در خصوص نقش و جایگاه اراده مردم در تشکیل حکومت جست‌وجو نمود. به عقیدهٔ وی، پادشاه و حاکم به طور مستقیم و بی‌واسطه مشروعیت خود را از پروردگار اخذ نمی‌کنند، بلکه ایشان حق حکومت خود را از مردمی می‌گیرند که با تفویض حق خدادادی و طبیعی تعیین سرنوشت خود به حاکمان، ایشان را به عنوان نماینده خود برمی‌گزینند. «حکمران تا آنجا اختیار قانون‌گذاری را دارد که نماینده مردم باشد.»^(۳۸)

پس در حقیقت، میان خداوند و حاکم، حلقهٔ واسطه‌ای وجود دارد که از آن می‌توان به «رضایت مردمی» یاد کرد. هرچند در بادی امر شاید به نظر برسد که با این نگاه، وی نیز باید از اصحاب نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» محسوب شود، اما با عنایت به سایر مواضع وی در این بحث، روشن می‌شود که وی برخلاف نظریه‌پردازان متأخر لیبرال، اراده عمومی را نه به طور مطلق، بلکه در دایرهٔ ضوابط یادشده (در چارچوب قانون طبیعی و قانون یزدانی) معتبر می‌داند. بنابراین، هر خواستهٔ عمومی که برخلاف این ضوابط باشد از اساس بی‌اعتبار و غیرقابل اعتناست.

همچنین وی معتقد است که مردم برای انتخاب حاکمان باید از شرایطی خاص برخوردار باشند و در نتیجه، همگان از چنین حقی برخوردار نمی‌باشند. وی ضمن تأیید، این گفتهٔ آگوستین را نقل می‌کند که «اگر مردم وظایف [دینی و اخلاقی] خود را انجام بدهند، در آن صورت، بجاست که حق داشته باشند خود، رهبران و مدیرانشان را انتخاب کنند. بر عکس، اگر مردم به انحطاط اخلاقی دچار شوند، باید

آن حیطة از دولت و حاکمیت فرمان‌برداری کنند به مقررات و احکامی محدود می‌کند که دربارهٔ اعمال خارجی اتباع پی‌ریزی شده باشند.

این محدودیت، برآمده از ماهیت قانون یزدانی است؛ چراکه گفته شد تنظیم مناسبات و مقرراتی که به شکل مستقیم با هدف جاودانه انسان سر و کار دارند در حیطة وظایف این قانون است. این مقررات باید شامل احساسات و نیت درونی وی که ناشی از قلب و اراده‌اش هستند، باشد و چون نظارت بر حوزهٔ درونی و مافی‌الضمیر انسانی از حیطة قدرت دولت خارج است، پس باید مسئولیت این امر بر دوش حوزهٔ قدرت یزدانی آرام بگیرد. و برای اینکه این هدف به طور کامل و صحیح تأمین شود، دولت باید قانون‌گذاری‌های خود را متناسب با این هدف غایی تنظیم و راهبری نماید. و از همین روست که حاکمان حق هیچ‌گونه اقدامی برخلاف قانون یزدانی را ندارند: «در خصوص قانون‌هایی که برخلاف قانون الهی اند هرگز جایز نیست که از آنها تبعیت کنیم؛ زیرا باید از خداوند تبعیت کنیم نه از انسان‌ها.»^(۳۶) اما در خصوص نهاد عهده‌دار نظارت بر مطابقت سیاست‌های دولت با موازین یادشده، وی کلیسا را مسئول چنین مراقبتی می‌داند؛ چراکه این کلیسا است که متولی رسمی دین بوده و از همگان به قانون و خواست الهی آگاه‌تر است. بنابراین، اگر دولت از اختیارات خود پافراتر بگذارد و قانون طبیعی یا قانون الهی را نقض کند، این به عهده کلیساست که از نقض قانون جلوگیری کند.^(۳۷)

البته این به معنای آمیختگی دین با سیاست به این معنا که دین به طور مستقیم در مسائل جزئی سیاسی و اجتماعی وارد عرصه شود، نیست. بلکه حوزهٔ عمل دولت و کلیسا - در واقع - متمایز از یکدیگر است. دخالت نهادهای دینی را صرفاً می‌توان نوعی نظارت عالیه برای سوق دادن افراد به سوی یک جامعه متکامل و ایمانی دانست.

حق انتخاب را از آنها سلب گردد.» (۳۹)

آنجاست که روح عدالت مقتضی چنین عدالتی باشد. بنابراین، اگر آنها از راه حق به قدرت نرسیده و حق مشروع دیگران را غصب کرده باشند، یا اینکه از اتباع و زیردستان خود اجرای اوامری را که ظالمانه است و با موازین عدالت تطبیق نمی‌کند خواستار آیند، اینان [اتباع کشور] موظف به اطاعت کردن از چنین زمام‌دارانی نیستند، مگر اینکه به حسب تصادف در وضعی قرار گرفته باشند که عدم اطاعت از اوامر فرمانروای ظالم به رسوایی یا خطر منجر گردد.» (۴۰)

نتیجه‌گیری

۱. برای فهم جامع و صواب از اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس، محقق و پژوهشگر و به ویژه علاقه‌مندان به حوزه اندیشه سیاسی، چاره‌ای جز درک صحیح و کامل از شالوده فکر کلامی - فلسفی وی و به ویژه الهیات سیاسی مسیحیت و نیز اشراف بر آثار متقدمانی همچون ارسطو - به عنوان پیش‌درآمدی مهم و تأثیرگذار در این عرصه - ندارد.

۲. در نظام فکری وی در نهایت، همه امور به خدای قادر و آگاه بازگشت دارد و هر امری و فرمانی و قانونی که مخالف و منافی با دستورات و قوانین الهی باشد غیرمعتبر و نامشروع است؛ حتی اگر فرمان‌نامشروع حاکم مشروع باشد.

۳. آکوئیناس قانون را به چهار نوع (قانون ازلی، طبیعی، بشری و یزدانی) تقسیم‌بندی می‌کند.

۴. از نگاه وی، قانون ازلی ناظر به نقشه خلقت کائنات و برنامه مدیریت آن است که از سوی خالق هستی تدبیر شده است. این قانون که در متن آفرینش تجلی یافته، برای تمامی پدیده‌ها معتبر است.

۵. آکوئیناس قانون طبیعی را انعکاس عقل خداوند در آینه فهم بشری و نوعی مشارکت بشری در قانون ازلی خداوند عنوان کرده و برخلاف پیشینیان، آن را قابل فهم قلمداد می‌کند.

در واقع، علت ارائه چنین نظری را باید در جایی دیگر یافت: مردمی که به انحطاط و وادادگی اخلاقی و اجتماعی مبتلا شده‌اند، آزادی سیاسی خود را مورد سوءاستفاده قرار داده و تصمیمات نابخردانه‌ای اتخاذ می‌کنند که در نهایت، به زیان ایشان منجر می‌شود. و بدیهی است که شایسته نیست به بهانه کسب رضایت موقت افراد، مصلحت کلان ایشان - به ویژه مصلحت اخروی - پایمال شود.

پس واضح است که برخلاف برخی از فیلسوفان متأخر که قایل به عدم امکان خطای جمعی بوده و مدعی آنند که در کل، مردم گزینه‌های عقلانی و به مصلحت خود را انتخاب می‌کنند، آکوئیناس بر امکان تحقق خطا و اشتباه ایشان تأکید کرده و وقوع حرکت برخلاف جهت مصالح و نیازهای حقیقی‌شان را شاهد می‌گردد و چنین مسئله‌ای را موجب سلب شایستگی افراد در تصمیم‌سازی‌های سیاسی و اجتماعی قلمداد می‌کند.

پس از روشن شدن نقش مردم در حقوق و تکالیف اجتماعی، بدیهی است که ایشان هنگامی موظف به رعایت احکام و دستورات و قوانین حکومت هستند که هم شیوه به قدرت رسیدن حاکمان، مشروع و هم دستورات ایشان عادلانه باشد. در غیر این صورت، ایشان نه تنها هیچ الزامی به تبعیت از آنچنان حکامی و اینچنین قوانینی ندارند، بلکه باید علیه آنها به پا خیزند. البته این اصل تنها در یک فرض با استثنا مواجه می‌شود، و آن هم صورتی است که مفسده عدم اطاعت از والیان بیشتر و مهم‌تر از مفسده عمل به قوانین ظالمانه باشد. و روشن است که تن دادن به چنین امری، نه از سر اختیار، بلکه برآمده از شرایط ثانویه است و تنها تازمانی معتبر است که این وضعیت استمرار داشته باشد.

«وظیفه انسان بر اطاعت از حکام دنیوی فقط تا

برآمده از قانون طبیعی و یزدانی معتبر می‌داند. بنابراین، هر خواستهٔ عمومی که برخلاف این ضوابط باشد از اساس بی‌اعتبار و غیرقابل اعتناست.

۱۲. در هندسهٔ فکر سیاسی آکوئیناس، همگان از حق مشارکت در تعیین حاکمان برخوردار نمی‌باشند. در حقیقت، تنها کسانی واجد این حق هستند که دارای فضیلت بوده و وظایف دینی و اخلاقی خود را انجام دهند و از انحطاط اخلاقی به دور باشند.

پی‌نوشت‌ها

1. Thomas Aquinas.
- ۲- مصطفی دانش‌پژوه و قدرت‌الله خسروشاهی، *فلسفهٔ حقوق*، ص ۴۸.
- ۳- ر.ک: توماس آکوئیناس، در باب هستی و ذات، ترجمهٔ فروزان راسخی.
- ۴- برای اطلاع بیشتر در خصوص زندگی و آثار آکوئیناس، ر.ک: کریم مجتهدی، *فلسفه در قرون وسطی*، ص ۲۲۷-۲۳۰؛ فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمهٔ ابراهیم دادجو، فصل سی و یکم، ص ۳۹۱-۴۰۲.
- ۵- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۶۰.
- ۶- جرج سابین، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمهٔ بهاء‌الدین پاسارگاد، ص ۲۰۴.
- ۷- ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۴۱-۵۲؛ ناصر کاتوزیان، *فلسفهٔ حقوق*، ج ۱، ص ۳۳.
- ۸- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۳۱.
- ۹- جرج سابین، همان، ص ۲۰۴.
- ۱۰- همان، ص ۲۰۲.
11. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 91, Article 1.
12. Ibid.
- ۱۳- ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸ و ۴۶۱ و ۴۹۰.
- ۱۴- همان، ص ۵۲۳.
- ۱۵- اریک لیدمان، *تاریخ عقاید سیاسی؛ از افلاطون تا هابرماس*، ترجمهٔ سعید مقدم، ص ۱۰۳.
16. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Article 2.
17. Ibid.
- ۱۸- عبدالرحمن عالم، *تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب؛ از آغاز تا پایان سده‌های میانی*، ص ۲۷۶.

۶. قانون یزدانی در اندیشهٔ وی چیزی جز همان احکام و شریعت نازل‌شده بر پیامبران نمی‌باشد. این قانون مجموعه‌ای از فرامین الهی است که به صورت وحی بر پیامبران نازل شده و به مردم ابلاغ می‌شود. به اعتقاد آکوئیناس، این قانون بر دو قسم قدیم و جدید است که به ترتیب در *تورات* و *انجیل* منعکس شده است. ۷. به واسطهٔ کلی بودن قانون طبیعی و نیز محدود بودن دایرهٔ شریعت در *انجیل*، آکوئیناس معتقد است که انسان‌ها می‌توانند در دایرهٔ ضوابط قانون طبیعی و یزدانی اقدام به قانون‌گذاری نمایند.

۸. مطابق دیدگاه‌های وی در خصوص قانون، نمی‌توان وی را از طرف‌داران دیکتاتوری دانست. بعکس، به اعتقاد وی، قانونگذار باید به سعادت اخروی و حیات طیبه ابدی مردمان توجه ویژه‌ای داشته؛ و همهٔ قوانین را معطوف به تأمین دو هدف یادشده وضع نماید. ۹. در منظومهٔ تفکر سیاسی آکوئیناس، قوانین ناعادلانه نه تنها ارزش فرمان‌برداری را ندارند، بلکه در صورت تعارض با امر و فرمان الهی، باید در برابر آنها قد علم کرد. به عقیدهٔ وی، زمامدار ظالم پیش از آنکه پایمال‌کننده حقوق و مؤسسات بشری باشد، علیه دستگاه الهی حاکم بر کل سرتاسر گیتی شورشی تمام‌عیار انجام داده و در نتیجه، مشروعیتش را از دست می‌دهد.

۱۰. دایرهٔ قانون‌گذاری مقنن، تنها به حوزهٔ قانون‌های بشری تعلق دارد. همچنین نهاد نظارت‌کننده بر مطابقت کنش‌های سیاسی دولت‌مردان با اصول قانون طبیعی و یزدانی، متولی رسمی دین یعنی روحانیت می‌باشد. ۱۱. هرچند در نگاه آکوئیناس اختیار قانون‌گذاری حاکم منوط به نمایندگی وی از جانب مردم می‌باشد، اما نباید وی را از اصحاب نظریهٔ قرارداد اجتماعی دانست؛ چراکه وی برخلاف نظریه‌پردازان متأخر لیبرال، اراده عمومی را نه به طور مطلق، بلکه در چارچوب اصول

- منابع**
- اشتراوس، لئو، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳.
- دانش‌پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
- سابین، جرج، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بهاء‌الدین پاسارگاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- عالم، عبدالرحمن، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب؛ از آغاز تا پایان سده‌های میانی*، تهران، وزارت خارجه، ۱۳۸۰.
- فاستر، مایکل، *خداندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، تهران، بهنشر، ۱۳۶۵.
- لیدمان، سون اریک، *تاریخ عقاید سیاسی؛ از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، تهران، دانش ایران، ۱۳۷۹.
- مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
- Aquinas, Thomas, *The Summa Theological*, tr. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benzinger Brothers, 1947.
- Aquinas, Thomas, *On the governance of rulers*, ed. by Gerald B. Phelan, London, Sheed & Ward, 1938.
19. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 94, Article 2.
20. Ibid, Article 6.
21. Ibid, Article 5.
- ۲۲- اریک لیدمان، همان، ص ۱۰۳.
- ۲۳- ر.ک: لئو اشتراوس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، فصل پنجم.
24. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 91, Article 1.
25. Ibid.
26. Thomas Aquinas, *On the governance of rulers*, Chapter 1, Article 14.
27. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 91, Article 5.
28. Ibid.
- ۲۹- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۵۳۳.
30. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 95, Article 3.
31. Ibid, Article 4.
32. Ibid, p. Question 91, Article 3.
33. Thomas Aquinas, *On the governance of rulers*, chapter 1, Article 15.
- ۳۴- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۵۳۳.
- ۳۵- مایکل فاستر، *خداندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۲، ص ۴۵۹.
36. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 96, Article 5.
- ۳۷- اریک لیدمان، همان، ص ۱۰۸.
38. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 97, Article 4.
- ۳۹- اریک لیدمان، همان، ص ۱۰۵.
40. Thomas Aquinas, *The Summa Theological*, Question 105, Article 1.