

مبانی تحدید حاکمیت در حکومت دینی (مطالعه تطبیقی دیدگاه امام خمینی و قدیس آکوئیناس)

خبرالله پروین / استاد گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران

yaser_mokarrami@ut.ac.ir

یاسر مکرمی قرطاول / دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰

چکیده

کارویژه حکومت‌ها، اعم از دینی و غیردینی، اعمال حاکمیت است. امروزه گستره حاکمیت، از اصل تحدیدناپذیری اندیشه‌های بدنی تبعیت ندارد و اغلب اندیشمندان بر تحدیدپذیری حاکمیت و ارائه تعاریف جدیدتر تأکید دارند. مقاله حاضر درصدد بیان این موضوع است که حاکمیت در حکومت‌های دینی نیز از فرمول تحدید حاکمیت، با شرایط خاص، پیروی می‌کند و خارج از دایره مقوله تحدیدپذیری نیست. در این خصوص، مطالعه‌ای تطبیقی با روش توصیفی - تحلیلی، میان آرا و نظریات امام خمینی و توماس آکوئیناس، دو تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اندیشمندان دینی در باب حکومت دینی، اولی در جهان اسلام (تشیع) و دومی در دنیای مسیحیت (کاتولیک)، انجام شده است. برون‌داد پژوهش حاضر بیانگر این موضوع است که در رویکردهای کلان هر دو دیدگاه مورد مطالعه، مهم‌ترین مبانی تحدید اعمال حاکمیت و قدرت سیاسی، بی‌تردید حاکمیت قانون الهی است.

کلیدواژه‌ها: حاکمیت، تحدید حاکمیت، حکومت دینی، حاکمیت الهی، حاکمیت قانون، امام خمینی، آکوئیناس.

یکی از ویژگی‌های فرهنگ پسامدرن، شک‌گرایی در تفسیر متن‌هاست (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳). در متون حقوق اساسی، حاکمیت همواره موضوعی پیچیده است که با دین، باورها، قانون و امثال آنها ارتباط نزدیکی دارد (اسکندری، ۱۳۹۱، ص ۳). لذا نگرش پسامدرنی در دوران معاصر، این جواز را به محققان می‌دهد که در خصوص حاکمیت و اطلاق‌پذیری یا اطلاق‌ناپذیری آن، به واکاوی دست یازند. تعامل با سایر افراد جامعه، ایجاب می‌کند که نوع بشر تحت لوای یک حکومت قرار گیرد و تبعیت از آن را بپذیرد. در شرایط عادی، این حکومت‌ها برای اعمال حاکمیت نیاز به وضع قانون دارند تا مانع هرج و مرج شوند و افراد جامعه در سایه آن بتوانند به رفع احتیاجات خود اقدام نمایند. امروزه اعمال حاکمیت توسط حکومت، با مرزبندی خاصی همراه است که حکومت‌های دینی نیز از آن مستثنا نیستند و اعمال قدرت توسط آنها، با توجه به متون دینی‌شان، دارای قیود و محدودیت‌ها می‌باشد.

با نگاهی به قرون وسطی، اندیشه حاکمیت الهی، یعنی استیلای فرامین پروردگار (فورتمن، ۲۰۰۸، ص ۵۸) یکی از بزرگ‌ترین جدال‌های آن دوران پیرامون نحوه تفکیک میان حوزه‌های سیاسی و مذهبی بود. به عبارت دیگر، در آن دوره تردیدی در تفکیک این دو حوزه وجود نداشت و قدرت پاپ و شاه، در قلمرو اختصاصی‌اش واجب‌الاطاعه می‌بود (فاستر، ۱۳۵۸، ص ۴۰۴). از این‌رو بر اثر وجود این دو قدرت، کشمکش دائمی بر سر تعیین حدود صلاحیت اقتدار حوزه دینی و حوزه سیاسی (عرف) پیدا شد که اتخاذ یک سیاست صحیح را در دول مسیحی غیرممکن می‌ساخت و هرگز مردم نفهمیدند که آیا باید از پادشاه اطاعت کنند یا از پاپ؟ (روسو، ۱۳۵۲، ص ۱۷۰). به تدریج بر اثر وجود نارضایتی‌ها و ستمکاری کلیسا، چالش‌هایی در خصوص میزان اقتدار شاه و پاپ به وجود آمد که در این گذار سیاسی، اندیشه‌های آکوئیناس برای کمک به اروپا جهت عبور از این دوره و ایجاد تعادل بین نهاد دینی و سیاسی و با تعریف حدود هر یک، تأثیر زیادی داشت.

در اسلام، به‌جز حکومت‌های پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ که منطبق بر موازین اسلامی بودند، اغلب حکومت‌های بعدی، همچون بنی‌امیه و بنی‌عباس و برخی پادشاهی‌های جهان اسلام، دین را دستاویزی برای اعمال قدرت و مشروعیت بخشیدن به قدرت خود قرار دادند؛ اما در دنیای معاصر با معرفی شخصیت امام خمینیؑ به جهان اسلام، شاهد ترمیم و تکمیل نظریه ولایت فقیه بودیم که در بعد اجرایی این اندیشه‌ها با همراهی ملت ایران به پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی حکومت اسلامی انجامید. با عنایت به بیان مسئله، سؤال پژوهش این است که مبنای تحدید حاکمیت در حکومت‌های دینی چیست؟ برای پاسخگویی، به دنبال اثبات این فرضیه هستیم که قائلین به اعمال حاکمیت توسط یک حکومت دینی اصیل، به دنبال اجرای قوانین الهی در زندگی دنیوی انسان جهت نیل به کمال بوده‌اند. البته این اعمال حاکمیت، نه به صورت مطلق، بلکه دارای حدودی بوده که بارزترین آن، حاکمیت قانون بوده است. در مقام پاسخگویی به سؤال و اثبات فرضیه، از روش توصیفی - تحلیلی و با اسلوب تطبیقی میان دیدگاه‌های سیاسی امام خمینی و آکوئیناس در باب تحدید حاکمیت در حکومت دینی مبادرت

کرده‌ایم. بابتی که در منابع فارسی و انگلیسی چندان بدان پرداخته نشده یا به صورت مجزا و غیرتطبیقی واکاوی شده است. پژوهش‌های تطبیقی، اغلب خروجی‌های مؤثر و نوینی را در اختیار صاحب‌نظران برای تمرکز بر نقاط قوت و ضعف موضوعات تطبیقی به‌منظور بهره‌برداری‌های لازم در زندگی اجتماعی قرار می‌دهند.

۱. مبانی تحدیدپذیری حاکمیت

دولت، ماهیتی اعتباری - سیاسی است و ارتباط تنگاتنگی با اعمال قدرت و حاکمیت دارد (وینسنت، ۱۳۸۳، ص ۵۴). معمولاً عناصر تشکیل‌دهنده دولت، چهار عنصر مردم، سرزمین، حاکمیت و حکومت است که در این میان، عناصر اخیر بیشتر مورد توجه اندیشمندان بوده است و ایشان تمرکز خاصی روی این دو عنصر، به‌ویژه حاکمیت دارند و دربارهٔ چیستی و حدود آن سخن‌ها گفته‌اند. در باب منشأ حاکمیت، دو نظریهٔ منشأ الهی (Theocratic) و منشأ مردمی (Democratic) ارائه شده که هنوز هم مورد مناقشهٔ صاحب‌نظران است. تعدادی از متفکران، حاکمیت را تداوم دکترین حق الهی پادشاهان در دوره قرون وسطی می‌دانند (نویل، ۱۹۱۴، ص ۵-۶)؛ دکترینی که در شکل کامل آن، شامل فرضیاتی چون مقدس بودن نهاد سلطنت، رسمیت حق جانشینی، عدم مسئولیت پادشاهان در برابر مردم و وجوب عدم مقاومت در برابر دستورات پادشاه و اطاعت از آن بود (لاول، ۱۸۸۸، ص ۷۰). این تحدیدناپذیری، در آثار ژان بُدن با ادبیاتی متعادل‌تر بیان شده است.

نظریهٔ حاکمیت، پیکره‌ای منسجم ندارد و دشوار بتوان تصویر روشنی از چیستی آن به دست آورد (کایر، ۱۳۸۶، ص ۲). بُدن برای حل بحران‌های زمانه‌اش، نظریهٔ حاکمیت را ارائه داد و آن را عامل تبدیل یک واحد جغرافیایی به کشور معرفی نمود (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱). وی در اثر خود *نئش کتاب دربارهٔ جمهوری*، ضمن اشاره به واژهٔ حاکمیت (Sovereignty) آن را تعریف کرده است (اسمیت، ۲۰۰۸، ص ۹). بُدن می‌گوید: حاکمیت قدرت مطلقه (absolute power) و دائم (perpetual) یک اجتماع است (بُدن و تولی، ۱۹۵۵، ص ۲۴). وی در واقع مدافع مطلق‌گرایی است و پادشاه نیز به‌عنوان نمود هویت ملی و مافوق همه تصور شده است (گامپلوا، ۲۰۱۰، ص ۱۸)؛ اما هیچ‌گاه شک نداشته که زمامدار به قوانین الهی و طبیعت محدود است (سابین، ۱۳۵۳، ص ۶۵). بدن هرچند بر مطلق‌بودن حاکمیت تأکید دارد، اما طرفدار تبدیل آن به استبداد نیست؛ لذا چنان که گفته شد، قانون طبیعی و قانون الهی را به‌عنوان متعادل‌کنندهٔ نظریه حاکمیتش می‌آورد (بُدن و تولی، ۱۹۵۵، ص ۲۵).

در تعریفی دیگر، حاکمیت را قدرتی فوق قدرت‌ها و بدون مسئولیت پاسخگویی عنوان کرده‌اند (لنسینگ، ۱۹۰۷، ص ۱۰۷). اما این ویژگی‌ها هرگز مبنایی برای استبداد و خودکامگی نیست؛ چراکه در استبداد، حکمران مکلف نیست تا تصرفات خود را با شریعت، قانون یا ارادهٔ ملت منطبق سازد (کواکبی، ۱۳۶۴، ص ۱۷). اساساً از قرن شانزدهم، حتی نظریاتی که به حاکمیت جنبهٔ مطلق داده بودند، کوشیده‌اند جنبه‌های محدودکنندهٔ آن را مورد توجه قرار دهند (قاضی، ۱۳۹۱، ص ۷۸). صاحب‌نظرانی چون گروسوس معتقد به تحدید حاکمیت به‌وسیلهٔ قواعد ناشی از

حقوق طبیعی هستند. در نظریه دیگری، اشخاصی چون ژلینک و/بهرینگ، حقوقدانان مشهور آلمانی، به اصل خودمحدودیتی اعتقاد دارند؛ یا در نظریه‌های جدیدتر، حاکمیت را محدود به حقوق بین‌الملل می‌دانند. امروزه، حقوق بشر نیز از بارزترین مسائلی است که توانسته مفهوم سنتی حاکمیت را دگرگون سازد. حاکمیت، دیگر آن فضای بسته گذشته نیست و به‌عنوان قدرت مطلقه دولت‌ها به‌شمار نمی‌آید (پروین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱).

۲. حکومت دینی برون داد حاکمیت الهی

در هر حکومت، زور بدون وجود اقتدار و مشروعیت، وسیله‌ای مخرب است (مک‌آیور، ۱۳۴۴، ص ۲۱)؛ لذا مشروعیت، قدرت خالص را به صورت اقتدار درمی‌آورد و به فرامین، خصلتی الزام‌آور می‌دهد (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹). از این رو، دوام اقتدار قبل از هر چیز، به باورهای کسانی که به آن گردن نهاده‌اند، بستگی دارد. یکی از مهم‌ترین پندارهای بشری در طول تاریخ، دین‌باوری است که در جوامع دینی، بر مبنای منشأ الهی حاکمیت، به حکومت دینی منجر گردیده است. باوری که البته مخالفان خاص خود را عمدتاً در مکتب سکولاریسم نیز داشته است.

چارلز تیلور در اثر خود *عصر سکولار* (a secular age) با تشریح اندیشه‌های سکولاریسم، قائل به تفکیک حوزه دینی و سیاسی است و می‌نویسد: در جوامع سکولار، حیات سیاسی بدون مشارکت خدا و دین است (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۱). ما در این جوامع شاهد تنزل دین از یک حقیقت عمومی به یک اعتقاد شخصی هستیم؛ لذا حکومت، نهادی بشری محسوب می‌شود که با دین و خدا قربانی ندارد (اسمیت، ۲۰۱۰، ص ۴). در مقابل، از دیدگاه اغلب اندیشمندان دینی، مشروعیت همه شئون حکومت دینی، از جانب خدا و شرع مقدس بوده (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۳۲)، تشکیل حکومت، ناشی از اراده خداوند متعال است. خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قوانین، حکومت و دستگاه اجرا نیز مستقر کرده است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۱). از این رو، ادیان بزرگ از جمله مسیحیت و به‌ویژه دین اسلام، سلسله اقدامات و مباحثی را در تبیین حاکمیت الهی و برقراری حکومت دینی داشته‌اند.

در پاسخ به استبدادی بودن حکومت دینی باید گفت: حکومت دینی با دیکتاتوری و سلطنت فرق دارد و فرق آن این است که ریاست حکومت دینی مانند سلطنت موروثی نیست یا مانند دیکتاتوری از طریق کودتا به وجود نمی‌آید. حکمران دینی معمولاً خلیفه خدا در زمین شمرده می‌شود. حکومت دینی گاه ممکن است به صورت قدرتی مافوق همه قدرت‌ها درآید و حاکمیت زمامدار غیرروحانی با پیروی از دستور رئیس دینی محدود گردد (مک‌آیور، ۱۳۴۴، ص ۱۸۴)؛ به‌مانند آنچه در دوران سلطه پاپ‌ها بر حاکمان اروپایی در قرون وسطی مرسوم بوده است؛ اما در اسلام، خداوند غایت همه چیز است و شریعت نمی‌تواند چیزی جز خواسته الهی وحی شده به پیامبر باشد. لذا خداوند تنها قانون‌گذار بوده و وجود حکومت به‌منظور اقامه شریعت است (لمبتن، ۱۳۷۹، ص ۹). امام خمینی حکومت دینی را حکومت قانون الهی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ص ۷۴). اصولاً حکومت دینی حکومتی مشروطه است و با استبداد تباین ذاتی دارد؛ زیرا اولاً مبتنی و مشروط به قانون الهی است و ثانیاً حاکم و رئیس حکومت دینی، یا

معصوم است که در نهایت عدالت زندگی می‌کند یا باید عادل باشد که در این صورت از استبداد به دور است (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱). از این رو، با توجه به حاکمیت خداوند، جایی برای پندار «نامحدود بودن قدرت حاکم» و استبداد وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۸۲). لذا مواردی از حکومت‌های دینی، مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس در اسلام و استبداد پاپ‌ها در دنیای مسیحیت، که در طول تاریخ استبداد را با غشای دین، پیشه خود کرده‌اند، نافی استدلال فوق نیست و آن استبدادها تخطی از احکام دینی توسط حاکمان بوده‌اند.

۳. تحدید حاکمیت در اندیشه سیاسی امام خمینی

یکی از مهم‌ترین ابعاد فکری امام اندیشه سیاسی در باب حاکمیت و اداره جامعه است (فناپی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۵). از دیدگاه ایشان، سیاست و اداره جامعه، جزئی لاینفک از آموزه‌های اسلام است و در این باره می‌فرماید: «... اسلام تماش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۹). ایشان با تحلیل ماهیت اسلام، هرگونه تفکری که برکنار بودن اسلام را از حکومت دربرداشته، به معنای انکار اعتقاد به دین می‌داند و بدین ترتیب در مقابل کسانی قرار می‌گیرد که به ترویج جدایی دین از سیاست می‌پردازند (رستمیان، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱). امام حضور خدا در صحنه سیاست را جدی می‌گیرد و اسلام را یک دین سیاسی می‌داند و می‌فرماید: «اسلام در همه اطراف قضا یا حکم دارد؛ تمام قضایای مربوط به دنیا، مربوط به سیاست، مربوط به اجتماع... اسلام که از همه ادیان بیشتر در این معنا پافشاری دارد، همه احکامش یک احکام مخلوط به سیاست است...؛ نمازش مخلوط به سیاست است؛ حَجَس مخلوط به سیاست است؛ زکاتش سیاست است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۸). با توجه به تعریفی که حضرت امام از قدرت و حاکمیت دارند، آن را متعلق به ذات اقدس الهی می‌داند و در ظل وجود او به شمار می‌آورده‌اند (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). به عبارت دیگر، قدرت خداوند بر فراز همه قدرتهاست و اقتدار فرد حاکم در تحلیل غایی به وسیله این مرجع، به صورت قدرتی مشروط و محدود درمی‌آید (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۱). در مجموع، اعتقاد ایشان به نوعی حکومت توحیدی، یعنی برقراری حکومت دینی برای اجرای قوانین الهی و سعادت اخروی انسان می‌باشد که البته اعمال حاکمیت توسط حکومت دینی، مستبدانه نیست و حدود آن توسط شریعت معین گشته است. اساساً واکاوی نظریه‌های صاحب‌نظران بدون توجه به رویکردهای کلان ایشان در ابواب مختلف، از جمله خداشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و... نتایج مطلوبی نخواهد داشت. از این رو، در ادامه به بررسی رویکردهای کلان امام خمینی می‌پردازیم.

۱-۳. رویکردهای کلان امام خمینی، راهنمای نیل به حکومت دینی

اندیشه سیاسی امام به‌ویژه در فقه سیاسی، به‌طور طبیعی از مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان تأثیر پذیرفته است. هستی‌شناسی امام به‌عنوان یک فرد مسلمان، منطبق بر اصول اسلامی و متأثر از

اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و فقهی ایشان است. امام از حیث هستی‌شناسی، پیرو حکمت متعالیه بوده، لذا اندیشه سیاسی ایشان مبتنی بر سیاست متعالیه است. بنیان‌نگرش هستی‌شناسانه امام خمینی را توحیدمداری تشکیل می‌دهد. ایشان می‌فرمایند: «ریشه و اصل همه عقاید - که مهم‌ترین و بارزترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند؛ مگر اینکه اطاعت او، اطاعت خدا باشد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۷۸). ایشان حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ می‌دانند (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۲). در نتیجه، نظریه ولایت فقیه را در تداوم منطقی اندیشه نبوت و امامت تبیین و تحلیل می‌کنند (بیات، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰)؛ مسیری که در آن، پیوندی عمیق بین عقل و ایمان برای کشف حقیقت و اثبات ضرورت حکومت و نظریه ولایت ایجاد می‌گردد.

انسان به‌باور امام خمینی، جامع تمام جهات عالم و عصاره و غایت عالم است و انبیا آمده‌اند تا این عصاره بالقوه را بالفعل کنند (اخلاقی و شریعتمداری، ۱۳۸۶، ص ۷۱). از این رو می‌فرمایند: «از اول در سرشت انسان هست که این انسان از عالم طبیعت سیر بکند تا برسد به آنجایی که و هم ماها نمی‌تواند برسد و همه اینها محتاج به تربیت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۷۴). انسان‌شناسی امام در واقع بخشی از هستی‌شناسی اوست. ایشان بر اساس اعتقاد به اصل توحید و گسترش آن در حرکت انسان در فرایندهای سیاسی و اجتماعی، ابعاد مختلف وجودی انسان را مورد توجه قرار می‌دهند (عروتی، ۱۳۹۵، ص ۶۵). در گام بعدی و از نگاه جامعه‌شناختی امام خمینی، افراد هستند که موجبات تشکیل جامعه اسلامی را فراهم می‌آورند؛ ولی در عین حال، ایشان برای جامعه وجودی مستقل قائل‌اند و فطرت اجتماعی انسان را علت تشکیل جامعه می‌دانند. ایشان جامعه را در طول نظام هستی تفسیر می‌کنند؛ یعنی آفریننده هستی برای هدایت جامعه توسط انبیای الهی، برنامه‌های سعادت‌بخش فرستاده و در اختیار انسان‌ها گذاشته و انسان‌ها را به پیمودن راه کمال دعوت کرده است. شرط رسیدن به کمال و سعادت و جامعه مطلوب، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی و در نتیجه برقراری حکومت اسلامی است. در این جامعه، نیازهای مادی و معنوی انسان باید به گونه‌ای تأمین شود که زمینه تعالی معنوی فراهم گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۷). در مجموع، مهم‌ترین شاخص‌های جامعه مطلوب با واکاوی آثار ایشان، مواردی چون حاکمیت قانون الهی، سعادت انسان، مردم‌سالاری دینی، ایجاد آزادی و برقراری عدالت (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۳) است که شاخص حاکمیت قانون الهی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

۲-۳. امام خمینی و تئوری تحدید حاکمیت با قوانین الهی

امام ﷺ با بیان اینکه اسلام دین قانون است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۳)، به صورتی هوشمندانه قانون را مبنای تحدید حاکمیت، و حاکمیت قانون را روشی برای مرزبندی اختیارات حکومت معرفی نموده‌اند. از منظر ایشان، نیاز بشر به قانون، از جمله احکام بدیهی عقل است و در این خصوص فرقی بین جوامع انسانی وجود ندارد. در تاریخ هست که چنگیز با آن طبع وحشیگری و صحرایی‌اش، تابع یک قانون بوده است که به آن «یاسانامه بزرگ»

می‌گفتند (همان، ج ۳، ص ۴۰۴). قانون در دیدگاه اسلامی بستگی به جعل الهی دارد (پزشکی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). از دیدگاه امام، حکومت در اسلام، حکومت قانون است و حاکمیت منحصر به خدا و قانون حکم اوست (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ص ۴۳). پس قانون اصیل، همان قانون الهی است که همه افراد جامعه مکلف به تبعیت از آن هستند. لذا مهم‌ترین تحدید حاکمیت در حکومت اسلامی، حاکمیت قانون الهی است.

به باور امام، حکومت دینی به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم ﷺ و ولات داده شده، از طرف خداوند است؛ آنجا که می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نسا: ۵۹). رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم ﷺ در حکومت و قانون الهی دخالتی ندارد و همه تابع اراده الهی‌اند (همان، ص ۴۴). در حکومت مورد نظر امام خمینی، مبنای حاکمیت، جز فرمان خداوند نیست. بنابراین، اگر اوامر ولی فقیه الزام‌آور است، به این سبب است که خداوند چنین دستور داده؛ چراکه حکومت، یکی از احکام اولیه اسلام است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲). از این منظر (تفوق قانون اسلامی بر حکومت)، تئوری حکومت‌دینی در تقسیم‌بندی سیاسی مدرن، به «حکومت مشروطه» نزدیک است (همو، ۱۳۹۶، ص ۴). به نظر امام، چون حکومت اسلام حکومت قانون است، قانون‌شناسان، و از آن بالاتر، دین‌شناسان (فقه‌ها) باید متصدی آن باشند. فقه‌ها با توجه به دانش الهی و عدالتی که دارند، باید بر تمام امور کشور نظارت داشته باشند (همان، ص ۷۶).

۳-۳. سلسله مراتب قوانین در اندیشه امام خمینی

با توجه به آثار امام خمینی، باب مستقلی در خصوص تقسیم‌بندی انواع قوانین و سلسله‌مراتب بین آنها وجود ندارد؛ اما با مطالعه این آثار، دو نوع قانون مدنظر ایشان وجود دارد: نخست، قوانین الهی (قوانین تکوینی الهی و قوانین تشریحی الهی) که به نظر ایشان، برای اغلب جوانب بشری در دنیا و رهنمون ساختن انسان به سعادت اخروی برنامه‌مظلم دارد؛ دومین دسته، قوانین بشری‌اند که برای اداره امور جامعه با توجه به مقتضیات زمان و مصالح جامعه مسلمین، توسط نهاد قانون‌گذار وضع می‌گردد.

الف) قوانین الهی

قوانین الهی، احکام ثابت الهی برای هدایت جهان هستی و حیات انسان و کمال اوست که جزئی از مجموعه عظیم خلقت‌اند و در یک تقسیم‌بندی کلان، خود به دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌گردند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

نخستین قانون حاکم بر جهان آفرینش، «قانون تکوینی الهی» است که نظمی کلی و معین را بر جهان، حاکم می‌گرداند. این نوع قانون به تکوین نظام خلقت مربوط می‌شود و در دایره «هست‌ها» قرار می‌گیرد، نه در قلمرو «بایدها» و هنجارهای ارزشی و اخلاقی. از دیدگاه امام خمینی، قانون تکوینی الهی، همان نظم کلی حاکم بر

موجودات عالم است. این قانون در واژه‌شناسی ایشان «قانون هستی» و «قانون خلقت» نامیده می‌شود. امام میان قانون تشریحی و تکوینی تمایز قائل می‌شود و می‌فرماید: «قانون‌گذاری برای پیشرفت‌ها در اختیار خدای تعالی است؛ همچنان‌که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۶۶). از دیدگاه ایشان، قانون تشریحی برخلاف قانون تکوینی، از مقوله اعتبارات است که محل آن در ذهن می‌باشد. این نوع قانون، مربوط به زندگی و رفتار انسان‌ها می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۵). موضوع قوانین تشریحی، فعل و رفتار انسان است. قانون تشریحی الهی در کلام امام خمینی، با عباراتی همچون قوانین خدایی، احکام و قوانین اسلام و قانون الهی مورد اشاره قرار گرفته است (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۱). به سبب آنکه واضع قوانین شرعی خداوند است، آنها را قانون تشریحی الهی می‌نامیم. لذا در قلمرو قانون تشریحی الهی، کسی دارای اختیار نیست؛ حتی پیامبر اکرم ﷺ نیز تنها مبلغ و رساننده این صنف قانون به انسان‌ها بودند.

ب) قوانین موضوعه بشری

علاوه بر قانون تشریحی الهی، در دیدگاه امام با گونه‌ای دیگر از قانون روبه‌رو می‌شویم که به مقتضای زمان و مکان، وضع و اجرا می‌شوند (همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۶). این گونه از قانون را در واژه‌شناسی ایشان «قانون موضوعه بشری» می‌نامیم. قانون موضوعه بشری عبارت است از آن دسته از مقررات جدیدی که در شریعت از آنها اثری نیست و در تأمین نظم و امنیت و نیز توسعه جامعه اسلامی، بدان نیاز است. در توصیف این قوانین، امام از واژه قانون استفاده می‌کند (نوری، ۱۳۹۱، ص ۴۸). هر دولتی از اتباع خود انتظار دارد که از قوانین مصوب آن دولت اطاعت کنند؛ ولی با تشریحی که امام از قانون خداوند دارد، این نتیجه بسیار مهم و فوق‌العاده به دست می‌آید که اطاعت شهروندان از قوانین حکومتی مطلق نیست؛ بلکه مشروط است (جهان‌بزرگی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰). توضیح اینکه اگر این قوانین با قوانین الهی سازگار نبودند، شهروندان تعهدی به اطاعت از آن ندارند؛ اما در صورت سازگاری، هر فردی مکلف به اطاعت از آنهاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۲۰).

ج) اجرای قانون الهی در پرتو حکومت دینی

صرف وجود مجموعه قوانین برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه سعادت بشر شود، به حکومت و مجری احتیاج دارد. از این‌رو، خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یک حکومت هم مستقر کرده است که رسول اکرم ﷺ در رأس تشکیلات اجرایی جامعه مسلمانان قرار داشت (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۱). پس یکی از عناصر راهبردی اندیشه امام خمینی، حکومت است که به‌عنوان دکتترین عملی در سراسر دوران فعالیت سیاسی ایشان کاملاً مشهود بوده و آن را به‌طور جدی پیگیری می‌کردند (ثواقب، ۱۳۸۹، ص ۵). امام به‌خوبی توانستند مبانی نظری حکومت را تبیین کنند و تحقق عینی و عملی آن را در معرض تجربه و آزمایش قرار دهند.

امام علیه السلام برای تبیین اهمیت حکومت اسلامی، آن را نظامی منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد، معرفی می‌کند که در آن هیچ‌یک از زمامداران امور جامعه حق استبداد رأی ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۶۱). حکومت مطلوب از دیدگاه ایشان، یعنی حکومت مبتنی بر عدل و دموکراسی و متکی به قوانین اسلام به زعامت ولی فقیه در دوران غیبت (همو، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۳۳) که قید اسلامی بودن، یعنی حاکمیت قانون الهی بر حکومت، در زمره مهم‌ترین تحدیدهای اعمال قدرت می‌باشد.

امام در معرفی حکومت مطلوب، اعتقاد دارند که حکومت اسلامی، نه استبدادی است، نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. مشروطه از این جهت که حاکمان در اجرا مقید به مجموعه شروطی هستند که در قرآن و سنت معین گشته است. «مجموعه شروط» همان قوانین اسلام است. از این جهت، حکومت اسلامی «حکومت قانون الهی بر مردم» است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۲-۴۱). در ادامه بحث حکومت، امام خمینی بلافاصله از حاکم جامعه اسلامی، اوصاف و شرایط و حدود اختیارات وی، مباحث ارزنده‌ای را ارائه می‌دهد.

در فقه شیعه، حکومت دینی تنها در نظام امامت و ولایت جاری است. در این دیدگاه، ولایت و حکومت انسان، ذاتاً محدود و مقید است: محدود به کسی که خداوند به او ولایت داده، و مقید به شیوه‌هایی که مورد رضایت اوست (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷). از منظر امام خمینی، در حکومت اسلامی هیچ‌کس مجال خودکامگی ندارد؛ بلکه آنچه در حوزه حکومت رخ می‌دهد، باید بر طبق قانون الهی باشد. ایشان تأکید داشتند که وجود «ولی امر»، یعنی حاکمی که قیّم و برپانگهدارنده قانون اسلام باشد، ضرورت دارد (موسوی خمینی، پیشین، ص ۳۸). در نمونه تاریخی، دستورالعمل‌های حکومتی امیرالمؤمنین علیه السلام نشان می‌دهد که حاکم اسلامی باید در شعاع مصلحت مسلمانان عمل کند. امام علی علیه السلام خطاب به مالک‌اشتر در باب مراعات عدالت می‌فرماید: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش... مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند... یا خواسته و ناخواسته اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان گیر؛ آن‌گونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و بر تو آسان گیرد (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

ایشان با مقایسه اختیارات حکومتی، دایره اختیارات حکومتی ولی فقیه را همسان با اختیارات حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی می‌نماید و می‌فرمایند: «ما معتقد به ولایت هستیم؛ و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است». لذا «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ از این رو نیابت عامه از امام معصوم و اطلاق ولایت، صرفاً به معنای یکسان بودن اختیارات حکومتی است، نه آنکه فقیه بیرون از چهارچوب حکومت هم دارای اختیارات باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۸۹). پس ولایت مطلقه درصدد ارائه اختیاراتی فراتر از اختیارات معصوم صلی الله علیه و آله و سلم نیست.

۴. تحدید حاکمیت در تفکرات سیاسی توماس آکوئیناس

آکوئیناس (Thomas Aquinas) (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) از متکلمان صاحب‌نام مسیحیت در اواخر قرون وسطی بوده و مکتب تومیسیم منبعث از اندیشه‌های وی بوده است. وی اندیشمندی بود که نه تنها بر تعالیم ارسطو احاطه کامل داشت، بلکه قادر بود تا نظریات/ارسطو را به شکلی همه‌فهم تفسیر کند تا با تعالیم مسیحیت در تضاد قرار نگیرد (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۰). توماس توانست علاوه بر تأیید اندیشه‌های ارسطو در باب سعادت دنیوی انسان، برای وی با توجه به تعالیم مسیحی، قائل به فضیلتی بالاتر، یعنی سعادت اخروی انسان باشد (آکوئیناس و دیسون، ۲۰۰۲، ص ۷۹). وی با ترسیم حوزه عقلانی و وحیانی و نیز در سایه توجه به هر دو بعد انسان و اجتماع انسانی، وجود حکومت را برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی امری طبیعی می‌دانست.

۱-۴. رویکردهای کلان آکوئیناس؛ مسیری برای رسیدن به حکومت دینی

رویکردهای آکوئیناس عصاره‌ای از اندیشه‌های ارسطو و آگوستین و ابن‌سینا و ابن‌رشد بوده که توانسته آنها را با غشایی از تعالیم مسیحی، به یک کل واحد تبدیل کند (کوین، ۱۹۹۲، ص ۵۱۰). افزون بر توجه به بستر زمانی، مکانی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌های آکوئیناس، توجه به رویکردهای کلان فلسفه وی در تبیین و تحلیل داده‌های این مکتبش در حاکمیت الهی و تحدید قدرت، بسیار مهم است.

در باب خداشناسی و هستی‌شناسی، برای توماس سؤال درباره چگونه به‌وجود آمدن هستی است. نزد او این سؤال که «جهان چگونه به‌وجود آمده؟» سؤالی مهم است که پاسخی دارد (دیویس، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). آکوئیناس پاسخ این سؤال را «خدا» می‌نامد (کاکایی، ۱۳۸۹، ص ۳) و برخلاف برخی متکلمان، اندیشه بدیهی بودن وجود خدا را کنار می‌نهد و در خصوص وجود خدا پنج برهان ارائه می‌دهد (آکوئیناس، جامع الهیات ۱، مسئله ۲-۲۶). رویکرد غالب در فلسفه وی، همانند ارسطو واقع‌گرا بوده که بیشتر به‌روش تجربی متمایل بود؛ روشی که شناخت را، حاصل تجربیات، و در نهایت پذیرش عقل می‌داند؛ عقلی که عمل کردن به مقتضای آن نوعی فضیلت است (همان، مسئله ۴). از نظر وی، باید علم خود را به آنچه مقدم است، از طریق آنچه مؤخر است، نائل شویم (آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۵۷). شروع شناخت به اشیا، تنها از طریق ادراکات طبیعی در انسان صورت می‌گیرد و به‌واسطه این شناخت اولیه، مراحل بعدی شناخت و پی‌بردن به وجود خداوند حاصل می‌شود (آکوئیناس و پگی، ۱۹۵۶، بخش ۱۳). دو نوع ادراک طبیعی هستند، که عبارت‌اند از ادراک حسی و عقلانی. توماس اعتقاد داشت که ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است؛ لذا تجربه حسی شرط لازم معرفت ما درباره خداوند در کلام عقلی است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱، مسئله ۱۲-۱۳). در ادامه، وی به سه نوع آگاهی، یعنی معرفت (علم) (Knowledge)، عقیده یا رأی (Opinion) و ایمان (Faith) اشاره کرده، وجه تمایز آنها را بیان می‌کند (همو، جامع الهیات ۲-۲، مسئله ۱-۹). به‌باور وی، از لحاظ معرفت‌شناختی، نه به لحاظ ارزشی، ایمان مابین معرفت و عقیده قرار می‌گیرد؛ چراکه ایمان تصدیق گزاره‌های وحیانی و قبول قلبی آنهاست و پذیرش قضیه‌ای بر مبنای ایمان، یعنی به آنچه مافوق عقل است، صرفاً

به این دلیل اعتقاد داریم که خدا آن را وحی کرده است (همان، مسئله ۱-۴۶). النهایه، شروع شناخت در فلسفه تومیسیم با ادراکات حسی است و ادراکات عقلی بلافاصله در تکمیل شناخت وارد عرصه می گردند. عقل طبیعی تا آنجایی پیش می رود که به عنوان یک مخلوق در توان آن است. اما مواردی نیز وجود دارند که حتی اگر عقل راهی به سوی آنها باز کند، شناخت کامل آن مصادیق صرفاً با وحی الهی میسر است.

در باب انسان شناسی، توماس انسان را دو بعدی و ترکیبی از روح و جسم می داند (همو، جامع الهیات ۱، مسئله ۷۵-۸۹). انسان شناسی وی، تحت تأثیر دو مشرب فلسفی یونان و دیانت مسیحی است. در واقع انسان شناسی آکوئیناس راهی را طی می کند که از انسان انجیل تا انسان سیاست/ارسطو گذر می کند (مجیدی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹) و انسان را نه تنها موجودی سیاسی، بلکه موجودی سیاسی - اجتماعی می داند (آکوئیناس، ۱۹۹۲، ص ۴) و در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن همچون حکومت را طبیعی می شمارد (همو، ۱۹۹۷، ص ۶۲). ارسطو چهارچوب جامعه ای را که به منظور تأمین شرایط زندگی خوب برای انسان ها طرح شده است، مشخص می سازد؛ اما او فقط به زندگی انسانی در فراخانی زمین می اندیشد؛ در حالی که آکوئیناس چیزی بالاتر از این می بیند. جامعه کامل انسانی که مورد نظر آکوئیناس است، از ترکیب یک سازمان دنیوی با یک سازمان روحانی به وجود می آید (فاستر، ۱۳۵۸، ص ۴۲۰). در قیاس دو بعد فردی و اجتماعی انسان، در عین اهمیت بعد فردی، ظاهر امر بر اولویت بعد اجتماعی انسان است. رشد و تعالی انسان با توجه به ذات فلسف، آکوئیناس در جامعه امکان پذیر است؛ جامعه قانونمداری که تعالیم مسیح در آن جریان دارد و سعادت دنیوی و اخروی فرد نیز در قالب این مفاهیم قابلیت اجرایی شدن را پیدا می کند.

۲-۴. آکوئیناس و تئوری تحدید حاکمیت با قانون الهی

قانون، یکی از محوری ترین مفاهیم اندیشه آکوئیناس است (مجیدی و شفیع، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲). قانون قاعده و معیاری خاص برای عمل است که به وسیله آن مجاز به انجام عملی می شویم (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۰). از دید وی، قانون حکم عقل است؛ لذا حکم خلاف عقل، قانون نیست (صالح، ۱۳۸۳، ص ۹). بنابراین، فرمان های یک حاکم جبار و مستبد و نامعقول، ممکن است عنوان قانون را غصب کند؛ ولی در واقع قانون حقیقی نیست. آنجا که عقل وجود ندارد، نه قانونی و نه عدالتی و نه انصافی هست؛ بلکه بی عدالتی محض است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۰). وی با ارائه تعریف قانون و شرح سلسله مراتب آن در کتاب جامع الهیات، به شیوه ای مدبرانه می کوشد که از طریق این نظریه بار دیگر پیوند عقل و وحی را به نمایش بگذارد و اعمال حاکمیت توسط یک دولت دینی مطلوب را با حاکمیت قانون متعادل سازد. وی در کتاب جامع الهیات (Summa Theologica) به بیان انواع قانون پرداخته و به شیوه ای خاص، آنها را تبیین نموده است. در این تقسیم بندی، به چهار نوع قانون اشاره نموده که عبارتند از: قانون سرمدی (eternal law)، قانون طبیعی (natural law)، قانون بشری (human law) و قانون یزدانی (Divine law). تبیین هر یک از این قوانین، در روشن نمودن اندیشه های حکومت دینی آکوئیناس و تحدید آن، دارای اهمیت است.

الف) قانون ازلی (سرمدی)

آکوئیناس این گونه بیان می‌کند که قانون جز یک دستور آمرانهٔ سودمند از جانب قانون‌گذاری که اقتدارش در کل جامعه جریان دارد، چیز دیگری نیست. بدیهی است که ادارهٔ جهان بر اساس مشیت الهی است و عقل الهی بر سرتاسر عالم حکومت دارد؛ لذا این عقل فرمانروا دارای سرشت قانون است. از آنجایی که عقل یزدانی محصور زمان و مکان و تحدیدبردار نیست، می‌توان گفت، قانونی که متأثر از عقل الهی است، ازلی است (همان، مسئله ۹۱). به‌طور کلی، آکوئیناس قانون ازلی را عقل موجود در ذهن خدا می‌انگاشت و میان ارادهٔ الهی و عقل الهی قائل به تفکیک بود. به باور وی، قانون ازلی اصولاً نه بر ارادهٔ الهی، بلکه بر عقل الهی تکیه دارد (معصومی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). قانون ازلی در نظام سلسله‌مراتبی قوانین، در صدر قرار دارد و می‌توان از آن به‌عنوان اولین عامل تحدید قدرت حکومت نام برد.

ب) قانون طبیعی

از دید آکوئیناس برای انسان نوعی قانون طبیعی وجود دارد که این قانون، مشارکت وی در قانون ازلی است. به اعتقاد وی، قانون از دو وجه می‌تواند موجود باشد؛ یعنی هم می‌تواند در وجود فرمانروا به‌عنوان به‌کاربرندهٔ معیار سنجش، و هم فرمانبر به‌عنوان موضوع معیار سنجش موجود باشد. بنابراین، از آنجایی که هر چه تحت حاکمیت خداست، از قوانین ازلی تبعیت دارند، پس همهٔ آنها به‌نحوی در قانون ازلی مشارکت دارند (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱). این شیوهٔ مشارکت در قانون ازلی، برای موجودات ذی‌عقل و عاری از عقل متفاوت است و صورت مشارکت، موجود ذی‌عقل عالی‌تر از موجود عاری از عقل می‌باشد. بنابراین، مشارکت موجود ذی‌عقل در اینجا به‌واسطهٔ نوع خلقت عالی، قانون طبیعی نامیده می‌شود (اکبریان و فاضلی، ۱۳۸۹، ص ۸۲). به باور آکوئیناس، هدف اصلی همهٔ فعالیت‌های انسان در امور دنیوی، رسیدن به سعادت است؛ لذا حصول به این سعادت، از طریق تبعیت از «قوانین طبیعی» میسر است که عقل کاشف آنهاست (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۶۲). به عقیدهٔ وی، اصول قانون طبیعی بر اساس گرایش‌های طبیعی انسان تکوین می‌یابد (طالبی، ۱۳۶۰، ص ۷۲) و از آنجا که توماس طبیعت و انسان را دارای غایت می‌داند، حرکت آنها را به‌سوی غایت، پیرو قانونی ویژه می‌شمارد. عقل حکم می‌کند که انسان این غایت را که بدان گرایش طبیعی نیز دارد، بجوید و همین الزام، می‌شود «قانون طبیعی» (طباطبایی و دیباجی، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

ج) قانون بشری

به عقیدهٔ آکوئیناس، قانون عبارت است از «فرمان عقل به‌منظور خیر عامه؛ و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ص ۴۴-۴۹). توضیح اینکه وی برای تعریف واژهٔ قانون، از چهار قید استفاده کرده است: نخست قانون مورد نظر باید تابع عقل طبیعی باشد؛ لذا قوانین غیر عقلانی

اصلاً شایسته نام قانون نیستند و پیروی از آن صحیح نمی‌باشد؛ دوم اینکه این قانون باید در راستای خیرعامه یا منفعت عمومی باشد؛ براساس قید سوم، واضع قانون باید شخصیتی باشد که همواره منافع و مصالح ملت را در وضع قانون مدنظر داشته باشد؛ در نهایت، حاکم یا واضع قانون، باید ترتیبی در راستای انتشار و اطلاع‌رسانی این قانون عقلانی اتخاذ نماید.

توماس در ادامه بحث از قوانین به واسطه کلی بودن قانون طبیعی، به نوع دیگری از قانون اشاره می‌کند که عقل انسانی آن را برای تنظیم جزئیات منبعث از قانون طبیعی استخراج می‌نماید. یافتن قواعد اختصاصی از قوانین طبیعی برای اداره جامعه بشری که لزوماً کاشف آن عقل انسانی است، قانون بشری نام دارد (همان، مسئله ۹۱). نکته مهم این است که قوانین بشری باید منطبق بر قوانین طبیعی انسان باشد که کاشف آن، عقل طبیعی است. در حقیقت، *آکوئیناس* معیار مشروعیت قوانین بشری را تأیید این قوانین توسط قانون طبیعی می‌داند؛ بنابراین، قوانین بشری اگر ظالمانه، غیرعقلانی و برخلاف طبیعت انسانی باشد، اساساً از مشروعیت لازم جهت فرمانبرداری برخوردار نیستند. نکته مهم دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود، این است که دلیل عقلی وجود قوانین بشری برای اداره جامعه، کلی بودن قوانین طبیعی است. به باور *توماس*، قوانین طبیعی به الزامات عملی منجر نمی‌گردد. در نتیجه، عقل انسانی از یک سری مقدمات صحیح، اما غیرقابل تشریح شروع می‌کند و به قواعدی قابل تشریح که همان قوانین انسانی است، نائل می‌شود (همان، مسئله ۹۶). به عبارت دیگر، در میان اصول کلی قانون طبیعی و جزئیات کردارهای افرادی که باید آنها را به کار بندند، شکافی وجود دارد که هیچ تفکر فردی قادر نیست به تنهایی از آن عبور کند و مأموریت قانون انسان صراحتاً هموار کردن آن است. لذا در خصوص قانون بشری دو نتیجه مهم حاصل می‌شود. نخست اینکه قانون بشری دارای اصل و مبنایی از ناحیه خود نیست که بتواند مدعی آن شود و کار آن محدود به تعیین شیوه‌های اجرای قانون طبیعی است. پادشاهان و دولت‌ها با وضع قوانین، کاری جز این نمی‌کنند که از اصول کلی و عام قانون طبیعی، نتایج خاص و جزئی لازم برای زندگی در جامعه را استخراج کنند؛ ثانیاً و به همین دلیل، کسی که خودبه‌خود از قانون طبیعی پیروی می‌کند، به نحوی از قبل آماده قبول صحت قانون بشری و پذیرفتن آن است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۸۸).

د) قانونی یزدانی (الهی)

آکوئیناس در خصوص قوانین الهی، مسئله را با طرح این سؤال آغاز می‌کند: آیا اساساً ضرورتی به وجود قانون الهی هست یا خیر؟ چراکه ظاهراً با وجود قوانین طبیعی که عقل طبیعی آنها را کشف می‌کند یا قوانین انسانی که منبعث از قوانین طبیعی است، نیاز به قوانین الهی منتفی است؛ اما به باور وی، در کنار قوانین طبیعی و قوانین انسانی و برای قرار گرفتن انسان در میسر الهی و نیل به غایت نهایی، وجود قانون الهی ضرورت دارد (*آکوئیناس*، جامعه الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱). وی برای بیان ضرورت وجود قانون الهی، چهار دلیل را بیان می‌کند: اولاً از آنجایی که

سرنوشت انسان وصول به رحمت جاودانی است و قوانین طبیعی و بشری برای نیل انسان به غایت نهایی وی ناکافی هستند، لذا برای نیل به این مقصود، علاوه بر قوانین یاد شده، وجود قوانین الهی ضروری است؛ ثانیاً به دلیل عدم اطمینان احکام و قضاوت‌های بشری، و اختلاف در این احکام که ممکن است به وضع قوانین متناقض بینجامد، نتیجتاً برای جلوگیری از هرگونه شبهه، نیاز به وجود قانونی برای هدایت انسان به سوی غایت نهایی وجود دارد و آن قانون، قانون الهی است؛ ثالثاً چون قوانین انسانی ناظر به اعمال بیرونی انسان است و گستره نیات و اعمال دورنی وی را دربر نمی‌گیرد، پس جهت نظارت بر اعمال درونی انسان، وجود قانون الهی به‌عنوان مکمل ضروری است؛ رابعاً بر اساس کلام آگوستین، چون قانون بشری قادر به جلوگیری از تمام اعمال بد انسان و مجازات آنها نیست، لذا برای بی‌کیفر نماندن اعمال نهی‌شده، لزوم وجود قانون الهی بدیهی است (همان، مسئله ۹۱).

۳-۴. حاکمیت قانون و لزوم تبعیت از سلسله‌مراتب قانونی

با توجه به روابط قوانین چهارگانه، باید گفت: چون قانون طبیعی نمودی از قانون ازلی محسوب می‌شود، پس قانون طبیعی هرگز نمی‌تواند برخلاف قانون ازلی - که یگانه منشأ و منبع جمیع قوانین دیگر است - باشد (همان، مسئله ۹۶). از سوی دیگر، در رابطه قانون الهی با قانون ازلی، که اولی منبعث از اراده الهی و دومی همان عقل الهی است، نباید تناقضی وجود داشته باشد. نتیجتاً انطباق قوانین الهی بر قوانین ازلی، امری بدیهی است. همچنین قانون الهی با قوانین طبیعی نیز مغایر نخواهد بود؛ چراکه قوانین طبیعی در راستای قوانین ازلی است و وحی الهی هرگز با قوانین طبیعی مغایرتی نخواهد داشت. قوانین طبیعی مقدم بر دین است و دین قوانین طبیعی را اعلام و امضا می‌کند. نکته مهم در اندیشه آکوئیناس، تبیین رابطه قانون انسانی با قانون طبیعی و الهی است. به باور وی، قوانین بشری باید توسط عقل طبیعی بشر از قوانین طبیعی استخراج شوند. به عبارت دیگر، قوانین بشری تا زمانی قابل احترام و لازم‌الرعایه‌اند که بر قوانین طبیعی منطبق باشند. همچنین نباید از قوانینی که با قوانین الهی مابینت داشته باشند، اطاعت کرد؛ زیرا از خدا فرمان بردن، بهتر از اطاعت انسان‌هاست (همان). این مطابقت، یکی از مهم‌ترین اصول تحدید بر قامت حکومت دینی مطلوب آکوئیناس بوده است.

از سوی دیگر، در ضرورت وجود قوانین الهی، اندیشه آکوئیناس این بود که با توجه به دو بعدی بودن انسان، علاوه بر قوانین بشری که گاه ممکن است بر اثر اختلاف در سلاقی، اختلاف در داورهای نیز پیش آید، قوانین الهی برای تکمیل قوانین بشری به کمک انسان می‌آمد و سعادت دنیوی و اخروی وی را تضمین می‌نماید. این قوانین یزدانی، همان شریعت و دین الهی است که توسط وحی الهی برای انسان ارسال شده است. هرچه آدمی نخواهد از قانون الهی اطاعت کند، باید به همان اندازه آن را تحمل کند و این همان مجازات اوست (آکوئیناس، ۱۹۵۶، بخش ۱۴۰). در نهایت، از نظر آکوئیناس، به‌واسطه کلی بودن قانون طبیعی و محدود بودن دایره رسالت قانون یزدانی، و نیاز جامعه به استمرار حیات اجتماعی، حرکت به سوی قانون‌گذاری بشری امری اجتناب‌ناپذیر است (آکوئیناس، جامع الهیات ۱-۲، مسئله ۹۱).

۴-۴. اجرای قوانین الهی در پرتو حکومت دینی

آکوئیناس در *جامع الهیات* موضوع سلطه انسان بر انسان را بررسی می‌کند. وی این‌گونه استدلال می‌کند که آیا اساساً در حالت بی‌گناهی بشر، انسان بر انسان دیگر سروری و تسلط داشت یا خیر؟ وی در پاسخ می‌گوید: برای واژه سروری (Mastership) دو معنا می‌توان در نظر گرفت: اولین معنا برای تسلط و سروری، همانا بردگی است؛ معنای دیگر مفهوم عمومی این واژه، موضوع فرمانبری و فرمانروایی است. در خصوص بردگی، این نوع سروری به واسطه عقوبت برده ایجاد شده است و چون در حالت بی‌گناهی کسی مرتکب معصیت نمی‌شود، لذا کیفر و برده ساختن وی نیز منتفی است. پس در حالت طبیعی و در دوران معصومیت، هیچ انسانی برده انسان دیگر نمی‌توانست باشد (همان، مسئله ۹۶). از این استدلال هوشمندانه، *توماس* نتیجه می‌گیرد که از دو نوع سروری و سلطه، یعنی برده‌داری و برده بودن و نیز فرمانروایی و فرمانبر بودن، فقط قسمت اخیر می‌توانست در دوران معصومیت وجود داشته باشد. بنابراین، وجود اقتدار هیچ منافاتی با آن دوران ندارد و در هر دوره‌ای انسان‌هایی در جوامع وجود دارند که از لحاظ عدل، انصاف، معرفت و دانش، در رتبه بالاتری قرار داشته و می‌توانند بر هموعان خود حکومت داشته باشند.

اساساً *تعالیم توماس*، یک منبع جامع در باب سیاست و حکومت را ارائه نمی‌دهد و خروجی کار وی به‌طور واضح، نشانگر به رسمیت شناختن رژیم خاصی برای زندگی سیاسی نیست؛ اما آنچه مهم است، تحلیل داده سیاسی وی بر مبانی دکترین قانون طبیعی است (گوئرا، ۲۰۱۰، ص ۹). *توماس* می‌گوید: خداوند تنها خواستار آن شده است که حکومتی تشکیل شود؛ ولی نوع حکومت به اختیار مردم گذاشته شده (هاشمی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷). بنابراین، تنها مردم یا نمایندگان آنها، که اختیارات قانونی برای هدایت مردم به‌سوی به‌روزی به آنها تفویض شده، برای تثبیت قوانین و ابلاغ آنها صالح‌اند (آکوئیناس، *جامع الهیات* ۱-۲، مسئله ۹۰). مبنای حاکمیت در فهم آکوئیناس، جز از جانب خداوند نیست؛ اما هوشمندی وی در تحلیل مسئله فرمانروایی و فرمانبری، هم در دوره معصومیت و هم در دوره هبوط، قابل تأمل است؛ زیرا وجود رابطه فرمانروایی و فرمانبری، بر وجود مقوله قدرت، حاکمیت و حکومت، صحنه می‌گذارد و برای فرمانروایی، به‌طور طبیعی اشخاص دارای فضایل و علم بالا را دارای اولویت می‌داند و مهم‌ترین مبنای روش تحدید حاکمیت و قدرت حکومت دینی را در تبعیت از قانون طبیعی قلمداد می‌کند. وظیفه حکومت، به نیابت از مردم و مشارکت شهروندان (همو، ۱۹۵۶، ص ۷۸) حرکت در دایره اقتضائات و لوازم قانون طبیعی و یزدانی و توجه به خیر عامه است که در این راستا تمامی قوانین موضوعه بایستی معطوف به تأمین سعادت حقیقی مردمان باشد.

رویکرد آکوئیناس در سیاست، متأثر از نظریات آگوستین و آموزه‌های مسیح بوده است (ژیلسون، ۲۰۰۲، ص ۲۵)؛ اما در باب سیاست، تأثیرپذیری وی از نظریات ارسطو مهم‌تر از برداشت وی از *تعالیم مسیحی و آگوستین* بوده است (فورتن، ۲۰۱۰، ص ۹۳). *توماس آکوئیناس* با به رسمیت شناختن ظهور نظام سیاسی کلیسایی، تا حدی

به دولت و نهادهای سیاسی مشروعیت و ارزش مثبت بخشید (لوویس، ۲۰۰۳، ص ۲). در تعریف آکوئیناس، قدرت سیاسی نه تنها وسیله‌ای برای جبران گناه نخستین یا نتیجه شهوت انسان به کسب قدرت نیست، بلکه یک امر طبیعی بوده که از دوران قبل از هبوط وجود داشته است (ردهد، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸). تمایز میان غایت طبیعی و فراطبیعی آدمی و نیز استناد به متون مسیحی، وی را به تمایز دو نهاد حکومت و کلیسا رهنمون ساخت (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۴۰۸)؛ تمایزی که سیادت کلیسا را با تبعیت قدرت سیاسی از کلیسا، در مقام اختلاف، حفظ می‌کرد؛ چراکه وی مانند آگوستین توانست ولایت مطلقه پاپ و پیروی از نظریه دو شمشیر را آشکارا تأیید کند. گرچه وی باطناً متمایل به تجمع حوزه قدرت سیاسی و روحانی در دستان پاپ بود، اما آن را به صورت یک فرمول مطلق ارائه نمود. یکی از علل این نوع طرز تفکر، وضوح آیه ۳۵ فصل ۱۸ انجیل یوحنا بود. در این آیات اشاره شده است که وقتی یهودیان حضرت عیسی را برای محاکمه به قصر پیلاتس، فرماندار رومی بردند، از او پرسید: «آیا تو پادشاه یهود هستی؟» که عیسی پاسخ می‌دهد: «پادشاهی من متعلق به این جهان نیست. اگر پادشاهی من به این جهان تعلق می‌داشت، پیروان من می‌جنگیدند تا من به یهودیان تسلیم نشوم؛ ولی پادشاهی من پادشاهی دنیوی نیست». استدلال دیگر *توماس*، متأثر از فلسفه ارسطویی، نداشتن حجت عقلی برای تجمیع قدرت روحانی و سیاسی در دستان یک نهاد بود. در نهایت، آکوئیناس رابطه مذهب و حکومت را با تشبیه حکمران دنیوی به نجار یک کشتی، و پاپ به ناخدای کشتی، این گونه تبیین می‌کند که نجار مسئولیت تعمیرات کشتی در حال سفر را بر عهده دارد؛ در حالی که اولیای مذهبی که نقش ناخدا را دارند، وظیفه‌شان سالم رساندن کشتی به لنگرگاه موعود است (آکوئیناس و دیگران، ۱۹۹۷، ص ۹۸). تشبیهی که در عین همکاری هر دو وجه، به نوعی تبعیت حکومت از مذهب را با دادن نقش راهبری به نهاد مذهب، اعلام می‌دارد.

گرچه آرمان آکوئیناس رسیدن به ولایت گسترده پاپ بود، اما به دلیل توصیه مسیح بر عدم دخالت در سیاست، این آرمان را رها و به سطح نازل آن بسنده می‌کند (چیت‌فروش، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). فرگوس کر (Fergus Kerr) در کتاب معروف خود به نام *توماس آکوئیناس: درآمدی کوتاه* می‌نویسد: توماس در شرحی که بر رساله «جمل پیترومباردی» نگاشته، ابراز کرد که پاپ، به اعتبار مقامش، رهبر معنوی کلیسا بوده و اضافه شدن هر گونه قدرت سیاسی به این مقام، مسئله‌ای تاریخی است (کر، ۲۰۰۲، ص ۷). وی برای فرد و جامعه دو نوع سعادت به رسمیت می‌شناسد: نخست، سعادت دنیوی که مسئولیت آن بر عهده نهاد سیاسی، یعنی حکومت و حاکم است؛ ثانیاً سعادت اخروی یا رسیدن به خدا، که غایت نهایی است (آکوئیناس، ۱۹۵۶، بخش ۱۸) که جز با ولایت و راهبری پاپ امکان‌پذیر نیست. به نظر *توماس*، چون سعادت اخروی اصل است، لذا سعادت دنیوی باید پیش درآمد و زمینه‌ای برای رسیدن به آن باشد. در نتیجه، با توجه به اهمیت غایت نهایی، تبعیت نهاد سیاست از نهاد دین مطلوب آکوئیناس، تحت عنوان حکومت دینی است. در حکومت دینی *توماس*، حاکم نماد قدرت سیاسی است و احکامش به عنوان قانون تلقی می‌گردد؛ لیکن این احکام به هیچ عنوان در راستای منویات شخصی حاکم نیست (همو، ۲۰۰۲،

ص ۷۵-۸۲). این شاید بزرگ‌ترین تحدید برای حاکم حکومت دینی مقبول *اکوئیناس* بوده است. فرامین حاکم باید عقلانی و در راستای منافع عمومی باشد؛ از این‌رو، حکومت زمانی خوب است که به‌نفع همهٔ مردم باشد (همو، ۱۹۹۲، بخش ۱). معیار سنجش این احکام و قوانین صادره، هماهنگی و تبعیت آنها ابتدائاً از قوانین طبیعی و سپس قوانین یزدانی است. از این بحث‌ها سخت بتوان در خصوص شکل حکومت اظهار نظر کرد؛ اما قراین، گرایش به نوعی حکومت مشروطهٔ عادل و با بیشترین سودمندی (همان، بخش ۱) است که مهم‌ترین تحدید حاکمیت حکومت دینی مشروطه، تبعیت از عقل، قوانین طبیعی و قوانین الهی است.

نتیجه‌گیری

باور به تحدیدناپذیری حاکمیت، امروزه توسط صاحب‌نظران به چالش کشیده شده است. تعاریف جدید از حاکمیت، اثربخشی باورهای کلاسیک *ژان بدن* را نداشته و مورد تردید جدی است؛ چنان‌که *ژان بدن* نیز به اطلاق کامل حاکمیت اعتقاد نداشت و قوانین الهی و طبیعی را تحدیدی برای آن، با هر منشائی می‌دانست. علی‌الاصول، این تحدید شامل اعمال حاکمیت در حکومت‌های دینی هم خواهد بود.

براساس نتایج تطبیقی مقاله، با توجه به رویکردهای کلان *امام خمینی* و *قدیس اکوئیناس* در باب هستی‌شناسی و خداشناسی هر دو اندیشمند، جهان هستی مخلوق خداوند است و غایت این هستی و به‌ویژه انسان، به‌عنوان جزئی از جهان هستی، نیل به کمال نهایی است. از منظر هر دو، نهایت و غایت هر چیزی به خداوند ختم می‌شود. از این‌رو، حکومت نیز از این نگرش خدامحورانه نشأت می‌گیرد که ضرورت آن، علاوه بر سامان‌بخشی به امور جامعه، هدایت انسان‌ها به سعادت اخروی است. گسترهٔ همپوشانی هر دو اندیشمند در باب معرفت‌شناسی، چشمگیر بوده و عقل و ایمان (وحی)، مهم‌ترین عوامل شناخت است؛ از این‌رو، ضرورت وجود حکومت برای زندگی اجتماعی انسان و تحدید قدرت آن، با ادلهٔ عقلی و مراجعه به کتب مقدس قابل اثبات است.

در باب انسان‌شناسی *امام خمینی* و *اکوئیناس*، انسان ترکیبی دو بعدی از جسم و روح است؛ لذا کارویژهٔ حکومت نیز پیروی از این دیدگاه و توجه به هر دو بعد و کمک به هدایت انسان به سوی سعادت دنیوی و اخروی و کمال نهایی در جامعهٔ دینی است. در باب جامعه‌شناسی، امام با اینکه افراد را زمینه‌سازان تشکیل جامعهٔ اسلامی می‌داند، درعین حال برای جامعه، وجودی مستقل قائل است و فطرت اجتماعی انسان را علت تشکیل جامعه می‌داند. شرط رسیدن به کمال و سعادت و جامعهٔ مطلوب، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی و در نتیجه برقراری حکومت اسلامی است. از سوی دیگر، در جامعهٔ دینی مورد نظر *اکوئیناس*، وی با پیروی از تعالیم *ارسطو*، حکومت را مسئول رساندن انسان به سعادت دنیوی، و با تبعیت از تعالیم مسیح، نهاد دینی را متصدی نیل دینداران به سعادت اخروی می‌داند. وی انسان را موجودی سیاسی - اجتماعی دانسته، در نتیجه ساختارهای اجتماعی آن همچون حکومت را طبیعی می‌شمارد.

برون‌داد حاکمیت الهی، به باور/امام خمینی و آکوئیناس، به‌عنوان دو متکلم بزرگ دینی، یک حکومت دینی بر اساس قانون الهی است. با عنایت به رویکردهای کلان، به‌جهت گرایش‌های خدامحورانه در اندیشه هر دو متکلم، حکومت دینی به‌عنوان نسخه‌ای عالی برای بشریت ارائه شده است. حکومت دینی در نظر/امام خمینی و آکوئیناس حدودی خاص دارد و حاکمیت قانون الهی در هر دو مکتب، به‌عنوان فصل مشترک تحدید قدرت است که هم به‌عنوان مبنای تحدید و هم روش تحدید، مورد توجه است. توضیح اینکه حکومت دینی برای اجرای قوانین الهی و رساندن بشر به سعادت اخروی تأسیس شده که در این مسیر، اعمال قدرتش نیز محدود به قوانین الهی است. سلسله‌مراتب قوانین با تعابیر مربوط به هر دو اندیشمند، به‌شدت مورد تأکید است و نتیجتاً، تمام قوانین بشری از منظر/امام خمینی باید منطبق بر قوانین الهی و مصالح جامعه اسلامی باشد. از منظر آکوئیناس، همه قوانین بشری باید منطبق بر قوانین یزدانی و قوانین طبیعی و نهایتاً قوانین سرمدی باشد. در نتیجه، حکومت مطلوب در اندیشه امام و آکوئیناس، حکومت دینی مشروطه (مشروط به قوانین دینی) است که در اندیشه امام، قوانین اسلامی، و در دیدگاه آکوئیناس، قوانین مسیحی، با مراعات سلسله‌مراتب ذکر شده در متن پژوهش می‌باشد.

در باب حاکم و حدود اختیارات وی، آکوئیناس با تشبیه حکمران و پاپ به‌ترتیب به نجار کشتی و ناخدای کشتی، علی‌رغم تأکید به دو نهاد دنیوی و مذهبی، لزوم تبعیت حکمران سیاسی از پاپ (کلیسا) را به‌عنوان یک نظریه سیاسی ارائه می‌نماید که این تبعیت، مشروعیت‌بخش اعمال قدرت توسط حاکم سیاسی است؛ در حالی که امام خمینی، اعتقاد به نصب عام دارد و حاکم جامعه اسلامی در دوران غیبت را ولی فقیه می‌داند؛ اما اینکه دایره اختیارات ولی فقیه تا چه اندازه می‌تواند باشد، در اندیشه سیاسی/امام خمینی بدان پاسخ داده شده است. از منظر ایشان، وقتی که نیابت از معصوم مبنای ولایت فقیه قرار می‌گیرد، اختیارات نایب، تابعی از اختیارات منوب‌عنه می‌باشد. از این‌رو، هرگز نمی‌تواند اختیاراتی فراتر از معصوم داشته باشد. نتیجتاً، همپوشانی حدود اختیارات ولایت، عمدتاً در ولایت بر زعامت است و امور حکومتی را شامل می‌شود؛ بنابراین از نظر ایشان، «ولایت» یعنی حکومت و اجرای قوانین شرع، که یک وظیفه مهم است؛ و برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود نمی‌آورد که این خود نوعی تحدید در کنار دارا بودن صفات ویژه و عمل در چهارچوب قوانین اسلام و منافع مسلمین، در اعمال حاکمیت برای مقام ولایت فقیه است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اخلاقی، مرضیه و شایسته شریعتمداری، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- استراتژن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با آکوئیناس*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- اسکندری، محمدحسین، ۱۳۹۱، *سیری در حاکمیت*، ج ۱، تهران، سمت.
- اکبریان، رضا و علی فاضلی، ۱۳۸۹، «نبوت طبیعی از دیدگاه آکوئیناس و ابن‌سینا»، *فلسفه دین*، ش ۵، ص ۸۶-۶۳.
- امیری، مصطفی، ۱۳۸۹، «قدیس توماس آکوئیناس، زندگی و دوران»، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۱۱، ص ۱۱-۱.
- انجیل یوحنا* (ترجمه ۱۹۷۲) تهران، انجمن کتاب مقدس.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۹، *دانشنامه سیاسی*، چ ششم، تهران، مروارید.
- آکوئینی، توماس، ۱۳۸۲، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، معاصر.
- بیات، مسعود و داوود بیات، ۱۳۹۴، «بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی با تاکید بر اصل ولایت فقیه»، *پژوهش سیاست نظری*، ش ۱۷، ص ۱۰۱-۱۳۵.
- پروین، خیرالله، ۱۳۸۷، «حقوق بشر و تأثیر آن بر حاکمیت ملی دولتها»، *مطالعات حقوق خصوصی*، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۳۵.
- پزشکی، محمد، ۱۳۷۸، *دولت قانونی به عنوان دولت دینی از منظر امام خمینی*، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ثواقب، جهانبخش، ۱۳۸۹، *جلوه‌هایی از اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم، حبیب.
- جاوید، محمدجواد، ۱۳۹۲، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، ج ۲، تهران، مخاطب.
- جهان‌بزرگی، احمد، ۱۳۸۱، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- چیت‌فروش، سجاد، ۱۳۸۸، «جایگاه عقل و وحی در فلسفه سیاسی آکوئیناس»، *ره‌آورد سیاسی*، ش ۲۴، ص ۱۰۷-۱۱۸.
- دیویس، برایان، ۱۳۸۹، «خدا در اندیشه آکوئیناس»، ترجمه امیر یوسفی، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۱۱۰، ص ۱۰۳-۱۱۰.
- رده، برایان، ۱۳۷۳، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه کاخی و افسری، تهران، آگه.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۷۸، *جنبه فقهی حکومت از منظر امام خمینی و دیگران*، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- روسو، ژان‌ژاک، ۱۳۵۲، *قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق اساسی*، چ دوم، ترجمه منوچهر کیا، تهران، گنجینه.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴، *تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیمی توماس آکوئینی*، ترجمه دهشیری، تهران، حکمت.
- ساباین، جرج، ۱۳۵۳، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بازارگاد، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- سروش، محمد، ۱۳۷۸، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

شیخ‌الاسلامی، خالد، ۱۳۹۴، *مفهوم حاکمیت از نظر ژان بدن*، تهران، دفتر مطالعات بنیادین.

صالح، علی پاشا، ۱۳۸۳، *سرگذشت قانون*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.

طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی آموزه قانون طبیعی از آغاز مسیحیت تا پایان قرون میانه»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۶۲-۸۸

طباطبایی، جواد، ۱۳۸۱، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی سده‌های میانه*، ج دوم، تهران، نگاه معاصر.

طباطبایی، مرتضی و محمد دیباجی، ۱۳۹۰، «فضیلت در نگاه ارسطو و آکوئیناس»، *معرفت اخلاقی*، ش ۱۹، ص ۵-۱۹.

عروتی، اکبر، ۱۳۹۵، «مبانی هستی‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ش ۶۷، ص ۵۱-۶۷.

فاستر، مایکل و همکاران، ۱۳۸۵، *خاندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، سپهر.

فناپی اشکوری، محمد و دیگران، ۱۳۹۵، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۳، ج دوم، تهران، سمت.

قاضی، ابوالفضل، ۱۳۹۱، *بایسته‌های حقوق اساسی*، ج چهل و سوم، تهران، میزان.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم و منصوره رحمانی، ۱۳۸۹، «مقایسه و نقد براهین اثبات وجود خدا از منظر ملاصدرا و آکوئیناس»، *الهیات تطبیقی*،

ش ۴، ص ۱-۱۸.

کایر، آنه، ۱۳۸۶، *حاکمیت*، ترجمه ابراهیم گلشن و علی آدوسی، تهران، آموزش و پژوهش.

کواکبی، عبدالرحمن، ۱۳۶۴، *رسائل قاجاری، طبایع الاستبداد*، ترجمه حسین قاجار، تهران، تاریخ ایران.

کوئتین، اسکینر، ۱۳۹۳، *بینش‌های علم سیاست*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.

لمبتن، آن، ۱۳۷۹، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، تیبان.

مجیدی، حسن و امید شفیعی، ۱۳۹۱، «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن‌رشد و آکوئیناس»، *دانش سیاسی*، ش ۱، ص ۱۲۷-۱۶۱.

مجیدی، حسن، ۱۳۸۵، «عقلانیت در مبادی و غایات نظریه سیاسی آکوئیناس»، *مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه*

اصفهان، ش ۱۷۰، ص ۱۴۳-۱۷۰.

معصومی، هادی، ۱۳۹۰، «بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه آکوئیناس»، *معرفت*، ش ۱۶۹، ص ۶۱-۷۶.

مک‌آیور، رابرت موریس، ۱۳۴۴، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۳، *تهذیب الاصول* (المقرر سبحانی)، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

_____، ۱۳۶۸، *البیع*، ج ۲، ج چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

_____، ۱۳۷۶، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، فیض کاشانی.

_____، ۱۳۷۸، *صحیفه نور* (۲۲ جلدی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه‌السلام.

_____، ۱۳۹۶، *ولایت فقیه، حکومت اسلامی*، ج سی‌ام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه‌السلام.

نوری، مهدی، ۱۳۹۱، *رابطه قانون و شریعت در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی*، پایان‌نامه دانشجویی، چاپ نشده.

وینسنت، اندرو، ۱۳۸۳، *دایرةالمعارف حکومت و سیاست*، ترجمه سعید لواسانی، تهران، دفتر پژوهش تاریخ اسلامی.

هاشمی، محمد، ۱۳۹۲، *حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی*، چ دوم، تهران، میزان.

هیوود، اندرو، ۱۳۸۹، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ سوم، تهران، قومس.

Aquinas, T., & Pegis, A. C., 1956, *On the truth of the Catholic faith = Summa contra gentiles*, New York, Doubleday.

_____, T&Bourke, V.J., 1956, *On the truth of the Catholic faith Summa contra gentiles*, Garden City, NY:Image Books.

_____, T&Blythe, J.M.&Lucensis, P., 1997, *On the government of rulers: De regimine principum*, Philadelphia, PENN, University of Pennsylvania Press.

_____, T&Dyson, R., 2002, *Thomas Aquinas political writings*, Cambridge, Cambridge Univ, Press.

_____, T&Regan, R.J., 2007, *Commentary on Aristotles Politics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

_____, T., 1992, *On Kingship, to the King of Cyprus* (G.PHELAN, Trans), Hyperion Books.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, P.I-II, Gutenberg eBook.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, P.II-II, Gutenberg eBook.

_____, T., 2006, *Summa, Theologica*, Part.I, GutenbergeBook.

Augustine, Lawler & Mahoney, D.J., 2010, "Saint Thomas and Political Science Introduction", *Perspectives on Political Science*, vol.26(2).

Bodin, J.&Tooley, M.J., 1955, *Six Books of the Commonwealth ... Abridged and translated by M.J.Tooley*, Basil Blackwell, Oxford.

Fortin, E.L., 2010, "Thomas Aquinas as a Political Thinker", *Perspectives on Political Science*, vol.26(2).

Gaay, Fortman, Bas.d., 2008, "Theocracy, democracy and secularization: is there room for compromise?", *Sociological Analysis*, volume 2.

Gorman, R., 2010, "War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought", *Journal of Military Ethics*, vol.9(3).

Guerra, M.D., 2010, "Beyond Natural Law Talk: Politics and Prudence in T.Aquinas's On Kingship", *Perspectives on Political Science*, vol.31(2).

- John, Neville, 1914, *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press.
- Kerr, F, 2009, *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- L.Quinn, Philip, 1992, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", *Philosophical Perspectives*, Vol.6.
- Lansing, Robert, 1907, "Notes on Sovereignty in a State", *The American Journal of International Law*, Vol.1.
- Lewis, B., 2003, *The political language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lowell,A., 1888, "The Limits of Sovereignty", *Harvard Law Review*, vol.2(2).
- Petra, Gumplova, 2010, *Soverignty and Constitutional Democracy*, Ph.d.Thesis, The New School for Social Research.
- Reichberg, G.M., 2010, "Thomas Aquinas on Military Prudence", *Journal of Military Ethics*, vol.9(3).
- Schmitt,C., 2008, *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago Univ, of Chicago Press.

