

مقایسه نظریه دولت ابن رشد و آکونیناس

تألیف:

امید شفیع قهرخی

بامقدمه:

دکتر حسن مجیدی

www.ketab.ir

انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com
فروشگاه اینترنتی:
www.ketablesadiq.ir



دانشگاه امام صادق (ع)

مقایسه نظریه دولت ابن رشد و آکوئیناس ■ تألیف: امید شفیعی قهفرخی ■ بامقدمه: دکتر حسن مجیدی
ناشر: دانشگاه امام صادق (ع) ■ چاپ اول: ۱۳۹۴ ■ قیمت: ۱۴۰۰۰۰ ریال ■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: زلال کوثر ■ شابک: ۹۷۸-۶۰-۲۱۴-۴۲۵-۶

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

سرشناسه: شفیعی قهفرخی، امید، ۱۳۶۵ -
عنوان و نام پدیدآور: مقایسه نظریه دولت ابن رشد و آکوئیناس
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.
شابک: ۹۷۸۶۰۰۲۱۴۴۲۵۶
وضعیت فهرست نویسی: فیبای مختصر
شناسه افزوده: مجیدی، حسن، ۱۳۵۴ -
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)
شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۱۱۱۱۲

فهرست مطالب

۱۳	سخن ناشر
۱۵	مقدمه
۲۷	فصل ۱. کلیات
۲۷	طرح تحقیق
۲۷	۱. طرح مسئله و موضوع
۲۹	۲. پرسش‌های تحقیق
۳۰	۳. فرضیه‌های تحقیق
۳۱	۴. مفاهیم اساسی پژوهش
۳۱	۱-۴. نظریه و نظریه سیاسی
۳۳	۲-۴. دولت و نظریه‌های دولت
۳۳	۱-۲-۴. ریشه واژه دولت
۳۵	۲-۲-۴. دولت و واژه‌های هم‌خانواده با آن
۴۰	۳-۲-۴. ویژگی‌ها و وجوه دولت
۴۴	۴-۲-۴. نظریه‌پردازی در باب دولت و اهم مسائل آن
۴۵	۵-۲-۴. دولت در قرون میانه و اندیشه‌های کلاسیک
۵۰	۳-۴. دین و فلسفه
۵۰	۱-۳-۴. فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی
۵۸	۲-۳-۴. فلسفه مشاء

۵. سازماندهی تحقیق ۶۳
۶. سابقه انجام پژوهش ۶۴
- ۶-۱. ابن رشد ۶۴
- ۶-۲. توماس آکوئیناس ۶۸
- ۶-۳. آثار مقایسه‌ای میان توماس و ابن رشد ۷۰
- فصل ۲. ابن رشد ۷۷
- زمینه، زمانه، زندگی و آثار ۷۷
۱. زندگی ۷۷
- ۱-۱. جوانی، تعلیم و اساتید ۷۷
- ۱-۲. ورود به دربار ۷۹
- ۱-۳. ایام محنت و مرگ ۸۰
۲. آثار مکتوب ۸۳
- ۲-۱. زمان‌بندی و طبقه‌بندی ۸۳
- ۲-۲. شروح سه‌گانه بر ارسطو ۸۵
- ۲-۳. آثار سیاسی ۸۷
۳. عوامل اثرگذار در ابن رشد ۸۸
- ۳-۱. خانواده و تجربیات شخصی ۸۸
- ۳-۲. زمانه و جریانات اجتماعی و سیاسی ۹۰
- ۳-۳. ارسطو ۹۵
- ۳-۴. اندیشمندان شرق عالم اسلامی ۱۰۱
- ۳-۴-۱. فارابی ۱۰۱
- ۳-۴-۲. غزالی ۱۰۴
- ۳-۴-۳. ابن سینا ۱۰۷
- ۳-۴-۴. مکاتب و افراد دیگر ۱۰۸
- ۳-۵. اندیشمندان غرب عالم اسلامی ۱۰۸
- ۳-۶. افلاطون، نوافلاطونیان و حکمای قدیم ۱۱۲

۱۱۳.....	۴. ابن رشد و آینده فلسفه.....
۱۱۶.....	۴-۱. ابن رشد و آینده فلسفه اسلامی.....
۱۱۷.....	۴-۱-۱. اصلاح فلسفی.....
۱۱۸.....	۴-۱-۲. اصلاح کلامی و فقهی.....
۱۱۹.....	۴-۱-۳. فراموشی در عالم اسلام.....
۱۲۰.....	۴-۲. ابن رشد و آینده فلسفه و کلام مسیحی و یهودی.....
۱۲۱.....	۴-۲-۱. ابن رشدگرایی یهودی و لاتینی.....
۱۲۲.....	۴-۲-۲. ماندگاری پس از رنسانس.....
۱۲۳.....	مبانی معرفتی.....
۱۲۳.....	۱. معرفت‌شناسی.....
۱۲۳.....	۱-۱. انواع شناخت، ابزارها و فرآیند آن.....
۱۲۷.....	۱-۲. عقل و وحی، فلسفه و دین.....
۱۲۷.....	۱-۲-۱. تأویل.....
۱۳۱.....	۱-۲-۲. حقیقت دوگانه.....
۱۳۲.....	۲. هستی‌شناسی.....
۱۳۲.....	۲-۱. جهان‌شناسی و خداشناسی.....
۱۳۷.....	۲-۲. انسان‌شناسی.....
۱۳۷.....	۲-۲-۱. نفس‌شناسی.....
۱۳۸.....	۲-۲-۲. انسان اخلاقی و سیاسی - اجتماعی.....
۱۳۹.....	نظام سیاسی و نظریه دولت.....
۱۳۹.....	۱. علم مدنی و جایگاه آن.....
۱۴۱.....	۲. منشأ دولت و ضرورت آن.....
۱۴۲.....	۳. غایت دولت و اجتماع.....
۱۴۲.....	۳-۱. سعادت و فضیلت.....
۱۴۶.....	۳-۲. قانون، شریعت و دولت.....
۱۵۲.....	۴. انواع دولت و دولت مطلوب.....

- ۱-۴. مدینه فاضله..... ۱۵۳
- ۱-۱-۴. ریاست عقل و امکان آن..... ۱۵۳
- ۲-۱-۴. خصوصیات مدینه فاضله..... ۱۵۴
- ۳-۱-۴. جغرافیای دولت..... ۱۵۶
- ۴-۱-۴. پزشک و قاضی در مدینه فاضله..... ۱۵۷
- ۵-۱-۴. مدینه فاضله و دولت کامله غیر افلاطونی..... ۱۵۹
- ۱-۴. تعدد و تحول دولت‌ها..... ۱۶۰
- ۱-۲-۴. انواع دولت‌ها..... ۱۶۰
- ۲-۲-۴. تحول دولت‌ها..... ۱۶۲
- ۳-۴. دولت کرامیه (دموکراسی)..... ۱۶۳
- ۴-۴. الیگارشی (سیاست الخمه)..... ۱۶۵
- ۵-۴. دموکراسی (سیاست جماعیه و مدینه حریه)..... ۱۶۶
- ۶-۴. دیکتاتوری (سیاست تسلط)..... ۱۶۷
- ۷-۴. میزان نزدیکی دولت‌ها به دولت مطلوب و مدینه فاضله..... ۱۶۸
۵. کارکردهای دولت..... ۱۶۸
- ۱-۵. اقتصاد و عدالت..... ۱۶۸
- ۲-۵. امنیت و جنگ..... ۱۷۰
- ۳-۵. فرهنگ و آموزش..... ۱۷۲
۶. فرد و دولت..... ۱۷۵
- ۱-۶. آزادی..... ۱۷۵
- ۲-۶. وحدت..... ۱۷۶
- ۳-۶. طبقات و گروه‌های اجتماعی..... ۱۷۸
- ۱-۳-۶. طبقات سه‌گانه مردم..... ۱۷۸
- ۲-۳-۶. زنان..... ۱۸۰
۷. مشروعیت و اطاعت..... ۱۸۴
- ۱-۷. ریشه‌های مشروعیت و محدوده اطاعت..... ۱۸۴

۱۸۵.....	۲-۷. شرایط رئیس دولت.....
۱۸۹.....	۸. بارقه‌های دولت مدرن و اندیشه سیاسی جدید.....
۱۹۱.....	فصل ۳. توماس آکوئیناس.....
۱۹۱.....	زمینه، زمانه، زندگی و آثار.....
۱۹۱.....	۱. زندگانی.....
۱۹۶.....	۲. آثار مکتوب.....
۲۰۱.....	۳. عوامل مؤثر در توماس.....
۲۰۱.....	۱-۲. جریان‌ات، حوادث و تجربیات شخصی.....
۲۰۶.....	۲-۳. ارسطو.....
۲۱۰.....	۳-۳. اروپای لاتین و افکار باستانی و مسیحی.....
۲۱۲.....	۳-۴. فلسفه یهود.....
۲۱۲.....	۳-۵. فلسفه اسماعیلی و ابن‌رشدگرایی لاتینی.....
۲۱۷.....	۴. توماس و آینده فلسفه و کلام مسیحی.....
۲۲۰.....	مبانی معرفتی.....
۲۲۰.....	۱. معرفت‌شناسی.....
۲۲۰.....	۱-۱. رئالیسم و ایدئالیسم.....
۲۲۱.....	۱-۲. ابزارها و فرآیند شناخت.....
۲۲۱.....	۱-۳. شناخت حسی.....
۲۲۲.....	۱-۴. محسوس و معقول.....
۲۲۸.....	۱-۵. عقل و وحی، عقل و ایمان.....
۲۳۲.....	۲. هستی‌شناسی.....
۲۳۳.....	۲-۱. خداشناسی و جهان‌شناسی.....
۲۳۶.....	۲-۲. انسان‌شناسی.....
۲۳۶.....	۲-۱-۲. نفس‌شناسی.....
۲۳۹.....	۲-۲-۲. انسان اخلاقی.....
۲۴۶.....	۲-۲-۳. انسان اجتماعی و سیاسی.....

۲۴۸	نظام سیاسی و نظریه دولت
۲۵۱	۱. منشأ دولت و ضرورت آن
۲۵۲	۱-۱. برده‌داری
۲۵۳	۱-۲. ضرورت دولت و زندگی مدنی
۲۵۴	۲. غایت دولت و اجتماع
۲۵۴	۲-۱. هماهنگی غایات و مسئله عرفی‌گرایی
۲۵۸	۲-۲. دولت و کلیسا
۲۶۱	۳. قوانین چهارگانه
۲۶۲	۳-۱. قانون ازلی (سرمدی)
۲۶۳	۳-۲. قانون طبیعی
۲۶۷	۳-۳. قانون بشری
۲۶۹	۳-۴. قانون الهی
۲۷۳	۳-۵. قانون‌گذاری و خیر عموم
۲۷۸	۴. انواع دولت و دولت مطلوب
۲۸۳	۵. کارکردهای دولت و وظایف شاه
۲۸۳	۵-۱. خیر مشترک، سعادت و امنیت
۲۸۹	۵-۲. عدالت و نظام اقتصادی
۲۹۷	۶. قدرت و مشروعیت دولت و آزادی فرد
۲۹۷	۶-۱. فرد و دولت
۲۹۷	۶-۱-۱. اندام‌واری دولت
۲۹۹	۶-۱-۲. اقلیت
۳۰۱	۶-۱-۳. شاه و قانون
۳۰۳	۶-۲. مشروعیت، اقتدار و اطاعت
۳۰۳	۶-۲-۱. مشروعیت و محدوده اطاعت
۳۰۵	۶-۲-۲. مقاومت، انقلاب و خشونت
۳۰۷	۷. بارقه‌های دولت مدرن و اندیشه سیاسی جدید

فصل ۴. مقایسه و نتیجه گیری.....	۳۱۱
جمع بندی.....	۳۳۱
منابع و مأخذ.....	۳۳۵
نمایه.....	۳۴۳

www.ketab.ir

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
 وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
 (قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متاثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که شایع این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق علیه السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

مقدمه

تفکر مسیحی و اسلامی با همه تفاوت‌ها و ستیزهای عصر حاضر، شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین فرهنگ‌های الهی به یکدیگرند. با وجود جنگ‌های صلیبی جدید و قدیم، از جمله اشتراکات هر دو آیین در عرصه نگاه فلسفی و به‌خصوص در فلسفه سیاسی، تأثیرپذیری از اندیشه یونانی است که هر یک به نوعی آنرا مناسب برای مدلل ساختن مدعیات دینی خود می‌دانستند. لذا هرگونه که به فلسفه سیاسی اسلامی و مسیحی بنگریم، تأثیر بارز ارسطو را مشاهده می‌کنیم؛ اگرچه تأثیر ارسطو بر فلسفه سیاسی فارابی و آگوستین اندک است. آنچه فارابی را از ارسطو دور کرد میراث نوافلاطونی و نظریه فیض بود و ابن‌رشد کوشید به‌زعم خود با خوانش دوباره ارسطو تأثیرات افکار افلوپتین را از فلسفه مشرق اسلامی بزداید. حتی می‌توان از این هم فراتر رفت و ابن‌رشد را از زمینه‌سازان رنسانس اروپایی دانست و عقل‌گرایی وی را راهنمای مناسبی برای امثال اسپینوزا قلمداد کرد.

اما اثرپذیری دو فیلسوف بزرگ مغرب زمین، یکی در مغرب اسلامی و دیگری در مغرب مسیحی، از ارسطو چشمگیر است. از یک سو ابن‌رشد نه تنها احیاگر فلسفه در پی حملات خردکننده غزالی بود، که احیاگر فلسفه مشاء و حتی احیاگر ارسطو نیز بود. از این حیث آکوئیناس، ابن‌رشد را همچون دانته، شارح اعظم یا شارح کبیر می‌نامد اما بر اختلافات خود با وی نیز تأکید دارد. جالب است که شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو فیلسوف هم کم نیست: هر دو

مشایی و ارسطویی اند؛ هر دو در پی ترسیم شکل‌بندی قابل قبولی از عقل و دین بودند؛ و هر دو کوشیدند بحران در سامان سیاسی زمانه را درمان کنند. ابن رشد اما در پذیرش مقام مشاورت و قاضی‌القضاتی گوی سبقت را از منتقد مسیحی‌اش، توماس، ربود. روحیه درویشی توماس که احتمالاً میراث دومینیکنی او بود، وی را از پذیرش مسئولیت‌های سیاسی با وجود ارتباطاتی که با دربار داشت، باز داشت. از این نظر، توماس به فارابی نزدیک‌تر است و ابن رشد به شیخ‌الرئیس ابن‌سینا. از طرفی هر دو فیلسوف مورد بحث ما، در رویارویی با مذهب رقیب هم کم نگذاشتند: ابن رشد مشاورت حاکم مسلمان اندلس را در دفع هجوم مسیحیان شمال پذیرا شد و آکوئیناس دست به قلم برد و در رد مسلمانان که از حمله گمراهان و فرق ضاله از نگاه توماس بودند، کتاب نوشت؛ کتابی حجیم که بعد از خلاصه الهیات که یکی از حجیم‌ترین دست‌نوشته‌های بشری است، دومین کتاب وی محسوب می‌شود. هر دو فیلسوف کار فلسفی خود را با شرح و توضیح آثار ارسطو آغاز کردند. آنها در صدد برآمدند از ظرفیت‌های حکمت مشاء در تلازم با دین بهره گیرند. هر دو گذار از ساحت شارح ارسطو بودن را با موفقیت طی کردند؛ آکوئیناس به مسیحیت وفادارتر ماند و ابن رشد به فلسفه. این دو با بحران سیاسی زمانه خود درگیر بودند اما گذشته از تهدیدات سازمان‌یافته مسیحیان شمال که سرانجام نیز موفق شدند اسلام را از اسپانیا خارج کنند، ابن رشد با بحران‌های فکری درون تمدن اسلامی نیز مواجه بود و می‌بایست پادزهری برای کتاب تهافت الفلاسفه غزالی می‌یافت. طیب قرطبه در این راه موفق شد و تهافت التهافت وی فلسفه اسلامی را نجات داد؛ گو آنکه افرادی مانند عابد الجابری (۱۳۹۱) بر این باورند که ابن رشد، ابن‌سینا، غزالی و دیگر متکلمین مشرق را در یک کفه قرار می‌دهد و آنان را متهم می‌کند که در فضایی فلسفی شیوه برهانی در پیش نگرفتند؛ روشی که به نظر می‌رسد ابن رشد خود به دنبال آن بود (الجابری ۱۳۹۱: ۸۱). ابن رشد به زعم جابری با این موضع فیلسوفان شرق اسلامی که حکمت قیم شریعت است مخالف بود، بلکه فلسفه را خواهر شیرین شریعت

می‌شمرد. ابن‌رشد معرفت فلسفی را از معرفت دینی والاتر نمی‌دانست بلکه برای هر یک استقلال و هویتی قائل بود و مدرکات شرعی را بالاتر از مدرکات عقلی می‌دانست (جابری ۱۳۹۱: ۲۱۹-۲۱۸). در هر حال، او احیاگر فلسفه مشاء بود.

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

غایت‌نگری فیلسوفان مشاء آنان را واداشته تا هر آنچه را که آنان را به سعادت برساند امر خیر و مطلوبی تلقی کنند و مورد امر سیاست قرار دهند؛ اعم از اینکه آن امر ذاتاً سیاسی باشد یا غیرسیاسی شود. در تفکر فیلسوفان مسلمان رئیس مدینه هم‌شان سیاست‌گذاری دارد و هم سیاستمداری (یوسفی راد ۱۳۸۷: ۳۲)، حال آنکه فیلسوفان مشاء مسیحی به‌خصوص آکوئیناس تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت، سیاست‌مداری را از ساخت پیامبر خارج می‌دانند. البته اختلافات ابن‌رشد و آکوئیناس کم نیست، اگرچه ابن‌رشد سوابق قضاوت بر مبنای فقه اسلامی و طباطبائی را نیز در کارنامه دارد، آن‌گاه که به فلسفه می‌پردازد عقلانیت را بر شریعت برتری می‌بخشد تا آکوئیناس بر عقل‌گرایی وی بتازد و نارسایی‌های عقل بشری را در رسیدن به سعادت حقیقی برشمارد. در هر حال، در فلسفه مشاء شناخت یعنی درک علل اربعه. به تاسی از ارسطو در نظریه سیاسی و دولت و حکومت نیز توماس آکوئیناس و ابن‌رشد به علل اربعه سیاست و دولت و سپس به پرسش از رابطه دین و دولت پرداخته‌اند.

به نظر می‌رسد در بحث تعیین روابط دین و دولت باید ابتدا منظور از این دو واژه مشخص گردد. واژه دولت واژه‌ای متعلق به دوران مدرن است و از لحاظ لغوی به یک اجتماع سیاسی نظم‌یافته که به وسیله یک حکومت کنترل می‌شود، اطلاق می‌گردد و گاهی بر خود حکومت نیز بار می‌شود. واژه دولت در زبان روزمره در معانی مختلفی به کار می‌رود اما از نظر اصطلاحی، مرزهایی با واژه‌های مشابه خود دارد. جدایی مفهوم جامعه (انجمن‌ها و گروه‌های خودمختار، که افراد، در مقام شهروندان، آنها را بیرون از دولت تأسیس کرده‌اند) از دولت، لاقلاً برای سنت لیبرالی از اهمیت زیادی برخوردار است (هیوود، ۱۳۸۳: ۶۵)، با این حال در قرون میانه چنین تمایزی چندان به چشم نمی‌آید (وینسنت، ۱۳۸۱: ۴۴).

واژه حکومت نیز از واژه‌های نزدیک به دولت و با قدمت بیشتری است. حکومت، بازوی اجرایی و حامل اقتدار دولت بوده و در قرون میانه به معنای حکمرانی به کار برده می‌شد. بنابراین دولت را می‌توان تکامل یافته حکومت محسوب کرد. از آنجا که کاربرد واژه دولت به دوران بعد از رنسانس مربوط می‌شود، برخی برآنند که در دوران میانه نمی‌توان از «دولت» سخن به میان آورد با این حال، برخی دیگر بر وجود این پدیده (اگرچه بدون این واژه) تأکید داشته‌اند و این پژوهش نیز معنایی از دولت را برای قرون میانه در نظر دارد که با این که با معنای مدرن آن فاصله دارد، حاوی عناصر و رگه‌هایی از آن است. به عبارت دیگر، در این جا، «حکومت» جایگاهی اساسی در «دولت» داشته و «دولت» به مفهومی نزدیک به حکومت و جامعه در نظر گرفته می‌شود.

از نظر قلمرو امر سیاسی و دخالت قدرت در عرصه‌های باورها، رفتار و کنش اجتماعی شهروندان و نیز برخورداری دولت از ساختارها و ابزارهای لازم برای اعمال حاکمیت حداکثری بر ساحت‌های مختلف زندگی بشری، می‌توان از دولت حداکثری و دولت حداقلی سخن گفت و طیف متنوعی از انواع دولت‌ها را از این نظر شناسایی کرد: نفی هژمونی دولت در آنارشیسم،

سپس دولت لیبرتاریانیسم، دولت لیبرال، دولت لیبرال دموکرات، دولت دموکرات و در میانه این طیف دولت رفاهی و سوسیال دموکرات، و در مقابل، در سمت دولت حداکثری در سوی دیگر طیف، دولت مطلقه (فاشیستی یا نازیستی)، دولت اقتدارگرا و دولت سوسیالیست.

در نظریات مختلف درباره وجود دولت در قرون میانه، دیدگاهی که معتقد به وجود دولت در این دوران است از ادله قوی تری برخوردار است. واقعیت آن است که وجود یا نبود دولت در دوره ای، الزاماً به منزله تحقق مختصات دولت مدرن نیست که با فقدان آن اساس وجود دولت انکار شود؛ ضمن این که بلورها، زمینه ها و بارقه های دولت مدرن را نیز باید در دوره میانه و به خصوص در رنسانس اولیه قرن سیزده اروپا جستجو کرد. البته درباره این که میان متفکران این دوره تا چه حد نظریه پردازی به شکل مدرن در باب دولت نیز باب بوده است جای بحث وجود دارد. شک نیست که نظریه به منزله الگویی تبیین کننده در عصر مدرن که بیشتر در پی تحلیل و توصیف پدیده هاست و به نگرش پژوهشگر میدان دید می دهد و بسیاری نادیدنی ها را دیدنی می کند، در دوره میانه چندان رواج نداشته است و شاید در نگاه اول برخی محققان اطلاق نظریه دولت به متفکران مورد مطالعه در این کتاب را قدری خوش بینانه تصور کنند، اما واقعیت آن است که نظریه های اندیشه سیاسی الزاماً به نظریه های توصیفی و تبیین کننده محدود نمی شود و همان گونه که به بوم در نظریه های نظام سیاسی آورده است نظریه های علی و نظریه های ارزشی هر دو معتبرند؛ هر چند حداقل در سنت ارسطویی هم شناخت علل اربعه نقطه آغاز برای طراحی سامان سیاسی و پیمودن راه از نظم سیاسی موجود تا نظم سیاسی مطلوب است که /ارسطو آن را با علت غایی فهمیدنی می کند. در هر حال، حتی اگر نظریه علی را نظریه بدانیم، نظریه دولت در اندیشه ارسطوئیان از آن رو که به شناخت علل اربعه دولت می پردازند، نظریه سیاسی محسوب می شود؛ گو آنکه بهره گیری از چهارچوب مفهومی مشخص و اتکا بر بدیهیات و اولیات فلسفی نیز

ارسطوئیان و از جمله ابن رشد و آکوئیناس را در این مسیر قرار می‌دهد که از نظریه ارزشی نیز بهره‌مند باشند تا راه رسیدن از وضع موجود تا وضع مطلوب را شناسایی کنند. البته ابن رشد و آکوئیناس نظریه دولت خود را به نحو منسجمی در کتابی همانند ارسطو تدوین نکرده‌اند اما می‌توان با سیر در آثار این دو متفکر، اضلاع نظریه دولت را احصاء و آن را در کنار هم قرار داد تا شاکله نظریه دولت مشخص شود؛ کاری که نویسنده این کتاب به خوبی از عهده آن برآمده است و در پایان کتاب نیز مقایسه ارزشمندی از این دو متفکر مسلمان و مسیحی در باب نظریه دولت و مبادی و اساس و غایات آن به دست داده است.

به جز مفهوم نظریه و دولت که در این کتاب اساسی هستند، رویکرد دینی به دولت در این دو اندیشمند نیز بارز است لذا درک مفهوم دین در نگاه دو فیلسوف نیز ضروری است. واژه دین نیز در موارد گوناگونی به کار می‌رود اما به طور اجمالی می‌توان آن را مجموعه‌ای از عقاید و اخلاق و احکام دانست. در رویکرد اخلاقی به دین، موضوع نوعی تعهد اخلاقی بین فرد و کانونی ماورایی، و لذا دربردارنده وظایف تعیین شده به امر مرجع الهی خواهد بود. در رویکرد روانشناختی، دین به احساس روانشناختی فردی در برابر کانونی ماورایی تقلیل می‌یابد و احساس وابستگی به مطلق به احساس فردی محدود می‌شود و نقش کانون الهی به حداقل می‌رسد. در رویکرد جامعه‌شناختی، دین مجموعه‌ای از باورها، اعتقادات و شعائر متناسب با شرایط زمانی و مکانی جوامع تلقی می‌شود. دین در این رویکرد پدیداری اجتماعی است. در رویکرد فردگرایانه، دین راهبردی به امر رستگاری به شمار می‌رود که فرد را از قید و بندهای بیرونی رهایی می‌بخشد و به خویشتن راستینش رهنمون می‌شود. در رویکرد الوهی، دین بر اساس مفهوم امر مقدس تعریف و شناسانده می‌شود. در این رویکرد، مقولاتی دینی هستند که به امر مقدس مرتبط باشند (افتخاری ۱۳۸۵: ۷۵-۷۳).

بنابراین می‌توان اشکال مختلفی از مناسبات دین و دولت در نظر گرفت.

البته با رهیافت‌های مختلف. یک رهیافت، شناسایی این مناسبات از نظر تاریخی و در عرصه عمل است؛ رویکرد دوم بر اساس یک صورت‌بندی کلی و عقلی صرف‌نظر از تحقق عملی یا محقق نشدن آن در عالم واقع است. در عرصه عمل می‌توان میان دین الهی و غیر الهی، دین حداقلی و دین حداکثری و دین دولتی و دین ایدئولوژیک را تفکیک کرد. می‌توان گفت دین حداکثری همه ساحت‌های زندگی بشر را قدسی در نظر می‌گیرد و لذا اصول و مبانی دینی بر همه افعال، گفتار و باورهای دین‌داران حاکمیت دارد و از این رو فعل، قول یا اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشند (افتخاری ۱۳۸۶: ۸۰). در عرصه عملی می‌توان دینی را حداکثری دانست که نه تنها در عرصه نظر همه ساحت‌های وجودی انسان را در قلمرو امر قدسی در نظر می‌گیرد بلکه مدعی داشتن برنامه و ساختار عملیاتی برای هدایت و ساماندهی زندگی بشری در همه عرصه‌هاست. چنین دینی به جز دستگاه اعتقادی، برخوردار از نهاد دینی مقتدر، شریعت کامل و جامع و دخالت حداکثری و بلکه حاکمیت دین‌شناسان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. به میزانی که در این قلمرو دخالت یا حاکمیت کاسته می‌شود قوس نزولی از دین حداکثری به دین حداقلی را می‌توان ترسیم کرد. دین حداقلی قلمرو حضور امر مقدس را محدود در نظر می‌گیرد (افتخاری ۱۳۸۶: ۷۸) و بسیاری از ساحت‌های باور یا گفتار و رفتار انسانی را به‌خصوص در عرصه اجتماعی موضوعاً خارج از قلمرو دین می‌انگارد. نداشتن ادعای حاکمیت مطلقه دین‌شناسان، نبود شریعت کامل، تقلیل نقش دین به ساحت اجتماعی غیرسیاسی و نهایتاً فروکاستن دین به ساحت فردی، قوس نزولی تا رسیدن به دین حداقلی را نشان می‌دهد.

در ادیان آسمانی می‌توان میان چهار گونه یا چهار سطح از دین تمیز داد: «دین یک» یعنی حقیقت دین که در لوح محفوظ است و به زبان این‌جهانی در قالب نصوص به بشر نازل شده؛ «دین دو» یعنی شرح و تفسیر منصوبات به وسیله راسخون در علم که از عصمت و علم برای شرح و

مقصود خداوند برخوردارند و لذا سخن آنان در شرح «دین یک» حجت است. «دین سه» به بیانی شرح‌ها و تحلیل‌های عالمان دینی از دین یک و دو است و به بیانی، معارف دینی را شامل می‌شود؛ «دین چهار» به عرصه دین‌داری مربوط می‌شود و جلوه عملی دین در معنای یک، دو و سه آن در رفتار دین‌داران است؛ به بیان دیگر، دین چهار، دین‌داری است و قلمرو جغرافیایی دین‌داران یا عالم و جهان دینی است.

دین در دو شکل خُرد (ایمان و عمل کارگزاران) و کلان (پیوند نهاد دین با سیاست و نیز تشریع قانون در امور سیاسی) می‌تواند با دولت در ارتباط باشد. برخی از اندیشمندان نیز سعی در ارائه الگوهایی در این زمینه کرده‌اند (ر.ک. رابرتسون ۱۳۸۰: ۴۱-۳۸؛ شجاعی زند ۱۳۷۶: ۳۵-۳۱) که در مجموع به‌نظر می‌رسد می‌توان این الگوها را در ذیل یک الگوی دو وجهی اندماج-تجزی جمع کرد (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۳۵). با این حال، برای اندیشمندان، نه جداسازی دین و دولت و نه اندماج این دو، امر آسانی نبوده است و آنان را با مباحث نظری فراوان از جمله رابطه دین و فلسفه، درگیر کرده است. اما از نظر عقلی می‌توان مناسبات مختلفی میان دین و دولت متصور بود. از جمله این مناسبات، دوگانگی است؛ به معنی نفی این‌همانی دین و دولت. دین و دولت از حیث منشأ متفاوتند و ثانیاً وجود یکی بدون دیگری در عالم عمل قابل تحقق است؛ البته با این فرض که دین امر قدسی را در بر می‌گیرد. نسبت دیگر ناهم‌سنخی است؛ اینکه دین و دولت یک جنس نیستند. رویکرد بعدی آن است که دین و دولت نه بیگانه‌اند و نه یگانه، دو پدیده متفاوت اما به هم مرتبطند و لذا بود و بقای یکی در عین بی‌اعتنایی به دیگری تقریباً محال است؛ البته این در صورتی است که دین را در معنای قدسی آن محدود ندانیم. نسبت دیگر این است که وجود یکی مستلزم نابودی دیگری است. رابطه دیگر این است که هیچ‌یک برای دیگری علت نیست. رابطه دیگر همبستگی است؛ هر دو منشأهای متفاوت دارند اما تغییرهای منظم و معنادار از تداخل و تبادلات جاری میان دین و دولت

برمی‌خیزد (ر.ک. شجاعی زند ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۵).

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

ادیان الهی قلمرو و وسعت یکسانی ندارند. اگرچه میان دین و دولت نسبت‌های متفاوتی از نظر قلمرو و گستره دین برقرار است و این نسبت‌سنجی با انواع قلمرو عمل دولت نیز اشکال و مناسبات متفاوتی از نسبت دین و دولت را نشان می‌دهد، می‌توان گفت اسلام و مسیحیت با این که از نظر قرآن نیز نزدیک‌ترین ادیان به یکدیگر شمرده می‌شوند - «به‌طور مسلم سرسخت‌ترین دشمنان مؤمنان را یهود و مشرکان خواهی یافت، و با محبت‌ترین آنها نسبت به مؤمنان مدعیان مسیحیتند»، «التَّجْدَنَ أَشَدَّ النَّاسَ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَتَجْدَنَ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» (مائده (۵): ۸۲) - اما در عرصه رابطه دین و دولت در عرصه «دین یک» میان مسیحیت و اسلام تفاوت چشمگیری است و کامل بودن اسلام به مثابه خاتم ادیان الهی، آنرا دین حداکثری ساخته که تحقق آن با دولت حداکثری امکان‌پذیر است. اگرچه در نیمه دوم قرون میانه عرصه دخالت کلیسا در دولت گسترده‌تر شد و دولت تابع کلیسا شد و این

خود به ظهور سکولاریسم مسیحی انجامید، این بدین معنا نبود که ابن رشد مسلمان هم در نظریه دولت خود رابطه دین و دولت در «اسلام یک» را نیز پذیرفته باشد. در هر حال، هر دو متفکر مشائی در تشریح رابطه دین و دولت هم تحت تأثیر ارسطو و هم در صدد پیوند عقل و وحی بودند؛ با این تفاوت که لزوماً ابن رشد نماینده رسمی اسلام در بیان رابطه دین و دولت نیست.

از نظر ابن رشد هدف دین و دولت از نظر جنس و مقصد یکی است. ابن رشد اما به جهت با ابزار شدن دین به وسیله دولت مخالف است و به استقلال نهاد دین و دولت معتقد است. آکوئیناس نیز اگرچه آرزوی اتحاد نهاد دین و دولت با پادشاهی پاپ را دارد، در نهایت میان عرصه اقتدار دینی و مدنی تمایز قائل است؛ هر چند این به معنای مسلوب الاختیار شدن کلیسا نسبت به حوزه‌های مدنی که در تحقق سعادت حقیقی فرد مؤثر است نمی‌شود.

از نظر منشأ دولت، هر دو متفکر طبیعی بودن حیات مدنی را می‌پذیرند و همچنین طبیعی بودن روابط قدرت را، اما هر دو خدا را منشأ همه قدرت‌ها می‌دانند و می‌توان گفت هر دو با ناقص دانستن درک ارسطو از خدا، بر خدای خالق و قادر که همچنان اداره جهان در دست اوست باور دارند.

از نظر ابن رشد غایت دولت، سعادت است. وی به سعادت دوگانه دنیوی و اخروی باور دارد. کمال اسمی در این دنیا و سعادت قصوی در آخرت محقق می‌شود. جالب است که آکوئیناس مسیحی که دیدش شریعتی کامل همچون اسلام ندارد، بیشتر بر رویکرد درون‌دینی و کلامی به سیاست اعتقاد دارد، اما ابن رشد البته در آثارش رویکرد فیلسوفانه و عقلی قوی‌تری دارد.

ماهیت دولت نزد دو اندیشمند هم شباهت‌هایی دارد. نگاه اندام‌واری به دولت و تقدم دولت و جامعه بر فرد در نگرش هر دو دیده می‌شود. می‌توان از رویکرد کاهش‌یافته و تقلیل‌گرا به فرد در نزد هر دو سخن گفت. گروه بر فرد مقدم است. البته در این بین، زنان رتبه نازل‌تری نسبت به مردان دارند اگرچه در برخی امور ممکن است از مردان برتر باشند یا از نظر غایت انسانی برابر، اما سخت‌کوشی مردان و نیز قدرت جنگ‌آوری که در نگاه

ابن رشد از شروط حاکم است، در زنان وجود ندارد.

نظام طبقاتی در دولت در هر دو متفکر دیده می شود. ابن رشد بر اساس سه ملاک کارکردی، درجه علم و فهم و نیز اقتصاد، طبقات را تقسیم می کند. می توان گفت اصرار ارسطو بر اهمیت و جایگاه طبقه متوسط چندان مورد اعتنای این دو شاگرد مکتب ارسطو نیست. از نظر کارکردی ابن رشد حاکمان حکیم، پاسداران و عوام را از هم متمایز می کند که آشکارا تقسیم بندی افلاطونی است. از نظر درجه فهم، جامعه را به فلاسفه که اهل برهاند و کلامیون که اهل جدلند و عامه مردم که اهل تمثیل اند، تقسیم می کند. از نظر اقتصادی نیز فقیر و غنی دسته بندی جامعه را تشکیل می دهد. اما از نظر آکوئیناس دو طبقه اهل کلیسا و دولت و توده مردم از هم متمایز می شوند و در میان نخبگان نیز کشیشان حکومت گران و سربازان در مقابل عامه مردم دسته بندی می شوند. آکوئیناس هم زنان را موجوداتی پست تر می داند که فقط در تولید مثل سودمند هستند. اما باید توجه داشت که در مسیحیت، مریم مقدس به عنوان یک زن، اعتبار و جایگاه خاصی به نقش زن می دهد که فرسنگ ها از نگاه ارسطو دور است.

از نظر علت فاعلی و صوری دولت باید گفت هر دو متفکر به نوعی نخبه گرا هستند و حاکمان نقشی اساسی در تحقق جامعه مطلوب دارند. در عمل، ابن رشد با حاکم اسلامی کار کرده و مناصبی چون قاضی القضاتی و مشاوره را پذیرا شده که قاعدتاً بدین معناست که حاکمیت حاکمان مسلمان را که چندان هم در بند تبعیت از خلیفه بغداد نبودند، پذیرفته بود. البته در نوشته های وی اوصاف مشروحی برای حاکم ذکر شده که نویسنده این کتاب بدان ها پرداخته است اما در عمل، حاکمیت سلاطین کارآمد اما فرهنگ پرور را پذیرفته بود. از یاد نباید برد که حکومت اندلس در سایه تهدید دائم مسیحیان شمال به سر می برد و نوعی واقع نگری را در سلوک عملی ابن رشد در نگاه به حاکم در وی موجب شده بود. در هر حال، از نظر او حاکم باید قوای عقلی و بدنی قوی داشته باشد و قدرت تخیل و اقناع بالایی نیز داشته

باشد. آکوئیناس به پادشاهی مشروطه گرایش دارد. او هر چند آرزوی حکومت پاپ را دارد اما آن را شدنی نمی‌داند. البته آکوئیناس بیش از ابن رشد به نقش مردم قائل است و حتی از سهم بودن مردم در دولت سخن می‌گوید، اما نباید این نظرات را دموکراتیک دانست. وی نیز به تأسی از ارسطو نوعی حکومت مختلط را ترجیح می‌دهد که پادشاهی با اریستوکراسی و مردم‌گرایی همراه باشد، البته تحت نظارت کلیسا و با رعایت قوانین الهی، بشری و طبیعی. می‌توان گفت هر دو متفکر در عمل بر الگوی حکومت زمانه خود صحه گذارده‌اند. تأثیرگذاری هر دو اندیشمند در تفکر مدرن یک‌دست نیست. عقل‌گرایی ابن رشد به منزله پیش‌درآمدی بر عقل‌گرایی مدرن بود. آکوئیناس با قبول درجاتی هرچند نازل برای مردم، اعتبار قائل شدن برای قانون بشری، و تمایز قلمرو اقتدار معنوی از مدنی به نوعی زمینه‌ساز تفکر مدرن بوده است.