



Shiraz University
RICEST
ISC

ISSN: 2008-7926

Journal of

Legal Studies

Scientific

Vol. 17, Issue 2, Summer 2025

JLS

Journal of Legal Studies

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://10.22099/JLS.2024.50436.5169>



Research Article

The Separation of Church and State in Catholicism and the Emergence of the Objective Right in the Middle Ages

Parham Mehraram*

Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran

Article history:

Received: 09-06-2024

Accepted: 01-09-2024

Abstract

Introduction

Christianity has been engaged with the issue of the relationship between church and state since its inception. Although scriptural evidence points to the autonomy of these two spheres, the Catholic Church's response has been shaped by its social and political circumstances. Pope Gelasius I acknowledged the independence of both entities, but Pope Boniface VIII, through his decree "Unam Sanctam," attempted to place the state under the church's dominion. Political philosophers have been drawn to either side based on their philosophical beliefs, the context of their times, and their interpretation of sacred texts. The tradition seen in Augustine's work respected the aforementioned autonomy. Conversely, Thomas Aquinas developed a theoretical framework for the pope's claim to supremacy. Theologians like Marsilius of Padua and William of Ockham viewed these claims as heretical. The concept of subjective right emerged from these discussions.

Methods

This study adopts a descriptive-analytical research methodology. Efforts have been made, as much as possible, to reference primary sources, that is

Please cite this article as:

Mehraram, P (2025). The Separation of Church and State in Catholicism and the Emergence of the Objective Right in the Middle Ages. *Journal of Legal Studies*, 17(2), 369-408.
<https://doi:10.22099/jls.2024.50436.516>

* Corresponding author: E-mail address: p.mehraram@basu.ac.ir

the works of the thinkers under discussion. Nonetheless, to achieve a thorough comprehension of the texts within their respective historical milieus, due consideration has been given to the relevant historical and cultural contexts in which each work was composed. Consequently, secondary sources have also been consulted. Data collection was carried out through comprehensive library research.

Findings

The debate encompassed not only political thought but also logic and metaphysics, with both parties seeking to bolster their arguments with metaphysical underpinnings. The Franciscans, in their defense of evangelical poverty and their efforts to limit papal power, were particularly noteworthy. The prevailing view, largely put forth by Michel Villey, is that Ockham's nominalism, with its emphasis on empiricism, individualism, and rejection of Aristotelian metaphysics, played a crucial role. Brian Tierney, however, challenges this notion. This essay explores the disagreement between these two historians and demonstrates that it is inaccurate to assign a specific metaphysical stance to each side. For example, Marsilius of Padua, as one of the originators of the subjective concept of right, was an Aristotelian. Additionally, the essay discusses the influence of medieval political ideas on modern thinkers such as Grotius and John Locke. In this context, the Salamanca School, an Aristotelian, Thomist, neo-scholastic school, receives particular attention.

Conclusions

The essay seeks to present the Christian textual contexts that, along with political and social changes, laid the groundwork for the emergence of secularism. It argues that Christianity is equipped with scriptures that support the claims of late medieval thinkers regarding the supremacy of the state over the church. The idea of freedom as liberation from Mosaic Law, the emphasis on faith as the sole condition for salvation, and the well-known phrase "Render to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's" are key examples of these textual contexts that provide fertile ground for secularism within Christianity. If this is the case, secularism did not arise in opposition to Christianity but rather as a continuation of it. Therefore, the Christian philosophy of the Middle Ages should be studied as part of the history of secularism. Such textual contexts are not found in other religions. Ignoring this fact has led to the misconception that Islamic classical scriptures can be easily interpreted in a secular manner to present a secular Islam. It has become clear that such attempts have been unsuccessful.

Keywords: State, Church, Catholicism, Subjective Rights, Nominalism.



مقاله پژوهشی

جدایی دین و دولت در اندیشه کاتولیک و پیدایش مفهوم حق ذهنی در سده‌های میانه
پرهام مهرآرام*

استادیار گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

اطلاعات مقاله

چکیده

مقدمه: مسیحیت از آغاز پیدایش خود با مسئله میان کنش دین و دولت درگیر بوده است. درحالی‌که به نظر می‌رسد شواهد متنی در متون مقدس به استقلال این دو از یکدیگر قائل‌اند، کلیسا بسته به شرایط متفاوت، تفاسیر متفاوتی از الگوی آرمانی خود ارائه داده است. پس از رسمیت یافتن مسیحیت در زمان کنستانتین، تلاش کلیسا بر رهایی از سلطه دولت بود و درنهایت در زمان پاپ گلاسیوس اول ایده استقلال این دو حوزه از همدیگر، تحت عنوان ایده دو شمشیر، توسط کلیسا اعلام شد. لیکن با افول امپراتوری روم غربی و قدرت‌گیری بیشتر کلیسا، پاپ‌ها کوشیدند تا قدرت دنیایی را تحت سیطره خود دریاورند. این کوشش درنهایت منجر به صدور فرمان یگانه مقدس (Unam Sanctam) شد که به‌صورت رسمی دولت را قدرت اجرایی کلیسا معرفی می‌کرد. در این میان فلاسفه نیز، متناسب با باورهای فلسفی خود، نیازهای زمان و درکشان از متون مقدس به یک سوی این جدال متمایل می‌شدند. سنت نخستین احترام به استقلال دولت بود که در آرای آگوستین قدیس بازتاب یافته است. آگوستین ایده همزیستی در صلح بابل را مطرح کرد که بر پایه آن مسیحیان نیز تا جایی که از صلح دولتی بهره می‌برند موظف به پیروی از آن می‌شدند، مگر دولت اساس ایمان آن‌ها زیر سؤال می‌برد.

استناد به این مقاله:

مهرآرام، پرهام (۱۴۰۴). جدایی دین و دولت در اندیشه کاتولیک و پیدایش مفهوم حق ذهنی در سده‌های میانه. مجله مطالعات حقوقی. ۱۷. (۲). ۴۰۸-۳۶۹.

در سده ۱۳ و ۱۴ با موجی از ارسطوگرایی روبه‌رو می‌شویم. در این میان توماس آکوئیناس از همه نامدارتر است. او در تقابل با ایده دو شمشیر، ادعاهای برتری‌جویانه پاپ‌های دوران خود را تئوریزه کرد. لیکن این دگرگونی بزرگ به راحتی پذیرفته نشد. اندیشمندانی مانند مارسیلیوس پادوایی و ویلیام اوکام با آن به عنوان بدعت برخورد کردند و کوشیدند در دفاع از قدرت دنیایی، قدرت پاپ را محدود کرده و حتی او را تابع دولت مدنی سازند. در راستای ایجاد محدودیت برای پاپ، آنان مفهوم حق ذهنی را ابداع کردند که در نهایت به دفاع از فرد در برابر هر قدرتی انجامید.

روش: در نگارش این اثر از روش پژوهش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. کوشش شده تا جای ممکن به منابع دست اول، یعنی آثار خود اندیشمندان مورد بحث استناد شود. اما به منظور فهم متون در بستر زمانی خود، به مقتضای کلام به شرایط تاریخی و فرهنگی‌ای که هر اثر در آن نگاشته شده نیز پرداخته شده است. در این راستا منابع دست دوم مورد استفاده قرار گرفته‌اند. روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای است.

یافته‌ها: جدال میان کلیسا و دولت تنها حوزه اندیشه سیاسی را در بر نمی‌گرفت. بلکه هر گروه از بنیان‌های مابعدالطبیعی خود، برای اثبات ادعاهایشان استفاده می‌کردند. فرقه‌بندی‌های مذهبی در این میان بسیار اهمیت داشت و فرانسیسی‌ها، در تلاش برای دفاع از ایده فقر انجیلی در محدود کردن قدرت مطلقه پاپ نقش ارزنده‌ای ایفا کردند. ادعای غالبی که بیش از همه توسط میشل ویله مطرح شده این است که جریان نومیالیست به رهبری ویلیام اوکام، با گسست از ارسطو و طرح ایده‌های تجربه‌گرایانه و فردمحورتر، زمینه ایجاد مفهوم حق ذهنی را فراهم کرد؛ اما این ادعا با مخالفت جدی تاریخ‌نگاران دیگری مانند بریان تیرنی روبه‌رو شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که نمی‌توان با قاطعیت هیچ کدام از دو موضع را به اندیشه مابعدالطبیعی خاصی نسبت داد، زیرا می‌توان هم در میان ارسطوییان و هم پیروان فلسفه افلاطونی-آگوستینی، باورمندان به مفهوم حق ذهنی یا برتری هر یک از دو نهاد را یافت؛ چنانکه مارسیلیوس پادوایی که با مفهوم حق ذهنی آشنا بوده و به روایتی آن را به نحو آگاهانه‌تری از ویلیام اوکام به کار برده است، در مبانی مابعدالطبیعی خود ارسطویی بود. همچنین به این نکته اشاره خواهد شد که تلاش اندیشمندان سیاسی کاتولیک سده‌های میانه به دوران پس از خود منتقل شده و زمینه‌ساز ایجاد ایده حقوق طبیعی و قرارداد اجتماع در میان اندیشمندان پروتستانی مانند گروسیوس و لاک شد. در این مورد نقش مکتب نومدرسی و تومیسیتی سالامانکا بسیار پررنگ است؛ مکتبی که از دل آن چهره‌های برجسته‌ای مانند فرانچسکو ویتوریا و سوارز زاده شدند که ایده حق ذهنی را پروردند و بر برابری انسان‌ها و حقوق جدایی‌ناپذیرشان تأکید بسیار داشتند. بدین وسیله کوشش شده است کلیشه‌های رایج در مورد نقش منفی کاتولیسیسم در سده‌های میانه، در تقابل با

پروتستانیسم، رد شده و این ایده که تمدن مدرن در تقابل با سده‌های میانه زاییده شده است به چالش کشیده شود.

نتیجه‌گیری: متون مقدس مسیحی زمینه تفسیری را فراهم کردند که نمی‌توان مشابه آن را به راحتی در ادیان دیگر یافت. در نتیجه، سکولاریسم در عالم مسیحی نه برخلاف دیدگاه رایج در گسست از مسیحیت، بلکه در حقیقت در تلاش برای فهم این متون و به یاری آن‌ها زاییده شده است. به عبارت دیگر، متون کلاسیک مسیحی زمین حاصلخیزی برای طرح ایده جدایی دولت و کلیسا بوده‌اند. ایده آزادی به عنوان رهایی از فقه و تأکید بر ایمان به عنوان تنها مؤلفه نجات انسان که به کرات در متون مسیحی تکرار شده‌اند و کلیدواژه «مالِ قیصر، مالِ خدا» در انجیل متی از این جمله هستند. فهم این سنت از این منظر دارای اهمیت است که جزئی از تاریخ سکولاریسم است و نادیده‌گیری آن می‌تواند به این سوء تفاهم منجر شود که می‌توان به راحتی ایده جدایی دین از دولت را از هر مذهب و هر متنی، به یاری برخی نظریات هرمنوتیک، بیرون کشید. به نظر می‌رسد این ایده که چندی در جهان اسلام طرفدار داشته است، شکست خورده است.

واژگان کلیدی: دولت، کلیسا، کاتولیسیسم، حق ذهنی، نومیالیسم.

سرآغاز

دین و دولت دو نهاد مهم در تنظیم زندگی انسان‌ها هستند و به دلیل آنکه هر دو رفتارهای گسترده‌ای را تحت نظارت خود دارند، امکان تلاقی حوزه نظارتی آن دو و گاه تعارض منافع وجود دارد. در این هنگام است که رابطه دین و دولت مطرح می‌شود، به‌ویژه اگر هر دو سازمان‌یافته باشند. در طول تاریخ الگوهای گوناگونی برای حل این تعارض پیشنهاد شده است؛ الگوی چیرگی مذهب بر دولت، الگوی چیرگی دولت بر مذهب (اراستیانسم)^۱ و الگوی جدایی این دو از یکدیگر (سکولاریسم و لائسیته). الگوی سوم الگوی غالب در کشورهای غربی است و برخاسته از دگرگونی‌های گسترده در همه ابعاد زندگی در غرب است. یکی از وجوه مهم این دگرگونی‌ها، مذهبی بوده و بیش از همه با جنبش پروتستانسم شناخته شده است؛ اما ریشه آنها را باید در پیش از جنبش اصلاحات دینی و در سده‌های پایانی سده‌های میانه یافت؛ در زمانی که بسیاری از الهی‌دانان کاتولیک علیه وضعیت کلیسای دوران خود به اعتراض برخاستند. اینان با طرح ایده‌های نوین درباره نسبت دولت، دین و شهروندان با یکدیگر و با طرح خوانشی متفاوت از متون مقدس بسترهای فکری لازم را هم برای جنبش پروتستانسم و هم حقوق طبیعی در سده‌های پیش رو فراهم کردند، لیکن به دلیل تصور تیره غالب از سده‌های میانه، سهم آنان آن‌چنان که باید دیده نشده است.

پیشتازی غرب در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، روشنفکران کشورهای دیگر را، از جمله ایران، به پذیرش الگوی سوم متمایل کرده و در نتیجه جنبش پروتستانسم را چونان الگویی مطلوب برای انجام اصلاحات دینی در کشورهای اسلامی مطرح کرد. روشنفکران ایرانی همواره خود را در نسبت به پروتستانسم دیده و می‌بینند. حتی آخوندزاده که دغدغه درون‌دین نداشت، اصطلاح «پروتستانسم اسلامی» را جعل و تجویز کرد (Akhundzadeh, 2016:199). روشنفکران دینی نیز، هرچند با علم و اذعان به

تفاوت مسیحیت و اسلام، و به‌رغم ادعای گزاف در برتری از همتای اروپایی خود (Shariati, 1981:293; Alijani, 2020: 22)،^۱ آنقدر خلاقیت نداشتند که از اصطلاح «پروتستانیسیم اسلامی» فراتر روند و هم‌زمان همدیگر را به تقلید کورکورانه از پروتستانیسیم مسیحی متهم می‌کنند.^۲ جالب آنکه اینان اغلب در تأکید بر بازگشت به متون مقدس، میان خود و جنبش اصلاحات دینی در اروپا همانندی می‌بینند؛ اما واقعیت خلاف این ادعا را ثابت می‌کند. تلاش‌های فکری روشنفکران دینی هیچ‌گاه در میان عامه مسلمانان مقبولیت نیافت؛ زیرا که برخاسته از متن اسلام نبود.

درحقیقت اندیشه روشنفکران دینی بر گونه‌ای کج‌فهمی از دگرگونی‌های بنیادین در اروپای سده‌های میانه به‌عنوان دوران تاریکی صرف بنا شد؛ دگرگونی‌هایی که برخاسته از میان‌کنش میان عوامل سیاسی-اجتماعی و متون مذهبی بود. نقش هیچ کدام از این دو عامل را نمی‌توان نادیده گرفت (Ferrari, 2014: 25). از دید برخی مسیحیت تصویری از آزادی را در بطن خود داشت که می‌توانست ایده خودمختاری دوران مدرن را تاب بیاورد. منظور این ایده است که همه انسان‌ها از روی تصویر خدا خلق شده‌اند و می‌توانند با خدا ارتباط برقرار کنند و آزادی تنها از این طریق به دست می‌آید.^۳ این آزادی البته آزادی از فقه یهودی بود، امری که مسیحیت را از دین اسلام و یهودیت جدا ساخت؛ بنابراین سکولاریسم نه تنها در دشمنی با مسیحیت ایجاد نشد (Pannenberg, 1995: 32)، بلکه برخی مانند فردریش گوگارتین^۴ تا آنجا پیش رفته‌اند که آن را پیامد مشروع ایمان مسیحی بر تاریخ دانسته‌اند (Cox, 2013: 21). این درحالی‌ست که غالب

۱. ایشان تا بدانجا پیش رفته‌اند که ادعا کنند لوتر چیزی شبیه به اراسموس است و اراسموس شبیه به طالقانی. با این تفاوت که طالقانی سویه‌های رهایی‌بخش بیشتری دارد (Alijani, 2020: 232).

۲. برای نمونه، این نظری است که سروش در مورد شبستری در تأکید او بر ایمان به‌عنوان عنصر اصلی دین دارد (Soroush, 2020: 28).

۳. انجیل یوحنا ۸:۳۶ «پس اگر پسر شما را آزاد کند، درواقع آزادید.» قرنیتان ۳:۱۷

۴. اینک ارباب روح است، و در جایی که روح ارباب است، آزادی است.

روشنفکران دینی مسلمان، دنیای مدرن را واکنشی به دوران تاریک سده‌های میانه معرفی می‌کنند.^۱

این پژوهش می‌کوشد تا بخشی از کلیشه‌های مربوط به سده‌های میانه و کلیسای کاتولیک را کنار بزند و به این پرسش پاسخ دهد که الهی‌دانان و اندیشمندان کاتولیک در سده‌های میانه چه دریافتی از نسبت دین و دولت داشتند و پاسخ آنان چه تأثیری در ایجاد مفاهیم حقوقی مدرنی مانند حق ذهنی داشت. مقاله، در این مسیر، به بیان دیدگاه اندیشمندان بسنده نمی‌کند و می‌کوشد تأثیر باورهای فرقه‌ای آنان را در اندیشه‌ورزی-شان نشان دهد. همچنین، ادعا شده است که ارسطویی یا افلاطونی (درحقیقت آگوستینی) بودن نظریه‌پردازان در این دوره معرف خطوط اصلی اندیشه سیاسی آنهاست. این مطلب نیز در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از سویی دیگر، چیرگی غرب در سده‌های گذشته سبب شده است تا تاریخ نهادهای سیاسی و حقوقی آن جزئی ناگسستنی از تاریخ جهان باشد، به شکلی که امروزه هیچ انسانی در جهان نمی‌تواند وضعیت موجود خود را بدون آگاهی از این تاریخ بشناسد. به همین دلیل، و با توجه به اهمیتی که جنبش‌های دینی اروپایی برای روشنفکران ایرانی داشته-اند، این پژوهش با اصلاح دریافت ما از دگرگونی‌های دینی واپسین دوران سده‌های میانه، درحقیقت در فهم بهتر ما از خودمان و میراث روشنفکرانمان نیز مؤثر واقع خواهد شد. درنهایت، در این مقاله کوشش شده به منابع دست اول، یعنی آثار خود نویسندگانی استناد شود که به آنها پرداخته شده است و منابع دست دوم فقط به

۱. برای نمونه: «روشنفکر غربی و حتی شرقی می‌داند که اصولاً فکر کاتولیسیم... یک فکر انحطاطی و فردگرایی و متوجه‌کننده روح‌ها از زندگی و عینیت و واقعیت به ذهنیت و ایدئال‌های مابعدالطبیعی است و به‌کلی پیوند با زندگی را قطع می‌کند و می‌داند که روشنفکر باید قدرت و مسئولیت و عینیت به جامعه بدهد. اما نمی‌داند که فرهنگ مذهبی ما و به‌خصوص مذهب تشیع ما که تلقی خاص از اسلام است درست ضد آن افکار و مذاهب است» (Shariati, 1981: 286).

صورت کمکی مورد استفاده قرار بگیرند. در این راه، متون در بستر زمانی خود درک خواهند شد.

۱. سنت کلیسایی از مسیح تا آگوستین

تقابل میان مذهب و دولت، به‌ویژه در زمانی که هر دو سازمان‌یافته باشند، امری بسیار محتمل است. در مورد مسیحیت، از زمان ظهور حضرت عیسی تقابل این دو مطرح و در انجیل بازتاب یافت. به نظر می‌رسد که نخستین راهکار ارائه‌شده، امکان پیروی از فرمانروایان و تأکید بر این مطلب بود که پادشاهی عیسی مسیح این جهانی نیست.^۱ حضرت عیسی در عبارت بسیار مشهوری میان این دو حوزه، «مال قیصر» و «مال خدا»، به‌روشنی تمایز می‌گذارد^۲ و حق حاکم بر مورد تبعیت واقع شدن را به شرط حمایت از کلیسا می‌پذیرد، هرچند درنهایت همه قدرت‌ها از آن خداست.^۳ حواریون نیز در رساله‌های خود بر چنین باورهایی گواهی می‌دهند. چنانکه این مطلب را در موعظه‌های پطرس قدیس^۴ و پائول نیز می‌توان یافت.^۵

به دلیل نبود کلیسایی سازمان‌یافته و متمرکز در سه سده نخستین ظهور مسیحیت تعارض بین کلیسا و دولت کم‌رنگ بود. با گرویدن کنستانتین به این دین دگرگونی

۱. انجیل یوحنا ۱۸:۳۶: «عیسی جواب داد، پادشاهی من متعلق به این دنیا نیست. اگر پادشاهی من به این دنیا تعلق می‌داشت، پیروان من می‌جنگیدند تا من به یهودیان تسلیم نشوم، اما پادشاهی من پادشاهی دنیوی نیست».

۲. انجیل متی ۲۲:۲۱: «عیسی در جواب به آن‌ها فرمود، پس آنچه را که از امپراتور است به امپراتور و آنچه را که از خداست به خدا بدهید».

۳. انجیل یوحنا ۱۹:۱۱: «عیسی در جواب گفت: تو هیچ قدرتی بر من نمی‌داشتی اگر خدا آن را به تو نمی‌داد».

۴. پطرس ۲:۱۳: «به خاطر خداوند از مقامات کشور اطاعت نمایید، خواه از رهبر مملکت و خواه از مأموران دولت که از سوی رهبر منصوب شده‌اند تا خلافکاران را مجازات کنند و درستکاران را پاداش دهند».

همچنین: پطرس ۲:۱۷: «از خدا بترسید و به رهبران کشور احترام بگذارید».

۵. رساله رومیان ۱۳:۱: «همه باید از اولیاء امور اطاعت نمایند؛ زیرا بدون اجازه خدا هیچ قدرتی وجود ندارد و صاحبان قدرت فعلی را خداوند مقرر کرده است».

ژرفی روی داد؛ اینک امپراتوری ابزاری بود برای پاسداری از کلیسا و به خدمت گرفتن افراد در راه خدا. این گونه بود که کلیسا به کلیسایی دولتی دگرگون شد. در این زمان کلیسا هنوز به اندازه کافی منسجم نبود و این امر به امپراتور این امکان را داد تا اسقف‌ها را به انتخاب خود برگزیند و مجامع مذهبی را به سلیقه خود فراخواند و تصمیمات آنان را ابلاغ کند. این اقدام کنستانتین به قطعی‌تر شدن گرایش‌ها و مرکزگرایی کمک کرد. مسائلی مانند آزادی حرکت و مسافرت و نظارت امپراتور بر کلیسا سبب اتحاد روحانیان امپراتوری شد و سپس ادعای امپراتور به رهبری کلیسا واکش اسقف‌های روم را برانگیخت. در نتیجه برای نخستین بار درگیری بین کلیسا و دولت آغاز شد (Knowles, 1967: 5-6).

۱-۱. پیدایش ایده دو شمشیر

پدران کلیسا که در همان سده‌های رسمیت مسیحیت می‌زیستند، آن‌چنانکه باید به مسئله رابطه دین و دولت پرداختند؛ اما با فروپاشی امپراتوری روم غربی درگیری شکل تازه‌ای به خود گرفت. خلأ قدرت برخاسته از این فروپاشی امکان طرح ایده‌ای جز ایده قدیمی بیزانسی را ممکن کرد، ایده‌ای که بر پایه آن امپراتور موظف به ایجاد بهشت خدا بر زمین *Basileia* بود و به همین دلیل حقوق ویژه‌ای در اداره کلیسا داشت که از کنستانتین به میراث برده بود؛ سنتی که کلیسا ارتدوکس آن را ادامه داد (Kalkandjieva, 2011: 359). پیش از این پاپ گلاسیوس اول^۱ نیز نسبت به ادعای امپراتوران بر اداره کلیسا واکش نشان داده و در نامه خود به امپراتور آناستاسیاس^۲ اعلام کرده بود که در جهان دو قدرت وجود دارند؛ یکی قدرت الهی کشیشان و دیگری قدرت اجرایی شاهان. هر دو برخاسته از خداوند هستند اما قدرت کشیشان برتر است؛ زیرا هدایت روح شاه را نیز بر عهده دارد؛ هرچند کلیسا باید در امور سکولار از شاه پیروی کند.

1. Pope Gelasius I (496 م)

2. Anastasius

این نامه از دو لحاظ اهمیت داشت: نخست، پاپ شاه را یکی از فرزندان کلیسا به شمار می‌آورد. دوم، شاه قدرت خود را مستقیم از خداوند می‌گرفت و نه از پاپ (Knowles, 1967: 7). اینک با فروپاشی امپراتوری در غرب و جدایی کلیسای ارتودوکس از کلیسای کاتولیک مقاومت پاپ‌ها و کلیسا در برابر هضم شدن در بدنه دولت و سخن گفتن از آزادی کلیسا *libertas ecclesiae* توسط پاپ‌های پسین مانند گرگوری هفتم شدت گرفت و تبدیل به یکی از مسیرهایی شد که در آن جدال میان دولت و کلیسا به ایجاد برخی حق‌های بشری مانند حق بر آزادی تشکلات و محدودیت دولت انجامید. از دید تیرنی، این امر سبب شد مسیر اروپا از مسیر استبداد شرقی‌ای که ویتفوگل به کشورهای مانند ایران، پرو، مصر، هند، ژاپن و چین نسبت می‌دهد، جدا شود و بحث از حقوق اساسی و قراردادگرایی مورد توجه هواداران پاپ مانند لاوتنباخ^۱ قرار گیرد تا بدین وسیله پادشاهانی همچون هاینریش چهارم^۲ را محدود کنند (Tiernry, 1987: 167-169).

مقاله را با بررسی اندیشه‌های آگوستین آغاز می‌کنیم که معرف این دوره از باورهای مسیحی در مورد پیوند دین و دولت است.

۱-۲. آگوستین و صلح بابل

درحقیقت، بحث اصلی از رابطه میان کلیسا و دولت را آگوستین قدیس آغاز کرد و او نیز این بحث را نه تحت تأثیر بحران میان دولت و کلیسا، بلکه برای کمک به مسیحیت رو به گسترش آن زمان در یافتن نسبت خود با میراث پررنگ و زنده امپراتوری مطرح نمود. اثر برجسته آگوستین که در آن به رابطه کلیسا با دولت پرداخته، کتاب معروف *پیرامون شهر خداوند علیه مشرکان*^۳ است. این کتاب پاسخ به کسانی است که مسیحیت را عامل

1. Manegold of Lautenbach (1030–1103)

2. Heinrich IV (1050–1106)

3. De Civitate Dei Contra Paganos

فروپاشی روم می‌دانسته‌اند. آگوستین کوشید تا ثابت کند سقوط روم ناشی از ساختار فاسد خود آن بود؛ اما در طول کتاب، به تفصیل به بسیاری از مبانی اعتقادی مسیحیت پرداخته و در نهایت مسئولیت مسیحیان نسبت به قدرت دنیایی را بیان کرده است.

از دید آگوستین بالاترین خیر صلح است و حتی انسان کافر یا بدسرشت نیز آن را دنبال می‌کند. صلح در هر چیز برخاسته از نظم و سامان است. هر امری تا آنجایی از صلح بهره می‌برد که با نظم الهی سازگار باشد؛ صلح عادلانه صلحی است نیک سازمان داده شده (Augustine, 1871, Vol 2: 318-319). صلح تن در تناسب اجزای آن با یکدیگر و صلح روح در تناسب نظر و عمل نهفته است. صلح بین انسان با انسان در همدلی به سامان است و صلح در خانواده همدلی به سامان میان فرمان‌بردار و فرمان‌بر است. صلح مدنی نیز چنین سامانی میان شهروندان است؛ اما نباید فراموش کرد که حتی صلحی نیز که معوج و منحرف شده، از لحاظی بر تناسب و نظم امور مبتنی است، وگرنه اساساً نمی‌توانست موجود باشد. آنچه دولت را از دسته‌ای از راهزنان جدا می‌کند، همین تلاش برای برقراری روابط اجتماعی براساس عدالت است (Augustine, 1871, Vol. 1: 140).

اما آیا می‌توان عدالت را در جهان برپا کرد؟ آگوستین متذکر می‌شود که باید میان صلح جاویدان و صلح دنیایی تمایز گذاشت. برای دستیابی به صلح روح، در معنای تناسب میان عمل و نظر، نیازمند کنترل تمامی عواطف و هیجانات خود هستیم که خود امری ناممکن است. علاوه بر آن، نظروری‌ای که لازمه صلح نام برده است، نیازمند اطلاعات کافی و قضاوت درست است. اولی را انسان به واسطه عمر محدود خود نمی‌تواند به دست بیاورد و دومی را به دلیل خطاپذیر بودن قدرت قضاوت‌اش. بر همین اساس، صلح کامل و جاویدان در این جهان، و تا هنگامی که روح در کالبد است، به دست نمی‌آید و انسان با تکیه بر توانایی‌های خود نمی‌تواند به آرامش پایدار برسد. در نتیجه انسان نیازمند فیض و عنایت الهی است و از این روست که صلح در شهر خدا لذت به سامان شده و هماهنگ با خداست (Augustine, 1871, Vol 2: 319-322).

این کاستی در جهانِ دنیایی برخاسته از گناه اولیه است و گناه اولیه ناشی از نافرمانی انسان در برابر خداوند، یعنی ناشی از اراده انسانی او. آگوستین، برخلاف سنت مانوی که خود روزی بدان تعلق خاطر داشت، شر را به طبیعت نسبت نمی‌دهد؛ زیرا طبیعت آفریده خداوند است و نسبت دادن شر به آن، نسبت دادن شر به پروردگار. هنگامی که آدم و حوا از اراده خدا سرپیچی کردند و از میوه ممنوعه خوردند، در برابر خدا طغیان کردند و از آنجا که همه انسان‌ها از نسل آدم هستند، با این گناه به دنیا آمدند (Augustine, 1871, Vol 1: 534). اینک انسان گناهکار در جایگاهی قرار گرفته است که متناسب با آن است و به همین دلیل از صلح کامل بهره‌مند نیست و از این مطلب رنج می‌برد (Augustine, 1871, Vol 2: 320).

آگوستین اندیشه سیاسی خود را با تمایزگذاری میان دو گونه شهر، شهر خدا (civitas Dei) و شهر شیطان، (civitas diaboli) شرح می‌دهد. این تمایز بر پایه هدفی‌ست که افراد در هر کدام از این شهرها به دنبال آنند. در شهر شیطان باشندگان تنها به دنبال لذت‌های تن‌اند؛ اما از آنجا که این هدفی نیست که شهر واقعاً بتواند به باشندگانش عرضه کند، شهرها و شهروندان‌شان همواره تقسیم شده و درگیر جدال و منازعه حقوقی خواهند بود. هر کدام از ملت‌ها برای غلبه بر دیگری تلاش کرده و بدین‌منظور پلیدی را دستاویز قرار می‌دهند. شکست و پیروزی هیچ‌کدام‌شان ماندگار نیست (Augustine, 1871, Vol 2: 53). این است که شهر شیطان نمی‌تواند به صلح پایدار برسد. روم نیز که خدایان متعدد را می‌پرستید و از صلح جاویدان که در عشق به خداست غافل بود، بذر نابودی خود را در خود داشت.

در برابر شهر شیطان، شهر خداست؛ شهری که در آن عشق به خدا راهبر انسان‌هاست و شهروندان‌شان برای خدا می‌زیند. در حالی که در شهر شیطان شکوه انسان جست‌وجو می‌شود، در شهر خدا شکوه منحصر به پروردگار است. در یکی فرمانروا و ملت با عشق به قدرت و فرمانروایی آن را اداره می‌کنند و در دیگری فرمانروا و فرمان‌بردار با عشق به یکدیگر خدمت می‌کنند. در شهر خدا، برخلاف شهر انسان، که

در آن حکمت انسانی حاکم و سرشار از غرور و حکمت بله‌اء است، حکمت فرمانروا حکمت الهی‌ست؛ حکمتی که همگان را به پرستش خدای راستین دعوت می‌کند (Augustine, 1871, Vol 2: 47-48).

اما رابطه این دو شهر با یکدیگر چگونه است؟ این پرسشی است که می‌تواند نسبت کلیسا با فرمانروای دنیایی را نشان دهد، چراکه شهر خدا درحقیقت کلیساست و شهر شیطان هر یک از فرمانروایی‌های این جهانی. چنانکه از سیاق گفتار آگوستین مشخص است، تمایز این دو شهر مکانی و زمانی نیست. شهر خدا افراد گوناگون را با زبان و ملیت‌های گوناگون و در مکان‌های مختلف فرامی‌خواند که همگی آنها در عشق به خدا یگانه شده‌اند. اینان به دنبال نابودی شهر دنیایی نیستند، تا جایی که آنان را از هدف اصلی‌شان، پرستش خداوند، باز ندارد (Augustine, 1871, Vol 2: 328)؛ بنابراین، تا روزی که پادشاهی خدا برقرار و اساس فرمانروایی دنیایی در جهان برچیده شود، ساکنان شهر خدا و شهر شیطان در کنار هم زندگی خواهند کرد.

در اینجا است که آگوستین اندیشه بنیادین خود درباره صلح جهانی و بنیاد اندیشه خود در تعریف رابطه دین و اقتدار سیاسی را تعریف می‌کند. از آنجا که زندگی این جهانی میان مؤمنان و بی‌دینان مشترک است، این دو می‌توانند در تلاش برای دستیابی به صلح زمینی با یکدیگر به توافق رسند (Augustine, 1871, Vol 2: 327). خداوند که انسان را بر زمین قرار داد، برای او اسباب‌های نیکی را فراهم کرد تا براساس آن بتواند صلح زمینی و موقت را برقرار کند؛ چراکه با به دست آوردن آن می‌تواند از صلح برتر، صلح جاویدان، نیز بهره‌مند شود. کسی که از این اسباب استفاده نکند، هر دو را از دست می‌دهد (Augustine, 1871, Vol 2: 321). تا زمانی که دو شهر درهم آمیخته‌اند، مؤمن نیز از صلح بابل بهره می‌برد. به‌همین دلیل حواریون مسیحیان را به دعا در حق شاهان دعوت کرده‌اند و جرمیای نبی در هنگام اسارت در بابل برای صلح بابل دعا می‌کرد (Augustine, 1871, Vol 2: 341)؛ بنابراین تا زمانی که فرمانروا مسیحیان را از هدف اصلی‌شان که همان پرستش خداوند است باز ندارد، آنها از صلح زمینی پاسداری

خواهند کرد و به قرارداد و توافق مشترک افراد جامعه درباره ضروریات زندگی این دنیایی احترام می‌گذارند (Augustine, 1871, Vol 2: 328).

باری، دولت از دید آگوستین الزاماً شر نیست و راهکاری برای برقراری صلح در زندگی شرورانه‌ی دنیایی‌ست. دو دنیای شر و خیر، مقدس و نامقدس در این جهان با هم برخورد و حوزه‌ای را ایجاد می‌کنند که حوزه سکولار (saeculum) است؛ حوزه‌ای که میان این دو و نقطه تلاقی هر دو است و نهادهای سیاسی در آن قرار دارند (Markus, 1985: 84). شکاف بین شهر خدا و شهر شیطان به طرد و تکفیر حوزه سکولار نمی‌انجامد. در این حوزه، مسیحی باید پیرو قوانین باشد و به مسئولیت شهروندی خود عمل کند. تنها قیدی که می‌تواند او را از این تعهد بری کند، جلوگیری از پرستش خدای یگانه است. قدرت‌گیری مسیحیان در سده چهارم میلادی برای آگوستین به معنای شروع تاریخی مقدس نبود، بلکه حوزه سکولار به حیات خود ادامه می‌داد.

بسیاری در این اندیشه، سکولاریسم مدرن را دیده‌اند؛ زیرا مسیحی برای پیروی از قوانین مدنی چیزی جز احترام به آزادی اندیشه و مذهب خود نمی‌طلبد. مسیحی فرمانروای بی‌دین و قانون غیرمذهبی را نامشروع نمی‌داند. از سوی دیگر، نباید در قضاوت شتاب کرد. در افکار آگوستین می‌توانیم شاهدی را مبنی بر امکان یکی کردن قانون مدنی با اخلاق دینی (به‌ویژه یکسان‌نگاری بزهکاری با گناهکاری) بیابیم. او باور دارد در صورتی که عضوی از خانواده نافرمانی کند، پدر می‌تواند او را مجازات کند؛ چراکه بی‌گناه بودن نه فقط به این معناست که به دیگران صدمه نزیم و خود گناه نکنیم، بلکه به این معنا نیز هست که دیگران را از گناه کردن بازداریم، یا به دلیل گناهی که کرده‌اند تنبیه کنیم (Augustine, 1871, Vol 2: 326). از آنجا که فرمانروا و پدر در اندیشه مردمان باستان دارای قدرتِ همانندی هستند (Augustine, 1871, Vol 2: 316)، می‌توان نتیجه گرفت که فرمانروا حق دارد مردم را به دلیل گناهانشان تنبیه کند یا با استفاده از قدرت قهرآمیز خود آنان را از گناه بازدارد؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد هرچند آگوستین شورش یا نافرمانی در برابر فرمانروا را به صرف مسیحی نبودن یا اجرا نکردن

قوانین اخلاقی مسیحی نمی‌پذیرد، اما در عین حال امکان پیدایش یک فرمانروایی مسیحی را که در آن قوانین دین اجرا شوند، نفی نمی‌کند.

۲. عصر برتری جویی

پس از سقوط امپراتوری به مدت دو سده و از زمان آگوستین قدیس تا پاپ گرگوری اول^۱ (نامدار به گرگوری کبیر) فضای فکری و اجتماعی اروپا و به‌ویژه ایتالیا، در فرایندی که مارکوس آن را سکولارزدایی^۲ نامیده است، به شدت تغییر کرد؛ نهادها سکولار باقی‌مانده از امپراتوری تحلیل رفتند و روم از مرکز قدرت امپراتوری به مرکز کلیسا تغییر چهره یافت (Markus, 1985: 90-91). پس از این دوره انتقال، از سده هفتم به بعد، پادشاهی در غرب (حوزه‌ای که سابقاً تحت نفوذ روم غربی بود) و منصب پاپی در شرق به نهایت ضعف خود رسیدند. در غرب به‌رغم ایجاد یک قدرت سیاسی در دوره شارلمانی، پس از سال ۸۰۰ میلادی قدرت نظری پاپ تقویت شد و توانست خود را از یوغ دولت بیرون آورد. سپس کوشید به آرامی خود را از ایده قدرت دوگانه پاپ گلاسیوس نیز برهاند. با از میان رفتن وحدت سیاسی در غرب و طرح این افسانه که کنستانتین نیمه غربی امپراتوری را به پاپ سپرده است، پاپ خود را نه فقط بر روح‌ها، بلکه بر سیاست نیز چیره دانست. از این پس شاهان فقط قدرت اجرایی داشتند و شارلمانی برگزیده پاپ برای دفاع از کلیسا به شمار می‌آمد. هرچند شارلمانی خود به مسئله این‌گونه نمی‌نگریست و برای ادعاهای خود بر سنت ژرمنی-فرانکی و الهی‌دانان خود تکیه می‌کرد که از شهر خدای آگوستین الهام گرفته بودند؛ اما پس از مرگ او فرزندان قدرت او را در تقابل با کلیسا به ارث نبردند. در نبرد میان فرمانروایان امپراتوری مقدس روم و پاپ نیز این پاپ بود که پیروز میدان شد؛ زیرا کسی نمی‌توانست

1. Pope Gregory I (540 – 604)

2. desecularization

نقش معنوی پاپ را انکار کند و برتری ایدئولوژیک با او بود. درنهایت امپراتور به پذیرش این مطلب تن داد که قدرت سلطنتی او از پاپ می‌آید (Knowles, 1967: 9).

۱-۲. یگانه مقدس

دکترین جدید را اینوسنت سوم^۱ و جانشینانش بیان کردند. بر طبق آن، همه قدرت‌ها ذیل قدرت پاپ به‌عنوان جانشین مسیح می‌گنجند. این مفهوم وحدت‌بخش در مورد قدرت با این اصل ارسطویی تقویت می‌شد که همه عوامل درنهایت باید به یک عامل واحد فروکاسته شوند. درگیری میان فیلیپ چهارم^۲ و پاپ بونیفاس هشتم^۳ بر سر گماشتن برناردوسسه^۴ به اسقفی حوزه جدید پامیه^۵ و روی هم رفته کشمکش بر سر حق بر گماشتن و برکناری اسقف‌ها^۶ (Malet, 2009: 315) درنهایت منجر به صدور فرمان «یگانه مقدس» (Unam Sanctam) شد که در آن پاپ اقتدار سیاسی کامل را از آن خود دانست.

براساس این فرمان فقط یک کلیسای به‌حق کاتولیک وجود دارد که بیرون از آن هیچ گناहانی آمرزیده نخواهد شد. فقط یک موجود کامل وجود دارد که عیسی مسیح است و یک بدن رمزی که سر آن عیسی مسیح است. در این بدن فقط یک ارباب، یک ایمان و یک غسل تعمید وجود دارد. همان‌طور که هر کس بیرون از کشتی نوح بود هلاک شد، بیرون از این بدن نیز هلاکت است. این بدن کلیسای واحد است. سر آن مسیح و سپس پطرس و جانشینانش است، چنانکه مسیح به پطرس گفت: «به گوسفندان من خوراک بده». حتی شمشیر دنیایی نیز در دستان پطرس است، چنانکه در انجیل متی

-
1. Innocentus III (1160-1216)
 2. Philippe IV (le Bel) (1268-1314)
 3. Boniface VIII (1230-1303)
 4. Bernard de Saisset
 5. Pamiers
 6. Investiture controversy

عیسی می‌گوید: «شمشیر خود را در غلاف کن».^۱ تفاوت تنها در این است که اولی از طرف کلیسا و دومی به دست خود کلیسا اعمال و اجرا می‌شود. پیام نهایی فرمان روشن است: «بنابراین ما این مطلب را که همه انسان‌ها باید پیروی اسقف روم باشند، جزئی از ضروریات رستگاری می‌دانیم».

توماس آکوئیناس را باید برجسته‌ترین فیلسوف کلیسا دانست که این موضع را تئوریزه کرد.

۲-۲. توماس آکوئیناس؛ کشیشی شاهانه

آکوئیناس در نوع نگاه خود به سیاست به شدت از ارسطو اثر پذیرفته است و به پیروی از او علت نخستین تشکیل جامعه را رفع نیازهای انسانی می‌داند. برخلاف حیوانات انسان به‌طور طبیعی ابزارهای لازم را برای زیست ندارد و آن‌ها را باید با دست خود بسازد. انسان به‌تنهایی نمی‌تواند این ابزارها را تولید کند؛ بنابراین ناگزیر از زیست جمعی است. همچنین انسان دانش غریزی کافی برای ادامه زیست خود ندارد و باید از عقل بدین منظور استفاده کند. از آنجا که دانش مورد نیاز گسترده است، هیچ کسی نمی‌تواند به‌تنهایی بر کل این دانش احاطه یابد. در نتیجه زیستن در جامعه اجتناب‌ناپذیر است (Thomas von Aquin, 1971: 6).

اما اگر قرار بر این باشد که در جامعه هر کس تنها به نفع شخصی خویشتن بیاندیشد، بدون آنکه نهاد مشترکی نفع همگان را در نظر بگیرد، اساساً زندگی جمعی ممکن نخواهد شد؛ بنابراین در تمامی مواردی که اجزای گوناگونی در جهت یک هدف قرار دارند، باید نهادی برای رهبری وجود داشته باشد تا آنان را به سوی هدف مشترک سوق دهد. مشروعیت فرمانروایی وابسته به این است که تا چه حد در جهت این هدف مشترک حرکت می‌کند. جامعه واقعی متشکل از انسان‌های آزاد است. انسان‌های آزاد

اهداف خود را دارند و اگر فرمانروا دولت را در جهت اهداف شخصی خود به کار گیرد، درحقیقت آنها را به مقام بندگی فروکاسته است؛ بنابراین فرمانروایی درست برپایه منافع همگان

شکل می‌گیرد (Thomas von Aquin, 1971: 8). این نفع مشترک، برآوردن نیازهای مادی و دفاع از اتباع است. فرمانروا می‌کوشد آسایش توده مردم را که در حفظ یگانگی‌شان است، حفظ کند؛ امری که آن را می‌توان صلح نامید (Thomas von Aquin, 1971: 12-13).

در ضمن بحث از وظایف شاه، آکوئیناس به رابطه دین و دولت و چگونگی تنظیم رابطه این دو نهاد با یکدیگر می‌پردازد. شاه، همانند روح در بدن و خداوند در جهان، وظیفه اداره جامعه را دارد (Thomas von Aquin, 1971: 49). اداره کردن درست جامعه به معنای هدایت آن به سمت هدف مناسب است. اگر این هدف سلامتی شهروندان بود پزشکان، اگر مال‌اندوزی و ثروت‌اندوزی بود، اقتصاددان‌ها و اگر دانش‌اندوزی بود آموزگاران باید فرمانروایی می‌کردند، اما هیچ کدام از اینها نیست، بلکه کسب لذت از خداوند است. این هدف با قدرت خود انسان به دست نمی‌آید و با دست یازیدن به کلام الهی و عیسی مسیح ممکن می‌شود؛ بنابراین مسیح نه فقط کشیش بلکه شاه نیز هست. کشیشی شاهانه یا سلطنتی از او نشأت می‌گیرد و حاکمیت نیز نه متعلق به شاهان زمینی، بلکه به کشیشان و در رأس آنان به بزرگ‌ترین کشیش، پاپ، جانشین پطرس، تعلق دارد. همه مسیحیان باید از او همانند مسیح پیروی کنند (Thomas von Aquin, 1971: 54-55).

این استدلال نقطه تلاقی نظریه مسیحی آکوئیناس با باورهای ارسطویی‌اش است. صلح واقعی در جامعه و پیگیری نفع همگانی ممکن نیست بدون هدف فضیلت‌مندانه‌ای که روحانیان آموزگار و نگهبان آن هستند و حتی جامعه‌ای که به دنبال آسایش و یگانگی خود است، نمی‌تواند بدون چنین فضیلتی بدان دست یابد؛ بنابراین او نیز مانند آگوستین به دنبال صلح است، با این تفاوت که آگوستین صلح واقعی را در

این دنیا در دسترس نمی‌داند، اما آکوئیناس آن را به منزله هدف اصلی نظام سیاسی می‌پذیرد. اما آیا تحقق صلح در جامعه مدنی نیازمند برتری کلیسا است؟ جالب آنکه مخالفان کلیسا با وارونه کردن نتیجه همین استدلال و به کارگیری همین مبانی ارسطویی به جنگ آن رفتند؛ چنانکه مارسیلیوس پادوایی با تکیه بر اهمیت صلح به نتیجه‌ای به کلی متفاوت رسید.

۳. عصر انشقاق

سده چهاردهم، همان دورانی که در آن پاپ بونیفاس هشتم درگذشت، درحقیقت سده قدرت‌گیری دولت‌های در حال ظهور ملی و آغاز زوال کلیسا بود. این سده دورانی است که در آن پیر فلوت^۱ از طرف فیلیپ چهارم به پاپ اعلام کرد که قدرت او زبانی است، اما قدرت شاه واقعی.

در این دوران دگرگونی‌های ژرفی در حقوق‌شناسی رخ دادند. کشف نسخه‌ای از دیژست در جنوب ناپل در سده دوازدهم سبب مطالعه علمی‌تر حقوق در بولونیا و سپس همه اروپا در سده‌های آینده شد. این کشف مهم به رشد مکاتب نوین حقوقی‌ای که تفسیر حقوق روم را وظیفه خود می‌دانستند، به‌ویژه مکتب مفسران^۲ و تربیت چهره‌های برجسته‌ای مانند بارتولوس^۳ انجامید. همچنین تدوین شاخص‌ترین مجموعه‌های حقوق کلیسا مانند دکرتوم گراتیانی^۴ و سپس پیدایش مکاتب حقوقی برخاسته از تفاسیر آنان، از جمله دکرتیسم^۵ در سده‌های سیزدهم و چهاردهم، زمینه‌ساز درکی حقوقی‌تر از مسائل و درگیری‌های سیاسی و تفسیر نوینی از حقوق روم شد که نتیجه نهایی آن استنتاج مفهوم مدرن از حق بود (Wauters; de Benito, 2017: 51-62).

1. Pierre de Flotte (1302)
2. Commentators
3. Bartolus de Saxoferrato
4. Decretum Gratiani
5. Decretism

در عصر جدید، باورهای ارسطویی که سابقاً مورد استفاده توماس برای ایجاد الهیات بود، این بار به منظور ضروری و طبیعی نشان دادن دولت به کار رفتند. اینک دولت برخاسته از توسعه جامعه انسانی و اجبار آن نیز برخاسته از نیازهای انسانی به شمار می‌آمد. در این دوره از یک طرف کلیسا این ادعا را داشت که باید بر همه چیز مسلط باشد و از سوی دیگر، بیداری ملی و کارآمدی اداری سبب شدند تا رقابتی سیاسی با کلیسا ایجاد شود. این همان مقطعی است که در آن نطفه دولت مدرن بسته شد و قدرت-گیری آن شتاب گرفت. رئالیسم شاهان فرانسوی با اندیشه‌های مارسیلیوس پادوایی و انشقاق در کلیسا همراه بود. علاوه بر این ورشکستگی فلسفه مدرسی به شاهان ملی قدرت بیشتری اعطا کرد. این شاهان قدرتمند نوین، با تکیه بر الگوی شاهان بنی‌اسرائیل، قدرت الهی و شبه‌مذهبی نیز یافتند (Knowles, 1967: 10-12). اندیشه‌های افرادی مانند مارسیلیوس پادوایی و ویلیام اوکام این فرایند را در سطح نظری تقویت کردند.

۳-۱. مارسیلیوس پادوایی؛ مردم‌سالار سده‌های میانه

مارسیلیوس پادوایی^۱ را باید یکی از اندیشمندان عمیق سده‌های میانه دانست. اندیشه‌های او بشارت‌دهنده حاکمیت مردمی و برتری اقتدار دنیایی است. او در پادوآ، در سال ۱۲۷۵ میلادی، در یکی از دولت‌شهرهای شمال ایتالیا به دنیا آمد، در دورانی که هرج و مرج و آشوب ویژگی این دولت-شهرها بود. مارسیلیوس پادوایی مداخله کلیسا و مقامات آن را عامل مهمی در بی‌ثباتی این دولت-شهرها به شمار می‌آورد و این مطلب برای او انگیزه‌ای قوی در پشتیبانی از فرمانروایان دنیایی در برابر کلیسا بود (Copleston, 2004: 189).

او اثر برجسته خود را، به نام *مدافع صلح*^۱، با بیان اهمیت صلح در زندگی انسان آغاز می‌کند؛ زیرا در پرتو آن است که فضایل و هنرهای دیگر به دست می‌آیند. از دید او، این ادعایی ست که با پیام خود مسیح سازگار است؛ چراکه بارها برای پیروان خود آرزوی صلح می‌کند و آنان را به صلح میان خود و حتی دیگران فرامی‌خواند. برعکس، از نبود آرامش و صلح همه رذیلت‌ها زاده می‌شوند. صلح بالاترین میوه‌ها را می‌دهد و باید برای آن کوشید و وقتی آن را به دست آوردیم باید آن را به هر قیمت حفظ کنیم (Marsiglio of Padua, 1920: 3-5).

از دید مارسیلیوس پادوایی، اختلاف در یک جامعه بزرگ‌ترین عامل به خطر افتادن صلح است. ایجاد اختلاف می‌تواند علل بسیاری داشته باشد، اما یک علت از همه مهم‌تر است؛ جدال مذهبی. این همان علتی ست که روم را نیز از پای درآورد. این علت بسیار فراگیر است و ممکن است تمام نظم‌های مدنی را دربرگیرد و ارسطو و فیلسوفان هم‌زمانش نتوانسته بودند آن را کشف کنند (Marsiglio of Padua, 1920: 5). هدف او شرح و درمان این اختلاف است.

مارسیلیوس پادوایی، همانند توماس آکوئیناس، با مقدمه‌ای ارسطویی آغاز می‌کند. علت غایی جامعه زیست مناسب باشندگان آن است و نه صرفاً بقا، چراکه جامعه تشکیل شده از انسان‌های آزاد است و نه بردگان و جانوران (Marsiglio of Padua, 1920: 18). به منظور تعریف زیست مناسب، باید ابتدا گونه‌های زیستن را مشخص کنیم. یک گونه از زیستن، زیست دنیایی و گذرا و گونه دیگر آن، زیست ابدی و آسمانی است. درباره گونه نخست فلاسفه مبسوط بحث کرده و ملاک‌های آن را توضیح داده‌اند. به-ویژه این نکته را که زندگی دنیایی بدون جامعه ممکن نیست؛ زیرا انسان نیازهایی دارد که تنها در جامعه و براساس تخصص موجود در آن است که می‌تواند برآورده شوند، اما از آنجا که در میان انسان‌ها کشمکش و اختلاف به وجود می‌آید، اگر روابط آنها بر

پایه عدالت تنظیم نشود و کسی نباشد که از این قوانین پاسداری کند، جامعه فرو خواهد پاشید.

لیکن در کنار نیاز به امنیت و مایحتاج زندگی، انسان به امر دیگری نیز نیاز دارد که با وحی به او اعطا شده است؛ پرستش خدای حقیقی و زندگی جاویدان. بدین منظور طبقه روحانیان در جامعه به وجود آمده‌اند (Marsiglio of Padua, 1920: 19-20). هدف این طبقه، کنترل رفتارهای انسان در جهت بهترین زندگی در جهان پسین است. پس از گناه نخستین و هبوط انسان، او سعادت ابدی را از کف باخت. تا اینکه خداوند با فرستادن مسیح بار دیگر امکان رسیدن به شادی ابدی را برای انسان فراهم کرد. دیگر بحث تنها جلوگیری از تنبیه نبود. کشیشان مسیحی مسئولان و خبرگان قانون و رسوم آیینی مسیحیت هستند و هدف نهایی آنها آموزش باورهای مسیحی و کرداری است که مردم برای رستگاری به آن نیاز دارند (Marsiglio of Padua, 1920: 31-35).

از دید مارسیلیوس پادوایی کارکرد دین محدود به جهان دیگر نیست؛ بلکه چنانکه برخی فلاسفه مانند هزیود و پاتاگوراس نیز اشاره کرده‌اند، مذهب در این جهان نیز به منظور حفظ آسایش و صلح در جامعه لازم است (Marsiglio of Padua, 1920: 29-30). اما از این استدلال مارسیلیوس پادوایی نباید به این نتیجه رسید که او برای مذهب اقتدار سیاسی قائل است. توضیح آنکه از دید او آنچه عادلانه است، نمی‌تواند قانون نامیده شود مگر آنکه با اجبار همراه شود. اما چه کسی اقتدار وضع قانون را دارد؟ مارسیلیوس پادوایی کسی جز مجلس تشکیل شده از مردم یا بخش غالب آنان را شایسته چنین امری نمی‌داند و همین نهاد است که وظیفه تفسیر و دگرگون کردن قوانین را برعهده دارد. منظور از شهروندان تمامی کسانی هستند که در کنش‌های مدنی نقش ایفا می‌کنند. مجمع همگانی شهروندان یا نهاد غالب در آن به نمایندگی از کل تصمیم می‌گیرند؛ زیرا توافق همگان ممکن نیست (Marsiglio of Padua, 1920: 66-68).

با برداشتن این گام، مارسیلیوس پادوایی از الگوی‌های سنتی پیش از خود دور شد و نه تنها برتری پاپ بر شاه را نفی کرد، بلکه آموزه دو شمشیر را نیز کنار گذاشت و به

آن چیزی نزدیک شد که آن را می‌توان آموزه ارسطیانسم نامید؛ الگویی که در اندیشه سیاسی توماس هابز بهترین صورت‌بندی خود را یافت؛ زیرا با این استدلال او فقط مردم و در پی آن دولت برگزیده آنان را صالح دانست تا در این مورد تصمیم بگیرند که چه بخش از دین می‌تواند به قانون موضوعه تبدیل شود.

اینک آنچه برای او حیاتی است اثبات این مطلب است که مجمع همگانی تنها نهادی است که اقتدار وضع قانون را دارد. این بخش قسمتی از افکار دموکراتیک و مدرن مارسیلیوس پادوایی را به نمایش می‌گذارد. در این راستا او دو دلیل ارائه می‌دهد:

۱. مجمع همگانی شهروندان هم در فهم و هم در تمایلات خود به آنچه نفع عمومی است بیشتر از سایر نهادها گرایش دارد؛ زیرا هیچ موجودی به خود لطمه نمی‌زند. همچنین کل بهتر از اجزاء خود کاستی‌های قوانین را می‌فهمد و در اندازه و قدرت نیز برتر از اجزا خود است (Marsiglio of Padua, 1920: 69).

۲. از آنجا که قوانین در نهایت بر اعضای همین مجلس اعمال می‌شوند، قانون‌گذاری آن به معنای قانون‌گذاری تابعان قانون است. تنها در این حالت است که با مردم به صورت برده برخورد نشده و به آزادی آنان احترام گذاشته شده است. این امر میل به پیروی از قانون را گسترش می‌دهد (Marsiglio of Padua, 1920: 69).

اینک با توجه به شرحی که مارسیلیوس پادوایی از قانون و وضع‌کننده مشروع آن ارائه می‌دهد، می‌توان دوباره به پرسش نخستین بازگشت. اگر بالاترین اقتدار، یعنی وضع و دگرگونی قانون در دستان شهروندان است، روحانیان و قانون الهی چه جایگاهی دارند؟

مارسیلیوس پادوایی، با استناد به رساله یعقوب، ادعا می‌کند که فقط یک قاضی روحانی وجود دارد که دارای اقتدار آمرانه است و آن عیسی مسیح است.^۱ اما این اقتدار

۱. رساله یعقوب، ۴:۱۲. «صاحب شریعت و داور یکی است که بر رهنیدن و هلاک کردن قادر است. پس تو

کیستی که بر همسایه خود داوری می‌کنی؟»

در این جهان اعمال نمی‌شود. پس هیچ کس به دلیل شکستن قوانین مسیحیت در این دنیا تنبیه نمی‌شود؛ زیرا مقرر شده است خطاکاران تا پایان عمر خود فرصت توبه داشته باشند. همچنین عمل به دین بدون آزادی اراده نقض غرض و بی‌ارزش است. این نکته از اصول اساسی مسیحیت بوده و در آراء ویلیام اوکام به تفصیل نظریه‌پردازی شده است. مارسیلیوس پادوایی در تأیید این مطلب شاهی از انجیل لوقا می‌آورد؛^۱ عبارتی که در آن حضرت عیسی خود را طیب و نه شاه (دارای قدرت جابرانه) معرفی می‌کند. (Marsiglio of Padua, 1920: 222).

بنابراین قوانین مسیحیت با انسان به دو شکل رابطه برقرار می‌کنند؛ در این جهان قانون مسیحیت بدون ضمانت اجراست و باید از درون پذیرفته شود، اما در جهان دیگر امکان تنبیه و مجازات برای شکندگان قانون خدا وجود دارد. در آن زمان است که قانون الهی قانون در معنای واقعی خواهد بود (Marsiglio of Padua, 1920: 223). بدین ترتیب، مارسیلیوس پادوایی در طرح خود از معنای حقوق و قانون به پوزیتیویسم نزدیک می‌شود.

۲-۳. ویلیام اوکام و فقر کلیسایی

در میان اندیشمندانی که به آنان پرداخته شد، اوکام^۲ از این منظر که ادعا می‌شود ایده حق ذهنی (Ius در مقام قدرتی شخصی) را برای نخستین بار طرح کرده است، اهمیت ویژه‌ای

۱. انجیل لوقا، ۵: ۳۱-۳۲

«تندرستان نیاز به مریض ندارند بلکه بیماران و نیامده‌ام تا عادلان را به توبه فراخوانم، بلکه عاصیان».

2. William of Ockham (1287 –1347)

دارد. در این دیدگاه، نومینالیسم^۱ اوکامی به گونه‌ای فردگرایی انجامیده است که می‌توانسته مبنای فلسفی و منطقی مناسبی برای ایده سیاسی-حقوقی حق ذهنی فراهم کند.^۲ اوکام در ۱۲۸۰ در ساری انگلستان به دنیا و در ۱۳۴۹ در بلک‌دث درگذشت. او در جوانی وارد فرقه فرانسیسی شد و در آکسفورد درس خواند و در لندن و نورتمپتن تدریس کرد. وی هیچ‌گاه دکترای خود را در الهیات به دست نیاورد؛ زیرا در ۱۳۲۳ برخی باورهای او به گوش پاپ رسیدند و سانسور شدند و خود نیز به آوینیون فراخوانده شد. سپس از آوینیون گریخت و به همراه میکله چزنایی،^۳ رئیس فرقه فرانسیسی، به دربار لودویگ باواریایی^۴ در مونیخ پناهنده شد. از آن پس، در دفاع از فقر انجیلی^۵ به فعالیت علیه پاپ ژان بیست‌ودوم^۶ پرداخت؛ از آنجا که برخلاف مارسیلیوس پادوایی علاقه اصلی او سیاست نبود و دفاع از فقر انجیلی او را به این وادی کشاند (Coleman, 1999: 36)، توضیح درباره این جدال خالی از فایده نخواهد بود.

پس از مرگ فرانسیس آسیزی^۷ جنگاور و تاجرزاده راهبی که ثروت خانوادگی خود را در راه موعظه رها کرد، در مورد نحوه عمل فرقه فرانسیسی اختلافاتی ایجاد شد. باور فرقه این بود که عیسی و حواریون مالک هیچ چیز نبودند و آنان نیز باید در همین مسیر گام بردارند. درنهایت پاپ گرگوری نهم^۸ در ۱۲۳۱ دستوری صادر کرد که براساس آن فرانسیسی‌ها حق مالکیت هیچ چیز، جز استفاده از برخی اشیاء را ندارند و پاپ اینوسنت چهارم^۹ نیز در سال ۱۲۴۵ اعلام کرد آنچه فرانسیسی‌ها می‌توانند از آن استفاده

۱. Nominalism: در معنای سنتی و به‌ویژه طرح شده در سده‌های میانه، اندیشه‌ای است که وجود مفاهیم کلی را طرد می‌کند.

۲. تیرنی این ایده را به ویله نسبت می‌دهد (Tierney, 1997: 29).

3. Michael of Cesena (1270 – 1342)

4. Louis IV (German: Ludwig) (the Bavarian) (1282 – 1347)

5. Evangelical Poverty

6. John XXII (1244 – 1334)

7. Giovanni di Pietro di Bernardone (1181 – 3 October 1226)

8. Gregory IX (1145 -1241)

9. Innocent IV (1195-1254)

استفاده کنند ملک کلیسا است و کلیسا آنها را به عنوان تراستی^۱ اداره می‌کند. نیکولاس سوم^۲ در فرمانی این وضعیت را به زبان حقوقی تری بیان کرد؛ لیکن ژان بیست و دوم تصمیم گرفت ایده فقر انجیلی را به چالش بکشد؛ بنابراین الهی‌دانان و کانونیست‌ها برای پاسخ دادن به این پرسش فراخوانده شدند که آیا ادعای اینکه مسیح و حواریون مالک هیچ چیز، فردی و جمعی، نبودند کفرآمیز است یا خیر؟ فرانسیسی‌ها در نشستی به ریاست رئیس فرقه، میکله چزنایی، اعلام کردند که این مسئله در فرمان نیکولاس سوم پاسخ داده شده است و ژان بیست و دوم حق ندارد تصمیم پاپ پیشین را دگرگون کند. در ۱۳۲۳ پاپ اعلامیه فرانسیسی‌ها را گستاخانه و اشتباه دانست و فرمان *Ad conditorem* را صادر کرد (Tierney, 1997: 94-95).

پاپ اعلام کرد نهادی به نام حق انتفاع، مستقل از حق مالکیت وجود ندارد؛ به‌ویژه در زمان که عین با استفاده، از میان می‌رود. در نهایت او در فرمانی دیگر به نام *Cum inter nonnullos* مقرر کرد که ادعای اینکه مسیح و حواریون مالکیتی چه به صورت مشترک و چه به صورت فردی نداشته‌اند، ارتداد است. در مقابل میکله چزنایی و اوکام فرمان پاپ را بدعت دانستند و سپس هر دو به دربار لودویگ باواریایی گریختند. اوکام در رساله‌ای با عنوان *Opus nonaginta dierum* واژه به واژه فرمان پاپ را مورد نقد قرار داد (Tierney, 1997: 96-97) و از سال ۱۳۳۷ شروع به نوشتن رساله‌هایی سیاسی خود کرد. اوکام تقابل خود را با پاپ این‌گونه شرح می‌دهد (Luscombe, 2020: 154):

«رو در روی خطاهای این پاپ دروغین، چنان سنگی سخت رو کرده‌ام؛ چنانکه نه هیچ دروغ و بهتانی و نه هیچ شکنجه‌ای از هر دست... و نه هیچ جماعتی هرچند بزرگ از باورمندان و دل‌سپردگان و حتی پشتیبانان پاپ هرگز نخواهند توانست تا دست و کاغذ و قلم و جوهر دارم، مرا از یورش به خطاهای وی ... بازدارند.»

1. Trustee

2. Nicholas III (1255-1280)

برای توضیح راه حل اوکام در مواجهه با پاپ ژان بیست و دوم باید به این امر اشاره کرد که او میان قدرت بر استفاده از اشیاء که حقی طبیعی است و به همه انسان‌ها به طور جدایی ناپذیری تعلق گرفته است و مالکیت خصوصی فرق می‌گذارد. توضیح آنکه اوکام پاسداری از نفس را تکلیفی الهی می‌داند و بنابراین قدرت بر استفاده از اشیاء بیرونی برای پاسداری از نفس حقی است که نمی‌توان از آن اعراض کرد. تا پیش از هبوط انسان به دلیل گناه نخستین، آنچه برای آدم و حوا وجود داشته است، تنها همین حق بود (Coleman, 1999: 44).

اما پس از هبوط انسان با دو برهه تاریخی دیگر مواجهیم: نخست، دورانی که هنوز منابع بین افراد تخصیص داده نشده‌اند و دوم، وضعیت پس از تخصیص منابع، که همان وضعیت مالکیت خصوصی است. آنچه برای او حائز اهمیت است مبنای مشروعیت این تخصیص منابع است؛ در حالی که پاپ مالکیت خصوصی را امری ازلی و وابسته به فرمان الهی می‌دانست و باور داشت که حتی آدم و حوا در بهشت نیز مالکیت داشته‌اند، اوکام نهاد مالکیت را امری انسانی و ناشی از توافق افراد و سپس سنت و قانون می‌دانست (Tierney, 1997: 157)؛ بنابراین این ایده که مسیح و حواریون فاقد مالکیت خصوصی بودند نمی‌توانست کفرآمیز باشد؛ البته تصمیم انسان‌ها در ایجاد نهاد مالکیت خصوصی مشروع است؛ زیرا بنیاد آن را می‌توان در پیروی از «منطق درست»^۱ و در جهت برابری طبیعی در شرایط پس از هبوط و از این منظر در هماهنگی با اراده الهی یافت. انسان ضرورت نیاز به این نهاد را به صورت تجربی درمی‌یابد (Tierney, 1997: 165).

حال این پرسش مطرح می‌شود که این دیدگاه چه تأثیری بر تعریف رابطه دولت و کلیسا از یک سو و پیدایش مفهوم حق ذهنی، از سوی دیگر دارد؟ در آغاز پاسخ پرسش دوم داده خواهد شد. چنانکه دیدیم اوکام هماهنگی با «منطق درست» را مبنایی برای مشروعیت یک نهاد حقوقی می‌داند. از این رو، توضیح این واژه می‌تواند نقطه شروع

مناسبی برای پاسخ دادن به پرسش دوم باشد. «منطق درست»، برای او کام دارای دو معناست: نخست، محتوای گزاره‌های اخلاقی یا همان عقل عملی. دوم، عامل الزام‌کننده عقل عملی. پس میان دو عمل ذهن باید تمایز گذاشت: دریافت (apprehension) و قضاوت (judgment). اولی از طریق عقل یا عقل طبیعی به دست می‌آید و همان معنای عینی اخلاق است. اما در عمل دوم، یعنی همان قضاوت است که اخلاق جنبه الزام‌آور می‌گیرد. این معنا معنای ذهنی اخلاق و همراه با الزام‌آوری است. در اینجا است که استقلال و خودمختاری اخلاقی معنا می‌یابد؛ زیرا حتی دستور الهی نیز تا زمانی که به تأیید «منطق درست»، به معنای دوم، نرسیده باشد، الزام‌آور نخواهد بود (Clark, 1973: 15-17).

در حقیقت نظریه اخلاق او ریشه در باورهای الهیاتی مسیحی‌اش داشت. او می‌کوشید اخلاق ارسطویی را به یک اخلاق مسیحی تبدیل کند؛ بنابراین بین جنبه راهنما^۱ و جنبه دستوری^۲ اخلاق تمایز گذاشت تا جا برای وجدان مسیحی باز شود. برای او عنصر نخست «منطق درست» به گزاره‌های هنجاری‌ای اشاره دارند که ممکن است همراه با امر اخلاقی نباشند. اما «تکلیف» زمانی آغاز می‌شود که عقل، خود، به گزاره‌های هنجاری تن دهد؛ بنابراین موضوع اخلاق چیزی جز اراده آزاد انسان نمی‌تواند باشد. فقط اعمال محتمل و خود متعین هستند که می‌توانند ارزش اخلاقی داشته باشند (Clark, 1973: 19-22). تأکید بر اراده به عنوان موضوع اصلی ارزش اخلاقی را پیش از ویلیام اوکام فلاسفه دیگری نیز، مانند پیتر آبلار، مطرح کرده بودند (Bréhier, 1398: 122) و چنانکه دیدیم مارسیلیوس پادوایی نیز با این باور بیگانه نبود.

تعریف افراد انسانی به عنوان موجودات برابر و دارای وجدان و آزادی درونی لاجرم به این نتیجه انجامید که افراد قدرت بر گزینش شیوه زیست و ارزش‌های زندگی خود دارند. این مطلب در حرکت از Ius در معنای عینی ارسطویی (در زبان ارسطو dikaion) و توماسی (Tierney, 1997: 21-22)، به ترکیبی از Ius و potestas که همان تعریف ذهنی

1. directives
2. dictates

از معنای حق است، تأثیر جدی گذاشت. از این پس Ius نه در معنای وضعیت درستی از امور واقع، بلکه به معنای حوزه‌ای از آزادی‌گزینش فهم شد که فرد می‌تواند آن را به صورت مشروع پی بگیرد. با برداشتن این گام نهایی، اینک او به‌سادگی می‌توانست توجیه کند که چرا فرانسیسی‌ها می‌توانند از حق بر مالکیت خصوصی اعراض کنند؛ زیرا که از این پس، حق، بر آزادی‌گزینش دلالت داشت و حق در این معنا، بر عکس تلقی سنتی‌تر از آن، اعراض‌پذیر است (Kant, 1786: 128-129).

این آزادی از منظر سیاسی پیامد روشنی دارد. انسان‌های آزاد حق دارند فرمانروای خود را برگزینند (Copleston, 2004: 186)؛ افراد باید بر آنچه بر آنان اثر می‌گذارد، اثر بگذارند.^۱ اوکام این مطلب را برای طرد نظام استبدادی، چه در دولت مدنی و چه در کلیسا، به کار برد. همان‌گونه که دولت برای حفظ منفعت جامعه و به خواست و توافق افراد ایجاد می‌شود، کلیسا نیز از اجتماع مؤمنانی ایجاد می‌شود که زنان و مردان عادی هستند. کلیسا متشکل از همه اینهاست و یک کلیسای تصنعی و مبتنی بر سلسله‌مراتب نمی‌تواند اینان را نمایندگی کند. همچنین فرد نمی‌تواند استقلال اخلاقی و مسئولیت‌های خود را به دیگران واگذارد. فرد مسئولیت اخلاقی دارد تا در برابر هر کس که بخواهد حقوقش را از او بگیرد مقاومت کند، چه پاپ و چه شاه. قانون باید منطبق با «منطق درست» باشد. آزادی انسان امری است که مورد تأیید انجیل است؛ چنانکه انجیل بارها به ایمان‌آوردندگان وعده آزادی می‌دهد (Coleman, 1999: 47). بدین ترتیب، اوکام در دعوی دوران انشقاق جانب شورآگرایان را گرفت و حاکمیت مطلقه پاپ را رد کرد.

به پرسش نخست بازگردیم؛ دیدگاه اوکام در مورد مالکیت خصوصی و فقر انجیلی چگونه بر نگاه او بر رابطه دین و دولت تأثیر گذاشت؟ اگر بپذیریم که مالکیت خصوصی واکنش انسان برحسب «منطق درست» در برابر شرایط هبوط است، در این

۱. برگرفته از قاعده لاتینی Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet.

صورت امری غیرمذهبی و فرامسیحی است. به همین دلیل مالکیت خصوصی را در تمدن‌های دیگر و در میان کافران نیز می‌توان یافت؛ پس این نهاد را باید نهادی سکولار به شمار آورد، آن را ذیل نظارت حکومت دنیایی قرار داد و نظارت کلیسا بر آن را متوقف کرد. این استدلال نه تنها در مورد مالکیت خصوصی، بلکه برای توجیه پیدایش دولت نیز به کار می‌رود. نهاد دولت نیز برحسب صلاحدید انسان‌ها و برحسب تجربه، برای مدیریت آنها در دوران هبوط، در هماهنگی با «منطق درست»، ایجاد شده و در مشروعیت خود نیازی به تأیید کلیسا ندارد. پس پدیده‌ای غیرمسیحی، اما مشروع و عقلانی است و بنابراین توجیهی وجود ندارد که چرا کلیسا باید بر آن نظارت داشته باشد. اوکام فراتر می‌رود؛ چون دولت و مالکیت خصوصی دستاوردهای تجربه بشری برای پاسداری از حقوق طبیعی آنهاست، همه امور مرتبط، حتی اگر در پیوند با کلیسا باشند، باید تحت نظارت دولت قرار گیرند. در نتیجه اختیارات پاپ به آموزش کلام خدا، برگزاری عبادات و آنچه به حیات جاودان انسان مربوط است، منحصر می‌شود (Coleman, 1999: 45-46).

۴. جدال میان دو قدیس؛ فرانسیسی یا دومینیکی؟

چنانکه اشاره شد، مرسوم است که ایجاد مفهوم حق ذهنی را به اوکام نسبت دهند. علقه فرقه‌ای اوکام در دفاع از فقر انجیلی روشن شد. اما از نظر شناخت‌شناسی، ادعا می‌شود دیدگاه خاص او تحت عنوان «نومینالیسم» یا «طریق نو» بسترهای فلسفی لازم برای گذار از حق عینی به ذهنی را فراهم کرده است. کسانی که بر این باورند مسائل فلسفه سیاسی و اندیشه‌های حقوقی سده‌های میانه را تابعی از مسائل کلان‌تر شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعه می‌دانند. در مورد مباحث ما، ادعای تأثیرگذاری دو حوزه وجود دارد: نخست، مسئله کلیات؛ دوم، مسئله رابطه الهیات و فلسفه. این مسئله خود تا حدودی در نسبت با مسئله توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل است.

مسئله کلیات یکی از مباحث مهم فلسفی سده‌های میانه بود و برحسب باور به اینکه اجناس و انواع مشتق و ازه‌اند؛ یا تصورات و مفاهیم یا درنهایت ذواتی دارای وجود، می‌توان جناح‌های مختلف را دسته‌بندی کرد (Copleston, 2004: 40). نظر ارسطویی که از بئتیوس تا توماس آکوئیناس مطرح بود کلی را ساخته ذهن می‌دانست که بنیادی عینی و واقعی در بیرون دارد و از مقایسه و تجرید به دست می‌آید. این سنت، سنتی بود که در میان راهبان دومینیکی هواداران بیشتری داشت. در برابر، در سنت فرانسیسی، بیش از همه تحت تأثیر آگوستین قدیس، کلیات به عالم مثال تعلق داشته و از طریق اشراق به دست می‌آیند. چهره شاخص این جریان را بوناونتورا^۱ می‌دانند (Gilson, 2010: 474-475).

در این میان، اوکام راه نوینی را گشود. او رویکردی تحلیلی، انتقادی و تجربه‌گرایانه را پیش کشید. رویکردی که البته بی‌سابقه نبود و در ریشه‌های آن را در جدال‌ها میان پیتر آبلار و ویلیام شامپویی می‌توان یافت (Copleston, 2004: 44-45). اوکام نومینالیسم را به اوج قدرت خود در سده‌های میانه رساند. از دید او، برای درک کلیت ذهن و فرد کافی است و نیازی نیست برای کلی وجودی بیرونی قائل شویم. کلیت، صفت امر موجود نیست، بلکه حدی یا لفظی است در قضایا. بحث از کلیات مربوط به مابعدالطبیعه نیست بلکه امری است مربوط به حدود و قضایا. او به تقدم شهود یا ادراک حسی بی‌واسطه‌ی جزئیات باور داشت؛ ادراک حسی بنیاد هر تجربه دیگر به شمار می‌آید (Copleston, 2004: 135).

این تجربه‌گرایی و محوریت یافتن فرد و امر جزئی در شناخت، از دید بسیاری، بنیان فلسفی لازم برای فردگرایی و باور به حقوق فردی را فراهم کرد (Troper, 2005: 362). این نگاه نه فقط به حوزه‌ی منطق، بلکه به حوزه‌ی زبان روزمره و تفسیر متون مقدس نیز تسری داده شد. بر این اساس، او برای هر مسیحی عاقل و باسوادی امکان

1. San Bonaventura (1221-1274)

فهم متون مقدس را قائل بود و به انحصار آن در کلیسا و پاپ و به سلسله‌مراتب در این زمینه باور نداشت. برعکس، او در نوشته‌های سیاسی خود می‌کوشید نشان دهد چگونه پاپ‌ها با توجه به موقعیت خود متون مقدس را به نفع خود بد تفسیر کرده‌اند (Coleman, 1999: 43). بدیهی است که او از این استدلال در دفاع از شوراباوری خود بهره برد.

حتی اگر تأثیر نومی‌نالیسم و ایده‌ی فقر انجیلی را بر باورهای اوکام در خصوص حقوق فردی بپذیریم، همچنان یک پرسش باقی می‌ماند؟ اگر دیدگاه برخی بر این است که سنت رایج فرانسیسی‌ها باور به اصالت معنا و نفی یقین حسی است (Gilson, 1987: 383)، آیا نباید اوکام را، حداقل در این مورد، در گسست از سنت رایج فرانسیسی درک کرد؟

از دید برخی پاسخ این پرسش را می‌توان در تعارض قدیمی‌تر میان فرانسیسی‌ها و دومینیکی‌ها، در جدال میان توماس آکوئیناس و بوناونتورا، به‌عنوان تقابلی از ارسطوگرایی و نفی ارسطو، یافت. درحالی‌که توماس آکوئیناس خطاپذیری عقل را می‌پذیرفت و باور داشت که بسیاری از حقایق ایمان را نمی‌توان با عقل به اثبات رساند، درعین حال به این نکته نیز اذعان داشت که عقل برای طی مسیر خود به‌صورت ذاتی نیازی به امداد الهی ندارد. در برابر، بوناونتورا می‌اندیشید فلسفه در استقلال خود به خطا منجر خواهد شد. از دید او، در ادامه سنت آگوستینی-افلاطونی، درنهایت این اشراق الهی است که راه شناخت یقینی را برای انسان می‌گشاید و این اشراق نیازمند عشق است که میان عقل و ایمان راه باز می‌کند (Gilson, 2020: 475)؛ بنابراین او نظریه شناخت ارسطو را ناقص می‌دانست (Copleston, 2004: 68). برای او عقل عملی و اراده بیش از عقل نظری دارای اهمیت بودند و این امر وی را در رویارویی با توماس آکوئیناس قرار می‌داد.

مخالفت‌های فرانسیسی‌هایی مانند بوناونتورا درنهایت سبب شد اسقف پاریس در آغاز در ۱۲۷۰ و سپس در سال ۱۲۷۷، سه سال پس از مرگ توماس آکوئیناس، فلسفه

طبیعی ارسطو را تکفیر کند. ۲۱۹ گزاره محکوم شدند؛ ازجمله آنکه فلسفه می‌تواند به‌تنهایی انسان را به‌سوی حقیقت رهنمون کند. متن محکومیت بر این نکته تأکید داشت که عقل باید خود را تابع ایمان بشمارد. از دید برخی، این نگاه به دلیل ویژگی شکاکانه‌اش به توان عقل بشری، مستقیماً به سست شدن موقعیت آن و رشد تجربه‌گرایی انجامید و نومیالیسم و اراده‌گرایی اوکام، همچون سرآغاز سکولاریسم و نظریه مدرن حق، درحقیقت میوه این جریان ضدارسطویی بود (Van Nieuwenhove, 2010: 348-349).

تیرنی به جد با این باور مخالف است. او می‌اندیشد ایجاد مفهوم ذهنی از حق را نمی‌توان به هیچ جریان فلسفی خاصی نسبت داد و مارسیلیوس پادوایی، علی‌رغم مبانی ارسطویی خود، با دقت بیشتری میان معنای عینی و ذهنی حق تمایز گذاشته است. او با ذکر نمونه‌های بسیار نشان می‌دهد که اوکام در نوشته‌هایش هر دو معنای عینی و ذهنی مفهوم حق را به‌کار برده، بدون آنکه به تمایز آن‌ها اشاره کند و این امر به دلیل رواج این تمایز در آن زمان بوده است. از دید تیرنی، آنچه اوکام را از پیشینیان خود متمایز می‌کند، نه تمایز میان حق عینی و ذهنی بلکه تمایز میان *Ius naturale* و *Ius positivum* است؛ امری که در جدال او با پاپ بر سر مسئله فقر انجیلی بسیار به کار می‌آمد. تیرنی باور دارد پیوند استواری که تاریخ‌نگاران به نادرستی میان نومیالیسم و حق ذهنی برقرار کردند سبب شد نوآوری‌های مارسیلیوس پادوایی، به دلیل ارسطویی بودن او، از چشم پژوهشگران دور بماند (Tierney, 1997: 108-112). حال آنکه حتی پیش از مارسیلیوس پادوایی نیز برخی دکترین‌ها^۱ مانند هوگوچیو^۲ از وجود معنای دوگانه *Ius* مطلع بوده و به معنای ذهنی آن اشاره کرده بودند. بنابراین پیدایش مفهوم ذهنی از حق را باید به سده ۱۲ نسبت داد (Tierney, 1987: 165) و خاستگاه آن را نباید در سرمایه‌داری سده

۱ در تاریخ حقوق غرب به کسانی گفته می‌شود که به کار تفسیر *Decretum Gratiani* می‌پرداختند.

2. Huguccio (Hugh of Pisa, Uguccio) (1140 –1210)

هفدهم و یا نومیانیسم سده چهاردهم، بلکه در انسان‌گرایی مسیحی سده دوازدهم یافت (Tierney, 1987: 175).

۵. گذار به دنیای مدرن

در پایان به صورت مختصر به دنبال آن هستیم که نشان دهیم این باورها و اندیشه‌ها چگونه در شکل‌دهی دنیای مدرن سهم ایفا کرده‌اند. تأثیرگذاری کاتولیک‌های سده‌های میانه گاه به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم صورت گرفته است. بسیاری از کنشگران و اندیشمندان جهان مدرن آغازین بی‌واسطه آثار ویلیام اوکام را مطالعه کرده بودند. برای نمونه هوگونات‌ها^۱ که پروتستان‌های فرانسوی بودند و مردم را مالک حقیقی قدرت می‌دانستند (Lee, 2008: 384)، با نوشته‌های اوکام آشنایی داشتند (Coleman, 1999: 36).

یکی از جریان‌های مهمی که اندیشه‌های نظریه‌پردازان کاتولیک را به دوران مدرن منتقل کرد، مکتب سالامانکا^۲ یا همان فلسفه مدرسی پسین^۳ است که باورهای مدرسی تومستی را در اسپانیا گسترش داد. این مکتب که با شرح *Summa Theologica* اثر معروف توماس آکوئیناس کار خود را آغاز کرد، خیلی زود ارزش جایگاه عقل را در باورهای توماس دریافت. در پاسخ به نیازهای روز در مورد مالکیت دریاها و به‌ویژه نحوه مواجهه با بومیان مناطق تحت استعمار در امریکا، اندیشمندان این مکتب کرامت ذاتی انسان، مفهوم قرارداد اجتماعی و گونه‌ای از فردگرایی را پیش کشیدند (Wauters; de Benito, 2017: 96). جالب آنکه فرانچسکو ویتوریا^۴ بنیان‌گذار رسمی مکتب از شاگردان جان مایر^۵ و

1. Huguenot

2. School of Salamanca

3. Late scholasticism

4. Francisco de Vitoria (1483–1546)

5. John Mair (1467–1550)

یاکوب آلمین^۱ بود که هر دو از پیروان مکتب «راه جدید» و اوکامیست بودند. اما خود او کنراد زومنهارت،^۲ از هواداران دنس اسکوتوس، را تحسین می‌کرد و استاد دیگرش پیتر کروکرت^۳ یک تومیست دومینیکی بود (Tierny, 1997: 257).

هواداران این مکتب باورهای سیاسی خود را بر بنیان حقوق طبیعی استوار کردند؛ حقوقی که از جانب خداوند اعطا شده و جاودان، جهان‌شمول و مشترک میان همه انسان‌هاست و از مذهب و ملیت فراتر می‌رود. از دید آنان حقوق طبیعی را به دو شیوه می‌توان دریافت: وحی یا عقل انسان. عقل انسان به این دلیل می‌تواند قانون الهی را کشف کند که از چهره الهی الگوبرداری شده است، باوری رایج در میان کاتولیک‌ها. از دید سوارز قرارداد اجتماعی خود از حقوق طبیعی برمی‌خیزد و عاملی برای محدود کردن قدرت فرمانروایان است (Wauters; de Benito, 2017: 97). همچنین جان فینیس سوارز را، از چهره‌های برجسته دیگر در مکتب سالامانکا، نخستین کسی می‌داند که معنای دقیق و مدرن حق را، در معنای قدرتی اخلاقی که هر فردی از آن برخوردار است، از واژه قدیمی‌تر Ius به‌کامل‌ترین شکل بیرون کشید (Golding, 2014: 190; Finnis, 2005: 206).

درنهایت گروسیوس که بسیاری او را پدر حقوق طبیعی می‌دانند، در طرح نظریه خود در مورد حقوق طبیعی از اندیشمندان مکتب سالامانکا اثر پذیرفته است؛ چنانکه در نوشته‌های خود بارها به بزرگان این مکتب مانند سوارز، ویتوریا و فرناردو واسکوئز،^۴ حتی توماس آکوئیناس، ارجاع داده است، هرچند در برخی مسائل با فلسفه مدرسی مخالف بود (Aguirre, 2022: 64-65). درحقیقت او در طرح عناصر اصلی اندیشه خود مبتکر بزرگی به شمار نمی‌آمد و عنصر خلاق او آمیزش جدید این عناصر به شیوه‌ای نو است (Decock, 2020: 9). مشارکت مکتب سالامانکا در حقوق طبیعی مدرن خود

1. Jacques Almain (1480-1515)

2. Conrad Summenhart (1450-1502)

3. Peter Crockaert (1465-1514)

4. Fernando Vázquez (1512-1569)

می‌تواند شاهی بر ادعای تیرنی و در رد ادعای ویله باشد که باور داشت حقوق طبیعی صرفاً و الزاماً در میان اعضای فرقه فرانسیسی و با رویکردی ضد ارسطویی ایجاد شد.

فرجام سخن

نمی‌توان انکار کرد که متون مقدس مسیحی بستر مناسبی را برای رشد بذر سکولاریسم فراهم کرده بودند، بذری که در شرایط ویژه اواخر سده‌های میانه جوانه زد. درحقیقت نگاه غالب مسیحیت از آغاز هوادار مداخله کلیسا در امورات دولت نبوده و اصلاحات صورت گرفته، به‌ویژه در دوران انشقاق، به‌واقع ریشه در سنت مسیحیان آغازین داشته است. این امر را نباید فقط دستاورد پروتستانیسم دانست و از نقش اندیشمندان کاتولیک در این زمینه غافل شد.

در عین حال، نفی فقه در مسیحیت رایج و تأکید بر ایمان به‌عنوان عنصر نجات‌بخش، در کنار عوامل بی‌شمار دیگر، زمینه مناسبی را فراهم کرد تا در آن نقش اراده آزاد در گزینش اخلاقی افراد و همچنین به‌عنوان موضوع اصلی اخلاق محوریت بیابد؛ اندیشه‌ای که بنیان خودمختاری فردی در غرب شد و بعدها در فلسفه اندیشمندانی مانند کانت صورت کامل خود را یافت. به رسمیت شناختن اراده آزاد انسان به‌عنوان منشأ نیک و بد، بنیاد فلسفی و اخلاقی ایده حق ذهنی و لیبرالیسم فلسفی را فراهم کرد. درحقیقت می‌توان اندیشمندان کاتولیک اواخر سده‌های میانه را حلقه واسط میان کاتولیسیسم و پروتستانیسم دانست. به این ترتیب، نقش مسیحیت در پیدایش حقوق مدرن روشن می‌شود. این دریافت نو ما را وامی‌دارد تا درباره امکان طرح چنین مفاهیمی در چارچوب مذاهب دیگر، با احتیاط و درنگ بیشتری از آنچه روشنفکران مسلمان تا به امروز به کار بسته‌اند، بیندیشیم.

درباره جدال میان کلیسا و دولت و جبهه‌گیری‌های آن، نمی‌توان تمایز قاطعی میان ارسطوییان و افلاطونی-آگوستینیان قائل شد. درست است که نقش فرانسیسی‌ها در مقابله با ادعاهای پاپ انکارناپذیر است، این امر بدین معنا نیست که اینان در طرح ایده‌های

بنیادین خود تنها بودند. این مطلب در مورد طرح ایده حق ذهنی به نحو بارزتری درست است و در میان ارسطویان و کانونیست‌ها نیز می‌توان این تلقی از مفهوم حق را یافت. به صورت خاص‌تر، نه می‌توان اوکام را بنیان‌گذار مفهوم حق ذهنی دانست و نه این ادعا درست است که این مفهوم تنها از فلسفه نومی‌الیسم برگرفته است.

References

- Aguirre, S. C. (2022). Hugo Grotius and the Scholastic Tradition, *Espíritu LXXI*, 163, 63-78.
- Akhundzadeh, M. Fath-Ali. (2016). *Letters of Kamal-al-dawla*, edited by Ali Asghar Haghdar, Literature Club [in Persian].
- Alijani, R. (2020). The lessons of religious reform in the West and the necessity of rethinking in religious thought?, *Religious Critique*, 1 (3). 21-32 [in Persian].
- Augustine, A. (1871). *The city of God*, Marcus Duds, Vol. 1&2, London: Hamilton, Adams, and co.
- Bréhie, Émile (1998), *Histoire de la philosophie: Le Moyen Âge et la Renaissance*, translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Khwarizmi.
- Clark, DW. (1973). William of Ockham on Right Reason, *The University of Chicago Press*, 48 (1), 13-36.
- Coleman, J. (1999). Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist', *History of Political Thought*, 20 (1), 35-64.
- Copleston, F. (2004). *Medieval philosophy: an introduction*, translated by Masoud Olia, Tehran: Ghoghnoos [in Persian].
- Cox, H. (2013). *The Secular City*, New Jersey: Princeton University Press.
- Decock, W. (2020). Hugo Grotius Views on Consent, Contracts and the Christian Commonwealth-Introductory Remarks, *Grotiana*, 41, 1-12.
- Ferrari, S. (2014). *Religion and Multiculturalism from Israel to Canada*, New York: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2005). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Gilson, É. (2010). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, translated by Reza Ghandomi Nasr Abadi, Tehran: Samt [in Persian].
- Gilson, É. (1987). *The Spirit of Medieval Philosophy*, translated by Ali Morad Davoodi, Tehran: Elmifarhangi [in Persian].
- Golding, M. Ph. (2014), The Concept of Rights: A Historical Sketch, translated by Mohammad Rasekh, *Kian Journal*, 50, 42-47 [in Persian].

- Kalkandjieva, D. (2011), A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models and Principles, *Journal of Church and State*, 53 (4), 587-614.
- Kant, I. (1786). *Rezension von Gottlieb Hufeland, Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig: Verlag Der Dürschens Buchhandlung.
- Knowles, D.(1967). Church and State in Christian History, *Journal of Contemporary History*, 2 (4), 3-15.
- Lee, D. (2008). Private Law Models for Public Law Concepts: The Roman Law Theory of Dominion in the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty, *The Review of Politics*, 70 (3), 370 – 399.
- Luscombe, D. (2020). *Medieval Thought*, translated by Meysam Sefidkhosh, Tehran: samt [in Persian].
- Malet, Albert (2009), *History of Wold*, translated by Abdolhossein Hazhir, 3rd Edition. Vol.4, Tehran: Samir Publishing Company.
- Markus, R. A. (1985). The Sacred and The Secular: From Augustine to Gregory the Great, *The Journal of Theological Studies*, New Seris, 36 (1), 84-96.
- Marsiglio of Padua. (1920). *The Defensor Pacis*, Cambridge, Moore, George F.; Ropes, James H.; Lake Kirsopp, Harcard: Harvard University Press.
- Pannenberg, W. (1995). Chiristianity and Secularism, *The Asbury Theological Journal*, 50 (1), 27-35.
- Shariati, A. (1981), *What should be done?*, Tehran: The Office of Compilation and Organization of the Collected Works of Dr. Ali Shariati [in Persian].
- Soroush, A. (2020). What do We Learn from Luther, *Religious Critique*, 1 (3), 7-20 [in Persian].
- Tierney, B. (1987). Religion and Rights: A Medieval Perspective, *Journal of Law and Religion*, 5 (1), 163-175.
- Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Troper, M. (2005). *Philosophy of Law*, translated by Mojtaba Vaezi, *Constitutional Law Journal*, 3 (5), 351-368.
- Van Nieuwenhove, R. (2010). Catholic Theology in the Thirteenth Century and the Origins of Secularism, *Irish Theological Quarterly*, 75 (4), 339-353.
- von Aquin, Th. (1971). *Über die Herrschaft der Fürsten* [ca. 1273], Stuttgart: Published by Philipp Reclam Jun.
- Wauters, B. & de Benito, M. (2017). *The History of Law in Europe: An Introduction*, Massachusetts: Edward Elgar Publishing, Inc.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی