

مفهوم ولایت مطلقه

در اندیشه سیاسی سده‌های میانه

سید جواد طباطبایی

مجموعه اندیشه روشنا

کاری از موسسه پژوهشی
نگاه معاصر



مفهوم ولایت مطلقه

در اندیشه سیاسی سده‌های میانه

جواد طباطبایی

موسسه پژوهشی نگاه معاصر

مفهوم ولایت مطلقه

در اندیشه سیاسی سده‌های میانه

جواد طباطبایی

ناشر: موسسه پژوهشی نگاه معاصر

مدیر هنری: باسم الزسام

حروفچینی و صفحه آرایی: کارگاه نگاه معاصر

چاپ اول: بهار ۱۳۸۰

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۸۰۰ تومان

ISBN 964-360-737-2

شابک: ۹۶۴-۳۶۰-۷۳۷-۲

طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴ -

مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه / جواد طباطبایی -. تهران: جواد طباطبایی:

موسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ۱۴۰ص

ISBN 964-360-737-2:

۸۰۰۰ ریال

فهرستتویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۱۳۵-۱۴۰]; همچنین به صورت زیرنویس.

۱. دین سالاری مسیحی. ۲. دین سالاری. ۳. دین و سیاست. ۴. کلیسا و

دولت. الف. عنوان.

۲۶۱/۷

م ۷ ط ۱۷۱۹ / BX

م ۱۰-۲۴۶

محل نگهداری: کتابخانه ملی ایران

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش (اقدسیه) شماره ۴۹،

تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نماير ۲۲۸۴۹۳۹

واحد ۱۰

تذکر

این رساله فصلی از دفتر نخست پژوهش مفصلی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است که در سه مجلد به چاپ خواهد رسید. در آن پژوهش کوشیده‌ام تا تاریخی از رویارویی ایران با اندیشه تجدّد را در سه دوره تاریخی به دست دهم. هر جلد از دو بخش فراهم آمده: در بخش نخست، بحثی درباره تکوین اندیشه تجدّد در اروپا آمده که رساله حاضر تنها فصل دوم آن است. درباره اندیشه سیاسی سده‌های میانه در زبان فارسی نوشته‌ای وجود ندارد و این دفتر هم که تنها تحول یکی از مفاهیم اندیشه سیاسی سده‌های میانه را دنبال می‌کند. این تحریر نخست را به گونه‌ای که این جا در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد، برخی از دوستان اهل فضل خوانده‌اند و به توصیه آنان به صورت رساله‌ای چاپ می‌شود.

جواد طباطبایی

برلین بهار ۱۳۷۸

مفهوم ولایت مطلقه

در اندیشه سیاسی سده‌های میانه

در آغاز سده‌های میانه، مذهب مختار در اندیشه سیاسی، اندیشه مُستند به کتاب و سنت مسیحی، اندیشه جدایی دین و دولت بود و نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا که در تاریخ اندیشه سیاسی از آن به *theocracy*^۱ تعبیر شده، و

۱. ترجمه اصطلاح *theocracy* به «ولایت مطلقه پاپ یا کلیسا» نیازمند توجیه است. تاریخ‌نویسان اندیشه سده‌های میانه به درستی توضیح داده‌اند که این اصطلاح - که از نظر لغوی به معنای «حکومتِ الله» است - در زبان‌های اروپایی خالی از ابهام نیست و در اصطلاح اندیشه سیاسی به معنای هرگونه حکومتی آمده است که در آن فرمانروا اداره همه امور دین و دنیای مردم را به دست داشته باشد. به این اعتبار، شیوه فرمانروایی بسیاری از حاکمان دنیا، مانند امپراتوران رومی، تزاران روسیه، قیصران آلمانی، نیز که خود را در زمره خدایان یا نمایندگان خداوند می‌دانسته‌اند، نوعی از *theocracy* بوده است.

H.-X. Arquillière, "Sur la formation de la 'théocratie' pontificale", p. 2 sq.

سبب ترجیح «ولایت مطلقه» در ترجمه *theocracy* به جای اصطلاح «حکومتِ الله» آن است که، چنان‌که پایین‌تر خواهد آمد، تعبیر «ولتی امر» در عهد جدید از کتاب مقدس آمده است و نظریه «ولایت مطلقه پاپ و کلیسا»، در سده‌های میانه متأخر، برپایه تفسیری از همان نص تدوین شد. افزودن فید «مطلقه» نیز به سبب سرشت نامحدود و نامشروط مرجعیت پاپ در این دوره بود، زیرا حتی فرمانروایی دینی-دنیوی پادشاهانی مانند شارلمانی در اروپا مشروط به شریعت و محدود به آیین‌های کلیسا بود. لازم به یادآوری است که فرمانروایی پاپ صورت واحدی نداشت و اصطلاح «ولایت مطلقه پاپ و کلیسا» تنها در مورد خاصی که این‌جا مورد بحث قرار گرفته، درست می‌آید. نویسنده مقاله‌ای که ذکر آن گذشت، می‌نویسد که اوج «ولایت مطلقه پاپی» در زمان اینکنتیوس سوم بود که دوست داشت خود را «خلیفه عیسی مسیح و جانشین پادشاه حواریان» یا «خلیفه کسی که پادشاهی او را پایانی نیست»، بخواند. H.-X. Arquillière, op. cit. p. 4 sq.

برتری مرجعیت روحانی یا *auctoritas* بر اقتدار سیاسی شاه و امپراتور یا *potestas*^۱ نظریه‌ای بسیار متأخر در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه است. اندیشه جدایی دین و دولت از زبان عیسی مسیح به صراحت و به تکرار در عهد جدید آمده بود و برابر نصّ آیه ۲۱ از فصل بیست و دوم انجیل متّی، مؤمنان مُکَلَّف بودند تا در زندگانی دنیوی، خود را با الزامات دوگانه نظم «قیصر و خدا» هماهنگ کرده و با فرمانبرداری از امپراتور رُم، «سهم قیصر را به او باز پس دهند». بدین سان، مؤمنان مسیحی از آغاز، با به رسمیت شناختن امپراتوری رُم، اجتماع امت را در کنار دولتی که از نظر آنان به دوره جاهلی تعلق داشت، اما در درون نظام قانونی آن، تشکیل دادند. وانگهی، برابر نصّ انجیل که «تورا بر من ولایتی نیست، مگر آن‌که از عالم بالا به تو داده شده باشد»، چنین استدلال می‌شد که منشأ ولایت حکومت، خداوند است و قدرت سیاسی، حتی اقتدار دولت جاهلی، به لحاظ منشأ الهی آن، لازم‌الاتباع است. پطرس رسول نیز در آیه‌های ۱۳ تا ۱۷ از فصل دوم نخستین نامه خود، دیدگاه عیسی مسیح را درباره وضعیت امت در دولت جاهلی چنین خلاصه کرد که:

۱. در زبان فارسی معادل دقیقی برای این دو اصطلاح و نیز واژه *imperium* - که به امپراتوری ترجمه خواهیم کرد - وجود ندارد. ترجمه ما و توضیحی که در متن می‌آید، مبتنی بر تفسیرهایی است که از این سه مفهوم اساسی اندیشه سیاسی سده‌های میانه شده است. برای مثال، ر.ک. Robert Folz, *L'idée d'Empire en Occident*, p. 14 sq. لازم به یادآوری است که در اوج بحث‌های مربوط به ولایت مطلقه پاپ و کلیسا، چنان‌که از این پس خواهد آمد، پاپ بونیفکانیوس هشتم، در نخستین سال‌های سده چهاردهم، با تفسیر عرفانی اندیشه سیاسی کلیسا دریافت نویی از *auctoritas* پاپ را عرضه کرد که در آن کلیسا تجسم و «جسم لطیف» بشریت واحد به شمار می‌آمد و پاپ، به عنوان «انسان کامل» یا *homo spiritualis* یگانه سر این جسم، خلیفه پطرس قدیس و صاحب «دو شمشیر» بود و مطلق «اقتدار سیاسی معنوی» یا *potestas spiritualis* را که «وجه اشباع شده مرجعیت معنوی» و بالاتر هر قدرت زمینی بود، به دست داشت. Robert Folz, *op. cit.* p. 154

از برای خداوند از ولیّ امر، یعنی شاه به عنوان حاکم یا والی که از جانب او برای سیاست کردن بدکاران و پاداش نیکوکاران منصوب شده است، تبعیت کنید، زیرا مشیّت الهی بر آن جاری شده است که با حُسن رفتار خود، دهان گسسته خردان را که بر شما وقعی نمی‌نهند، بر بندید. از خداوند بترسید و به شاه احترام بگذارید.^۱

از عیسی مسیح نیز در آیهٔ ۳۶ از فصل هیجدهم انجیل یوحنا به تصریح نقل شده بود که «پادشاهی من در این دنیا نیست؛ اگر پادشاهی من در این دنیا می‌بود، پیروان من می‌جنگیدند تا به یهودان تسلیم نشوم، اما پادشاهی من پادشاهی دنیا نیست»، و مفسران، آن آیه را دلیل آشکاری بر تمایز میان فرمانروایی دین و دنیا می‌دانستند.

بر پایهٔ چنین نصوصی - اعم از نصوص کتاب و سنت - بود که در نخستین سده‌های مسیحی، پیشوایان مؤمنانِ عیسی مسیح، جدایی کامل میان کلیسا و دولت مسیحی را پذیرفتند و با گذشت زمان نیز همان نصوص مبنایی برای نظریه پردازی قرار گرفت. با ایمان آوردن قسطنطنین، امپراتور رُم به سال ۳۱۳ میلادی و بویژه با تئودوسیوس در سال‌های ۳۷۹-۹۵، مسیحیت به دیانت رسمی امپراتوری تبدیل شد، کلیسا آزادی عمل بی سابقه‌ای یافت و به تدریج، مشکل مناسبات میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و ولایت آن بر این یا

۱. ترجمهٔ فارسی رسمی عهد جدید از نظر اصطلاحات الهیات مسیحی دقیق نیست و ناچار آیه‌های نقل شده از عهد جدید را بر پایهٔ ترجمه‌ها و تفسیرهای معتبر کتاب مقدس با توجه به واژگان مباحث اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی ترجمه کرده‌ایم. بدیهی است که ترجمهٔ ما نیز مانند هر ترجمهٔ دیگری برخاسته از تفسیر خاصی است و تنها در مجموعهٔ بحث در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه به گونه‌ای که در این فصل عرضه می‌شود، قابل توجه است. یادآور می‌شویم که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه این آیه‌ها دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است تا جایی که یکی از مفسران می‌نویسد: «می‌توان گفت که همهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی مسیحی جز شرح پیوستهٔ این آیه‌ها نیست.»

سلطه این بر آن در کانون اندیشه سیاسی قرار گرفت. آمبروسیوس قدیس که در واپسین دهه‌های سده چهارم به مقام پاپی رسید، آزادی عمل بیشتری برای مرجعیت روحانی کلیسا قائل بود و هم‌او به سال ۳۹۰ تنودوسیوس را از کلیسا طرد و بدین سان، برای نخستین بار، کلیسا برتری معنوی خود را تثبیت کرد. این نخستین طرد امپراتور هنوز به معنای دقیق، نمونه‌ای از تعارض دین و دولت و مرجعیت و قدرت سیاسی نبود، بلکه طرد فرد مرتکب گناه کبیره بود، اما همین امر به سابقه‌ای تبدیل شد و در سده‌های آتی مورد استناد قرار گرفت. تثبیت آزادی عمل کلیسا، تمایز قلمرو دین و دولت و رسمیت یافتن قلمرو مرجعیت کلیسا در امور روحانی و اخلاقی، گام نخست در راه آشکار شدن تعارض میان مرجعیت و قدرت سیاسی، دیانت و سیاست و مناسبات دو نهاد عمده سده‌های میانه و آغاز دوره‌ای در تحول اندیشه سیاسی بود.

اگوستین قدیس در آغاز سده پنجم در نخستین «شریعتنامه» بزرگ مسیحی با عنوان شهر خدا به بررسی نسبت میان دو نظم الهی و انسانی و دو شهر آسمانی و زمینی پرداخت و برپایه حکمت الهی خود نشان داد که نظم دوگانه شهرها در کنار یکدیگر قرار دارند. شهر الهی که از آغاز آفرینش تا هبوط آدم بر روی زمین برقرار بوده، شهری ابدی و آسمانی است، در حالی که شهر زمینی، انسانی و بنابراین، دستخوش کون و فساد است. تنها نخستین شهر، متأصل و قدیم است و در شهر زمینی در اتحاد جان‌های مردان خدا تحقق می‌یابد. مؤمنان مسیحی، هم‌زمان در دو شهر آسمانی و انسانی زندگی می‌کنند؛ آنان، از سویی، باید تابع اولی الامر دنیوی باشند و به فرمان او گردن بگذارند، زیرا وجود نظم انسانی شهر زمینی نیز ناشی از مشیت الهی است و از سوی دیگر، مؤمنان باید رفتار و اعمال خود را در این جهان با احکام شهر آسمانی که در حیات آخرت آن را استقرار خواهند بخشید، هماهنگ کنند. آنچه در نظریه دو شهر اگوستین قدیس از دیدگاهی که ما در این فصل دنبال

می‌کنیم، دارای اهمیت است، این نکته است که با او خلطی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی امپراتور در اندیشه سیاسی نخستین سده‌های دوره مسیحی تاریخ اروپا ایجاد شد که در تحول آتی «اگوستینیسم سیاسی» (*augustinisme politique*) و نظریه ولایت مطلقه پاپ را به دنبال آورد. اگوستین با نظریه دو شهر خود، نخستین گام مهم برای تدوین اندیشه سیاسی مسیحی را برداشت و به دنبال او، گلاسیوس پاپ در پایان سده پنجم (۴۹۶-۴۹۲) در نامه‌ای خطاب به آناستاسیوس، امپراتور روم شرقی به تمایز کامل مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی فرمانروایان فتوا داده و نوشت:

اعلیٰ حضرت همایون! دو نهاد با قدرت تمام بر دنیا فرمان می‌راند
: مرجعیت قدسی روحانیان (*auctoritas*) و قدرت سیاسی شاهان

1. A.X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, p. 117 sq.

ویژگی عمده «اگوستینیسم سیاسی» به گونه‌ای که نویسنده رساله یاد شده توضیح داده است، خلط میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی، یا به تعبیر نویسنده رساله، «ادغام حق طبیعی دولت در حقوق شرعی کلیسا» بود. اگرچه خاستگاه این خلط را باید در نوشته‌های اگوستین قدیس جست، اما او دیدگاهی بسیار ظریف و پیچیده در این باره داشت، در حالی که نظریه پردازان «اگوستینیسم سیاسی» با مسئول شمردن امپراتور در نگرهبانی کلیسا و امت، و خصلت شرعی دادن به نهاد امپراتوری، حدود و ثغور مشخص میان مرجعیت و اقتدار و استقلال آن نهاد را از میان بردند. بدین سان، با «اگوستینیسم سیاسی»، راه نظریه ولایت مطلقه هموار شد. ایسیدوریوس اشبیلیه‌ای (۵۶۰-۶۳۶)، بر آن بود که یگانه وظیفه اقتدار سیاسی نظارت بر اجرای مناسک و آیین‌های دینی است و غایت دیگری ندارد. او می‌نویسد «گاهی شاهان زمانه در رأس قدرت سیاسی کلیسا قرار می‌گیرند تا با اقتدار خود از انضباط کلیسا حراست کنند. وانگهی، اگر وحشت انضباط که روحانیان با باری کلام نمی‌توانند اعمال کنند، لازم نمی‌آید، این اقتدار در کلیسا ضرورت پیدا نمی‌کرد. گاه باشد که فرمانروایی آسمانی از فرمانروایی زمینی سود می‌جوید: آن‌گاه که از اهل کلیسا آسیبی به ایمان و انضباط رسد، کمر آنان به ضرب شمشیر شاهان شکسته می‌شود. شاهان زمانه باید بدانند که خداوند، حساب کلیسا را که عیسی مسیح به حمایت آنان سپرده است، از آنان باز پس خواهد گرفت، زیرا یا شاهان آرامش مؤمن و انضباط کلیسا را استوارتر می‌کنند، یا به نابودی می‌کشانند و سرور ما که کلیسای خود را در کنف حمایت آنان قرار داده است، سبب را از آنان سؤال خواهد کرد.»

Isidore, *Sententiae*, lib. iii, cap. 51, in A.X. Arquillière, op. cit. p. 142.

(potestas). اما مسئولیت روحانیان سنگین تر است، زیرا آنان را رسد که در روز رستاخیز از اعمال شاهان در پیشگاه خداوند شفاعت کنند. تو! ای فرزند گرامی، اگرچه می دانی که به کرامت ذاتی خود بر نوع بشر فرمان می رانی، اما باید در برابر روحانیان به احترام سر فرود آوری؛ تو با دریافت برکات آسمانی از آنان اسباب رستگاری خود را طلب می کنی و با دریافت این اسباب رستگاری، می دانی که باید تابع نظام دیانت باشی و نه آن که بر آن فرمان رانی. افزون بر دیگر چیزها، نیز می دانی که تو تابع داوری آنان هستی و تو را نمی رسد که بکوشی تا آنان را تابع اراده خود کنی. در واقع، اگر روحانیان دینی در امور مربوط به نظم عمومی قدرتی را که به واسطه فطرتِ والا به تو تفویض شده، قبول دارند و از قانون های تو تبعیت می کنند، پس، تو با چه علاقه ای باید از آنان که اسرار الهی را نثار می کنند، تبعیت کنی. اگر همه مؤمنان باید قلوب خود را در اختیار همه روحانیانی قرار دهند که متکفل امور دین اند، به طریق اولی، آنان باید از شریعت مداری که در رأس آن نهاد عالی که خداوند کفیل کشیشان قرار داده و تمام کلیسا با قداست خود از او تجلیل می کند، تبعیت کنند. با تکیه به چنین ترتیبات و این مرجعیت است که رهبران کلیسا شاهان و امپراتوران را از امت طرد کرده اند.^۱

۱. به نقل از Marcel Pacaut, *La théocratie*, p. 228-9. از این فقره و بویژه دو اصطلاحی که گِلاسیوس برای بیان دو واقعیت و دو وجه قدرت به کار گرفته، تفسیرهای متفاوت و متعارضی صورت گرفته که در نوع خود یکی از مشکلات مربوط به اصطلاحات اندیشه سیاسی و بویژه تفسیر متن های سده های میانه است. برخی بر آن اند که پاپ دو اصطلاح *regalis potestas* و *auctoritassacrata pontificum* را که ما به «مرجعیت قدسی روحانیان» و «قدرت سیاسی شاهان» ترجمه می کنیم، به عمدا و به معنای دقیق به کار گرفته و مراد او از *potestas* قدرت سیاسی مبتنی بر نیروی

تا سده نهم و جلوس شارلمانی به سال ۸۰۰، در اندیشه سیاسی سده‌های میانه دگرگونی عمده‌ای روی نداد: از سویی، تمایز و استقلال مرجعیت روحانی و قدرت سیاسی و این‌که هر دو قدرت از سوی خداوند به خلیفه عیسی مسیح و امپراتور تفویض شده، به رسمیت شناخته می‌شد، اما از سوی دیگر، این تصور پیدا شده بود که اگر قدرت سیاسی دنیوی سهمی در تحقق شهر زمینی که کلیسا با جنبه روحانی خود برای تحقق آن کوشش می‌کند، نداشته باشد، فاقد علت وجودی خواهد بود. با جلوس شارلمانی و جانشینان او دوره‌ای پراهمیت در تحول اندیشه سیاسی سده‌های میانه آغاز شد. آلکوئین، در ژوئن سال ۷۹۹، در نامه‌ای - که در واقع، بیانیه‌ای برای توجیه نظری جلوس شاه فرانک‌ها به عنوان امپراتور مسیحیت بود - خطاب به امپراتور نوشت که تا آن زمان، فرمانروایی جهان در دست پاپ، به عنوان خلیفه پطرس قدیس، امپراتور رُم شرقی و پادشاه فرانک‌ها بوده است و، با فترتی که در دستگاه خلافت آشکار شده، چنین می‌نماید که پادشاه از دیگر مدعیان قوی‌تر است. پس، کلیسا تنها می‌تواند به پشتیبانی شارلمانی که

فهر است، در حالی که auctoritas بیشتر جنبه اخلاقی و معنوی دارد. والتر اولمان در کتاب سیر حکومت پاپی در سده‌های میانه با تحلیل زبان لاتینی گلاسیوس و ارجاع آن به زبان حقوق رومی بر آن است که auctoritas به معنای حق حکومت بآلمباشره، در حالی که potestas به معنای صرف قدرت اجرایی بالوکاله آمده است.

Walter Ullmann, *The growth of papal government in the middle ages*, p. 21.

برخی از پژوهشگران نیز این نظر را پذیرفته‌اند که دو اصطلاح یاد شده، معادل‌اند و در عبارت گلاسیوس نوعی حشو قبیح وجود دارد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگر تفسیر اولمان از عبارت مورد بحث را بپذیریم، باید گلاسیوس را نخستین نظریه‌پرداز ولایت پاپ و کلیسا بدانیم، در حالی که با روح عبارت پاپ چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. نگارنده این سطور بر این باور است که صرف توضیح لغوی نمی‌تواند تفسیر مناسبی از آن فقره به دست دهد و ترجمه ما از دو اصطلاح مورد بحث نیز بر پایه دریافتی از مجموع نظام اندیشه سیاسی در این دوره و فقرات دیگری از گلاسیوس است که بر تمایز دو وجه قدرت تأکید کرده است. نیز ر.ک.

G. Le Bras, "Le droit romain au service de la domination pontificale", p. 382.

«انتقام‌گیرنده جنایات، راهنمای گمراهان، تسکین‌دهنده ستم‌دیدگان و حامی نیکوکاران» است، امیدوار باشد. در دنباله نامه، هم‌او، خطاب به شارلمانی، می‌نویسد که «سرور ما عیسی مسیح مقام شاهی را به شما تفویض کرده است تا بر امت او فرمانروایی کنید!»^۱ در نخستین روز هشت‌صدمین سال میلاد مسیح، پاپ لئوی سوم تاج امپراتوری را بر سر شاه فرانک‌ها نهاد و حاضران در کلیسای جامع پطرس قدیس رُم فریاد برآوردند که «شارل فرّخ‌پی، امپراتور بزرگ و صلح‌طلب رُمیان که خداوند او را به تاج شاهی مزین کرده است، پیروز و پاینده باد!»^۲ بدین سان، شارلمانی امپراتور غرب مسیحی، حامی کلیسا و مُبلغ دیانت در دارالکفر شد و توانست به تجسّم وحدت امپراتوری رُمی، امپراتوری فرانک‌ها و امپراتوری مسیحی که در واقع، سه وجه فرمانروایی شارلمانی بود، تبدیل شود.

وجه عمده امپراتوری شارلمانی، فرمانروایی برپایه اخلاق مسیحی بود و در همین دوره نظریه‌ای ظاهر شد که تحقق زندگی اخلاقی را غایت قدرت سیاسی می‌دانست، نظریه‌ای که در دهه‌های آتی به یکی از مفردات نظریه ولایت کلیسا تبدیل شد و «اقتدار کامل و مطلق» را از ویژگی‌های مرجعیت روحانی می‌دانست. در عهد شارلمانی، اجماع اهل شریعت، برپایه آیه‌هایی از کتاب مقدس و فقراتی از نوشته‌های پدران کلیسا بر این بود که امپراتوری، بهترین نظام سیاسی مطابق با دیانت مسیحی و امپراتور، بهترین حامی خلافت کلیسا و ایمان مسیحی است. امپراتوری مسیحی شارلمانی با سرشت دینی-اخلاقی خود، نه تنها جای خلافت کلیسا را نمی‌گرفت و آن را در خود حلّ نمی‌کرد، بلکه در نظام فراگیر کلیسا وارد می‌شد که با توجه به مرجعیت معنوی خود، نظام وحدت دیانت و سیاست بود و بر جسم و جان مؤمنان

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 42.

2. Brian Tierney, *The crisis of church and state*, p. 23.

فرمان می‌راند.^۱ در دوره کوتاه فرمانروایی شارلمانی و در امپراتوری مسیحی او تعادلی میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی دولت به وجود آمد و آن دو، به عنوان دو نهاد مستقل و قدرت ناشی از خداوند، به زعامت امپراتور، در هماهنگی با یکدیگر عمل می‌کردند. اگرچه پاپ امپراتور را در مقام خود تنفیذ و تقدیس می‌کرد، اما او با این عمل، در واقع، به اعتبار مقام امپراتوری که بلاواسطه از خداوند ناشی می‌شد، می‌افزود، اما آن را ایجاد نمی‌کرد. این وضعیت در فاصله مرگ شارلمانی، به سال ۸۱۴ میلادی، و آغاز سده دهم دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد و امپراتوری، در برابر مرجعیت کلیسا اقتدار خود را از دست داد. اختلافات میان لوئی، جانشین شارلمانی، و پاپ، آغاز دوره‌ای نو در مناسبات مرجعیت روحانی و اقتدار امپراتوری بود و در همین دوره نظریه ولایت مطلقه مرجعیت روحانی پاپ تدوین شد.

لوئی بر آن بود که دستگاه کلیسا امتیازات او را در انتخاب پاپ و اداره امور کلیسا به رسمیت بشناسد، اما این امر با مقاومت‌هایی روبه‌رو شد. شورای اسقف‌های قلمرو امپراتوری بر این نکته تأکید کرد که قدرت امپراتور ناشی از خداوند و او به تنهایی در برابر پروردگار مسئول اعمال خود است،

۱. اسقفان حاضر در شورای کلیسا در فرانکفورت به سال ۷۹۴، امپراتوری شارلمانی را تالی سلطنت داوود نبی و او را «داوود ثانی» دانستند که برابر عهد قدیم کتاب مقدس سلطنت و نبوت (rex et sacerdos) یکسان به او داده شده بود. به تعبیر آیه ۲۰ از سوره ص قرآن - وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ آيِنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُضِّلَ الْخَطَابُ - «مُلْک» و «حکمت». آلکوئین نیز در نامه‌ای درباره شارلمانی نوشت: او «به لحاظ قدرت خود، شاه و به اعتبار علم خود، روحانی» است. ر.ک. Robert Folz, *op. cit.* p. 26. همان نویسنده به درستی توضیح داده است که با تاجگذاری شارلمانی، در سرشت «امپراتوری مسیحی» دگرگونی عمده‌ای به وجود نیامد، بلکه اقتدار امپراتوری مرجعیت اخلاقی و روحانی امپراتور را تقویت و وظیفه حفظ بیضه دارالایمان و نجات امت را به او محول کرد. «بدین سان، راه به سوی آگوستینیسم سیاسی هموار شد: دولت، به مثابه قلمرو حکمت و زمینه‌ساز شهر خدا و تجسم معنویت، و عدم تمایز میان کلیسا و دولت در قلمرو مسیحیت غربی. از این‌رو، دریافت شارلمانی از امپراتوری، بیش از هر چیز، بینشی دینی از نظم جهانی است.» همان، ص. ۳۵.

اما همان شورا این نکته را نیز افزود که مرجعیت روحانی بر امور دنیوی اشراف دارد و بنابراین، روحانیت بر عوام ولایت دارد، زیرا مرجعیت روحانی یا *auctoritas* با توجه به سرشت خود، بر صرف اقتدار سیاسی امپراتور یا *potestas* برتری دارد. با این همه، پاپ، گرگوریوس چهارم، به رغم اعلام این که «تدبیر امور جان‌ها، که در صلاحیت خلیفه مسیحیان است، از تدبیر امور دنیا، که وظیفه امپراتور است، اهمیت بیشتری دارد»،^۱ در صلاحیت خود نمی‌دانست که به فرانسه رفته و امپراتور را از مقام خود خلع کند و شایعه آن را نیز تکذیب کرد، اما تأکید بر برتری امور اخلاقی و روحانی نسبت به مناسبات دو قدرت، دین در برابر دنیا و شناسایی نقش اساسی نهاد کلیسا و روحانیت در تدبیر امور مؤمنان، راه را بر نظریه ولایت مطلقه مرجعیت روحانی مسیحی هموار کرد. در نیمه دوم سده نهم، تمایز و استقلال مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و نیز برتری آن بر این، پذیرفته شده بود، اما چنان‌که مارسل پاکو گفته است:

بدیهی است که با تأکید بر این تمایز، حق مداخله کلیسا و بیشتر از این، نمودهای مرجعیت آن نیز محدود می‌شد. در واقع، شکافی میان مذهب مختار و حوادث جاری وجود داشت. برای کاستن از این تضاد، می‌بایستی کلیسا مدعی زعامت امور دنیوی می‌شد، اما کلیسا نه جرأت این ادعا را داشت و نه آن را امکان‌پذیر می‌دانست. افزون بر این، از آن‌جا که اختلافی اساسی، کلیسا را در برابر دنیا قرار نمی‌داد، نیازی به تدوین نظریه کاملی برای رفتار کلیسا در این مسائل احساس نمی‌شد. با این همه، مرده‌ریگ دوره جانشینان شارلمانی ادعاها و حوادثی بود که از آن پس به عنوان مفردات

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 52.

نظریه ولایت پاپ و کلیسا مورد استناد قرار گرفت.^۱

در نیمه دوم سده یازدهم میلادی در تمایز «منطقه شرع» و قلمرو عرف خللی جدی وارد شد، شکافی در تعادل ناپایدار مناسبات میان کلیسا و امپراتوری آشکار شد و با انتخاب گرگوریوس هفتم به مقام پاپی و آشکار شدن، تعارض میان دین و دنیا و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی، دوره‌ای از تنش‌های پی‌درپی در مناسبات کلیسا و امپراتوری آغاز شد که دو سده و نیم ادامه پیدا کرد، دوره‌ای که با تدوین نظریه ولایت مطلقه پاپ و دولت شرعی آغاز و با تدوین نظریه‌های دولت جدید یا عرفی پایان می‌یابد. پاپ جدید از هواداران سرسخت آزادی و استقلال عمل کلیسا و روحانیت بود و آنان را در همه امور دینی و دنیوی مؤمنان مسیحی مبسوط‌آلید می‌دانست. وانگهی، به خلاف بسیاری از رهبران پیشین کلیسا در نظر گرگوریوس هفتم، دینی کردن قلمرو عرف به معنای سلطه طبقه روحانی بر آن بود و این تلقی از جامعه دینی موجب شد تا برای مدتی همه دنیا به خدمت دین درآید. با تثبیت استقلال مرجعیت روحانی، راه تدوین نظریه ولایت مطلقه پاپ و فرمانروایی کلیسا هموار شد، بویژه این‌که از آغاز سده‌های میانه، شالوده دولت نیز به عنوان نهاد اداره «منطقه فراغ شرع»، به رغم کوشش‌های شارلمانی، چندان استوار نبود و در واقع، نیروی محرک امپراتوری هزاره نخست، سرشت شرعی آن بود و چنین تصور می‌شد که امپراتوری دنیا برای تحقق هدف‌های دین که کلیسا متکفل آن بود، ایجاد شده است. سامان امور دنیا از این حیث به عهده امپراتوری گذاشته شده بود که «دنیا قنطره آخرت» تلقی می‌شد. در این دوره، تمایز سرشت اقتدار سیاسی امپراتوری و مرجعیت روحانی از میان رفت و بیشتر از آن، امپراتوری تنها به عنوان بخشی

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 60.

از کلیسا لحاظ شد. مرجعیت روحانی، به سبب مبسوط آلید بودن، و از آنجاکه هر امر دنیوی وجهه‌ای دینی داشت، مجاز بود در همه امور دنیا دخالت کند، زیرا دنیا به عنوان امری اعتباری در درون دین که یگانه امر دارای تأصل بود، قرار داشت و هر قدرتی ناشی از کلیسا بود.

با آغاز نیمه دوم سده یازدهم و دهه‌ای پیش از انتخاب گرگوریوس هفتم به مقام پاپی، تقدم بالشرف کلیسا در نوشته‌های برخی از هواداران ولایت مطلقه از اصول مسلم دیانت مسیحی به شمار می‌آمد. هومبرت، مطران کلیسا، در حدود سال ۱۰۵۸ در مقام مقایسه مرجعیت روحانی و اقتدار امپراتوری نوشت:

آنکس که بخواهد، به درستی و سودمند، مقام روحانی و امپراتوری را با یکدیگر بسنجد، خواهد گفت که روحانی در کلیسا به روح و قلمرو امپراتوری به جسم مانند است، زیرا آن دو یکدیگر را دوست می‌دارند، به یکدیگر نیاز دارند و به ضرورت به یکدیگر یاری می‌رسانند. اما همان‌که روح بر جسم اشراف دارد و بر آن فرمان می‌راند، مقام روحانی نیز، مانند آسمان بر زمین، بر مقام امپراتوری برتری دارد. پس، روحانی باید، مانند روح، راهنمای عمل باشد و آنگاه، شاه، هم‌چون سر، به دیگر اعضاء فرمان خواهد راند و در صورت ضرورت بر آنان پیشی خواهد گرفت. هم‌چنان‌که شاهان باید تابع روحانیان باشند، عوام مردم (layfolk) نیز باید برای صلاح کلیسا و کشور از شاهان تبعیت کنند.^۱

سه دهه پس از هومبرت، اندکی پیش از مرگ گرگوریوس، راهب ایالت

1. Humbert, *Libri III Adversus Simonicos*, p. 206 in Brian Tierney, op. cit. p. 41-2.

آلزاس در رساله‌ای به خلیفهٔ زالتسبورگ با اشاره‌ای به خلع لوئی چهارم، امپراتوری را میثاقی میان مردم و امپراتور برای اجرای عدالت و بسط تقوا دانست و نوشت:

از آن‌جا که کسی را نمی‌رسد که خود را بلاواسطه شاه یا امپراتور بخواند، پس، مردم یکی را تنها به این هدف به خود برتری می‌دهند که به عدل بر آنان فرمان رانده و امورشان را اداره کند، حق آنان را مشخص کرده، عمل به تقوا را رونق بخشیده، کافران را سیاست کند و عدالت را برقرار سازد. مرجعیت کلیسای رومی بر همه امتیاز دارد. افزون بر این، مرجعیت کلیسا به واسطهٔ مرتبه‌ای منحصر به فرد و قیاس ناپذیر بر همهٔ امپراتوری‌ها و قدرت‌های دنیوی برتری دارد، چندان‌که بنا به گواهی متواتر پدران کلیسا هیچ کسی در مقامی نیست که حکم صادر شده از سوی کلیسا را رد کرده یا از آن حکم فرجام خواهی کند. پس، از آن‌جا که آن‌که برای سرکوب بدکاران و دفاع درستکاران انتخاب شده، تبه‌کاری را رواج داده و درستکاران را ترسانده است، آیا طبیعی نیست که مقامی را که به او تفویض شده بود، از دست بدهد و مردم از قید و فرمان او آزاد شوند، زیرا آشکار است که او میثاق خود با مردم را فسخ کرده است.^۱

گرگوریوس هفتم در یکی از نخستین بیانیه‌های نظری دفاع از ولایت مطلقهٔ پاپ با عنوان فرمان‌های پاپی، که در مارس ۱۰۷۵ به صورت کلمات قصار نوشت، کلیسا را نهادی دانست که «تنها به دست سرور ما [عیسی مسیح] بنیادگذاری شده» و نهادی است که «نه خطایی از او سر زده و نه برابر نصّ انجیل سر خواهد زد». خلیفه‌ای که نصّ پاپی برابر حکم شرع به نام او

1. Manegold, *Liber ad Gebhardum*, in Marcel Pacaut, op. cit. p. 245-6.

شده باشد، «به یُمنِ برکاتِ پطرس سعید، قدیس خواهد شد» و او را رسد که «سوگند بیعت رعیت با جائر را کَانَ لَمْ یَکُن» اعلام و «امپراتوری را از مقام خود برکنار» کند. شورای عمومی کلیسا را تنها به تصویب پاپ می‌توان به نشست فراخواند؛ نماینده او، حتی اگر در مرتبه، پایین‌تر از دیگر اسقفان باشد، «بر آنان تقدم بالشرف دارد» و نص و کتابی که اجازه پاپ را دریافت نکرده باشد، اعتبار شرعی نمی‌یابد. هیچ کس در مقامی نیست که قیدی بر احکام پاپ وارد کند، اما او می‌تواند احکام هر کس دیگری را تغییر دهد. نام پاپ که یگانه نامی است که در کلیساها باید برده شود، در جهان یکی بیش نیست و یگانه کسی است که «همه شهریان باید بر پاهای او بوسه زنند». پاپ می‌تواند حتی افراد غایب را نیز از مقامشان برکنار کند و هر روحانی را به زعامت هر کلیسایی که اراده کند، منصوب کند. کسی نمی‌تواند مجرمی را که به دربار پاپ پناه آورده باشد، محکوم کند و تنها او را رسد که از «درفش‌های امپراتوری» استفاده کند. پاپ یگانه فردی است که می‌تواند «به اقتضای زمان قانون‌های نویی بگذارد»، دگرگونی‌هایی در قلمرو کلیساها به وجود آورد و چنان‌که هیچ فردی را از میان امت طرد کند، کسی مجاز نیست که با او در یک مکان سکونت کند.^۱

این خلط میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور و «مسیحی کردن» جامعه به گونه پرابهامی که در کلمات قصار گرگوریوس هفتم آمده بود و رفتار او در قبال هانری چهارم که مبین امتناع مناسبات مسالمت‌آمیز میان پاپ و امپراتور در تدبیر امور دین و دنیا بود، ناچار به حکومت روحانیان منجر می‌شد. گرگوریوس هفتم در شورای اسقفان که به سال ۱۰۷۶ تشکیل

۱. فقرانی از Gregory VII, *Dictatus Papæ*. متن لاتینی، ترجمه فرانسه و تفسیر بیانیه گرگوریوس هفتم در تحقیق مفصل زیر آمده است.

H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, p. 130 sq.

شده بود، خطاب به حاضران گفت که «چنان عمل کنید که جهانیان بدانند که اگر حلّ و عقد امور در آسمان با شماست، بر بساط زمین نیز می‌توانید مدعی باشید که به هر کسی برابر شایستگی او، امپراتوری، سلطنت یا قلمرو فرمانروایی بر همهٔ مردمان را تفویض کنید» و خود او با تکیه بر چنین دریافتی از اقتدار مرجعیت روحانی هائری چهارم را از کلیسا طرد کرد.^۱ نظریهٔ ولایت مطلقه به گونه‌ای که گرگوریوس هفتم طرحی از آن را به دست می‌داد، نظریهٔ حکومت روحانیان و ولایت مطلقهٔ پاپ و حلّ اقتدار سیاسی امپراتوری رُم در مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا بود.^۲

مارسل پاکو چهار دلیل اساسی هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ را به قرار زیر آورده است:

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 80.

لازم به یادآوری است که همهٔ مفسران نوشته‌های گرگوریوس هفتم و تاریخ‌نویسان تحولات نهاد پاپی دربارهٔ معنای دیدگاه‌ها و اصلاحاتی که او در کلیسا ایجاد کرد، اتفاق نظر ندارند. یکی از مفسران برجستهٔ نوشته‌های گرگوریوس بر آن است که با موشکافی در نص‌های بازمانده از این پاپ می‌توان گفت که نظریهٔ سیاسی او ترکیبی از همهٔ عناصری است که در نوشته‌های پاپ‌ها و پدران پیشین کلیسا وجود داشت و در واقع، در ترکیب «جاننداری» که او تدوین کرد، نظریه‌ای بدیع نمی‌توان پیدا کرد. به نظر همان نویسنده، جریانی از اندیشهٔ دینی کلیسا که او «اگوستینیسم سیاسی» نامیده، در تحول تاریخی خود و گاهی با توافق صاحبان قدرت سیاسی، اقتدار سیاسی را در مرجعیت دینی حل کرده بود و از این حیث، گرگوریوس هفتم «جز مهره‌ای توانمند در زنجیر سنت پاپی نیست». با تحلیل اندیشهٔ گرگوریوس از دیدگاه «اگوستینیسم سیاسی» می‌توان گفت که اقدام او به طور اساسی ناظر به گذشته بوده است و بدین سان، «انقلابی» که به گرگوریوس نسبت داده شده، در «نظام پاپی» و اساس نهاد کلیسا رنگ می‌بازد. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, p. 36 sq.

۲. یکی از مفسران به درستی توضیح داده است که جدایی میان پاپ و پادشاه در این دوره را نباید از مصادیق جدال میان کلیسا و دولت در دورهٔ «جدال تنصیف» تلقی کرد. اختلاف پاپ و پادشاه بیشتر جدالی «در قلمرو اخلاق و شریعت» بود و هنوز به بحثی نظری دربارهٔ مبانی دو قدرت تبدیل نشده بود.

Rivière, *Eglise et Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 15 sq.

۱. نخستین نتیجه تفوق پاپ در کلیسا و مرجعیت مطلق او در قبال روحانیان، قرار گرفتن پاپ در رأس جنبش احیای دینی و مخالفت با امپراتور بود و بدین سان، نظارت عالی بر اعمال مؤمنان نیز با پاپ بود که با همه قوا برای تأمین آزادی عمل کلیسا و مبارزه با منکرات وارد میدان شده بود.

۲. تفوق پاپ در کلیسا ناشی از این است که او خلیفه پطرس حواری است و از این رو، نه تنها اقتدار دینی او به طور طبیعی بر قدرت دنیوی - هم چنان که جان بر جسم - بلکه بنا منشأ آن نیز برتری دارد، زیرا عیسی مسیح آن وظیفه را بلاواسطه به پطرس حواری تفویض کرد، در حالی که نهاد امپراتوری، جعلی انسانی است. پاپ نماینده اقتداری است که به طور بلاواسطه ناشی از خداوند است و حال آن که قدرت دنیوی که ناشی از نظم طبیعی الهی است، به دوره جاهلی تعلق دارد. افزون بر این، عیسی مسیح توانایی حل و عقد امور را تنها به پطرس حواری تفویض کرده و مبنای حکومت روحانیان نیز که اسقفان آن را اداره می کنند، جز این نیست که کلام عیسی همه کلیسا را شامل می شود. بنابراین، تنها رئیس حواریان و نیز خلیفه او - یعنی پاپ - ولایت مطلقه دارند. گرگوریوس هفتم می نویسد: «چه کسی جرأت دارد ادعا کند که به مرجعیت پطرس حواری بهایی نمی دهد و در قدرت عام و شاملی که به او داده شده، حل و عقد لحاظ نشده است؟ کلیسای روم به سبب امتیاز یگانه ای که دریافت کرده، توانایی آن را دارد که بر روی هر کسی که بخواهد در پادشاهی آسمانی را باز کرده یا ببندد.» گرگوریوس هفتم با تکیه بر این استدلال هانری چهارم را از امپراتوری سرزمین های ایتالیا و آلمان برکنار کرد.

۳. شبانی بره های عیسی مسیح تنها به عهده پاپ گذاشته شده و دلیل ولایت مطلقه او نیز جز این نیست. بنابراین، او مسئول همه جانهاست، در حالی که اسقفان و کشیشان تنها مسئول جانهایی هستند که در محدوده کلیسایی که زعامت آن را دارند، به آنان سپرده شده است. نیز پاپ باید بویژه

ناظر اعمال شاهان باشد و تنها اوست که به نام کلیسا می‌تواند راز و رمز مشیت الهی را تفسیر کند و وجه شرعی متعلق اراده خداوند را که در خوارق عادات ظاهر می‌شود، توجیه کند.

۴. هیچ مقامی حق ندارد پاپ را که از مسئولیت مبری است، محاکمه کند. پاپ تابع هیچ قانونی نیست؛ او بالاتر از هر قانونی قرار دارد و بنابراین، به طور کامل «حاکمیت فائقه» دارد. اگرچه مرجعیت او مقید و مشروط به قانون شرع است، اما در صورت تخلف از آن، مرجعی برای رسیدگی به آن تخلف وجود ندارد. گرگوریوس هفتم صلاحیت کلیسا در این مورد را رد می‌کرد و چنان‌که اشاره شد، پاپ را مصون از خطا و معصوم می‌دانست. در واقع، واپسین سخن نظریه ولایت مطلقه پاپ، به ضرورت، اثبات عصمت پاپ بود و این حکم ناظر بر مناسبات خلافت و امپراتوری بود.^۱

گرگوریوس هفتم و هواداران ولایت مطلقه خلیفه پطرس حواری برای توجیه نظرات خود، نصوصی از کتاب مقدس را مورد تفسیر قرار می‌دادند که برخی از آن نصوص، پیش از آن، مُسْتَنَدِ نظریه پردازان مخالف ولایت مطلقه قرار گرفته بود و با ضعف هواداران گرگوریوس هفتم نیز نظریه پردازان جدایی کلیسا و دولت با تفسیر متفاوتی، نادرستی استناد به آن نصوص را نشان دادند. اساسی‌ترین نصّ مورد استناد گرگوریوس هفتم، آیه‌های ۱۸ و ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل متی بود که در آن عیسی مسیح خطاب به پطرس حواری می‌گوید: «تو پطرس^۲ هستی! بر روی همین سنگ، من کلیسای خود را بنا می‌کنم که درهای دوزخ به سوی آن باز نخواهد شد. آنچه را که تو بر روی زمین بربندی، در آسمان نیز بسته خواهد شد و آنچه را که در زمین بازکنی،

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 80-2.

۲. لازم به یادآوری است که نام پطرس حواری - و معادل فرانسوی آن Pierre - از واژه لاتینی Petrus به معنای «سنگ» گرفته شده است. بنابراین، ایهامی در کاربرد آن اسم، حواری به عنوان مؤسس کلیسا و سنگ بنای کلیسای عیسی مسیح، در آیه وجود دارد.

در آسمان گشوده خواهد شد.» هواداران ولایت مطلقه این آیه را دلیلی بر نظر خود در انتقال ولایت از عیسی مسیح به پطرس حواری دانسته و او را تنها حواری «اهل حلّ و عقد» می دانستند و بر آن بودند که ولایت او به پاپ و کلیسا انتقال پیدا کرده است. در آیه های ۱ تا ۴ از فصل سیزدهم رساله به رُمان آمده بود که

از ولی امر اطاعت کنید، زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولی امری را او ایجاد کرده است. پس، آن کس که بر ولی امر خروج کند، بر نظام الهی خروج کرده است و خوارج دچار عذاب خواهند شد. اگر می خواهی از ولی امر ترسی، کردار نیک پیشه کن تا پاداش بیابی، زیرا خداوند ولی امر را برای فلاح تو گماشته است، اما اگر گناه کردی، بر خود بلرز! ولی امر را به عبث شمشیر به دست نداده اند: او نماینده خداوند و وسیله غضب او برابر گناهکاران است.^۱

مفسران این آیه ها در نخستین سده های مسیحی آن را دلیلی بر مشروعیت قدرت سیاسی امپراتور می دانستند و از آن به ضرورت تبعیت از هر ولی امر استدلال می کردند، در حالی که پس از تدوین نظریه ولایت مطلقه پاپ، همان آیه ها را دلیلی بر ولایت مطلقه دانسته و بر آن شدند که همه قدرت ناشی از خداوند به کلیسا و خلیفه پطرس حواری انتقال پیدا کرده است. افزون بر این،

۱. برخی دیگر از آیه های کتاب مقدس که به عنوان دلیلی برای اثبات نظریه ولایت مطلقه استفاده می شد، عبارت اند از: جزء آخر آیه ۱۷ از فصل بیست و یکم انجیل یوحنا: «بَرّه ها و گوسفندان را بچران!» آیه های ۱۵ و ۱۶ از فصل هیجدهم انجیل متی: «اگر برادرت مرتکب گناه شد، کلیسا را خبر کن!» آیه ۱۶ از فصل دهم انجیل لوقا: «آن که به سخن شما گوش فرادهد، به من گوش فرادهاده است؛ مُنکِر شما منکر من است و منکر من، منکر کسی است که مرا فرستاده است.» در عهد عتیق از کتاب مقدس نیز آیه های بسیاری وجود دارد که هواداران ولایت مطلقه با تفسیر باطنی از آن ها به عنوان دلیلی برای موضع خود استفاده می کردند. در این باره ر. ک. Rivière,

Eglise et Etat au temps de Philippe le Bel, p. 144 sq

در آیه ۱۸ از فصل بیست و هشتم انجیل متی از عیسی مسیح به «شاه» و «روحانی» تعبیر شده است و خود او می‌گوید که همه قدرت به او داده شده است.^۱ از آن‌جا که پاپ خلیفه اوست، می‌بایست این قدرت به او انتقال پیدا کرده باشد. جالب توجه است که نظریه‌پردازان ولایت مطلقه به آیاتی از کتاب مقدس که در آن‌ها تمایز میان دو وظیفه و دو وجه اقتدار به صراحت آمده، اشاره‌ای نمی‌کردند و آیه پراهمیتی را که برابر آن عیسی مسیح حکم به پرداخت خراج به قیصر کرده بود و یکی از اساسی‌ترین نصوص تمایز دین و دنیا به شمار می‌آمد، از محکومات نمی‌دانستند، بلکه آن آیه در تفسیر آنان مبین صرف همراهی عیسی با قوانین امپراتوری بود.^۲

یکی دیگر از نصوص عهد جدید که نظریه‌پردازان ولایت به آن استناد می‌کردند، آیه ۳۸ از فصل بیست و دوم انجیل لوقا بود که در آن به «دو شمشیر» اشاره شده است.^۳ تعبیر «دو شمشیر» در این آیه که از آغاز سده دهم تا نیمه نخست سده دوازدهم، به تدریج و با تحول علم تفسیر کتاب مقدس، به «دو قدرت دین و دنیا»، تمایز و استقلال آن دو - در عین وحدت

۱. نص آیه چنین است: «آن‌گاه عیسی پیش آمد و به آنان گفت: همه قدرت در آسمان و زمین به من داده شده است. پس، بروید و همه ملت‌ها را پیرو من کنید.»

2. Marcel Pacaut, op. cit. p. 186-7.

۳. نص آیه‌های ۳۵ تا ۳۸ از فصل بیست و دوم انجیل لوقا به نقل از ترجمه فارسی به قرار زیر است: «عیسی به ایشان فرمود: وقتی شما را بدون کفش و کیسه و کوله‌بار رها کردم، آیا چیزی کم داشتید؟ جواب دادند: خیر! به ایشان گفت: اما حالا هر که یک کیسه دارد، بهتر است که آن را با خود بردارد و همین طور کوله‌بارش را و چنان‌چه شمشیر ندارد، قبای خود را بفروشد و شمشیری بخرد؛ می‌خواهم بدانید که این پیشگویی کتاب مقدس که می‌گوید: او در زمره جنایتکاران به حساب آمد، باید در مورد من به انجام برسد و در واقع، همه چیزهایی که درباره من نوشته شده، در حال انجام است. آن‌ها گفتند: خداوندا نگاه کن! این‌جا دو شمشیر داریم، ولی او جواب داد: کافی است!». بحث تفصیلی درباره سابقه تفسیرهای آیه یادشده، در سه مقاله زیر آمده است.

Joseph Leclerc, "L'argument des deux glaives"

کلمه صاحبان دو شمشیر - تفسیر می‌شود، با آغاز «جدال تَنْصِیص»^۱ به یکی از آیه‌های مورد مناقشه نظریه پردازان موافق و مخالف ولایت کلیسا تبدیل شد. نخست، برنار قدیس (۱۱۵۳-۱۰۹۰) پاپ را صاحب اصلی هر دو شمشیر دانست، اما در عین حال او بر آن بود که پاپ، رهبر دنیوی نیست و نباید ولایت او به تغلب باشد، بلکه رفتار او اُسوه‌ای برای مؤمنان است.^۲ برنار قدیس در فقره‌ای با اشاره به آیه یاد شده، می‌نویسد که

پس، هر دو شمشیر، شمشیر مادی و روحانی، از آن کلیساست؛ یکی باید برای کلیسا کشیده شود و شمشیر دیگر به وسیله کلیسا؛ یکی به دست روحانی و دیگری به دست شهسوار، اما به خواست روحانی و به فرمان امپراتور.^۳

برنار قدیس با تفسیر نویی از آیه «دو شمشیر» و آیه ۱۰ از فصل هیجدهم انجیل یوحنا که در آن، عیسی خطاب به پطرس حواری که شمشیری به دست داشت، می‌گوید: «شمشیر خود را غلاف کن!» بر آن است که هر دو شمشیر به خلیفه پطرس داده شده و مراد کلام عیسی مبنی بر این که «دو شمشیر کفایت می‌کند»، آن است که دو شمشیر برای کلیسا زیاد نیست. وانگهی، دستور غلاف کردن شمشیر برای آن است که دیگری آن را به نام پاپ به دست خواهد گرفت. اندکی پس از برنار قدیس، یکی از پیروان او در اشاره‌ای به تمثیل «دو شمشیر» نوشت:

شهریار شمشیر خود را از دست کلیسا می‌گیرد، زیرا کلیسا شمشیر خونین را در اختیار ندارد، یا بهتر بگوییم، آن را در اختیار

۱. منظور investiture conflict است. اصطلاح «تَنْصِیص» را در برابر واژه انگلیسی investiture - که در کتاب‌های لغت عرب به «تَنْصِیْب» ترجمه شده است - با توجه به اصطلاح «نص امامت را به نام کسی کردن» در حکمت اسماعیلی جعل کرده‌ایم.

2. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 312.

3. Saint Bernard, *De Consideratione*, vi, 3, 7, in Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 313.

دارد، اما آن را با دست شهرداری به کار می‌گیرد که قدرت اجبار جسم مردم را به او تفویض کرده، اما مرجعیت روحانی در امور معنوی را برای پاپ محفوظ نگاه داشته است. پس، کوتاه سخن این‌که شهردار وکیل کلیسا است؛ او آن بخشی از وظایف مقدس را انجام می‌دهد که انجام آن‌ها به دست روحانیان شایسته به نظر نمی‌رسد.^۱

چنان‌که ژوزف لُکلِر با تکیه بر فقراتی از نوشته‌های حکمای الهی و علمای شریعت، به درستی، توضیح داده است، تا پایان سده دوازدهم، میان مفسران و اهل شریعت در تفسیر دو آیه از انجیل لوقا و یوحنا و در این‌که هر «دو شمشیر» به پاپ تفویض شده است، اجماع حاصل نشده بود، بلکه بسیاری از آنان نظر مخالف را قبول داشتند، اما در دومین دهه از سده سیزدهم، به اجمال، چنین استدلال می‌شد که اگر پطرس «دو شمشیر» به عیسی نشان داد، دلیل بر این است که او آن دو را اختیار داشته و دو دیگر آن‌که کالبد کلیسا یکی بیشتر نیست و بنابراین، نمی‌تواند دو سر، شاه و پاپ، داشته باشد. وانگهی، خود عیسی، به روایت انجیل، برای راندن فروشندگان دوره‌گرد از معبد، از «دو شمشیر» استفاده و آن هر دو را نیز به خلیفه خود تفویض کرده است. نکته دیگر این‌که اگر درست است که عیسی شمشیر مادی را در اختیار داشته، آن را به چه کسی تفویض کرده است؟^۲ بر پایه چنین تفسیری استدلال می‌شد که پاپ و کلیسا در همه امور دینی و دنیوی ولایت مطلقه دارد، در حالی‌که امپراتور تنها از طرف کلیسا وکالت در اداره دارد و «تَمَلِّکْ بِالْمَبَاشَرَهْ در قلمرو امور دنیا از آن کلیسا است و به امپراتور تنها حق

1. John of Salisbury, *Polycraticus*, iv, 3, in Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 314.

2. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 317 sq.

تَمَّتْ داده شده است».^۱ جان، اهلِ سالیسبوری، در نامه مورخ ۱۲۳۶ خود درباره تباین ذاتی مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور، به یکی از کارگزاران دولتی نوشت:

آنچه شهریان از قدرت و مقام مشروع در اختیار دارند، از کلیسا دریافت کرده‌اند، اما شهریان کلیسا قدرت و مقام روحانی خود را نه از قدرتی دنیوی، بلکه بلاواسطه و به تفویض الهی دریافت می‌کنند. در واقع، شهریان مُلکِ دنیا باید بدانند که هر دو شمشیر، مادی و معنوی، به پطرس تعلق داشته است، اما شهریان کلیسا که وظیفه و مقام او را دارند، خود از شمشیر معنوی استفاده می‌کنند و از شمشیر مادی به دست و از طریق مقام شهریان دنیوی، که باید شمشیری را که در اختیار دارند، با رضایت شهریان کلیسا و به درخواست آنان از غلاف بیرون کشیده و در غلاف کنند.^۲

نخستین تردیدها درباره نظریه تفویض «دو شمشیر» به پاپ به عنوان خلیفه پطرس حواری را مفسران نصوص حقوق رومی آغاز کردند. به خلاف حکمای الهی و متشرعین مسیحی، حقوقدانان رومی با بازگشت به تمایزی که متقدمان، میان دو شمشیر، مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی امپراتور، وارد کرده بودند، بر آن شدند که تنها یکی از شمشیرهایی که عیسی در اختیار داشته، به پطرس حواری داده شده، در حالی که شمشیر دیگر به یوحنا داده شده که امپراتور وارث آن است. چنان‌که ژان دُ ویتْرِب در حدود سال ۱۲۶۰، در پایان فقره‌ای پس از نقل آیه‌هایی که در انجیل لوقا درباره «دو شمشیر»

۱. عبارت ژان مونتئی (Jean Montaigne) از فقیهان پایان سده‌های میانه را به نقل از ابن اثیر ترجمه کرده‌ایم: Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 319
 ۲. به نقل از Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 323 یادآوری می‌کنیم که منظور از اصطلاح «شهریان کلیسا» در متن، سلطنت دنیوی پاپ به عنوان خلیفه پطرس قدیس است.

آمده، نوشت :

از این‌که دو شمشیری که بر سر سفره سرور ما آوردند، به لحاظ وظیفه تفاوت دارند، چنین می‌توان دریافت که آن دو شمشیر باید دو مأمور متفاوت داشته باشد، به گونه‌ای که یکی به شمشیر زبان کسانی را که مستحق آن هستند، می‌زند و دیگری به داغ و درفش گناهکاران را مجازات می‌کند.^۱

مفسران حقوق رومی با تکیه بر فقره‌ای که در آغاز این فصل از گِلاسیوس نقل شد، آیه «دو شمشیر» را به عنوان تمثیلی از تمایز مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور در عین سازش و هماهنگی آن دو تفسیر می‌کردند. چنان‌که ژوزف لُکلِر گفته است، با آغاز جدال میان پاپ گرگوریوس نهم و فردریش دوم، پاپ‌ها نیز نظریه وحدت «دو شمشیر» و تفسیر «باطنی» آن را پذیرفتند و در آستانه سده چهاردهم، میان حکمای الهی و متشرعان مسیحی اجماعی در این مورد برقرار بود. در فاصله سده یازدهم تا پایان سده سیزدهم، چنان‌که گفته شد، از آیه «دو شمشیر»، دو تفسیر متعارض به عمل آمد، اما در سده سیزدهم تِماس قدیس و با آغاز سده چهاردهم، نویسندگانی مانند دانتِه، مارسیله پادوایی و ویلیام اُکامی که پایین‌تر درباره آنان سخن خواهیم گفت، با تکیه بر دیدگاه‌های ارسطو در رساله سیاست و افق‌های نویی در قلمرو الهیات و با بازگشتی به معنای ظاهری کتاب مقدس، به نقادی

1. Jean de Viterbe, *De regimine civitatum*, n. 128 in Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 319.

اراسموس رُیزدایمی نیز دو سده بعد، در اشاره‌ای به نظریه دو شمشیر، در نامه‌ای خطاب به فرانسوای اول، شاه فرانسه، نوشت: «عیسی شمشیر دنیا را از دست پطرس بازپس گرفت تا آن را به شاهان بسپارد» و هم‌او در جای دیگری می‌گوید: «شبانان انجیل شمشیر بشارت را از عیسی دریافت کرده‌اند تا از رذیلت‌های اخلاقی و هواهای نفسانی انسانی ممانعت کنند. شاهان نیز شمشیری را دریافت کرده‌اند که بدکاران را می‌ترساند و از نیکوکاران دفاع می‌کنند.» به نقل از

Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique*, p. 92

تفسیرهای نظریه پردازان ولایت پرداختند.^۱

بنیادگذار جریانی از اندیشه سیاسی جدید، تئماس قدیس، واپسین حکیم الهی سده‌های میانه بود و چنان‌که در فصل نخست از این بخش گفته شد، هم‌او به دنبال «نوزایش سده دوازدهم»، ترکیبی از همه دستاوردهای نظری فرهنگ «دوره جاهلی» اروپا و سنت مسیحی را در نظام الهیات جدید فراهم آورد و این جمع میان عقل و شرع، از سویی، همه دستاوردهای هزاره مسیحی گذشته را در ترکیب بدیعی به عنوان سنت اندیشه مسیحی تثبیت کرد و از سوی دیگر، با تفسیر عقلانی مسیحیت، راه دگرگونی‌های بنیادینی در برابر سنت مسیحی و نیز مغرب‌زمین هموار شد. از این حیث، تئماس قدیس (۷۴-۱۲۲۵) را می‌توان واپسین حکیم الهی سده پایانی سده‌های میانه تاریخ مغرب‌زمین به شمار آورد و هم‌او بود که بر پایه الهیات مسیحی دستگامی از فلسفه سیاسی فراهم آورد که از خاستگاه‌های اندیشه سیاسی جدید به شمار می‌رود و از این‌رو، می‌توان این بخش را با نظری به اندیشه سیاسی او آغاز کرد. وانگهی، با توجه به آنچه درباره تحول نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا گفته شد، بازگشت به آبشخور اندیشه سیاسی ارسطویی که از دستاوردهای «نوزایش سده دوازدهم» بود، اندیشه سیاسی تئماس قدیس را در مسیری راند که پایان نظریه ولایت پاپ و آغاز نظریه عرفی سیاست بود؛ بدین سان، سیاست شرعی مسیحی که در فاصله آغاز سده‌های دهم و پایان سده سیزدهم تدوین شده بود، اهمیت خود را از دست داد، نظریه‌های جدید سیاست جانشین آن شد و این همه از نشانه‌های آغاز پایان سده‌های میانه بود.

ترکیب اندیشه سیاسی و اخلاقی ارسطویی و الهیات مسیحی به گونه‌ای که تئماس قدیس در نوشته‌های خود عرضه کرد، اندکی پس از مرگ او در سده

1. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 336 sq.

چهاردهم میلادی به شالوده نظری بحث‌های درباره سیاست، اخلاق، حقوق و الهیات تبدیل شد و بویژه با توجه به مبانی نظری جدید آن در قلمرو اندیشه سیاسی، نقشی تعیین‌کننده در دگرگونی‌های آن در آستانه نوزایش سده شانزدهم بازی کرد. با ارسطومآبی تُماس قدیس، پایه‌های اندیشه اُگوستین قدیس که افلاطونی بود، دستخوش تزلزل جدی شد و به سیطره بلامنزاع آن نیز خاتمه داده شد. اندیشه سیاسی تُماس قدیس زمینه مناسبی برای تدوین مفهوم «دولت» که به تدریج برخی از حقوق‌دانان با تفسیر نویی از منابع حقوق رومی بر اهمیت آن به عنوان مفهوم بنیادین حقوق و سیاست تأکید کرده بودند، فراهم آورد. در اندیشه اُگوستین قدیس، ضرورت وجود حکومت در جامعه ناشی از گناه اولیه و سرشت گناهکار انسان بود، در حالی که تُماس قدیس به پیروی از اندیشه سیاسی ارسطویی و با توجه به قاعده الهیات مسیحی مبنی بر این که «لطف، نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند» بر آن شد که اجتماع و حکومت امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است. بدین سان، تُماس قدیس با تأکید بر این نکته که نزول وحی، به عنوان بیان لطف الهی، اجتماع انسانی و حکومت را به عنوان امور ناشی از طبیعت و حقوق رومی نسخ نمی‌کند، گامی بزرگ در جهت نظریه عرفی فرمانروایی برداشت. بدیهی است که تُماس قدیس آیه نخست از فصل سیزدهم نامه پولس حواری به رُمیان را مبنی بر این که «هر قدرتی از خداوند ناشی شده است»، به عنوان اصل بنیادین الهیات سیاسی مسیحی قبول داشت، اما تفسیر تُماس، که قدرت سیاسی شهریار را ناشی از خداوند، اما به تفویض مردم می‌دانست، از این اصل با تفسیر حکمای الهی پیش از او، بویژه هواداران نظریه ولایت مطلقه، تفاوتی اساسی داشت. تردیدی نیست که تُماس قدیس، به عنوان حکیم الهی، غایت سیاست را وابسته به غایات الهیات و تابعی از آن می‌دانست، اما برای توضیح درست این وابستگی، بر تمایز دو حوزه تدبیر

امور سیاسی و رستگاری و سعادت اُخروی نیز تأکید می‌کرد. اثر مهم تُماس قدیس کلیات الهیات اوست و تُماس در دفترهایی از همین نوشته مفصل، اندیشه سیاسی خود را نیز با توجه به مبانی الهیات خود آورده است. پایین‌تر اشاره‌ای به برخی دیدگاه‌های این کتاب خواهیم کرد، اما تُماس در رساله‌ای با عنوان درباره پادشاهی نیز خلاصه‌ای از اندیشه سیاسی خود را بازگفته است. لازم به یادآوری است که تُماس قدیس نتوانست تحریر این رساله را به پایان برساند و با مرگ نویسنده، یکی از شاگردان او که بیشتر از هواداران نظریه ولایت پاپ و کلیسا بود، آن رساله را به پایان برد. از این رو، در فقرات پایانی این رساله مختصر، دو دیدگاه متفاوت را می‌توان در کنار هم دید و در تفسیر آن باید به این نکته توجه داشت. بخش‌های آغازین رساله درباره پادشاهی ارسطویی است و تُماس قدیس خلاصه‌ای از مقدمات سیاسی ارسطویی عرضه می‌کند که نویسندگان سیاسی پس از او در رساله‌های سیاسی خود همان مطالب را خواهند آورد. زندگی آدمیان، اگرچه مسیرهای گوناگونی را دنبال می‌کنند، اما غایتی دارد و از این حیث، انسان، نیازمند اصلی است تا او را به غایت زندگی هدایت کند.^۱ توضیح این‌که به گفته تُماس آکویناسی در رساله درباره پادشاهی، انسان موجودی است که بر حسب طبیعت خود، «نور خرد فطری» را با خود دارد و همین نور او را به سوی غایت زندگی هدایت می‌کند. انسان موجودی اجتماعی و سیاسی است که باید در میان جمع زندگی کند، زیرا طبیعت، انسان را به خلاف دیگر جانوران، به گونه‌ای آفریده است که نمی‌تواند به تنهایی نیازهای خود را برآورده کند. همین نیاز به یاری دیگران برای برآورده کردن نیازها موجب می‌شود تا از سویی، تقسیم کار و انتخاب پیشه ضرورت پیدا کند و از سوی دیگر، در میان انبوه مردم اصلی وجود داشته باشد که بر آنان فرمانروایی

1. Saint Thomas, *Du royaume*, p. 26.

کند.^۱ این اصل، ناظر به «خیر عمومی همهٔ اعضاست»^۲ و همهٔ اعضای اجتماع، هم‌چون اعضای بدن انسان، غایت و خیر ویژهٔ خود را دنبال می‌کنند، در حالی که اصل فرمانروا خیر عموم را دنبال می‌کند. در همهٔ اموری که به صورت یک «کل»، سامان یافته باشند، اصلی راهبر وجود دارد و بدیهی است که در هر «کل» سامان یافته باید برای نیل به این غایت به شیوه‌ای خوب یا بد عمل شود. در هیأت اجتماعی، اگر اعضا به سوی هدفی هدایت شوند که با غایتی که برای آن به وجود آمده، سازگار نیست، فرمانروایی درست نخواهد بود،^۳ زیرا انسان آزاد، سرور خود است و اگر جمعی از آدمیان آزاد، در جهت خیر عمومی آن جمع هدایت شوند، فرمانروایی، درست و دادگرانه خواهد بود، اما آن‌گاه که آن جمع در جهت نفع خصوصی فرمانروا هدایت شود، آن فرمانروایی فاسد و بیدادگرانه خواهد بود.

تomas قدیس انواع فرمانروایی‌ها را مانند ارسطو به دو نوع خوب و بد تقسیم کرده و ضابطهٔ تمیز میان آن دو را رعایت و یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند. او هریک از این دو نوع را نیز به سه شیوهٔ فرمانروایی جمعی خوب - یا جمهوری (politia) - گروهی برگزیده یا اشرافیت - «فرمانروایی بهترین فرد یا افراد» - و فرد تنها که شاه نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند.^۴

از این بحث، آشکارا چنین برمی‌آید که مفهوم شاه متضمن این است که یک فرد فرمانروا و او شبانی باشد که در جستجوی خیر عمومی جمع است و نه نفع خصوصی خود.^۵

در نظر توماس قدیس، آن کس که فرمان می‌راند، فرمانروا یا شاه است - یعنی

1. Saint Thomas, op. cit. p. 28.

اصطلاحی را «اصل فرمانروا» ترجمه می‌کنیم، واژهٔ لاتینی princeps است که ریشهٔ دو واژهٔ prince به معنای اصل و prince به معنای شهریار و فرمانرواست.

2. Saint Thomas, op. cit. p. 29.

3. Saint Thomas, op. cit. p. 30.

4. Saint Thomas, op. cit. p. 33.

5. ibid.

rex - و با پدر خانواده همسانی‌هایی دارد و از این رو، گاهی شاه را نیز پدر مردم می‌نامند.^۱ در واقع، نیت هر حکومتی باید ناظر به رستگاری همان جمعی باشد که فرمانروایی بر آن را وجهه همت خویش قرار داده است. فرمانروایی یا تدبیر امور عالم با تدبیر الهی مطابقت دارد و چنان‌که تئماس در کلیات الهیات می‌گوید کمال غایی، نیل به غایت است و خیر الهی ایجاب می‌کند که پس از آن‌که به چیزی وجود بخشید، آن را به غایت خود هدایت کند و تدبیر جز این نیست. پس، «غایت امور خیری در بیرون آن‌ها نیست، بلکه خیری است که در نفس همان امور قرار دارد.^۲ رستگاری یک جمع نیز حفظ وحدت آن است که صلح و آرامش خوانده می‌شود. غایت فرمانروای جمع باید همین صلح و آرامش باشد و برای تأمین صلح جمعی که تابع او هستند، فرمانروا نیازی به مشاوره ندارد، چنان‌که پزشک از خود نمی‌پرسد که آیا بیماری را که به او مراجعه کرده است، باید مداوا کند یا نه؟^۳

هیچ کس، درباره غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره پردازد، بلکه درباره وسایلی که او را به آن غایت هدایت می‌کند، باید مشاوره کند.^۴

تئماس قدیس از این مقدمات ارسطویی اندیشه سیاسی خود نتایجی می‌گیرد که بیشتر با دیدگاه‌های امپراتوری-مسیحی زمان او سازگاری دارد و در واقع، بی آن‌که تصریح شده باشد، نوعی موضع‌گیری مساعد درباره دیدگاه هواداران امپراتوری و رد نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیساست.

روشن است که آنچه فی نفسه یگانه است، بهتر می‌تواند وحدت آنچه را که متکثر است، تأمین کند. هم‌چنین، مؤثرترین علت گرما

1. Saint Thomas, op. cit. p. 34.

2. Saint Thomas, *Somma theologica*. II^a II^ae, qu. 103, a 2.

3. Saint Thomas, *Du royaume*, p. 35.

4. Saint Thomas, op. cit. p. 36.

آن چیزی است که خود فی نفسه گرم است. بنابراین، حکومت یک فرد تنها از حکومت جمعی از افراد سودمندتر است ... یک فرد تنها بهتر از جمعی از افراد حکومت می‌کند و این جمع تنها می‌کوشند تا خود را به یک فرد تنها نزدیک کنند.^۱

توماس قدیس برای اثبات نظریه خود درباره پادشاهی سه دلیل می‌آورد که به اجمال می‌توان به قرار زیر خلاصه کرد: ۱. دلیل طبیعی. مدار طبیعت بر فرمانروایی یک اصل واحد است؛ قلب آدمی فرمانروای بدن انسان است و در میان اجزای نفس انسان نیز عقل فرمان می‌راند. زنبوران نیز تنها یک ملکه دارند و در عالم نیز خدای واحدی فرمان می‌راند.

۲. یگانه بودن فرمانروا با عقل نیز مطابقت دارد، «زیرا هر کثرتی از وحدت ناشی می‌شود و به همین دلیل اگر اموری که در قلمرو صنعت قرار می‌گیرند، از اموری تقلید می‌کنند که بر حسب طبیعت وجود دارند و آثار صنعت هرچه بیشتر شبیه طبیعت باشد، بهترند، ضروری است که فرمانروای جمع انسانی نیز یک فرد بیشتر نباشد.»^۲

۳. دلیل تجربی. تجربه نشان می‌دهد که ایالت‌ها و شهرهایی که فرمانروای واحدی دارند، کمتر دستخوش آشوب و تفرقه می‌شوند و امنیت، موجب شکوفایی و فراوانی است، عدالت بهتر اجرا می‌شود و مردم خوشبخت‌اند، در حالی که آن‌جا که فرمانروای واحدی وجود ندارد، فتنه و آشوب، صلح و امنیت آنان را برهم می‌زند.^۳

از نظر توماس قدیس، پادشاهی بهترین شیوه فرمانروایی و خودکامگی یا حکومت استبدادی بدترین نوع آن‌ها است. در این شیوه فرمانروایی، خیر عمومی جمع، به طور کلی، به تأمین نفع خصوصی فرمانروای خودکامه

1. Saint Thomas, op. cit. p. 36-7.

2. Saint Thomas, op. cit. p. 38.

3. Saint Thomas, op. cit. p. 38-9.

فروکاسته می‌شود. هرچه حکومتی از تأمین خیر عمومی فاصله بگیرد، بیدادگرتر است. بنابراین، خودکامگی از همه شیوه‌های دیگر فرمانروایی بیدادگرتر است. فرمانروای خودکامه به رعایای خود، بیدادگری‌های گوناگونی را تحمیل می‌کند، زیرا او تابع هواهای نفسانی گوناگونی است. آن‌که بنده شهوات خود باشد، اموال رعایای خود را حیف و میل می‌کند و آن‌که غضب بر او غالب شده باشد، خون می‌ریزد. باید از قلمرو فرمانروای بیدادگر فرار کرد، زیرا آن‌جا که قانون اجرا نشود، امنیتی وجود ندارد و آن‌جا که اداره امور بر هواهای نفسانی دیگران متوقف باشد، هیچ‌گونه سامان باثباتی استوار نخواهد شد.^۱ بدترین ویژگی خودکامگی آن است که فرمانروا خیر معنوی را از مردم باز می‌گیرد، زیرا فرمانروایان خودکامه که بیشتر تشنه قدرت‌اند تا شیفته خدمت به مردم، مانع رشد رعایای خود می‌شوند و هر فضیلتی را هم چون آفتی برای چیرگی دشمنانه خود درمی‌یابند. فرمانروایان خودکامه به مردمان صالح سوءظن بیشتری دارند تا به افراد فاسق و از فضیلت‌های دیگران وحشت دارند. آنان می‌کوشند مانعی در راه فضیلت‌های رعایای خود ایجاد کنند تا پیوند دوستی میان آنان استوار نشود و رعایا از مزایای امنیت برخوردار نشوند تا هرکسی به دیگری سوءظن داشته باشد.^۲

ثماس قدیس بر آن است که هیچ فردی نباید با فرمانروای خودکامه به مقابله برخاسته و یا او را به قتل آورد،^۳ بلکه با پیروی از سنت رومی که خودکامه‌ای با تصمیم سنا برکنار شد، باید «اقتدار عمومی»، «هم‌چنان‌که جمع مردم حق دارد، پادشاهی برای خود انتخاب کند، نیز می‌تواند بی آن‌که مرتکب بی‌عدالتی شود، پادشاهی را که فرمانروا کرده است، اگر از قدرت شاهی خود، هم‌چون فرمانروایی خودکامه سوءاستفاده کند، برکنار کرده یا

1. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 44-5.

2. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 46. 3. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 59.

مانعی در برابر قدرت طلبی او ایجاد کند.^۱ او در دنبالهٔ مطلب می‌افزاید :
 اما اگر با هیچ شیوه‌ای نتوان یاوری انسانی در برابر فرمانروای
 خودکامه پیدا کرد، باید به سلطان عالمیان، یعنی خداوند، پناه برد
 که در محنت‌ها در لحظهٔ مناسب به یاری آنان می‌شتابد، زیرا در پد
 قدرت اوست که قساوت قلب جباری را به رحم و شفقت تبدیل
 کند.^۲

دو نوع فرمانروایی در عالم طبیعت وجود دارد : نخست، فرمانروایی عام که
 فرمانروایی خداوند بر همهٔ موجودات عالم است که با مشیت خود عالم را
 اداره می‌کند و دو دیگر، فرمانروایی خاص که در واقع، بیشترین شباهت را با
 گونهٔ نخست دارد و آن فرمانروایی انسان یا عالم اصغر است، زیرا صورتی از
 فرمانروایی عام در او وجود دارد.

هم‌چنان‌که همهٔ موجودات جسمانی و همهٔ قدرت‌های روحانی
 تحت فرمان خداوند قرار دارند، عقل نیز بر اعضای جسم و سایر
 قوای روح فرمان می‌راند و بدین سان، عقل در وجود انسان،
 هم‌چون خداوند در عالم است، اما از آن‌جا که انسان حیوانی
 اجتماعی است و در میان جمع زندگی می‌کند، شباهت با
 فرمانروایی الهی تنها از این حیث نیست که انسان به طور فردی
 تحت فرمانروایی عقل است، بلکه از این حیث که فرد انسانی بر
 جمع فرمان می‌راند. وظیفهٔ خاص پادشاه نیز جز این نیست، زیرا
 در نزد برخی از حیوانات که به طور جمعی زندگی می‌کنند، مانند
 زنبوران که گفته می‌شود، ملکه‌ای دارند، نیز شباهتی با این
 فرمانروایی می‌توان پیدا کرد. البته، نه از این حیث که زنبوران به

1. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 61-2.

2. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 63.

واسطهٔ عقل این کار را می‌کنند، بلکه به غریزهٔ طبیعی که فرمانروای عالمیان در نهاد آنان به ودیعه گذاشته است. پس، شاه باید بداند که این وظیفه از برای آن به او تفویض شده است که در کشور خود مانند روح در بدن و خداوند در عالم باشد. اگر او به جدّ در این امور تأمل کند، از سوئی، وقتی بداند که او بهر آن برگزیده شده است که به جای خداوند در کشور خود فرمان براند، میل به عدالت در او بیدار خواهد شد و از سوی دیگر، او با فکر کردن به همهٔ افرادی که مانند اعضای پیکر خود او به فرمانروایی او گردن گذاشته‌اند، رحم و شفقت را پیشه خواهد کرد.^۱

در اندیشهٔ سیاسی توماس قدیس، سیاست، به عنوان حوزهٔ تأمین مصالح مرسله، اگر به درستی فهمیده شده باشد، عین دیانت است، زیرا غایت دیانت رستگاری و سعادت اخروی است که به عنوان مصلحتی برتر بر تأمین مصالح عمومی دنیا اشراف دارد. اما اشراف سعادت اخروی بر تدبیر امور سیاسی در دنیا، به معنای عدم استقلال امور دنیا نیست، بلکه به‌رغم این که سیاست تابعی از غایت سعادت اخروی است، اما دنیا مزرعهٔ آخرت و پلی به سوی آن به شمار می‌رود که انسان به نیروی خرد می‌تواند به استقلال در تدبیر امور آن بکوشد. فرمانروای دنیا مانند قانون انسانی که بهره‌ای از قانون ابدی و الهی دارد، جلوه‌ای از فرمانروای عالم را در خود دارد و غایت هر دو جز سعادت دنیا و آخرت نیست. توماس قدیس در کلیات الهیات تدبیر امور دنیا یا به تعبیر او *gubernare* را هدایت امور به غایت آن‌ها برابر مشیّت الهی می‌داند و بنابراین، عالم باید مطابق با نظمی که از مشیّت ناشی می‌شود، اداره شود.^۲

1. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 106-7.

2. Saint Thomas, *Somma theologica*, II^a II^æ, qu. 103, a 1.

باید ... دانست که فرمانروایی این است که حکومت‌شوندگان را چنان‌که شایسته است، به غایتی که خاص آنان است، هدایت کنند. به نظر می‌رسد که غایت قصوای جماعتی که در اجتماعی گرد هم می‌آید، زندگی توأم با فضیلت است. در واقع، اگر مردمی گرد هم می‌آیند، برای این است که زندگی خوبی بکنند، امری که هر یک به تنهایی نمی‌توانند به آن نایل آیند. بنابراین، زندگی خوب، زندگی توأم با فضیلت است؛ پس، زندگی توأم با فضیلت، غایت جمع آمدن در اجتماع است.^۱

پادشاه دنیا برای این‌که بتواند سازمان زندگی توأم با فضیلت را ایجاد کند، باید چگونگی تدبیر و ترتیب عالم تأمل کند تا بتواند برابر اُسوه خداوند عالم عمل کند. در واقع، پادشاه خدای روی زمین است و چنان‌که گفته خواهد شد، در تدبیر امور دنیا اقتدار یا ولایت مطلقه دارد و این ولایت را خداوند از طریق مردم به او تفویض کرده است تا آنان را به کمالی که برای زندگی در دنیا مقدر شده، هدایت کند.

باید در این امر تدبیر کرد که خداوند در عالم چگونه عمل می‌کند، زیرا در این صورت وظیفه پادشاه روشن خواهد شد. در مجموع،

مشیت، در الهیات توماس قدیس، همان نظم عالم در مرتبه اعیان ثابت و هر حکم دینی ناشی از حکمت و اراده خداوند است، در حالی‌که تدبیر امور عالم یعنی تحقق امر و حکم خداوند و اجرای فرمان الهی و مشیت کلی او در زمان او در عبارت کوتاهی از کلیات الهیات می‌نویسد: «مشیت الهی، همان نظم تدبیر امور عالم است».

"Providentiam, quae est ratio gubernationis". Saint Thomas, *Somma theologica*, II^a IIæ, qu. 103, a 6.

عدالت الهی به معنای تحقق امور در مطابقت با فرمان ناشی از مشیت خداوند است و نظم عادلانه با علت اولی مطابقت دارد که ضابطه و قاعده (regula) هر عدالتی است.

Saint Thomas, *Somma theologica*, II^a IIæ, qu. 105, a 6.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Du royaume*, p. 115.

خداوند به دو طریق در عالم عمل می‌کند: عملی که با آن عالم را خلق می‌کند و دو دیگر آن‌که پس از خلق عالم، آن را اداره می‌کند. نفس انسانی نیز این دو عمل را در مورد جسم انجام می‌دهد. در واقع، جسم، ابتداء برای نفس انسانی صورتی پذیرفته است و آن‌گاه نفس بر آن فرمان می‌راند. بنابراین، از این دو عمل، دومین آن‌ها بویژه به وظیفه پادشاهی مربوط می‌شود. به همین دلیل، عمل حکومت به همه شاهان مربوط می‌شود و چون آنان حکومت را اداره می‌کنند، فرمانروا خوانده می‌شوند، اما عمل نخست، شایسته همه پادشاهان نیست، زیرا همه آنان کشور یا شهری را که بر آن فرمان می‌رانند، تأسیس نمی‌کنند، بلکه بر کشور یا شهری فرمان می‌رانند که پیش از آن تأسیس شده است. باید دانست که اگر شخصی نمی‌بود که پیش از آن، کشور یا شهری را تأسیس کند، اداره آن امکان‌پذیر نمی‌شد. وظیفه پادشاهی تأسیس کشور یا شهر را نیز شامل می‌شود و در واقع، برخی از آنان شهرهایی را تأسیس کردند که بر آن‌ها فرمان می‌راندند، مانند نیوس و رمولوس.^۱

تمایزی را که توماس قدیس میان دین و دنیا و عالم لاهوت و ناسوت وارد می‌کند، با تأکید بیشتری در نظریه قانون او برجسته شده است. توماس در باب «قانون» کلیات الهیات، قانون را - اعم از الهی، فطری و انسانی - بیان مصالح مرسله و ناظر به آن می‌داند. قانون انسانی، مانند هر قانون دیگری، به تعبیر توماس قدیس، بهره‌ای از قانون ابدی و الهی دارد و هم‌چنان‌که «قانون ابدی، از این حیث که محرک همه اعمال و حرکت‌هاست، عین ثابت^۲ مشیت الهی

1. Saint Thomas d'Aquin, op. cit. p. 109-110.

۲. «عین ثابت» در اصطلاح کلام اسلامی را در ترجمه اصطلاح ratio در الهیات توماس

است»، قانون انسانی نیز محرک «اعمال انسانی به سوی مصلحت عمومی است».^۱ تُماس، از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که وضع قانون در صلاحیت آن گروه یا نماینده آن است که اجرای قانون ناظر به تأمین مصالح آنان است. قانون، به معنای دقیق کلمه، به طور اساسی، ناظر به نظام مصالح مرسله است و اختصاص امری به مصالح مرسله در صلاحیت جمهور مردم یا کسی است مسئولیت آنان را به عهده دارد. به همین دلیل، برقراری قانون در صلاحیت همه جمهور مردم یا شخص عمومی است که مسئول جمهور است. در همه قلمروهای دیگر نیز اختصاص امری به غایتی در مسئولیت شخصی است که آن غایت، غایت اوست.^۲

قانون هر کشوری، به عنوان بیان مصالح مرسله مردم آن را فرمانروا یا «هیأت حاکمه» آن کشور وضع می‌کند و تُماس قدیس، انواع قانون‌های انسانی را با توجه به سرشت شیوه‌های فرمانروایی طبقه‌بندی می‌کند.

قانون انسانی، بر حسب تعریف، باید ناظر به مصالح عمومی کشور باشد و به این اعتبار، باید شخصی قانون را ایجاد کند که بر جماعت آن کشور فرمان می‌راند... از این حیث، قانون‌های انسانی را می‌توان با توجه به نظام‌های حکومتی تمیز داد.^۳

پیش از این اشاره کردیم که تُماس قدیس که در طبقه‌بندی شیوه‌های فرمانروایی پیرو ارسطوست و او با سود جستن از این طبقه‌بندی نظریه قانون خود را بسط داده و قانون را نیز به اعتبار «هیأت حاکمه» مانند شیوه‌های فرمانروایی به قانون دموکراتیکی، استبدادی و... تقسیم می‌کند. تُماس

قدیس آورده‌ایم.

1. Saint Thomas, *Somma theologia*, I^a II^a, qu. 93, a 1.

2. Saint Thomas, op. cit. I^a II^a, qu. 90, a 3.

3. Saint Thomas, op. cit. I^a II^a, qu. 95, a 4.

قدیس، در باب «قانون» از کلیات الهیات، بحثی را باز می‌کند که چندین سده در اندیشه سیاسی مسیحی و اندیشه سیاسی جدید ادامه پیدا خواهد کرد. هر اجبار و اکراهی در اجتماع ناشی از قانون است، یعنی قانون دست عامه رعیت را در ارتکاب برخی کارها می‌بندد، اما آیا قانونی که پادشاه وظیفه نظارت بر اجرای آن را بر عهده دارد، دست پادشاه را نیز می‌بندد؟ تماس با تمیز دو شأن قانون - شأن آمریت و شأن ارشادی - پادشاه را از مسئولیت مبری می‌داند، اما اگرچه پادشاه از مسئولیت مبری است و قانون دست او را نمی‌بندد، ولی خداوند عالم پیوسته ناظر بر اعمال اوست و به همین سبب بر پادشاه است که به طیب خاطر به جنبه ارشادی قانون گردن بگذارد.

گفته‌اند که اکراه و اجبار قانون شامل شخص پادشاه نمی‌شود، زیرا هیچ کس نمی‌تواند خود را مجبور کند و قوه اجبار قانون نیز از اقتدار پادشاه ناشی می‌شود. بنابراین، گفته‌اند که پادشاه از قانون آزاد است، زیرا هیچ کس، اگر خلاف قانون عمل کند، نمی‌تواند حکمی علیه خود صادر کند. بدین سان، در تفسیر این آیه مزامیر داوود که "من تنها در برابر تو گناه کرده‌ام"، آمده است که "کسی در برابر پادشاه وجود ندارد که درباره رفتار و کردار او اظهار نظر کند." اما جنبه ارشادی قانونی که از اراده پادشاه ناشی شده، شامل او می‌شود، چنان‌که گفته‌اند: "هر کس حقوقی برای دیگران برقرار کند، خود نیز باید از آن حقوق بهره‌مند شود" و حکیمان نیز گفته‌اند که "قانونی را که خود گذارده‌ای، تحمل کن!". سرور ما نیز کسی را که "می‌گویند، اما عمل نمی‌کنند"، و "بار سنگینی را به دیگران تحمیل می‌کنند، در حالی که حتی انگشت خود را نیز تکان نمی‌دهند"، سرزنش کرده است پس، معلوم شد که پادشاه در برابر داور الهی از جنبه ارشادی قانون آزاد نیست و باید به طیب

خاطر به آن گردن بگذارد و نه از روی اجبار.^۱

بدین سان، توماس قدیس با بیان این‌که پادشاه تنها با توجه به جنبه ارشادی قانون در برابر خداوند عالم مسئول است، «ولایت مطلقه» در امور دنیا را مختص به پادشاه می‌داند. توماس قدیس در باب «عدالت» کلیات الهیات با تصریح بیشتری به انتقال ولایت مطلقه در تدبیر امور از پاپ و کلیسا به پادشاه اشاره کرده و با به کار بردن اصطلاحی که درباره ولایت مطلقه مرجع روحانی با صراحت بیشتر از دیگر حکمای الهی زمان خود بر این نکته تأکید می‌کند که *princeps qui habet plenariam potestatem in republica* «پادشاه در کشور دارای ولایت مطلقه»^۲ و می‌نویسد:

آن‌کس که از اقتدار بیشتری برخوردار است، باید قدرت سرکوب بیشتری داشته باشد. از آن‌جا که مدینه (*civitas*) کامل‌ترین اجتماعات است، بالاترین مقام مدینه نیز کامل‌ترین قدرت اجبار را خواهد داشت. بنابراین، او می‌تواند مجازات‌هایی مانند اعدام یا قطع عضو را که جبران ناپذیرند، اجرا کند، اما پدر یا خدایگان [برده] به عنوان رئیس منزل که اجتماع ناقصی است، دارای قدرت سرکوب کمتری هستند و بنابراین، تنها مجازات‌های خفیف‌تری را می‌توانند اعمال کنند که پی‌آمدهای جبران‌ناپذیری نداشته باشد، مانند سرزنش کردن. هر کس می‌تواند همسایه خود را امر به معروف کند، به شرطی که او رضایت داشته باشد، اما حق تنبیه کسی که رضایت او جلب نشده است، به کسی تعلق دارد که تنبیه به عهده او گذاشته شده، مانند حق سرزنش کردن.^۳

1. Saint Thomas, op. cit. I^o II^{ae}, qu. 96, a 5.

2. Saint Thomas, op. cit. II^o II^{ae} qu. 67, a 4.

3. Saint Thomas, op. cit. II, II, qu. 65 a 3.

تأکید بر تمایز اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی و استقلال آن دو، مانع از این نشده است که توماس قدیس، به عنوان حکیم الهی مسیحی که در نهایت «کلیسا» را برترین تجمع امت و پیشوای آن را خلیفه پطرس حواری می‌داند، به مشروعیت برخی مداخله‌های مرجعیت روحانی در امور دنیا فتوا نداده باشد. نسبت میان اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی نسبت میان جسم و روح است و برابر قاعده الهیات مسیحی فاضل بر مفضول و عالی بر دانی ارجحیت دارد و باید تابع آن باشد.

اقتدار دنیوی (*potestas saecularis*) تابع مرجعیت روحانی است، هم‌چنان‌که جسم تابع نفس است. به همین دلیل، آن‌گاه‌که مقام روحانی بالاتر در آن امور دنیوی مداخله می‌کند که تدبیر دنیوی آن امور، تابع او قرار داده شده یا خود اقتدار دنیوی، تابع حکم مقام روحانی قرار داده، غضب موردی پیدا نمی‌کند.^۱

البته، این مداخله، به هر حال، استثنایی بر قاعده استقلال اقتدار سیاسی پادشاه است و تنها در مواردی مشروعیت پیدا می‌کند که مداخله وجهی شرعی داشته باشد. توماس قدیس با تأکید دوباره بر استقلال اقتدار سیاسی در امور دنیا می‌نویسد که

در جامعه تنها اقتدار عمومی می‌تواند به طور مشروع قوه قهریه را اعمال کند و کسانی که این قدرت به آنان داده شده، در مقام بالاتر نسبت به کسانی قرار دارند که تابع این قدرت‌اند.^۲

و درباره مشروعیت مداخله استثنایی مرجع روحانی در امور دنیا و غضب نبودن منصب قضا در صورت مداخله می‌نویسد:

مرجعیت روحانی از اقتدار سیاسی متمایز است، اما گاهی کسانی که دارای مرجعیت روحانی‌اند، در اموری مداخله می‌کنند که در

1. Saint Thoma, op. cit. II, II, qu. 60 a 6. 2. Saint Thomas, op. cit. II, II, qu. 67 a 1.

حوزه صلاحیت اقتدار دنیوی است. پس، غضب مناصب قضایی همیشه نامشروع نیست.^۱

تomas قدیس پیش از آن‌که تحریر رساله درباره پادشاهی را به پایان برساند، روی در نقاب خاک کشید و یکی از شاگردان او، بطلمیوس لوگایی، واپسین فصل‌های رساله را در خلاف جهت اندیشه سیاسی استاد خود به رشته تحریر کشید. بطلمیوس لوگایی از هواداران ولایت مطلقه پاپ و کلیسا بود و عیسی مسیح را که در کتاب مقدس «شاه» و «روحانی» خوانده شده است، پادشاه عدل می‌دانست. افزون بر این دو شأن، عیسی مسیح داری دو حیثیت «فرزند انسان» و «فرزند خدا» نیز هست و به این اعتبار می‌تواند با بازخرید گناهان انسان او را به ملکوت جلال الهی وارد کند.

بنابراین، چنین فرمانروایی از آن پادشاهی است که نه تنها انسان، بلکه خدا نیز هست، یعنی سرور ما عیسی که با تبدیل انسان به فرزندان خدا، آنان را در جلال آسمانی او وارد کرد.^۲

بطلمیوس لوگایی، مانند همه هواداران نظریه ولایت مطلقه پاپ، بر آن است که دو شأن حکمت و سلطنت عیسی مسیح به پطرس حواری انتقال پیدا کرده و او نیز آن هر دو را به خلیفه خود زعامت کلیسا و امت را به عهده دارد، تفویض کرده است. بنابراین، اگر اقتدار سیاسی پادشاه دنیا تابع مرجعیت روحانی خلیفه پطرس حواری نباشد، سلطنت او سلطنت جور خواهد بود.

این است آن فرمانروایی که به او (یعنی عیسی) داده شد و هرگز زوال پیدا نخواهد کرد. به سبب همین فرمانروایی، عیسی مسیح، در کتاب مقدس نه تنها پیامبر، بلکه پادشاه نیز نامیده شده است، چنان‌که یرمیا می‌گوید: «پادشاهی، فرمانروایی خواهد کرد و او

1. Saint Thomas, op. cit. II, II, qu. 60 a 6.

2. Saint Thomas, *Du royaume*, p. 120.

حکیم خواهد بود.» چنین است که تقدس شاهی از او ناشی می‌شود و بیشتر از این، همه کسانی که به مسیح ایمان آورده‌اند، از این حیث، که اعضای او هستند، شاه و روحانی خوانده شده‌اند. پس، اداره این کشور، برای این که دین از دنیا متمایز باشد، نه به پادشاهان زمینی، بلکه به پیامبران و بویژه روحانی بزرگ، جانشین پطرس، خلیفه مسیح، رئیس کلیسای رُم که پادشاهان سرزمین‌های مسیحی باید به فرمان او گردن بگذارند، هم‌چنان که فرمانبردار سرور ما عیسی هستند، داده شده است، زیرا آنان که وظیفه غایات پیشین را دارند، باید تابع کسی باشند که وظیفه غایت قصوا را دارد و آنان باید تحت فرمان (imperium) او اداره شوند.^۱

رساله درباره پادشاهی تُماس قدیس و افزوده‌های شاگرد او، بطلمیوس لوگایی، مبین این نکته است که کوشش استاد در تدوین اندیشه سیاسی عرفی هنوز به نقطه بازگشت ناپذیر نرسیده بود. نسبت میان «لطف» و «طبیعت» و عقل و شرع به گونه‌ای که در الهیات تُماس قدیس طرح شده بود، می‌توانست مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی عرفی جدید باشد، اما ابهامی در الهیات و موضع سیاسی او وجود داشت که به بطلمیوس لوگایی اجازه می‌داد تا رشته‌های استاد در اندیشه سیاسی را پنبه کند.

در میان نظریه‌پردازانی که پس از تُماس اکویناسی با تکیه بر اندیشه سیاسی ارسطویی راه او را دنبال کردند، دانتِه، شاعر ایتالیایی، شایان توجه ویژه‌ای است. دانتِه (۱۲۶۵-۱۳۲۱) که بیشتر به عنوان شاعر کم‌دی الهی و بنیادگذار زبان ایتالیایی جدید شناخته شده، در تاریخ اندیشه سیاسی به عنوان نظریه‌پرداز اندیشه سیاسی عرفی جدید در فاصله زمانی تُماس قدیس و ماکیاوولی و نویسنده رساله‌ای با عنوان درباره پادشاهی (نوشته شده در

1. Saint Thomas, op. cit. p. 120.

حدود سال‌های ۳-۱۳۱۲) نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دانته، مانند نیکولو ماکیاوللی و فرانچسکو گوییچچاردینی شهروند فلورانس و نظریه‌پرداز نظام سیاسی آن شهر و یکی از نخستین نظریه‌پردازان اندیشه فرمانروایی عرفی در این شهر بود. یکی از مفسران به درستی توضیح داده است که اندیشه سیاسی دانته را باید یکی از وجوه تاریخ‌نویسی او به شمار آورد،^۱ زیرا او به عنوان شهروند فلورانس در دهه‌هایی که تنش میان مدافعان مرجعیت پاپ و دستگاه کلیسا و هواداران فرمانروایی عرفی پادشاهی که بتواند همه سرزمین ایتالیا را در زیر پرچم واحدی متحد کند، رساله‌ای در توضیح اساس «مُلک دنیا» نوشت. دانته که از هواداران امپراتوری بود، در سه دفتر رساله خود، سه مطلب اساسی اندیشه سیاسی امپراتوری و ضد ولایت مطلقه پاپ و کلیسا را بررسیده است که عبارت‌اند از «اثبات و ضرورت سلطنت واحد»، «در این‌که آیا مردم رُم مقام پادشاهی را به حق از آن خود کرده‌اند؟» و سه دیگر آن‌که «آیا قدرت پادشاه بلاواسطه از خداوند ناشی می‌شود، یا از خلیفه او؟»^۲ آنچه دانته در فصل نخست رساله خود می‌گوید، دارای اهمیت چندانی نیست و با آنچه پیش از این از توماس قدیس در این باره آوردیم، اختلاف چندانی ندارد. به اجمال می‌توان گفت که دانته صلح و آرامش و نیز آزادی و عدالت را غایت حیات اجتماعی انسان دانسته و بر آن است که این جمله جز در سایه پادشاهی مقتدر نمی‌تواند جامه عمل بپوشد. منظور دانته از پادشاهی که «مُلک دنیا» به او تفویض شده، مَلِکِ علی‌الاطلاق یا پادشاهی است که بر نوع بشر فرمانروایی دارد و تنها چنین پادشاهی می‌تواند خیری را که خداوند برای بندگان خود خواسته است، تأمین کند. هر وفاقی وابسته به وحدتی است که مکان آن در اراده‌هاست؛ نوع

1. Passerin d'Entrèves, *Dante as a political thinker*, p. 7.

2. Dante, *Monarchia*, I, ii, 1-3.

بشر، اگر در بهترین حالت آن لحاظ شود، نوعی از وفاق است، زیرا فرد تنها در بهترین حالت خود به لحاظ تن و جان، خود نوعی از وفاق است، هم چنان که خانواده، شهر و کشور؛ این سخن در مورد نوع بشر نیز راست می آید. پس، نوع بشر، اگر در بهترین حالت آن لحاظ شود، وابسته به وحدتی است که در اراده ها قرار دارد، اما این امر تحقق نمی پذیرد، مگر آن که اراده واحد، مدیر و مدبری وجود داشته باشد تا بتواند اراده های موجودات فانی را که فریفته هوس های نوجوانی می شوند و چنان که [ارسطوی] حکیم در واپسین دفتر [اخلاق] نیکوماخسی گفته است، نیاز به تدبیر دارند، در وحدت همه اراده های دیگر گرد هم آورد. این اراده، بدون وجود پادشاه واحدی برای همگان که اراده او مسلط بوده و بتواند همه دیگران را رهبری کند، امکان پذیر نیست. اگر همه این استنتاجات صحیح بوده باشد و البته، چنین نیز هست، برای اینکه نوع بشر در بهترین حالت خود باشد، لازم می آید که در جهان یک پادشاه وجود داشته باشد و بنابراین، پادشاهی برای صلاح دنیا ضرورت دارد.^۱

دفتر سوم رساله «در باره پادشاهی» دانتی از دیدگاه اندیشه سیاسی جدید از اهمیت ویژه ای برخوردار است. خود او در آغاز رساله - که در واقع، رساله ای درباره «پادشاهی عرفی» است و در رد ادعای خلافت رهبر مسیحیان و به هواداری از پادشاهی عرفی نوشته شده است - بنا بر رسوم خطابی زمان، بر این نکته تأکید دارد که نوشته او حاصل تأمل و شب زنده داری های نویسنده و «مشحون از حقایقی» است که «دیگران به دریافت آن حقایق نائل نشده اند»، در حالی که «در میان حقایق سودمند، اما پنهان، شناخت ملکی دنیا نه تنها سودمندترین، بلکه پوشیده ترین آنهاست و

1. Dante, *Monarchia*, I, xv, 8-10.

کسی نیز بر این راه نرفته است.^۱ دانتِه در توضیح «پادشاهی عرفی» یا «مُلک دنیا» می‌نویسد: «منظور از "مُلک دنیا" (temporalis Monarchia) که شاهنشاهی (Imperium) نیز خوانده می‌شود، فرمانروایی یگانه بر همهٔ مردمانی است که در زمان [یا به عبارت دیگر، دنیا (in tempore)] زندگی می‌کنند یا فرمانروایی در میان هر چیز یا بر چیزهایی است که زمان ضابطهٔ سنجش آن‌هاست.»^۲ «مُلک دنیا» در نزد دانتِه در تمایز آن با «سلطنت آخرت» که عیسی مسیح به آن بشارت داده، فهمیده شده است و در واقع، پادشاه نمایندهٔ خداوند بر روی زمین و موجودی خداگونه است.^۳ دانتِه، در رسالهٔ خود، به تصریح، قدرت پادشاه عرفی را منبعث از منبع لطف و فیض الهی می‌داند که از مجاری گوناگونی سیلان پیدا می‌کند و بنابراین، به تفویض آن از سوی مرجعیت دینی و دستگاه کلیسا اعتقادی ندارد.^۴ دانتِه با اقتدای به «نظریهٔ حقیقت دوگانه» - که به غلط تصور می‌شد، ابن رشد در رسالهٔ فصل‌المقال از آن دفاع کرده است، در حالی که خاستگاه آن نظریه، تفسیر هواداران این فیلسوف از نوشتهٔ او بود^۵ - به دو گونهٔ سعادت و لاجرم، دو

1. Dante, *Monarchia*, I, i, 1-3.

2. Dante, *Monarchia*, I, ii, 1.

۳. اولمان، به درستی، توضیح داده است که پادشاه در اندیشهٔ سیاسی دانتِه انسانی نیست که در واقعیت بر تخت سلطنت نشسته باشد، بلکه به عنوان «فیضی الهی» در بیرون و بالاتر از مرزهای بشریت قرار دارد و ضامن آزادی و امنیت و اجرای عدالت است. فرمانروای دانتِه به ملت خاصی وابسته نیست، بلکه به همهٔ اقوام تعلق دارد و تجسم قانون و عدالت به شمار می‌رود. به این اعتبار، دولت نیز نه «دولت ملّی» قومی خاص، بلکه دولتی جهانی است که امپراتوری رُم باستان نمونه‌ای از آن بوده است و همهٔ دولت‌ها، شهرها و اجتماعات تنها در درون همین دولت جهانی می‌توانند همهٔ توانایی‌های بالقوهٔ خود را تحقق بخشند.

Walter Ullmann, "Dante's *Monarchia* as an illustration of politico-religious renovatio", p. 107-8.

4. Dante, *Monarchia*, III, xv, 15-6.

۵. دانتِه از هواداران اندیشهٔ فلسفی حکیم الهی معاصر توماس آکویناسی، سیگربوس، از پیشروان مکتب ابن‌رشد لاتینی و مدرسان حوزهٔ علمیة پاریس بود که به سبب رفض محکوم و از کلیسا طرد و در حدود سال ۱۲۸۱ کشته شد. دانتِه در ابیاتی از منظومهٔ کمدی الهی («بهشت»، X, 133-8) او را «نور ابدی» و اندیشمند «حقایق نابهنگام» خوانده است. مفسران کمدی الهی دربارهٔ

رهبری متمایز، یعنی مرجعیت معنوی پاپ و کلیسا و قدرت دنیوی پادشاه، اعتقاد دارد. او می‌نویسد:

بنابراین، مشیت الهی، دو غایت را برای انسان معین کرده است، یعنی سعادت دنیا که ناظر بر تحقق فضیلت‌های خاص او و تجسم آن همانا بهشت زمینی است، و سعادت اُخروی که در پیوستن به لقاء الله است و فطرت خاص انسان جز به مدد نور الهی بدان نمی‌رسد؛ این سعادت نیز به ما اعطا شده و تجسم آن، جنت‌المأوی است. به این دو گونه سعادت به دو وسیله متفاوت می‌توان نائل شد، زیرا آن دو، طرفین دو حد متفاوت‌اند. به نخستین سعادت، از طریق آموزش‌های فیلسوفان می‌توان دست یافت، به شرطی که با عمل به فضیلت‌های اخلاقی و نظری، آن آموزش‌ها را دنبال کنیم؛ اما به سعادت دیگر، از مجرای تعلیمات معنوی که فراتر از عقل آدمی است، می‌توان دست یافت، به شرطی که با عمل به فضیلت‌های دینی، یعنی ایمان، رجاء و شفقت، آن تعلیمات را دنبال کنیم. تردیدی نیست که برخی از این غایات و وسایل نیل به آن را عقل آدمی - که فیلسوفان تمام آن را به ما شناسانده‌اند - و برخی از آن‌ها را روح‌القدس - که حقیقت لطیفی را که ما بدان نیاز داریم، از طریق پیامبران و تذکرة‌الاولیاء نویسان و نیز عیسی مسیح، فرزند ازلی خدا و حواریان او بر ما آشکار کرده - نشان داده‌اند. با این‌همه، هواهای نفسانی بشر، اگر آدمیان که مانند اسبِ عَصّاری و به صرافت حیوانی سرگردان

تفسیر این ابیات و آگاهی دانه از دیدگاه‌های سیگریوس سخنان متناقض فراوانی آورده‌اند که جای بحث آن در این جا نیست. همین قدر می‌توان گفت که در اندیشه سیاسی دانه تأثیری از دیدگاه‌های هواداران مکتب این‌رشدی لاتینی را می‌توان مشاهده کرد. درباره کلیات این بحث رک. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, p. 287-309.

می‌چرخند، به قدرت افساری به راه راست نمی‌آمدند، به این غایات و وسایل نیل به آن‌ها پشت می‌کرد. بدین سان، انسان برای نیل به این دو غایت به دو راهنما نیازمند است: مقام خلافت کلیسا برای هدایت نوع انسان در حیات اخروی با پیروی از تعلیمات وحی و پادشاه برای هدایت نوع انسان در سعادت دنیوی با پیروی از آموزش‌های فیلسوفان.^۱

توضیح مطلب این‌که از نظر دانته پادشاهی بر مرجعیت روحانی کلیسا تقدم دارد و علتِ موجدۀ قدرت پادشاه نیست، زیرا «مُلک دنیا» پیش از ایجاد مرجعیت کلیسا دارای قدرت سیاسی بوده است. «مُلک دنیا» پیش از ایجاد کلیسا و اعمال مرجعیت آن، قدرت خود را در اختیار داشت. پس، کلیسا علت قدرت «مُلک دنیا» و بنابراین، اقتدار آن نیست، زیرا در «مُلک دنیا» اقتدار، مُساوقِ مرجعیت است.^۲ وانگهی، دستگاه کلیسا و «مُلک دنیا» دارای بنیاد متمایزی هستند؛ اساس کلیسا، چنان‌که پولس حواری در رسالهٔ قرنتینیان گفته، همان است که خداوند قرار داده - که همان عیسی مسیح است - و کسی را نیز نمی‌رسد که اساس دیگری بیاورد و حال آن‌که بنیاد «مُلک دنیا» حقوق انسانی است. از نظر دانته قبول نظریهٔ تفویض قدرت دولت از سوی مرجعیت کلیسا به معنای تجزیه و نابودی آن خواهد بود. دانته می‌گوید، برخی بر آن رفته‌اند که قدرت سیاسی را نخستین قیصر مسیحی رُم که با شفاعت رهبر

1. Dante, *Monarchia*, III, xv, 7-10.

2. Dante, *Monarchia*, III, xii, 3.

والتر اولمان با توجه به دیدگاه دانته دربارهٔ کلیسا می‌نویسد که دانته از «کلیسا دنیازدایی» کرده است. Walter Ullmann, *Medieval foundations*, p. 130. همان نویسنده در مقالهٔ دیگری که پیش از این مطلبی را از آن نقل کردیم، غایت اندیشهٔ سیاسی دانته را «روحانیت‌زدایی (de-clericalisation) از امپراتور و امپراتوری» دانسته است. ر.ک.

Walter Ullmann, "Dante's *Monarchia* as an illustration of politico-religious renovatio", p. 111.

کلیسای زمان خود از جذام شفا یافته بود، به کلیسا تفویض کرده و از آن پس، کلیسا انحصار قدرت و مرجعیت را داراست.^۱ دانتیه در رد مدعیان این نظر که از این مقدمه نتیجه می‌گیرند که بنابراین، از آن پس، هر پادشاهی که قدرت خود را از مرجعیت کلیسا نگرفته باشد، فاقد مشروعیت است، می‌گوید که این عمل قیصر به معنای تجزیه اساس دولت او و خلاف حقوق انسانی بود و می‌نویسد:

من می‌گویم هم‌چنان‌که کلیسا نمی‌تواند خلاف اساس خود عمل

۱. اشاره دانتیه به سندی است که گویا در حدود سال‌های ۷۵۰ تا ۷۶۰ هواداران انتقال اقتدار امپراتور به پاپ از زبان قسطنطین نخستین امپراتور مسیحی با عنوان لاتینی *Constitutum Constantini* یا «هبه‌نامه قسطنطین» جعل کردند که برابر مفاد آن، او امپراتوری را به پاپ خود هبه کرده بوده است. در واقع، جعل این سند ناظر به انتقال اقتدار و شکوه امپراتوران رومی به پاپ یا تبدیل خلافت به سلطنت بود که مقدمات آن، در عمل، پیشتر فراهم آمده بود. لازم به یادآوری است که این سند، یکی مستندات هواداران و نظریه پردازان ولایت مطلقه پاپ و کلیسا بود و تا زمان اثبات جعلی بودن آن در کانون مباحثات بسیاری در میان موافقان و مخالفان ولایت پاپ و کلیسا قرار داشت. در این سند آمده است که امپراتور به دنبال ابتلای به جذام و توصیه کاهنان مبنی بر این‌که برای بهبودی خود باید در خون جوانان شستشو کند، بطرس و پولس حواری را به خواب دیده و آن دو به او توصیه کرده‌اند تا برای بهبودی خود به پاپ مراجعه کند. جعل کننده سند از زبان امپراتور می‌نویسد که قسطنطین با مراجعه به پاپ و قبول تعمید از دست او بهبودی یافته و به مسیحیت مشرف شده است و از این رو، برای سپاسگزاری از حواریان و پاپ، اعلام می‌کند که «پدر محترم ما، پاپ اعظم، و جانشینان او باید تاج زر ناب و جواهرنشانی را که از سر خود برداشته‌ایم، بر سر خود بگذارند». برابر مفاد این سند، امپراتور نه تنها قصر خود، بلکه شهر روم و ایالات ایتالیا و نواحی غربی را به ولایت پاپ تسلیم کرده است. در این سند آمده است که «با اغتنام فرصت، امپراتوری و اقتدار خود در نواحی شرقی را نیز تفویض کرده و دستور می‌دهیم تا در بهترین ناحیه ولایت بوزانطینه شهری را بنا کنند که به نام ما نامیده خواهد شد و پایتخت امپراتوری خواهد بود. در واقع، از آن‌جا که پادشاهی مقدس و درب‌خانه دیانت مسیحی را پادشاه آسمان‌ها ایجاد کرده است، امپراتور زمینی را نمی‌رسد که قدرت خود را اعمال کند». دانتیه یکی نویسندگان سیاسی بود که در رساله خود درباره پادشاهی درباره این سند بحث و مضمون آن را رد کرده است. ر.ک.

کند ... «مُلک دنیا» را نیز نرسد که خلاف حقوق انسانی عمل کند. اگر «مُلک دنیا» خود را از میان بردارد، خلاف حقوق انسانی خواهد بود؛ بنابراین، «مُلک دنیا» مجاز نیست که خود را نابود کند، اما تجزیهٔ «مُلک دنیا» به معنای نابودی آن خواهد بود، زیرا «مُلک دنیا» مبتنی بر وحدت سلطنت جهانی است. از این مطلب آشکار می‌شود که شایسته نیست آن‌که پادشاهی به عهدهٔ اوست، آن را تجزیه کند.^۱

تأکید بر دوگانگی اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی که دانته با اقتدای به نظریه پردازان ابن رشد مآب لاتینی «حقیقت دوگانه» و برپایهٔ تفسیری از نصّ کتاب مقدس در رسالهٔ خود می‌آورد، برای تحول آتی اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت ویژه‌ای است و یکی از عمده‌ترین مراحل تدوین نظریهٔ سیاسی عرفی laïcité به شمار می‌رود. دانته کلیسا و امپراتوری را ناشی از دو حقیقت متمایز و کلیسا را متأخر بر امپراتوری می‌داند که یگانه و وظیفهٔ آن ناظر به تهذیب اخلاق نوع بشر است، در حالی که امپراتوری مشروعیت خود را بلاواسطه از خداوند دریافت می‌کند. بنیاد این دوگانه بودن اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی در فطرت بشری است که دارای هدفی دنیوی و نیز غایتی ابدی است و بنابراین، برای اصلاح این فطرت دوگانه به دوگونه تدبیر، تدبیر روحانی پاپ و دنیوی امپراتور، نیاز دارد.^۲ دفاع دانته از امپراتوری نیز مبین این واقعیت است که اندیشهٔ امپراتوری، به‌رغم دگرگونی‌های عمده در حیات سیاسی اروپا، هنوز هوادارانی داشت و شاید، در سدهٔ چهاردهم میلادی، پیش از بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید، یگانهٔ اندیشه‌ای بود که در پیکار با نظریهٔ ولایت و مرجعیت روحانی جنگ‌افزاری کارآ به شمار می‌آمد. چنین می‌نماید که این ارزیابی بویژه دربارهٔ دانته موجه بوده باشد؛ برخی از مفسران

1. Dante, *Monarchia*, III, x, 8-9.

2. Robert Folz, op. cit. p. 157.

اندیشه سیاسی بر آن شده‌اند که دانته، در *کمدی الهی*، به عنوان شهروند فلورانس از هواداران دولت-شهرهای ایتالیایی به شمار می‌آمده،^۱ اما او نمونه امپراتوری رومی را ابزاری برای وحدت سیاسی ایتالیا و پایان بخشیدن به سیطره کلیسا می‌دانست. دانته، دو سده پیش از ماکیاوولی، کلیسا را خاستگاه انحطاط امپراتوری روم و تجزیه ایتالیا خواند و در ابیاتی از «برزخ» *کمدی الهی* درباره مداخله مرجعیت روحانی در اقتدار سیاسی نوشت:

رُم را که مایه نیکی جهان بود، عادت بر آن بود که دو آفتاب داشته باشد، که بر دو راه، راه زمینی و راه خدا، پرتوافشانی کنند. یکی از آن دو خورشید، دیگری را خاموش کرد؛ شمشیر با عصای پایی یگانه شد. آن دو، در اتحاد با یکدیگر، جز به شر نمی‌توانند انجامید، زیرا اگر آن دو یگانه باشند، یکی را از دیگری ترسی نخواهد بود.^۲

۱. نظریه دانته درباره دولت-شهر فلورانس در اثر زیر آمده است که اشاره به آن در این جا ضروری به نظر نرسید. *Passerin d'Entrèves, Dante, as a political thinker*. همین نویسنده گفته است که دانته مانند ماکیاوولی و حتی پیش از او شهروند فلورانس بود و اندیشه سیاسی او نیز در واقع - بویژه در *کمدی الهی* - نوعی نظریه‌پردازی درباره تجربه‌ای است که از شهروندی فلورانس به دست آورده بود. این مفسر اندیشه سیاسی دانته بر آن است که دانته، در *کمدی الهی*، هوادار نظریه دولت-شهر فلورانس بود، در حالی که در رساله درباره پادشاهی که پیش از *کمدی الهی* نوشته شده، از پادشاهی جهانی دفاع کرده است. دیگر مفسران با تحلیل استعاره‌ها و صنایع ادبی به کار رفته در *کمدی الهی* از دیدگاه معانی و بیان نشان داده‌اند که در هر دو اثر دانته باید نظریه‌پرداز پادشاهی دنیا خواند ر.ک.

E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge*, p. 126-7.

۲. دانته، «برزخ»، *کمدی الهی*، فصل شانزدهم، ابیات ۱۱۲-۱۰۶. در این ابیات اشاره‌ای آشکار به نظریه «دو نور» عهد قدیم کتاب مقدس - «خداوند دو نور آفرید: نوری بزرگ تا بر روز فرمان راند و نور کوچک‌تر به عنوان فرمانروای شب»: *سفر تکوین*، باب نخست، آیه ۱۶ - وجود دارد که همراه با نظریه «دو شمشیر» یکی از دلایل عمده هواداران نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا بود. برابر این نظریه، مرجعیت روحانی، تصویری از آفتاب و امپراتوری تصویری از ماه به

دهه‌های آغاز سده چهاردهم پیکار بر سر برتری مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی امپراتور به اوج رسید که البته، نخستین اختلاف میان دو نهاد کلیسا و امپراتوری نبود، اما با اختلاف میان بونیفاتیوس هشتم و فیلیپ، پادشاه فرانسه، دوره جدیدی از پیکار آغاز شد و هواداران هر یک از همه منابع کتاب و سنت و حقوق عرفی و شرعی برای دفاع از دیدگاه خود سود جستند که دامنه آن تا آلمان و ایتالیا گسترش یافت.^۱ مارسل ریویر که نوشته‌های این دوره را مورد بررسی قرار داده، با توجه به این که این دوره، آغاز اعلام استقلال نهاد «دولت» نسبت به کلیسا و مرجعیت پاپ بود، آن را «آغاز عصر جدید» می‌داند^۲ و می‌نویسد:

هرگز درباره سلطنت دنیوی پاپ چندان بحث نشد، درباره حقوق آن نوشته و بر مطلق بودن آن به اندازه زمانی که جز خاطره‌ای از آن باقی نمانده بود، تأکید نشد. شگفتا که نظریه ولایت مطلقه پاپ در امور دنیوی، زمانی در نوشته‌های علمی راه یافت که فرآیند فروپاشی آن در عمل به پایان رسیده بود. عصر فیلیپ، از این حیث

شمار می‌آمد و نسبت میان آن‌ها نسبت «مُنیر» و «مُسْتَنیر» بود. دانته با تأکید بر این نکته که «رُم دارای دو آفتاب» بوده و نه یک آفتاب و یک ماه، امپراتوری را نیز همتای مرجعیت روحانی و مستقل از آن وصف کرده است. همین توضیح در رساله سیاسی دانته نیز با تفصیل بیشتری آمده است. این ابیات، مانند ابیات بسیار دیگری در *کمدی الهی*، نقدی بر دیدگاه‌های هواداران ولایت مطلقه پاپ و کلیساست. برای تفصیل تفسیر سیاسی *کمدی الهی* ر.ک. Jacques Goudet, p. 148.

Dante et la politique,

1. Rivière, *L'Eglise et l'Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 270.

2. Rivière, op. cit, p. 271.

یکی دیگر از مفسران اندیشه سیاسی سده‌های میانه بر آن است که با جدال میان بونیفاتیوس و فیلیپ در ارکان دستگاه خلافت که پیش از آن از آسیب مصون مانده بود، رخنه‌ای بی سابقه افتاد.

I. Iung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, p. 72.

که در صدر آن واقعه پرتنش قرار گرفته بود، برای اهل الهیات دارای اهمیت مضاعفی است.^۱

دورنمای تاریخی این دوره نوبی جدال میان پاپ و امپراتور، به اجمال، از این قرار بود که در سال ۱۲۹۶، فیلیپ، پادشاه فرانسه، برای جنگ با انگلستان نیاز به منابع مالی داشت و کوشش کرد تا آن را از طریق کمک مالی اسقفان فرانسوی بر طرف کند. پاپ در نوشته‌ای توضیح داد که هرگونه مداخله قدرت دنیوی در امور کلیسا و مرجعیت روحانی و روحانیت توجیه شرعی ندارد و روحانیان از پرداخت وجوهات به شاه ممنوع شدند. فیلیپ نیز که متوجه شده بود که فرمان پاپ در مخالفت با تدابیر او صادر شده است، به نوبه خود، صدور پول از فرانسه و ارسال آن به رُم را ممنوع اعلام کرد.^۲ این پیکار که در آغاز، مالی و سیاسی بود، کم‌کم به جدالی نظری در قلمرو الهیات «سیاسی» تبدیل شد و هر دو طرف همه نیروی هواداران خود را برای دفاع از موضع خود به میدان آوردند. در فرانسه که پیکار صبغه‌ای کمابیش «ملی» نیز پیدا کرده بود، حکمای الهی و نیز حقوقدانان با سود جستن از منابع کتاب و سنت کوشش کردند تا برای اقدام پادشاه این کشور وجهی شرعی و توجیهی حقوقی پیدا کنند.^۳ در میان رساله‌های حکمای الهی این دوره، نوشته‌ای با عنوان درباره اقتدار شاه و پاپ (*De potestate regia et papali*) اثر ژان دُ پاری که به احتمال بسیار در اواخر سال ۱۳۰۲ به رشته تحریر درآمده،^۴ در

1. Rivière, op. cit. p. 276.

2. Rivière, op. cit. p. 63 sq.

۳. در پیکاری که میان میان فیلیپ و پاپ درگرفته بود، برخی از هواداران استقلال سلطنت در امور دنیوی بویژه در رساله‌های حقوقی از موضع فیلیپ دفاع کرده بودند. نویسندگان این رساله‌ها برخی از حقوقدانان زمان فیلیپ بودند که اگرچه رساله‌های آنان به دست ما رسیده است، اما نام و نشان آنان دانسته نیست. درباره مضمون این رساله‌ها ر.ک. Rivière, op. cit. p. 253-271.

۴. متن لاتینی این رساله همراه با ترجمه آلمانی آن در اثر زیر به چاپ رسیده است:

Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt*.

مجادلات نظری میان فیلیپ و بونیفاتیوس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اندیشه برتری اقتدار سیاسی پادشاه و استقلال دولت که با فردریش دوم مطرح شده بود، در زمان فیلیپ نیز شدت بیشتری پیدا کرد. تهیه پول مورد نیاز پادشاه فرانسه و وجوهات شرعی پاپ برای ادامه جنگ‌های صلیبی و دیگر مخارج دستگاه خلافت، مستلزم روشن بودن حدود قلمرو فرمانروایی هر یک از آن دو بود و مجادله بر سر همین تعیین حدود قدرت و قلمرو فرمانروایی پادشاه و پاپ بحث‌های نظری بسیاری را به دنبال آورد و رساله‌های بسیاری برای دفاع از موضع هر یک نوشته شد: پاپ به دنبال آن بود تا شهریاران دنیوی را تحت فرمان خود درآورد، در حالی که شهریاران حاضر به پذیرش هیچ قیدی نبودند.

اهمیت رساله ژان دُ پاری از نظر شیوه ورود او در این بحث و تفسیر کتاب مقدس در این بود که او تفسیر «ظاهری» آیه‌ها را بر تفسیر باطنی آن‌ها ترجیح داد و با اتخاذ روش تفسیر آیه با آیه‌های دیگر بر آن بود که چنان‌که نتوان در آیه‌های دیگر مجوزی برای تفسیر باطنی پیدا کرد، باید آیه را به ظاهر مدلول آن تفسیر کرد. این دیدگاه تفسیری در تعارض کامل با روش تفسیر هواداران ولایت مطلقه بود که با تفسیر باطنی برخی از آیه‌های کتاب مقدس کوشش می‌کردند تا برای نظریه خود توجیهی دینی پیدا کنند.^۱ ژان دُ پاری به اعتبار موضع معتدل خود که نه در شمار حقوقدانان مخالف پاپ بود و نه هواداران نظریه ولایت مطلقه او، از پیشروان «راه میانه» یا *via media* به شمار می‌آمد و با قید این‌که پادشاه در امور دنیوی حاکمیت دارد، اما جامعه باید تابع اصول

مفردات نقل شده از این رساله را بر پایه این متن و ترجمه انگلیسی که نشانه‌های کتاب‌شناختی آن پایین‌تر خواهد آمد، ترجمه کرده‌ایم، اما در یادداشت‌ها تنها به ترجمه انگلیسی ارجاع داده شده که دسترسی به آن آسان‌تر است.

1. Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, p. 43 sq.

اخلاق مسیحی باشد، به تمایز و استقلال کامل دو اقتدار اعتقاد داشت. ژان دُ پاری در دیباچه رساله دربارهٔ اقتدار شاه و پاپ با اشاره‌ای به تعارض دو دیدگاه افراطی و این‌که گاهی افراط و تفریط در مباحث نظری، دو روی یک سکه‌اند، آشکارا بر اهمیت دفاع از «راه میانه‌ای» که برخی از نویسندگان سدهٔ سیزدهم و چهاردهم در الهیات «سیاسی» طرح کرده بودند، تأکید می‌کند. ژان دُ پاری، با اشاره‌ای به نظر برخی مبنی بر این‌که روحانیان مسیحیت فانی به حیات دنیا و به حیات آخرت باقی‌اند و به همین دلیل نمی‌توانند در امور دنیوی تصرفی داشته باشند و نظر مخالفان آنان که روحانیان را مبسوط‌آلید در امور دنیوی و اخروی می‌دانند، می‌نویسد:

از این‌رو، من بر آن‌ام که حقیقت را باید در حدِّ وسطِ این افراط و تفریط جستجو کرد، زیرا به خلاف نظر نادرست نخستین دیدگاه، روحانیان کلیسا ابایی از این‌که مال و منال و سلطه‌ای در امور دنیوی و حقوقی داشته باشند، ندارند. این سلطه در امور دنیوی مبتنی بر مقام یا منصب یا به این اعتبار که خلیفهٔ عیسی مسیح و جانشینان حواریان هستند، نیست. آنان این مال و منال یا سلطه در امور دنیوی را می‌توانند از طریق واگذاری یا اجازهٔ شهریان به دست آورند، خواه شهریان به سبب تقوا به آنان محوّل کرده باشند و خواه از راه دیگری به دست آورده باشند.^۱

ژان دُ پاری، مانند همهٔ حکمای الهی مسیحی، کلیسا را نهادی واحد و غیرقابل تجزیه می‌داند که پاپ در رأس آن قرار دارد و در زمان غیبت جسمانی عیسی مسیح از عالم شهادت، متولی مسائل مستحدثهٔ امت و امور مربوط به ایمان و شریعت است، اما از آن‌جاکه به سبب اختلاف میان مردم، امکان دارد بدعت‌هایی ظاهر شده و در وحدت کلیسا خلل ایجاد کند، باید

1. John of Paris, *On royal and papal power*, p. 4.

فردی در این امور مرجعیت داشته باشد که جز پطرس قدیس و جانشینان او نیستند. این خلافت - بنا به اصطلاح رایج در علم کلام - از «مصالح عامه» نیست، که ناشی از بیعت مردم یا شورای کلیسا بوده باشد، بلکه مبتنی بر نصی است که عیسی مسیح به نام خلیفهٔ خود کرده است.

تنها پطرس و جانشینان او در این امور مرجعیت دارند و البته، نه به موجب مقررات شورای کلیسا، بلکه به موجب کلام سرور ما که نخواستہ است چیزی از آنچه برای رستگاری ضرورت دارد، در کلیسایش وجود نداشته باشد.^۱

بدیهی است که ژان دُ پاری، به عنوان حکیم الهی با تکیه بر مقدمات ارسطویی - تُماسی الهیات خود، به تقدم بآلشرف مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا که ناظر به غایتی برتر از حیات دنیوی است، اعتقاد دارد، اما او تقدم بآلشرف مرجعیت روحانی را در همهٔ زمینه‌ها صادق نمی‌داند. نسبت میان قدرت سیاسی به اقتدار روحانی، با نسبت امیر به پادشاه قابل مقایسه نیست که از هر جهتی بر او فضیلت دارد، بلکه نسبت رئیس خانواده و سرپرست سربازان است که یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، بلکه هر دو از مرجعی بالاتر ناشی می‌شوند. قدرت دنیوی در امور دنیا بر مرجعیت روحانی برتری دارد و به هیچ‌وجه تابع آن نیست، زیرا از آن ناشی نمی‌شود و آن هر دو از مرجعی بالاتر ناشی می‌شوند که قدرت الهی است. از این‌رو، قدرت پایین‌تر، در همهٔ امور، تابع قدرت بالاتر نیست، بلکه تنها در اموری تابع آن است که مرجع بالاتر او را تابع قرار داده است، به گونه‌ای که روحانی، به طور عمده، در امور آخروی و شهریار، به طور مطلق، در امور دنیوی برتری دارند.^۲

پادشاه متولی «مصالح مرسله» مردمی است که بر آنان فرمان می‌راند و پاپ را در امور دنیوی مباشرتی نیست. ژان دُ پاری برای این‌که بتواند نظر

1. John of Paris, op. cit. p. 13.

2. John of Paris, op. cit. p. 20.

خود را دربارهٔ عدم تولیت در امور دنیوی اثبات کند، در آغاز، توضیح می‌دهد که به خلاف گفتهٔ برخی از هواداران ولایت پاپ، حتی عیسی مسیح، در حیثیت «فرزند انسان»، در «مصالح مرسله» مردم مبسوط آلید نبود و بنابراین، نمی‌توانسته است حق خود در امور دنیوی را به پطرس تفویض کند. به نظر ژان دُ پاری، پادشاهی عیسی مسیح سه وجه بیشتر نمی‌تواند داشته باشد: نخست، به اعتبار این‌که او «خدا» بود و با خالق عالمیان اتحاد داشت. از این حیث، او نه تنها بر انسان، بلکه بر همهٔ موجودات سلطنت داشت. دیگر، به اعتبار این‌که فرزند انسان، فرزند خدا بود، عیسی پادشاه بود، اما نه پادشاه دنیا بلکه پادشاه آسمان‌ها و به همین دلیل، در کتاب مقدس، «پادشاه» و «روحانی» خوانده شده است. سومین وجه پادشاهی عیسی مسیح در امور دنیوی، به اعتبار انسان بودن او می‌تواند باشد و ژان دُ پاری با تفسیر آیه‌هایی از کتاب مقدس و با استناد به فقراتی از نوشته‌هایی پدران کلیسا این وجه را به هیچ‌وجه درست نمی‌داند.^۱ عیسی مسیح، فرزند انسان، در امور دنیوی و «مصالح مرسله» مردم، ولایت و حکومتی نداشت و هیچ روحانی نیز به عنوان خلیفهٔ او نمی‌تواند در این امور مباشرتی داشته باشد، چنان‌که خود او در آیهٔ ۲۴ از فصل دهم انجیل متی آمده است: «هیچ مریدی از مراد خود بزرگ‌تر و هیچ بنده‌ای برتر از خدایگان خود نیست».^۲

ژان دُ پاری، با تکیه بر ظاهر آیه‌های انجیل، هر قدرتی را به طور بلاواسطه ناشی از خداوند می‌داند و با تأکید بر تمایز کامل میان قدرت سیاسی پادشاه و مرجعیت روحانی پاپ، هیچ‌یک از آن‌ها را تابع دیگری نمی‌داند. سلطنت در نظر او، هم‌چون ودیعه‌ای الهی است که از طرف مردمی که پادشاه یا خاندان او را انتخاب می‌کنند - یا به فرمانروایی او گردن می‌گذارند - به او تفویض شده است. وانگهی، سلطنت نسبت به خلافت کلیسا دارای تقدم زمانی است و از

1. John of Paris, op. cit. p. 30-1.

2. John of Paris, op. cit. p. 32-3.

این‌رو، به لحاظ ماهیت و در مقام اجرا، نمی‌تواند وابسته به مرجعیت پاپ باشد.^۱ ژان دُ پاری در بحث «دو شمشیر» نیز، بار دیگر، یادآور می‌شود که در تفسیر آیه‌های کتاب مقدس نباید از ظاهر آن‌ها دور شد. شمشیری در تملک عیسی مسیح نبوده است تا آن را به پاپ تفویض کند و تردیدی نیست که سرور ما پاپ، صاحب هیچ یک از این شمشیرها نیست و در امور دنیوی نیز تصرفی ندارد، مگر این‌که شهریاری از سر پارسایی و تقوا آن را به او تفویض کرده باشد.^۲

ژان دُ پاری بر آن است که حتی مرجعیت معنوی دیگر روحانیان کلیسا به طور مستقیم از خداوند و کسانی که آنان را انتخاب کرده یا با مرجعیت آنان ناشی می‌شود و از طریق پاپ به آنان تفویض نشده است، چنان‌که حواریان - که اسقفان جانشینان آنان‌اند - رسولان پطرس - که پاپ خلیفهٔ اوست - نیستند، بلکه خود عیسی مسیح آنان را رسولان خود قرار داده است.^۳

ژان دُ پاری میان «ظواهر خلق» و «بواطن» آنان - به تعبیری که غزالی در احیاء علوم‌الدین می‌آورد - تمایزی را وارد می‌کند و مرجعیت روحانی را متولی «بواطن خلق» می‌داند و بر آن است که هیچ‌گونه اجبار و اکراهی در قلمرو «بواطن» جایز نیست. اعمال اجبار و اکراه که از وظایف قدرت سیاسی و در انحصار اوست، در «بواطن خلق» کارساز نیست.

دربارهٔ حق تنبیه و اعمال نظارت کلیسا باید دانست که این حق تنها می‌تواند روحانی باشد، زیرا این حق نمی‌تواند مجازاتی روحانی در ظواهر خلق اعمال کند، مگر در شرایطی و به طور گذرا. در واقع، اگرچه وظیفهٔ حاکم شرع کلیسا هدایت مردم به صراط مستقیم و اصلاح گناهان آنان است، اما این کار باید با توجه به

1. John of Paris, op. cit. p. 43.

2. John of Paris, op. cit. p. 42.

3. John of Paris, op. cit. p. 43-4.

طریقی صورت گیرد که خداوند معلوم کرده است.^۱ شرایطی را که ژان دُ پاری در این فقره استثنا شمرده، به موردی مربوط می‌شود که مؤمن گناهکاری به اجرای مجازات از سوی حاکم شرع رضایت داشته باشد و گرنه حاکم شرع نمی‌تواند مانند قاضی عرف گناهکار را مجازات کند، اما اگر مجرم به اجرای حکم از سوی حاکم شرع رضایت نداشته باشد، او تنها می‌تواند «مجازات‌های روحانی» هم‌چون طرد او از کلیسا تعیین کند. قید «گذرا بودن» نیز از این رو در عبارت ژان دُ پاری آورده شده است که گاهی شهرداری فسق خود را آشکار می‌کند و به سبب مقام و مرتبه او اصلاح ممکن نگردد. در این صورت،

پاپ می‌تواند چنان تأثیری بر مردم بگذارد که پادشاه اعتبار دنیوی خود را از دست بدهد و مردم او را از سلطنت خلع کنند. پاپ در صورتی می‌تواند با طرد همه کسانی که از پادشاه فرمان می‌برند، از کلیسا چنین کند که فسقی که علم به آن در صلاحیت اوست، آشکار شده باشد: بدین سان، مردم پادشاه را از سلطنت خلع خواهند کرد یا در شرایطی پاپ می‌تواند او را خلع کند. نیز اگر فسق پاپ آشکار و او مایه رسوایی کلیسا شود و اگر اصلاح او ممکن نشود، شهرداری، به طور غیرمستقیم، حکم به الحاد او داده و در شرایطی، از جانب خود و خلیفه‌های دربار پاپی، او را از خلافت خلع می‌کند. اگر پاپ رضایت ندهد، پادشاه می‌تواند با تأثیر بر روی مردم او را وادار به قبول کند و مردم او را از خلافت خلع کنند.^۲

نوآوری رساله ژان دُ پاری در این است که او با توجه به تمایزی که در الهیات مسیحی میان دو وضعیت «لطف» و «طبیعت» وارد شده بود، مانند

1. John of Paris, op. cit. p. 66.

2. John of Paris, op. cit. p. 66.

تُماس قدیس، اعتقاد داشت که وضعیت «لطف» موجب نسخ «طبیعت» و نظام طبیعی نمی‌شود و همه حقوق و تکالیف ناشی از نظام طبیعی در وضعیت «لطف» نیز به اعتبار خود باقی می‌ماند که پادشاهی یا regnum مکان و نهاد تأمین «مصلح» آن است. وانگهی، مشیّت الهی بر آن تعلق گرفته است که میان نظام طبیعت و وضعیت «لطف» هماهنگی وجود داشته باشد، هم‌چنان‌که دو نظام «شرع و عقل» عین یکدیگرند. وضعیت «لطف»، بی‌آن‌که عین نظام طبیعت باشد، آن را به کمال می‌رساند و بنابراین، دو قلمرو متمایز «مصلح مرسله» وجود دارد که پاپ و روحانیت، متولی وجه اخروی آن و امپراتور، متولی وجه دنیوی آن است. ژان دُ پاری، «انسان را طرفه معجونیه سرشته» از «لطف» و «طبیعت» می‌داند و بر آن است که سعادت او جز با تأمین مصلحت دین و دنیای او امکان‌پذیر نمی‌شود. این دو غایت و دو مصلحت ناشی از آن، در عین وحدت، متمایزند، هم‌چنان‌که قلمرو متولیان آن دو نیز متمایزند. اقتدار سیاسی امپراتوران مسیحی راه رستگاری مؤمنان را هموار می‌کند، اما چنان‌که گذشت، مقام شاهی ناشی از مرجعیت روحانی نیست. رساله ژان دُ پاری کوششی در تحریر محل نزاع نسبت دین و دنیا بود و اگرچه خود او نمی‌توانست همه نتایج مقدمات نظریه خود را دریابد، اما با دریافت سیاسی که از نظریه نسبت میان «لطف» و «طبیعت» به دست داد، زمینه تحول آتی اندیشه سیاسی را فراهم کرد.¹ اهمیت رساله درباره اقتدار شاه و پاپ ژان دُ پاری در این است که توانست با تکیه بر همه منابع کتاب و سنت و نوشته‌های حکمای الهی تا پایان سده سیزدهم اثری بدیع و حاوی «هیأت تألیفی» همه داده‌های عینی علوم دیانت مسیحی فراهم آورد. توجه به ظاهر و مدلول بلاواسطه نصوص، او را از بسیاری جهات از پیشینیان خود و بویژه هواداران نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا متمایز می‌کند. ژان دُ پاری با

1. Jean Leclercq, op. cit. p. 112 sq.

تحریر نویی از محل نزاع، در واقع، جدال درباره مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور را در راه جدال درباره پاپ یا شورای اسقفان کلیسا راند که باب نویی در الهیات مسیحی بود و از این حیث، برخی او را به رغم ابهامی که در نوشته او در این باره وجود دارد، از نخستین هواداران نظریه برتری شورای اسقفان کلیسا خوانده‌اند.^۱

نخستین نظریه پرداز پراهمیت اندیشه سیاسی عرفی و منتقد ولایت مطلقه پاپ و کلیسا مارسیله پادوایی، فیلسوف ابن رشد مآب ایتالیایی بود که با رساله مدافع صلح و آرامش، راه اندیشه سیاسی عرفی جدید را هموار کرد. مدافع صلح و آرامش مهم ترین رساله سیاسی- الهی پایان سده های میانه و آغاز دوران جدید اروپاست. این رساله که به سال ۱۳۲۴ انتشار یافت، بیانیه دفاع از امپراتوری در پیکار میان مرجعیت روحانی کلیسا و اقتدار سیاسی امپراتور است و به سبب پژوهاکی که آن پیکار در این رساله پیدا کرده و نیز به لحاظ موضع گیری نویسنده آن از اهمیت ویژه ای برخوردار است. با انتخاب یوهانس بیست و دوم که به عنوان پاپ به سال ۱۳۱۶، مقارن جدال فردریش اتریشی با لودویگ بایرنی برای به دست آوردن مقام امپراتوری بود و این که پاپ جانب فردریش را گرفته بود، پس از پیروزی لودویگ در سال ۱۳۲۲ و میل به گسترش سیطره خود بر ایتالیا بدون امضای پاپ، پیکاری میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی آغاز شد. در سال ۱۳۲۴، پاپ، به رفض لودویگ فتوا داد و او را از کلیسا طرد کرد و امپراتور نیز با اعلان بیانیه ای پاپ را رافضی خوانده و او را متهم کرد که به خلاف آیین مسیح خواستار کسب قدرت سیاسی است. امپراتور بر آن بود که فسق پاپ آشکار شده و بنابراین، شورای کلیسا می تواند، با استناد به مدلول فتوای شورای کلیسا در سال ۱۲۱۵ درباره رافضیان، او را از مقام خود بر کنار کند و همین فتوا به سلاحی

1. Jean Leclercq, op. cit. p. 128-31.

بر ضدّ پاپ تبدیل شد. مارسيله در رساله خود که به امپراتور اهداء شده، جانب همين فتوا را گرفت و چون تحت پیگرد قرار گرفت، به دربار لودویگ پناهنده شد. او در رساله مدافع صلح و آرامش با اشاره‌ای به این پیکار نوشت که از مدّت‌ها پیش، انقلابات در حکومت،

مانع اقدام ضروری شهریار در قلمرو ایتالیا شده و این امر هم‌چنان بیش از پیش ادامه دارد. این انقلابات آن سرزمین را از صلح و آرامش و منافع دیگری که از آن ناشی می‌شود، محروم کرده و می‌کند، آن را به انواع شرور مبتلا کرده و می‌کند و آن را از انواع بلاها آکنده است.^۱

رساله مدافع صلح و آرامش، بیانیه‌ای سیاسی در دفاع از لودویگ دوم است و به پیروی از نظر مارسيله بود که لودویگ، به سال ۱۳۲۸، خود را امپراتور خواند و پاپ را نیز از مقام خود خلع و آنگاه نصّ پاپی را به نام یک روحانی دیگر از فرقه فرانسيسکان انتقال داد،^۲ اما مردم ایتالیا بر او و پیروان او شوریدند و لودویگ شکست خورد. این شکست، پایان کار امپراتور نبود؛ در آغاز سده چهاردهم، در ایتالیا پیکاری میان گروه‌های سیاسی و استان‌های

1. Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*, I, xix, 4.

فقرات نقل شده از مدافع صلح و آرامش را از این کتاب آورده‌ایم که شامل نخستین چاپ انتقادی اصل لاتینی همراه با ترجمه آلمانی است.

۲. لودویگ در یازدهم ژانویه همان سال پارلمان را به نشست فراخواند و به نمایندگان قول داد در دفاع از شرف مردم رُم کوشا باشد. در هفدهم همان ماه، تاجگذاری انجام شد و امپراتور مارسيله را به مقام جانشین خود در امور ارشاد معنوی منصوب کرد. لودویگ در همان مراسم اعلام کرد: «ما در این شهر مطابق مشیت الهی و به طور مشروع تاج امپراتوری و عصای پاپی را از مردم خودمان، اهالی رُم که در نزد ما بسیار عزیزند، دریافت کردیم و به یمن قدرت قاهره خداوند و قدرت خودمان این شهر و جهان را رهبری می‌کنیم.» روبر فولز که این فقره را از او نقل می‌کنیم، یادآور شده است که اصطلاح «مردم عزیز رُم» ترکیبی ویژه پاپ‌ها در ذکر از اهالی رُم بود. Robert Folz, op. cit. p. 167

خودمختار جریان داشت و در بسیاری از آن‌ها رابطه نیروها به سود پاپ نبود. مرجعیت پاپ، به طور عمده، در بخش‌های شمالی ایتالیا نفوذ داشت و ولایات آن را مقامات روحانی منصوب پاپ اداره می‌کردند، اما رقابت گروه‌ها و گرایش‌ها مرجعیت پاپ را تضعیف می‌کرد. به تدریج، در برابر مرجعیت پاپ، و بویژه دادگاه‌های شرع در ایتالیا و بخش‌های دیگر اروپا مخالفت‌هایی آغاز شد و در برخی نواحی نیز پیروزی‌هایی به دنبال آورد، اما پاپ مخالفان را از کلیسا طرد کرد. پاپ، جنگی را علیه آن نواحی سازمان داد و اهالی استان میلان که لودویگ نیز در نهان از آنان حمایت می‌کرد، در برابر سپاه دستگاه خلافت کلیسا به پایداری پرداختند و در سال ۱۳۲۷ به نظر می‌رسید که سپاهیان پاپ برتری یافته و شمال ایتالیا را در دست دارند، اما لودویگ به ایتالیا لشکر کشید تا به عنوان پادشاه رُمیان در سِنای رُم تاج‌گذاری کند. او استان‌هایی از ایتالیا را به دست آورد و ملاکین محلی استقلال خود را بازیافتند. مرجعیت کلیسا و پاپ دچار ضربه‌ای جدی شده بود و به سبب ثروت، قدرت دنیوی روحانیان و مصونیت آنان، شکاف میان روحانیان و عموم مردم شدت می‌یافت. اهمیت اثر مارسيله از دیدگاه تاریخ‌اندیشه سیاسی جدید در آن است که نظریه حکومت عرفی را در برابر ولایت مطلقه پاپ و حکومت شرعی کلیسا طرح و بدین سان، جریان حکومت عرفی را به جریان عمده اندیشه سیاسی تبدیل کرد. مارسيله، کلیسا را که در نزد نظریه‌پردازان ولایت مطلقه و نیز در عمل، متکفل همه امور دولت بود، تابع دولت قرار داد و کلیسا در همه امور دنیوی تابع دولت عرفی شد.

رساله مدافع صلح و آرامش، از نخستین نوشته‌های ارسطویان پایان سده‌های میانه است و مارسيله مانند دیگر نویسندگان این دوره، بویژه دانته، اقتدار سیاسی را برتر از مرجعیت روحانی قرار داده و از آن، در برابر این، دفاع می‌کند. او نیز مانند دانته، سودای تجدید امپراتوری رومی-ژرمنی را در

سر می‌پخت که به دنبال قدرت‌یابی خلافت کلیسا تضعیف شده بود، اما به خلاف دانتیه که خواهان نوعی آشتی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی بود، مارسيله، تنها به اقتدار سیاسی امپراتور اعتقاد داشت که مرجعیت روحانی را نیز به دست دارد. به نظر او، پاپ به عنوان خلیفه عیسی مسیح، وظیفه مشورتی دارد، در حالی که تنها نماینده خداوند بر روی زمین، امپراتور، و قدرت او ناشی از خداوند است. امپراتور، حامی کلیسا و امپراتوری، نگهبان وحدت اجتماع مسیحی است. در واقع، مارسيله نظام ولایت و خلافت کلیسا را صورتی عرفی داد و با حفظ نهادهای آن نظام، امپراتور را در رأس آن قرار داد. او به خلاف نظریه پردازان ولایت پاپ که صاحبان اقتدار سیاسی را مأمور پاپ می‌دانستند، پاپ و روحانیت را هم‌چون ابزاری در اختیار امپراتور می‌داند. چنان‌که یکی از مفسران رساله مدافع صلح و آرامش در مقام خلاصه نظر مارسيله گفته است، او کلیسا را جزئی از دولت می‌داند و امپراتور باید آن نهاد را مانند دیگر نهادهای دولت اداره کند. تنها وظیفه کلیسا وعظ و تبلیغ کلام الهی و اجرای مناسک است و این امور وظایفی معنوی‌اند که قدرت سیاسی را در قلمرو آنها راهی نیست، اما اگر در اموری توسل به قوه قهریه ضرورت پیدا کند، کلیسا مانند دیگر بخش‌های دولت، تابع امپراتور است.^۱ در واقع، مارسيله به نظریه ولایت پاپ و خلافت کلیسا صورتی عرفی داد و با حفظ نهادهای آن نظام، امپراتور را در رأس آن قرار داد. از این حیث، دیدگاه مارسيله را می‌توان نقیض دیدگاه نظریه پردازان ولایت مطلقه پاپ دانست، زیرا او نیز مانند آنان به تمایز میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی قائل نیست، بلکه در مخالفت با آنان که صاحب قدرت سیاسی را مأمور پاپ می‌دانستند، او پاپ و کلیسا را ابزاری در اختیار امپراتور می‌داند. بدین سان، در اندیشه مارسيله، تمایزی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی وجود

1. Passerin d'Entreves, *The medieval contribution*, p. 69.

ندارد؛ آن دو یکی بیشتر نیستند، بلکه نهاد واحدی هستند که امپراتور در رأس آن قرار دارد و به دیگر سخن، مارسيله ولایت مطلقه را از آن امپراتور می‌داند.^۱

موضوع بحث سیاست مارسيله پادوایی، مانند داتته، *regnum* است که او آن را مجموعه‌ای از *civitas*^۲ یا دولت-شهرهای خودمختار می‌داند که «در نظامی واحد گرد آمده باشند»^۳ و در این کاربرد *regnum* تعمیم یافته *civitas* است که در سیاست ارسطو معادل *polis* یا «شهر»، به عنوان واحدی سیاسی، آمده بود. واژه *regnum*، در کاربرد دقیق آن، *regnum Italicum* یا بخش ایتالیایی امپراتوری ژرمنی در تمایز آن با قلمرو فرمانروایی کلیسا و در استقلال نسبت به آن است که مارسيله، با توجه به سنت ارسطویی، آن را به عنوان تجمع انسان‌ها تعریف می‌کند و از آن‌جا که همه آدمیان برای تحقق کمال کشور و دولت با همدیگر همکاری می‌کنند، اقتدار سیاسی عالی ناشی از شارع انسانی (*legislator humanus*) یا هیأت شهروندان است.

ما، برابر با توصیه و حقیقتی که ارسطو در فصل ششم از کتاب سوم سیاست آورده، می‌گوییم، قانونگذار، یا سبب نخستین و علت مؤثر قانون، جمهور مردم یا هیأت شهروندان - یا بخش

۱. از این‌رو، اندیشه سیاسی مارسيله را می‌توان نظریه «ولایت معکوس» خواند، زیرا چنان‌که پاشرن دانترو به درستی اشاره کرده است «اگر نظریه ولایت مطلقه پاپ به معنای حل دولت در کلیسا بوده باشد، غایت اندیشه سیاسی مارسيله ادغام کلیسا در دولت و این امر، به ضرورت، مستلزم تقلیل دیانت به صرف ابزاری (*instrumentum regni*) برای حکومت خواهد بود». Passerin d'Entrèves, op. cit. p. 75.

۲. واژه *civitas* معادل «مدینه» به معنای قلمرویی سیاسی و اصطلاحی است برای بیان واقعیتی در حد فاصل میان «شهرهای» یونانی و دولت جدید. جالب توجه است که در مواردی مارسيله از کتاب سیاست ارسطو به «علم مدنی» (*in civili sciencia*) تعبیر می‌کند. ر.ک. I, i, 3. Marsilius von Padua, op. cit.

3. Marsilius von Padua, op. cit. I, ii, 2.

عمده‌ای از آن - است که از طریق رأی یا ابراز عقیده خود در مجمع عمومی شهروندان، حاکمیت مردمی را به وجود می‌آورند.^۱

نظریه شارع انسانی یا «حاکمیت مردم» در نزد مارسيله با دیدگاه تُماس قدیس نیز مطابقت دارد، اما اگرچه حاکمیت ناشی از جمهور مردم است و جمهور مردم نیز با توجه به حاکمیت خود شارع به شمار می‌آیند، اما جمهور مردم قدرت تشریح خود را به خُبرگان یا اهل حلّ و عقد تفویض می‌کنند تا قانونگذاری کنند.

از این‌رو، مطلوب و بسیار مفید است که همه شهروندان وظیفه تحقیق، کشف و بررسی شیوه‌ها، قوانین آتی یا ترتیبات مربوط به اجرای عدالت و مصالح سیاسی را به گونه‌ای به فرزندگان و اهل حلّ و عقد واگذار کنند که هر یک از بخش‌های مقدم کشور با توجه به مرتبه خود، چند نماینده یا شورای عمومی شهروندان همه فرزندگان و خبرگان را چنان‌که گفته شد، انتخاب کند ... زیرا عوام مردم را از جستن چنین قواعدی سودی عاید نتواند شد و آنان را نیز از پرداختن به اموری که برای آنان و دیگران ضرورت دارد، باز خواهد داشت و این امر خسرانی عاید افراد و اجتماع خواهد کرد.^۲

بدین سان، اگرچه مارسيله مبانی فلسفی سیاست ارسطویی را پذیرفته، اما نتایجی را که از آن می‌گیرد، متفاوت است، چنان‌که اهل حلّ و عقد پادشاه

1. Marsilius von Padua, op. cit. I, ii, 2.

اصطلاح «بخش عمده» را در ترجمه *pars valentior* لاتینی و برای افاده معنای کمی و کیفی آن آوردیم، زیرا مراد مارسيله شماری از افراد صاحب صلاحیت یا خُبره است و می‌تواند معادل «اهل حلّ و عقد» باشد. ر.ک. Passerin d'Entrèves, op. cit. p. 55 sq.

2. Marsilius von Padua, op. cit. I, xiii, 3; I, xiii, 8.

رُمیان را نیز انتخاب می‌کنند و از این حیث، مارسيله نوعی از سلطنت را به عنوان بهترین نظام قبول دارد که دو ویژگی آن انتخابی بودن در آغاز و مشروط بودن به قوانین است. از این رو، اگرچه حاکمیت ناشی از جمهور مردم است، اما نباید این دریافت از حاکمیت مردم را با توجه به نظریه‌های جدید اندیشه سیاسی دریافت، زیرا نظریه‌های جدید حاکمیت مردم مبتنی بر نظریه اصالت فردی است که در نظریه مارسيله جایی ندارد. چنان‌که یکی از مفسران به درستی توضیح داده، نظریه مارسيله با تکیه بر نظریه حقوق رومی و مفهوم ارسطویی «مصلحت عمومی» که او به اصطلاح لاتینی *commune conferens* برمی‌گرداند، تدوین شده است. «مصلحت عمومی، موضوع قانون و غایت شهریار است» و مارسيله کوشش می‌کند تا اثبات کند که هیأت شهروندان بهتر می‌تواند مصلحت عمومی را تشخیص دهد، اما در واقع، اهل حل و عقد با رعایت الزامات مصلحت عمومی قانونگذاری می‌کنند و جمهور مردم آن را تصویب می‌کنند و تنها جمهور مردم است که اقتدار لازم برای اجرای قانون را دارد. از این رو، مارسيله اساس نظریه خود را بر دریافتی از حاکمیت جمهور مردم قرار داده تا هرگونه اقتداری را از مرجعیت روحانی سلب کند و آن را به امپراتور تفویض کند.^۱

نقادی کلیسا به عنوان نهادی دنیوی و دستگاه اعمال خلافت و مرجعیت پاپ در کانون اندیشه سیاسی مارسيله پادوایی قرار دارد. او، با تعریف نویی از کلیسا، کوشش کرد تا واقعیت کلیسا را که بویژه به دنبال تحولات سده‌های دهم تا سیزدهم و تدوین نظریه ولایت مطلقه، به نهاد دنیوی و دستگاه خلافت ظاهری تبدیل شده بود، از درون متلاشی کند.^۲ نظر مارسيله از این

1. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, tome iv, p. 187 sq.

۲. مارسيله که نظریه ولایت مطلقه پاپ را «سفسطه‌ای» بیش نمی‌داند، (Marsilius von Padua, op. cit. II, xxiii, 2) با ذکر این نکته که ولایت مطلقه می‌تواند به هشت معنای متفاوت به کار گرفته شود، در توضیح معنای نخستین و اصطلاحی آن می‌نویسد: «ولایت مطلقه چنان‌که از

حیث جالب توجه است که مسیحیت، به خلاف برخی دیگر از دین‌های الهی که نه «طبقهٔ روحانی» - به معنای دقیق کلمه که امانت‌دارِ ظاهر و باطنِ شریعت‌اند و به این اعتبار می‌توانند بر مؤمنان ولایت داشته باشند - دارند و نه به طریق اولیٰ کلیسا - به عنوان نهادی که عیسی مسیح در آن تجسّد یافته - اگر بتوان به مسامحه گفت، دارای نهادی است که عین و تجسم شریعت است و روحانیت نیز عین شریعت و تداوم آن است. به این اعتبار، قاعدهٔ الهیات مسیحی مبنی بر این‌که «بیرون کلیسا رستگاری ممکن نیست»،^۱ راست می‌آید، زیرا مسیحیت در کلیسا و روحانیت آن تجسم پیدا کرده و آن‌که بهره‌ای از این تجسّد نبرده، نمی‌تواند امید رستگاری داشته باشد. تعریف ماریسوله ناظر به این است که اصطلاح «کلیسا» در نخستین استعمال آن، اجتماع مؤمنان می‌بوده و نه نهاد تجسّد یافته‌ای که به ابزار سیطرهٔ «طبقهٔ روحانی» و - به تعبیر نایینی - «استعباد» مؤمنان تبدیل شده است. از این رو، کلیسا جز اجتماع جمهور مؤمنان عیسی مسیح نیست.

در میان تعریف‌هایی که از واژهٔ کلیسا به دست داده شده، درست‌ترین و دقیق‌ترین همهٔ آن‌ها برابر استعمال اصلی این نام و

ظاهر این کلمات می‌توان دریافت، عبارت از قدرت نامحدود انجام هر عمل ممکن است که شخص اراده کند.» به نظر او، چنین ولایتی محدود به قانون نیست و با توجه به نصّ صریح کتاب مقدس («همهٔ قدرت در زمین و آسمان به من داده شده است.» انجیل متی، آیهٔ ۱۸ از فصل بیست و هشتم) تنها در مورد عیسی مسیح مصداق داشته است.

Marsilius von Padua, op. cit. II, xxiii, 3.

بدیهی است که ماریسوله پاپ و روحانیت مسیحی را فاقد این ولایت می‌داند.

Marsilius von Padua, op. cit. II, xxiii, 4

۱. این قاعده در صورت لاتینی آن *extra ecclesiam nulla salus*، از اصول بنیادین الهیات مسیحی و ناظر به یکی از وجوه تمایز عمدهٔ مسیحیت و دیگر دین‌های الهی بویژه اسلام است. گویا نخستین بار کوپریانوس قدیس آن قاعده را در عبارت زیر بیان کرده است: *salus extra ecclesiam non est*

نیت نخستین کسانی که آن را پذیرفتند، این است که - اگرچه معنای رایج آن در تداول متأخران این نیست - کلیسا عبارت است از آن اجتماعی که جمهور مؤمنانی (*de universitate fidelium*) که به مسیح ایمان دارند و نام او بر زبانشان جاری است، ایجاد می‌کنند و بخش‌های متفاوت این جمهور مؤمنان در هر جمعیت و خانواده‌ای وجود دارد. از این حیث و برابر این تعریف، همه مؤمنان عیسی مسیح، اعم از کشیشان و غیر آن، روحانی‌اند و باید روحانی خوانده شوند، زیرا مسیح، با خون خود، گناهان همه آنان را بازخریده است. کشیشان، اسقفان و خلیفه‌ها به تنهایی کلیسا نیستند.^۱

این دریافت از کلیسا در اندیشه سیاسی مارسیله با بازگشتی به نصوص کتاب مقدس و برپایه تفسیر نویی از آن نصوص استوار شده است تا بی‌تمکین بودن پای استدلال نظریه‌پردازان ولایت نشان داده شود. مستند مارسیله در این تعریف همه آیه‌هایی از عهد جدید است که پیش از این در بحث از دیدگاه‌های مخالفان نظریه ولایت آورده شد: این‌که عیسی پادشاهی خود را پادشاهی دنیا نمی‌داند، تمایز میان قلمرو خدا و قیصر را به تصریح می‌پذیرد و در پاسخ کسی که برای تقسیم ارث خود به او مراجعه کرده، می‌گوید که کسی او را در میان مردم قاضی و حکم قرار نداده،^۲ از نظر مارسیله آیه‌های بیینی در ردّ اندیشه سیاسی سده‌های میانه متأخر و بویژه نظریه ولایت پاپ و کلیسا هستند. افزون بر این، مارسیله میان قانون انسانی اجتماعات که نیازمند ضمانت اجرایی و مبتنی بر قوه قهریه است و قانون شرع به تمایزی اساسی قائل است. قانون شرع، به نظر مارسیله، فاقد قوه

1. Marsilius von Padua, op. cit. II, ii, 3.

2. Marsilius von Padua, op. cit. II, iv; انجیل لوقا، آیه ۱۳ از فصل دوازدهم.

قهریه است، زیرا اعمال قهر از بنیاد با سرشت امر معنوی در تعارض است. قانون شرع و قانون انسانی تنها از نظر ضمانت اجرایی با یکدیگر تفاوت ندارند، بلکه قلمرو عمل آن‌ها نیز متفاوت است. قلمرو قانون شرع از گستره قانون انسانی وسیع‌تر است، زیرا قانون شرع بر همه اعمال انسانی در همه زمینه‌ها شمول دارد، اما قانون انسانی ناظر به نمودهای بیرونی عمل انسانی است. بدین سان، هر گونه سرپیچی از نظم الهی و اخلاق، تخطی از نظم انسانی و قانون موضوعه نیست و سبب این امر آن است که قانونگذار انسانی نمی‌تواند بر نیات اعمال نظارت داشته باشد. مارسيله در مقایسه‌ای میان پزشک و واضع شریعت می‌نویسد:

پزشکان تنها می‌توانند آنچه را که مناسب سلامتی بدن است، تجویز کنند، اما نمی‌توانند با تکیه بر اقتدار شخصی، مراجعان، اعم از بیماران و افراد سالم را مجبور به پیروی از دستورات خود کنند؛ پزشکان تنها می‌توانند مراجعان را تشویق یا قانع کنند و در صورت ضرورت، با تکیه بر دقت تشخیص خود آنان را بترسانند.^۱ مارسيله بر آن است که قانون الهی بر همه اعمال آزاد انسانی شمول دارد و کسانی که از آن قانون سرپیچی کنند، در جهان دیگر به عقوبت خواهند رسید. قانون الهی تنها در جهان دیگر اعتبار قانون راستین را پیدا خواهد کرد، اما در واقعیت این جهان، به دلیل فقدان ضمانت اجرایی، نمی‌توان قانون الهی را از قانون انسانی قیاس گرفته و با آن یکی دانست. به دو دلیل نمی‌توان احکام قانون الهی را به اکراه اعمال کرد: نخست این‌که اکراه و اجبار از اوصاف ویژه قانون انسانی است و اعمال این اکراه و اجبار نیز به روحانیان تفویض نشده است. دو دیگر آن‌که حتی اگر اعمال قهر به روحانیان تفویض می‌شد، امر عبثی بیش نمی‌بود، زیرا عملی که به اجبار و اکراه انجام شده باشد، به

1. Marsilius von Padua, op. cit. II, vii, 4; II, ix, 11; II, ix, 4.

رستگاری ابدی هدایت نمی‌تواند شد.^۱ با توجه به عدم امکان مقایسه میان قانون الهی و قانون انسانی، مارسيله برای تبیین سرشت قانون الهی آن را با پزشکی سنجیده و می‌نویسد:

پزشک یا روحانی نمی‌توانند مردم را به احترام یا اطاعت مجبور کنند، حتی اگر دستوراتی که خود را مجاز می‌دانند بدهند، با قانون انجیل مطابقت داشته باشد. در واقع، نمی‌توان احکام الهی را به اجبار و اکراه اعمال کرد و مسیح، به تصریح، حواریان و تابعان آنان را از هر گونه اعمال قهر منع کرده است.^۲

مارسیله پادوایی را می‌توان به دنبال داتته، شاعر «ملی» ایتالیا، از نخستین نظریه‌پردازان وحدت ایتالیا به شمار آورد. پیکار نظری او با پاپ و دستگاه کلیسا هم‌چون نهالی بود که از تخم «ملی‌گرایی» داتته در کم‌دی الهی بالیده بود و پس از او ماکیاووللی آن نهال را با اندیشه سیاسی نوآیین خود آب داد. اندیشه بنیادین این ملی‌گرایی تأکید بر نقش مخرب پاپ و دستگاه کلیسا در سیاست ایتالیا و فسق و فساد آشکار آن دو بود، چنان‌که در مدافع صلح و آرامش خطاب به پاپ‌ها و در وصف ایتالیایی که رمق خود را بر اثر جنگ‌هایی که پاپ و روحانیان به سبب دنیاداری و نفس‌پرستی بر او تحمیل کردند، از دست داده بود، نوشت: اسقف رُم، یعنی پاپ،

نمی‌تواند نداند که از رسوایی‌های خود و نیز پیشینیان او، در ایتالیا جنگ‌هایی خونین روی داده و هزاران مؤمن به مرگ فجیع جان سپرده‌اند و چنین می‌نماید که به لعنت ابدی دچار خواهند شد، زیرا اغلب آنان را در حالی که نسبت به برادران خود سرشار از کینه و خباثت بودند، مرگی ناگهانی در ربود، و نگون‌بختانی که جان به

1. Marsilius von Padua, op. cit. II, ix, 4.

2. Marsilius von Padua, op. cit. II, v, 6; cf. de Lagarde, op. cit. p. 230 sq.

در بردند، می‌بایست در انتظار چنین سرنوشت پرمخاطره و پایانی دردناک باشند، مگر آن‌که دستی از غیب به آنان مدد رساند. اختلاف، کینه و اختلال بر روح آنان چنگ انداخته و حاصل این همه جز جنگ نیست و همه‌گونه رذیلت، جنایت، تبهکاری و خطا بر جان و تن زن و مرد آنان که رفتار و فکرشان پیش از این به تباهی کشانده شده بود، حاکم شده بود. خاندان‌های آنان اُبتر مانده، دارایی آنان بر باد رفته، خانه‌هایشان ویران شده، شهرهایشان که بسیار بزرگ و پرآوازه بود، تهی از سکنه شده است و مزرعه‌های تهی از مردم، شخم نخورده و حاصلی نمی‌دهد. ترک مناسک الهی بیشتر از همه جای تأسف دارد و کلیساها و پرستشگاه‌های متروک به عبث در انتظار روحانیان جان‌ها هستند. در برابر چشم‌اندازِ مامِ وطنی که پیش از این چنان زیبا بود و اکنون چنین درمانده و زبون شده است، کدام فرزندی می‌تواند از نفرت خود نسبت به کسانی که از آن با چنین بیدادگری سوءاستفاده کرده و به تباهی می‌کشانند، دم نزنند.^۱

آن‌گاه مارسيله در فراخوانی به شهرياران و مردم، همهٔ فرمانروایی پاپ‌ها، سيطرهٔ دستگاہ کلیسا و در رأس آن اسقفان رُم را بالاترین آفت دانسته و اساس آن سيطره را «ريشهٔ گنديده‌ای» می‌داند که برای اصلاح امور و بسامان کردن نهادها باید با همهٔ توان‌کننده شود. او یگانه خاستگاه این اصلاح را پایان مداخلهٔ دستگاہ کلیسا و پاپ در «حکومت عرفی» و حاکمیت بلامنازع امپراتور در همهٔ قلمروهای حیات عرفی می‌داند. مارسيله پاپ را فرمانروای خودکامه‌ای می‌داند که نهاد کلیسا را به دلخواه و مطابق امیال خود اداره می‌کند و خواست‌های خود را به عنوان قانون در آن به مورد اجرا می‌گذارد.

1. Marsilius von Padua, op. cit. II, xxvi, 19.

برخی از فقرات مدافع صلح و آرامش هم چون بیانیه یا فراخوانی علیه پاپ و روحانیانی است که دستگاه کلیسا را اداره می‌کنند. ماریسله پادوایی در اشاره‌ای به فصلی از رساله پاپ کلیمتوس پنجم درباره حکم و اعتبار قضیه محکوم بها که در آن بر ولایت مطلقه پاپ تأکید شده بود و پاپ یوهانس بیست و دوم نیز مضمون آن را امضا کرده بود، می‌نویسد:

برای این که از این پس دغل‌بازی این اسقفان آشکار شود، من، پیام آور حقیقت، با صدای بلند فریاد می‌زنم و به شما ای شاهان، شهریان، قبیله‌ها و مردمی که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویید، اعلام می‌کنم که اسقفان رُم با خیل روحانیان و خلیفه‌های خود با این کتابی که جز دروغ در آن نوشته نشده، زبان‌های بسیاری بر شما وارد می‌کنند، زیرا می‌کوشند تا اگر بپذیرید که آن نوشته پای بر جا بماند و جای قانون را بگیرد، شما را به انقیاد خود درآورند. بدانید و آگاه باشید، آن کس که قدرت فسخ حکم فرمانروا یا داوری را داشته باشد، به ضرورت توانایی اعمال زور به او را نیز خواهد داشت، هم چنان که قدرت برقراری حکومتی یا کنارگذاشتن و خلع او از حکومت را؛ و اسقف رُم این قدرت را نسبت به همه شهریان و حکومت‌های جهان به دست آورده است،^۱ زیرا با تکیه بر همین ولایت مطلقه‌ای که ادعا می‌کند از طریق پطرس قدیس از عیسی مسیح به او تفویض شده است،

۱. لازم به یادآوری است که در سلسله مراتب روحانیت مسیحی، اسقف بالاترین مرتبه است. از میان اسقف‌های عالم مسیحیت برخی از روحانیان برجسته به مقام خلیفه‌گری نایل می‌شوند که انتخاب پاپ یکی از وظایف آن جمع است. مقام خلیفه، مرتبه‌ای در سلسله مراتب روحانیت نیست و همه خلیفه‌ها - و حتی خود پاپ - از نظر سلسله مراتب روحانیت اسقف شمرده می‌شوند. به این اعتبار، پاپ، وظیفه اسقفی رُم را به عهده دارد که دارالخلافت مسیحیت در آن شهر قرار دارد. مخالفان پاپ از باب تحقیر او را «اسقف رُم» می‌خوانند.

اسقف رُم حکم هانری [هفتم لوگزامبورگ] را فسخ کرده است.^۱ مارسیله پادوایی نظریه پرداز دفاع از اقتدار سیاسی امپراتوری بود، اما مُنتَقِدِ عمدهٔ نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا حکیم الهی انگلیسی معاصر و هم‌رزم او، ویلیام اُکامی، بود که از دیدگاه الهیات مسیحی همهٔ دلایل هواداران نظریهٔ ولایت را یکسره باطل و بی‌بنیاد اعلام کرد. یکی از تاریخ‌نویسان معاصر ویلیام اُکامی گزارش کرده است که او خطاب به لودویگ گفته بود: «اعلیٰ حضرت با شمشیر خود حامی من باش تا من به خامهٔ خود از تو دفاع کنم!»^۲ از نظر تحول تاریخی و سیاسی، ویلیام اُکامی، در جدال دربارهٔ مشروعیت دوگانهٔ مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی، جانب امپراتور را گرفت و آن‌گاه که بحران میان پاپ و امپراتور شدت پیدا کرد، به سال ۱۳۲۸،

1. Marsilius von Padua, op. cit. II, xxv, 18

لاگارد به درستی نوشته است که فروکاستن اهمیت مدافع صلح و آرامش به جنبه‌های نظری آن اشتباهی بزرگ خواهد بود: افزون بر این، رسالهٔ مارسیله ردی بر ادعاهای پاپ و خلافت اوست. مارسیله دربارهٔ پاپ که سوگند وفاداری رعایای لودویگ، شاه «باتقوای» بایزن را باطل اعلام کرد، می‌نویسد: «اعمال شیطانی، سوگند دروغ، خیانت، دشمنی بی‌پرده، چپاول اموال، قتل نفس و جز آن: این است راهی را که این پدر بسیار مقدس در برابر پیروان خود گشوده است؛ اینان در آن راه، غرق در گناه، قالب تهی خواهند کرد و در آتش جهنم افکنده خواهند شد، بی‌آن‌که جهل مرکب در پیش خداوند بتواند عذر خواه آنان باشد... اعتماد، چنان‌که سیسرون می‌گوید، شالودهٔ هر دادگری است و اسقف رُم که برای نابودی آن میان فرمانروا و رعیت جهد می‌کند، قصد آن دارد تا قدرت فرمانروایی را از آن خود کرده و به دلخواه خویش مردم را مطیع خود سازد. مراد کتاب مقدس از فریسیان همهٔ آموزگاران دروغین و واعظان تباہکار کتاب مقدس است، هم‌چون کسانی که اینک بر فرمانروای رُم و دیگر بی‌گناهان - مسیحیان راستینی که عیسی مسیح در وجود آنان آزار داده می‌شود - ستم روا می‌دارند. سبب این‌که ما باید این علمای دروغین را به خود بگذاریم، آن است که عیسی گفته است، آن‌جا که گفت: آنان خود کورند و پیشوای کوران و آن‌گاه که کوری عصاکش کوری دیگر باشد، هر دو در ژرفای مفاک خواهند افتاد. (انجیل متی، آیهٔ ۱۴، فصل پانزدهم)»

Marsilius von Padua, op. cit. II, xxvi, 13.

2. Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, coloniae 1546, p. 233 in Léon Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 124

به دربار لودویگ پناهنده شد و در رساله‌های متعددی دیدگاه‌های پاپ و هواداران ولایت مطلقه را مورد نقادی قرار داد. اگرچه ویلیام اُکامی، مانند مارسیله پادوایی، نویسنده مدافع صلح و آرامش، از هواداران مشروعیت و استقلال اقتدار سیاسی امپراتور بود، اما با همه نظرات مارسیله موافقت نداشت. در میان نوشته‌های او در نقادی نظریه ولایت مطلقه پاپ، نوشته‌ای با عنوان رساله‌ای کوتاه درباره اقتدار پاپ^۱ (حدود سال ۱۳۳۹) دارای اهمیت ویژه‌ای است و در این رساله، ویلیام اُکامی با بررسی و تفسیر همه نص‌هایی که نظریه پردازان ولایت مطلقه کلیسا به آن‌ها استناد می‌کردند، نشان داد که آن نظریه از دیدگاه الهیات مسیحی مبنای قابل دفاعی ندارد.^۲

۱. عنوان لاتینی رساله ویلیام اُکامی *Breviloquium de potestate papae* است. فقرات نقل شده در متن با توجه به دو ترجمه انگلیسی و فرانسه به فارسی برگردانده شده، اما برای سهولت تنها به ترجمه انگلیسی ارجاع داده شده است.

William of Ockham, *A short discourse on the tyrannical government.*

Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines.*

یادآوری این نکته ضروری است که اندیشه سیاسی ویلیام اُکامی پیچیده‌تر از آن است که در این جا بتوان به همه وجوه آن پرداخت. او بیش از بیست سال در حیات سیاسی زمان خود شرکت داشت و رساله‌های متنوعی درباره مسائل سیاسی- الهی نوشت. افزون بر این، در میان مفسران نیز اجماعی در توضیح دیدگاه‌های او پیدا نشده است. در این فصل تنها اشاره‌هایی به نقادی او از حدود مرجعیت پاپ با توجه به رساله‌ای کوتاه در اقتدار پاپ می‌آوریم.

۲. ویلیام اُکامی در فصل الخطاب رساله خود با لحنی که یادآور فقراتی از رساله مدافع صلح و آرامش مارسیله پادوایی است، می‌نویسد: «ای مردم! شمایان که در این عالم خاکی مسکن گزیده‌اید، گوش فرادارید و بشنوید، زیرا من از امور پراهمیتی سخن می‌گویم که به مصالح اساسی شما مربوط می‌شود. به راستی که من بر دشمنی‌ها و بیدادگری‌هایی از جانب آن‌که افتخار می‌کند بر تخت پطرس نشسته است و دیگرانی که در این سلطه مستبدانه و بدکارانه پیشتر از او آمده بودند، بر همه شما می‌شود و مایه خسران جهانیان را فراهم می‌آورد، گریه سر داده و ندبه می‌کنم.»
 3. William of Ockham, op. cit. p. 3 هم‌او اندکی پایین‌تر با اعلان جنگ به پاپ و دستگاه کلیسا به خلاف رسم نوشته‌های زمان که در دیباچه، با ادای احترام به کلیسا، مؤلف، برای خطاهای احتمالی اثر خود، تقاضای عفو و برای تصحیح آن خطاها خود را تابع کلیسا اعلام می‌کردند،

ویلیام اُکامی در تفسیر نصوص کتاب مقدس، مانند بسیاری از مخالفان نظریهٔ ولایت مطلقه، ظاهری مشرب بود، تفسیر آیه با استناد به آیه‌های دیگر می‌کرد و تفسیر باطنی آیه‌های کتاب مقدس را تنها در صورتی جایز می‌دانست که در نصوص دیگری بتوان مجوزی برای تفسیر باطنی پیدا کرد. ویلیام اُکامی از این رو با تفسیر باطنی کتاب مقدس مخالف است که برخی با تکیه بر این شیوه می‌کوشند تا برای بدعت‌های خود مستندی در کتاب و سنت پیدا کنند و آن تفسیر را ورای شک و تردید می‌دانند، در حالی که او بر آن است که «به حکم عقل و گفتهٔ بزرگان ضرورتی ندارد که از معنای باطنی تبعیت شود». در مجادلات کلامی نیز طرفین نمی‌توانند به معنای باطنی نص یا آیه‌ای استناد کنند، مگر آن‌که «در کتاب مقدس به صراحت» آمده باشد، «زیرا اگر کتاب مقدس در این امر صراحت نداشته باشد، طرف او ادعا خواهد کرد که آن معنا به همان راحتی که پذیرفته شده، می‌تواند انکار شود». ویلیام اُکامی می‌نویسد:

بنابراین، معنای باطنی که هر کسی به صرافت طبع ابداع کند و در کتاب مقدس به صراحت نتوان مستندی برای آن یافت، برای اثبات مسائل مختلف فیه در مواردی که اُمت مسیحی نظرات متفاوتی دربارهٔ آن‌ها دارند، اعتبار کمتری دارد. افزون بر این، تأویل‌هایی که به صرافت طبع آدمیان و بدون الهام الهی انجام شده

می‌نویسد: «برای همهٔ آنچه از کتاب مقدس یا بر مبنای عقل صریح و هر مأخذ متواتری آورده‌ام، مرا به تصحیح کسی نیازی نیست، زیرا آنچه در این جا آورده شده، نمی‌تواند تصحیح شود، بلکه باید اثبات شود.» William of Ockham, op. cit. p. 4 اهمیت این اعلان جنگ را زمانی می‌توان آشکارا دریافت که بدانیم حتی ماریسلهٔ پادوایی در خانمهٔ مدافع صلح و آرامش می‌نویسد: «این نکته را نیز بر آنچه در این جا نوشته شد، می‌افزاییم که اگر در این رساله عبارتی، تعریفی یا هرگونه خطایی راه یافته باشد که خلاف دیانت حقه باشد، از روی عمد نیست و برای تصحیح و توضیح آن خطا ما خود را تابع مرجعیت کلیسای حق یا شورای عمومی مؤمنان مسیحی می‌دانیم.»

باشد، تا آن‌گاه که به استناد مواضع دیگری در کتاب مقدس یا برهان روشن ثابت نشده باشد، برای اثبات موارد مختلف فیه فاقد اعتبار کافی خواهد بود.^۱

چنان‌که پیش از این اشاره شد، با آغاز سده چهاردهم جدال بر سر برتری مرجعیت روحانی پاپ و قدرت سیاسی امپراتور به اوج خود رسید و با حمله همه‌جانبه‌ای که مخالفان ولایت مطلقه به مواضع نظری هواداران پاپ آغاز کردند، خللی جدی در ارکان دستگاه پاپی افتاد. در دوره‌ای که ویلیام اکامی رساله‌ای کوتاه درباره اقتدار پاپ را می‌نوشت، مخالفت با خلافت پاپ و چیرگی دستگاه کلیسا بدان پایه رسیده بود که برخی، با استناد به منابع حقوق رومی مبنی بر این‌که «بحث درباره قلمرو و حدود اختیارات امپراتور جایز نیست»، بحث درباره ماهیت و حدود قدرت پاپ را خلاف شرع می‌دانسته و بر آن بودند که در این صورت، «به طریق اولی درباره قدرت پاپ نیز نمی‌توان به بحث پرداخت و گرنه شخص مرتکب کفر خواهد شد».^۲ ویلیام اکامی، با تأکید بر این نکته که به اجماع علما بحث و مجادله درباره وحدت خداوند و افانیم ثلاثه جایز است، از همان آغاز رساله، در رد دیدگاه هواداران پاپ می‌گوید، در حالی‌که بحث و مجادله درباره قدرت پاپ متضمن خطر کمتری است، چگونه ممکن است مجاز نباشد.^۳ چنین بحثی متضمن خیری برای مردم نیز هست، زیرا هم‌چنان‌که رعایای امپراتور برای این‌که بتوانند به تکالیف خود عمل کنند، باید به حدود اقتدار مقامات کشور آگاه باشند، رعایای پاپ نیز باید از حقوق خود اطلاع داشته باشند و چنین اطلاعی ممکن نیست، مگر این‌که حدود قدرت و اختیارات او روشن شده باشد.^۴ با این توضیح مقدماتی، ویلیام اکامی درباره پاپ این شبهه را وارد می‌کند که اگر پاپ

1. William of Ockham, op. cit. V, 3.

2. William of Ockham, op. cit. I, 1.

3. William of Ockham, op. cit. I, 2.

4. William of Ockham, op. cit. I, 4.

قصدها داشت که هم‌چون حاکم مستبد بر مردم فرمانروایی کند، خوفی از بحث و مجادله دربارهٔ حدود قدرت و اختیارات خود نمی‌داشت.^۱

پژوهش دربارهٔ حدود قدرت پاپ و علم به آن که نه تنها ناشی از خداوند، بلکه از مردم نیز هست، به طور عمده به هیچ وجه در قلمرو حکمای الهی نیست، بلکه به خبرگان در قانون عرف و کسانی مربوط می‌شود که می‌دانند که اموال، املاک، صلاحیت‌ها، آزادی‌ها و حقوق را امپراتوران، پادشاهان، شهریان و دیگران برای پاپ‌های رُم تفویض کرده‌اند، زیرا این مسائل، نه از طریق کتاب مقدس - که جای بحث دربارهٔ این مسائل نیست - بلکه از مجرای قانون امپراتوران دانسته می‌شود که به طور کامل از این مسائل و ابزارها، امتیازات و ضوابط امپراتوران، پادشاهان، شهریان و دیگرانی سخن به میان می‌آورد که کلیسای رُم را ثروت بخشیده و آزادی‌هایی به آن اعطا کرده‌اند. به هر حال، اگر شبهه‌ای دربارهٔ این که چنین قدرتی با قانون الهی یا طبیعی یا با مقام و الزامات پاپ اعظم مطابق است یا نه آشکار شود، به طور عمده باید برپایهٔ منابع کتاب مقدس مورد بررسی قرار گیرد، زیرا اگر امپراتور یا شخص دیگری اموالی به کلیسای رُم، بدون لحاظ شخص به اسقف رُم - به عنوان فرد و صرف نظر از ضرورات - هبه کند، به طوری که او بتواند آن را به تملک خود درآورد، در این صورت، با توجه به نص کتاب مقدس قدیسین، چنین هبه‌ای نباید پذیرفته شود، زیرا کسی می‌تواند پاپ شده باشد که نسبت به چنین مالکیتی ناتوان باشد؛ به عنوان مثال، در مواردی که نص پاپی

1. William of Ockham, op. cit. I, 5.

را به نام کسی کنند که نذر کرده است از چنین تملکی اعراض کند.^۱ پیش از این گفته شد که یکی از نص‌هایی که نظریه پردازان ولایت مطلقه پاپ و کلیسا به آن استناد می‌کردند، آیه ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل متی بود که ناظر به تفویض قدرت حل و عقد از سوی عیسی مسیح به خلیفه اوست. ویلیام اکامی، در باب دوم از رساله خود، به تفصیل، نظر هواداران ولایت مطلقه پاپ را آورده و به موارد فساد آن‌ها اشاره می‌کند. نکته اساسی نقادی ویلیام اکامی ناشی از تأکید او بر این نکته است که در سنت الهیات رسمی کلیسا و پاپ‌ها خلطی میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور صورت گرفته است. از این رو، نقادی از الهیات رسمی تضعیف کلیسا نیست، بلکه ایضاً حقیقت مرجعیت و نسبت میان دین و دنیا است، زیرا به نظر او، از سده‌ها پیش، دستگاه پاپی اقتدار دنیوی امپراتوران را به تصرف خود درآورده، در حالی که این اقتدار نمی‌توانسته است به او انتقال یابد. در پاسخ به هواداران ولایت مطلقه که اقتدار سیاسی پاپ را ناشی از انتقال آن از عیسی مسیح به پطرس قدیس و از پطرس قدیس به دستگاه کلیسا می‌دانستند، ویلیام اکامی می‌گوید که اگرچه به خود عیسی چنین اقتداری تفویض شده بود، اما عیسی آن اقتدار را به پطرس حواری انتقال نداده است. وانگهی، عیسی مسیح دارای دو شأن «فرزند انسان» و «فرزند خدا» می‌بوده و از این حیث، ولایت مطلقه او تنها به اعتبار «پسر خدا» بودن اوست و گرنه حتی عیسی مسیح به عنوان «پسر انسان» ولایت ندارد. ولایت، مستلزم سلطه است و چنان‌که ویلیام اکامی از نص انجیل می‌آورد، عیسی هدف رسالت خود را خدمت به مردم می‌دانسته و نه این‌که مردم در خدمت او باشند. ویلیام اکامی

1. William of Ockham, op. cit. I, 10.

منظور اکام راهبان برخی از فرقه‌های مسیحی است که به پیروی از عیسی مسیح زهد کامل را پیشه کرده و نذر می‌کند تا پایان عمر خود هیچ مالی را در دنیا تصرف نکنند.

برای ردّ برخی از مهم‌ترین دلایل هواداران ولایت مطلقه مانند پیشینیان خود به نصوص کتاب مقدس اشاره می‌کند که از زمان داتته تا زمان خود او مورد استفاده قرار می‌گرفته است. او می‌نویسد:

بار دیگر به برهان ثابت کنیم که پاپ در امور دنیا ولایت مطلقه ندارد. اگرچه عیسی، به عنوان خدا، سرور و داور همه امور، ولایت مطلقه داشت، اما در امور دنیا این ولایت را به عنوان انسان میرا و موجودی که رنج می‌برد، نداشته است، چنان قدرتی که بدون تفویض صریحی از جانب خداوند، پدر، هر چه اراده کند، انجام دهد. خود او گفته است که "پادشاهی من در این جهان نیست" (آیه ۳۶ از فصل هیجدهم انجیل یوحنا) و او نخواسته است که داور و تقسیم‌کننده میراث دیگران باشد، چنان‌که به کسی که گفت: "سرور من، به برادرم بگوارث خود را با من تقسیم کند!" پاسخ داد: "ای انسان! چه کسی مرا بر شما داور و مقسّم قرار داده است؟" (آیه‌های ۱۳ و ۱۴ از فصل دوازدهم انجیل لوقا). آنگاه که یهود خواستند او را دزدیده و شاه خود کنند، به کوه فرار کرد (آیه ۱۵ از فصل ششم انجیل یوحنا). نیز او گفته است که "فرزند انسان برای این نیامده است که او را خدمت کنند، بلکه برای خدمت آمده است" (آیه ۲۸ از فصل بیستم انجیل متی) ... جای شگفتی نیست که او به عنوان خدا و به واسطه سرشت خدایی خود می‌توانست بر همه چیز سلطه داشته و داور عالی همه آدمیان باشد، اما به بنا بر سرشت انسانی خود فاقد این توانایی‌ها بوده است، زیرا با این‌که می‌توانست به دور از درد، نامیرا و مانند پدر باشد، اما با این همه، به واسطه سرشت انسانی مبتلا به درد و مرگ

بوده است.^۱

چنان‌که پیش از این گفته شد، از دلایل عمده نظریه پردازان ولایت مطلقه، انتقال آن از پطرس قدیس به کلیسا بود. آنان با تفسیر این آیه از انجیل که عیسی مسیح کلیسای خود را بر روی «پطرس-سنگ» بنا کرده، این حواری را نخستین روحانی کلیسا و خلیفه عیسی می‌دانستند و بر آن بودند که همه اقتدار عیسی به خلیفه او انتقال یافته است. ویلیام اکامی، پاپ را خلیفه عیسی مسیح، اما مرجعیت او را روحانی می‌داند و نه اقتدار سیاسی و بنابراین، نه تنها اقتدار دنیوی پطرس مطلق نبود، بلکه مرجعیت روحانی او نیز محدود بود. آنچه پطرس قدیس به پاپ تفویض کرده، جز این مرجعیت روحانی محدود نیست. تنها وظیفه پاپ این است که در خدمت مؤمنان مسیحی باشد تا بتوانند به رستگاری برسند و او را نمی‌رسد که در اداره امور دنیای آنان مداخله کند. دامنه مرجعیت پاپ از این حیث محدود است که رستگاری مؤمنان مسیحی تعمیم یافته، در کلیسا و از مجرای آن، امکان‌پذیر می‌شود و رستگاری ناشی از مرتبه ایمان مؤمن است و مؤمن رستگاری خود را مدیون لطف پاپ نیست. نکته پراهمیت دیگر در استدلال ویلیام اکامی وارد کردن مفهوم مصلحت یا «مصالح مرسله» به عنوان ضابطه تفسیر حکم شرعی است. با تکیه بر آیه‌ای از انجیل که عیسی مسیح خود را خدمتگزار مردم می‌دانست، ویلیام اکامی با تأکید خاصی بر تفسیر آیه‌های ۱۵ تا ۱۸ از فصل بیست و یکم انجیل یوحنا می‌پردازد که عیسی خطاب به پطرس می‌گوید: «برّه‌های مرا بچران!» ویلیام اکامی این آیه را با ضابطه «مصالح مرسله» تفسیر کرده و آن را دلیلی بر صحت نظر خود می‌داند که اساس دیانت تأمین مصلحت است و تأمین مصلحت از مجرای ولایت پاپ - که در دریافت او همان سلطه (dominare) پاپ و کلیسا است - امکان‌پذیر نیست.

1. William of Ockham, op. cit. II. 9.

این‌که پاپ فاقد چنین ولایت مطلقه‌ای است، از کلام پطرس قدیس می‌توان دریافت، آن‌جا که در واپسین فقره نامه دوم به قرتیان درباره پاپ و روحانیان کلیسا می‌گوید که "علت نوشتن این چیزها در وقتی که دور از شما هستم، این است که وقتی به آن‌جا برسم، مجبور نباشم با شما به خشنونت رفتار کنم، زیرا هر قدرت و اختیاری که خداوند به من بخشیده است، برای بناکردن بود، نه برای خراب کردن"، خاطر نشان کرده است که پاپ ولایت مطلقه (*plenitudinem potestatis*) ندارد. از این سخنان می‌توان دریافت که عیسی مسیح، در اصل، روحانیت را برای تأمین مصلحت (*utilitatem*) بندگان برقرار کرده است. در واقع، عیسی مسیح در آغاز با سپردن بره‌های خود به پطرس نخواست است، احترام، امتیاز، آرامش و یا سودی به او اعطا کند، بلکه مصلحت بره‌ها را اراده کرده است. وانگهی، او به پطرس نگفته است، "بر بره‌های من سلطه برقرار کن! (*dominare*)"، آنچه مطابق میل، نفع یا مطلوب تو باشد، در حق بره‌های من انجام ده!"، بلکه گفته است، "بره‌های مرا بچران!" و مراد او این بود که "آنچه به مصلحت و نیاز آنان باشد، انجام ده و بدان که ترا نه به خدمت خود، بلکه به خدمت آنان گماشته‌اند". این مطلب جای شگفتی ندارد، زیرا باید مصالح مرسله را برتر از نفع خصوصی دانست و به همین دلیل عیسی مسیح با گماشتن پطرس بر بره‌های خود، تأمین مصلحت اینان را در خواسته است نه نفع او را. اگر پطرس ولایت مطلقه داشت، نه به مصلحت بره‌ها، بلکه به مصلحت و مطلوب خویش عمل می‌کرد. حاصل کلام این‌که عیسی مسیح به پطرس و

جانشینان او ولایت مطلقه نداده است.^۱

ویلیام اکامی مسیحیت را دیانت «آزادی» و قانون عیسی مسیح را «قانون آزادی» می‌داند و این دیانت و قانون آزادی با اعمال ولایت مطلقه منافات دارد، زیرا در دیانت عیسی مسیح، کسی بر کسی ولایت ندارد، در حالی که اگر پاپ دارای ولایت مطلقه می‌بود، به گفته نویسنده رساله‌ای کوتاه درباره اقتدار پاپ، می‌توانست آنچه را که اراده کند، به مردم تحمیل کند. این که عیسی مسیح امت خود را از بسیاری از تکالیفی که در تورات برای بنی اسرائیل آمده بود، معاف کرد، در نظر ویلیام اکامی دلیل این است که مسیحیت نه دیانت «بردگی» که قانون آزادی است. از این حیث، نظریه ولایت مطلقه با روح مسیحیت بیگانه، برای دیانت خطرناک و حتی عین رفض است. ویلیام اکامی می‌نویسد که نظریه ولایت مطلقه

نظریه‌ای رافضی و برای همه مسیحیت پرمخاطره است، زیرا اگر پاپ، در امور دنیا، چنین ولایت مطلقه‌ای می‌داشت، می‌توانست قلمرو و مستملکات فرمانروایان و شاهان را غارت کرده و به خویشاوندان خود یا هر شخص پست دیگری که اراده کند، بدهد یا برای خود نگاه دارد. حاصل این کار می‌توانست همه امت مسیح را به آسانی در معرض خطر تفرقه، اختلاف جنگ قرار دهد.^۲

ویلیام اکامی، در اعلام رفض پاپ به سبب ادعای ولایت مطلقه، گامی فراتر

1. William of Ockham, op. cit. II, 5.

کلام نقل شده از بطرس در آغاز متن، آیه ۱۰ از فصل سیزدهم نامه دوم پولس رسول به قرنتیان به نقل از ترجمه فارسی ص. ۵۰۶ است. این نکته نیز جالب توجه است که تأکید بر «مصلح مرسله»، به عنوان ضابطه تفسیر احکام دینی و ضرورت ترجیح مصلحت عمومی بر منافع خصوصی، در اندیشه سیاسی ویلیام اکامی، افزون بر روش تفسیر او، مبتنی بر اصول و قواعد حقوق رومی نیز هست.

2. William of Ockham, op. cit. II, 3.

گذاشته و در اشاره به نتایج کفرآمیزی که از این ادعا می‌تواند ظاهر شود، می‌نویسد:

در پاسخ هواداران ولایت باید گفت که سخنان عیسی مسیح مبنی بر این‌که: "آنچه تو در زمین بربندی، در آسمان بسته خواهد شد..." (آیه ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل متی)، اگرچه اطلاق دارد، اما نباید بدون هیچ قیدی فهمیده شود، زیرا اگر چنین می‌بود، نتایج بدعت‌آمیزی از آن گرفته می‌شد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنم: نخست این‌که اگر آن سخنان هیچ قیدی نداشت، نتیجه این می‌شد که عیسی مسیح به پطرس قدیس، ولایتی همتای با ولایت خداوند و مسیح وعده داده باشد... و دو دیگر آن‌که در این صورت، پاپ می‌توانست به طور مشروع، بی‌گناهی را بکشد و مرتکب همه اعمال خلاف قانون الهی و طبیعی شود.^۱

در تفسیر ویلیام اکامی، کلیسا اجتماع مؤمنان مسیحی برای نیل رستگاری است و برای تأمین اهداف معنوی آنان ایجاد شده است، اما امپراتوری نظامی سیاسی است و باید به طور کامل از کلیسا استقلال داشته باشد. بدیهی است که امپراتوری، به دنبال خلطی که میان دین و دنیا و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی صورت گرفت اقتدار سیاسی استقلال خود را از دست داده، زیرا دستگاه کلیسا پای از گلیم خود فراتر نهاده و به قلمرو اقتدار امپراتوری تجاوز کرده است. ویلیام اکامی که رساله خود را برای دفاع از لودویگ در برابر ادعای پاپ برای سلطنت ایتالیا نوشته است، به درستی یادآور می‌شود که در

1. William of Ockham, op. cit. II, 14.

آیه‌ای که در آغاز این فقره آمده، در شمار نصوصی بود که مجادلات کلامی بسیاری را به دنبال آورد. استدلال اکام افزون بر این‌که ناشی از دیدگاه ویژه او در تفسیر کتاب مقدس است، مبتنی بر علم اصول فقه نیز هست. جالب توجه است که اکام در واپسین عبارت فصل یاد شده، در استدلال خود از این قاعده اصولی استفاده می‌کند که «ما مِنْ عَامٍّ إِلَّا وَ قَدْ خُصَّ».

دیگر کشورهای مسیحی مانند فرانسه برای جلوس به پادشاهی نیازی به تنفیذ پاپ نیست. مقام امپراتور ودیعه‌ای الهی است که از طریق انتخاب امیران محلی به امپراتور تفویض می‌شود. اندیشه سیاسی ویلیام اُکامی، به دنبال دانت، اندیشه استقلال اقتدار سیاسی امپراتور و نهادهای «دولت» نسبت به دستگاه کلیسا و ادعاهای پاپ است و از این‌رو، او، همگان و حتی پاپ را تابع امپراتور می‌داند.

بدین سان، ثابت می‌شود که امپراتوری رُم وابسته به وجود پاپ نیست ... امپراتوری رُم بر نهاد پاپی تقدم دارد، زیرا امپراتوری، پیش از میلاد عیسی مسیح وجود داشت، هم‌چنان‌که امپراتوری کافران وابسته به وجود پاپ نبود، زیرا اگر چنین می‌بود، پاپ می‌بایست بتواند درباره امپراتوری و رعایای او داوری کند. این امر در سخن حواری نفی شده است: "چگونه می‌توانم درباره مردمان بیرون داوری کنم؟ ... مردمان بیرون را خداوند داوری خواهد کرد."^۱ افزون بر این، اگر امپراتوری رُم وابسته به وجود پاپ می‌بود، این وابستگی برابر حقوق الهی یا حقوق انسانی می‌توانست باشد. امپراتوری وابسته به حقوق الهی نیست، زیرا در این باره چیزی در کتاب مقدس نیامده و حتی خلاف آن آمده است. در واقع، عیسی مسیح و حواریان هرگز نگفته‌اند که امپراتور رُم موظف است بپذیرد که امپراتوری او از پادشاه فرانسه و یا هر پادشاهی دیگری به پاپ بیشتر وابسته است. نیز از سخنان مسیح: "تو پطرس هستی ... و" آنچه تو در زمین بربندی ... " هیچ چیزی

۱. نص کامل این دو آیه در ترجمه فارسی کتاب مقدس چنین است: «زیرا من با افراد خارج از کلیسا چه کار دارم که درباره آن‌ها قضاوت کنم؟ وظیفه شما این است که نسبت به اهل کلیسا داوری کنید و داوری افرادی که خارج از کلیسا هستند، با خدا خواهد بود.» اولین نامه پطرس رسول به کلیسای شهر قرنتس، آیه‌های ۱۲ و ۱۳، فصل پنجم. ترجمه فارسی، ص. ۴۴۷.

را نمی‌توان استنباط کرد، زیرا این سخنان نباید بی‌هیچ قیدی فهمیده شود، بلکه باید حقوق و آزادی‌های امپراتوران را از آن استثناء کرد. پاپ برپایه حقوق انسانی نیز نمی‌تواند نتیجه‌گیری کند که امپراتور رُم به وجود او وابسته است. در واقع، امپراتوران رومی جانشین امپراتوران دوره جاهلی شدند و خود را قیصر و امپراتور همایون خواندند. آنان به همان اندازه از حقوق امپراتوران دوره جاهلی بهره‌مندند، زیرا عیسی مسیح برای کاستن از حقوق امپراتوران دوره جاهلی نیامده است.^۱

اهمیت دیدگاه ویلیام اکامی در این است که او هر حکومتی را به ضرورت، حکومت «جور» نمی‌داند و بر آن است که مبنای «حکومت جور»، وجود آن در بیرون کلیسا نیست، بلکه سوءاستفاده‌ای است که فرمانروا از اقتدار مشروع می‌تواند بکند. بدین سان، او، در کنار اقتدار مشروع ناشی از تنفیذ پاپ، جایی نیز برای مشروعیت اقتدار سیاسی بیرون کلیسا باز می‌کند. تأکید ویلیام اکامی بر مشروعیت امپراتوری دوره جاهلی و نیز ادامه همان نهاد در دوره مسیحی با تکیه بر دیدگاه اساسی او در نقادی این قاعده الهیات مسیحی است که «بیرون کلیسا رستگاری ممکن نیست». به نظر او، از آن‌جا که اقتدار سیاسی به طور بلاواسطه‌ای ناشی از خداوند است، این ادعای پاپ را نمی‌توان موجه دانست که «بیرون کلیسا هیچ قدرت مشروعی وجود ندارد». بیرون اقتدار سیاسی مشروع وجود داشته است و سوءاستفاده برخی از فرمانروایان دلیل بر عدم مشروعیت آن نیست. اقتدار سیاسی مشروع نیز مانند سلامتی، عقل آدمی و هر امر دیگری می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد. بدیهی است که این‌که امروزه در نوشته‌های کلیسا گفته می‌شود، «بیرون کلیسا امپراتوری وجود ندارد»، وجهی دارد، زیرا از زمان ایمان آوردن رُمیان، پیوسته

1. William of Ockham, op. cit. IV, 1.

امپراتوری در درون کلیسا بوده و در امور دنیوی استقلال داشته است.^۱ نظریه ویلیام اکامی درباره منشأ الهی اقتدار سیاسی مانع از این نیست که او در عین حال، حاکمیت مردم را بپذیرد؛ او «امپراتوری را ناشی از کسانی می‌داند که صلاحیت قانونگذاری دارند» و با توجه به همین اصل نتیجه می‌گیرد که «امپراتوری رُم از مردم ناشی می‌شود».^۲ برای رفع تعارض میان این دو مقدمه، ویلیام اکامی آن دو رأی را در عبارتی به صورت زیر جمع می‌کند که Imperium a Deo per homines یعنی «سلطنت ودیعه‌ای الهی است که از طرف مردم به شاه تفویض می‌شود».^۳ مفسران اندیشه سیاسی ویلیام اکامی برپایه برخی از عبارات نوشته‌های او مبنی بر این‌که رضایت مردم در امر حکومت ضروری است، سهم او را در تکوین نظریه‌های مشروطه‌خواهی پراهمیت و او را یکی از نخستین نظریه‌پردازان محدودیت قدرت سیاسی و سلطنت مشروطه دانسته‌اند.^۴

ویلیام اکامی، مانند مارسیله پادوایی، اما از دیدگاهی متفاوت، اندیشمند تحدید حدود اقتدار نهاد پایی بود. مارسیله نظریه‌پرداز ادغام کامل کلیسا در امپراتوری بود، در حالی که ویلیام اکامی کوشید تا با تفسیر نویی از نصوص کتاب مقدس، پاپ را به درون کلیسا و کلیسا را به قلمرو محدود نظارت بر تدبیر امور آخرت به عقب‌نشینی وادار کند. تأثیر اندیشه سیاسی حکیم الهی انگلیسی، به دنبال جریانی که الهیات اکامی در حوزه‌های علمیه عالم مسیحیت ایجاد کرد، از تأثیر نویسنده مدافع صلح و آرامش بر آیندگان ژرف‌تر و بیشتر بود و از محدوده اندیشه سیاسی فراتر رفت. اگرچه نخست مارسیله پادوایی با صراحت نظریه منسجمی از اندیشه سیاسی ضد ولایت مطلقه و

1. William of Ockham, op. cit. III, 13. 2. William of Ockham, op. cit. IV, 3.

3. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, p. 103 sq.

4. A.S. McGrade, «Introduction», William of Ockham, op. cit. p. XX.

بسیاری از اصول اندیشه سیاسی جدید را عرضه کرد، اما او انتشار این اندیشه جدید را به ویلیام اکامی مدیون است. این نکته را نیز باید یادآور شد که آن هر دو، اندیشمندان دولت‌های ملی در حال تکوین بودند و با نظریه استقلال امپراتور و مبسوط‌آلید بودن او در همه امور دنیا مانع دینی تکوین دولت‌های ملی جدید را از میان برداشته و شالوده نظری استواری برای مشروعیت‌یابی آن‌ها فراهم آوردند.

در میان نظریه‌پردازان ولایت مطلقه پاپ، در این دوره، بویژه باید از اسقف پرتغالی آلوارو پلایو نام برد که یکی از واپسین هواداران سلطنت پاپ به شمار می‌آید. آلوارو، به خلاف سلف خود ژان د پاری،^۱ از مفسران اهل «باطن» کتاب مقدس بود و الهیات «سیاسی» خود را بر پایه همین تفسیر باطنی از آیه‌هایی که تا زمان او مورد استناد موافقان و مخالفان نظریه «ولایت مطلقه» پاپ و کلیسا بود، تدوین کرد. در نظر او پاپ انسانی معمولی نمی‌بود، بلکه انسان کامل معنوی و «خداگونه» (quasi Deus) بود.^۲ آلوارو پلایو با اشاره‌ای به نظریه «دو جسم» عیسی مسیح و این‌که پاپ را خلیفه او می‌داند، می‌نویسد:

هم‌چنان‌که عیسی مسیح دارای طبیعت دوگانه‌ای است، خلیفه کل او و هر پاپی نیز به نوعی بهره‌ای از طبیعت دوگانه عیسی دارد، از طبیعت الهی در امور اخروی و از طبیعت انسانی در امور دنیا. از

۱. یکی از مفسران به درستی یادآور شده است که آلوارو یکی از منتقدان سرسخت ژان د

پاری بود که پیشتر به برخی دیدگاه‌های او اشاره شد. Jean Leclercq, op. cit. p. 154

۲. درباره آلوارو پلایو و نوشته‌های او پژوهش چندانی صورت نگرفته است و تا جایی که نگارنده این سطور می‌داند، ترجمه‌ای از نوشته‌های او به زبان‌های اروپایی در دست نیست. آنچه درباره آلوارو پلایو در این جا می‌آوریم، بر پایه تحقیق معتبر زیر است.

I. Iung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, p. 94.

آن‌جا که پاپ نماینده مسیح و جانشین او بر روی زمین است، مؤمنی که به دیده ایمان در او بنگرد، عیسی مسیح را در او خواهد دید.^۱

پاپ، به عنوان خلیفه مشهور عیسی مسیح، دارای همان امتیازاتی است که فرزند خدا از آن برخوردار بود و به این اعتبار «ولایت مطلقه» دارد. هر عملی که از پاپ سر بزند، گویی که خداوند آن را انجام داده است. پاپ از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند آنچه را که مطابق میل او باشد، بگوید و انجام دهد. صرف اراده پاپ عین شریعت است و تنها اجرای درست شریعت آن را محدود می‌کند.^۲ اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی پاپ بر همه چیز و در همه جا - نه تنها بر امت عیسی مسیح، بلکه بر همه انسان‌ها - شمول تام دارد. هیچ موجود زنده و جمادی در دنیا و آخرت نیست که در ید قدرت او نباشد. در دنیا هیچ فردی برتر از پیشوای مسیحیان جهان نیست و پس از عیسی مسیح که پاپ خلیفه اوست، سرور بلامنزاع جهانیان به شمار می‌رود.^۳ اقتدار پاپ شایسته‌ترین و سودمندترین قدرت‌هاست و از این حیث که جزئی از آن قدرت‌ها، واسطه و عنصر مشترک آن‌هاست، ناظر به امور دنیوی و اخروی و راهنما و راهبر آن‌هاست.^۴ هر قدرتی، در ماهیت خود، به اقتدار روحانی - که علت تامه آن است - وابسته است. هر پادشاه و شهرداری به پاپ و نیز به اسقفان و همه روحانیان دیگر که حل و عقد امور او را به دست دارند و می‌توانند درباره کارهای او داوری کنند، وابسته است.^۵ از این رو، آواروگامی فراتر گذاشته و در مخالفت با بسیاری از هواداران

1. Alvaro Pelayo in I. Iung, op. cit. p. 92. 2. I. Iung, op. cit. p. 106-7.

3. I. Iung, op. cit. p. 108.

4. I. Iung, op. cit. p. 198.

5. I. Iung, op. cit. p. 194.

نظریه «ولایت مطلقه»، بر آن است که حتی اگر فسق پاپ آشکار شود، «ولایت مطلقه» او ثابت است و اقتدار و مرجعیت او، مانند اقتدار عیسی مسیح که پاپ خلیفه اوست، در کمال آن و غیر قابل تعرض باقی می‌ماند.^۱ آوارو اقتدار حقیقی پاپ را روحانی و حاکمیت دنیوی او با آن را نسبت اصل به فرع می‌داند، زیرا هر کس بر جان‌ها فرمانروایی داشته باشد، به طریق اولی بر جسم مردمان نیز فرمانروایی خواهد داشت.^۲ بنابراین، استدلال کسانی که از تقدم زمانی سلطنت به استقلال و تمایز آن از خلافت پاپ و کلیسا حکم می‌کنند، قابل دفاع نیست: «این‌که بگویند امپراتور نسبت به تولد عیسی مسیح تقدم زمانی داشته است، درست نیست، زیرا کسی که به شریعت اهل سنت و جماعت (catholicus) نباشد، نمی‌توان او را امپراتور خواند.»^۳ پاپ، سر جسم لطیف کلیسا است و پادشاه تنها دست آن جسم و عامل اجرایی آن است و هم‌چنان‌که دست از سر فرمان می‌برد، قدرت سیاسی پادشاه نیز باید تابع مرجعیت روحانی پاپ باشد.^۴

در میان حکمای الهی سده پانزدهم نیکولائوس کوزانوس (۱۴۶۴-۱۴۰۱) به لحاظ جایگاهی که در تحول اندیشه دینی مسیحی دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از کوزانوس رساله‌ای نیز در رد سیاست شرعی هواداران ولایت مطلقه پاپ و کلیسا با عنوان لاتینی *De Concordantia Catholica* یا *اجماع اهل سنت و جماعت باقی مانده است* که اگرچه در شمار بهترین نوشته‌های او نیست، اما از نظر تحولات اندیشه سیاسی حکمای الهی مسیحی و تفسیر سیاسی منابع کتاب و سنت جالب توجه است. کوزانوس، مانند آوارو، اسقف و از نزدیکان پاپ اُگنیوس چهارم و پیوس دوم، اما در عین حال در حوزه‌هایی تحصیل کرده بود که نفوذ «طریقه‌المتأخرین» ویلیام

1. I. Iung, op. cit. p. 110.

2. I. Iung, op. cit. p. 134.

3. I. Iung, op. cit. p. 184.

4. I. Iung, op. cit. p. 197.

اکامی در الهیات بسیار ژرف بود. وانگهی، سیاست ارسطویکی از منابع عمده کوزانوس در پرداختن رسالهٔ *اجماع اهل سنت و جماعت* بود و بویژه تأکید بر «حکومت قانون» و «مصالح مرسله» را از همین کتاب گرفته و الهیات مسیحی را با آن تفسیر کرده است. نیکولائوس کوزانوس رسالهٔ *مفصل اجماع اهل سنت و جماعت* را که رساله‌ای در «الهیات کلیسا»ست، در سه بخش نوشته و هدف او آن بوده است که چگونگی نیل به اجماع در میان امت و مناسبات کلیسا و دولت را از دیدگاه «فرقهٔ ناجیه» توضیح دهد. «کلیسا» موجود مرکبی است که از دو جزء بسیط جسم و جان ترکیب شده و به همین دلیل، او در بخش نخست، به تفصیل بحثی دربارهٔ کلیسا می‌آورد تا بتواند وحدت در کثرت روحانیت و امپراتوری را در واقعیت مرکب «کلیسا» توضیح دهد. او می‌نویسد:

بدین سان، در آغاز، من امر مرکب تام، یعنی خود کلیسا، آن‌گاه، جان کلیسا، یعنی روحانیت معظم و سرانجام، جسم آن، یعنی امپراتوری مقدس را مورد بررسی قرار خواهم داد.^۱

بحث دربارهٔ دو بخش نخست رسالهٔ *اجماع اهل سنت و جماعت* کوزانوس موضوع این دفتر نیست؛ این‌جا، با تکیه به آنچه دربارهٔ دیدگاه‌های جدید حکمای الهی گفته شد، اشاراتی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی این حکیم الهی می‌آوریم. لازم به یادآوری است که مبانی نظری نیکولائوس کوزانوس نیز مانند بیشتر حکمای الهی دو سده پیش از او ارسطویی-تُماسی است و از این‌رو می‌توان از تکرار بسیاری از مقدماتی که در رسالهٔ *اجماع اهل سنت و جماعت* آمده، چشم‌پوشی کرد. اگرچه رسالهٔ *اجماع اهل سنت و جماعت* کوزانوس، چنان‌که خود او آشکارا گفته، «جنگی» از همهٔ نوشته‌های بااهمیت پیشینیان است و او فقرات مفصلی از آن نوشته‌ها را به عنوان مؤید دیدگاه‌های

1. Nicolas de Cues. *Concordance catholique*, § 3.

خود در این اثر می‌آورد، اما خالی از دیدگاه‌های بدیع در «مسائل مستحدثه» سیاسی بویژه به عنوان روحانی آلمانی نزدیک به دربار پاپ و مورد توجه قیصر نیست. اصلاحاتی را که او در سازماندهی امپراتوری با توجه به مبانی نظری خود در الهیات مسیحی پیشنهاد می‌کند، دارای اهمیت ویژه‌ای است و از این حیث می‌توان او را یکی پیشروان نظریه «سلطنت مشروطه» و نظریه پرداز «مصلح مرسله» به شمار آورد. البته، این نکته را نباید از نظر دور داشت که کوزانوس، افزون بر الهیات، «حقوق طبیعی» را نیز به عنوان مبنایی مستقل، اما مکمل آن، با اعتقاد به این که «آنچه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به همان حکم می‌کند» و «مبنای قانون شرع نیز حقوق فطری است»،^۱ در استدلال وارد می‌کند، چنان‌که می‌نویسد:

خاستگاه هر نظام حکومتی حقوق طبیعی است و اگر نظامی با آن سازگار نباشد، از درجه اعتبار ساقط خواهد بود. پس، از آن‌جا که حقوق طبیعی فطری عقل انسانی است، هر قانونی در بنیاد خود نیز فطری انسان است.^۲

نیکولائوس کوزانوس انسان‌ها را به طور فطری آزاد و برابر می‌داند و بر آن است که به حکم حقوق فطری «کسی را بر کسی ولایت نیست» و به دلیل همین آزادی و برابری فطری هیچ حکومتی جز از طریق «اجماع امت» و رضایت مردم نمی‌تواند تأسیس شود. جالب توجه است که کوزانوس مبنای توجیه ضرورت فرمانروایی در میان انسان‌های آزاد و برابر را «قرارداد عمومی» می‌داند که برابر آن جمعی که فردی را به عنوان رئیس خود انتخاب می‌کنند، آزادانه می‌پذیرند که به فرمان او گردن بگذارند. نمونه بارز این برابری در میان مردم در اندیشه کوزانوس، برابری در کلیساست: در کلیسا به عنوان «جسم لطیف» عیسی مسیح همه مؤمنان برابرند، هم‌چنان‌که اساس

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 130.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 127.

خلافت پاپ نیز انتخاب اوست و گرنه او را رجحانی بر دیگر روحانیان کلیسای مسیحی نیست، زیرا اساس دیانت و «شریعت عیسی مسیح آزادی کامل است، هر فردی خود بدان راه می‌یابد و اکراه را در آن جایی نیست.» وانگهی، خود عیسی مسیح که سفینه نجات هر مؤمنی است، خود عین آزادی کامل است و «بنابراین، اکراه که در کلیسا جایی ندارد، ناشی از عیسی نیست، بلکه لطف از او فیضان پیدا می‌کند».^۱ نیکولائوس، با تکیه بر این نظریه برابری و آزادی، مفهوم «اجماع امت» را که در عنوان رساله آمده، به عنوان مفهومی در کانون الهیات و اندیشه سیاسی طرح می‌کند. او حتی مفهوم «اجماع امت» را مفهومی جامع و شامل و ساری در همه حوزه‌های حیات دنیوی و اخروی انسان می‌داند، چنان‌که درباره سامان سیاسی مطلوب می‌نویسد:

در واقع، خاستگاه هر امپراتوری و نظام سیاسی بسامانی ... انتخاب است و تنها در این صورت، می‌توان گفت که فرمانروایی آن از مشیت حقیقی خداوندی ناشی شده است.^۲

کوزانوس میل به انتخاب آزاد و فارغ از شائبه خشونت و «اکراه» را - «به دلیل این‌که هر خشونتی با حقوق مباینت دارد»^۳ - «نطفه‌ای الهی» می‌داند که خداوند، در نهاد بشر به ودیعه گذاشته، هم‌چنان‌که هر اقتداری و خود بشر را نیز خداوند آفریده است. کسی که به عنوان رئیس همگان انتخاب شده و بر آنان فرمان می‌راند، «اراده همگان را در خود حمل می‌کند» و به مثابه پدر هر یک از کسانی است که او را انتخاب کرده و به فرمان او گردن می‌گذارند.^۴

اما باید دانست که خاستگاه انتخاب آزاد که از حقوق الهی و طبیعی ناشی می‌شود، حقوق موضوعه یا فرد خاصی نیست که

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 250.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 325.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 328.

4. Nicolas de Cues, op. cit. § 331.

اعتبار انتخاب وابسته به حکمیت او باشد، بویژه در انتخاب شاه یا امپراتوری که وجود و قدرتشان نمی‌تواند از یک فرد ناشی شود. به همین دلیل، قدرت انتخاب کنندگانی که در زمان هانری دوم با اجماع همه آلمانی‌ها و دیگر رعایای امپراتوری انتخاب شده بودند، ناشی از اجماع همگان بود که برابر حقوق طبیعی می‌توانستند امپراتوری برای خود انتخاب کنند و نه ناشی از پاپ رومی که قدرت تحمیل شاهی یا امپراتوری به هر ولایتی بدون رضایت اهالی آن را ندارد.^۱

مبنای صحیح «اجماع امت»، به عنوان مفهوم اساسی تفسیر کوزانوس، کتاب و سنت با استناد به این قاعده الهیات مسیحی است که «کلیسای روم هرگز خطا نمی‌کند» (*Romanum ecclesiam numquam errare posse*)،^۲ اما این نکته در تفسیر کوزانوس دارای اهمیت است که در نظر او «کلیسا» صرف نهاد روحانیت نیست، بلکه او با ذکر مصادیق آن، در مرتبه نخست، کلیسا را «اجتماع همه مؤمنان در اتحاد با کلیسای روم به عنوان رئیس» خود می‌داند، اگرچه دیگر مصادیق کلیسا را از شمول کلیسایی که در اجماع خود خطا نمی‌کند، خارج نمی‌داند.^۳ کوزانوس اجماع را امری الهی و ناشی از مشیت او می‌داند که از طریق حضور روح القدس در میان امت تحقق پیدا می‌کند، زیرا حضور روح القدس موجب می‌شود که شیطان امت را اغوا و در راه ناصواب هدایت نکند.^۴ از این رو، حتی در صورتی که روحانی دروغین و تبهکاری نیز در میان امت راه یافته باشد، مناسکی که با اقتدای به او انجام شود، درست و

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 332.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 70.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 67-8.

4. Nicolas de Cues, op. cit. § 78.

در الهیات و حقوق مسیحی نیز فرض بر این است که اجماع امت مصون از خطاست. در اسلام نیز اهل سنت و جماعت به استناد حدیث نبوی اعتقاد دارند که لا تجتمع امتی علی اخطأ.

موجب رستگاری خواهد بود، «زیرا در این صورت، انسان نیست که عمل می‌کند، بلکه عیسی مسیح با مباشرت انسان و با فیض روح القدس عمل می‌کند.»^۱

نظریه برابری و آزادی انسان که مبنایی استوار برای اجماع امت به شمار می‌رود، نخستین اصل اندیشه سیاسی نیکولائوس کوزانوس است که او با تکیه بر تفسیر جدیدی از کتاب و سنت طرح و از آن اصل دیگری را استنتاج می‌کند که اساس نظریه سیاسی اوست. نویسنده رساله اجماع اهل سنت و جماعت به خلاف طرفداران نظریه «ولایت مطلقه» که تنها مرجعیت پاپ و کلیسا را ناشی از خداوند می‌دانستند، برابر نص فصل سیزدهم رساله به رُمیان، هر اقتداری را ناشی از او می‌داند.^۲ کوزانوس این دریافت از مشروعیت قدرت را که انسانی و در عین حال الهی است، با توجه به درک الهیات مسیحی از طبیعت دوگانه عیسی و «دو جسم» او به عنوان فرزند انسان و فرزند خدا توضیح می‌دهد. هر قدرتی دارای دو جنبه انسانی و الهی است و عیسی مسیح، «أسوه» هر فرمانروایی است و هر فرمانروایی باید این أسوه را به عنوان سرمشق دنبال کند. بدین سان، کوزانوس قدرت سیاسی پادشاه را در استقلال از مرجعیت پاپ طرح می‌کند و بر آن است که سلطنت پادشاه بدون تصویب و تنفیذ پاپ و مرجعیت روحانی تحقق پیدا می‌کند و مراسم «تقدیس» پادشاهان که در مسیحیت مرسوم بود، تنها از باب تأکید بر شکوه و جلال سلطنت است و نه این که سلطنت ناشی مرجعیت روحانی باشد.^۳ کوزانوس با اشاره‌ای به چگونگی انتخاب امپراتور در آلمان و این که او را شمار معدودی از سران و امیران - شورای اهل حل و عقد - انتخاب می‌کردند، تأکید می‌کند که خاستگاه مشروعیت این انتخاب، انتخاب و اجماع

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 28.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 290.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 336.

- یا بیعت صریح یا ضمنی - همه رعایای امپراتوری است، هم‌چنان‌که انتخاب یکی اسقفان کلیسا به مقام پاپی و خلافت کلیسا نیز جز همین بیعت نیست.^۱ کوزانوس، پادشاه امت مسیح را که با اجماع امت انتخاب شده باشد، در زمان انجام احراز مقام شاهی، «خليفة عيسى مسیح» - «شاه شاهان و رَبِّ الأرباب» - می‌داند.^۲

پس، هم‌چنان‌که عیسی مسیح، شاه شاهان است، همه پادشاهان نیز در سلطنت خود بهره‌ای از حاکمیت الهی در خود دارند و به این اعتبار شایسته احترام و فرمانبرداری‌اند، اما اگر دستوری خلاف قانون شریعت از آنان صادر شود، تردیدی نیست که آن فرمان به هیچ‌وجه بهره‌ای از پادشاهی الهی نخواهد داشت و سرپیچی از آن نیز مستوجب عقوبت نیست.^۳

نیکولائوس کوزانوس سلطنت را بهترین شیوه فرمانروایی و سلطنت انتخابی را بهترین نوع سلطنت می‌داند که در آن پادشاه از طریق انتخاب یا بهتر بگوییم از مجرای بیعت صریح یا ضمنی همه رعیت به سلطنت می‌رسد و این سلطنت، «مشروط» به قانونی ناظر به «مصالح مرسله» همه کسانی است که او را انتخاب کرده‌اند. کوزانوس با تکیه بر دریافت ارسطویی «حکومت قانون» در سیاست، اساس فرمانروایی را قانون می‌داند و نه فرد. اگرچه این شیوه فرمانروایی به اعتبار شکل آن پادشاهی است، اما کوزانوس، به لحاظ مضمون و از این حیث که حکومت قانون است، آن را «حکومت جمهور مردم» یا *respublica* می‌نامد. وظیفه پادشاه در این حکومت ناشی از بیعت و رضایت جمهور مردم این است؛ او نباید مرتکب کار خلاف قانون شود، بلکه باید با تبعیت از قانون، «هم‌چون قلب در وسط بدن»، جانی در کالبد نظام

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 338-9.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 341.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 342.

حکومتی جمهور مردم بدمد.^۱ کوزانوس در تأکید بر اهمیت رعایت قانون گامی فراتر گذاشته و به نقل از ارسطو در کتاب سیاست می‌گوید که «آن‌جا که قانون فرمانروا نباشد، نظام سیاسی وجود ندارد».^۲ کوزانوس از دیدگاه دینی نیز حکومت قانون را در تعارض با حکومت هواهای نفسانی می‌داند و بر آن است که حتی عیسی مسیح، به عنوان «باب حقیقی» و «نجات‌دهندهٔ عالمیان»، تابع قانون بود که فرمود نه برای نسخ قانون، بلکه برای کامل کردن آن آمده است.

بدین سان، هر بار که کسی با وساطت عیسی مسیح که باب حقیقی بود، انتخاب می‌شود و به سلطنت می‌رسد، با اقتدای به او در کمال تواضع نقش ریاست مردم را به عهده می‌گیرد و قدم در راه او می‌گذارد، در این صورت، حکومت جمهور مردم، به ضرورت، به بهترین شکلی سامان می‌یابد و نام رئیس آن جاودان می‌ماند.^۳

غایت فرمانروایی و تبعیت از قانون - اعم از الهی و طبیعی - تأمین «مصالح مرسله» مردم و صلح و آرامش در کشور است^۴ که در نظام حکومتی بسامان باید از مجرای مجلس اعیان و روحانیان به صورت قانون کشور درآید. پادشاه تنها مجری مضمون قانونی است که از طریق اجماع کشف و ضبط شده است. در مواردی که اجمالی در قانون وجود داشته باشد، پادشاه می‌تواند با رعایت ضابطه «مصالح مرسله» و «نصفت» قانون را تفسیر کند.^۵

امپراتور در نظام پادشاهی انتخابی وظیفه دارد که مضمون «اجماع امت» و تدابیر لازم برای حُسن ادارهٔ امپراتوری را به صورت قانون نوشته درآورد. مسئولیت دعوت به اجلاس شورای سران، امیران، اعیان ایالات و ولایات و

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 284.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 277.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 290.

4. Nicolas de Cues, op. cit. § 348.

5. Nicolas de Cues, op. cit. § 276.

نمایندگان اصناف و حرفه‌ها به عهده پادشاه است که ریاست فائقه کشور از آن اوست. اصل در تصویب قانون‌ها قاعده «لا ضَرَرَ و لا ضِرار» است و تصمیمات عمومی برای صلاح امپراتوری باید با رضایت همگان اتخاذ شود تا قانون تصویب شده، ضرری متوجه جزئی یا اجزائی از امپراتوری نکند.^۱ تنها این قانون در کشور لازم‌الاجراست و هیچ فردی در هیچ مقامی نمی‌تواند پای از دایره قانون بیرون بگذارد و گرنه مجازات خواهد شد، زیرا قانونی که فاقد ضمانت اجرایی باشد، اهمیت خود را از دست خواهد داد و نمی‌توان آن را قانون خواند، «هم‌چنان‌که نمی‌توان جسد بی‌جان را انسان نامید».^۲ با توجه به توصیفی که کوزانوس از چگونگی نشست و رایزنی مجلس قانونگذاری به دست می‌دهد، می‌توان او را از نخستین نظریه‌پردازان سلطنت مشروطه در پایان سده‌های میانه دانست.

از آن‌جا که هر رایزنی باید ناظر به جلال خداوندی و مصلحت عموم، و انتخاب باید پیوسته به نفع راه حلی باشد که در قیاس با راه حل‌های دیگر، بیشتر در جهت خیر و مصلحت عمومی است، پس، آن‌گاه که مورد مشکلی پیش آید که باید درباره آن به رایزنی پرداخت، دو تن از خبرگان از میان مجلس برمی‌خیزند و هر یک از آنان، دو راه حل مخالف و موافق را مورد بررسی قرار می‌دهد.^۳ یکی دیگر از اصول نظریه مشروطه‌خواهی که در رساله *اجماع اهل سنت و جماعت* به تصریح آمده، منبعث بودن حاکمیت از مردم است. اگرچه کوزانوس، چنان‌که گفته شد، به عنوان حکیم الهی، هر قدرتی را ناشی از خداوند می‌داند، اما از آن‌جا که با توجه به اصول دیانت مسیحی، به آزادی اراده و برابری انسان‌ها باور دارد و تشکیل حکومت و تبعیت از فرمانروا را از

1. Nicolas de Cues, op. cit. § 469-72.

2. Nicolas de Cues, op. cit. § 486.

3. Nicolas de Cues, op. cit. § 543.

مصادیق آزادی اراده می‌داند، سلطنت انتخابی را «ودیعه‌ای الهی» تعریف می‌کند که «از طرف مردم به پادشاه تفویض می‌شود». کوزانوس «أسوه» این «مشروطه خواهی» را سازمان کلیسا و انتخاب اسقف رُم به مقام پاپی می‌داند: در کلیسا نیز اگرچه مرجعیت پاپ و همه روحانیان از خداوند ناشی می‌شود، اما انتخاب روحانیان و مؤمنان در کلیسا کاشف از اراده خداوند است. تأکید بر این اصول اولیه مشروطه خواهی که در جای جای رساله اجماع اهل سنت و جماعت نیکولائوس کوزانوس آمده، آغاز دوره‌ای از تحول اندیشه سیاسی در محدوده شریعت بود که در سده‌های آتی به یکی از جریان‌های تاریخ اندیشه سیاسی تبدیل شد و نقش پراهمیتی در پیدایش نظام‌های دموکراتیکی ایفا کرد که گزارشی از آن را در جلد دوم این دفتر به مناسبت بحث از اندیشه مشروطه خواهی در ایران خواهیم آورد.

نقادی حکمای الهی از نظریه سیاسی هواداران ولایت مطلقه پاپ و کلیسا و کوشش برای تدوین نظریه سیاسی عرفی یکی از جریان‌های اندیشه سیاسی در محدوده شریعت در این دوره بود: با فروپاشی نظام امپراتوری در اروپا و پیدایش دولت‌های ملی جدید، نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا اگرچه در قلمرو نظر ادامه پیدا کرد، اما نتایج عملی چندانی بر آن مترتب نبود. تکوین دولت-شهرها در ایتالیا و سلطنت مطلقه در فرانسه و اسپانیا زمینه نویی برای اندیشه سیاسی فراهم آورد. در فرانسه، اندیشه سیاسی در محدوده شریعت، در نظریه سلطنت مطلقه بسط پیدا کرد و در دولت-شهرهای ایتالیا و بویژه در فلورانس نظریه جمهوری خواهی نوآیینی تدوین شد. درباره این نظریه جمهوری خواهی در فصل آینده به تفصیل بحث خواهیم کرد؛ در این جا به برخی از نوشته‌های نظریه پردازانی اشاره می‌کنیم که با سودجستن از مبانی نظری و مقدمات اندیشه سیاسی در محدوده شریعت و در تداوم سنت سیاستنامه نویسی اروپایی نظریه «عرفی» سلطنت

شرعی را تدوین کردند که به تدریج به یکی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی تبدیل شد و به نوبهٔ خود واکنشی در اندیشهٔ سیاسی ایجاد کرد که جریان مشروطه‌خواهی بود و تکوین و بسط آن در دفتر دوم پژوهش حاضر به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در میان سیاستنامه‌های این دوره، رسالهٔ پادشاهی فرانسه اثر اسقف فرانسوی کلود دُ سیسل (۱۴۲۷-۱۵۲۰) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این رساله دفاعیه‌ای است که سیاست را به عنوان دانشی مستقل از دیانت و اخلاق بررسی می‌کند و اگرچه نویسندهٔ رساله در جای‌جای آن برای استحکام سخن خود به احکام دینی نیز اشاره‌ای دارد، اما دیدگاه او مبتنی بر «مصالح سیاسی» یا *raison politique* است^۱ و او، به گونه‌ای که خود می‌گوید، آن اثر را از باب «انجام وظیفه و تعلق خاطر به خیر عام مُلک» به رشتهٔ تحریر کشیده است.^۲ پادشاهی فرانسه رساله‌ای در نظام پادشاهی موروثی است و کلود دُ سیسل این شیوهٔ فرمانروایی و بویژه پادشاهی فرانسه را از دیگر شیوه‌های فرمانروایی و نمونه‌های دیگر پادشاهی بهتر و برتر می‌داند و از همین‌روست که به نظر او پادشاهی فرانسه توانسته است نه تنها مدتی طولانی دوام بیاورد، بلکه با تأمین رفاه و آرامش مردم به بیشترین قدرت نیز دست یابد. در نظام پادشاهی موروثی فرانسه که برابر قانون، با مرگ شاه، سلطنت به بزرگ‌ترین فرزند ذکور خاندان انتقال پیدا می‌کند، سه عامل بازدارنده برای تنظیم اعمال قدرت مطلق وجود دارد که عبارت‌اند از ۱. دیانت؛ ۲. عدالت؛ ۳. حُسن ادارهٔ امور عام یا آنچه که کلود دُ سیسل *police* می‌نامد.^۳ کلود دُ سیسل دیانت را نخستین عامل بازدارنده در برابر قدرت مطلق می‌داند. فرانسویان، بیش از دیگر اقوام اروپایی به دیانت خود

1. Claude de Seyssel, *La monarchie de France*, p. 126.

2. Claude de Seyssel, op. cit. p. 129.

3. Claude de Seyssel, op. cit. p. 111-3.

دلبستگی دارند و بر پادشاه است که با عمل به تقوا بر قدرت خود در میان مردم بیفزاید، زیرا اگر مردم پادشاه را اهل تقوا ندانند، به درستی به فرمان او گردن نمی‌نهند و اگر آسیبی بر کشور برسد، سبب آن را نقصان دیانت پادشاه می‌دانند. پادشاهی که بر آداب دیانت مسیحی زندگی کند، نمی‌تواند به استبداد میل کند و اگر عملی مستبدانه از او سرزند، هر اهل دیانتی را رسد که آن را به او گوشزد کند و یا واعظی او را در ملأ عام وعظ کند. جالب توجه است که اسقف فرانسوی مانند ماکیاوولی به پادشاه اندرز می‌دهد تا حتی اگر به سائقه طبیعی نیز میلی به تقوا و ترس از خداوند نداشته باشد، به علانیه و در برابر مردم مرتکب فسقی بزرگ نشود.^۱

دومین عامل بازدارنده، چنان‌که گذشت، عدالت است و در این مورد نیز کلود دُ سیسل بر آن است که در هیچ کشور دنیا، بویژه به سبب مجالس یا انجمن‌هایی (parlements) که برای جلوگیری از قدرت مطلق پادشاه ترتیب یافته است، عدالت، به اندازه فرانسه مورد توجه نیست. می‌توان گفت که در نزد کلود دُ سیسل در یک کلام، عدالت به معنای «حکومت قانون» و تأدیه حقوق رعیت است و از ویژگی‌های نظام اجرای عدالت در فرانسه آن است که حتی پادشاه نمی‌تواند کارگزاران دیوان عدالت را برکنار کند، مگر آن‌که خلافی از آنان سرزده باشد.^۲ عامل بازدارنده دیگر، حُسن اداره امور عام و مراد از آن ترتیبات یا نهادهایی (ordonnances) است که پادشاهان پیشین برقرار کرده‌اند و با گذشت زمان نیز تثبیت شده است تا «مُلک کلاً و جزاً حفظ شود». این ترتیبات یا نهادها از چنان جایگاهی در کشور برخوردارند که حتی اگر پادشاهی بخواهد آن‌ها را از میان بردارد، نمی‌تواند، چنان‌که به مثل اگر پادشاهی بخواهد املاک و دارایی خود را اگر مقتضای ضرورتی نباشد، به دیگری انتقال دهد، نمی‌تواند و فرمان او در این باره مسموع و نافذ نخواهد

1. Claude de Seyssel, op. cit. p. 117.

2. Claude de Seyssel, op. cit. p. 118.

بود و اگر ضرورت اقتضا کند، دیوان عدالت و محاسبات می‌تواند، پس از مشاوره و بررسی، اجازه انتقال صادر کند. وانگهی، پادشاه تنها در زمانی اختیار درآمدهای کشور را دارد که «مدیریت آن‌ها به عهده» اوست و آن‌هم زیر نظر دیوان محاسبات که اگر خرجی و جهی نداشته باشد، از آن جلوگیری تواند کرد. کلود دُ سیسل درباره اهمیت سومین عامل بازدارنده می‌نویسد که «این قانون و نهاد برای تأمین مصالح عمومی بسیار سودمند است، زیرا موجب حفظ املاک خالصه می‌شود و چنان‌که آن قانون نمی‌بود، در صورتی که موردی پیش می‌آمد، می‌بایست از مردم خراج اضافی گرفته می‌شد و نیز آن، پادشاه را که به اسراف میل دارد، از گشاده‌دستی بازمی‌دارد.»^۱ نویسنده پادشاهی فرانسه بر آن است که افزون بر این سه عامل بازدارنده در نظام حکومتی فرانسه قوانین و نهادهای دیگری نیز برای تأمین «خیر عام کشور» وجود دارد و اشاره به سه مورد از این حیث اهمیت دارد که آن سه، عامل محدود کننده و بازدارنده «قدرت مطلق شاهان» هستند، زیرا قدرت اگر بسطی بیشتر می‌یافت، بدتر می‌شد و به سبب آن، نقصان می‌پذیرفت.

هم‌چون قدرت خداوند که چون حکم به شرّ نمی‌تواند کرد، نقصان نمی‌یابد، بلکه کمال نیز می‌یابد. پادشاهان نیز از این‌رو بیشتر شایسته ستایش و احترام‌اند که با همه قدرت و جلالتی که دارند، به قانون‌های خویش گردن می‌گذارند و برابر آن‌ها رفتار می‌کنند تا این‌که به قدرت مطلق خود تکیه کنند.^۲

این سه عامل بازدارنده قدرت مطلق پادشاه، جایگاهی پراهمیت در سیاستنامه کلود دُ سیسل دارد و در واقع، ضابطه تمیز «پادشاه خوب»، که او آن را «بسیار مسیحی» و «پدر مردم» وصف می‌کند، از حاکم مستبد است.^۳

1. Claude de Seyssel, op. cit. p. 119.

2. Claude de Seyssel, op. cit. p. 120.

3. Claude de Seyssel, op. cit. p. 143.

جالب توجه است که این سه عامل بازدارنده در نزد کلود دُ سیسل تنها به عنوان عواملی سلبی عمل نمی‌کنند، بلکه نقش سامان‌بخش و معتدل‌کننده‌ای دارند، زیرا اساس نظام پادشاهی در رساله پادشاهی فرانسه بر تعادل میان اصناف سه‌گانه جامعه است و کلود دُ سیسل مهم‌ترین وظیفه پادشاه را آن می‌داند که بتواند میان اشراف از یک سو و طبقه متوسط و عوام مردم، تز سوی دیگر، چنان هماهنگی و توازنی ایجاد کند که نه صنفی بر صنف دیگر برتری یافته و اجحافی بر او روا دارد و نه از وحدت اصناف خللی بر اقتدار پادشاه وارد آید. اساس پادشاهی بر هماهنگی و نظمی استوار است که در کشور میان اصناف سه‌گانه به وجود می‌آید و با وحدت میان آن‌ها بر بقا و عظمت آن افزوده می‌شود. تا زمانی که هر یک از آن اصناف، برابر مرتبه خود، دارای حقوق و امتیازاتی باشد، کشور دستخوش زوال نخواهد شد.^۱ در این پادشاهی معتدل که هماهنگی میان اصناف به مثابه نیرویی توانمند عمل می‌کند، کلود دُ سیسل اشرافیت را در جایگاهی ویژه قرار می‌دهد و با اعلام موافقت با انتقال از طبقه متوسط به آن، یگانه ضابطه انتقال را انجام «خدمتی شایان به امر عمومی» می‌داند.^۲ پادشاهی فرانسه، رساله‌ای در آداب پادشاهی مشروطه و یکی از نخستین نوشته‌های مشروطه‌خواهی در فرانسه است. از دو سده پیش از کلود دُ سیسل، سیاستنامه نویسان هوادار استقلال پادشاهی فرانسه کوشیده بودند تا زمینه‌های استقلال پادشاه فرانسه از امپراتور و خلافت کلیسا را فراهم کنند و کلود دُ سیسل با سود جستن از این زمینه آماده کوشید تا شالوده‌ای برای نظریه مشروطه‌خواهی فرانسه فراهم آورد، اما با دگرگونی‌هایی که در نظام حکومتی فرانسه روی داد و بویژه با تثبیت پایه‌های سلطنت مطلقه در فرانسه و جلوس لوئی دوازدهم و فرانسوای اول، رساله نتیجه عملی چندانی به دنبال نداشت. این نکته نیز شایان ذکر است که اگرچه

1. Claude de Seyssel, op. cit. p. 120 sq. 2. Claude de Seyssel, op. cit. p. 125.

کلود دُ سیسل اهل دیانت مسیحی بود و به مقام اسقفی رسید، اما در هیچ جایی از رساله پادشاهی فرانسه در مقام استدلال سیاسی به کتاب و سنت اشاره‌ای نمی‌کند، هرچند که روح دیانت از رساله او غایب نیست.

در سنت سیاستنامه‌های دوره نوزایش رساله در آموزش شه‌ریار گییوم بوده - نویسنده معاصر کلود دُ سیسل و از هواداران سلطنت مطلقه - نیز نوشته‌ای است که با سود جستن از اسلوب و منابع اندیشه اومانستی به رشته تحریر درآمده است. بده بر آن است که فرمانروایی‌های زمان او به خلاف دوره‌های پیشین بر تجاوز استوار است تا «بر خرد و قانون برابری» و پیشینیان هرگز چنین مسامحه و بی توجهی به اصول سلطنت اعم از شرعی و عرفی را روا نمی‌دانستند.^۱ وظیفه اساسی پادشاه، به گونه‌ای که از رساله بده برمی‌آید، تأمین عدالت توزیعی است تا منافع و مناصب برابر شایستگی افرادی که می‌توانند از مزایای «امور عمومی» استفاده کنند و برابر «مصلحت عمومی» به خدمتی مشغول شده یا مورد مشورت قرار گیرند، میان آنان تقسیم شود. به همین دلیل، پادشاه دارای مرتبه‌ای بلند و امتیازی ویژه است تا بیشتر از عامه از منافع و امتیازها بهره گرفته و مانند آنان در صورتی که مصالحی ایجاب کند، تابع قوانین و مقررات نباشد.^۲

زیرا فرض بر این است که پادشاهان چنان فرزانه، بلندمرتبه و سرشار از عدالت و نَصَفَت‌اند که نیازی به هیچ‌گونه حکم و قانونی ندارند تا آنان را با ترساندن از مجازات مالی و جانی اجبار کند، به گونه‌ای که رعیت را با عزل نظر از حکم الهی که اقتدار خداوند، فرمانروای عالمیان و نه انسان را با خود دارد، می‌توان اجبار کرد. به راستی که همگان در برابر قانون الهی بی هیچ امتیاز یا فضلی

1. Guillaume Budé, *Le livre de l'institution du prince*, p. 142.

2. Guillaume Budé, op. cit. p. 98.

برابرنند. به همین سبب، امپراتور [یوستینین] در قوانین نوشته و در فرمان‌های ملوکانه می‌گوید که اگرچه خود او تابع قوانین عرف نیست، اما مایهٔ سربلندی او و دیگر شهریاران است که بخواهند تابع آن قوانین باشند و این را در شارع عام گفته و به آن عمل کنند تا آن قوانین و فرمان‌های ملوکانه از اعتبار بیشتری بهره‌مند شوند.^۱

در میان سیاستنامه‌نویسان اهل شریعت در اسپانیا رسالهٔ راهب یسوعی، پدرو دِ ریوآدِنیرا، با عنوان رساله دربارهٔ دیانت شهریار مسیحی در ردِّ نظریهٔ ماکیاوَللی نمونهٔ جالبی از سیاستنامه‌های شرعی در این دوره است. این رساله که به سال ۱۵۹۵ انتشار یافته، به فیلیپ سوم، تقدیم شده است که از آن پس در اسپانیا به سلطنت رسید. ریوآدِنیرا که اندیشهٔ سیاسی ماکیاوَللی را با ضابطهٔ اخلاق دینی می‌سنجد و دریافتی شرعی از آن دارد، از همان آغاز، بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید را از نظریه‌پردازان «مصلحت‌نظام» دانسته^۲ و نظریهٔ سیاسی جدید را عین نظریهٔ «مصلحت دولت» می‌داند. به گفتهٔ او، ماکیاوَللی «مردی ملحد و بی‌تقوا» بود و «نظریهٔ او نیز مانند آبی که از سرچشمه‌ای آلوده جریان یافته باشد، سرشار از عفونت و مسموم است»، زیرا مبنای اندیشهٔ او «حراست دولت» است و او برای نیل به این هدف، شهریار را در سود جستن از هر وسیله‌ای، اعم از مشروع و نامشروع، درست و نادرست، و حتی «دیانت مقدس ما» مجاز می‌داند.^۳ آنچه ریوآدِنیرا را

1. Guillaume Budé, op. cit. p. 98-100.

۲. در فصل سوم همین دفتر دربارهٔ نظریهٔ سیاسی «مصلحت دولت» اشارتی خواهد آمد و دلایل نادرستی دریافت ریوآدِنیرا از اندیشهٔ سیاسی ماکیاوَللی گفته خواهد شد.

3. Perdo de Rivadeneira, *Le prince chrétien*, p. 11.

متن این کتاب به زبان اسپانیایی نوشته شده و اندکی پس از انتشار به زبان فرانسه و در دهه‌های اخیر به انگلیسی ترجمه شده است. در زمان نوشته شدن این فصل، تنها ترجمهٔ فرانسه در دسترس بود و فقرات نقل شده را از برگردان فرانسه به فارسی ترجمه کرده‌ایم.

مجبور به ردّ اندیشه سیاسی ماکیاوولی می‌کند، این واقعیت تلخ است که شه‌ریاران نوشته‌های ماکیاوولی را می‌خوانند و اندرزهای او را برای حراست دولت خود به کار می‌بندند. وانگهی، ماکیاوولی پیروزی‌های پیامبری مانند موسی را نه به امدادهای غیبی و به دیانت و تقوا، بلکه به اقتدار شخصی او و بخت نسبت می‌دهد و می‌گوید که شه‌ریار باید به خود متکی باشد تا به رایزنان، و جنگ عادلانه همان است که ضروری یا مساعد برای شه‌ریار بوده باشد. دیگر آموزه ماکیاوولی این است که «أسوه و الگوی فرمانروایی باید حاکمی جبار باشد و بهتر است که از شه‌ریار بترسند تا این‌که دوست داشته باشند، زیرا به دوستی مردم اطمینان نمی‌توان کرد».^۱ ریوادنیرا در رساله درباره دیانت شه‌ریار مسیحی کوشش می‌کند تا نادرستی سخن کسانی را که ادعا می‌کنند احکام دیانت نسبتی با قواعد فرمانروایی ندارد و اهل دیانت را نمی‌رسد که دخالتی در تدبیر امور کشور کنند، نشان دهد که در مسیحیت، سیاست عین دیانت است و حکمای الهی مانند توماس قدیس را به عنوان شاهد ذکر می‌کند که اهل دیانت بودند، اما در «کتاب‌هایی ارجمند پرتوی بر امور کشورداری» انداخته‌اند. جالب توجه است که ریوادنیرا «مصلحت نظام» را یکسره باطل نمی‌داند و بر آن است که

نوعی قاعده و مصلحت دولت وجود دارد که شه‌ریاران، اگر بخواهند به تدبیر، فرمانروایی و دولت خود را حفظ کنند، باید پیوسته در مدّ نظر داشته باشند. اما دو گونه مصلحت دولت وجود دارد و نه یک نوع: گونه نخست، مجازی و نادرست و دو دیگر، راستین و با بنیانی مرصوص؛ یکی، گمراه‌کننده و شیطانی و دیگری، الهی و مطمئن؛ نخست، مصلحتی که دین را تابع دولت می‌داند و مصلحت دیگر، آن‌که دولت را تابع دین می‌داند؛ یکی از

1. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 12.

تعلیمات اهل سیاست و مبتنی بر فرزانی دروغین، ابزارهای انسانی و گمراه‌کننده است و آن دیگر را خداوند تعلیم داده، مستظهر به و بر ابزارهایی مبتنی است که مشیت مقدس و پدرانۀ او به شهریان آشکار می‌سازد و به آنان قدرتی اعطا می‌کند تا مانند خدای همه کشورها و دولت‌ها از آن به نیکی سود جویند.^۱

به نظر ریوادنیرا قدرت سیاسی ناشی از خداست و اوست که دولت‌ها را به وجود می‌آورد، به هر کسی که بخواهد می‌دهد و برابر مشیت خود کسانی را مرتبه بخشیده و از آنان پشتیبانی می‌کند. از این رو، بهترین راه حراست از دولت، این است که شهیار خداوند را به عنوان ولیّ خود انتخاب کرده و با اجرای شریعت به فرمان او گردن بگذارد و از ابزارهایی سود جوید که حکم آن در قانون شریعت آمده است. مصلحتی که شهیار باید در نظر گیرد، مصلحت مطابق قانون شریعت است و نه مصلحتی که ماکیاوولی و اهل سیاست به شهریان می‌آموزند، زیرا

نکته حاکمی از حقیقت، یقین و عاری از خطا این است که دولت را نه می‌توان از سیاست جدا کرد و نه آن را بدون حفظ دین حراست کرد، چنان‌که حتی خود کفار و پدران مقدس ما که علمای کلیسای اهل سنت و جماعت بوده‌اند، گفته‌اند.^۲

ریوادنیرا سیاست‌نامه نویسی از اهل سنت و جماعت مسیحی و یسوعی مشرب است و رسالۀ او در ردّ اندیشه سیاسی جدید یا «اهل سیاست» و رئیس آنان ماکیاوولی نوشته شده است. از نظر ریوادنیرا یگانه اندیشه سیاسی شرعی راستین در محدوده شریعت مسیحی قابل طرح و تدوین است، در حالی که اندیشه سیاسی «اهل سیاست»، ادعای استقلال از شریعت را دارد و چنان‌که ماکیاوولی گفته بود، بر آن است که دین مسیح، با به ضعف کشاندن امت،

1. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 17-8. 2. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 18.

دنیای آنان را دستخوش مخاطره‌ای جدی کرده است. خاستگاه این بیان ماکیاوولی در باور عبث او به صُدفه در جریان امور عالم، بی اعتقادی به نیروی ایمان شهیدان^۱ و مشیت الهی است،

گویی که مشیت الهی تأثیری بر جریان امور ندارد و او نیست که به کسی که بخواهد، مُلک اعطاء می‌کند و از کسی که بخواهد مُلک را می‌گیرد و چنین سخنی نه تنها از جانب مسیحیان، بلکه اگر از زبان فیلسوف فرزانه‌ای نیز شنیده شود، کفر است.^۲

ریوادیئرا دیانت مسیحی را «نوری ساطع» می‌داند که همه چیز در پرتو آن روشن می‌شود و همین دیانت به ما می‌آموزد که خداوند مشیّتی دارد که شامل همه امور و انسان‌ها و بویژه شه‌ریاران می‌شود و از این رو اینان باید در آیین الهی تدبّر کنند و احترام آن را به جای آورند. شه‌ریار خوب نیز باید دیگر شه‌ریاران باتقوا و دیندار را «که کلیسا قدرت را به آنان تفویض کرده»،^۳ اسوه خود قرار دهد.

شه‌ریار باید از نور خردی که خداوند در دل ما جای داده، تبعیت کند! و همین خرد به ما حکم می‌کند که شه‌ریار مأمور و خلیفه خداوند است و هر بنده‌ای باید مطابق اراده ربّ خود، آن به جای آورد که به آن فرمان داده است.^۴

ریوادیئرا نه تنها شه‌ریار و خاندان او را به حفظ کیان دیانت فرامی‌خواند، بلکه از او می‌خواهد که رعیت را نیز به رعایت اصول «فرقه ناجیه» وادار کند، زیرا

۱. ریوادیئرا درباره یکی از دروغ‌های اساسی ماکیاوولی می‌نویسد: «ماکیاوولی خواهد گفت که نیروی شهیدان، امری مؤثر در سیاستی که او درباره آن بحث می‌کند، نیست، بلکه شهادت شهیدان و اقرار به ایمان آنان است و این که دست‌کم، در قلمرو نیروی نظامی و خاص توانایی‌های سربازان و جنگ‌آوران، کفار بر مسیحیان برتری دارند».

Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 534. 2. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 553.

3. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 584. 4. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 584-5.

«خروج خوارج»، به هر زمان، از بدعتی دینی مایه می‌گیرد. شه‌ریار که فرزند و حامی کلیساست، باید از فرمان‌های آن تبعیت کند، اما او را نمی‌رسد که خود را برتر از کلیسا یا داور امور دینی بداند و اگر به عنوان انسان، خطایی از او سرزند، مانند شه‌ریاران دیندار گذشته، از کلیسا طلب مغفرت کند.^۱ شه‌ریار ریوادنیرا به خلاف فرمانروای «اهل سیاست» که «جباری مستبد» بیش نیست، «شه‌ریار دادگر مسیحی» است و از قانون الهی و فطری تبعیت می‌کند، در حالی که حاکم مستبد «اهل سیاست» نه از قانونی تبعیت می‌کند و نه ایمانی دارد. شه‌ریار مسیحی ناظر به تأمین و حفظ مصلحت عمومی و مدافع مردم است، در حالی که حاکم مستبد تنها نفع خصوصی خود را دنبال می‌کند؛ یکی سامان اجتماعی را پاس می‌دارد و دیگری آشوب را جانشین صلح و آرامش کشور می‌کند.^۲ شه‌ریار دادگر مسیحی، بهترین افراد کشور را انتخاب کرده و برترین کارها را بی آنکه چشم‌داشتی داشته باشد، به آنان می‌سپارد و حاکم مستبد امور را با گرفتن مبالغی پول به بدکاران واگذار می‌کند تا از وجود آنان برای منافع خود سوءاستفاده کند.^۳ فرزاندگی عملی شه‌ریار نیز به خلاف آنچه «اهل سیاست» به شه‌ریاران آموخته‌اند،

باید راستین باشد و نه ظاهری، برخاسته از دیانت مسیحی باشد و نه ناشی از سیاست. کوتاه سخن این‌که فرزاندگی باید ناشی از فضیلتی استوار باشد و نه تکلفات ظاهری.^۴

شه‌ریار در اندیشه سیاسی ریوادنیرا به حکم عقل، مانند «خداوندی که بر کائنات فرمان می‌راند» و مانند «خورشید در آسمان» موجودی یگانه است، زیرا به تجربه ثابت شده که از وجود «دو پادشاه در یک اقلیم» خلل‌ها وارد

1. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 585. 2. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 362.

3. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 363. 4. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 448.

شده است.^۱ شه‌ریار باید پیوسته در تدبیر امور با مردمان فرزانه و هوادار مصالح کشور رایزنی کند تا بر اهمیت دستورات و فرمان‌های او افزوده شود. رایزنی در کارها نه تنها از اقتدار شه‌ریار نمی‌کاهد - رایزنی به معنای وابسته بودن به نظر دیگران نیست - بلکه از اسباب و نشانه‌های بزرگی نیز هست، زیرا بر اثر رایزنی همهٔ جوانب کارها مورد بررسی قرار گرفته و موجب حُسن تدبیر می‌شود.^۲ شه‌ریار را جز «قانون الهی» رایزنی نیست و نیز او باید که در تدبیر امور، به حکم عقل، نظر اهل شریعت و کسانی که خداوند آنان را متولی کلیسا قرار داده است، جویا شود تا به نور حقیقت روشن شده و بتواند رهبری دیگران را بر عهده گیرد،^۳ اما برترین رایزن شه‌ریار - که از نور علم الهی بهره‌ای ندارد، زیرا عیسی مسیح تنها برای پطرس قدیس، با ذکر نام او، دعا کرده و نه برای دیگر شه‌ریاران - در میان اهل شریعت، پاپ، «خلیفهٔ خداوند» بر روی زمین است که حتی خود او نیز با اسقفان کلیسا در تدبیر امور رایزنی می‌کند.^۴

پس از خداوند، هیچ امری نیست که به اندازهٔ رایزنی با مردمان فرزانه، وفادار و علاقه‌مند به خدمت به شه‌ریار و مصلحت عمومی بتواند به شه‌ریار مسیحی یاری رساند. شه‌ریار دارای حُسن تدبیر باید پیوسته آنان را در کنار و اختیار خود داشته باشد و در امور مهم، مشکل و پیچیده و نه امور سهل و ساده که از تجربهٔ روزمره درس لازم دربارهٔ آن‌ها گرفته شده، رایزنی کند. بدون این رایزنی، شه‌ریار خود و کشورش را در مخاطره خواهد انداخت.^۵ چنان‌که گذشت، رساله دربارهٔ دیانت شه‌ریار مسیحی ربوآدنیرا در ردِّ

1. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 506. 2. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 456.

3. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 490. 4. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 455.

5. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 449.

اندیشه سیاسی ماکیاوولی و در اثبات سیاست شرعی مسیحی نوشته شده است. نویسنده رساله در جای جای اثر خود فقراتی از شهریار را آورده و به تفصیل به بیان اشکالات آن می‌پردازد: ظاهرسازی، خدعه و فریب، نفاق و ریاکاری، تجویز جنایت برای نیل به قدرت و حفظ آن و مغایرت این امور با شریعت عیسوی در شمار ایرادهایی است که ریوآدیرا به اندیشه سیاسی نویسنده شهریار گرفته است، اما هم‌او در موارد نادری که توجهی به سرشت امور سیاسی و تحلیل واقع‌بینانه آن‌ها نشان داده، ناگزیر، به عنوان مثال، ظاهرسازی را تجویز کرده، ولی از آن‌جا که با مبانی نظری اندیشه سیاسی جدید آشنایی ندارد، به ترکیبی از ظاهرسازی و قانون شرعی یا بهتر بگوییم، به جواز ظاهرسازی در محدوده مصلحت شرع رأی داده است. تجویز چنین ترکیبی از مفردات اندیشه سیاسی و احکام شرعی در نوشته ریوآدیرا اهمیت چندانی ندارد، اما آنچه پراهمیت می‌نماید و برای فهم درست دوران جدید و اندیشه نویی که تدوین شده بود، اساسی است، این نکته است که زمان سیاست‌نامه نویسی شرعی به پایان رسیده و اندیشه سیاسی جدید چنان بسطی پیدا کرده بود که حتی نویسنده‌ای مانند ریوآدیرا، یسوعی اسپانیایی، نمی‌توانست اندیشه شرعی خود را از میدان جاذبه آن به دور نگاه دارد. ریوآدیرا در پایان فصلی درباره «دلایل دروغین اهل سیاست برای توجیه ریاکاری و ظاهرسازی» می‌نویسد:

برای این‌که درباره ظاهرسازی نتیجه‌ای گرفته باشم، می‌گویم: هم‌چنان‌که پادزهر را از افعی می‌گیرند و درمان زهر افعی است، اما برای آن‌که مفید واقع شود، باید اندکی از آن زهر را برداشت و با داروهای سودمند دیگر درآمیخت، از این ظاهرسازی و خودنمایی نیز نباید سود جست، مگر آن‌که ضرورت ایجاب کند و مقدار آن نیز باید اندک و با قوانین عیسوی و احکام فرزنانگی

ترکیب شده باشد. در این صورت، این ظاهرسازی بر شهریان منافق که می‌خواهند مانند افعی آسیب رسانده و کسانی را به قتل آورند، اثر خواهد کرد.^۱

چنان‌که از این اشارات اجمالی می‌توان دریافت، رساله ریوآدنیرا سیاستنامه‌ای فاقد نظامی منسجم از اندیشه سیاسی است. ردیه او بر ماکیاوولی، دفاعیه‌ای در سیاست شرعی و برخاسته از جهل او به سرشت اندیشه سیاسی جدید و بویژه تمایزی است که میان اندیشه سیاسی ماکیاوولی و نظریه «مصلحت دولت» وجود داشت. سیاست شرعی رساله درباره شهریان مسیحی ریوآدنیرا، بی‌آن‌که بتواند به طرح سیاست نویی در مخالفت با اندیشه سیاسی جدید بپردازد، در نهایت، تنها از امکان تدوین اندیشه سیاسی بر مبنای شریعت دفاع می‌کند. اندیشه سیاسی ریوآدنیرا، اندیشه‌ای سلبی در رد گفته‌هایی از ماکیاوولی و ضرورت بازگشت به منابع کتاب و سنت در آیین شهرداری عرفی است، اما نمی‌تواند از کلیات اندیشه شرعی، نتایجی سیاسی برای بسط نهادهایی بگیرد که با واقعیت‌های دگرگونی‌های سیاسی و رابطه نیروها نسبتی داشته باشد. رد اندیشه سیاسی جدید و بویژه ماکیاوولی با تکیه بر احکام شریعت، فرار از حقیقت منطق رابطه نیروهای سیاسی در خیال دنیای اخلاقی غیرسیاسی بود که در عالم واقعیت‌های انسانی و تاریخ جهانی نمی‌توانست تحقق پیدا کند. این اندیشه سیاسی می‌بایست بتواند اندیشه سیاسی نوآینی را بسط دهد و در غیر این صورت به اندیشه‌ای اخلاقی فروکاسته می‌شد: با انتخاب راه نخستین، سیاست شرعی به ناگزیر می‌بایست منطق رابطه نیروهای سیاسی را به عنوان منطق تحلیل اتخاذ کند، اما با انتخاب راه دوم که با امکانات سیاست شرعی مسیحی سازگارتر بود، سیاست شرعی به سیاستی اخلاقی تقلیل پیدا می‌کرد و نمی‌توانست از

1. Perdo de Rivadeneira, op. cit. p. 334-5.

محدوده قلمرو «عمل نظری» فراتر رود. رساله درباره شهریار مسیحی ریوآدیرا، آنجا که به ردّ اندیشه سیاسی ماکیاوولی می‌پردازد، مسیحی-اخلاقی است، اما آنجا که سخن سیاسی مُحَصَّلی به میان می‌آورد، تکرار سنسجیده‌ای از اندیشه سیاسی جدید است. به این نکته نیز باید اشاره کرد که رساله درباره شهریار مسیحی، مانند همه اندرزنامه‌ها برای شهریار نوشته شده که حتی اگر آن را می‌خواند، به هر حال پیوسته در عمل، البته، اگر شهریار راستین می‌بود، برابر منطق و الزامات رابطه نیروها عمل می‌کرد. سیاستنامه شرعی بوسونه نمونه دیگری از این رساله‌هاست که در زیر به اشاراتی اجمالی درباره آن بسنده می‌کنیم.

از میان نویسندگان مخالف اصلاح دینی در کشورهای کاتولیک، بوسونه، اسقف فرانسوی، و آموزگار خصوصی ولیعهد آن کشور شایان ذکر است که در نخستین سال‌های سده هیجدهم یکی از پراهمیت‌ترین شریعتنامه‌های متأخر اندیشه مسیحی را نوشت. این شریعتنامه نوشته‌ای سلطنت طلبانه است که از سویی، در پیکار با اندیشه اصلاح دینی و از سوی دیگر، مانند آثار بسیاری از نویسندگان کاتولیک برای ردّ اندیشه سیاسی ماکیاوولی - یا چنان‌که در پیش‌درآمد کتاب آمده، در مخالفت با باور کسانی که «تقوا را مایه سستی بنیان سیاست» می‌داند،^۱ پرداخته شده است. بوسونه بر پایه مقدمات الهیات و اندیشه سیاسی خود و در مخالفت با جریان جمهوری خواه اندیشه سیاسی جدید که خاستگاه حاکمیت و قدرت پادشاه را مردم می‌داند، به منشأ الهی قدرت باور دارد و بر آن است که مقام سلطنت دارای چهار ویژگی زیر است: نخست این‌که پادشاهی امری قدسی است؛ دو دیگر آن‌که پدرسالارانه است؛ سوم، مطلق است و سرانجام آن‌که «تحت فرمان عقل قرار دارد.»^۲ درباره

1. J.B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, p. 5.

2. J.B. Bossuet, *op. cit.* p. 64.

ویژگی نخست، بوسوئه که «فرمان شاه را فرمان خدا» می‌داند، می‌گوید که شخص شاه، موجودی قدسی است و آن‌که از فرمان او سرپیچی کند، مرتکب گناه شده است. پادشاهان، نمایندگان خدا بر روی زمین‌اند و از این حیث، حتی پیامبران آنان را گرامی داشته و شریکان حاکمیت الهی دانسته‌اند، زیرا پادشاهان، حاکمیت الهی را بر مردم اعمال می‌کنند.^۱ نه تنها فرمان پادشاه دادگر را باید اطاعت کرد، بلکه - چنان‌که در نامه پطرس حواری آمده است - باید از فرمان پادشاهی نیز که وظیفه خود را به درستی انجام نمی‌دهد، اطاعت کرد. اطاعت از فرمان پادشاه امری دینی است و در واقع، اطاعت از خداوند و پادشاه امر یگانه‌ای است، چنان‌که پطرس گفته است: «از خداوند بترسید و از پادشاهان اطاعت کنید.» وانگهی، خود خداوند نیز در وجود پادشاهان عالم امری قدسی به ودیعه گذاشته است و مؤمنان چنان به جان پادشاه سوگند یاد می‌کنند که گویی به امری الهی و قدسی قسم می‌خورند. بوسوئه اطاعت از پادشاهان را سازگار با روح مسیحیت دانسته و این اطاعت را «گونه‌ای دیانت» تلقی می‌کند که تیرتولیان از پدران کلیسا، آن را «دیانت دومین جلال» نامیده است.^۲ «این دومین جلال از نخستین جلال که جلال الهی است و برای تأمین مصلحت مردم بخشی از شکوه خود را در پادشاهان به ودیعه گذاشته است، ناشی می‌شود»،^۳ اما این مقام والای پادشاه نباید پادشاه را از تأمین «مصلحت عمومی» غافل کند، بلکه او باید ببیند که اعمال قدرتی که از خداوند ناشی می‌شود، چه گناه و معصیت بزرگی به شمار می‌آید. پادشاه بیدادگری که با تکیه بر تخت خداوندی، شمشیر الهی را بر

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 66.

۲. تیرتولیان در حدود سال ۲۱۲ میلادی نوشت: «مؤمن مسیحی» امپراتور را به عنوان انسانی که پس از خداوند می‌آید و همه چیز خود را مدیون خداوند می‌داند». می‌ستاید. ر.ک. Pacaut, *La théocratie*, p. 16

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 68-9.

خلاف قوانین و برای به قتل آوردن فرزندان مردم به کار گیرد، دامن خود را به گناهی بزرگ و نابخشودنی آلوده است. پس، بر پادشاه است که از الزامات قدرت خود تبعیت کند، زیرا قدرت پادشاه از آن او نیست، بلکه از آن خداوند است و بر آنان است که آن را «با تقدس و دیانت» به کار گیرند. پادشاه باید بر رعایای خود، هم چون خداوند، یعنی به لطف و از روی شفقت و در یک کلمه خداگونه، فرمان راند.^۱

شاهی را که بوسوئه در نوشته خود وصف می‌کند، مانند شاه همه شریعتنامه‌های مسیحی، شاه آرمانی در محدوده احکام دینی است و او دارای همان محاسن اخلاقی است که در ادامه سنت افلاطونی بویژه در سیاستنامه‌ها و نیز گاهی در شریعتنامه‌ها تکرار شده است. فرمانروایی مبتنی بر عقل و درایت^۲ است و عقل و درایت شاه نیز به نوبه خود سعادت رعیت را تأمین می‌کند.^۳ بوسوئه نقش عقل و درایت در فرمانروایی را که در نظر او خاستگاهی جز مضمون کتاب مقدس و شریعت مسیحی ندارد و ودیعه‌ای الهی است، بویژه برجسته می‌کند و با تکیه بر برخی از قصص کتاب مقدس آن را بیشتر از کاربرد قهر و زور مایه رستگاری و بقای دولت می‌داند.^۴ شاه آرمانی بوسوئه، افزون بر این که عقل و درایت را هم چون ودیعه‌ای الهی دریافت کرده است، خود را بی نیاز از مطالعه و تأمل در چگونگی حسن اداره امور انسانی نمی‌داند، اما بوسوئه مطالعه شاه را به خواندن کتاب تدوینی محدود نمی‌داند، بلکه در نظر او «کتاب همیشگی [شاه] کتاب تکوینی و موضوع مطالعه او تأمل در امور جاری است تا از آنها درس عبرت فراگیرد».^۵ در رأس اموری که شاه باید درباره آنها تأمل کند، «قانون» قرار

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 70-1.

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 114.

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 119 sq.

4. J.B. Bossuet, op. cit. p. 121 sq.

5. J.B. Bossuet, op. cit. p. 126.

دارد که «نخستین نهاد» کشور است و ضابطهٔ داوری در هر امری است. بوسوئه بر آن است که با نزول دیانت مسیحی، نصّ این قانون در کتاب مقدس به ودیعه گذاشته شده و شاه آن را از دست خداوند دریافت کرده است تا ضابطهٔ رفتار خود قرار دهد.^۱ شاه باید دانشی از سرشت انسانی و بویژه درباریان خود داشته باشد و گرنه نظام امور دولت از هم خواهد گسیخت، چنان‌که پیوسته در عصر شاهان بی‌تدبیر روی داده است.^۲

این است آن دو تدبیری که شاه باید اتخاذ کند: نخست این‌که با همهٔ توان خود در شناختن مردمان کوشا باشد و دو دیگر این‌که در این کوشش، مترصد انوار غیب باشد و آن را از خداوند طلب کند، زیرا کار صعب و ظریف است.^۳

شاه، افزون بر شناخت رعیت و درباریان، باید خود را بشناسد و این خودشناسی، در امر فرمانروایی، از شناختن دیگران نیز اهمیت بیشتری دارد، زیرا هر چیزی زبینهٔ هر فردی نیست و از این‌رو، شاه خودشناس خود را تسلیم هواهای نفسانی که زبینهٔ مقام او نیست، نمی‌کند. شناخت خویشتن خود، دانشی بزرگ است و شاهی که در سرشت انسانی خود تأملی کرده باشد، به خلاف گفتهٔ چابلسان و تملق‌گویان، خود را کامل‌تر از دیگران و اندیشهٔ خود را برتر از آنان نمی‌پندارد، بلکه آموختن را دوست می‌دارد تا بر کمالات خود بیفزاید.^۴ قاعدهٔ اساسی سیاست، حسن ادارهٔ کشور است و شاهی که در فرمانروایی خود، عقل و درایت را میزان امور قرار دهد، می‌باید از آنچه در درون و بیرون قلمرو فرمانروایی می‌گذرد، آگاهی درستی داشته باشد تا «هیچ فردی جرأت نکند مرتکب خلافی شود»^۵ و نیز شاه آرمانی باید

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 127.

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 131-2.

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 132.

4. J.B. Bossuet, op. cit. p. 135.

5. J.B. Bossuet, op. cit. p. 136.

«نیکو سخن»، «رازدار» و «عاقبت‌اندیش» باشد.^۱ بوسوئه بر دو صفت تأکید ویژه‌ای دارد: نخست، گرامی داشتن حقیقت هم‌چون ابزاری برای دستیابی به فضیلت‌های شاهانه، زیرا دوست داشتن حقیقت، نشان‌دهندهٔ علاقهٔ به حُسنِ اداره و درستی کارهاست و شاهی که حقیقت‌جو باشد، در گزینش وزیران و رایزنان خود جانب احتیاط و دامن درستی را رها نمی‌کند، رایزنانی درستکار برمی‌گزیند و آنان را به گفتن بی‌پردهٔ حقیقت مکلف می‌دارد.^۲ دو دیگر، خداترسی شاه. بوسوئه، نظریه‌پرداز سلطنت مطلقه، تأمین رفاه حال و آرامش رعیت و استواری نظام کشور را به وجود شاهی با قدرت مطلق وابسته می‌داند، قدرتی که به هیچ قدرتی بر روی زمین وابسته نیست،

اما چنین شاهی نباید خود را فراموش کرده یا به خود غرّه شود، زیرا هرچه او کمتر در برابر مردم مسئول باشد، در برابر خداوند بیشتر مورد مؤاخذه قرار خواهد گرفت. بدکاران که از مردم ترسی به خود راه نمی‌دهند، مانند قایل، از این حیث که دچار خشم خداوند خواهند شد، افراد نگون‌بختی هستند. حال شاهان نیز چنین است. آنان، از این‌رو که در برابر مردمان به سزای اعمال خود نمی‌رسند، در برابر خداوند به عذابی شدیدتر محکوم می‌شوند.^۳

ویژگی عمدهٔ شاهی که جز در برابر خداوند مسئول اعمال خود نیست، مطلق بودن اقتدار اوست. بوسوئه از این اقتدار مطلق شاه به «جلال» شاهی یا majesté تعبیر کرده و آن را نموداری از جلال خداوندی می‌داند. مراد از جلال شاهی، چنان‌که بوسوئه تصریح کرده است، شکوه ظاهری شاهان

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 136 sq.

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 143 sq.

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 112.

نیست که نظر عوام را به خود جلب می‌کند؛ شکوه ظاهری شاهان، نتیجه جلال شاهی است و نه خود آن، در حالی که «جلال شاهی تجلی عظمت خداوند در شاه است».

خداوند کُل است و نامتناهی. شاه را به اعتبار مقام شاهی نمی‌توان از عوام مردم دانست، بلکه او شخصی عمومی است، او همه دولت است، اراده او شامل اراده همه مردم است. هم‌چنان‌که همه کمال و فضیلت در ذات خداوند جمع آمده، همه قدرت افراد نیز در شاه جمع شده است. چه عظمتی که یک فرد بتواند چنین قدرتی را در خود جمع کند! قدرت الهی در یک آن در مشرق و مغرب عالم ظهور پیدا می‌کند: اقتدار شاه نیز در یک آن در سراسر کشور عمل می‌کند. اقتدار شاه، مانند قدرت خداوند که همه چیز در ید قدرت اوست، همه قلمرو کشور را در ید کفایت خود دارد. اگر خداوند عالم را به حال خود رها می‌کرد، عالم نابود می‌شد: اگر اقتدار شاهی نیز در کشور از میان برود، کشور دستخوش آشوب خواهد شد. شاه را در دربار خانه او در نظر آورید! فرمان‌هایی که موجب می‌شود تا صاحبان مناصب و سرداران، رعیت و سربازان، ایالات و سپاهیان در خشکی و دریا در هماهنگی کامل عمل کنند، از آن‌جا صادر می‌شود. این همان تصویری از خداوند است که بر روی عرش مستقر شده و بر همه عالم فرمان می‌راند.^۱

بوسوئه شاه ظلّ الله و به تعبیر رایج سده هیجدهم، «خدای بر روی زمین» را واجب‌الاطاعه می‌داند، حتی اگر فسق او ثابت شده باشد. از این‌رو، قیام بر شاهان که «به نام خداوند وظیفه مقدسی به عهده آنان است»، به هیچ‌وجه

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 177-8.

جایز نیست، زیرا در این صورت، نظام دولت مختل و آرامش عمومی دستخوش زوال خواهد شد.^۱ بوسوئه صرف مرتبه شاهی را مقدس می‌داند و به اعتبار تقدس مقام، حتی خروج بر شاه جائز و مستبد را نیز جایز نمی‌داند، هم‌چنان‌که ایمان را نیز داخل در لوازم سلطنت نمی‌داند.^۲ بوسوئه با اشاره‌ای به قصص کتاب مقدس و سخن تروتولیان که پیش از این آوردیم، نتیجه می‌گیرد که مؤمنان مسیحی، اگرچه در نخستین سده‌های ظهور مسیحیت مورد آزار و اذیت فراوان قرار می‌گرفتند، اما نه تنها آنان هرگز به جنبشی علیه امپراتوری نپیوستند، بلکه در میان محنت‌هایی که تحمل می‌کردند، برای امپراتوران نیز دعا می‌کردند.^۳ تنها واکنشی که رعیت در برابر ستم و آزاری که به آنان از سوی شاهان جائز تحمیل می‌شود، می‌توانند از خود نشان دهند، دادخواهی محترمانه و بدون توسل به شورش و خشونت و همراه با دعا برای آنان است تا به راه راست بازگردند. هر دادخواهی و درخواستی از شاه باید با رعایت مراتب احترام و بدور از هرگونه تشر رویی انجام پذیرد، زیرا عدم رعایت احترام، نشانه آغاز شورش است و بر شاه نیز واجب است که درخواست‌های مشروع مردم را به گوش قبول استماع کند.^۴ بوسوئه با نقل درخواست بنی اسرائیل مبنی بر کاستن از یوغی که بر آنان نهاده شده بود، می‌نویسد:

منظور من از این‌که دادخواهی‌ها باید محترمانه باشد، این است که

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 196.

تعبیر دیگری که بوسوئه درباره شاه به کار می‌گیرد، او «خیر مشترک میان همگان» است و می‌گوید که شاه باید مانند خیر مشترک میان همگان دوست داشته شود. «زندگی شاه به مثابه رستگاری همه یک قوم تلقی شده است و از این رو، هرکسی شاه را مانند خود و حتی بیش از خود دوست داشته باشد.» J.B. Bossuet, op. cit. p. 187-8

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 199.

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 200.

4. J.B. Bossuet, op. cit. p. 201.

باید در واقع چنین باشد و نه در ظاهر، چنان‌که دادخواهی یَرُبْعَام و تمامی جماعت اسرائیل بود که به رَجُبْعَام گفتند: "پدر تو یوغی سخت بر ما نهاده است، اندکی آن را سبک‌تر کن و ما بندگانی وفادار خواهیم بود!"^۱ این دادخواهی، از این حیث که آنان تخفیفی را می‌خواستند تا بندگان وفاداری باشند، به ظاهر محترمانه بود، اما مشروط نمودن وفاداری به این لطف، همانا آغاز شورش بود.^۲ در دنبالهٔ مطلب، بوسوئه با مقایسهٔ این شیوهٔ دادخواهی با رفتار مؤمنان مسیحی در برابر شاهان جائر می‌نویسد:

در دادخواهی مؤمنان مسیحی از امپراتوران جائر به چنین چیزی بر نمی‌خوریم. در این دادخواهی‌ها همه چیز از فرمانبرداری و فروتنی حکایت دارد؛ حقیقت الهی در آن‌ها با آزادی گفته شده، اما این گفته‌ها چنان از سخنان تحریک‌آمیز پیراسته‌است که حتی امروزه نیز نمی‌توان آن‌ها را خواند و به اطاعتی که در آن‌ها نهفته است، پی نبرد.^۳

با این‌همه، بوسوئه استثنایی را بر قاعدهٔ فرمانبرداری بی‌چون و چرا از شاه وارد می‌کند و آن در موردی است که از شاه فرمانی در عدم اطاعت از خداوند صادر شود.

مرتبهٔ اطاعت از هرکسی تابع شأن اوست و نباید خلاف فرمان شاه به حکم والی گردن نهاد. و رای همهٔ پادشاهی‌ها پادشاهی خداوند قرار دارد و آن، در واقع، تنها پادشاه دارای حاکمیت مطلق است؛ دیگر امپراتوری‌ها همه از آن ناشی می‌شوند و آن، منشأ همهٔ قدرت‌هاست. پس، هم‌چنان‌که در صورتی تابع والی می‌باید بود

۱. آیهٔ ۴، باب دوازدهم، کتاب اول پادشاهان.

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 202.

3. idid.

که فرمان او خلاف فرمان شاه نباشد، تبعیت از شاه نیز زمانی ضروری است که فرمان او خلاف دستورات الهی نبوده باشد. به همین دلیل، هم‌چنان‌که نباید از والی خلاف فرمان شاه تبعیت کرد، از شاه نیز نباید خلاف دستورات الهی تبعیت کرد.^۱

بوسوئه «حکومت» را از این حیث امری ضروری می‌داند که جمهور مردم تابع هواهای نفسانی و خواست‌های متنوع خود هستند و بنابراین، همه باید تابع فرمانروایی باشند که سامانی در امور آنان ایجاد کند.^۲ آن‌جا که هرکسی هواهای نفسانی خود را دنبال کند، سامان اجتماعی زوال می‌یابد و این وضع را سببی جز فقدان حاکمی توانمند نیست. آن‌جا که اقتدار سیاسی وجود نداشته باشد، انبوه مردم هم‌چون رمه‌ای بی‌شبان پراکنده‌اند و تنها با اعراض از اراده‌های فردی و گردن نهادن به فرمان حاکمی توانمند به وحدت دست می‌یابند^۳ و همین اقتدار سیاسی یگانه‌پشتوانه عدالت به شمار می‌رود که بوسوئه مانند همه شریعت‌نامه‌نویسان مایه قوام هر اجتماعی می‌داند. بوسوئه عدالت و داوری را ناشی از ذات خداوند و از صفات خاص او می‌داند که به شاه تفویض شده است تا پایه‌های تخت او استوار شود.^۴ تنها قلمرو فرمانروای دادگر می‌تواند گسترش یابد و همگان خواهان ریاست او هستند. بوسوئه با اشاره‌ای به وصفی که در کتاب مقدس از فرمانروایی عیسی مسیح آمده، فرمانروایی شاه دادگر را رمزی از آن و پس از عیسی او را هم‌چون نجات‌دهنده دومی می‌داند که مسکینان را می‌رهاند.^۵

اگرچه کوشش برای تدوین اندیشه‌ای سیاسی بر مبنای منابع کتاب و سنت مسیحی با بوسوئه به پایان نرسید، اما او را می‌توان یکی از واپسین

1. J.B. Bossuet, op. cit. p. 195.

2. J.B. Bossuet, op. cit. p. 17.

3. J.B. Bossuet, op. cit. p. 18-9.

4. J.B. Bossuet, op. cit. p. 289.

5. J.B. Bossuet, op. cit. p. 290.

نمایندگان پراهمیت سیاست‌نامه‌نویسی شرعی در اندیشه سیاسی مغرب‌زمین دانست. چنان‌که گفته شد، کوشش برای تدوین اندیشه سیاسی بر مبنای کتاب و سنت مسیحی با توجه به سرشت دیانت عیسوی، کوششی کمابیش متأخر و دولت آن نیز مستعجل بود و واکنش بنیادینی نیز در میان اهل شریعت و حکمای مدرسی درون و بیرون کلیسا ایجاد کرد. واکنش نظری اهل شریعت و حکمای مدرسی، اگرچه، به طور عمده، نقادی اندیشه سیاسی هواداران نظریه ولایت مطلقه پاپ و کلیسا بود و نتوانست به نوبه خود اندیشه سیاسی نوینی را بر مبنای کتاب و سنت مسیحی تدوین کند، اما نقادی آنان از مبانی سیاست شرعی، راه تدوین سیاست عرفی را هموار کرد. دگرگونی‌های بنیادین اندیشه سیاسی در حوزه دولت‌های ملی نوین و بیرون کلیسا و قلمرو شریعت روی می‌داد و از این‌رو اندیشه سیاسی اهل شریعت و هواداران اندیشه سیاسی در محدوده شریعت به حاشیه جریان تنومند اندیشه سیاسی نوآیین دوران جدید رانده شد و اگرچه به عنوان مقدمات برخی از وجوه اندیشه سیاسی جدید در قلمرو نظر کمابیش اهمیتی داشت، اما نتوانست طرحی از اندیشه‌ای مستقل از جریان تجدّد تدوین کند. اندیشه سیاسی جدید، اندیشه‌ای فراگیر و همه‌جانبه بود تا جایی که حتی اندیشه سیاسی دینی نیز نتوانست خود را از میدان جاذبه و تأثیر آن دور نگاه‌دارد. اندیشه سیاسی جدید و اندیشه تجدّد به طور کلی چنان مبانی و اصول بنیادینی را تأسیس و تدوین کرده بود که هیچ‌جریانی از اندیشه را توان آن نبود که با عزل نظر از آن مبانی و اصول به تأمل نظری در سیاست ادامه دهد. نتیجه این وضع، در قلمرو اندیشه سیاسی، رویکرد نوآیین اندیشمندان سیاسی به مبانی نظری شریعت و تفسیر آن با توجه به الزامات اندیشه تجدّد و منطق اندیشه سیاسی جدید بود.

فهرست اعلام

آدم، ۱۰	۶۹، ۷۰، ۹۴، ۹۹، ۱۰۰
آلزاس، ۱۹	اروپا، ۵، ۷، ۱۱، ۳۰، ۵۳، ۶۴
آلکوثین، ۱۳، ۱۵	۶۶، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳
آلمان، ۲۲، ۵۵، ۹۸	اسپانیا، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۴
آلوارو، ۹۱، ۹۲، ۹۳	استعباد، ۷۱
آمیروسیوس، ۱۰	اسرائیل، ۸۶، ۱۲۲، ۱۲۳
آموزش شهریار، ۱۰۷	اسقف رُم، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۱
آناستاسیوس، ۱۱	۱۰۲
ابن رشد، ۴۹، ۵۳	اقتدار سیاسی، ۸، ۹، ۱۱، ۱۵
اجماع امت، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸	۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۴۴
۹۹، ۱۰۰	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۳، ۶۴، ۶۶
اجماع اهل سنت و جماعت،	۶۷، ۶۸، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۸۷
۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲	۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۱۲۴
احیاء علوم الدین، ۶۱	اگوستین، ۱۰، ۱۱، ۳۱
ارسطو، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳	اگوستینیسم سیاسی، ۱۱، ۱۵
۳۴، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۵۹، ۶۶، ۶۸	۲۱

انگلستان، ۵۶	الہیات «سیاسی»، ۵۶، ۵۸، ۹۱
اولمان، ۱۲	الہیات مسیحی، ۹، ۳۰، ۳۱
اہل حلّ و عقد، ۲۴، ۶۹، ۷۰، ۹۸	۴۴، ۶۲، ۶۴، ۷۱، ۷۷، ۷۸، ۸۹
۹۸	۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸
اہل سنت و جماعت، ۹۳، ۹۴	امپراتور، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱
۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰	۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸
ایتالیا، ۲۲، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۴	۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵
۵۵، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۸۷	۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۴۷، ۴۹
۱۰۲	۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۳
اینکیتیسوس سوم، ۷	۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۵
برنار قدیس، ۲۶	۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۸۸
بطلمیوس لوگائی، ۴۶، ۴۵	۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶
بنی اسرائیل، ۸۶، ۱۲۲	۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
بوسوئہ، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸	۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳
۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳	انجیل، ۸، ۹، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۶
۱۲۴	۲۷، ۲۸، ۲۹، ۶۰، ۷۲، ۷۴، ۸۲
بونیفاتیوس، ۵۵، ۵۷	۸۳، ۸۴
پاپ، ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴	انجیل لوقا، ۲۵
۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲	انجیل مَتّی، ۸، ۲۳، ۲۴، ۲۵
۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹	۶۰، ۷۷، ۸۲، ۸۳، ۸۷
۳۰، ۳۲، ۳۴، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۰	اندیشہ سیاسی عرفی، ۴۶، ۶۴
۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸	

جمهوری خواهی، ۱۰۲	۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵
حاکم شرع، ۶۱، ۶۲	۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۵
حاکمیت مردم، ۶۹، ۷۰، ۹۰	۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳
حقوق زُمی، ۱۲، ۲۸، ۲۹، ۳۱	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰
۷۰، ۸۰، ۸۶	۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸
حقیقت دوگانه، ۴۹، ۵۳	۱۰۲، ۱۱۳، ۱۲۵
حکم و اعتبار قضیهٔ محکوم	پادشاهی فرانسه، ۱۰۳، ۱۰۵
بها، ۷۶	۱۰۶، ۱۰۷
حواریان، ۷، ۲۲، ۵۰، ۵۲، ۵۸	پطرس، ۸، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۲۲
۶۱، ۸۸	۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۴
خبرگان، ۶۹، ۸۱، ۱۰۱	۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱
خلافت، ۱۳، ۱۴، ۲۳، ۴۸، ۵۱	۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷
۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۶	۸۸، ۱۱۳، ۱۱۷
۶۷، ۷۰، ۷۷، ۸۰، ۹۶، ۹۹، ۱۰۶	تئودوسیوس، ۹، ۱۰
دانسته، ۲۹، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹	ترتولیان، ۱۱۷، ۱۲۲
۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸	تفسیر باطنی، ۲۴، ۵۷، ۷۹، ۹۱
۷۴، ۸۳، ۸۸	تُماس قدیس، ۳۰، ۳۱، ۳۲
داوود، ۱۵، ۴۲	۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱
دربارهٔ اقتدار شاه و پاپ، ۵۶	۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۶۳، ۶۹
۵۸، ۶۳	۱۰۹
دربارهٔ پادشاهی، ۳۲، ۳۵، ۴۵	جان، اهلِ سالیسبوری، ۲۸
۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۴	جدال تَنصیص، ۲۱، ۲۶
دو شمشیر، ۸، ۲۵، ۲۶، ۲۷	جمهور مردم، ۴۱، ۶۸، ۶۹
۲۸، ۲۹، ۵۴، ۶۱	۷۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۴

۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۴۶، ۴۷،
 ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۶۵، ۶۶،
 ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۸،
 ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۰۲،
 روحانیت، ۱۶، ۱۷، ۵۱، ۵۶،
 ۶۳، ۶۷، ۷۱، ۷۶، ۸۵، ۹۴، ۹۷،
 روح القدس، ۵۰، ۹۷، ۹۸،
 ریوآدنیسیرا، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۶
 زالتسبورگ، ۱۹
 ژان دُ پاری، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹،
 ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۱
 ژان دُ ویتزب، ۲۸
 ژوزف لُکلیر، ۲۷، ۲۹
 سیسل، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶،
 ۱۰۷
 سعادت آخروی، ۳۲، ۳۸، ۵۰
 سلطنت مشروطه، ۹۰، ۹۵،
 ۱۰۱
 سلطه، ۱۰، ۱۷، ۵۸، ۷۸، ۸۲،
 ۸۳، ۸۴، ۸۵
 سیاست شرعی، ۳۰، ۹۳،
 ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵

دولت، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵،
 ۱۷، ۲۱، ۲۳، ۳۱، ۴۹، ۵۱، ۵۲،
 ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۸۸،
 ۹۱، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲،
 ۱۲۵
 دیانت و سیاست، ۱۰، ۱۴
 دین و دنیا، ۷، ۹، ۱۷، ۲۰، ۲۵،
 ۴۰، ۶۳، ۸۲، ۸۷
 دین و دولت، ۷، ۸، ۱۰
 راه میانه، ۵۷، ۵۸
 رَجُبُعَام، ۱۲۳
 رساله ای کوتاه درباره اقتدار
 پاپ، ۷۸، ۸۰، ۸۶
 رساله درباره دیانت شهریار
 مسیحی، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳
 رساله درباره شهریار مسیحی،
 ۱۱۵، ۱۱۶
 رساله به رُمیان، ۲۴، ۹۸
 رساله قرنتینیان، ۵۱
 رستگاری، ۱۲، ۳۲، ۳۴، ۳۸،
 ۵۹، ۶۳، ۷۱، ۷۴، ۸۴، ۸۷، ۸۹،
 ۹۸، ۱۱۸، ۱۲۲
 ژم، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴

- سیاستنامه نویسی، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۵
- فرانکفورت، ۱۵
- فرانک‌ها، ۱۳، ۱۴
- فردریش، ۲۹، ۵۷، ۶۴
- فرزند انسان، ۴۵، ۶۰، ۸۳، ۹۸
- فرزند خدا، ۴۵، ۶۰، ۹۲، ۹۸
- فرمان‌های پاپی، ۱۹
- فسق، ۶۲، ۶۴، ۷۴، ۹۳، ۱۲۱
- فصل‌المقال، ۴۹
- فلورانس، ۴۷، ۵۴، ۱۰۲
- فیلیپ، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۱۰۸
- قانون، ۱۲، ۲۰، ۲۳، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۱، ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹
- قسطنطین، ۹، ۵۲
- قیصر، ۷، ۸، ۲۵، ۵۱، ۵۲، ۷۲، ۸۹، ۹۵
- کتاب مقدس، ۷، ۹، ۱۴، ۱۵، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴
- سینگریوس، ۴۹
- شارلمانی، ۷، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷
- شان ارشادی، ۴۲
- شورای عمومی، ۲۰، ۶۹، ۷۸
- شهر خدا، ۱۰، ۱۵
- شهر زمینی، ۱۰، ۱۳
- طبقهٔ روحانی، ۱۷، ۷۱
- عقل و شرع، ۳۰، ۴۶
- عهد جدید، ۷، ۸، ۹، ۲۵، ۷۲
- عیسی مسیح، ۷، ۸، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۲۴
- غزالی، ۶۱
- فرانسه، ۱۶، ۲۰، ۲۹، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۷۸، ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸
- فرانسیسکان، ۶۵

۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳	کتاب و سنت، ۷، ۹، ۵۵، ۵۶
گِلاسیوس، ۱۱، ۱۲، ۲۹	۶۳، ۷۹، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۵
گوئیچچاردینی، ۴۷	۱۲۴، ۱۲۵
گیوم بؤده، ۱۰۷	کیشیان، ۱۲، ۲۲، ۷۲
لئوی سوم، ۱۴	کَلِمَتوس پنجم، ۷۶
لا ضَرَر و لا ضِرار، ۱۰۱	کلیات الهیات، ۳۲، ۳۴، ۳۸
لطف، ۳۱، ۴۶، ۴۹، ۶۲، ۶۳	۴۰، ۴۲، ۴۳
۸۴، ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۳	کلیسا، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳
لوئی، ۱۵، ۱۹، ۱۰۶	۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰
لودویگ، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۷	۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸
۷۸، ۸۷	۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶
لودویگ بایرنی، ۶۴	۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴
لوگزامبورگ، ۷۷	۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲
مارسل پاکو، ۱۶، ۲۱	۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱
مارسل ریوییر، ۵۵	۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰
مارسیله، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸	۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹
۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵	۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷
۷۷، ۷۸، ۹۰	۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱
مارسیله پادوایی، ۲۹، ۶۴، ۶۸	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۵
۷۰، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۹۰	کمدی الهی، ۴۶، ۴۹، ۵۴، ۷۴
ماکیاوللی، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۷۴	کوزانوس، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶
۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱	۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶	گرگوریوس چهارم، ۱۶
مدافع صلح و آرامش، ۶۴، ۶۵	گرگوریوس هفتم، ۱۷، ۱۸، ۱۹

ملی‌گرایی، ۷۴	۶۶، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۹۰
میلان، ۶۶	مدینه، ۴۳، ۶۸
نامهٔ پولس حواری به رُمیان، ۳۱	مرجعیت روحانی، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱
نوزایش سدهٔ دوازدهم، ۳۰	۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸
نوزایش سدهٔ شانزدهم، ۳۱	۲۰، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۴، ۴۵
ولایت مطلقه، ۱، ۳، ۷، ۸، ۱۱	۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰
۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲	۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۷
۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۴	۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۹۲، ۹۳، ۹۸
۳۹، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۴، ۵۵	مزامیر، ۴۲
۵۷، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰	مسائل مستحذته، ۵۸، ۹۵
۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳	مشروطه خواهی، ۹۰، ۱۰۱
۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳	۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶
۹۸، ۱۰۲، ۱۲۵	مشیت الهی، ۹، ۱۰، ۲۳، ۳۸
ولّی امر، ۷، ۹، ۲۴	۴۰، ۵۰، ۶۳، ۶۵، ۱۱۱
ویلیام اکامی، ۲۹، ۷۷، ۷۸	مصالح عامه، ۵۹
۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸	مصالح عمومی، ۳۸، ۴۱، ۱۰۵
۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳	مصالح مرسله، ۳۸، ۴۰، ۴۱
هانری، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۷۷، ۹۷	۵۹، ۶۰، ۶۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۴
هبه‌نامهٔ قسطنطین، ۵۲	۹۵، ۹۹، ۱۰۰
هومبرت، ۱۸	مصلحت، ۶۳، ۸۴، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۸
یزرعام، ۱۲۳	۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷
یرمیا، ۴۵	مصلحت عمومی، ۴۱، ۷۰
یوهانس بیست و دوم، ۶۴، ۷۶	۸۶، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷
یهود، ۹، ۸۳	مُلک دنیا، ۲۸، ۴۷، ۴۸، ۴۹
[اخلاق] نیکوماخسی، ۴۸	۵۱، ۵۳

نمایه اصطلاحات زبان‌های اروپایی

Romanum ecclesiam numquam errare posse, 97

imperium, 46

respublica, 99

via media, 57

utilitatem, 85

sacrata pontificum, 12

regnum, 68, 63

politique raison, 103

pars valentior, 69

civitas, 68, 43

ordonnances, 104

homo spiritualis, 8

potestas spiritualis, 8

commune conferens, 70

rex et sacerdos, 15

parlements, 104

catholicus, 83

quasi Deus, 91

extra ecclesiam nulla salus, 71

extra ecclesiam salus non est, 71

Bibliographie

Bibliography

Antiqui und moderni : Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter, hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1974.

Aristotelismo politico e ragion di stato, a cura di A. Enzo Baldini, Firenze, Leo S. Olschki Editore 1995.

H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Age*, Paris, Vrin 1955.

H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII : Essai sur la conception du pouvoir pontifical*, Paris, Vrin 1934.

H.-X. Arquillière, "Sur la formation de la "théocratie" pontificale", *Mélanges d'histoire du moyen offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, Edouard Champion 1925.

Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, P.U.F. 1999.

P.A. van den Baar, *Die kirchliche Lehre der translatio imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Roma 1956.

Léon Baudry, *Guillaume d'Occam : sa vie, son œuvre, ses idées politiques et sociales*, Paris, Vrin 1950.

Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, Hiersemann 1937.

Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, Edition, introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz 1967.

August Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg, Max Gehlen 1968.

Guillaume Budé, *Le livre de l'institution du prince*, Frankfurt-Bern-New York, Peter Lang 1983.

The Cambridge history of medieval philosophy, ed. by, Normann Kretzmann, Antony Kenny & Jan Pinborg, Cambridge University Press 1984.

The Cambridge history of renaissance philosophy, ed. by Charles B. Schmitt & Quentin Skinner. Cambridge University Press 1990.

Bibliographie

The Cambridge history of medieval political thought : 350-1450, ed. by J.H. Burns, Cambridge University Press 1988.

M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin 1957.

M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin 1957.

M.-D. Chenu, "Antiqui, moderni", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17^e année, n° 1, Paris, Lecoffre 1928, p. 82-94.

Dante Alighieri, "Monarchia", *Opere minori*, tomo II, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi 1979.

Dante, *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque 1996 .

Dante, *La monarchie*, cf. Dante, *Œuvres complètes*.

David, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX^e au XIV^e siècle*, Paris 1954.

John Dunn and Ian Harris (ed.), *Aquinas*, Elgar, Chetenham 1997, 2 vol.

Egidio Colonna, *Li gouvernement des rois*, a XIIIth. Century french version of Egidio Colonna's treatise *De regimene principum*, edited by S.-P. Molenaer, London, Columbia University Press 1899.

Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle, sous la direction de Maurice de Gandillac et Edouard Jauneau , Paris-La Haye, Mouton 1968 .

R. Folz, *L'idée d'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*, Paris, Aubier 1953.

Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*. K In, B hlau Verlag 1957.

From persecution to toleration, ed. by O.P. Grell, J.I Israel, N.Tyacke, Oxford, Clarendon Press 1991.

Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hrsg. von Walter Lammers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.

Myron Piper Gilmore, *Argument from roman law in political thought 1200-1600*, Cambridge Mas., Harvard University Press 1941.

Elisabeth Gssmann, *Antiqui und moderni im Mittelalter : Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Ferdinand Sch ningh, München-Paderborn 1974.

Jacques Goudet, *Dante et la politique*, Paris, Aubier 1969.

Bibliographie

Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard 1983.

A. Hamman, *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam : Etude sur le Breviloquium*, Paris, Editions Franciscaines 1942.

Charles Homer Haskins, *The renaissance of twelfth century*, Cleveland & New York, Meridian Books 1957.

Karl Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte : ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1921.

Humanitas-Christianitas, Walther v. Loewenich zum 65. Geburtstag, Hrsg. von K. Beyschlag, G. Maron und E. Wlfel, Witten. Luther Verlag 1968.

E. Jordan, "Dante et la théorie romaine de l'Empire", 1^e partie, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1921, 45^e année, p. 353-396 ; 2^e partie, *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1922, 4^e série, 1^e année, n^o 1-2, p. 191-232 ; 3^e partie, *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1922, 4^e série, 1^e année, n^o 3-4, p. 333-390 ; .

Wilhelm Klmel, *Wilhelm Ockham und seine Kirchenpolitischen Schriften*, Essen, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1962.

Paul-Oskar Kristeller, *Renaissance concepts of man and other essays*, Harper Torchbooks, New York 1972.

Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Saint-Paul- Trois- Châteaux, Editions Bréatrice 1934-1947 ; tome 1 : " Bilan du XIII^e siècle " ; tome 2 : " Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque " ; tome 3 : " Secteur social de la scolastique " ; tome 4 : " L'individualisme ockhamiste ", 1^{me} fascicule : " Ockham et son temps " ; tome 5, 2^{me} fascicule : " Base de départ " ; tome 6 : 3^{me} fascicule " La morale et le droit " .

Gabriel Le Bras, " Le droit romain au service de la domination pontificale ", *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1949, 4^e série, 27^e année, p. 377-398.

Joseph Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Paris, Aubier 1955, 2 vol.

Joseph Leclerc, *L'église et la souveraineté de l'Etat*, Paris, Flammarion 1946.

Joseph Leclerc, " L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age ", *Recherches de science*

Bibliographie

کتابخانه دانشگاه علوم اجتماعی

religieuse, tome XXI, n° 3, juin 1931, p. 299-339 ; tome XXII, n° 2, avril 1932, p. 151-177, n° 3 ; juin 1932, p. 280-303.

Justus Lipsius, *Sive bookes of politickes or civil doctrine*, London 1594, Da Capo Press & *Theatrum Orbis Terrarvm*, Amsterdam & New York 1970.

Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1911, 2 vol.

Marsilius of Padua, *The defender of peace*, New York, Harper & Row 1967.

Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*, Berlin, Rütten & Loening 1958, 2 Bd.

Arthur Stephen McGrade, *The political thought of William Ocham*, Cambridge University Press 1974.

Cary J. Nederman, *Medieval aristotelianism and its limits : classical traditions in moral and political philosophy, 12th-15th centuries*, Hamshire, Variorum 1997.

Nicolas de Cues, *Concordance catholique*, Québec, Centre d'Etudes de la Renaissance, Université de Sherbrooke 1977.

William A. Nitze, "The so-called twelfth century renaissance", *Speculum*, vol. XXIII, n° 3, july 1948, p. 464-471.

Marcel Pacaut, *Alexandre III : Etude sur la conception du pouvoir pontifical sa pensée et dans son œuvre*, Paris, Aubier 1951.

Marcel Pacaut, *La théocratie : l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, Aubier 1957.

VII. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle ; les écoles et les enseignements*, Paris, Vrin 1933 .

Alexandre Passerin d'Entrèves, *The medieval contribution to political thought*, New York, The Humanities Press 1959.

Alexandre Passerin d'Entrèves, *Dante as a political thinker*, Oxford, Clarendon Press 1952.

Anton C. Pegis, "Some recent interpretations of Ochham", *Speculum*, vol. XXIII, n° 3, july 1948, p. 453-463.

Fean Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris. Honoré Champion 1926.

Pedro de Rivadeneira, *Le prince chrétien*, Paris, Fayard 1996.

Raymond de Roover, *la pensée économique des scolastiques : doctrines et méthodes*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales 1971.

Bibliographie

Richard Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, Hiersmann 1944.

Claude de Seyssel, *La monarchie de la France*, texte établi et présenté par Jacques Pujol, Paris, Librairie d'Argences 1961.

The political ideas of St. Thomas Aquinas; representative selections, ed. with an introduction by Dino Bigongiari, New York, The Free Press 1997.

Brian Tierney, *Origins of papal infallibility 1050-1350 : a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages*, Leiden-New York-K ln, E.J. Brill 1988.

Brian Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought : 1150-1650*, Cambridge University Press 1982.

Brian Tierney, *Rights, laws and infallibility in the middle ages*, Hamshire, Variorum 1997.

Brian Tierney, *Church law and the constitutional thought in the middle ages*, Hamshire, Variorum 1979.

Brian Tierney, *The crisis of church and state : 1050-1330*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1964.

Brian Tierney, *Foundations of the conciliar theory: the contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Cambridge University Press 1955.

Brian Tierney, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press 1988.

Walter Ullmann, *Medieval foundations of renaissance humanism*, London, Paul Elek 1977.

Walter Ullmann, *Law and politics in middle ages ; An introduction to the sources of medieval political ideas*, Ithaca-New York, Cornell University Press 1975.

Walter Ullmann, *Medieval political thought*, Middlesex, Penguin Books 1975.

Walter Ullmann, *Principles of government and politics in the middle ages*, London-New York, Methuen-Barnes 1974.

Walter Ullmann, *A short history of papacy in the middle ages*, London, Methuen 1972.

Walter Ullmann, *The growth of papal government in the middle ages ; a study of the ideological relation of clerical to lay power*, London, Methuen 1970.

مجموعه اندیشه روشنا

کاری از مؤسسه پژوهشی
نگاه معاصر