

ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه، با تأکید بر فلسفه مسیحیت

احمد خالقی^۱

دانشیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

سعید ماخانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰)

چکیده

ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه، همواره، موضوعی مورد بحث نزد پژوهشگران این حوزه بوده است. تبیین این مسئله می‌تواند امکان فهم دقیق‌تری از تحولات فکری در سپهر سیاست در سده‌های میانه را به‌دنبال داشته باشد. از منظر نوشته حاضر، سیاست در سده‌های میانه را باید در نسبتی که با مفاهیم سیاسی در کتاب مقدس داشته است، فهم کرد. مدعای ما این است که کتاب مقدس گنجینه‌ای مهم است که هنگام ترجمه متون سیاسی در دوران میانه توجه مترجمان و اندیشمندان سیاسی را به خود جلب کرد، و هنگام معادل‌گزینی با انتخاب این واژه‌ها اندیشه سیاسی را در مسیر تعالیم جامع مسیحیت قرار داد. از این رو، اندیشه سیاسی کاملاً تحت تأثیر فلسفه دینی مسیحیت معنا می‌یافت، و در نسبتی خاص با نظام کلی اندیشه مسیحی قرار گرفت.

واژه‌های کلیدی

اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چشم‌انداز کل‌گرایانه، فلسفه مسیحی، کتاب مقدس.

مقدمه

نخستین پرسشی که هر پژوهشگری در مواجهه با اندیشه سده‌های میانه، دوره سلطه الهیات و اندیشه دینی، با آن روبه‌رو می‌شود، اساساً، این می‌تواند باشد که آیا مبحثی به نام فلسفه میان‌سده‌ای، در معنای عام، وجود دارد؟ حتی اگر به این پرسش پاسخی مثبت داده شود، بی‌شک پرسشی دیگر طرح خواهد شد مبنی بر اینکه، به فرض پذیرش وجود فلسفه در دوران میانه، آیا می‌توان از موضوعی تحت عنوان فلسفه مسیحیت بحث کرد؟ پاسخ به این پرسش از منظر اندیشه سیاسی نیز اهمیتی ویژه دارد، و در فهم سرشت آن مؤثر خواهد افتاد. علت تردید برخی اندیشمندان، در ارائه پاسخی مثبت به پرسش‌های طرح‌شده، از این برداشت ناشی می‌شود که ذات اندیشه در دوران میانه، از بنیاد، بر الهیات مبتنی بوده، و ماهیتی دینی داشته است، بنابراین به‌دشواری می‌توان از فلسفه حقیقی مسیحیت سخنی به میان آورد.

بر همین قیاس، آنانی که در پذیرش مقوله فلسفه مسیحی تردید دارند، اندیشه متفکران آن دوران را «لفاظی‌های بی‌معنا» و «بازی بیهوده با کلمات که برده‌وار در خدمت متألهین بودند» می‌دانند که فاقد شایستگی لازم برای اندیشه‌ورزی ناب در فلسفه بوده است. نگاه هگل در این مورد واجد ظرافت‌هایی است، چه نگاه دیالکتیکی او به تاریخ اندیشه سبب شد که او از سهم اندیشه در دوران میانه غافل نشود، و تأکید کند که اگرچه فلسفه در سده‌های میانه در طرح «محتوای مطلق» وظیفه خطیری بر دوش کشیده است، اما این محتوا صرفاً «تکرار صوری محتوای ایمان» بوده، و نتوانسته است وجه «آگاهی دینی» را تأمین کند. پس فلسفه در دوران میانه در فراگیر کردن مقولات نظام‌مند فلسفی به‌جای مقولات الهیاتی طرفی بر نبست، و با اینکه به لحاظ محتوای درونی می‌توان آن را فلسفه خواند، اما به لحاظ صوری، همچنان، در بند ضروریات الهیات بوده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴-۶). این دیدگاه ناپخته در مورد دوران میانه تحت تأثیر مطالعات عمیق‌تر به محقق رفت، هرچند به‌دشواری بتوان تفاسیر افراطی درباره سده‌های میانه را سرزنش کرد، چراکه در سده‌های پیشین منابع در دسترس برای مفسران بسیار محدود، و عمیقاً تحت تأثیر القائات به‌ظاهر پیشروانه فلاسفه دوران مدرن، مانند رنه دکارت و فرانسویس بیکن، بود.^۱ در مقابل، گروه دیگری از مفسران ضمن اولویت قائل شدن برای الهیات در سده‌های میانه، از اصالت الهیات در برابر فلسفه، سخن می‌رانند. برخی

۱. برای نمونه، هگل برای مطالعه فلسفه میان‌سده‌ای، به‌طور عمده، از دو تاریخ فلسفه‌ای بهره برد که یوهان یاکوب بروکر/ Johann Jakob Brucker (۱۷۷۹-۱۶۹۶) و ویلهلم گوتلب تینمان/ Wilhelm Gottlieb Tennemann (۱۸۱۹-۱۷۶۱) به رشته تحریر درآورده بودند. رویکرد نویسندگان مذکور، نظر به دوره‌ای که در آن زیست می‌کردند، تابع رویکرد خصمانه عمومی به سده‌های میانه بود، ضمن اینکه باید تعلقات هگل به روشنگری را هم در تفسیر او از دوران میانه در نظر داشت. ر.ک: نتیجه‌گیری جونل بیارد در: Biard, 2000, pp 248-260, 257-8.

مفسران از این دیدگاه که آموزه بنیادین مسیحیت را آموزه رستگاری می‌دانند و از بی‌نیازی از فلسفه داد سخن سر می‌دهند، با عنوان اصالت الهیات^۱ یا ایمان‌گرایی^۲ یاد کرده‌اند (Gilson, 1931, v. 31: 41). تقلیل اندیشه فلسفی در سده‌های میانه به الهیات، خواه با موضعی همدلانه همراه باشد خواه با موضعی خصمانه، نمی‌تواند حق مطلب را به‌درستی ادا کند، چراکه وجوه خردورزانه اندیشیدن در آن دوران را به گزاره‌های صرفاً الهیاتی تقلیل می‌دهد. با این حال، رویکردی که امروزه جانبداران و مخالفان خود را دارد، و بحثی جدی به‌نظر می‌رسد، شامل این نکته می‌شود که چه عنوانی را باید به اندیشه فلسفی در سده‌های میانه اطلاق کرد؛ فلسفه مسیحی^۳ یا فلسفه میان‌سده‌ای^۴؟ بحث در خصوص این مطلب جدالی فلسفی در دهه ۱۹۳۰ میلادی را در پی داشت که به‌منظور تنقیح مطلب، در ذیل، به‌طور مختصر، بدان خواهیم پرداخت.

جدال حول مفهوم «فلسفه مسیحی»

پیش از پرداختن به جدال دهه ۱۹۳۰ حول نسبت فلسفه و مسیحیت در سده‌های میانه، توجه به ریشه‌های اولیه اطلاق مفهوم فلسفه مسیحی، به‌عنوان یک شاخص مهم، در مطالعه تاریخ اندیشه در سده‌های میانه به‌طور عام، و بحث حاضر در اندیشه سیاسی سده‌های میانه به‌طور خاص، ضروری می‌نماید. پیش‌فرض جانبداران فلسفه مسیحی، مبنی بر وحدت جدایی‌ناپذیر فلسفه و مسیحیت، تا حد زیادی، تحت تأثیر بخشنامه پاپ لئوی سیزدهم (۱۸۷۸-۱۹۰۳)، *Aeterni Patris*، به سال ۱۸۷۹، بود. هدف سریر مقدس از این بخشنامه، اصلاً تضمین حیات فلسفه مدرسی، از طریق احیای آنچه فلسفه مسیحی قلمداد می‌کرد، بود.^۵ اگرچه در این بخشنامه هرگز تعبیر «فلسفه مسیحی» به‌کار نرفته، با این حال پاپ لئوی سیزدهم، یک سال بعد، در یکی از احکام پاپی خود، *Acta Sanctae Sedis*^{۱۳}، از آن فرمان با عنوان فرعی «احیای فلسفه مسیحی در مدارس کاتولیکی براساس روح تعالیم سنت توماس آکوئینی فرشته‌خو»^۶ یاد کرد.^۷ این دستور در عرصه کوشش‌های نظری نتایجی بسیار گسترده در پی داشت، چراکه به

1. théologisme

2. fideism

3. Christian philosophy/philosophie chrétienne

4. Medieval philosophy/ philosophie médiévale

5. Leo XIII. Enc. *Aeterni Patris*(1879).

http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-

[iii_enc_04081879_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-iii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

6. De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda

7. *Acta Sanctae Sedis 13* (1880), Johnson Reprint Corporation, 1968, 56.

<http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-13-1880-ocr.pdf> برای مطالعه حکم پاپی فوق‌رک:

زعم بسیاری از اندیشمندان، ایده فلسفه مسیحی، به واسطه *Aeterni Patris*، از پشتوانه مستحکمی بهره‌مند شده بود. البته این فرمان، علاوه بر بذل توجه به فلسفه سنت توماس، بر اهمیت اندیشه دیگر متفکران میان‌سده‌ای، مانند آگوستین، آنسلم، بوناوتوره، اسکوتوس، و اوکام، هم، تأکید می‌کرد. این بخشنامه یگانه متنی نبود که در دفاع از فلسفه مدرسی صادر شد، زیرا چندی بعد، دلالت‌های فرمان لئوی سیزدهم با بخشنامه پاپ پیوس دهم (۱۹۱۴-۱۹۰۳)، *Pascendi Dominici Gregis*، به سال ۱۹۱۰، که به منظور مقابله با مدرنیسم صادر شد، اهمیتی فزاینده یافت. بخشنامه اخیر قصد اسقاط اندیشه‌هایی را داشت که «خصم کلیسا» دانسته می‌شدند، و «فضای فکری روحانیان و آیین عبادی مسیحیت را مسموم» کرده بودند. فرمان پاپ پیوس حمله‌ای تمام‌عیار علیه تعالیم مدرنیستی‌ای بود که «اغواگران و جانبداران غرّه آن» به عنوان «دشمنان مسیح» در طرح «بدعت‌هایی شیطانی» پیشگام آن شده بودند.^۱ بند ششم، که «لادری‌گری در بنیاد فلسفی مدرنیته» نام دارد، مدرن‌ها را به تقلیل «بنیادهای فلسفه دینی» به لادری‌گری، و تحدید خرد انسانی به «حوزه پدیدارها» و «امور حسی» متهم می‌کند. چنین رویکردی به اندیشه فلسفی به مرور زمان جایگاه الهام و حیانی به عنوان مرجعی مهم در کسب معرفت در فلسفه را تضعیف خواهد کرد، و خداوند و امور الهی را، به عنوان محور اصلی فلسفه مدرسی، از دایره اندیشیدن فلسفی بیرون خواهد راند. این بخشنامه، پس از بررسی انتقادی آموزه‌های مدرنیستی، درصدد ارائه راهکارهایی برای مقابله با این انحرافات برمی‌آید که مهم‌ترین آن احیای فلسفه مدرسی^۲، «آن‌سان که دکتر فرشته‌خو برای ما به ارث گذاشته»، با ارجاع به «بنیادهای علوم قدسی» است.^۳ دیدگاه‌های طرح‌شده در بخشنامه‌ها و احکام پاپی

۱. این بخشنامه، در بندهای مختلف، به آموزه‌های متفاوت مدرن‌ها می‌پردازد، و دیدگاه مدرن‌ها به عنوان فیلسوف، متأله، مورخ، مُصلح، منتقد، ردیه‌نویس و دانشمند را مورد بررسی نقادانه قرار می‌دهد. مشخصات کتاب‌شناختی این بخشنامه در پاورقی شماره ۱۱ آمده است.

۲. توجه به این نکته ضروری است که پاپ پیوس به‌جای تعبیر فلسفه مسیحی، به‌کرات، از تعبیر فلسفه مدرسی استفاده می‌کند. فهم چرایی این نکته به یک بررسی مستقل نیازمند است، با این حال به‌نظر می‌رسد که هدف پیوس به‌طور عمده بذل توجه به روش‌شناسی مدرسی بوده است تا به‌عنوان الگویی عام در کنار فلسفه دکتر فرشته‌خو راه‌گشای تفلسف در دنیای مدرن باشد. تعبیر فلسفه مسیحی، همان‌طور که آمد، در فرمان پاپ لئو هم دیده نمی‌شود، به همین سبب است که برخی منتقدان، مانند ژین کی‌یه، تعمیم‌های ناروای آن بخشنامه را سرزنش کرده‌اند. کی‌یه ضمن توجه به عنوان فرعی‌ای که بعدها توسط پاپ استفاده شد، تأکید می‌کند که عبارت *شرایط زمانه/ tempora conditione* در بخشنامه پاپی نشان می‌دهد که باید آن را بیشتر واکنشی در برابر سنت فلسفی ایدئالیسم پسا-کانتی در نظر گرفت. در واقع، او معتقد است که فرمان مذکور، بیش از هر چیز، تابع شرایط سیاسی و وضعیت تاریخی در آموزش فلسفه و نتایج آن بوده است: *Quillet, 2001: 313*. نیز ر.ک: *Vignaux, 1959: 9-16*.

3. Pius X. Enc. *Pascendi Dominici Gregis* (1910).

بخشنامه فوق در آدرس اینترنتی زیر قابل دسترسی است: <http://w2.vatican.va/content/pius->

مذکور توجه پژوهشگران زیادی را به خود جلب کرد، و به سرچشمه‌ای مهم برای بسیاری از جریان‌های فکری در سده بیستم بدل شد. این بخشنامه‌های پاپی، به‌طور عمده در حوزه‌های فرانسوی‌زبان، مانند فرانسه، بلژیک و سوئیس، مطالعات مستقلی را در پی داشت، و در بسامد مفهوم فلسفه مسیحی مؤثر افتادند، به‌طوری‌که نحله‌های فکری گوناگونی، مانند تومیس استعلایی، تومیسم اگزیستانسیال، روش‌شناسی تومیستی،... تحت تأثیر این احکام پا به عرصه وجود نهادند. برای نمونه، اتین ژیلسون، در این مورد، در جایی، می‌نویسد: «مقصود از فلسفه مسیحی نوعی از تفلسف است که در بخشنامه Aeterni Patris توسط پاپ لئوی سیزدهم تحت این نام توصیف شده است. پاپ لئو آموزه سنت توماس آکوئینی را به‌عنوان یک الگو ارائه می‌کند» (Gilson, 1993: 3). البته، تمامی پژوهشگران با تعبیر فلسفه مسیحی موضعی همدلانه نداشتند، از همین روی بود که تداوم بحث از فلسفه مسیحی به جدالی حول این مفهوم در دهه ۱۹۳۰ منجر شد، به‌طوری‌که در آن برهه، و حتی پس از آن، انتقادهای شدیدی علیه آن مفهوم مطرح شد.

جدال دهه ۱۹۳۰ میلادی حول امکانیت فلسفه مسیحی، که جرعه اولیه آن در جلسه‌ای در انجمن توماسی^۱ فرانسه زده شد، جدی‌ترین بحث فلسفی در مفهوم فلسفه مسیحی بوده است (برای مطالعه در خصوص این جدال ر.ک: Floucat, 1983; McInerny, 2006). از مهم‌ترین شخصیت‌های فعال و شناخته‌شده در آن جدال، که از مشروعیت فلسفه مسیحی در مقابل ایده praeambula fidei^۲ به معنای خودآیینی فلسفه و جدایی آن از ایمان، دفاع می‌کردند، اتین ژیلسون^۳ (۱۹۷۸-۱۸۸۴)، ژاک ماریتن^۴ (۱۹۷۳-۱۸۸۲)، موریس بلاندل^۵ (۱۹۴۹-۱۸۶۱)، گابریل مارسل^۶ (۱۹۷۳-۱۸۸۹)، هنری دو لوبک^۷ (۱۹۹۰-۱۸۹۵)، و ماری-دومینیک شینو^۸ (۱۹۹۱-۱۸۹۶) بودند. توجه به این مطلب بسیار مهم است که با اینکه این متفکران از موضعی مشابه، در فلسفه مسیحی، جانب‌داری می‌کردند، استنتاجات ایشان برای دفاع از این موضوع تفاوت‌های چشمگیری دارد. برای نمونه، دیدگاه ژاک ماریتن، آن‌طور که خودش تأکید می‌کند، قرار است به‌عنوان دیدگاهی فلسفی^۹ مکمل تفاسیر تاریخی ژیلسون باشد. ابتکار مهم ماریتن در بحث از فلسفه مسیحی به

x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

1. Société Thomiste

۲. این عبارت در معنای تحت‌اللفظی به معنای گام برداشتن پیش از مرزهای ایمان است.

3. Étienne Gilson

4. Jacques Maritain

5. Maurice Blondel

6. Gabriel Honoré Marcel

7. Henri de Lubac

8. Marie-Dominique Chenu

تمایز او بین دو مفهوم جوهر فلسفه و وضعیت فلسفه^۱ بازمی‌گردد، به این صورت که جوهر فلسفه به ذات حدی فلسفه دلالت می‌کند، و وضعیت فلسفه به شرایط انضمامی‌ای اشاره دارد که فلسفه در آن شکل گرفته است (Floucat, 1983: 119). فلسفه، بنابر جوهر و ذاتش، صورتی طبیعی و عقلانی از معرفت است که از اساس مستقل از ایمان است. فلسفه، در این معنا، اندیشیدن در «وجهی انتزاعی» است که بر بنیاد عقل استوار است، و معرفتی عقلانی به حساب می‌آید. پس فلسفه مسیحی در معنای جوهری وجود ندارد، زیرا اندیشیدن فلسفی در این معنا باید مستقل از نظام باورهای دینی باشد. این در حالی است که در «وضعیت‌های انضمامی متناسب با اندیشه دینی»، به‌آسانی، می‌توان از فلسفه مسیحی سخن به میان آورد؛ فلسفه مسیحی، با این استدلال، جوهری بسیط نیست، بلکه مجموعه‌ای از «جوهر محصل در وضعیت» است که در شرایطی به‌دست آمده که مسیحیت موضوعاتی را برای اندیشیدن در اختیار فلسفه قرار داده است. از نظر ماریتن، مسیحیت به‌منظور ارائه موضوعاتی برای عمل فلسفی در وضعیت‌های انضمامی به‌صورت ابژکتیو و سوپژکتیو عمل می‌کند. وجه ابژکتیو تعالیم دینی، برای فلسفه، اندیشه‌هایی را در برمی‌گیرد که چه‌بسا ممکن است به حوزه فلسفه تعلق داشته باشند یا اینکه دست‌کم به‌واسطه الهام و حیانی مستحکم‌تر شده باشند، مانند آموزه‌های مربوط به آفرینش یا گناه. وجه سوپژکتیو این امر به ایمان و عمل برآمده از مسیحیت مربوط می‌شود که در وجهی انضمامی به فلسفه یاری می‌رساند، و آن را به مسیری درست هدایت می‌کند، مانند فیض الهی (Floucat, 1983: 119-124). اهمیت دیدگاه ماریتن، در این سنت، ناشی از توجه ویژه او به اصالت اندیشه فلسفی است، به‌گونه‌ای که فلسفه به‌عنوان جوهری عقلانی و انتزاعی دارای ذاتی متعین بوده که دیانت مسیحی مفرداتی را، در مسیر غنای آن، بدان افزوده است. در کنار رویکرد ماریتن، رویکرد اتین ژیلسون قرار می‌گیرد که تبیین ویژه‌ای از وحدت دیانت مسیحی و فلسفه دارد، و برای نوشته حاضر از اهمیت بیشتری برخوردار است. ژیلسون در دفاع از امکانیت فلسفه مسیحی^۲ در یکی از سخنرانی‌های خود به سال ۱۹۳۱ عنوان کرده بود که آنچه از عبارت فلسفه مسیحی افاده می‌کند، در واقع، برداشتی مفهومی از موضوعی قابل دفاع، به معنای «وجهی مسیحی از فلسفه»، است (Gilson, 1931: 73).

1. nature et état de la philosophie

۲. از آنجا که ژیلسون اعتقاد داشت فهم تاریخ فلسفه بیش از آنکه بر مبانی تاریخی، فرهنگی، اجتماعی... استوار باشد باید بر ایضاح مسائل خود فلسفه استوار باشد، می‌توان از همین ایده برای توجیه فلسفه مسیحیت استفاده کرد. علت این امر به این مسئله باز می‌گردد که اگر مسیحیت از فلسفه بهره‌ای نداشت، طبیعتاً فیلسوف ما اتین ژیلسون نمی‌توانست با استناد به آن تاریخ فلسفه مسیحی در سده‌های میانه را به رشته تحریر درآورد. با وجود چنین امکانی در دفاع از فلسفه مسیحیت، در متن به مورد دیگری اشاره خواهیم کرد که از قدرت اقناعی بیشتری برخوردار است، و مبنای مستحکمی را برای استدلال‌های آتی فراهم می‌آورد.

او همچنین افزود که دو صورت‌بندی آگوستین، ایمان می‌آورم تا دریابم^۱، و آنسِلِم، ایمان در جست‌وجوی فهم^۲، بر تعریفی دقیق از فلسفه مسیحی دلالت دارند (Gilson, 1931: 48). او از این نظر دفاع می‌کرد که مفاهیم فلسفی و استنتاجات مهم، بدون انگیزه برآمده از ایمان اندیشمندان، قابل حصول نبوده است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۹۳: ۵۱). اگرچه ژیلسون، بعدها، در رساله عقل و وحی در سده‌های میانه، در صدد ارائه تعمیمی محدودتر از فلسفه مسیحیت بود، و ترکیب عقل و وحی را به‌طور عمده در مورد تومیسیم قابل پذیرش دانست (ژیلسون، ۱۳۷۱، فصل سوم)، اما، در نهایت، در کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در سده‌های میانه رویکرد موسع‌تری را در پیش گرفت، و اضافه کرد که این مسیحیت بود که اجازه نداد فلسفه محو شود، و هستی آن را تضمین کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹، مقدمه؛ ژیلسون، ۱۳۹۳، فصل اول).

مفروض بنیادین ژیلسون این بود که دیانت مسیحی با کاربرد مفاهیمی، که در اصل به زبان فلسفی یونان تعلق داشتند، فلسفه را در دامان خود پناه داد، و به مدت چهارده سده آن را مادرانه در آغوش خود نگاه داشت. اخذ مفاهیم فلسفی از جانب دیانت مسیحی، از گنز اندیشه یونانی، به اندیشه فلسفی امکان حیات داد. وقتی در دیدگاه ژیلسون دقیق شویم، درمی‌یابیم که او، در مقایسه با ماریتن که باور داشت دیانت مسیحی به‌عنوان ظرفیتی بالقوه به‌منظور ارتقای اندیشه فلسفی بدان افزوده شده، موضعی وارونه اتخاذ می‌کند، و دیانت مسیحی را عامل تداوم فلسفه در نظر می‌گیرد. ژیلسون، برای تقویت موضع فلسفی خود، به دو نمونه در یوحنا ۱:۱۴، «کلمه جسم گشت و میان ما خیمه زد»^۳، و رساله اول به گرتیان ۱:۲۴، «مسیح قدرت خدا و حکمت خدا است»^۴، به‌عنوان نمونه‌هایی از کاربری مفاهیم فلسفی در نصوص دینی اشاره می‌کند. مطابق تفسیری که فیلسوف ما ارائه می‌دهد، چنین کاربردی نتیجه سرنوشت‌سازی به‌دنبال داشت، به‌سبب آنکه، مطابق با آیات نقل شده از یوحنا و گرتیان، کلمه *λόγος*/ *logos* پسر خدا گشت، مسیح معادل حکمت دانسته شد، و در معنایی جدید به عنصر مقوم ایمان بدل گشت. کاربرد مفاهیم فلسفی در آغوش کتاب مقلدس زمینه‌ساز تداوم تاریخی اندیشه فلسفی در چارچوب مسیحیت شد. ژیلسون، برخلاف موضعی که آن را عقل‌گرایی می‌خواند، اعتقاد نداشت که مسیحیت با استفاده از این مفاهیم آنها را از معنا تهی کرده است، بلکه بر آن بود که مسیحیت با چنین کاربردی، از زبان فلسفی یونان، به فلسفه اجازه نداد که محو شود، زیرا این

1. *credo ut intelligam*

2. *fides quaerens intellectum*

۳. در تمامی نقل قول‌ها، از ترجمه پیروز سیار از کتاب مقدس استفاده شده است. مشخصات کتاب‌شناختی آن در انتهای مقاله، در منابع و مأخذ، آمده است.

۴. باید در نظر داشت که هدف، صرفاً شناخت مسیح با وساطت مفهوم انتزاعی حکمت نبود، بلکه هدف اصلی شناخت مسیح به‌عنوان امری حکیمانه در زبان دین بوده است.

مفاهیم وارد گنجینه ابدی مسیحیت، کتاب مقدس، شده‌اند. ژیلسون در پایان اضافه می‌کند که چنین تفسیری، از تاریخ تفکر مسیحی، یگانه راه توجیه «اصل وجود فلسفه مسیحی» است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷؛ نیز ر.ک: ژیلسون، ۱۳۹۳: ۵۶-۳۶). با پذیرش اصل وجود فلسفه مسیحی و «روح» آن، می‌توان مبنای مستحکم‌تری را بر ادامه بحث فرض گرفت. بر این اساس، نظام‌های فلسفی برآمده از دیانت مسیحی اهمیت و ضرورت بیشتری برای مطالعه اندیشه سیاسی و سرشت آن خواهند داشت، و در همین زمینه طرح یک استدلال مبنی بر وثاقت فلسفه سیاسی سده‌های میانه ضروری می‌نماید.

بر همین قیاس، شاید بتوان با استعانت از نحوه تبیین اتین ژیلسون، مبنی بر تداوم حیات زبان فلسفی یونان در گنجینه کتاب مقدس، در راستای یافتن مفاهیمی حیاتی برای فلسفه سیاسی در دوران مسیحیت، هم، خطر کرد. مورد جالب توجه در خصوص کاربرد مفهومی سیاسی در قاموس کتاب مقدس به بهره‌گیری از مشتقات واژه *πολιτεύω*^۱ بازمی‌گردد. این واژه یونانی که با حفظ صورت خود، به کرات، در سیاست ارسطو آمده، معادل شهروند، شهروندی، زیستن بسان یک شهروند، یا مشارکت در امور عامه است.^۲ هنگامی که ویلیام موثریکه^۳ (۱۲۱۵-۱۲۸۶)، در سده سیزدهم، برای نخستین بار، مشغول ترجمه سیاست ارسطو از یونانی به لاتینی بود، به این واژه یونانی برخورد کرد، و در لاتینی معادل *politizeare* را برای آن برگزید (Ullmann, 1975: 270-271; Ullmann, 1979: 171). از آنجا که هیچ معادلی در زبان لاتین، برای آنچه ارسطو از *πολιτεύω* افاده می‌کرد، وجود نداشت، موثریکه مجبور بود دست به انتخاب معادلی بزند که از قرار رجوع به آبان کتاب مقدس یگانه راهی بود که می‌توانست معضل مترجم یونانی را حل کند. معادل‌گزینی موثریکه نقشی مهم در پیوند حکمت سیاسی سده‌های میانه با دیانت مسیحی داشت، زیرا از معادلی بهره برد که در خلال هشت سده‌ای که از ترجمه وولگات می‌گذشت، جا افتاده بود. اما پرسش اینجاست که ارتباط این واژه با قاموس کتاب مقدس در کجاست؟ مشتقات *πολιτεύω* به ضبط *πεπολιτευομαι*^۴ در اعمال رسولان^۵ و به ضبط *πολιτεύεσθε*^۶ در رساله به فیلیپیان^۷ آمده است. این دو رساله، نظر به دلالت‌ها و اهدافی که در عمل تبشیری خود داشتند، با مشتقات *πολιτεύω* در سیاست پیوندی

1. politeuma

۲. ر.ک: <http://biblehub.com/greek/4176.htm>

3. William of Moerbeke

4. politeuomai

۵. «پولس به سَنهدرین چشم دوخت و گفت: برادران، من تا به امروز با وجدانی کاملاً آسوده برابر خدا رفتار کرده‌ام».

6. politeuetha

۷. «تنها بدان سان زندگی کنید که شایسته بشارت مسیح است، از آن روی که اگر نزدتان بیایم، دریابم و اگر نیابم، بشنوم که در روحی یگانه استوار هستید و هماوا و همدل، از برای ایمان به بشارت مجاهدت می‌کنید».

مفهومی می‌یابند. اعمال رسولان در خصوص تأسیس کلیسای مسیحی و بسط پیام تبشیری مسیح در امپراتوری روم سخن می‌گوید که نحوهٔ ساماندهی رابطهٔ بین کلیسا و پیام مسیح را، اساساً، می‌توان در مناسبات قدرتی فهم کرد که مسیح در کانون آن است. آنچه در اعمال رسولان آمده و برای نوشتهٔ حاضر اهمیت دارد، نص آیهٔ ۳۶ در بخش دهم رساله است. پطرس در این آیه بیان می‌کند که «*خداوند همگان او [مسیح] است*». معادل لاتینی واژهٔ خداوندگار *dominus* است که از *dominium* مشتق شده است. *dominium* در بررسی‌های فکری اندیشمندان در اوج سده‌های میانه، دستخوش تحولی اساسی شد، و از مفهومی دال بر حق مالکیت به اقتدار مشروع گذر کرد.^۱ اگر معنای اخیر از *dominium* را در نظر داشته باشیم، یعنی وجهی که بر اقتدار مشروع دلالت دارد، درخواستیم یافت که دلالت‌های چنین واژه‌ای در سایهٔ فهم جدید آن چگونه با آیهٔ مذکور پیوند می‌یابد، و با صورت‌بندی جدیدی که می‌یابد، به مشتقات *πολιτεύω* معانی کاربردی و بدیعی را بار می‌کند، به این صورت که این بار می‌توان گفت که «مسیح فرمانروای مشروع *dominus* همگان است» که رفتار صحیح مؤمنان و شهروندان را در برابر حاکم مشروع طلب می‌کند. رساله به فیلیپیان، هم، به همین اندازه جالب توجه است، چراکه فیلیپی، شهری در مقدونیهٔ شرقی، مکانی بود که نخستین اجتماع مسیحی در آن بنیاد نهاده شد، پس می‌توان به نیکویی دریافت که شهروندی و دلالت‌های آن برای اعضای نخستین اجتماع مسیحی چه اهمیتی داشته است.

باری، هنگام ترجمهٔ وولگات،^۲ برای ضبط نخست *πεπολίτευμαι* به‌عنوان اول شخص مفرد از وجه اخباری مجهول، و ضبط دوم *πολιτεύεσθε* به‌عنوان دوم شخص جمع از وجه امری مجهول، به‌ترتیب از دو معادل لاتینی *conversatus* و *conversamini* استفاده شد. معادل این دو فعل لاتینی، به‌ترتیبی که آمده، به این صورت است: «رفتار کرده‌ام» و «[بدان سان] زندگی کنید».^۳ البته معنی دقیق‌تر عبارت اخیر، یعنی عبارتی که در رساله به فیلیپیان آمده، «زندگی شهروندی کنید» است (عهد جدید، ۱۳۸۹: ۹۳۳، پاورقی شمارهٔ ۴). عبارت یونانی، بر این اساس، بر این امر دلالت دارد که طبق قوانین یک شهر «زندگی شهروندی‌ای کنید»، چراکه در شهر

۱. برای مطالعهٔ مفصل‌تر در مورد این مفهوم رک: Tierney, 1997.

2. Vulgate

۳. اعمال رسولان ۱:۲۳؛ رساله به فیلیپیان ۱:۲۷. در ترجمه‌های معتبر کتاب مقدس در زبان انگلیسی معادل‌های متفاوتی برای این واژه‌ها آمده است. برای *conversatus/πεπολίτευμαι* معادل‌های *I have lived* و *let your conduct* و برای *conversamini/πολιτεύεσθε* معادل‌های *conduct yourselves* و *conversation be* (The New American Standard Bible)، نسخهٔ شاه جیمز (The King James Version)، و نسخهٔ خط به خط کتاب مقدس (interlinear bible) آمده است.

جدید ملکوت خدا، مسیح پادشاه، انجیل شریعت، و مسیحی شهروند است (عهد جدید، ۱۳۸۹: ۹۳۳، پاورقی شماره ۴).

بنابراین کاربرد مفاهیمی با دلالت‌های سیاسی، در متن یونانی کتاب مقدس، این مفاهیم را در متن کتاب مقدس زنده و پویا نگاه داشت، و پس از کشف سیاست ارسطو، در سده سیزدهم، مفهوم مذکور معنایی غنی به خود گرفت، و با ربط وثیقی که با کتاب مقدس پیدا کرده بود، حیات آن، نیز تضمین شد. البته، نیک می‌دانیم که چنین حیاتی، صرفاً با کاربرد یک مفهوم تضمین نمی‌شود، بلکه در عوض، دلالت‌های گسترده‌تری در رساله به فیلیپیان وجود داشت که معنایی پربار و اثربخش را حول *πολιτεύεσθε* شکل می‌داد. وجود چنین دلالت‌هایی را می‌توان نزد مفسران متقدم این قطعه، نیز مشاهده کرد. برای مثال، گایوس ماریوس ویکتورینوس^۱ (۳۶۴-۲۹۰)، فیلسوف، خطیب، و مترجم مقولات و العبارت ارسطو از یونانی به لاتینی، در تفسیر این قطعه بر رفتار شایسته بشارت مسیح توسط افراد تأکید می‌کند، و بر آن است که چنین رفتاری باید صرف‌نظر از عواقب آن، مطابق با دستورهای مسیح انجام گیرد (Edwards(ed), 2005: 220-221). این تفسیر نشان می‌دهد که رفتاری شایسته، و عمل مطابق با دستورهای اجتماع مسیحی در اولویت بوده که با مفهوم غایی شهروندی، یعنی تکالیف فرد در فرمانبرداری از اقتدار حاکم- در اینجا بخوانید رفتار شایسته بشارت مسیح- و خودآیینی فرد- در اینجا بخوانید گشودگی مفهوم رفتار شایسته بشارت مسیح- هماهنگی داشت. فقره مهم بعدی، با توجه به ادامه آیه به دست می‌آید: «...بشنوم که در روحی یگانه استوار هستید» (رساله به فیلیپیان ۱: ۲۷). «استواری در روحی یگانه» به پیکره شهر جدید ملکوت خدا اشاره دارد که با ظرف شهروندی، یعنی اجتماع، همساز است. خلاصه اینکه آیه مذکور *πολιτεύεσθε* را با تعبیر لاتینی *conversamini* و اجتماع مدنی را با تعبیر «روحی یگانه» *heni /èni pneúmati* در انبان خود محفوظ داشت تا در وقت مقتضی به کار گرفته شود.^۲

طرفه آنکه کاربرد این واژه در زبان عهد جدید در همان مسیری قرار گرفت که ژیلسون از آن دفاع می‌کند: استفاده از مفاهیم فلسفه در زبان دیانت نویناد که در حیات اندیشه فلسفی در سایه مسیحیت نقشی بنیادین داشته است. اگر ایده ژیلسون را به منظور دفاع از وجود فلسفه مسیحیت به کار بگیریم، می‌توانیم با همان منطق، و نیز ضمن استناد به *πολιτεύεσθαι* که در گنجینه عهد جدید تا زمان کشف ارسطو در قرن سیزدهم محفوظ ماند، از واقعیت اندیشه سیاسی در سده‌های میانه، نیز، دفاع کنیم. این برداشت می‌تواند نقطه آغازی برای فهم سرشت

1. Gaius Marius Victorinus

۲. این وقت مقتضی، مشخصاً هنگامی بود که معیار اصلی برای یک انسان *ghomo* از ابتدا بر مسیحیت/*christianitas* به ابتدا بر انسانیت/*humanitas* تغییر کرد.

اندیشه سیاسی سده‌های میانه باشد. این مطلب ما را وارد مسیری می‌کند که به ما امکان طرح اندیشه سیاسی سده‌های میانه در قالب فهم ساختار کلان اندیشه در آن دوران را می‌دهد.

ساختار کلان اندیشه سده‌های میانه

اندیشه سده‌های میانه، در معنای موسع آن، خصیلتی متفاوت داشته است که اندیشه سیاسی میان‌سده‌ای باید در ذیل آن فهمیده شود. به‌منظور مطالعه پژوهشگرانه اندیشه سیاسی میان‌سده‌ای، نمی‌توان به این نکته بی‌تفاوت بود که حوزه‌های مورد اشاره به‌سبب ارتباط با اندیشه دینی مسیحیت ماهیت ویژه‌ای داشته‌اند. البته این سرشت ویژه، به‌تنهایی منحصر به وجوه متفاوت اندیشه انتزاعی، مانند سیاست، حقوق، اخلاق، منطق، کیهان‌شناسی،... نبود، به‌گونه‌ای که حتی تجربه انضمامی زندگی در دوران میانه را نیز در برمی‌گرفت. اندیشه انتزاعی و تجربه انضمامی زندگی در سده‌های میانه از ماهیتی مشترک برخوردار بودند که مفهوم/مرقدسی واسط‌العقد آنها بود. نظر به موضوع حاضر، بحث از اندیشه سیاسی سده‌های میانه را بدون ایضاح ماهیت آن و جایگاه آن به‌عنوان وجهی از اندیشه در ساختار کلان اندیشه در سده‌های میانه نمی‌توان طرح کرد. تمام پژوهشگرانی که دست‌اندرکار پژوهش در اندیشه سده‌های میانه بوده‌اند، به‌نوعی با این مسئله مواجه بوده‌اند که ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه چه بوده است؟

اتوفون گیرکه^۱ (۱۸۴۱-۱۹۲۱)، به‌عنوان نخستین پژوهشگری که اندیشه سیاسی در سده‌های میانه را به‌منزله موضوعی مستقل بررسی کرد، در بندی از اثر کلاسیک سه‌جلدی خود، حقوق شرکتی در آلمان^۲، تحول و ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه را تابع نظریه‌های شرکتی حقوقدانان و حقوقدانان شرع دانست که با طرح دیدگاه‌های خود، به‌منظور تبیین «حق تنصیب»، فهمی جدید از روابط بین دولت و کلیسا، و ماهیت/امت عیسوی^۳ به‌دست دادند، و نظریه‌های جدیدی را حول حقوق عمومی شکل دادند (Gierke, 1913: 1). تبیینی که گیرکه، با تأکید بر مناسبات قدرت بین کلیسا-دولت و نیز ماهیت امت عیسوی، از اندیشه سیاسی میان‌سده‌ای ارائه داد تا به امروز به‌عنوان یک آکسیوم بنیادین در آثار مربوط به این موضوع پذیرفته شده است. اگر بپذیریم که «سیاست کنشی مختص به ترتیبات عمومی گروهی

1. Otto von Gierke

۲. این اثر در زبان آلمانی با عنوان *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* در مدت سیزده سال در سه مجلد به چاپ رسید. بعدها، اف. دبلیو. مایتلند (F.W. Maitland) در سال ۱۹۰۰ مجلد سوم این اثر را با افزودن مقدمه‌ای مفصل با عنوان *پرمعناي نظریه‌های سیاسی در سده‌های میانه* ترجمه، و در سلسله انتشارات دانشگاه کیمبریج به چاپ رساند. ر.ک: Gierke, 1913.

3. *republica christiana*

از مردم است که بنابر اتفاق یا انتخاب گرد هم آمده‌اند» (Okeshott, 1962: 122)، می‌توان بر موارد مذکور، یعنی روابط قدرت بین کلیسا و دولت و ماهیت امت مؤمنان، تأکید بیشتری کرد، و اندیشه سیاسی میان‌سده‌ای را طرحی برای ساماندهی اجتماعی دانست که کلیسا و دولت را در بر خود داشت. پرواضح است که چنین طرح کلانی در نظام‌های فکری سیاسی امری معمول است، اما آنچه بر اهمیت طرح کلان برای تدبیر امور در سده‌های میانه می‌افزاید، ابتدای تام آن بر تعالیم جامع دیانت مسیح است. این به معنای آن است که اندیشه سیاسی سده‌های میانه، دست‌کم تا هنگامی که زبان خودآیین سیاست در اوج سده‌های میانه به منصه ظهور برسد، همواره در چنبره دیانتی بود که با تعالیم جامع خود مناسبات قدرت را معین می‌کرد.

ساختار کلان اندیشه در سده‌های میانه مختصات پیچیده‌ای داشته است که بدون مراجعه و بررسی موشکافانه آن، به‌دشواری بتوان موضوعی مانند اندیشه سیاسی سده‌های میانه را درک کرد. تفکیک حوزه‌های مختلف اندیشه، اعم از اندیشه فلسفی، سیاسی، منطقی، اخلاقی، کیهان‌شناختی،... که ما امروزه آنها را تابع منطقی خودبنیاد و استوار می‌دانیم، نزد اندیشمندان سده‌های میانه، دست‌کم در برخی حوزه‌ها و تا دوران اوج سده‌های میانه، امکان‌پذیر نبود. برای بسیاری از اندیشمندان در دوران میانه قابل پذیرش نبود که حوزه‌های معرفت و حکمت می‌توانند از تعالیم مسیحی مستقل باشند، و به‌تبع آن، زبان سیاست مجزا از زبان دین، به‌عنوان حوزه‌ای خودآیین و برخوردار از منطقی مستقل، قابل تصور نبود. در واقع، چنین تفکیکی، اساساً، در ذهن مدرن ما معنا پیدا می‌کند، به‌سبب اینکه ما امروزه می‌توانیم، به‌سادگی از صفاتی چون دینی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و... برای برخی ارزش‌ها استفاده کنیم. در مقابل، در دوران میانه، آنچه در سپهر عمومی محلی از اعراب داشت، ایمان مسیحی فرد، صرف‌نظر از ضرورت‌های سیاسی-اجتماعی بود که با ایمان مسیحی و آیین بنیادین آن، غسل تعمید^۱، به‌دست می‌آمد. بنابر فهمی که از آموزه غسل تعمید، به‌عنوان تمهیدی برای تشریف به ایمان مسیحی، در دوران میانه متقدم وجود داشت، یک *homo* ناب، یک انسان مولود و طبیعی، که مطابق با تعالیم مسیحیت هدفی جز رسیدن به ملکوت خداوند در خود نداشت، باید به‌منظور حیات طی فرایند *نوزایش*^۲ به یک *مخلوق جدید*^۳ بدل می‌شد تا بتواند در جشن مسیحا-تنی^۴ مشارکت کند، و در *اجتماع مسیحی*^۵ گام نهاد. این تفسیر نشان می‌دهد که انسان طبیعی از انسان مسیحی و مؤمن متمایز بوده است، و *اجتماع مسیحی* مأمنی برای مؤمنانی بوده که

-
1. Baptism/Baptismus
 2. renatus
 3. nova creatura
 4. corpus Christi
 5. Societa Christiana

به‌منظور حصول رستگاری، باید از آن تبعیت می‌کردند. این دیدگاه با طرح تفسیرهایی بر نصی از رساله اول گرتیان ۱۰:۱۵ تقویت شده است. این نص تأکید می‌کند که «به فیض خداست که هستیم آنچه هستیم و فیض او نسبت به من بی‌اثر نبوده است». غسل تعمید، به‌عنوان یکی از هفت راز مقدس، لطف را بر مؤمن جاری می‌کند، و او را به سلک مؤمنان درمی‌آورد. نوزایش انسان طبیعی در قالب فردی مؤمن، فارغ از محتوای الهیاتی آن، دارای دلالت‌های حقوقی هم بود، به‌سبب اینکه انسان تازه متولدشده^۱ وارد امتی از مؤمنان می‌شد که وظایف و تکالیف او را از پیش مشخص کرده بود، هرچند این انسان جدید در وضع قوانین و هنجارهای چنین اجتماعی و مشارکت در مناسبات قدرت، به‌طور قریب به یقین، هیچ نقشی نداشت (برای مطالعه بیشتر درباره تأثیر آموزه غسل تعمید بر اندیشه‌های سیاسی و حقوقی ر.ک: Ullmann, 1975: 271; Ullmann, 1979: 16-17; Ullmann, 1988: I 44, Xvi 37; Morrall, 1994: 84).

بهترین نمونه مربوط به دلالت‌های حقوقی و سیاسی غسل تعمید را می‌توان در پردازش عمیق آن در اثر سترگ و کلاسیک گراتیان^۲ در سنت حقوق شرع، همسازی در ناهمسازی‌های قوانین شرع^۳، که در ضبط محدودتر به دکرتوم^۴ شهره است، مشاهده کرد. نوشته پدر علم حقوق شرع، به لحاظ روشی، صورتی الهیاتی داشت، اما نظر به موضوع مورد بررسی، حقوق شرع، از ماهیتی حقوقی و سیاسی برخوردار بود. ضرورت تکمیل موضوعات حقوق شرع با استعانت از روشی الهیاتی نشان از مهم‌ترین ویژگی عام اندیشه در سده‌های میانه دارد. اما مسئله مهم، اهمیت دلالت‌های حقوقی و سیاسی غسل تعمید است تا معانی بنیادین این آیین مقدس را تدقیق کند. این عمل به‌خوبی در اثر گراتیان قابل مشاهده است. گراتیان، در همین زمینه، می‌نویسد: «با این حال، گفته می‌شود که گناهان به‌طور کامل بخشوده خواهند شد از طریق غسل تعمید یا از طریق توبه، و هنگامی که فردی با ایمان کامل وارد حوض آب می‌شود نه از طریق آب که از طریق روح‌القدس تولدی دوباره می‌یابد»^۵. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، غسل تعمید، بسان توبه که افراد را مُنزه می‌کند، قادر خواهد بود افراد را با تولدی دوباره به موجودی منزه تبدیل کند، و او را برای ورود به اجتماع مسیحی آماده کند. بر همین قیاس است که در ادامه متن بر ضرورت تبری از گناه برای «رستگاری ابدی»^۶ تأکید می‌شود، و گراتیان

1. homo novus

2. Gratian

3. Concordia discordantium canonum

4. Decretum

5. tamen seu per baptismum seu per penitentiam asserunt omnino peccata remitti, et plena fide accedentem ad lavacrum renasci non aqua tantum, sed etiam Spiritu sancto.

6. salutem eternam

اضافه می‌کند که رفتار پرهیزکارانه شرط ثبت‌نام هر انسانی در «کتاب حیات»^۱ است (Gratian, 2017, de pen. D. 4. d.p.c.8). کتاب حیات، به‌عنوان تمثیل سیاسی و حقوقی برآمده از سنتی جاری در امپراتوری رم، فهرست اسامی مؤمنانی را در برمی‌گیرد که از زندگی جاودانه بهره‌مند خواهند شد، و «شهروند اورشلیم جدید» خواهند بود. مطابق سنتی معمول در امپراتوری رم، نام هر کودک مشروع به‌عنوان شهروند رم می‌بایست تا چهل روز پس از تولدش ثبت می‌شد تا به‌عنوان شهروند به رسمیت شناخته شود، و از منافع مترتب بر شهروندی بهره‌مند شود (Koester, 2014: 314-315). کاربردی تمثیلی از فهرست معمول در امپراتوری رم، در کتاب مقدس، نشان می‌دهد که نمونه‌های حقوقی، و حتی سیاسی، تا حد زیادی پیش چشم نویسندگان کتاب مقدس بوده است. مکاشفه ۳:۵، به مؤمنان بشارت می‌دهد که «آن که پیروز گردد، جامه سپید بر تن خواهد داشت، و نام او را از دفتر حیات پاک نخواهم کرد». پس برای اینکه نام مؤمنی در کتاب حیات مرقوم شود، ایمان مسیحی او فرض است. ایمان مسیحی جز با غسل تعمید جاری نمی‌شود، و این مراسم غسل تعمید است که او را در سلک پیکره امت عیسوی درمی‌آورد. آنچه در اینجا دلالت‌های سیاسی غسل تعمید خوانده‌ایم، حاکی از این است که غسل تعمید با خلق مخلوقی جدید^۲ ورود او را به ترتیبات عمومی‌ای تسهیل می‌کند که مسیحیت برای آنها حکم دارد، و زمینه‌ساز ورود به پادشاهی آسمان است. بنابراین، مخلوق جدید با ورود به پیکره کلیسا، به‌مثابه ترتیباتی عمومی، حائز دلالت‌های سیاسی نیز می‌شود، چه بدون غسل تعمید ورود به امت عیسوی ممکن نخواهد بود.

در اینجا، تفکیک مشخصی بین امور دنیوی و روحانی وجود ندارد، و تبعیت دینی معادل تکالیف مدنی فرد مؤمن نیز است. در اینجا به‌سبب نبود هدفی غایی در ماهیت امور دنیوی، تبعیت آن از امور روحانی ضروری می‌نمود. یکی از فقرات بسیار مهم در این خصوص، در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه، به آگوستینوس ترائومفوس اهل آنکونا^۳ (۱۲۴۳-۱۳۲۸)، از اعضای فرقه آگوستینی، حقوقدان کلیسایی و از طرفداران نظریه ولایت مطلقه پاپی، اختصاص دارد که در اثر خود، رساله‌ای جامع در قدرت کلیسایی^۴، ایمان مسیحی را میزان

۱. libro vita. تعبیر کتاب حیات در آیه‌های مختلفی از کتاب مقدس آمده است. برای نمونه ر.ک: مکاشفه ۳:۵؛ ۱۳:۸؛ ۱۷:۸؛ مزامیر ۱۶:۱۳۹؛ ۲۸:۶۸. نیز، متن مورد استناد از گراتیان از تصحیح جدید آتريا لارسون/Atria Larson آمده است. ر.ک: منابع و مآخذ.

۲. در رساله اول کرنیان ۱۲:۱۲-۱۳ چنین آمده است: «زیرا همچنان‌که پیکر، با داشتن اعضای بسیار، یکی است و جمله اعضای آن، به‌رغم کثرتشان، پیکری واحد را می‌سازند، مسیح نیز اینچنین است. از این روی، جمله ما به میانجی یک روح در یک پیکر تعمید یافته‌ایم... و جملگی از یک روح سیراب گشته‌ایم».

3. Augustinus Triumphus of Ancona

4. summa de potestate ecclesiastica

تمامی امور در *اجتماع مؤمنان*^۱ می‌داند، به طوری که حتی پادشاهان «بسان بخشی از یک کل در درون کلیسا قرار دارند» (به نقل از: Wilks, 1963: 66). اگرچه آگوستینوس، در اینجا، به تصریح از آیین مقدس غسل تعمید سخن نمی‌گوید، با این حال نیک می‌دانیم که اجرای این آیین راز ورود به *اجتماع مؤمنان* است. نیز، هنگامی که آگوستینوس از تدبیر امور مربوط به مرجعیت روحانی سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که «*regimen animarum*»، رساله‌ای به تقریر بک سراسقف کاتربری در باب جشن یادبود شام آخر مسیح، هنر تمامی هنرها^۲ است (به نقل از: Wilks, 1963: 52). این حکم به این معناست که آیین‌های مقدس بهترین راه و رسم تدبیر برای اجتماع مؤمنان است، و مسیری جزء ایمان در یک اجتماع مسیحی متصور نیست. با این همه، مهم‌تر از تعبیر نقل شده از آگوستینوس اهل آنکونا، نظری که او به وضوح در خصوص دلالت‌های حقوقی آیین مقدس غسل تعمید بیان می‌کند، از اهمیت بیشتری برای نوشته حاضر برخوردار است. او در بحثی که اساساً به تبعیت کامل از پاپ مربوط می‌شود، به موضوعی مهم اشاره می‌کند: «این‌طور نیست که انسان سوگند خود را مقابل پاپ ادا کند، بلکه پاپ از سوگند [ایشان] به واسطهٔ غسل تعمید بهره‌مند می‌شود که در زندگی دارای ایمان و آیین مقدس در دین مسیح می‌آید»^۳ (به نقل از: Wilks, 1963: 52). این دیدگاه با این مفروض دوران مدرن که انسان از هنگام تولد تحت انقیاد قوانین دولت است، همساز است، البته با این تفاوت که از غسل تعمید برای تحکیم استدلال خود و انقیاد به نفع ولایت مطلقهٔ پاپ استفاده شده است. ملاحظه می‌کنیم که ایمان مسیحی، با ابتنا بر شرط لازم غسل تعمید برای تشریف به دیانت مسیح، به‌عنوان عنصری بنیادین برای ادارهٔ ترتیبات عمومی، اعم از حقوقی و سیاسی، در نظر گرفته شده است، و تنها اصول ایمانی بودند که می‌توانستند مبنای عمل در سپهر عمومی قرار بگیرند. بر این اساس، ابتنای اندیشهٔ انتزاعی و تجربهٔ انضمامی زندگی بر اصول حاکم مسیحیت، در سده‌های میانه آشکارا قابل مشاهده است. به‌منظور تبیین دقیق‌تر ماهیت اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه، باید الگوی کلی تبعیت و جوه متفاوت اندیشه در سده‌های میانه از اصول اندیشهٔ مسیحیت را در ذهن داشت. آیین غسل تعمید، و دلالت‌های حقوقی و سیاسی آن، شاهدی مناسب برای این تبعیت است. با این حال، این پرسش به ذهن می‌رسد که از چه الگویی برای تبیین چنین تبعیتی می‌توان بهره برد؟

1. congregation fidelium

2. intra Ecclesiam continentur sicut pars in toto

3. ars artium

4. Nec verum est quod homo prestat alicui iuramentum prius quam papae, quia papae prestat iuramentum in baptism quando promittit vivere secundum fidem et ritum christianae religionis

چشم‌انداز کل‌گرایانه و اندیشه سیاسی سده‌های میانه

این الگوی کارآمد، که قادر به تبیین این نسبت در چارچوبی مفهومی است، و اندیشه سیاسی سده‌های میانه را به‌خوبی به تصویر می‌کشد، پیشتر توسط والتر اولمان^۱ (۱۹۱۰-۱۹۸۳)، پژوهشگر اتریشی و متخصص سده‌های میانه، طرح شده است. اولمان، با نظر به اینکه تفکیک مدرن میان شاخه‌های مختلف معرفت در سده‌های میانه به دشواری و با تأخیر به بار نشسته است، از مفهوم «چشم‌انداز کل‌گرایانه»^۲ برای تبیین جایگاه معارف، و نسبت آنها با تعالیم جامع مسیحیت بهره برد (برای مطالعه بیشتر در خصوص این مفهوم رک: Ullmann, 1975: 12; Ullmann, 1979: 16-17; Ullmann, 1978: 224-225). البته این رویکرد کلان صرفاً به اولمان اختصاص نداشت، و برخی پژوهشگران، پیش از او، کم و بیش، به کلیت نظام‌های فکری و زیست روزمره در سده‌های میانه اشاره کرده و درصدد بودند تا اندیشه سده‌های میانه را به‌صورت الگویی همساز و یکدست مطالعه کنند، اما اولمان نخستین کسی بود که نظام فکری سده‌های میانه را به صفت «چشم‌انداز کل‌گرایانه» متصف کرد. یکی از پژوهشگران، پیش از اولمان، می‌نویسد: «الهیات و فلسفه مدرسی، تاریخ سیاسی و استدلال‌های کاربردی که به مسائل روز می‌پرداختند، در اینجا، در حوزه‌ای مشترک و همسان با یکدیگر و با علم حقوق رودررو می‌شوند. نقطه عزیمت آنها، اهداف آنها، و تمهیدات آنها ممکن است تفاوت داشته باشند؛ اما، در این بحث، به‌سان هر حوزه دیگری از علم [رایج در] سده‌های میانه میزان چشمگیری از وحدت و کلیت حفظ شده است. ... اگرچه ممکن است جدال دیدگاه‌ها بر سر موضوعات مربوط به حقوق عمومی با خروشی پر سروصدا همراه بوده باشد، با این حال همگان برداشتی مشترک از عالم داشتند، به طوری که اصل اساسی در اذهان سده‌های میانه، نه اکتشافاتی انسانی، بل، دارای بنیادی وحیانی و الهی برای معارف انسانی بود... بر این اساس عناصری که از منابعی متنوع‌تر به‌دست آمده بودند در یک نظام جای می‌گرفتند... این عناصر آموزه میان سده‌های جامعه را با تعالیم برآمده از مسیحیت تجهیز کرد» (Gierke, 1913: 2). هرچند فقره فوق به‌طور مشخص مسئله حقوق عمومی را در کانون توجه خود دارد، با این حال یادآور می‌شود که حتی بررسی چنین موضوعی نمی‌تواند از برداشت عمومی از مفهوم عالم و بنیادهای وحیانی در سده‌های میانه مستقل باشد. دیدگاه اولمان درباره خصیصه بنیادین اندیشه در سده‌های میانه را باید در ادامه چنین برداشت‌هایی در نظر گرفت.

باری، درخشان‌ترین و عمیق‌ترین توصیف اولمان از مفهوم چشم‌انداز کل‌گرایانه در مقاله‌ای از او به نام «جان باکوئرتروپ به‌عنوان حقوقدان شرع» آمده است (Ullmann, 1978). هدف

1. Walter Ullmann
2. wholeness point of view

اصلی اولمان از نگارش این مقاله این بود که توجه پژوهشگران را به سهم مهم و مغفول جان باکوئتروپ^۱ (۱۲۹۰-۱۳۴۷)، فیلسوف مدرسی انگلیسی و راهب فرقه کرملی،^۲ در سنت حقوق شرع جلب کند، و نشان دهد که نظام فکری این حقوقدان شرع را، درست بسان دیگر اندیشمندان میان‌سده‌ای، باید مصداقی از چشم‌انداز کل‌گرایانه در نظر گرفت. از آنجا که جان تصویری عمومی از اجتماع مسیحیان در ذهن داشت که پاپ به‌عنوان خلیفه مسیح^۳ در رأس آن پیکره قرار می‌گرفت، بنابراین جانشین مسیح برای اداره امور مؤمنان باید اصول اساسی مسیحیت را سرلوحه خود قرار می‌داد. جان در فقره‌ای می‌نویسد: «برای نظم [در امور] انسانی که فرد از آن برای حصول و حفظ زندگی جاودانی انسان بهره می‌گیرد، زندگی جاودانه و معیار برای انسان مسیح است».^۴ این فقره عصاره چشم‌انداز کل‌گرایانه، «تمامیت زندگی یک مسیحی در موضوعات مربوط به مؤمنان مسیحی»، را به تصویر می‌کشد، پس تمامی وظایف و اختیارات مسیح قابل تفویض به پاپ خواهد بود. از این رو باکوئتروپ مسیح را دارای «قدرت تدبیر، توزیع، و انتقال»^۵ می‌داند، و سپس اضافه می‌کند که همین قدرت است که او را به «شاهنشاهی در میان تمام پادشاهان جهان»^۶ تبدیل کرده است. قدرت تام مسیح، مطابق با ایده خلافت مسیح، قابل انتقال به پاپ خواهد بود تا پاپ‌ها از آن در مسیر تدبیر ترتیبات عمومی در اجتماع مسیحیان استفاده کنند. واکاوی اندیشه باکوئتروپ در حدود اختیارات نهاد پاپی، روابط قدرت در کلیسا، و تفاسیر مربوط به وضع قوانین کلیسایی به‌صراحت نشان می‌دهد که اصول مسیحیت چگونه می‌تواند به‌عنوان چشم‌اندازی کل‌گرایانه در عرصه اندیشه و زندگی عمل کند و به الگویی اساسی برای آنها بدل شود.

نتیجه‌گیری

استدلال ما در مقاله حاضر این بود که ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه به تبعیت از مختصات عمومی اندیشه در سده‌های میانه، باید در محدوده تعالیم جامع مسیحیت مطالعه شود. آنچه مقاله حاضر را، از نوشته‌هایی که در این خصوص استدلال کرده‌اند، متمایز می‌کند، اساساً چگونگی تبیین نسبت میان سیاست و آموزه‌های مسیحیت است که به گنجینه کتاب مقدس مربوط می‌شود. همچنین گنجینه کتاب مقدس در حفظ «روح» اندیشه سیاسی در

-
1. John Baconthorpe
 2. Carmelites/ Order of the Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel
 3. vicarius christi
 4. Res humanae ordinantur, ut per earum usum debitum assequetur homo vitam aeternam, et vitae aeternae iudex est christus.
 5. dispositivam, distributivam et translativam
 6. rex regum super omnes reges

سده‌های میانه^۱، بسیار، مؤثر افتاد، چه مفاهیمی را در گنز خود حفظ کرد، و همگام با ترجمه آثار سیاسی محل رجوع مترجمانی بود که با این کار می‌توانستند فهمی مبتنی بر تعالیم جامع مسیحیت از سیاست را طرح کنند. مفروض ما این است که چنین نسبتی بین کتاب مقدس و سیاست، که در قالب کاربرد واژه‌ها در کتاب مقدس معنا پیدا کرده است، ماهیت اندیشه سیاسی سده‌های میانه، یا به تعبیر دیگر روح اندیشه سیاسی سده‌های میانه را روشن خواهد کرد. نسبت میان این دو در ذیل مفهوم چشم‌انداز کل‌گرایانه، به معنای رویکردی جامع و شناختی نسبت به فرد، اجتماع، دولت و...، معنای محصل‌تری می‌یابد که تلاش کردیم آن را نشان دهیم. باری، چنانچه تعاریف متأخر از اندیشه سیاسی را در نظر داشته باشیم، به دشواری می‌توان مصادیقی در سده‌های میانه یافت که با این تعاریف متناظر باشند، به گونه‌ای که حتی یافتن نظریه‌هایی که بتوان به‌طور مستقل، نظریه دولت خواند، آن‌سان که بعدها در دوران مدرن طرح شد، کاری دشوار است، از این‌رو قانع‌کننده‌تر آن است که مباحث مربوط به اندیشه سیاسی در سده‌های میانه را در ذیل ایده چشم‌انداز کل‌گرایانه فهم کنیم.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. ژیلسون، اتین (۱۳۹۳). روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. ----- (۱۳۹۸). عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پاژوکی، تهران: حقیقت.
۴. عهد جدید (۱۳۸۹). ترجمه پیروز سیار، تهران: نی.
۵. عهد عتیق، کتاب‌های تاریخ (۱۳۹۷). ج ۲، ترجمه پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
۶. عهد عتیق، کتاب‌های حکمت (۱۳۹۹). ج ۳، ترجمه پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
۷. عهد عتیق، کتاب‌های شریعت یا تورات (۱۳۹۴). ج ۱، ترجمه پیروز سیار، تهران: هرمس.
۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، فلسفه قرون وسطا از آکوستینوس تا اسکوتوس، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
۹. کیلکولن و رابینسون، جانانان و جان (۱۳۹۷). دیباچه‌ای بر فلسفه سیاسی سده‌های میانه، ترجمه سعید ماخانی، تهران: مانیا هنر.
۱۰. مورال، جان (۱۳۹۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اروپای سده‌های میانه، ترجمه سعید ماخانی، تهران: مانیا هنر.

ب) خارجی

11. Gilson. E (1931). "La notion de philosophie chrétienne", Session of 21, Bulletin de la Société française de Philosophie, v. 31.

۱. تعبیر روح اندیشه میان سده‌ای را ژیلسون در خصوص ماهیت فلسفه سده‌های میانه به‌کار برد که از این منظر می‌تواند در باب چیستی اندیشه سیاسی در سده‌های میانه نیز به‌کار رود. ر.ک: ژیلسون، ۱۳۹۳.

12. Biard. J (2000), "The Middle ages in Hegel's History of Philosophy", Philosophical Forum, Vo. 31 (3-4).
13. Gilson. E (1993). Christian Philosophy, trans. A. Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
14. Floucat. Y (1983). Pour une philosophie chrétienne: éléments d'un débat fondamental, Paris: Téqui.
15. McInerney. R (2006). Praeambula Fidei, Thomism and the God of the Philosophers, The Catholic University of America Press.
16. Quillet. J (2001). D'une cité l'autre, Problèmes de Philosophie politique médiévale, Honoré Champion.
17. Vignaux. P (1959). Philosophy in the Middle Ages: An Introduction, Translated by E. C. Hall, Meridian Books.
18. Ullmann. W (1975). Law and Politics in the Middle Ages, London-Cambridge.
19. Ullmann. W (1979). Medieval Political Thought, Pelican Books, 1979, Second edition.
20. Tierney. B (1997). The Idea of Natural Rights, Emory University.
21. Edwards. M. J(ed) (2005). Ancient Christian Commentary on Scripture, Galatians, Ephesians, Philippians, Vol. VIII, Illinois: Inter Varsity Press.
22. Gierke. O (1913). Political Theories of the Middle Age, trans F.W. Maitland, Cambridge University Press.
23. Okeshott. M (1962). Rationalism in Politics and Other Essays, Methuen.
24. Morrall. J. B (1994). Political Thought in Medieval Times, Toronto University press.
25. Larson. A. A (2016). Gratian's Tractatus de Penitentia, The Catholic University of America Press.
26. Koester. G. R (2014). Revelation, A new Translation with Introduction and Commentary, Vol. 38A, Yale University Press.
27. Wilks. M (1963). The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge University Press.
28. Ullmann. W (1978). "John Baconthrope as a Canonist" in C. N. L. Brooke et al (ed), Church and Government in the Middle Ages, Cambridge University Press.