

سکولاریسم نهادی در اندیشه مارسیلیوس پادوایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۰۳

تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۲/۱۰/۱۰

دکتر مصطفی یونسی*

یاشار جیرانی**

دکتر حاتم قادری***



چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم سکولاریسم سیاسی در اندیشه مارسیلیوس اهل پادوا - فیلسوف قرن چهاردهم ایتالیایی - می‌پردازد. در همین راستا نشان داده می‌شود که مارسیلیوس با شناسایی دو سویه بنیادی امر الاهیاتی مسیحی، یعنی سویه فراسیاسی و ذات سیاسی امر الاهیاتی، تفسیری را از متن مقدس ارائه می‌کند که به «سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی» یعنی کشیش‌ها منجر شود. این نظریه «سکولاریسم نهادی» نامیده شده است؛ زیرا در نهایت متضمن این امر است که نهاد کلیسا به مثابه نهاد کلیسا فاقد قدرت اجبارآمیز دنیوی (یعنی قدرت سیاسی) است. این مقاله نشان می‌دهد که مفهوم سکولاریسم در خاستگاه تاریخی‌اش از خصایص ویژه امر الاهیاتی مسیحی جدایی‌ناپذیر است و در وهله اول باید آن را «امری مسیحی» دانست.

واژگان کلیدی: مارسیلیوس اهل پادوا، سکولاریسم نهادی، قرون میانه، مسیحیت

* عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
 ** دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
 *** عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

موضوع این مقاله بررسی مفهوم سکولاریسم در آرای فیلسوف قرن چهاردهمی مسیحی یعنی مارسیلیوس اهل پادوا است. اهمیت این موضوع برای خواننده مقاله حاضر به سادگی در تکرار ارجاع به مفهوم سکولاریسم در سال‌های اخیر آشکار است. برای تأیید و بررسی مطلوبیت یا عدم مطلوبیت یک نظریه یا مفهوم، ابتدا باید از امکان یا امتناع طرح آن در یک بستر تاریخی یا در چارچوب یک سنت خاص صحبت کرد. راه بررسی چنین امری، فهم مفهوم مورد نظر در تاریخ، خصوصاً در خاستگاه و آغازگاه آن است. این رهیافت، فراسوی نکاتی که در تحلیل مفهومی خود را آشکار می‌سازد، پیوندهای ارگانیک مفهوم - و استدلال‌های له و علیه آن - با سنت‌ها و عقایدی که در آن پرورش یافته است را روشن می‌کند. این رهیافت که چارلز تیلر آن را بخش جدایی‌ناپذیری از «خودآگاهی» فلسفی می‌داند (Rorty & Schneewing ed., 1984: 17-31)، با نشان دادن پیوندهای مفهوم و نظریه با سنت‌ها و عقاید سازنده آن در خاستگاه تاریخی‌اش، هم فهم تحلیلی ما را از صورت امروزی آن مفهوم تعمیق می‌بخشد و هم اینکه مسئله امکان یا امتناع مفهوم مذکور را در بستر سنت‌ها و عقاید متفاوت و ضوح می‌بخشد. در همین راستا، این مقاله سعی می‌کند مفهوم سکولاریسم را در آغازگاه آن، یعنی در آثار مارسیلیوس اهل پادوا، بررسی کند.

مسئله و پرسش اصلی مقاله پیش رو از این قرار است که چه «صورت‌بندی» از مفهوم سکولاریسم را می‌توان در آرای مارسیلیوس شناسایی کرد. مبنای اصلی این مقاله خوانش درون‌متنی مدافع صلح خواهد بود. از همین رو، روش این مقاله از بررسی زمینه یا بستر کتاب مدافع صلح اجتناب خواهد کرد. در همین راستا نشان داده خواهد شد که مارسیلیوس از نوعی «سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی» یا همان «سکولاریسم نهادی» دفاع می‌کند. همچنین اثبات خواهد شد که مارسیلیوس با استفاده تفسیری از سوبیه فراسیاسی مسیحیت و همچنین خنثی‌سازی عملی سوبیه ذاتی سیاسی امر الاهیاتی، سکولاریسم نهادی‌اش را مستقر سازد. این مقاله تلاش می‌کند تا نشان دهد که مارسیلیوس تنها تا آنجایی سکولار است که مخالف دخالت مرجع امر الاهیاتی در سیاست است و نه اینکه هرگونه پیوند میان امر الاهیاتی و امر سیاسی را نفی کند. نتایج و تفاسیر این مقاله می‌تواند مقدمه‌ای باشد بر فهم آغازگاه تاریخی مفهوم سکولاریسم در غرب. مفهومی که به طور جدایی‌ناپذیری با امکان‌های تفسیری مسیحیت گره خورده است. با توجه به تفاوت امکان‌های

تفسیری مسیحیت با اسلام یا یهودیت، مسئله امکان یا امتناع سکولاریسم در بستر فکری غیر از مسیحیت غربی و ضوح بیشتری به خود می‌گیرد.

دوسویه الاهیات مسیحی: سویه فراسیاسی و سویه قدرت‌ساز به لحاظ سیاسی

سکولاریسم نهادی در آرای مارسیلیوس به نوعی سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی یعنی کشیش و روحانی مربوط می‌شود. مارسیلیوس برای دستیابی به چنین نظریه و مفهومی با دو سطح از امر الاهیاتی مسیحی درگیر می‌شود: ۱. سویه فراسیاسی امر الاهیاتی مسیحی و ۲. ذات سیاسی امر الاهیاتی. مارسیلیوس در مواجهه با سویه اول که از خصایص ویژه مسیحیت است، با اتکا به نوعی روش‌شناسی اصلاح دینی، از آن برای مقابله با قدرت سیاسی پاپ در قرون میانه متأخر و همچنین محدود ساختن وظایف کشیش به امور روحانی استفاده می‌کند. اما مواجهه مارسیلیوس با ذات سیاسی امر الاهیاتی به منظور تقویت عملی پروژه نظری سکولاریسم نهادی است. این دومی خصیصه عام تمام ادیان بشری است؛ خصیصه‌ای که به طور غیرمستقیم برای مرجع امر الاهیاتی تولید قدرت می‌کند. مارسیلیوس در مواجهه با این سطح از امر الاهیاتی مسیحی سعی می‌کند با طرح ترتیبات عملی - نهادی امکان بروز آن در عمل را به حداقل برساند. ابتدا توضیحی در باب این دو سطح از امر الاهیاتی آورده خواهد شد و سپس نظریه سکولاریسم نهادی مارسیلیوس را دنبال خواهیم کرد.

واضح‌ترین بیان سویه فراسیاسی مسیحیت را می‌توان در شهر خدای آگوستین مورد شناسایی قرار داد. آگوستین در شهر خدا، که اتفاقاً در زمینه سقوط دردناک امپراطوری تعمیم یافته روم غربی به نگارش در آمده بود، به این نکته بنیادی اشاره می‌کند که به رغم تکثر شهرها و رژیم‌های سیاسی در نگاه فیلسوف و در واقعیت، در متن مقدس صرفاً دو شهر قابل شناسایی هستند: شهر خدا و شهر زمینی (Au-14:1913:14.gustine). شهروندان این دو شهر نه بر اساس تولد در سرزمینی معین یا زیستن ذیل یک رژیم خاص، بلکه بر اساس غایات متفاوتشان، یا با استفاده زبان سوپژکتیو تر مسیحیت، بر اساس عشق یا تمایلات متفاوتشان تعریف می‌شوند. ساکنان شهر زمینی کسانی هستند که بر اساس عشق به زندگی زمینی و غایات دنیوی‌شان مشخص می‌شوند و ساکنان شهر خدا غایتشان و عشقشان معطوف به خدا، زهد و پیروی از کلام و وعده الاهی است (Augustine 1913:19.XVII). از همین تعاریف اولیه، نسبت این بحث با سیاست روشن می‌شود. اینکه هیچ کدام

از این دو شهر را نباید با یک شهر یا ملک بخصوص اینهمان گرفت (Augustine 1913: 18.ii). در واقع ساکنان یا شهروندان شهر زمینی صرفاً به خاطر غایتشان و فارغ از اینکه ذیل کدام رژیم بخصوص زندگی می‌کنند، همشهری تلقی می‌شوند. امر مشابهی برای شهروندان شهر خدا هم هست، یعنی آنها هم بر اساس غایتشان و فارغ از مرزها و قوانین سیاسی در یک شهر می‌زیند. در واقع، شهر زمینی بر اساس غایت شهروندانش رو به سوی غایات زمینی دارد؛ شهری که مؤسس آن بر اساس روایت کتاب مقدس اولین برادرکش و دروغ‌گو یعنی قابیل است و ریشه عمیق‌تر خودش را در گناه نخستین که اولین بیان نافرمانی از فرمان الاهی است می‌یابد (Strauss 1983: 8-157)؛ در مقابل شهر خدا با مصلوب شدن مسیح و امکان دستیابی به رستگاری از رهگذر لطف الاهی پیوند دارد. در واقع این دو شهر بازنماینده دو الگوی سعادت هستند که یکی سعادت دروغین و دیگری سعادت حقیقی است. یک مسیحی حقیقی برای دستیابی به سعادت حقیقی نیازی ندارد که حتماً در امپراطوری مسیحی روم بزید، پولس قدیس همانقدر قابلیت دستیابی به سعادت حقیقی را دارد که آمبروز یا آگوستین قدیس. از همین روست که می‌توان تفکیک شهر خدا و شهر زمینی را نه تفکیکی سیاسی، بلکه تفکیکی آخرت شناختی دانست (Burns ed., 2008: 112). در این میان تصویر مسیحی از سعادت فراشهری با نبود یا عدم محوریت شرع تقویت می‌شود. به گفته ارنست فورتین: شهر خدا شهری مجزا و جداگانه نیست که در کنار دیگر شهرها وجود داشته باشد، و به شیوه تئوکراسی یهودی بر اساس و بر پایه قانون الاهی بنا شده باشد. (Strauss & Cropsey ed., 1988: 195)

در واقع ایده تئوکراسی موسی و ایده حکومت پیامبر اسلام بر مدینه و ادامه آن از رهگذر فقیه و محوریت شرع، سویه فراسیاسی سعادت و حیانی را به زندگی زمینی پیوند می‌زند. اینکه قانون الاهی و شرع می‌تواند به قوانین شهر ملحق شود یا تماماً آن را ببلعد، می‌تواند بر سویه فراسیاسی خدا و سعادت غلبه کند. از همین روست که اشتراوس تأکید دارد امر الاهیاتی در قرون میانه اسلامی و یهودی به مثابه امر سیاسی پدیدار می‌شود. البته شکی نیست که سویه فراسیاسی به طور کامل حتی از اسلام هم زدودنی نیست، اما پیوندی که از رهگذر حلقه مقدس تفسیری اسلام (متن مقدس و اعمال پیامبر [سنت]) میان سعادت و حیانی و زندگی زمینی برقرار می‌شود، پیوندی که به صراحت در حلقه مقدس تفسیری مسیحیت ناموجود است، پوشیده ساختن این اینهمانی امر الاهیاتی و امر سیاسی را بسیار دشوارتر از پوشیده

ساختن آن سویه فراسیاسی می‌سازد. بدین ترتیب این اصلاً واقعه عجیبی نیست که تاریخ خلافت در اسلام بسی طولانی‌تر از تاریخ هیروکرات‌ها در مسیحیت است (که حتی همین دوره کوتاه هم همانطور که گفته خواهد شد با دشواری‌های فراوان سیاسی روبه‌روست). یا اینکه به قول یکی از معتبرترین تاریخ‌نگاران سیاسی قرون میانه مسیحی، حکومت دنیوی نیز هرگز نتوانست به جذب کامل امر الاهیاتی [کلیسا] در بدنه حکومت زمینی کامیاب شود (Carlyle, 1922: 385). در هر حال این امر که بی‌شک تأثیرگذارترین الاهی‌دان مسیحی (با عنایت به این واقعیت که او برخلاف توماس در میان تمام فرقه‌های بزرگ مسیحی مرجعیت دارد)، در مهم‌ترین اثر خودش، چنین محوریتی را به سویه فراسیاسی مسیحیت می‌دهد، نشان از برجستگی چنین سویه‌ای در امر الاهیاتی مسیحی است.

در نهایت می‌توان گفت که یکی از سویه‌های بنیادی مسیحیت، به جدایی امر الاهیاتی از امر سیاسی منجر می‌شود. یعنی تأکید بر یک الگوی سعادت فراشهری که زندگی سیاسی و فضایل شهروندی به هیچ عنوان عنصر سازنده‌اش نیستند و در بهترین حالت و البته با تغییراتی می‌توانند به «شرایط» آن بدل شوند. گسترش و شیوع بسیار زیاد فرقه‌های رهبانی و ریاضت‌کشی در تاریخ مسیحیت و پیوند آنها با مفهوم آشنای Contemplation که صد البته نه به معنای تأمل بر طبیعت امور بلکه به معنای نیایش و غور در متن مقدس و همچنین دستگیری از نیازمندان بود و با استعاره «به دوش کشیدن صلیب» و در نتیجه دوری از زندگی Active یا فعالانه به تصویر کشیده می‌شد (Ozment, 1980: 86-89)، به خوبی نشان‌دهنده رساندن این سویه فراسیاسی به نهایت منطقی‌اش بود، نهایت منطقی که شباهت جالبی با گوشه‌نشینی فیلسوفی دارد که به دنبال تأمل بر طبیعت امور است. در واقع نقد آگوستین بر زندگی متکی بر تأمل، صرفاً نقدی به محتوای آن است و نه انتقادی به صورت فراسیاسی آن (Augustine, 1913: 19.XIX). در اصل در این انتقاد، تعریف فیلسوف از ماهیت زندگی متکی بر تأمل که در نهایت به اندیشیدن صرف تقلیل می‌یابد نفی می‌شود و به جای آن زندگی متکی بر نیایش که معطوف به دستگیری از فقرا یا به عبارتی Imitatio از مسیح است می‌نشیند. در واقع همانقدر که درک فیلسوف از تأمل با فضایل شهروندی فاصله دارد، این الگوی تأمل محور مسیحی هم با تصویری ایجابی از فضایل شهروندی فاصله دارد.

اعتراضی را که شهر خدای آگوستین در واکنش به آن به نگارش درمی‌آید را هم باید در همین راستا فهمید. اعتراضی که یادآور جرقه‌هایی است که میان زندگی

فلسفی و زندگی شهروندی در یونان باستان زده می‌شد. این اعتراض بر این بنیاد قرار داشت که مسیحیت عامل بنیادی سقوط امپراطوری روم است (Burns ed., 2008: 112). از نظر کفار، «ایده‌هایی مثل برادری تمام انسان‌ها و برابری آنها در نظر خدا و فرامین اخلاقی در باب بخشیدن دشمنان و خطاهای آنان» و همچنین تأکید بر فضیلت انجیلی تواضع در برابر غرور، عامل بنیادی ضعف امپراطوری و سقوط آن در برابر دشمنانش تلقی می‌شد (Strauss & Cropsey ed., 1988: 200). در واقع تضاد میان فضایل آن دنیایی (فضایلی که برای سعادت برین ضروری‌اند) و فضایل شهروندی و این دنیایی (فضایلی که برای سربلندی شهر و بقای طولانی مدت آن لازم هستند) عامل اصلی این اعتراضند. تضادی که در بنیاد، ریشه در سویه فراسیاسی امر الاهیاتی مسیحی دارد. جالب است که چنین انتقادی به تضاد فضایل مسیحی پس از دوران آگوستین به طور جالبی به فراموشی سپرده می‌شود و قرن‌ها بعد توسط پیش قراول جهان مدرن یعنی ماکیاولی که این فضایل را با ففت تحقیرآمیز «زنانه» به چالش می‌کشد، دوباره به روی صحنه می‌آید (Machi-avelli 1996: II.2). در نهایت می‌توان گفت که این سویه امر الاهیاتی مسیحی به آن خصوصیتی فراسیاسی می‌بخشد؛ خصیصه‌ای که با پیوند ارگانیک الاهیات و سیاست در دوران باستان و همچنین پیوند دوستانه الاهیات و امر سیاسی در اسلام و یهودیت در تقابل قرار می‌گیرد.

سویه دوم امر الاهی مسیحی مختص به این امر الاهیاتی نیست و می‌توان آن را سویه و خصیصه‌ای عام دانست. این همانا «استعداد ذاتی سیاسی امر الاهیاتی» است. این استعداد ناظر به قابلیت امر الاهیاتی (خصوصاً در شکل آن دنیایی‌اش) در تولید قدرت سیاسی است. بهترین نمونه توجه به آن را می‌توان در یکی از درخشان‌ترین فرازهای لویاتان هابز جست:

زیرا آن کس که وانمود می‌کند که راه چنان خوشبختی عظیمی را به مردم آموزش می‌دهد، می‌خواهد بر آنها حکومت کند؛ به عبارت دیگر، می‌خواهد بر آنها سروری و غلبه بیابد؛ این همان چیزی است که تمامی انسان‌ها به واسطه طبیعت بدان میل دارند ... (Hobbes

(1996: 3.XXXVI)

در واقع، ادعای آگاهی از سعادت انسان، خصوصاً سعادت چنان خوش منظر، قدرت سیاسی زیادی را آزاد می‌کند. چرا که مردم از کسی که آنها را به سمت والاترین خوشبختی هدایت می‌کند به هر نحوی پیروی خواهند کرد. توجه به

عبارت «چنان خوشبختی عظیمی» بسیار اهمیت دارد، چرا که اشاره به خوشبختی یا سعادت دارد که توسط مسیحیت یا یهودیت مطرح می‌شوند. به نظر می‌رسد هابز قانع شده بود که تصویر ادیان ابراهیمی از سعادت آنقدر عظیم‌تر و خوش‌منظرتر از تصاویر فلسفی و سیاسی از سعادت هست که در جنگ تابعیت و وفاداری که در هنگام تضاد این دو برنده باشد. در واقع تصویر سعادت ابدی و همچنین لعن و مجازات ابدی در جهانی دیگر می‌تواند هر گونه سعادت یا مجازات این دنیایی را - خصوصاً در جامعه‌ای که اکثریت مردمانش معتقد به دین هستند - را در مواجهه رو در رو به حاشیه براند. این بحثی مهم در سطح «انگیزه‌ها» است. به این معنا که تصاویر الاهیاتی از سعادت انگیزه نیرومندتری را در افراد تولید می‌کنند. از همین رو زعیم، مرجع، یا اقتداری که مدعی راهنمایی و آموزش انسان‌ها در زمینه چنین سعادت است، دارای اهمیت سیاسی می‌شود. بر همین اساس هابز مهم‌ترین پرسش مربوط به تفسیر متن مقدس مبنی بر اینکه «از کجا بفهمیم که آنچه در متن مقدس آمده است کلام خداست» را به این پرسش ترجمه می‌کند «بر اساس کدام مرجع آنها به قانون تبدیل می‌شوند» (Hobbes 1996: 3.XXXIII). هابز با اتکاء به همین پیش‌فرض‌هاست که در نهایت عصای اسقفی را به دست لویاتانش می‌دهد و مرجع نهایی در اصول و امور ایمانی را لویاتان یا همان دولت دنیوی می‌داند و بدین ترتیب از دولت یا حکومتی تئوکراتیک دفاع می‌کند (Hobbes 1996: 3.XXXIX). نمونه مشابهی را می‌توان در ماکیاوولی هم مشاهده کرد، خصوصاً جایی که در باب شهریاری‌های [Principatibus] کلیسایی صحبت می‌کند، که به مناطق تحت تسلط مستقیم پاپ اشاره دارد:

در باب این شهریاری‌ها، تمام مشکلات قبل از به چنگ آوردن آنها به وقوع می‌پیوندد، از آنجایی که این شهریاری‌ها یا از رهگذر بخت [Fortuna] یا فضیلت [Virtu] به چنگ می‌آیند، اما بدون آنها حفظ می‌شوند. این شهریاری‌ها توسط نهادهای باستانی دین حفظ می‌شوند، که چنان کیفیت و قدرتی دارند که شهریار را، فارغ از اینکه چگونه عمل کند یا بزید، در قدرت نگاه می‌دارند. (Machi-

avelli 1998: XI)

در اینجا نیز از قدرت سیاسی ذاتی نهفته در امر الاهیاتی سخن به میان می‌رود. پیوندی که شهریار کلیسایی لاجرم با «نهاد باستانی دین» دارد، یعنی پیوندی که با آموزش و نشان دادن راه رستگاری و لعن ابدی دارد، قدرت و کیفیت عظیم نهاد

باستانی دین را به او می‌بخشد. اهمیت این نکته برای ماکیاولی تا آنجاست که تنها مورد از شهریاری که برای حفظ خود نه نیاز به بخت دارد و نه نیاز به فضیلت، همین شهریاری‌های کلیسایی هستند. همین امر قدرت سیاسی نهفته در امر الاهیاتی را آشکار می‌سازد. ماکیاولی این مفهوم را در بخشی از گفتارها «قدرت خصوصی» می‌نامد:

به وضوح کسی که بتواند دیگران را قانع کند که با خدا سخن می‌گویند نوعی تفوق خصوصی بر دیگر سیاستمداران حزبی دارد. او هم به منابع خارجی و هم منابع خصوصی قدرت متوسل می‌شود.

(Mansfield 1981: 302)

آخرین مورد درباب چنین نسبتی، خود مارسیلیوس است. او در جایی علت کامیابی «شیرانه» و «خطرناک» استقبال و پیروی از دکرتال‌های پاپ را این می‌داند که پاپ‌ها با پیوند دادن فریب‌کارانه لعن و رستگاری ابدی با فرامین موجود در دکرتال‌هایشان مردم را وادار به «اطاعت» می‌کنند (Marsilius 2005: II.28.29). در واقع به زعم مارسیلیوس، قدرت انگیزشی عظیم رستگاری و لعن ابدی، فرامین مرجع و اقتدار وضع آنها را (در باب هر چیزی که باشد)، دارای نیروی الزام‌آور بسیار بالایی می‌کند. اینکه مارسیلیوس عمل پاپ‌ها در صدور این احکام و پیوند زدن آن با لعن و رستگاری ابدی به منظور کسب الزام را، ذیل «خیانت به کشور» و مستوجب اشد مجازات می‌داند، اهمیت این سویه از امر الاهیاتی را در ذهن او نشان می‌دهد، اهمیتی که بارها و در نقاط متعدد بر آن تاکید می‌کند.

سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی با اتکا به سویه فرا سیاسی مسیحیت

ادعایی که مارسیلیوس - با اتکا به سویه فراسیاسی مسیحیت - بنای رد آن را دارد این است که اسقف رم بر بقیه اسقف‌ها و همچنین بر افراد غیرروحانی، شاهان و امپراتور فرمانفرمایی دارد. تصویر و ادعایی که مارسیلیوس می‌خواهد جایگزین آن کند تصویری از کشیش یا اسقف به مثابه شخصی است که وظیفه آموزش و انجام مراسم دینی را دارد و در معنای دقیق دستیابی به رستگاری ابدی را تسهیل می‌کند (Marsilius 2005: I.6.9)، کشیشی فاقد فرمانفرمایی: کشیشی غیرسیاسی. یا به عبارت بهتر این ایده که امر الاهیاتی و مرجع آن فی‌الذمه فاقد Imperium merum et mixtum هستند، یعنی فاقد قدرت مجازات بر [جان و تن] اشخاص و اموال آنها. این یعنی بازگرداندن وظایف مرجع امر الاهیاتی به تفسیر آگوستینی و فراسیاسی از

آن، که زیر خرواری از سنن کلیسای رم و دکرتال‌های پاپ‌ها دفن شده بود. مارسیلیوس برای اثبات سکولاریسم نهادی ابتدا به مسئله فرمانفرمایی کشیش یا اسقف رم بر Laicus یعنی افراد غیرروحانی و غیرکشیش خصوصاً شاهان و امپراطور می‌پردازد که مستقیم‌ترین مدعای سیاسی امر الاهیاتی است. در نقطه اول باید خود مفهوم فرمانفرمایی را از نگاه مارسیلیوس فهمید. واژه Jurisdictio که ما آن را فرمانفرمایی ترجمه کردیم از دو بخش Jus و Dicere ساخته شده است. مارسیلیوس ترجیح می‌دهد آن را نوعی اعلان حق یعنی Dictioluris بداند (Marsilius 1993: 1.2). مارسیلیوس بلافاصله برداشت عینی‌اش را از مفهوم Jus بیان می‌کند و آن را به عنوان آنچه ما بدان قانون می‌گوییم برمی‌گرداند. قانون از نگاه او، که سویه‌هایی از ووزیتیویسم حقوقی در آن به چشم می‌خورد، در نهایت نوعی فرمان است (Marsil- 1993: 1.2). با عنایت به این نکته Dicere را هم می‌توان در فارسی به امر کردن یا فرمودن ترجمه کرد و می‌توان آن را با استفاده واژه مجعول خشایار دیهیمی در سال‌های نه چندان دور، به فرمانفرمایی ترجمه کرد.

آنچه مارسیلیوس از متن مقدس بیرون می‌کشد، از یک طرف نشانگر پتانسیل غیرسیاسی مهم‌ترین متن الاهیاتی مسیحیان و از طرف دیگر شاهدهی بر هنر مارسیلیوس در استخراج هوشمندانه چنین تفسیری از متن مقدس است، تفسیری که پاپ کلمنت ششم را وا پدیده‌ها تا بگوید «به جرأت می‌گویم که ما تا به حال با مرتدی بدتر از آن مارسیلیوس روبه‌رو نبوده‌ایم» (Marsilius, 2005: ix). مارسیلیوس عهد جدید را دربردارنده گفتار و اعمال مسیح و حواریون می‌داند. تمام تلاش او این است که نشان بدهد نه مسیح و نه حواریون او، قدرتی بر اشخاص و اموال نداشتند و از همین رو جانشینان آنها هم فاقد چنین قدرتی هستند. بنای استدلال مارسیلیوس این است که هم مسیح و هم حواریون خود را تابع فرمانفرمایی اجباری شاهان می‌دیدند (Marsilius, 2005: II.4.4). مارسیلیوس با اشاره به یوحنا ۱۸،۳۶ که در آن مسیح می‌گوید «ملک من در این دنیا نیست»، به این نکته اشاره می‌کند که منظور مسیح این است که نیامده‌ام تا حکومت دنیوی راه بیندازم و یا به مانند شاهان دارای Dominum یا سروری و اربابی‌گری باشم. برای تأیید این امر بلافاصله به تحلیل این واقعیت انجیلی می‌پردازد که مسیح بدون هیچ مقاومتی در دادگاه پیلاتوس حاضر شد و مارسیلیوس می‌گوید، اینکه مسیح از پیلاتوس می‌خواهد در باب او تحقیق کند و بعد حکم بدهد نشان از این دارد که او فرمانفرمایی امپراطور را پذیرفته بود (Marsilius, 2005: II.4.6). اما نقطه اوج این فراز برای مارسیلیوس در

آنجایی است که مسیح به حکم اعدام و مرگش توسط پیلاتوس تن می‌دهد و آن را می‌پذیرد. شباهت نمادین محاکمه و اعدام مسیح در دادگاه پیلاتوس و محاکمه و اعدام سقراط در دادگاه آتن بسیار در اینجا جالب توجه است. خصوصاً با عنایت به اینکه پذیرش اعدام از سوی هر دوی آنها - هر دو می‌توانستند از اعدام بگریزند، سقراط از طریق پیشنهادات دوستانش مبنی بر فرار و مسیح به کمک معجزه و حتی شمشیر شاگردانش - نشان از سر نهادن پیامبر و فیلسوف در برابر قدرت امر سیاسی بر جان انسان‌هاست. همانطور که تن دادن سقراط به اعدام را می‌توان نشانی از تبدیل سویه فراسیاسی فلسفه به سویه غیرسیاسی آن فهمید، مارسیلیوس هم با هوشمندی تن دادن و پذیرش مسیح به اعدام در مقابل مرجع امر سیاسی را نشانی از پیروی او از امر سیاسی و نشانی غیرسیاسی بودن مسیح می‌بیند، نکته‌ای که با تن دادن مسیح به Imperium merum پیلاتوس آشکار می‌شود (Marsilius, 2005: II.4.12). مارسیلیوس در جواب این ایراد که مسیح de jure قدرت پیلاتوس را قبول نداشت، دوباره به یوحنا ۱۸،۳۶ ارجاع می‌دهد و همچنین با ارجاع به یوحنا ۶،۱۵ یعنی جایی که مسیح از دست مردمانی که می‌خواهند تاج شاهی و اربابی بر سرش بگذارند می‌گریزد، اشاره می‌کند که همه اینها نشان می‌دهد مسیح خواهان شاهی در این جهان نبود. مارسیلیوس تا بدینجا نشان داده است که مسیح با تن دادن به قدرت نظام سیاسی بر جان انسان‌ها، خود را تابع آن دانسته و به طور منطقی چنین حقی را از خود سلب کرده است، او در قدم بعد باید به سراغ بال دیگر امر سیاسی یعنی Imperium mixtum برود. در این زمینه بهترین مثال مارسیلیوس بحث معروف متی ۲۲،۱۷ است که ماجرای پرداخت خراج به قیصر را روایت می‌کند؛ وقتی یهودیان در باب پرداخت خراج به قیصر از او می‌پرسند، او از آنها می‌خواهد که سکه‌ای به او بدهند و سپس از آنها می‌پرسد که تصویر چه کسی بر روی سکه است و یهودیان می‌گویند قیصر و سپس مسیح می‌گوید آنچه از آن قیصر است به او بدهید. تن دادن به پرداخت خراج نمادین‌ترین صورت تن دادن به قدرت سیاست بر اموال رعایا و شهروندان است. مارسیلیوس سپس به شرح آمبروز قدیس و برنارد قدیس ارجاع می‌دهد که هر دو می‌گویند مسیح این کار را کرد تا برای تمام مسیحیان الگو باشد (Marsilius, 2005: II.4.11). مارسیلیوس استدلالش را به گونه ایجابی هم پی می‌گیرد، یعنی آنجایی که به امتناع مسیح از قضاوت بر دعوای دو برادری که بر سر ارث به جان هم افتاده بودند اشاره می‌کند (لوقا ۱۲،۱۳). یعنی مسیح نه تنها با دادن خراج در باب اموال از شاه پیروی کرده است، بلکه خودش نیز - حتی شرایطی

که زمانش پیش آمده است - از قضاوت بر اعمال افراد ناظر بر اموال خودداری کرده است. این تفاسیر تحت‌اللفظی از متن مقدس در کنار هم تصویری از پیامبر مسیحی می‌سازند که نه ادعای حکمرانی بر اموال و اشخاص را داشته است و نه ادعای سرپیچی از فرامین شاه در این امور را. یعنی با پیامبری روبه‌رو می‌شویم که با اعمال و گفتارش نه تنها نشان داده است که قصد شاهی در این دنیا را ندارد، بلکه هم در جان و هم در مالش «پیرو» امر سیاسی بوده است. مارسیلیوس به ما نه تصویر یک پیامبر ضدسیاسی، بلکه پیامبری غیرسیاسی را ارائه می‌دهد و نقطه مرکزی «پیروی و اطاعت» او از امپراتور، نقطه اصلی چرخش از پیامبر ضد سیاسی به پیامبر غیرسیاسی است.

ادامه راه مارسیلیوس این است که نشان بدهد حواریون نیز به مانند مسیح چهره‌ای مشابه را از خود نشان می‌دهند. اهمیت حواریون در مقابله با پاپ به هیچ عنوان کمتر از مسیح نبود، بدین خاطر که پاپ ابتدا به ساکن خودش را جانشین «شاه حواریون» یعنی پطرس قدیس می‌دانست، از همین رو باید ثابت می‌شد که حواریون به مثابه مقلدین مسیح راه مشابهی را رفته‌اند. همچنین بحث حواریون برای مسیحیان اهمیتی برابر با پیامبر دارد؛ به این خاطر که اگرچه حواریون نقشی مشابه با صحابه در اسلام دارند، اما برخلاف اسلام، حواریون نه بخشی از تاریخ انسانی دین، بلکه بخش جدایی‌ناپذیر تاریخ مقدس دین هستند، چرا که اعمال و گفتار آنها بخشی از عهد جدید قانونی مسیحیان است. در نتیجه بحث در باب آنها بخشی از فرایند تفسیر متن مقدس است. اشاره اول او به تیموتئوس ۲،۴ است که می‌گوید آنکس که برای خدا می‌جنگد به امور دنیوی وارد نمی‌شود. خیلی جالب است که مارسیلیوس واضح‌ترین نمونه امر دنیوی را عملی می‌داند که توسط منصب شاه به انجام می‌رسد (Marsilius, 2005: II.5.1). تقلیل هوشمندان امر دنیوی به امر سیاسی هم اینجا دیده می‌شود. این نشان‌دهنده این نکته است که حواری افراد روحانی مثل کشیش‌ها را از سیاست بازداشته است. ارجاع بعدی او به کورنتیان ۶،۴ است که می‌گوید امور این دنیا را به بدترین قاضیان کلیسا بدهید. مارسیلیوس پیش از این، تعبیر خود را از مفهوم کلیسا ارائه داده است، یعنی جایی که او کلیسا را درست مشابه رقبای هیروکراتش به مثابه تن مسیح و به عنوان اجتماع مؤمنان مسیحی تعریف کرده بود، که با ارجاعات تاریخی (به شیوه اصلاح دینی) به فهم حواریون و مسیحیان اولیه از کلیسا تأیید می‌شد (Marsilius, 2005: II.2.2-3). نقش این تعریف خودش را در اینجا نشان می‌دهد. چرا که اگر کلیسا اجتماعی از

روحانیون باشد، آنوقت جمله حواری تأکیدی است بر قدرت دنیوی روحانیت. اما مارسیلیوس با فهم آن به مثابه اجتماع مؤمنان می‌نویسد: «... [مطابق گفته آگوستین و آمبروز منظور] کسانی است که حکیم هستند، اما قدر کمتری دارند (یعنی نسبت به کشیش‌ها و معلمین انجیل)». در این باب که چرا خادمین انجیل نباید این کار را بکنند می‌گوید: «زیرا حواریون که مدام در حال سفر هستند، فراغت کافی برای این دست امور را ندارند» (Marsilius, 2005: II.5.2)

از نگاه مارسیلیوس آنچه حواری می‌گوید تأییدکننده این است که کشیش‌ها نباید کار قضاوت را انجام بدهند. توجه به این نکته جالب است که مارسیلیوس چگونگی پیش فرض جهان مسیحی را مبنی بر بالاتر بودن قدر و منزلت کشیش‌ها نسبت به غیرکشیش‌ها می‌پذیرد، بدون اینکه احساس خطر کند که مبدا این به قدرت کشیش منجر بشود. نمونه کنایه‌آمیزتر آن ارجاع تأییدآمیز به این گفته گرگوری کبیر است که روحانیون نباید خودشان را با امور نازل [امور دنیوی] درگیر کنند (Marsilius, 2005: II.5.2). اگر به یاد داشته باشیم که مبنای استدلال همانم گرگوری کبیر یعنی گرگوری هفتم برای توجیه حکومت روحانیت بر شاهان همین برتری شأن و منزلت امر روحانی و در نتیجه روحانیون بر امر دنیوی بود (Robinson rd., 1905: 286)، بهتر متوجه شاهکار سیاسی - الاهیاتی مارسیلیوس در این عبارات خواهیم شد. ارجاع بعدی او به اعمال حواریون ۲۵،۱۰ است که در آن پولس قدیس اشاره می‌کند که می‌خواهد در محکمه قیصر محاکمه شود. نوعی موازی‌سازی اینجا رخ می‌دهد. حواری مقلد مسیح است و می‌خواهد مثل مسیح به محکمه قیصر محاکمه شود. این نشان از این دارد که حواری هم به مانند اربابش یعنی مسیح تابع و پیرو قدرت دنیوی است (Marsilius, 2005: II.5.9). اما مبنای اصلی استدلال او در باب اعمال و گفته حواریون، ارجاع او به جمله معروف پولس قدیس مبنی بر اطاعت از قدرت‌های دنیوی است:

هر کس باید تابع قدرت‌های متولی امور باشد. چرا که هیچ قدرتی نیست که از آن خدا نباشد و قدرت‌هایی که وجود دارند را خدا برگمارده است. بدان سان آن کس که در برابر قدرت می‌ایستد، بر نظمی که خدا برقرار ساخته است سرکشی می‌کند. (رومیان ۱، ۱۳)

این فراز بلافاصله مسئله تیرانی و حکومت مشروع را پیش می‌کشد. مارسیلیوس که نمی‌خواهد در دام دفاع از تیرانی بیفتد بلافاصله به آگوستین ارجاع می‌دهد که اطاعت از حکومت دنیوی مشروط به این است که این حکومت حکمی علیه حکم

خدا ندهد. مارسیلیوس همین جا توقف می‌کند و تأکید می‌کند که آگوستین می‌گوید حکم «خدا» و نه حکم «کشیش» (Marsilius, 2005: II.5.4). این راه هوشمندانه‌ای است میان دفاع از تیرانی و تن دادن به نقش کشیش در قضاوت بر حکومت. در واقع نکته مارسیلیوس اینجاست که تیرانی بودن یا نبودن حکومت لزوماً به کشیش ربطی ندارد. زیرا معیار آن احکام خدا در کتاب مقدس است و نه تشخیص و قضاوت کشیش‌ها که مثلاً در دکرته‌های پاپ نمایان می‌شود. تا آنجایی که حکومت برخلاف قانون الهی عمل نکرده است که کشیش‌ها به مانند همگان باید اطاعت کنند و آنجایی که خلاف قانون الهی عمل کند، باز هم کشیش‌ها به مانند همگان از اطاعت نهی شده‌اند. در اینجا، کشیش به مثابه کشیش هیچ جایگاه ویژه‌ای نسبت به بقیه مسیحیان ندارد. این نمونه بارز همان ایده کشیش‌ستیزی اشتراوس است (Marsilius, 2005int). یعنی جایی که حتی امر الاهیاتی لاجرم به امر سیاسی سرریز می‌شود (اصل همخوانی حکومت با قانون الهی)، مارسیلیوس هر کاری که از دستش بیاید می‌کند تا در این میان کشیش بر امر سیاسی دست داده‌اند و از همین رو، در چنین تضاد احتمالی باید اصل رضایت یا حاکمیت مردمی برنده باشد و در این میان چندان اهمیت ندارد که از الگوی سیسرویی حکومت عدول نیابد. با حل این دشواری، عبارت فوق به خوبی در ادامه منطق مارسیلیوس قرار می‌گیرد که اعمال و گفتار حواریون درست به مانند مسیح در تأیید پیروی از امر سیاسی و عدم ادعا در زمینه برخورداری از قدرت دنیوی است.

اما علاوه بر این استدلال‌ها، باید مرکز و منبع مدعای سیاسی پاپ‌های هیروکرات هم سلب اعتبار شود. این مرکز و مبنا همان ایده قدرت کامل یا *Plenitudo Potestatis* است که پاپ به عنوان جانشین مسیح و پطرس قدیس از آن برخوردار است. اگرچه مارسیلیوس تا اینجا نشان داده است که نه مسیح و نه حواریون قدرت سیاسی نداشته‌اند، اما مفهوم قدرت کامل اصالتاً مفهومی الاهیاتی بود که بسط ید دارنده آن را در امور الاهیاتی نشان می‌داد. توانایی که به سادگی به قدرت سیاسی ترجمه می‌شد، وقتی که آن را ادامه‌ای بر مسیح به مثابه شاه زمین و آسمان می‌دیدند. از همین رو علاوه بر ادله فوق، می‌بایست آن را به طور جداگانه مورد توجه قرار داد. مارسیلیوس ریشه اصلی مفهوم قدرت کامل را در متی ۱۶،۱۹ می‌بیند یعنی آنجایی که مسیح در باب اعطای قدرت گشودن و بستن درهای ملکوت به پطرس صحبت می‌کند، همانی که در بین الاهی‌دانان جهان مسیحی به قدرت کلیدها شهرت داشت. از نگاه مارسیلیوس این قدرت در اصل بخشی از وظایفی است

که مسیح به کشیش‌ها اعطا کرده است و آن همانا انجام آیین و مراسم توبه است (Marsilius, 2005: II.6.4). نشان این امر از نظر او در متی ۲۸،۱۹ قابل ردیابی است، یعنی آیه‌ای که در آن مسیح، به زعم مارسیلیوس، وظایف حقیقی حواریون و کشیش‌ها را به آنها اعطا می‌کند. وظایفی که با تأکید بر «آموزش» و «تعمید» برجسته می‌شوند. از نظر مارسیلیوس تعمید یکی از آیین‌ها و مراسم دینی است، از همین رو عبارت گشودن و بستن هم باید ذیل مراسم و آیین‌ها فهمیده شود و در اینجا آیین توبه مدّ نظر است (Marsilius, 2005: II.6.5). مارسیلیوس همینجا ضربه اساسی را به هیروکرات‌ها وارد کرده است و آیه گشودن و بستن را ذیل مراسم دینی تفسیر کرده است. این از خصوصیات روش تفسیری مارسیلیوس است که دارای نوعی سلسله مراتب هرمنوتیکی است (Moreno-Riano & Nederman ed., 2011: 189-190). عبارت کلی‌تر مبنایی برای تفسیر عبارت جزئی‌تر است. مارسیلیوس در اینجا متی ۱۶،۱۹ را مصداقی از متی ۲۸،۱۹ می‌بیند، از این رو که دومی به طور کامل وظایف حواریون را بیان کرده است. این محدودسازی هوشمندانه قدرت کلیدها به مراسم دینی، به جای اینکه منطق بحث را مستقیماً به این استدلال برساند که «اگر بتوان درهای ملکوت را گشوده و بسته ساخت، پس درهای دنیا را چرا نتوان؟»، منطق بحث را به چگونگی و میزان گشودن و بستن می‌برد.

همین شیوه، مارسیلیوس را به بحثی الاهیاتی در باب مراسم توبه هدایت می‌کند که بسیار مهم است. اینکه نقش کشیش در گشودن و بستن درهای ملکوت چقدر است؟ بر اساس نظریه لطف در مسیحیت، توبه عمل یا حتی مراسمی است که گناه از روح انسان زدوده می‌شود، لطف الاهی دوباره در روح او جاری می‌شود و از همین رو انسان استحقاق زندگی ابدی را به دست می‌آورد. منبع مارسیلیوس برای بررسی مراسم توبه یکی از سستی‌ترین و رایج‌ترین منابع کلیسای کاتولیک رم، یعنی کتاب درسی پیتر لومبارد است. از نگاه لومبارد، صرف اعتراف فرد گنهکار به خداوند، خطا را از روح فرد می‌زداید و او را از لعن ابدی رها می‌سازد، البته به شرطی که بعداً قصد داشته باشد که حتماً به کشیش هم اعتراف کند (Marsilius 2,005: II.6.7). در واقع، قدرت گشودن و بستن در یک معنا از آن خداوند و در یک معنای دیگر از آن کشیش است. در این معنا از آن خداوند است که او در نهایت بخشنده گناهان و بازکننده درهای لطف الاهی است، و به این معنا از آن کلیسا و کشیش است که او به اعضای کلیسا نشان می‌دهد که درها گشوده و بسته شده‌اند (Marsilius, 2005: II.6.7). در اصل، این کشیش نیست که در نهایت درها را می‌بندد

یا می‌گشاید، بلکه خداست که چنین کاری می‌کند و خدا بر اساس قضاوت کشیش چنین نمی‌کند، چون لحظه‌ای که فرد نزد خدا اعتراف کند، که حتی برای لومبارد هم به لحاظ زمانی و حتی منطقی قبل از اعتراف به کشیش حادث می‌شود، درها به سوی او گشوده خواهد شد. در واقع، نقش کشیش در گشودن و بستن، نقشی اعلانی است. مارسیلیوس به استدلال لومبارد استدلال دیگری را اضافه می‌کند که بسیار نیرومند است: اینکه فقط خداوند است که در قضاوت‌هایش اشتباه‌ناپذیر است، اگر قرار بود که کشیش به مثابه انسانی اشتباه‌پذیر این درها را بگشاید و ببندد، آنوقت وعده الاهی مبنی بر پاداش آن دنیایی به نیکوکاران و مجازات بدکاران متحقق نمی‌شد، و این قبیح است (Marsilius, 2005: II.6.9). در اصل به قول مایکل سونینی، مارسیلیوس در اینجا با برقراری نسبت مستقیم میان نیت و توبه، نقش مستقیم کشیش در گشودن و بستن را از او می‌گیرد (Moreno-Riano & Nederman, 2011: 216). به هر حال و به رغم این حرف‌ها، مارسیلیوس این بحث‌ها را به طور عجیبی بین زمین و هوا رها می‌کند، خصوصاً آنجایی که بعد اعلام اینکه خدا «به تنهایی» گناهان را می‌بخشد، نقش کشیش را در این فرآیند «ضروری» فرض می‌کند (Marsilius, 2005: II.6.6). در واقع خواننده‌ای با هوش معمولی هم می‌فهمد که اگر خدا به تنهایی گناهان را ببخشد، آنوقت نقش کشیش در این میان هر چه که باشد «ضروری» نیست. مارسیلیوس خودش آگاهانه از اعلام این تضمین در مدافع صلح اجتناب می‌کند. چون در اینجا فقط می‌خواهد نشان دهد که این کشیش نیست که درهای آسمان را می‌گشاید و می‌بندد، یعنی اگر این نشانی از قدرت مطلق باشد، کشیش آن را ندارد. این در راستای هدف او برای سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی کافی است، اما مارسیلیوس، به رغم اینکه خواننده هوشمندتر اثرش را به تضمین دیگر بحثش یعنی «سیاست‌زدایی» یا «عمومی‌زدایی» از امر الاهیاتی هدایت می‌کند، اما با نوعی تناقض‌گویی، یعنی بحث ضروری بودن نقش کشیش در این فرآیند، هنر نوشتارش را حفظ می‌کند. یعنی آنچه مارسیلیوس نه برای مخاطبان مستقیم و معاصرش، بلکه برای مخاطبان عمیق‌تر و فلسفی‌ترش، در لابه‌لای خطوطش پنهان کرده است. چیزی که به جرأت می‌توان گفت بقیه شارحین مارسیلیوس از آن غافل مانده‌اند.

به هر صورت مارسیلیوس موفق شد با تقلیل متی ۱۶،۱۹ به آیین توبه و سپس اعلام اینکه کشیش نقش فاعلی در گشودن و بستن درهای ملکوت ندارد، قدرت مطلق نهفته در این آیه را از کشیش دریغ کند. اما منبع دیگری که می‌توانست

بحث را به قدرت کامل به حواریون و در نتیجه کشیش‌ها بدهد و آن متعلق به متی ۲۸،۱۸ است و آنهم جایی که مسیح قبل از اینکه وظیفه آموزش و تعمید را بر دوش حواریونش بگذارد، می‌گوید: «در آسمان و زمین تمام قدرت بر من عطا گشته است». این جمله یکی از مبانی استدلال پاپ‌های هیروکرات مبنی بر این بود که مسیح هم در این دنیا شاه بوده است و هم اینکه آن را به جانشینانش منتقل کرده است. چون این جمله درست قبل از تفویض وظایف آمده است. اینجا مارسیلیوس تفکیک بسیار ظریفی را انجام می‌دهد بین آنچه مسیح در اختیار داشته است، با آنچه که «می‌خواسته» است به حواریون و در نتیجه کشیش‌ها منتقل کند (Marsil-ius, 2005: II.29.2). مثلاً مسیح به عنوان بخشی از قدرتش می‌توانسته معجزه بکند، اما این را در اختیار حواریون و در نتیجه کشیش‌هایش قرار نداده است. از نگاه مارسیلیوس اینکه مسیح چه چیزی را تفویض کرده است را نمی‌توان از عباراتی که در آن مسیح در باب قدرت خودش صحبت می‌کند استنتاج کرد، زیرا برخی از قدرت‌های مسیح مثل معجزه یا توانایی خلق موجودات متعلق به سویه الهی اوست و اصلاً نمی‌تواند به حواریون منتقل شود (Marsilius, 2005: II.4.2). در نتیجه تنها راه موجود در اینجا تفسیر تحت لفظی عباراتی در متن مقدس است که در آن به تفویض اختیارات اشاره شده است و از نظر او هم متی ۱۶،۱۹ و هم متی ۲۸،۱۸ کاملاً نشان می‌دهند که مسیح چیزی غیر از آموزش و به جای آوردن مراسم دینی را از کشیش و حواری نخواست است. علاوه بر این، مسیح با اعمال و گفتارش به ما نشان داده است که خودش هم هرگز بسیاری از قدرت‌هایش را در این دنیا به کار نبسته است. در واقع، همانطور که نشان داده شد، مسیح در این دنیا صرفاً به عنوان پسر انسان و نه پسر خدا ظاهر گشته است. در نتیجه نه تنها «قدرت کاملی» به کشیش‌ها عطا نشده است، بلکه وظایفی به آنها محول شده است که با معانی متعارف قدرت حداکثر فاصله را دارند: یعنی آموزش و انجام مراسم دینی.

نقطه آخری که مارسیلیوس در آن توقف می‌کند، نوعی نشانه‌شناسی قابل توجه است که در تفسیرهای دینی بسیار کارآمدند. او بدین نکته اشاره می‌کند که اگر مسیح می‌خواست کشیش‌ها دارای قضاوت اجبارآمیز در امور الهی یا سیاسی باشند می‌بایست، چنین قوانینی را در عهد جدید ارائه می‌کرد (Marsilius, 2005: II.9.11). همانطور که روحانیت یهودیت و اسلام برای چنین ادعایی به چنین قوانینی متکی هستند. عهد جدید تماماً خالی از چنین قوانینی - یا همان شرع - است. از همین رو وقتی نه خود مسیح و نه حواریونش بر کسی یا مالی به قضاوت نشسته‌اند و

همچنین با عنایت به اینکه در تفویض‌های مستقیم صحبت از چیزی غیر از آموزش و انجام مراسم دینی نرفته است، و همچنین در نهایت با توجه به اینکه عهد جدید از هرگونه قوانین معطوف به مجازات در این دنیا خالی است، می‌توان گفت که هم پیامبر، هم حواری و هم کشیش و در نتیجه مرجع امر الاهیاتی مسیحی، به معنای دقیق کلمه غیرسیاسی هستند، به این معنا که فاقد قدرت اجبارآمیز و پیرو قدرت اجبارآمیز نهاد امر سیاسی یعنی حکومت دنیوی هستند. بدین ترتیب، در نسبت با قانون الاهی، کشیش مسلماً قانونگذار آن نیست، چون این امر که خداوند قانونگذار آن است در میان همه پذیرفته شده است. قضاوت در معنای اجبارآمیز کلمه نیز در این دنیا به هیچ کس تعلق ندارد، زیرا قانون الاهی دربردارنده چنین قوانینی نیست و همچنین قضاوت در باب آنچه مربوط به آن دنیا است، در آن دنیا توسط مسیح انجام خواهد شد (Marsilius, 2005: II.9.7). در نتیجه تنها وظایفی که در این میان برای کشیش باقی می‌ماند، آموزش فرامین الاهی و انجام مراسم دینی است. در واقع آنچه اثبات شده است، نوعی جدایی میان دین و سیاست است، اما در اصل نوعی جدایی میان نهاد یا مرجع دین با نهاد یا مرجع امر سیاسی است. در اصل آنچه مارسیلیوس تا بدینجا اثبات کرده است این است که مراجع امر الاهیاتی - یعنی پیامبر، حواری و کشیش - فاقد سویه سیاسی و در اصل غیرسیاسی هستند و این با توجه به سویه‌های فراسیاسی و در اصل غیرسیاسی موجود در مسیحیت ممکن شد. این نظریه اگرچه قدرت اجبارآمیز مرجع امر الاهیاتی را از بنیان نابود می‌سازد، اما هنوز ایده دولت مسیحی را سرپا نگاه می‌دارد، یعنی این ایده که حکومت بتواند از اجبار برای تنفیذ قوانین و باورهای الاهیاتی سود بجوید.

اما، مارسیلیوس برای استقرار و استحکام این نظریه، آن را در سطح دیگر امر الاهیاتی مسیحی یعنی ذات سیاسی امر الاهیاتی پی می‌گیرد. این امر از ذات قدرت‌ساز امر الاهیاتی نشأت می‌گیرد که - همان طور که گفته شد - همواره به خاطر نسبتش با والاترین نوع سعادت، در عمل می‌تواند قدرت سیاسی را به کشیش بازگرداند. از همین رو فارغ از ابطال فلسفی - الاهیاتی مدعیات امر الاهیاتی، مسأله الاهیاتی - سیاسی باید در سطحی عملی هم حل و فصل شود.

تقویت عملی سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی با اتکا به سویه قدرت‌ساز امر الاهیاتی

آگاهی مارسیلیوس از نسبت دین و قدرت سیاسی بدان معناست که حتی کشیش

آموزش‌دهنده و تعمیدگر مارسیلیوس هم به خاطر مرجعیتش در امر الاهیاتی دارای قدرت سیاسی است. این نشان از این دارد که هر پروژه سیاست‌زدایی از امر الاهیاتی و یا مرجع امر الاهیاتی، لاجرم به لحاظ نظری پروژه‌ای ناقص است و نیازمند نوعی پیشگیری‌های عملی و حتی اتفاقی (تابع زمینه و شرایط) برای جلوگیری از قدرت‌یابی معنادار آن و ایجاد مزاحمت برای امر سیاسی است. از همین رو، مارسیلیوس برای پیشگیری عملی از سه مرحله عبور خواهد کرد: مرحله اول و دوم که یکی به صورت‌بندی مارسیلیوس از رژیم مطلوب دنیوی و دیگری معطوف به نسبت مالکیت و روحانیت است، سعی می‌کنند با بستن دیگر منابع قدرت‌ساز در برابر نفوذ روحانیت، امکان تقویت قدرت سیاسی ذاتی مرجع امر الاهیاتی را از بین ببرد. چرا که حتی کشیش معلم و تعمیدگر مارسیلیوس (کشیش هیروکرات که به کنار) می‌تواند به خاطر نقص ساختاری حکومت یا برخورداری از اموال دنیوی، به علت نسبتی که این کشیش همچنان با امر الاهیاتی و از همین رو قدرت سیاسی دارد، عملاً دوباره، اینبار نه از در بلکه از پنجره، به غضب قدرت سیاسی بازگردد و به قول مارسیلیوس «با ارباب» امکان دیگران را به پذیرش مدعیات سیاسی‌اش وادار سازد. مرحله سوم که در ایده شورآرگایی رادیکال مارسیلیوس نمایان می‌شود، تلاش می‌کند تا حق تعیین آموزه ارتدوکس دینی را از چنگال روحانیت به در آورد و آن را به شورای عمومی مسیحیان منتقل کند و با محروم کردن کشیش از تعیین آموزه‌های ایمانی که لعن و رستگاری را با خود به همراه دارند، امکان استفاده سیاسی کشیش از قدرت ایمان برای تولید قدرت سیاسی را از بین ببرد.

اولین مرحله ایجاد سدی عملی در برابر امر الاهیاتی، صورت‌بندی هنجاری مارسیلیوس از بهترین رژیم سیاسی دنیوی است. بحثی که کری ندرمن آن را دفاعی ذاتی از نوعی جمهوری خواهی سینسروی (Hankins ed., 2000:269)، اسکینر و گارنت به عنوان دفاعی شورانگیز از رژیم شهر جمهوری‌های ایتالیا (cf. Skinner, 1978) و برایان تیرنی به مثابه طرح و آغاز حکومت مشروطه (Tierney, 1982: 48)، می‌بینند. نظریه ندرمن و تیرنی بیشتر به ماهیت رژیم مورد حمایت مارسیلیوس می‌پردازند و از نیتی که مارسیلیوس بر اساس آن چنین رژیمی را ارائه می‌کند صحبت نمی‌کنند. ندرمن معتقد است که مارسیلیوس پیشگام ماکیاولی است و تیرنی سعی می‌کند مارسیلیوس را به لیبرال‌هایی از قبیل جان لاک متصل کند. اما اسکینر و همچنین جورج گارنت معتقد هستند که پشت بحث مارسیلیوس از رژیم مطلوب، نیتی اصیل در دفاعی مستقل از شهر جمهوری‌های ایتالیا نهفته است، نیتی

که می‌توان منطقاً آن را از بحث دولت و کلیسا جدا کرد (Garnett, 2006: 12). در این میان اشارات اشتراوس به مسیر کاملاً متفاوت، و به زعم نگارنده، به مسیر درست‌تری می‌رود. اشتراوس که خیلی علاقه دارد مارسیلیوس را یک ارسطویی اصیل بداند، از دفاع یک ارسطویی از حکومت مردمی به شدت متعجب می‌شود، و در نتیجه نسبت به دغدغه اصیل مارسیلیوس در دفاع از نوعی جمهوری مردمی مشکوک می‌شود. او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مارسیلیوس به مانند ارسطو حامی آریستوکراسی است، اما با توجه به اینکه Nobility در جهان مسیحیت به نقش کشیش‌ها در این جهان نزدیک‌تر است، او به سمت نوعی حکومت دموکراتیک و مردمی حرکت می‌کند (Marsilius, 2005int: v). اگر بحث ارسطوی اشتراوس را کنار بگذاریم، موضع او مبنی بر فهم حاکمیت مردمی مارسیلیوس ذیل کشیش‌ستیزی او، با بحث ما مبنی بر اینکه حاکمیت مردمی او تلاشی برای استحکام عملی سکولاریسم نهادی مد نظر اوست، بسیار نزدیک است. از همین رو، در اینجا موضع اشتراوس را با توجه به مقتضیات بحث خودمان، و هم با توجه به اینکه اشتراوس همواره در خطوط اندکی می‌نویسد، بسط می‌دهیم.

نشانه‌هایی در سرتاسر کتاب پراکنده‌اند که نشان می‌دهند، مارسیلیوس حکومت مردمی را در اصل به نیت مسدود کردن امکان مداخله روحانیت در رژیم دنیوی و حتی برای تقویت قدرت رژیم دنیوی در برابر روحانیت می‌بیند. این آخری را می‌توان در اشاره بسیار قابل توجه - اما نادیده گرفته شده - مارسیلیوس در باب علت شکست فردریک دوم در برابر پاپ اینسنت چهارم دید؛ یعنی جایی که او «تیرانیکال» بودن حکومت فردریک را علت اصلی شکست او در برابر پاپ می‌داند (Marsilius, 2005: II.25.12). مشکل اصلی که این تیرانی برای فردریک ایجاد کرده بود، عدم همکاری مردم و شهروندان با فردریک بود؛ اینکه شهروندان او را تنها گذاشتند. این فراز دورافتاده دریچه خوبی است که از رهگذر آن می‌توان نیت اصلی مارسیلیوس در دفاع از نوعی حاکمیت مردمی را خواند. یعنی نوعی از حکومت که به خاطر برخورداری از رضایت شهروندان می‌تواند میزان بیشتری از وفاداری را از آنها طلب کند.

بر همین اساس مارسیلیوس حاکم اصلی رژیم مطلوب خود را Legislator Humanus یا قانون‌گذار انسانی می‌داند. این قانون‌گذار که وظیفه قانون‌گذاری، نصب حاکم اجرایی و قضات و عزل آنها را برعهده دارد همان Universitas Civium یا همان اجتماع شهروندان است (Marsilius, 2005: I.15.2). این اجتماع متشکل از

«بدنه عام شهروندان» یا بخش بزرگ‌تر و وزین‌تر آن است (Marsilius, 2005: I.12.5-6). شکی نیست که بخش وزین‌تر یا بزرگ‌تر شهروندان با رأی بدنه عام شهروندان انتخاب می‌شود. شیوه قانون‌گذاری این بدنه شهروندی بدون شک دربردارنده Prudentes هم هست، اینها به لحاظ جایگاه‌شان می‌توانند قوانین درست را بشناسند و پیشنهاد کنند. اما این شناسایی صرف، پیشنهاد آنان را به قانون در معنای سوم و چهارم که معنای اصیل قانون است نمی‌رساند (Marsilius, 2005: I.12.3). آنچه که این پیشنهادات را به قانون تبدیل می‌کند، رضایت بدنه عام شهروندان و یا بخش بزرگ‌تر آنهاست. مارسیلیوس در توجیه اینکه چرا باید چنین سازوکاری برقرار باشد دو دلیل عمده می‌آورد. اولین دلیلش این است که قوانینی که توسط بدنه عام شهروندان گذاشته می‌شود، بهتر از قوانینی است که توسط گروه خاصی از شهروندان گذاشته می‌شود؛ به این خاطر که بدنه عام شهروندان، به خاطر اینکه همگان را دربرمی‌گیرد، به قوانینی روی می‌آورد که منافع تمام شهروندان و نه بخش کوچکی از آنها را برآورده سازد (Marsilius, 2005: I.12.5). اما استدلال دومش به نسبت بین رضایت و انگیزه برمی‌گردد. به این معنا که امتیاز حکومت مردمی نسبت به حکومت غیرمردمی در اینجاست که در اولی از آنجایی که شهروندان به قوانینی که وضع شده‌اند رضایت داده‌اند، انگیزه بیشتری برای اطاعت از آن دارند (Marsilius, 2005: I.12.6-7). این دو دلیل به خوبی مبانی حکومت مشروع و غیرتیرانیکال را بر ما می‌نمایانند. استدلال اول، ما را به سوی مفهوم «قانون خوب» یا همان منفعت یا مصلحت عمومی قدما می‌برد و استدلال دوم، منبع متفاوتی را برای مشروعیت ارائه می‌کند، که می‌توان آن را اصل رضایت نامید. مارسیلیوس در یکی از مثال‌هایش از احتمال تقابل و تضاد این دو منبع صحبت می‌کند و اشاره می‌کند که حتی اگر اصل رضایت بدنه عام شهروندان باعث ایجاد قوانین بد هم بشود، باز هم اصل رضایت مبنا و بنیاد حکومت مشروع است (Marsilius, 2005: I.12.7). فهم و پذیرش اینکه امکان دارد بدنه عام شهروندان بهترین قانون را وضع نکنند، اما این همچنان ناقض تیرانیکال نبودن حکومت نباشد، گسستی قابل توجه از سنت جمهوری‌خواهی سیسرویی است که در آن منافع عمومی و رضایت پیوندی ارگانیک و ناگسستنی دارند (Hankins ed., 2000: 247-269). در واقع، شاید تأکید ندرمن مبنی بر اینکه مارسیلیوس در صورت‌بندی رژیم مطلوبش از سیسرو سود جسته باشد، تأکید بجا و درست باشد؛ اما همانطور که گفته شد، نیت مارسیلیوس برای صورت‌بندی چنین رژیمی نه نوعی ساخت ذاتی رژیم مطلوب، بلکه صورت‌بندی صورتی از حکومت

است که در برابر دخالت روحانیت مصون باشد. از همین رو برای او امکان تضاد میان منفعت عمومی و رضایت اهمیتی بسیار بنیادی دارد، چرا که در تاریخ قرون میانه کم پیش نیامده است که روحانیت حکومت‌ها را به خاطر قانون بد تحت فشار قرار داده است.

مرحله دوم بحث مارسیلیوس، پرداختن به بحث *Dominium* یا حق مالکیت اموال و نسبت آن با کشیش است. همانطور که اتو فون گیرکه به درستی می‌گوید، مفهوم *Dominium* در لاتین قرون میانه دربردارنده دو معنای *Ownership* به معنای مالکیت و *Lordship* به معنای اربابی‌گری و حکومت سیاسی است (Gierke, 1996). متفکرینی مثل ژیل اهل رم یا جان اهل پاریس از این واژه برای اشاره به هر دوی این مفاهیم استفاده می‌کنند (Tierney ed., 1989: 198,206)؛ حتی اوکام هم بعضاً علاقه دارد از این واژه در معنای دوگانه‌اش استفاده کند (Ockham, 1992: III.7). اما همانطور که دیدیم مارسیلیوس واژه *Jurisdictio* را برای اشاره به حکومت سیاسی به کار می‌گیرد، و از همین رو واژه *Dominium* در دستگاه فکری او به هیچ عنوان به معنای سیاسی کلمه به کار نمی‌رود.

نظریه مارسیلیوس در باب مالکیت این است که مسیح و حواریون زیستی تنگدستانه داشتند که متکی بر نفی حق مالکیت بوده است. از همین رو، اگر کشیش‌ها ادعای جانشینی و تقلید از مسیح را دارند، اتفاقاً باید در همین نقاط جانشینی خود را نشان دهند. ادعای مارسیلیوس این است که مسیح و حواریون فاقد حق مالکیت بر اموالشان بودند و صرفاً دارای *Simplex ususfacti* یا استفاده عملی ساده بوده‌اند (Moreno-Riano&Nederman ed., 2011: 245). مارسیلیوس مفهوم دومینوم را ذیل مفهوم حق یا *Jus* می‌فهمد. از نظر او مفهوم *Jus* دو معنا دارد. اولی همان قانون یا *Lex* است، در معنایی که بالاتر آن را توضیح دادیم، و دومی نوعی *Potestas* یا قدرت است (Marsilius, 2005: II.12.10). این معنای دوم همانی است که می‌توان آن را حق به معنای سوپراکتیو یا همان حق در معنای مدرنش دانست (Tierney, 1991: 9). منتها این روشن است که مبنا و حدود این حق در نهایت ذیل قوانین موضوعه الهی یا انسانی تعریف می‌شود، زیرا چیزی تحت عنوان حق طبیعی وجود ندارد (Marsilius, 2005: II.12.8). داشتن حق مالکیت در معنایی که گفته شد، متضمن حق شکایت به دادگاه است؛ به این معنا که شما در صورت دزدی از اموالتان این «حق» را دارید که به دادگاه شکایت کنید (Marsilius, 2005: II.14.21). مارسیلیوس معتقد است که مسیح و حواری در این معنا فاقد حق مالکیت بوده‌اند. اشاره اصلی او به

متی ۱۹,۲۱ است که می‌گوید «اگر می‌خواهی به کمال برسی، برو و هر آنچه داری [Possessions] بفروش و به فقیران ببخش تا در آسمان‌ها گنج یابی». مارسیلیوس به طور هوشمندانه‌ای به مفهوم کمال در این عبارت تکیه می‌کند و می‌گوید که اگر تنگدستی در معنای نفی مالکیت کمال باشد، مگر می‌شود مسیح و حواریون که کامل‌ترین انسان‌ها هستند، به آن عمل نکرده باشند؟ چون آنوقت ممکن است کسی باشد که از مسیح استحقاق و کمال بیشتری داشته باشد و این قبیح است (Marsilius, 2005: II.13.33). این استدلال هوشمندانه می‌تواند به راحتی جای تمامی استدلال‌های مطول و جزئی اوکام را در باب مالک نبودن مسیح بگیرد (Ockham, 1995: 26). البته مسیح با ارجاع به مرقس ۲,۱۵ و متی ۲۷,۳۱ می‌پذیرد که مسیح به خاطر انسان بودنش غذا و لباس در اختیار داشت، چرا که در غیر آن صورت حیات بر او ناممکن می‌شد. در نتیجه تنگدستی مسیح به معنای دوری از مالکیت اموال دنیوی، و بخشیدن تمام اموال غیرضروری برای حیات به فقر است. این نظریه، به طور وحشتناکی نه تنها مقوله مالکیت کلیسا بلکه مالکیت دیرها و صومعه‌ها را هم زیر سؤال می‌برد. چون در این معنا، هرگونه حق مالکیت اختصاصی رد شده است، حال چه اختصاص به عموم داشته باشد چه به یک فرد. روحانیان فاقد مالکیت هستند. افراد غیرروحانی می‌توانند اموالی را در اختیار کلیسا بگذارند تا روحانیت از آنها برای برطرف کردن ضروریات زندگی‌اش استفاده کند، اما بقیه آنها را باید به فقرا بدهد. در مورد اموال غیرمنقول، یا افراد موقع انتقال مالکیت خود را ملغی می‌کنند یا نمی‌کنند. اگر نکرده باشند، به روحانیت صرفاً اجازه استفاده در عمل را داده‌اند، و هر وقت بخواهند می‌توانند پس بگیرند، و اگر مالکیت خود را ملغی کرده باشند، این اموال در مالکیت قانون‌گذار انسانی قرار می‌گیرد و کشیش به هیچ عنوان نمی‌تواند در باب آنها در دادگاه اقامه دعوی کند (Marsilius, 2005: II.14.22). این واقعه تاریخی اصلاً اتفاقی نبود که آتش درگیری عملی پاپ و امپراتور در میانه‌های قرن یازدهم، بر سر مالکیت اسقف‌نشین‌ها رخ داد (Ullmann, 2003: 90-91). مارسیلیوس سعی می‌کند با استفاده از نسبت جانشینی مسیح، روحانیت را وادارد تا فاقد اموال باشد. اگر این آسیب‌شناسی مارسیلیوس مبنی بر اینکه یکی از علل قدرت گرفتن پاپ‌ها، فارغ از تمامی استدلال‌های الهیاتی‌شان، اتکا به اموالشان برای رشوه دادن به افراد و نقش مهم آن در افزایش قدرت سیاسی و یا حتی دستیابی به قدرت سیاسی بود، را در نظر آوریم (Marsilius, 2005: II.21.13)، اهمیت این نظریه را برای پروژه مارسیلیوس بهتر متوجه خواهیم شد.

نتیجه گیری

در نتیجه، مارسیلیوس با استفاده از دو سه امر الاهیاتی مسیحی، شکلی از سکولاریسم را ارائه می‌دهد که متکی بر سیاست‌زدایی از مرجع امر الاهیاتی یا ممانعت از حضور کشیش به مثابه کشیش در حوزه سیاست است. همانطور که نشان داده شد، چنین نظریه‌ای به طریق اولی، متکی بر ارائه تفسیری جایگزین از امر الاهیاتی مسیحی بود. البته شکی نیست که در این میان فلسفه سیاسی نقش بسیار عمده‌ای را بازی می‌کند. اما نکته مهم اینجاست که سکولاریسم نهادی مارسیلیوس، که نوع ابتدایی و اولیه ایده سکولاریسم به لحاظ تاریخی است، بدون وجود امکان‌های تفسیری مسیحیت قابل تصور نیست؛ همانطور که اشکال عمیق‌تر سکولاریسم در فلاسفه‌ای نظیر جان لاک نیز به میزان زیادی وابسته به امکان‌های تفسیری امر الاهیاتی مسیحیت و آموزه‌های مربوط به آن است. این مقاله، به همراه نتایج و تضمن‌هایش، ما را وامی‌دارد که در هنگام بررسی هر نوعی از سکولاریسم، نسبت تاریخی آن با امر الاهیاتی مسیحی را در ذهن داشته باشیم و همواره آگاه باشیم که سکولاریسم به عنوان نظریه‌ای در باب نسبت دین و سیاست، یا امر سیاسی و امر الاهیاتی، نمی‌تواند بدون توجهی عمیق به امر الاهیاتی قابل طرح و بررسی باشد.

فهرست منابع

- Augustine, 1913. **The City of God**, Trans: **Marcus Dods**, Edinburgh.
- Burns, J. H (ed), 2008. **The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 450**, Cambridge University Press.
- Carlyle, A. J, 1922, **A History of Medieval Political Theory in the West: Vol. IV**, Barnes and Noble.
- Carlyle, A. J, **A History of Medieval Political Theory in the West: Vol. V**, Barnes and Noble.
- Carlyle, A. J, **A History of Medieval Political Theory in the West: Vol. VI**, Barnes and Noble.
- Dante Alighieri, 1904, **The De Monarchia**, Trans: **Aurelia Henry**, Cambridge.
- Figgis, John Neville, 1914, **The Divine Right of the Kings**, Cambridge University Press.
- Garnett, George, 2006, **Marsilius of Padua and the Truth of History**, Oxford University Press.
- GersonMreno-Riano& Cary J. Nederman (ed), 2011, **A Companion to Marsilius of Padua**, Brill.
- Gewirth, Alan, 1951, **Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy**, New York.
- Hankins, James, 2000, **Renaissance Civic Humanism**, Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas, 1996, **Leviathan**, Oxford University Press.
- Leo Strauss & Joseph Cropsey (ed), 1988 (Third Edition), **History of Political Philosophy**, The University of Chicago Press.
- Machiavelli, Nicolo, 1996, **Discourses on Livy**, Trans: **Harvey Mansfield**, The University of Chicago Press.
- Machiavelli, Nicolo, 1998, **The Prince**, Trans: **Harvey Mansfield**, The University of Chicago Press.
- Mansfield, Harvey, 1975, "Strauss's Machiavelli", **Political Theory**, Vol.3, No. 4 (Nov.).
- Mansfield, Harvey, 1981, "Machiavelli's Political Science", **The American Political Science Review**, Vol. 75, No. 2 (Jun.).

- Marsilius of Padua, 1993, **Defensor minor and De Translatione imperii**, Trans: Cary J. Nederman, Cambridge University Press.
- Marsilius of Padua, 2005, **Defender of Peace**, Trans: Annabel Brett, Cambridge University Press.
- Ozment, Steven, 1980, **The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe**, Yale University Press.
- Strauss, Leo, 1988, **Persecution and Art of Writing**, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, 1944, **How to Study Medieval Philosophy**.
- Strauss, Leo, 1983, **Studies in Platonic Political Philosophy**, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo, 1959, **What is Political Philosophy?**, Free Press.
- Thomas Aquinas, 2006, **Summa Theologica**, Benziger Brothers New York.
- Tierney, Brian (ed), 1989, **The Crisis of Church and State 1050-1300**, University of Toronto Press.
- Tierney, Brian, 1982, **Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650**, Cambridge University Press.
- Tierney, Brian, 1991, "Marsilius on Rights", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 52, No. 1 (Jan. – Mar.).
- Ullmann, Walter, 2003, **A Short History of the Papacy in the Middle Ages**, Rutledge.



پښتو ښکلا ښوونځي
پښتانه ښوونځي