

# مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

یاشار جیرانی<sup>۱</sup>، مصطفی یونسی<sup>۲</sup>

## چکیده

در نوشتار حاضر تلاش بر این است که به بررسی امکان طرح مفهوم «سکولاریسم قانونی» در آراء مارسیلیوس اهل پادوا بپردازیم. عموم شارحان مارسیلیوس صورت اولیه‌ی از سکولاریسم یعنی «سکولاریسم نهادی» را در آثار او و معاصرانش شناسایی کرده‌اند؛ یعنی سکولاریسمی که مخالف دخالت نهاد کلیسا بمتابه نهاد کلیسا در عرصه سیاسی است. اما همین شارحان از تأیید شکل پیشرفته‌تری از سکولاریسم در آثار او که میتوان آن را سکولاریسم قانونی نامید، امتناع ورزیده‌اند؛ یعنی سکولاریسمی که مخالف دخالت باورهای الهیاتی بعنوان یک منبع رسمی در قوانین است. عموم شارحان معتقدند که این نوع سکولاریسم متعلق به فلسفه سیاسی دوران مدرن و بخصوص جان لاک است و نسبت دادن آن به مارسیلیوس را نوعی آناکرونیزم تفسیری قلمداد میکنند. برخلاف نظریات رایج، این نوشتار تلاش میکند در تقابل با این تفسیر تاریخ‌گرایانه از اندیشه سیاسی مارسیلیوس و از طریق تحلیل متون مارسیلیوس

۳۷

۱. دکترای اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)؛ jeirani1980@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس؛ younesie@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۲۶



نشان بدهد که تفسیر وی از ایمان بمتابه امری درونی و سپس خصوصی  
میتواند ما را بسمت یافتن صورتی اولیه، اما آشکار از سکولاریسم قانونی در  
آثار او هدایت نماید.

**کلیدواژه‌ها:** مارسیلیوس اهل پادوا، سکولاریسم، قرون میانه، مسیحیت

\* \* \*

### مقدمه

نوشتار حاضر در پی بررسی امکان طرح مفهوم «سکولاریسم قانونی» در آثار  
مارسیلیوس اهل پادوا<sup>۱</sup> - فیلسوف سیاسی قرن چهاردهم - است.<sup>(۱)</sup> در این نوشتار،  
مفهوم سکولاریسم قانونی را شکل تعمیق‌یافته نوع بدوی‌تری از سکولاریسم تلقی  
خواهیم کرد که میتوان آن را «سکولاریسم نهادی» نامید. سکولاریسم نهادی به  
شکلی از سکولاریسم اشاره دارد که اکثر شارحین قرون میانه مسیحی حضور آن را  
در آثار نویسندگان قرن چهاردهم مانند مارسیلیوس و ویلیام اوکامی<sup>۲</sup> تأیید کرده‌اند.  
این نوع بدوی از سکولاریسم در کلیت به جدایی «نهاد» دولت از نهاد کلیسا اشاره  
دارد؛ به این معنا که نهاد کلیسا بمتابه نهاد کلیسا و کشیش بمتابه کشیش، از حضور  
در سیاست منع میشوند. در نتیجه، در این نوع از سکولاریسم برغم جدایی نهادی،  
امر الهیاتی و منابع الهیاتی همچنان نفوذ «قانونی» خود را در سیاست حفظ میکنند.  
بعبارتی، در این نوع از سکولاریسم، نهاد امر الهیاتی سیاست‌زدایی میشود.  
سکولاریسم قانونی را باید شکل تعمیق‌یافته این نوع از سکولاریسم فهمید که در  
آثار اندیشمندان مدرنی همچون هابز<sup>۳</sup> و لاک<sup>۴</sup> به بلوغ خود میرسد. این شکل از  
سکولاریسم به نوعی سیاست‌زدایی از خود امر الهیاتی (یا الهیات) اشاره دارد؛ به  
این معنا که مبتنی بودن امر الهیاتی به ایمان بمتابه امری خصوصی باعث میشود که  
توانیم امر و باور الهیاتی را بمتابه یکی از منابع رسمی قانون سیاسی بعنوان امری  
عمومی در نظر بگیریم. در این معنا، تنها منبع موجه قانون، اراده حاکم (شاه، بزرگان،  
مردم و ...) است.

1. Marsilius of Padua
2. William of Ockham
3. Thomas Hobbes
4. John Locke



تقریباً عموم شارحان قرون‌میانه، وجود چنین تصویری از سکولاریسم را در مارسیلیوس بطور اخص و در قرون‌میانه بطور اعم رد کرده‌اند و آن را صورتی از آن‌اکرونیزم<sup>۱</sup> دانسته‌اند. نگارنده تلاش میکند با اشاره به متون اصلی مارسیلیوس از قبیل *مدافع صلح* و *بخصوص مدافع صلح* صغیر نشان بدهد که ریشه‌های چنین مفهوم و تصور «آگاهانه‌یی» از سکولاریسم در آثار مارسیلیوس قابل‌شناسایی است. در همین راستا، ابتدا ملاحظات کوتاهی در باب روش خوانش مارسیلیوس ارائه خواهد شد و سپس با بررسی مفهوم ایمان در آثار مارسیلیوس، تضمن اصلی آن را در باب مفهوم سکولاریسم قانونی پی خواهیم گرفت.

### روش: هنر نوشتار علیه تاریخ‌نگاری

از آن‌اکرونیزم باید اجتناب کرد، اما نباید از آن مترسکی خیالی ساخت و هرگونه خلاقیت فلسفی را که به فلاسفه بزرگ اجازه میدهد فراسوی زمانه خود بیندیشند، نادیده گرفت. در مکاتب تاریخ‌نگرای امروزی، بخصوص مکتب کمبریج، فلاسفه نمیتوانند آگاهانه فراسوی جهان تاریخی و فکری خود حرکت کنند.<sup>(۲)</sup> اگر قرار باشد نشان داده شود که مثلاً نزد فیلسوفی اندیشه یا تضمن آگاهانه‌یی وجود دارد که تا قبل از این متعلق به جهان او دانسته نمیشد، آنوقت باید در محتویات فکری ادوار تاریخی تغییراتی انجام داد. نمونه بارز این امر، آثار برایان تیرنی<sup>۲</sup> است که او تلاش میکند در آنها نشان دهد که اندیشه‌های مشروطه‌خواهی و حقوق سوبژکتیو (یعنی حقی که بواسطه برخورداری از نوعی قابلیت درونی در انسان وجود دارد) اندیشه‌هایی مدرن نیستند، بلکه کاملاً قرون‌میانه‌یی هستند.<sup>(۳)</sup> راه دیگر پذیرش تفاوت اندیشمند با دوران تاریخیش، تأکید بر اندیشه‌ها و تضمنهای ناآگاهانه است؛ مثلاً اندیشه‌یی که در آثار فیلسوف به هدف دیگری خدمت میکند، اما دربردارنده تضمنات ناآگاهانه‌یی است که اندیشمندان بعد از او میتوانند آن را برای جهان تاریخی - فکری خود به خدمت بگیرند. مثال مناسب در این زمینه نگاه کارل اشمیت<sup>۳</sup> به بحث آزادی وجدان در توماس هابز است که از نظر او بعدها توسط امثال لاک مورد سوءاستفاده قرار گرفت.<sup>(۴)</sup> اگر نکاتی در آثار یک فیلسوف باشد که

۳۹

1. Anachronism
2. Brian Tierney
3. Carl Schmitt



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون‌میانه

در ذیل هیچکدام از مقوله‌های فوق نگنجد، آنوقت شارحان تاریخی گرا چه میکنند؟ آنها سکوت اختیار خواهند کرد.

این همان کاری است که عموم شارحان مارسیلیوس با مضامینی در آثار او کردند که نه میتوان آنها را - با نوعی اصلاح محتویات دوران تاریخی او - به جهان تاریخی - فکری قرون میانه نسبت داد و نه میتوان آنها را اندیشه‌هایی دانست که مارسیلیوس بطور ناآگاهانه برای اثبات مواضع دیگری مورد استفاده قرار داده است. مضامینی همچون عدم‌کارایی و همچنین عدم مطلوبیت اجبار در ایمان، عدم مجازات مرتد‌ها و درک جامعه‌شناختی و تاریخی او از ایده شاه مسیحی، نظریاتی هستند که مورد بی‌توجهی شارحان تاریخی‌گرای مارسیلیوس قرار گرفته‌اند. ایده‌هایی که ما را با سویه عمیق‌تری از سکولاریسم آشنا میکنند: سیاست‌زدایی و عمومی‌زدایی از خود امر الهیاتی.

روش اشتراوس<sup>۱</sup> میتواند ما را در این زمینه یاری دهد. زیرا روش وی جزو معدود روش‌های آکادمیک امروزی است که تاریخی‌گری «بمثابه یک پیش‌فرض متافیزیکی» را رد میکند. در واقع مارسیلیوس در طرح این ایده‌ها از نوعی هنر نوشتار استفاده میکند که میتوان آن را پراکنده‌نویسی و بیان ابهام‌آمیز تضمینات نامید؛ به این معنا که فیلسوف اندیشه‌هایی را غیر از اندیشه‌های آشکارترش در نقاط مختلف اثر می‌پراکند و همچنین خودش بگونه‌ی آشکار و منطقی تضمینات این اندیشه‌های پراکنده را بیان نمیکند. اشتراوس این شیوه هنر نوشتار را در فصل بیست و ششم کتاب اول *گفتارهای ماکیاولی*<sup>۲</sup> کشف میکند. ماکیاولی در فصل بیست و پنجم اشاره میکند که در فصل بعد در مورد تیرانی<sup>۳</sup> صحبت میکند. اما در فصل بعد، بدون اینکه نامی از تیرانی ببرد، از یک مصداق خاص سخن می‌گوید. اشتراوس معتقد است که در اینجا ماکیاولی حرفش را زده است و تضمین آن را بعهد خواننده باهوش گذاشته است؛ تضمینی که بیانگر کفرگویی هولناکی درباب خداوند است. این نوع پراکنده‌نویسی هم ایده‌ها را در میان اندیشه‌های آشکار دفن میکند و هم اینکه بعلت عدم پرداخت آشکار فلسفی به تضمینات این ایده‌ها (چیزی که خواننده باهوش با فهم ایده‌ها میتواند آن را بفهمد)، فیلسوف را از آزار و اذیت‌های احتمالی و همچنین سوءتعبیر خوانندگان سطحی خلاص میکند. این شیوه پنهان‌نویسی

1. Leo Strauss
2. Niccolo Machiavelli
3. Tyranny

در نهایت متکی بر یکی از اصول بنیادی در نظریه هنر نگارش اشتراوس است؛ یعنی این اصل که آزارگر و سانسورچی، هوش کمتری از فیلسوف و خواننده دقیق او دارد.<sup>(۵)</sup> این اصل در باب ایده‌ها و تضمینات مذکور در آثار مارسیلیوس بخوبی ثابت میشود؛ یعنی جایی که در لیست کفرگوییهای مارسیلیوس مندرج در فهرست آثار ممنوعه کلیسا، هیچ اشاره‌ی به این ایده‌ها نشده است.<sup>(۶)</sup>

دلایل خوبی وجود دارد که چرا مارسیلیوس باید این موضع را پنهان میساخت. اگر موضع سکولاریسم نهادی او باعث میشد که وی توسط مرجع رسمی امر الهیاتی مرتد شناخته شود، پروژه سیاست‌زدایی از امر الهیاتی و همچنین تبدیل ایمان از امری رسمی و عمومی به امری غیررسمی و خصوصی، حدود صد و پنجاه سال قبل از ظهور لوتر، میتوانست واکنش مسیحیان متعددی را برانگیزد. علاوه بر این، چنین ایده‌ی از نیازهای امر سیاسی زمانه او هم فراتر میرفت. در جهانی تماماً مسیحی که شقاق فرقه‌ی خاصی دیده نمیشد، حکومت‌های دنیوی و عموم شهروندان از نوعی پادشاهی مسیحی در معنای آگوستینی آن راضی بودند. در واقع، امر سیاسی فقط خواستار رهایی از بحران خطرناکی بود که هیروکراسی<sup>۱</sup> پاپ برای سیاست بوجود آورده بود. در نتیجه، هیچ تضمینی نبود که حتی لودویگ<sup>۲</sup>، در صورت آشکار شدن موضع مارسیلیوس، از او حمایت کند.

### از ایمان بمثابه امری درونی و فرااجباری تا ایمان بمثابه امری خصوصی

ایده بنیادی و محوری که بقیه ایده‌ها را میتوان در اینجا براساس آن معنادار ساخت، ایده ایمان بمثابه امری فرااجباری است. این ایده که مارسیلیوس آن را از زبان خریسوستوم قدیس<sup>۳</sup> بیان میکند، دوبار در *مذافع صلح* و یک بار در *مذافع صلح* صغیر آورده شده است: بار اول بحث بر سر عدم برخورداری حواریون و کشیشها از قدرت اجبارآمیز است<sup>(۷)</sup> و بار دوم، بحث دربارهٔ آموزه‌محور بودن عهدجدید است.<sup>(۸)</sup> در *مذافع صلح* صغیر هم بحث خریسوستوم عملاً بدون نسبت منطقی با بحث‌های قبل و بعدش بطور ناگهانی مطرح میشود.<sup>(۹)</sup> همین چینش، نکات مهمی در خودش دارد: اول اینکه بحث عدم اجبار در ایمان اگرچه بعنوان استدلالی

۴۱

1. Hierocracy
2. Ludwig of Bavaria
3. Saint Chrysostom



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

برای عدم قدرت اجبارآمیز حواریون و یا آموزه‌محور بودن عهد جدید آورده میشوند، اما هیچکدام برای اثبات این دو موضع ضروری نیستند و فراسوی نیاز منطقی آنها قرار میگیرند. نگارنده هم بقصد در بخش اول هیچ اشاره‌ی به بحث اجبار و ایمان نکرد تا نشان بدهد که موضع مارسیلیوس بدون ارجاع به بحث اجبار و ایمان هم کاملاً قابل فهم است. همچنین طرح بی‌ربط آن در مدافع صلح صغیر بسیار قابل توجه است؛ بخصوص با عنایت به این واقعیت که این کتاب در اواخر عمر مارسیلیوس نوشته شده و حتی احتمال دارد که این کتاب با توجه به نامعلومی تاریخ مرگ او، بعد از مرگش به چاپ رسیده باشد. در هر صورت، برگزیدن چنین ایده‌ی، آنهم در کتابی که در آخر عمر وی نوشته شده و از همینرو از آزار و اذیت رهاست، نشانگر اهمیت این ایده برای مارسیلیوس است.

این ایده بنیادی، مبنای خود را بر این امر قرار میدهد که ایمان متکی بر عشق است و نه ترس.<sup>(۱۰)</sup> از همینرو ایمان دینی را نمیتوان تحت اجبار قرار داد. ارجاع مارسیلیوس در اینجا به رساله دوم کرنتیان (۱.۲۴) است که در آن گفته میشود: «ما نیامده‌ایم که در کار ایمان شما تحکم کنیم». مارسیلیوس از این ارجاع به این نتیجه‌گیری عام و غیرقابل پیش‌بینی میرسد که «ایمان موضوع اجبار نیست».<sup>(۱۱)</sup> اینکه چرا ایمان موضوع اجبار نیست یا نمیتواند چنین باشد، در اینجا مبهم است، اما مارسیلیوس با تأکید بر نقش نصیحت در امور ایمانی، این بحث را بسط میدهد. خریسوستوم میگوید:

اگر انسانی از ایمان حقیقی منحرف شد، کشیش بایستی با تلاش و صبر فراوان او را نصیحت کند، زیرا او نمیتواند فرد خاطی را با زور [به ایمان حقیقی] بازگرداند، بلکه کشیش باید این فرد را قانع کند که او باید به ایمان حقیقی بازگردد ...<sup>(۱۲)</sup>

تأکید بر واژه «نتوانستن» در نقل قول بالا، بسیار مهم است. در اینجا فعلاً بحث «باید» در میان نیست، بلکه بحث «توانستن» مطرح است. در واقع، در نقل قول بالا، جمله توصیفی در باب امکان اجبار محوریّت دارد و دو جمله هنجاری دیگر در باب صبر و اقتناع به آن متکی هستند. برای فهم این بحث باید به بخش دیگری از آراء مارسیلیوس سر زد که بظاهر با این بحث بی‌ارتباط است، اما بطور جالبی بگونه‌ی طراحی شده است که حامی این ایده پنهان مارسیلیوس باشد. این بحث به نسبت

میان اعمال و قوانین ارتباط دارد. اعمال انسان، محصول امیال یا اندیشه‌ها هستند. این اعمال به دو دسته کلی تقسیم میشوند: اول، اعمالی که مستقل از مداخله ذهن انسان هستند. اینها امیالی هستند که تحت فرمان قوه عقل نیستند یا محصول اشتباهی دست دوم نسبت به آن امیال و اندیشه‌ها نیستند، مانند عواطف و امیالی که بعد از بیداری از خواب به ما دست میدهد. اما بعد از این امیال و اندیشه‌ها، امیال و اندیشه‌های دیگری می‌آیند که آن امیال و اندیشه‌ها را ادامه میدهند و یا آنها را به پریش می‌کشند. اعمالی که محصول این اندیشه‌ها و امیال هستند، دسته دوم اعمال را می‌سازند که مارسیلیوس آنها را «اوامر یا فرامین ذهن» میخواند.<sup>(۱۳)</sup> مارسیلیوس میگوید: دین مسیحیت این گروه دوم از اعمال را ذیل اعمال ارادی طبقه‌بندی میکند.<sup>(۱۴)</sup> اما این اعمال ارادی به دو گروه تقسیم میشوند: اول، اعمال درونی یا جوانحی و دوم، اعمال بیرونی یا جوارحی. اعمال اول، توسط ذهن تولید میشوند و به کسی غیر از خود عامل منتقل نمیشوند و اعمال دوم، هر عملی را دربرمیگیرند که مستلزم حرکت هر عضوی از بدن در زمان و مکان است و میتواند بر کسی غیر از عامل تأثیر بگذارند. مارسیلیوس معتقد است قوانین انسانی، یعنی تنها قوانینی که متکی بر اجبار دنیوی هستند، فقط میتوانند اعمال جوارحی را تحت کنترل خود بگیرند.<sup>(۱۵)</sup> خوانش معکوس این عبارت ما را به همان جمله خریسوستوم میرساند؛ اینکه «نمیتوان» ایمان را بمثابة عملی درونی و جوانحی تحت اجبار قرار داد. اشاره به «اقناع» بعنوان تنها راه نفوذ به ایمان افراد، یادآور بحث توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> از ایمان بعنوان مقوله‌یی است که با عقیده<sup>۲</sup> ارتباط نزدیکی دارد؛ به این معنا که اگرچه ایمان حد وسطی میان دانش<sup>۳</sup> و عقیده است، اما بلحاظ پیوند با انتخاب به عقیده نزدیکتر است و تفاوتش با آن فقط در نوعی یقین است<sup>(۱۶)</sup> از همینروست که مارسیلیوس میگوید: اجبار کردن ایمان افراد کاری «بی‌فایده» است.<sup>(۱۷)</sup> شما با اجبار فقط میتوانید اعمالی را تصحیح کنید که متکی بر عمل اعضای بیرونی بدن در زمان و مکان هستند و نه ایمان را که از اساس، امری درونی و وابسته به نیت است. با اینکه مارسیلیوس بحثی را درباب ماهیت ایمان ارائه نمیکند، اما همین تأکیدش مبنی بر اینکه اعمال جوانحی را نمیتوان با قانون انسانی محدود کرد، چرا که قاضی هرگز

۴۳

1. Thomas Aquinas
2. *sententia*
3. *scientia*



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

نمی‌تواند شاهی از برای آن احضار کند و در ادامه آن، دفاعش از عدم اجبار کردن ایمان که میتوان آن را ادامه منطقی بحثش در باب نسبت قوانین و اعمال دید، ما را به اینجا میرساند که از نگاه مارسیلیوس، ایمان از بنیاد، امر درونی است. این زنده کردن سوییی از الهیات مسیحی است که در تأکید آگوستین مبنی بر اینکه ساکنین حقیقی شهر خدا را فقط خود خدا میتواند تشخیص دهد خودش را بخوبی نشان میدهد.<sup>(۱۸)</sup> این نقطه‌یی است که تصویری از ایمان بمتابه امری درونی میدهد؛ یعنی امری که لزوماً با اعمال جوارحی همچون تعمید، عشای ربّانی، حضور فیزیکی در کلیسا و یا حتی بیان کلامی، بیان نمیشود، بلکه با نیتی درونی سروکار دارد. از همینروست که نمیتوان آن را اجبار کرد وگرنه تمامی موارد بالا، مواردی اجبارپذیرند.

از فهم ایمان بمتابه امری درونی، تا فهم ایمان بمتابه امری خصوصی و در نتیجه غیرسیاسی، راهی نیست. این امر از طریق نفی کارکرد اجبار بر ایمان انجام میشود؛ کاری که مارسیلیوس بصراحت آن را انجام میدهد. اینجا هم باز تفسیری غیرسیاسی از سویه فراسیاسی امر الهیاتی مسیحیت دیده میشود؛ یعنی سویه درونی ایمان، به سویه خصوصی ایمان تبدیل میگردد. این بار نه مرجع امر الهیاتی، بلکه خود امر الهیاتی، سیاست‌زدایی شده است. ببینید که چگونه به امر الهیاتی بمتابه امری خصوصی نزدیک شده‌ایم. همانطور که کارل اشمیت میگوید این مبنا و آغاز ایده سکولاریسم است که از نگاه او نقطه آغازی است برای دین‌ستیزی - یا عبارت بهتر مسیحی‌ستیزی - بمتابه یک پروژه عام. اشمیت معتقد است هابز اولین فیلسوف سیاسی جدی است که ناآگاهانه چنین «اشتباهی» را مرتکب میشود؛ اشتباهی که «فیلسوف یهودی» یعنی اسپینوزا، حداکثر استفاده را از آن میبرد.<sup>(۱۹)</sup> اما بظاهر اشمیت نمیدانست که این «اشتباه» را اولین بار یک فیلسوف سیاسی کاتولیک، یعنی مارسیلیوس، انجام داده است. شباهت این بحث مارسیلیوس را با هابز بسنجید:

یک انسان خصوصی همیشه این آزادی را دارد، (زیرا اندیشه آزاد است)، تا در قلبش ایمان داشته باشد یا نداشته باشد ... اما هنگامی که کار به اعتراف به آن ایمان میرسد، عقل خصوصی باید تابع عقل عمومی باشد.<sup>(۲۰)</sup>

حال آن را با این فراز در نامه‌یی در باب تساهل جان لاک بسنجید:

نگهداری و مراقبت از ارواح نمیتواند به حاکم دنیوی تعلق داشته باشد، بدین خاطر که قدرت او صرفاً مبتنی بر نیرویی خارجی و ظاهری است. اما دین نجات‌بخش مبتنی بر اقتناع درونی ذهن میباشد که بدون آن هیچ چیز نمیتواند مقبول



خداوند قرار بگیرد و ماهیت درک و فهم بگونه‌یی است که نمیتوان آن را از طریق نیروی ظاهری مجبور به پذیرش هرگونه باوری کرد.<sup>(۲۱)</sup>

تفاوتی که بین مارسیلیوس با هابز و لاک دیده میشود تنها در آنجایی است که مارسیلیوس بحث خود در این مورد را بطور منسجم «ارائه» نمیکند و آن را در آثارش پراکنده و یا بعبارت بهتر دفن مینماید. اما تلاش برای فهم تضمن فهم ایمان بمثابه امری خصوصی در نهایت مارسیلیوس را به کدامیک نزدیک میکند؟ به هابز یا لاک؟ هابز مسلماً معتقد بود که حاکم دولت مسیحی بطور قطع باید اعمال مرتدها را اجبار کند و یک برداشت رسمی از دین ارائه کند و آن را اجبار نماید.<sup>(۲۲)</sup> از همینروست که اشمیت معتقد است هابز دچار اشتباهی ناآگاهانه شده است. اما قضیه در مورد لاک (بخصوص در *نامه‌ی درباب تساهل*) عکس این است؛ او درباب اجبار دین و ایمان، بجز استثنائاتی که توجیهاتی سیاسی و فلسفی دارند، بشدت شکاک است:

برای یک کافر بیهوده خواهد بود که نمایش ظاهری اعتقاد شخص دیگری را انجام دهد. فقط ایمان و خلوص درونی است که مقبول خداوند قرار میگیرد... بدین ترتیب، شاهانی که تحت عنوان نجات ارواح، اتباع خود را مجبور به حضور در کلیسایشان مینمایند، کار عبثی انجام میدهند. اگر این اتباع باور داشته باشند، به دلخواه خود خواهند آمد و اگر باور نداشته باشند، آمدنشان برایشان هیچ فایده‌یی نخواهد داشت.<sup>(۲۳)</sup>

برای فهم اینکه موضع مارسیلیوس به کدامیک نزدیک است، باید بحث او درباب اجبار مرتدان را بررسی کرد که باز هم بدون ارتباط با بحث عام اجبار در ایمان در بخش دیگری از آثار او به حال خود رها شده است. این بحث باید با بحث او درباب مبنای جامعه‌شناختی دولت مسیحی همراه شود. اینکه مارسیلیوس به کدامیک از این دو نزدیک است، اهمیت زیادی دارد؛ چرا که در صورت نزدیکی به هابز، میتوان گفت که مارسیلیوس صرفاً بنیادی سکولار را مطرح میکند و در بحث تضمینات به نوعی تئوکراسی هابزی درمیغلطد. اما اگر به لاک نزدیکتر باشد، آنوقت بنیاد سکولار او با تضمینی سکولار هم همراه شده است و در اینصورت او یک کابوس هولناک آنارونیستی خواهد بود.

۴۵

### تضمن ایمان بمثابه امری خصوصی: سکولاریسم قانونی

مارسیلیوس معتقد بود که اجبار کردن مرتدان به حاکم دنیوی تعلق دارد.<sup>(۲۴)</sup> این عمل فقط در سطح اجرایی به حاکم دنیوی تعلق ندارد، بلکه براساس حق و قانون<sup>۱</sup>

1. De jure



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

هم به او تعلق دارد. مارسیلیوس معتقد بود که تصمیم درباب امور ایمانی نه به کشیش بلکه به شورای عمومی تعلق دارد. اما این تصمیم فقط متکی بر نوعی قضاوت و قانونگذاری در معنای اول آن است؛ یعنی شورای عمومی تعیین میکند که مصادیق ارتداد کدامها هستند، اما اینکه آیا این مصادیق بایستی اجبار شوند یا نه، این تصمیم باید توسط حاکم دنیوی گرفته شود؛ مثال بی نظیر مارسیلیوس در این زمینه به پزشکان اشاره دارد. او معتقد است پزشکان فقط میتوانند تشخیص دهند که یک فرد خاص جزام گرفته است، اما نمیتوانند براساس این داوری آن فرد را از شهر اخراج کنند. این داوری متعلق به حاکم انسانی است.<sup>(۲۵)</sup> توجه به این نکته به اندازه کافی تعجب آور است که مارسیلیوس چگونه یکی از مثالهای مشهور فلسفه سیاسی کلاسیک را برای هدفی معکوس استفاده میکند. اگر فلاسفه کلاسیک، از مثال پزشک برای اثبات حق طبیعی حاکمیت حکما در سیاست استفاده میکردند، او با این مثال دقیقاً عکس آن را ثابت میکند. در هر صورت، مارسیلیوس معتقد است نه انحصار اجبار (که امری در واقع و در عمل<sup>۱</sup> است)، بلکه انحصار قضاوت اجبارآمیز در اختیار قانونگذار انسانی است (که امری براساس حق و قانون است).

در همینجا، بحث نسبت قانون الهی و قانون انسانی برجسته میشود. مارسیلیوس معتقد بود که قانون انسانی نمیتواند قانون الهی را نقض کند. اما این دقیقاً به چه معناست؟ اگر این ایده مارسیلیوس را بپذیریم که قانون الهی مسیحیت فاقد هرگونه حکمی در باب مجازات اجبارآمیز افراد در این دنیا است<sup>(۲۶)</sup>، آنوقت تصمیم به مجازات یا عدم مجازات دنیوی کسانی که برخلاف نصایح و فرامین الهی عمل میکنند بمعنای نقض آن قوانین نیست. فرامین کتاب مقدس در آن دنیا مجازات و پاداش درخور خود را میبایند، اما از آنجایی که این قوانین به اصل مجازات در این دنیا اشاره نکرده اند، دست حاکم برای مجازات کردن یا نکردن آنها باز است. مارسیلیوس در جایی میگوید که زنا به این خاطر مجازات نمیشود که در قانون الهی ممنوع شده است، بلکه بدین خاطر مجازات میشود که برخلاف قوانین انسانی است.<sup>(۲۷)</sup> یعنی برخلاف آن چیزی است که شهروندان یا همان قانونگذار انسانی بخاطر «فایده عمومی» بدان رضایت داده اند.<sup>(۲۸)</sup> اینجا این ایده که عهد جدید نه دربردارنده قوانینی با مجازات دنیوی، بلکه صرفاً دربردارنده نوعی آموزه است، به حداکثر بهره برداریش میرسد؛ یعنی نه تنها برای رد کردن قدرت اجبارآمیز کشیش،

۴۶

1. De facto

بلکه برای رسیدن به تضمینی سکولارتر از آنچه در سکولاریسم نهادی ممکن بود. علاوه بر این، بحث اینهمانی یا عدم اینهمانی جماعت شهروندان و جماعت مؤمنان را هم باید در همین راستا فهمید. این دو در سطح تحلیلی و مفهومی اینهمان نیستند، بلکه بلحاظ تاریخی و جامعه‌شناختی اینهمان هستند. این اینهمانی تاریخی و جامعه‌شناختی بسیار برای این بحث اهمیت دارد و نمایانگر استفاده‌ی هوشمندانه از تاریخ مسیحیت برای سیاست‌زدایی از امر الهیاتی است. در هیچ کجای آثار مارسیلیوس دیده نمی‌شود که او جامعه‌ی که حاکم و اکثریت مردمانش مسیحی هستند را بلحاظ فلسفی یا الهیاتی برتر از جامعه‌ی بداند که حاکمش مسیحی نیست و حتی اکثریت شهروندانش کافر هستند. حتی نمونه‌هایی معکوس آن دیده می‌شود، وقتی که مارسیلیوس از بی‌سوادی عمومی کشیشها و سوءاستفاده پاپ در جوامع تماماً مسیحی صحبت می‌کند.<sup>(۲۹)</sup> نمونه بارز دیگر در این زمینه، موضعی است که مارسیلیوس نسبت به میسیونرها و شاهانی می‌گیرد که در فراسوی جهان مسیحی، تلاش می‌کنند تا کافران را مسیحی نمایند. او از نگاه «الهیات مسیحی» معتقد است این افراد، شایسته هیچ پاداشی نیستند؛ برخلاف این، کسانی که به دستور حاکم خراج ستانی می‌کنند، بخاطر حفظ صلح، شایسته پاداش فراوانی در این و آن دنیا هستند.<sup>(۳۰)</sup>

این یکی از خصایص فراسیاسی امر الهیاتی مسیحی است که می‌تواند به تحلیلی غیرسیاسی تن دهد. توجه به این نکته بسیار مهم است که کل تاریخ مقدس مسیحیت، حکایت جوامع و شاهانی کافر است. این واقعیت به مارسیلیوس کمک می‌کند که از هرگونه استدلال الهیاتی و ضروری بنفع جامعه‌ی مسیحی که در آن قوانین و باورهای مسیحی اجبار میشوند، اجتناب ورزد. در واقع، مارسیلیوس با نوعی بیطرفی مورخانه درباب مسئله‌ی به این مهمی صحبت می‌کند. اینکه در الهیات بنیادی و اولیه آگوستین، شاه مسیحی در نهایت یک «امکان» و نه نوعی ضرورت است، کاملاً ابزار چنین موضعی را در اختیار مارسیلیوس قرار می‌دهد. این استفاده هوشمندانه مارسیلیوس از دینی است که تاریخ مقدسش، تاریخی در اقلیت و بنوعی تاریخی غیرسیاسی است.

۴۷

از همینرو، می‌توان تضمین اصلی نگاه مارسیلیوس را نوعی از «سکولاریسم قانونی» دانست که در آن، انحصار قانون اجبارآمیز در اختیار حاکم دنیوی است و قانون دین بمثابة قانون دین، نمیتواند به قانونی سیاسی بمعنای دقیق کلمه تبدیل شود. این تفکیک بدقت نزد جان لاک نیز قابل مقایسه است؛ یعنی جایی که او



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

آزادی بیشتری برای صورتبندی نهایی آن دارد:

اگر اوضاع جامعه بگونه‌یی بود که منافع آن اقتضا میکرد کشتار حیوانات برای مدتی ممنوع شود تا تعداد رئوس گله که بخاطر وبا کشته شده‌اند افزایش یابد؛ همه موافقت که حاکم در این مورد میتواند اتباع خود را از کشتن گاوها برای هر نوع استفاده‌یی منع کند. اما در این مورد قانون نه درباب امری دینی که در باب امری سیاسی وضع شده است و در اینجا کشتن گوساله ممنوع شده است و نه قربانی کردن آن.<sup>(۳۱)</sup>

شبهت این نوع نگاه در باب قربانی کردن حیوانات، با نگاه مارسیلیوس به زنا کاملاً آشکار است. شاه مارسیلیوس هم مانند شاه لاک متخصص در امور دینی نیست و در امور ایمانی شورای عمومی مداخله نمیکند. او صرفاً منبع و مأخذ قوانین اجبارآمیز است که براساس رضایت «شهروندان» انجام میپذیرد. علت تفکیک دقیق تحلیلی مارسیلیوس میان مؤمنان و شهروندان از همینجا آشکار میشود. مارسیلیوس اگر بدنبال چیزی غیر از سکولاریسم نهادی نبود، لازم نبود اینقدر بر این تفکیک اصرار داشته باشد. زیرا با توجه به واقعیات اجتماعی زمان او، برخلاف واقعیات اجتماعی زمان لاک، شهروند و مؤمن دارای نوعی اینهمانی بودند. این تفکیک در خدمت هدفی است که در آثار مارسیلیوس دفن شده است؛ هدفی که فراسوی جهان تاریخی او و در نتیجه رو به آینده است.

### نتیجه‌گیری

بعنوان نتیجه‌گیری میتوان گفت که سطحی عمیقتر از سکولاریسم در آثار مارسیلیوس پنهان شده است؛ یعنی آن سطحی که نه بدنبال سیاست‌زدایی از مرجع امر الهیاتی، بلکه بدنبال سیاست‌زدایی از خود امر الهیاتی است. اگر این ایده اشتراوس که محوریت در مسیحیت با آموزه و همچنین ایمان است درست باشد، آنوقت با خصوصی‌سازی ایمان و در نتیجه غیر اجبارآمیز بودن آموزه به سطح وسیعی از سیاست‌زدایی از امر الهیاتی رسیده‌ایم. همچنین میتوان گفت تضمینی که مارسیلیوس از این سکولاریسم عمیقتر بیرون میکشد، چیزی شبیه به سکولاریسمی است که در *نامه‌ای درباب تساهل* لاک دیده میشود. اما چه این تضمین درست باشد و چه نباشد، اصل مسئله بنیاد نهادن و طرح ایده‌یی است که مبنای نظریات سکولار مدرن است؛ یعنی فهم ایمان بمثابه امری درونی. فهمی که با تبدیل ایمان به امر خصوصی و غیرعمومی، قدم بلندی را بسمت سیاست‌زدایی از امر الهیاتی برمیدارد. اینکه نیت دقیق مارسیلیوس از طرح این مفهوم چیست، نیازمند تحقیقات دیگری است. اما چه

۴۸



به نیتی فیلسوفانه برای نابودی امر الهیاتی باشد و چه نوعی دوران‌دیشی ویژه برای حل بنیادیت‌ر مسئله‌یی که امر الهیاتی مسیحی برای سیاست ایجاد میکند (مسئله حاکمیت دوگانه)، مهم این است که پنجره‌یی رو به آینده است. همانطور که شیوه ارائه پیشاگاییتی او از فلسفه سیاسی ارسطویی، فهم سیاست بمتابه اجبار، درکش از خوانش متن مقدس، همه و همه پنجره‌یی رو به آینده بوده‌اند. همه این ایده‌های جدید در فلاسفه سکولار دوران مدرن دیده میشود؛ یعنی کسانی که بر مبنای همین فهم از ایمان، مسیر را برای عملی‌سازی سکولاریسم باز میکنند. همچنین نباید از «اراده‌گرایی» مارسیلیوس در صورت‌بندیش از حکومت مشروع و نقش رضایت در آن غافل شد. ایده‌یی که اشمیت نسبت مستقیمی میان آن و پدیده ایمان بمتابه امری خصوصی میبندد.<sup>(۳۲)</sup> جایی که ایمان خصوصی باشد، رضایت و همچنین اراده انسان در پذیرش یا عدم‌پذیرش ایمان محوریت دارد. دینی که ایمان را خصوصی بیندارد، انسان را موجودی اراده‌ورز میبندد که انتخاب و از همه مهمتر رضایتش، حتی از منافع عینی و عقلانیش اهمیت بیشتری دارد. به یاد بیاورید که چگونه مارسیلیوس در بحث از دو عنصر مشروعیت نظام سیاسی، درنهایت، رضایت را عنصر اصلی میدانست. مسلماً ایده رضایت در حکومت، مبتنی بر ایده ایمان خصوصی نیست، اما بشدت هم توسط آن تقویت میشود و هم آن را تقویت میکند. نسبت رضایت در دین، با رضایت در اخلاق و سیاست و نقش متقابلی که اینها بمتابه ایده‌هایی مستقل اما «همکار» داشته‌اند، نسبت بسیار مهم و قابل بررسی است. اگر اعتبار باور دینی مبتنی بر رضایت باشد، چرا اعتبار نظام سیاسی متکی بر آن نباشد؟ در اینجا هم مشروطه‌خواهی مارسیلیوس به اراده‌گرایی الهیاتی او خدمت میکند و هم اینکه اراده‌گرایی الهیاتی او نوعی توجیه الهیاتی برای مشروطه‌خواهی را ایجاد میکند. در واقع، تمام این ایده‌های مدرن موجود در آثار مارسیلیوس، حکایت از این دارند که باید اشارات پراکنده مارسیلیوس به عدم اجبار در ایمان و در نتیجه ایمان خصوصی را جدی گرفت و نوعی آن را ایده‌یی «آگاهانه» دانست. نکته مهم دیگر، پنهان بودن این ایده در آثار اوست. از همینرو نباید میان ایده عمیقتر او و سکولاریسم نهادی وی تقابلی دید. قدر مسلم ایده سکولاریسم نهادی او ایده‌یی است برای حل نیاز مبرم امر سیاسی در برابر جاه‌طلبیهای امر الهیاتی؛ بخصوص بخاطر ماهیت عملی که مارسیلیوس برای پروژه خود قائل بود. اما ایده عمیقتر او، ایده‌یی است برای خواننده هوشمندتر آثار وی و صد البته خواننده‌یی که از آن‌اکرونیسیم برای خودش مترسک نساخته است (مطمئناً

۴۹



جیرانی، یونسی؛ مارسیلیوس اهل پادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه

مارسیلیوس نمیتوانست چنین خوانندگانی را نمیتوانست پیش‌بینی بکند). همانطور که گفته شد، نیت از طرح آن بر نگارنده پوشیده است (تنها نکته یکی از دو گمانه‌زنی بالاست)، اما مهم این است که ایده مذکور در آثار او هست و میتوان با خوانشی دقیق به آن دست یافت.

### پی‌نوشتها:

۱. مارسیلیوس اهل پادوا (۱۳۴۳-۱۲۸۰م) فیلسوف سیاسی ایتالیایی، از همه بیشتر بخاطر اثر مشهورش یعنی *منافع صلح* در بین شارحان و اندیشمندان مشهور است. این اثر بزعم بسیاری، یکی از مهمترین آثار فلسفه سیاسی در زمینه مفهوم دولت و بحث رژیم مشروطه و بزعم برخی دیگر بعنوان یکی از پیشگامان مکتب اصلاح دینی پروتستانی شناخته میشود. مارسیلیوس در سال ۱۲۸۰م در شهر - جمهوری پادوا بدنیا آمد. او تحصیلات اولیه خود را در همین شهر به پایان رساند و احتمالاً درجه صناعت‌های آزاد و حتی یک درجه پزشکی را نیز در دانشگاه پادوا دریافت کرد. او سپس به دانشگاه پاریس، یعنی مهمترین دانشگاه آن‌زمان در اروپا رفت و بعنوان استاد صناعت‌های آزاد به تدریس مشغول شد. وی در این سالها با دو تن از مشهورترین ابن‌رشدیان لاتین آن‌زمان یعنی ژان اهل ژاندوم و پیتر اهل آبانو آشنا شد؛ کسانی که - بخصوص ژان - اثر زیادی در بلوغ‌نهایی اندیشه او داشتند. مارسیلیوس احتمالاً در سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴م به ایتالیا برگشت و بعنوان مشاور سیاسی گیبلینها (مخالفان پاپ در شهر - جمهوریهای ایتالیا) مشغول به کار شد. او بظاهر در همین دوران به خلق مهمترین اثر خود یعنی *منافع صلح* همت گماشت. مارسیلیوس در این اثر حمله‌ی بی‌سابقه و تند را علیه پاپ بعنوان علت اصلی رخت بر بستن صلح از جهان مسیحی و همچنین عامل اصلی فساد دینی ارائه کرد و بطور جدی اصل جانشینی پطرس و مالکیت کلیسایی را به چالش کشید؛ اموری که در آن‌زمان براحتی نگارنده قربانی دستگاه عریض و طویل تفتیش عقاید کلیسا میساخت. اما از آنجایی که مارسیلیوس از محتوای خطرناک اثر خود آگاه بود، تا سال ۱۳۲۶م به چاپ آن اقدام نکرد. او در سال ۱۳۲۶م به‌مراه ژان اهل ژاندوم به دربار لودویگ اهل باواریا گریخت و در همان سال، اثر جنجالی خود را منتشر کرد. انتشار اثر مارسیلیوس واکنش‌های شدیدی را در دربار پاپ ایجاد کرد و در نهایت در سال ۱۳۲۷م باعث شد که کلیسای رم رسماً حکم ارتداد او را صادر کند و از لودویگ بخواهد که مارسیلیوس را برای بررسی‌های بیشتر به رم بفرستد. اما مارسیلیوس انتخاب هوشمندانه‌ی انجام داده بود. دشمنی میان لودویگ و پاپ، بخصوص بر سر ایالت‌های پاپ و منطقه لومباردی، مانع از این شد که کلیسا بتواند آسیبی به مارسیلیوس برساند. انتشار این اثر و پناه‌جویی مارسیلیوس به دربار لودویگ، آغازگر ماجراجوییهای سیاسی پر دامنه‌ی شد که بنوعی با وعده او در ابتدای کتاب *منافع صلح* مبنی بر تلاش وی برای عملی ساختن محتوای آن کتاب همخوانی داشت. او در سالهای ۱۳۲۸ - ۱۳۲۷م. در حمله لودویگ به ایتالیا شرکت کرد و بظاهر اعلامیه ارتداد پاپ جان بیست و دوم و اعلامیه نصب «آنتی پاپ» نیکلاس پنجم را نیز برشته تحریر درآورد. بسیاری از زندگینامه‌نویسان مارسیلیوس معتقدند که او در همین دوران، رساله کوتاه خود تحت عنوان *انتقال امپراطوری* را نوشت و منتشر کرد؛ رساله‌ی که موضوع اصلیش به اثبات وابستگی مشروعیت امپراتوری رم به تصمیم شهروندان رم و نه پاپ اختصاص داشت. او عملاً از این رساله برای مشروعیت بخشیدن بعنوان امپراتوری لودویگ که در آن‌زمان مورد تأیید پاپ نبود، استفاده کرد. مارسیلیوس همچنین تا جایی پیش رفت که نقش عملی بسیار مهمی را در تاجگذاری لودویگ بدون حضور پاپ بازی کرد؛ کاری که در نوع خود یکی از بزرگترین سنت‌شکنیهای قرون میانه مسیحی بود. پس از پایان ماجراجوییهای لودویگ در ایتالیا، مارسیلیوس به‌مراه او به مونیخ برگشت. در طول سالهای ۱۳۳۰-۱۳۴۰م و در طی گفتگوهای صلح میان پاپ جان بیست و دوم و لودویگ، پاپ بارها تحویل دادن مارسیلیوس به رم را بعنوان یکی از شروط صلح با لودویگ اعلام کرد، اما لودویگ هرگز آن شرط را نپذیرفت. مارسیلیوس احتمالاً در سالهای ۱۳۴۰ یا ۱۳۴۱م آخرین اثر مهم خود یعنی *منافع صلح* صغیر را منتشر کرد.

این اثر به پاسخگویی به منتقدان و همچنین وضوح بخشی به فراهای مبهم *مدافع صلح* معطوف بود. نگارش این اثر در سالهای پیری، آنهم در هنگامی که مارسیلیوس از حمایت لودیگ اطمینان کامل داشت، باعث شد که وی لحنی صریحتر در باب حساسترین مسائل الهیات مسیحی اتخاذ کند. این اثر رسماً آخرین فعالیت مارسیلیوس است که در تاریخ ثبت شده است. او در سال ۱۳۴۳ م. و در سن ۶۳ سالگی از دنیا رفت.

۲. سالیوان در یکی از مقالات بسیار دقیقش در باب خوانش مکتب کمبریج بخوبی نشان میدهد که این مکتب معمولاً در بسیاری از اوقات برای اثبات وجود نسبتی ضروری میان زمینه و متن به نوعی «ایمان» متکی میشود (Sullivan, Vickie, "Machiavelli's Momentary Machiavellian Moment: A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses", *Political Theory*, vol. 20, no. 2 May, pp. 315-317).

بخصوص در زمانهایی که متن بصراحت یا بطور ضمنی چنین نسبتی را رد میکند. در واقع، مکتب کمبریج معمولاً سعی میکند با بازسازی تاریخ فکری دوران متفکر مورد بحث، نیات و معنای سخنان وی را دریابد. اما در اینجا متن معمولاً فاقد هرگونه اصالتی در نظر گرفته میشود، بطوری که به بازیچه زمینه تبدیل میگردد. این نکته بویژه آنجایی حاد میشود که معمولاً روش این مکتب برای یافتن تاریخ فکری هر دوران، رجوع به نویسندگان درجه دوم و ناشناخته آن دوران است که معمولاً به راهنمایی برای خوانش فلاسفه بزرگ آن دوران تبدیل میشود؛ مثلاً درباره همین مارسیلیوس، اسکینر سعی میکند *مدافع صلح* را براساس تحلیل متون متفکران درجه دومی همچون بارتولوس بفهمد، (cf. Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, vol 1, The Renaissance*). فارغ از اینکه در نهایت هیچ مسیر منطقی وجود ندارد که نشان بدهد مارسیلیوس تخته‌بند زمینه طراحی شده اسکینر است (بخصوص با عنایت به تنشی که میان متن صریح یا ضمنی مارسیلیوس با این زمینه وجود دارد). هم‌ارز گرفتن اذهان نبوغ‌آمیزی همچون مارسیلیوس - که حقیقتاً شایسته نام فیلسوف هستند - با اذهانی مثل بارتولوس بشدت غیرشهودی مینماید. قائل نشدن به چنین تفکیکی که کمبریجها معمولاً بخاطر آکادمیک نبودن از آن اجتناب میکنند، در نهایت خیلی اوقات فلاسفه بزرگ را به هم‌معصران ناچیزترش تقلیل میدهد.

3. Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, p. 26.
4. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*.
5. Strauss, *Persecution and Art of Writing*, p. 26.
6. Garnett, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, p. 20.
7. Marsilius, *Defender of Peace*, II, 4.13.
8. *Ibid.*, II, 9.3.
9. Marsilius, *Defensor minor and De translatione imperii*, 13.
10. *Defender of Peace*, II, 4.13.
11. *Ibid.*, II, 5.6.
12. *Defensor minor and De translatione imperii*, 13.
13. *Defender of Peace*, II, 8.2.
14. *Ibid.*, II, 8.3.
15. *Ibid.*, II, 8.5-6.
16. Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, 1.4.
17. *Defender of Peace*, II, 9.4-5.
18. Strauss & Cropsey, *History of Political Philosophy*, p. 196.
19. Schmitt, *op.cit.*, p. 60.
20. Hobbes, *Leviathan*, 3.XXXVII.

۵۱



21. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 27
22. Hobbes, *op.cit.*, 2.XXXI.
23. Locke, *op.cit.*, p. 38.
24. *Defender of Peace*, II, 5.7.
25. *Ibid.*, II, 10.11.
26. *Defensor minor and De translatione imperii*, 15.
27. *Defender of Peace*, II, 10.7.
28. *Defensor minor and De translatione imperii*, 15.
29. *Defender of Peace*, II, 20.7.
30. *Defensor minor and De translatione imperii*, 7.
31. Locke, *op.cit.*, p. 42.
32. Schmitt, *op.cit.*, p. 58

#### منابع:

1. Carlyle, A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. IV, V, VI, Barnes and Noble, 1922.
2. Garnett, George, *Marsilius of Padua and the Truth of History*, Oxford University Press, 2006.
3. Gerson Mreno-Riano & Cary J. Nederman (eds.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Brill, 2011.
4. Gewirth, Alan, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951.
5. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, 1996.
6. Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, James H. Tully (ed.), Hackett, 1983.
7. Marsilius of Padua, *Defender of Peace*, trans. by Annabel Brett, Cambridge University Press, 2005.
8. Marsilius of Padua, *Defensor minor and De translatione imperii*, trans. by Cary J. Nederman, Cambridge University Press, 1993.
9. Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge University Press, 1978.
10. Strauss, Leo & Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1988 (Third Edition).
11. Strauss, Leo, *Persecution and Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988.
12. \_\_\_\_\_, *How to Study Medieval Philosophy*, 1944.
13. Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. by George Schwab, Greenwood Press, 1996.
14. Sullivan, Vickie, "Machiavelli's Momentary Machiavellian Moment: A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses", *Political Theory*, vol. 20, No. 2 (May, 1992).
15. Tierney, Brian (ed.), *The Crisis of Church and State 1050-1300*, University of Toronto Press, 1989.
16. \_\_\_\_\_, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982.
17. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Benziger Brothers New York, 2006.

۵۲