

فلسفه، سال ۲۰، شماره ۱، پیاپی ۳۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.335804.1006677

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Justice in the Social Thought of Medieval Christian Philosophers

Mohsen Saboorian

Assistant Professor of Islamic Social Sciences, University of Tehran

Mohammad Hossein Jamalzadeh

Master student of Philosophy of Social Sciences, University of Tehran

Received: 22 December 2021

Accepted: 10 May 2022

Abstract

Justice is known to be the virtue of social structures and institutions in modern social thought. In classical thought, justice was the sum of all virtues or the highest of them, and at the same time it was a virtue for society and a virtue for man. Evaluating the conceptual and functional evolution of justice can be a criterion for measuring the impact of various factors such as religion, culture, politics and economics in comparison with justice. The aim of the present study is to examine the concept of justice in the social thought of medieval Christian philosophers and seeks to restore the concept and function of justice in medieval philosophy in relation to social institutions. Accordingly, by emphasizing the social thought of five famous philosophers of this period, aspects of the importance of the concept of justice have been explored. Among Christian philosophers, Augustine was regarded as the initiator of Neoplatonic philosophy and Thomas Aquinas as the culmination of Aristotelian Peripatetic school. In addition, Anselm of Canterbury was regarded as a prominent Christian theologian, Meister Eckhart as a leading figure in Christian mysticism, and finally Marsilius of Padua as a revisionist political philosopher of ecclesiastical world domination. In this study, using descriptive-analytical method, it is concluded that the thinkers influenced by Neoplatonic thought, namely Augustine, Anselm and Eckhart, mainly considered justice from an individual perspective and Aristotelian thinkers, namely Aquinas and Marcellus, considered justice from a social perspective. In order to achieve that, they have considered the formation of the government and the centrality of the law necessary.

Keywords: Justice, Medieval, Social Thought, Christianity, Church.

عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی

محسن صبوریان*

استادیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران

محمدحسین جمالزاده

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

(از ص ۹۵ تا ۱۱۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۲/۲۰

علمی-پژوهشی

چکیده

در اندیشه مدرن، عدالت به طور عمده فضیلتی برای ساختارها و نهادهای اجتماعی دانسته می‌شود. در اندیشه کلاسیک، عدالت مجمع همه فضائل یا بالاترین آن دانسته می‌شده است و در عین حال، فضیلتی برای جامعه و فضیلتی برای انسان بوده است. مسئله پژوهش حاضر بررسی مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطاست. همچنین به دنبال آن است که مفهوم و کارکرد عدالت در فلسفه قرون میانه را در نسبت با نهادهای اجتماعی باز یابد. بر این اساس، با تأکید بر اندیشه اجتماعی پنج فیلسوف نامدار این دوره، جنبه‌هایی از اهمیت‌یابی مفهوم عدالت واکاوی شده است. در میان فیلسوفان مسیحی، آگوستین به‌عنوان آغازگر فلسفه نوافلاطونی و آکویناس به‌عنوان اوج فلسفه ارسطویی مدرسی مورد توجه قرار گرفتند. علاوه بر این، آنسلم به‌عنوان متأله برجسته مسیحی، اکهارت به‌عنوان چهره شاخص در عرفان مسیحی و نهایتاً مارسیلیه به‌عنوان فیلسوف سیاسی تجدیدنظرخواه در سلطه دنیوی کلیسای بررسی شدند. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی سامان گرفته است، نهایتاً تعاریف و دلالت‌های عدالت در اندیشه این پنج متفکر قرون وسطایی را در نسبت با پنج مقوله «تعریف عدالت»، «ساحت عدالت»، «تقسیمات عدالت»، «تحقق عدالت در جامعه» و «نسبت عدالت و قانون» دسته‌بندی کرده‌ایم. آنچه در نتیجه مشخص است، این است که اندیشمندان نوافلاطونی عمدتاً به عدالت از منظر فردی نظر داشته‌اند و به موازات بازخوانی دیدگاه‌های ارسطویی، توجه به عدالت از منظری اجتماعی پررنگ‌تر می‌شود.

واژه‌های کلیدی: عدالت، قرون وسطی، اندیشه اجتماعی، مسیحیت، کلیسا.

۱. مقدمه

سنت فلسفی از آغازین دوران مکتوب خود آمیخته به حکمت عملی بوده است و در طی تاریخ پرداختن به موضوعات مهم انسانی از قبیل امور اخلاقی و اجتماعی همچون عدالت، در اندیشه فیلسوفان جایگاه ویژه‌ای داشته است. در این میان، دوره‌هایی که اندیشه بشری در تلاقی با دین بوده است، از برجستگی بیشتری برخوردار است؛ چه آنکه عدالت همواره جزو اصول اساسی ادیان بوده و بعد اجتماعی ادیان الهی به تحقق عدالت وابسته است. مسیحیت به‌عنوان یکی از ادیان الهی، فراز و فرود بسیاری در تاریخ و در مواجهه با اندیشه بشری، خصوصاً در مغرب زمین داشته است. مسئله عدالت نیز به‌تبع فراز و فرودهای مسیحیت، گاه به‌عنوان ایده اصلی بزرگان مسیحیت مطرح بوده و گاه به‌هیچ‌وجه مورد توجه آنها نبوده است.

از سوی دیگر، فلسفه غرب در سیر تاریخی خود دوره‌های مختلفی از جمله قرون وسطی را پشت سر گذاشته است. در این دوره تفکر مسیحیت سلطه خاصی بر مباحث فلسفی داشته است تا حدی که بسیاری از مورخان، فلسفه در قرون وسطی را معادل فلسفه مسیحی گرفته‌اند (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

با توجه به رشد روزافزون مسیحیت در قرون وسطی و استیلای کلیسا بر حکومت، فیلسوفان مسیحی جایگاه ویژه‌ای در این دوره پیدا کردند اما پس از مدتی و با نزدیک شدن به پایان قرون وسطی جایگاه فیلسوفان رفته‌رفته در دستگاه مسیحی قرون وسطی کم‌رنگ شده و فلسفه یونانی به‌جای کلام مسیحی قوت گرفت.

«قرون وسطی» در ادبیات متعارف تاریخ فلسفه غرب، دوره‌ای تقریباً هزارساله، حد فاصل دوره کلاسیک یونانی‌مآبی و فلسفه مدرن اروپایی (در معنای موسع آن) است که معمولاً با سقوط رم مسیحی در ۴۱۰ میلادی آغاز می‌شود و به کشف قاره آمریکا در ۱۴۹۲ یا به‌طور تقریبی نهضت رنسانس ختم می‌شود (ویلسون، ۱۳۹۷: ۸-۹). به‌جز دوران کوتاهی، در قرون میانه، نهاد پاپی خلأ قدرت در غرب اروپا را پُر می‌کرد (همان: ۶۱). اختلافاتی میان محققان درباره آغاز قرون وسطی وجود دارد؛ مثلاً کاپلستون مبدأ فلسفه قرون وسطایی را مقارن تاج‌گذاری شارلمانی در ۸۰۰ م می‌داند و پیشینه آن را به ۵۲۹ م، یعنی هم‌زمان با تعطیل کردن مدارس فلسفی آتن توسط امپراتور یوستینیان یکم^۱ می‌رساند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۵). با این حال، اکثر نویسندگان بر روح مسیحی و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مبتنی بر «امت عیسوی»^۲ در این دوران اتفاق نظر دارند؛ به همین دلیل نیز برخی آغاز نهضت اصلاح کلیسا را به‌منزله پایان قرون وسطی دانسته‌اند (مورال، ۱۳۹۹: ۳۴-۳۵).

هرچند عدالت مسئله اصلی اروپای قرون وسطی نبوده است، اما سیر توجه به آن در این دوره انعکاس‌دهنده وضعیت جوامع در آن دوران و مسائل اجتماعی آن است و می‌تواند رهنمون تحلیل سیر تحولات اندیشه و دین در قیاس با اجتماع باشد.

پژوهش حاضر عهده‌دار پاسخ به این سؤال است که مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی چه تعریفی دارد؟ تا از رهگذر پاسخ به آن بتوان درباره مسائل فکری و اجتماعی این دوران از یک جهت و دین مسیحیت از جهت دیگر در قیاس با اصل عدالت، تصویر دقیق‌تری به دست آورد؛ به بیان دیگر، مسئله پژوهش حاضر این است که فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی چه دریافتی^۳ از عدالت داشته‌اند؟

پیشینه پژوهش

نظریه عدالت به واسطه اهمیتی که برای دستگاه‌های فکری و فلسفی مختلف داشته، همواره مورد بحث و پژوهش بوده است و در بررسی اندیشه سیاسی و اجتماعی متفکران در دوره‌های مختلف از برجستگی خاصی برخوردار است. اگرچه فیلسوفان مسیحی قرون وسطی نظریه‌ای مستقل درباره عدالت ندارند، با این حال، بنا به اهمیت این موضوع، دیدگاهشان در این باب قابل رهگیری است. مهم‌ترین مسئله‌ای که در فلسفه مسیحی تا اندازه‌ای به مباحث عدالت پژوهی نزدیک می‌شود، بحث از تئودیسه و نسبت شرور در عالم با عدالت خداوندی است. با این حال، این موضوع نه به عدالت در نفس و نه به عدالت در نهادهای اجتماعی می‌پردازد.

به‌رغم اثرگذاری اندیشه اجتماعی و فلسفه قرون وسطی بر دوره‌های بعد از خود، مفهوم عدالت در میراث فلسفی مسیحیت در قرون وسطی چندان بررسی نشده است؛ هرچند به‌صورت جداگانه در مکتوبات مرتبط با تاریخ فلسفه قرون وسطی ذیل تشریح دیدگاه‌های هر فیلسوف، دیدگاه آنها درباره عدالت نیز آمده است، اما بررسی عوامل مختلف سیاسی و اجتماعی بر نوع نگاه به مفهوم عدالت در قرون وسطی و تغییرات مفهومی آن مسبوق به سابقه نیست.

در رویکردهای معاصر توجه به تطور مفهوم عدالت مورد توجه بیشتری قرار گرفته و اثر جان رالز با نام نظریه عدالت مسیر جدیدی در پرداختن به این موضوع گشوده است (رالز، ۱۳۸۷: ۳۲-۹۰). علاوه بر این، فلای‌شاکر (۱۳۹۷) در کتاب تاریخ مختصر عدالت توزیعی تلاش کرده سیر تطور مفهومی عدالت توزیعی از مفهوم ارسطویی‌اش به معنای امروزی آن را بررسی کند. از میان متفکرانی که در این مقاله بررسی شده‌اند، او به‌اجمال به آگوستین و توماس پرداخته است. (فلای‌شاکر، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۷ و ۳۰). با این حال، تمرکز این کتاب بر بررسی مفهومی عدالت توزیعی است و به سایر تقسیمات عدالت نپرداخته است. او در جمع‌بندی خود از تطور مفهومی عدالت توزیعی، معتقد است مفهوم عدالت توزیعی به مفهوم دولت گره خورده است تا جایی که دولت ضامن توزیع ثروت در جامعه باشد که همه از سطحی معین از امکانات مادی برخوردار باشند. (همان: ۱۸۳).

همچنین جان موریس کلی (۱۳۸۳) در کتاب تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب تلاش کرده است به مفهوم عدالت به‌عنوان یکی از اجزاء نظریات حقوقی غرب توجه کند. هرچند جان کلی

بیشتر به مفاهیم حقوقی از قبیل قانون، مالکیت، برابری و مثل آن پرداخته است، اما در میان بحث از این مفاهیم به محوری بودن اندیشه عدالت نیز توجه داده و محتوای آن بر مدعای این پژوهش صحنه می‌گذارد که عدالت بیشتر به عنوان یک مفهوم در میان متفکران مسیحی قرون وسطی مطرح بوده است تا اینکه بخواهد به عنوان نظریه به آن توجه شود.

در میان آثار محققان به زبان فارسی نیز کتاب نقد و بررسی نظریه‌های عدالت یکی از پژوهش‌هایی است که تلاش کرده است به این موضوع بپردازد (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۵-۵۳). نویسنده مقاله «تحول تاریخی مفهوم عدالت» با انگیزه مرور تحول تاریخی مفهوم عدالت در اندیشه بشری، بررسی این مفهوم را در فلسفه باستان و سپس دین مسیحیت پی می‌گیرد و به این اشاره می‌کند که تنها عدالت کیفری و قانونی به عنوان عدالت در انجیل معرفی شده است (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۳۶). حاجی حیدر در پرداختن به عدالت در سنت فلسفی مسیحی صرفاً از آگوستین نام می‌برد و به طور اختصار دیدگاه او را در این باره مرور می‌کند و سپس وارد دوران مدرن می‌شود و به بررسی مفهوم عدالت در اندیشه سایر فیلسوفان مسیحی نمی‌پردازد. این در حالی است که مفهوم عدالت در اندیشه فیلسوفان مسیحی قرون وسطی، فراز و فرودهایی داشته است و در این پژوهش مشخص می‌شود مدعای نویسنده مذکور درباره اینکه عدالت در قرون وسطی تعریفی کاملاً دینی می‌گیرد، مردود است و تغییرات مفهومی عدالت و اختلاف فیلسوفان برجسته مسیحی در این دوران واضح می‌شود.

علاوه بر این، حسین بشیریه در یکی از فصول کتاب عقل در سیاست به فلسفه عدالت و بررسی تاریخی تطور معنایی آن در فلسفه غرب می‌پردازد؛ اما او نیز بیشتر بر فلسفه عصر جدید تمرکز می‌کند و درباره عدالت در اندیشه متفکران قرون وسطی چنین قضاوت می‌نماید:

مباحث عقلانی در باب عدالت در کل دوران قرون وسطی تعطیل شد و آنچه هم در آن دوران در این باب گفته شده شدیداً تحت الشعاع مباحث اصلی، یعنی رستگاری، اجرای احکام خداوند، مشروعیت حکومت کلیسا و غیره قرار داشت. در سراسر قرون وسطی اندیشه مذهبی بر اخلاق، سیاست و حقوق غلبه داشت. قانون الهی معیار همه قوانین بشری و اساس عدالت و انصاف به شمار می‌رفت (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

این در حالی است که برخی از فیلسوفان مسیحی برجسته قرون وسطی به این مسئله از زاویه عقلی و فلسفی پرداخته‌اند.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. عدالت

عدالت از جمله مفاهیمی است که همه مکاتب الهی و بشری درباره آن سخن گفته‌اند و نظریه‌هایی در باب آن مطرح کرده‌اند؛ از این رو، تعریف عدالت و دانستن مفهوم آن از امور سهل و ممتنع

است. به طور کلی مفهوم عدالت زمانی در ذهن انسان شکل گرفته که سؤال درباره بهترین شیوه زیست اجتماعی در اندیشه او ظهور یافته است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۹۸). با این حال، کمتر واژه‌ای می‌توان یافت که به اندازه عدالت درباره تعریف و مفهوم آن اختلاف نظر و تشتت آراء وجود داشته باشد. شاید دلیل آن وسعت عرصه‌ها و کاربردهای مختلف آن است؛ چه آنکه از حقوق و اخلاق و تربیت تا سیاست و اقتصاد و اجتماع را شامل می‌شود.

مشهورترین تعاریف عدالت که در مکاتب دینی و اخلاقی هم تأیید شده‌اند، تعاریف افلاطون در جمهوری و ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی است. افلاطون از دو عدالت سخن می‌گوید: عدالت در نفس و عدالت در شهر یا جامعه. عدالت در نفس هنگامی محقق می‌شود که افسار قوای نفس همچون شهوت و غضب به دست عقل باشد و هر یک از قوای نفس به مدیریت عقل به کار خود مشغول باشند. عدالت در شهر نیز هنگامی محقق می‌شود که اصناف سه‌گانه پیشه‌وران، پاسداران و حاکمان، به کار تخصصی و وظیفه خود مشغول باشند (Republic, 441). عدالت در نظر ارسطو به عدالت کلی و جزئی تقسیم می‌شود. عدالت کلی رعایت قانون است (Nicomachean Ethics, 5,3,1129b26). عدالت جزئی خود به دو گونه توزیعی و جبرانی تقسیم می‌شود. عدالت جبرانی ضامن صحت معاملات است و دلالت بر برابری دو طرف دارد؛ یعنی در یک معامله باید دو طرف معامله جبران‌کننده یکدیگر باشند، اما عدالت توزیعی ناظر به تقسیم ثروت و مناصب اجتماعی است و لزوماً بر برابری دلالت نمی‌کند، بلکه آنچه در عدالت توزیعی مهم است، توزیع به نسبت است؛ یعنی اعطاء به هرکس به نسبت شایستگی‌اش (Nicomachean Ethics, 5,5,1131a7).

دو تعریف ارسطو از عدالت جزئی که عملاً تعریف افلاطون از عدالت در مدینه، صورت خاصی از آن است، در اندیشه مسلمان تأثیر گذاشت (فارابی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۵؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۷۶-۷۹). در این تأثیرگذاری البته تأیید بزرگان مذهب بی‌تأثیر نبوده است (صالح، ۱۳۷۴: ۵۵۳). عدالت در همه مکاتب الهی و بشری و بیشتر نظام‌های فلسفی به عنوان فضیلت شناخته شده است و شاید بتوان از گزاره پیش رو، به عنوان تعریفی برای عدالت که کمترین مناقشه بر سر آن است، یاد کرد: «قراردادن هر چیزی در جای خود یا دادن حق هر چیز به صاحبش». عدالت به ایجاد و تعادل میان اهداف عملی انسان‌ها بازگشت دارد؛ به نحوی که تمامی افراد جامعه از تمامی امکانات و پیشرفت‌های موجود بهره‌مند شوند و فضیلتی برای نهاد اجتماعی است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۳). از این رو، مبحث عدالت صرفاً مبحثی نظری نیست، بلکه همواره معطوف به عرصه عمل است (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۵) و به همین دلیل است که سخن گفتن از عدالت مستلزم سخن گفتن از انسانی است که قرار است عدالت را برقرار کند.

۲-۲. اندیشه اجتماعی

اندیشه اجتماعی دانشی است که به ابعاد و روابط اجتماعی زندگی انسان با نگاهی کلان می‌پردازد و جنبه‌های گوناگون زندگی بشر همچون فرهنگ، اقتصاد، حکومت و ... را مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌کند. اندیشه اجتماعی به لحاظ موضوع، از شمولیت بیشتری برخوردار است؛ به نحوی که همه موضوعات علوم اجتماعی از انسان‌شناسی تا علوم سیاسی را دربرمی‌گیرد. کارکرد اندیشه اجتماعی مطالعه و توجه به ارتباط منطقی و درونی و در عین حال کلان ابعاد زندگی انسانی است.

به معنای دقیق‌تر، اندیشه اجتماعی محصول هم‌اندیشی جمعی است. ویلیام پی اسکات معتقد است اندیشه اجتماعی به هرگونه تلاش نسبتاً روشمند برای دستیابی به نظریه‌هایی درباره جامعه و زندگی اجتماعی، اعم از کلاسیک یا مدرن، علمی یا غیرعلمی اشاره دارد. اندیشه اجتماعی معمولاً در خلال بحران‌های اجتماعی تجلی اولیه خود را پیدا می‌کند (Shankar Rao, 2012: 686).

بوگاردوس معتقد است زمانی که شرایط اجتماعی با بی‌عدالتی‌های فاحش مشخص می‌شود یا زمانی که تغییرات اجتماعی به سرعت به دلیل اختراعات، جنگ‌ها یا سایر اختلالات اساسی رخ می‌دهد، اندیشه اجتماعی تفکر درباره زندگی و مشکلات اجتماعی به شدت تحریک می‌شود تا جایی که ایدئولوژی‌ها سرچشمه می‌گیرند (Bogardus, 1922: 12). اندیشه اجتماعی شاخه‌ای از اندیشه است که اساساً به زندگی اجتماعی عمومی انسان و مشکلات آن می‌پردازد که توسط روابط متقابل و تعاملات انسانی ایجاد، بیان و تحمل می‌شود (Ibid: 14).

از نظر بوگاردوس، اندیشه از مشکلات اجتماعی سرچشمه می‌گیرد؛ از این‌رو، با زندگی اجتماعی انسان مرتبط است. از سوی دیگر، اندیشه اجتماعی حاصل تعاملات و روابط متقابل اجتماعی و متأثر از زمان و مکان است. او معتقد است اندیشه اجتماعی الهام‌بخش توسعه تمدن و فرهنگ است و به ارتقای روابط اجتماعی کمک می‌کند. او در توصیف ماهیت اندیشه اجتماعی می‌گوید اندیشه اجتماعی نه مطلق است و نه ایستا، بلکه حالتی تکاملی دارد (Ibid: 15-21).

اندیشه اجتماعی برخلاف جامعه‌شناسی، در پرداختن به موضوعات نگاهی کلان و کلی دارد. علاوه بر این، از حیث روش‌شناختی و غرضمندی نیز با جامعه‌شناسی تفاوت دارد و از این‌رو، محتوا و ماهیت متفاوتی نیز دارد. روش اندیشه‌های اجتماعی در پرداختن به موضوع، تحلیلی، تاریخی و برهانی است و غرض آن ترسیم زندگی آرمانی برای انسان است (کاکایی، ۱۳۸۱: ۷-۱۰). هرچند اندیشه اجتماعی کمتر به عنوان یک علم مستقل شناخته شده است، اما بنیان‌های اساسی جامعه‌شناسی در اندیشه اجتماعی تکوین می‌یابد.

۳. روش، رهیافت و ساختار پژوهش

از آنجا که در مطالعه پدیده‌های فلسفی روش‌های کیفی بر روش‌های کمی رجحان دارند (Van Dyke, 1960: 178)، در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی متون مرتبط با تاریخ اندیشه سیاسی قرون وسطی استفاده شده است و رهیافت آن اندیشه‌شناسی تاریخی - موضوعی (عدالت) است. ساختار پژوهش نیز به این ترتیب پی‌ریزی شده است؛ در چارچوب مفهومی، ابتدا مفهوم عدالت و اندیشه اجتماعی بررسی و پس از آن درباره مفهوم عدالت نزد مهم‌ترین فیلسوفان مسیحی قرون وسطی بحث شده است. این افراد عبارت‌اند از: آگوستین، آنسلم، توماس، اکهارت و مارسیلیه. در میان این افراد، ملاک انتخاب، شاخص بودن در اندیشه مسیحی از یک‌سو و نمایندگی اندیشه سیاسی و اجتماعی قرون وسطی از آغاز تا پایان آن از سوی دیگر مدنظر بوده است. در اهمیت آگوستین تردیدی نیست؛ چراکه به‌طور عمده همه تاریخ‌نگاری‌های فلسفه قرون وسطی با او آغاز می‌شود. کاپلستون او را مهم‌ترین متفکر متقدم مسیحی می‌داند (۱۳۸۷: ۲۳) و کینی او را نقطه عطف تاریخ اندیشه خوانده است (۱۳۹۸: ۲۳).

در اهمیت توماس همین بس که اندیشه او اوج ارسطوگرایی و مکتب مدرسی قرون وسطاست و مدخل الهیات او مفصل‌ترین تلاش در آشتی‌دادن ایمان مسیحی با فلسفه عقلی است. از نظر کاپلستون، توماس آکویناس قدیس در میان مسیحیان منزلتی بالاتر از تمامی فیلسوفان دیگر دارد (۱۳۸۷: ۱۰۸).

هرچند منزلت آنسلم در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی مسیحی به اندازه آگوستین قدیس و توماس قدیس نیست، اما برهان وجودی او خدمتی به فلسفه مسیحی کرده که نام او را پیوست همه نوشته‌های فلسفی مرتبط با الهیات فلسفی مسیحی کرده است. برهانی که به بیان راسل، آنسلم ابداع کرد، توماس رد کرد، دکارت پذیرفت، کانت ابطال کرد و هگل آن را بازسازی کرد (کینی، ۱۳۹۸: ۴۰۰).

اگر اندیشه سیاسی آگوستین و توماس، اوج فلسفه نوافلاطونی و ارسطویی - مسیحی است، برهان وجودی آنسلم، اوج الهیات مسیحی است. دو چهره دیگر، یعنی اکهارت و مارسیلیه، نه تنها برخلاف سه چهره نخست، قدیس نبودند، بلکه مورد لعن و تکفیر کلیسا هم قرار گرفتند. هرچقدر آگوستین، توماس و آنسلم برای اندیشه قرون وسطایی اهمیت داشتند، اکهارت و مارسیلیه بر اندیشه مدرن تأثیر گذاشتند. پاپ ژان بیست‌ودوم^۴ اندیشه اکهارت را دانه شیطان نامیده بود؛ اما آغاز قرن بیستم، نوزایی مجددی در بازگشت و بازخوانی آثار اکهارت، به‌ویژه در میان فیلسوفان و اندیشمندان آلمانی بود (Flasch, 2015: 12). درون‌مایه کتاب مدافع مارسیلیه، اومانیسم ناب و نوزایی دنیوی است. او در دوره قدرت مطلق کلیسایی، پاشنه قانون‌گذاری را از الهی به بشری تغییر می‌دهد. از این نظر ماکیاوولی را می‌توان خلف صالحی برای مارسیلیه به حساب آورد (اولمان، ۱۳۹۹: ۲۲۲-۲۲۵). اهمیت او برای اتصال اندیشه سیاسی قرون وسطی به نظریه سیاسی مدرن به

حدی است که در اکثر تاریخ‌نگاری‌های اندیشه‌ی قرون وسطایی نام او به میان می‌آید (Canning, 2008: 454-476؛ ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۲۸).

در اینکه سه چهره‌ی آگوستین و توماس و آنسلم از فیلسوفان برجسته‌ی مسیحی قرون وسطا هستند تردیدی نیست. اکهارت و مارسیلیه نیز در جایگاه خود اهمیت زیادی در تحول اندیشه‌ی قرون وسطایی داشته‌اند. یکی از پژوهشگران نامدار اندیشه‌ی قرون وسطی اکهارت را «فیلسوف مسیحیت» نامیده است (Flasch, 2015: 12). مارسیلیه را نیز «اصیل‌ترین» و در عین حال «مدرن‌ترین» نظریه‌پرداز سیاسی قرون وسطایی دانسته‌اند. متفکری که پاپ ژان بیست‌ودوم گفته بود کتاب او «ارتدادی‌ترین» و «بدعت‌گذارترین» اثری است که به عمرش خوانده است (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۲).

در ادامه، پس از بررسی مفهوم عدالت در اندیشه‌ی این پنج فیلسوف، تلاش شده است دریافت‌های مختلف قرون وسطایی از مفهوم عدالت دسته‌بندی شود و اندیشه‌های این فیلسوفان در پنج حوزه «تعریف عدالت»، «ساحت عدالت»، «تقسیمات عدالت»، «تحقق عدالت در جامعه» و «نسبت عدالت و قانون» بررسی شود.

۴. اندیشه‌ی اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی

پس از فروپاشی امپراتوری روم، نظام سیاسی اجتماعی حاکم بر اروپا به پادشاهی‌های محلی و بعد از آن به فئودالی تغییر کرد. در بررسی زمینه‌های تفکر اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی، نمی‌توان از پیوند کلیسا و قدرت چشم پوشید. در سایه‌ی نظم جدید شکل‌گرفته در اروپای غربی، مسیحیت روزبه‌روز رشد یافت تا جایی که در پایان قرن دهم قدرت اصلی معنوی و سیاسی در اختیار پاپ بود؛ هرچند در اوایل قرن یازدهم درگیری‌ها میان کلیسای بیزانس (شرق) و کلیسای کاتولیک (غرب) آن دو را از یکدیگر جدا کرد (Davies, 1996: 328-332). در دوره‌ی اول قرون وسطی رهبانیت مسیحی در میان بزرگان کلیسا رواج یافت و ادبیات قدیس‌گرایی رونق یافت تا جایی که بندیکت قدیس در قرن ششم مجموعه‌ای از قوانین و دستورالعمل‌های مذهبی را برای جامعه‌ی راهبان مکتوب و جزئیات مسئولیت‌های اداری و معنوی آنها را در برابر جامعه مشخص کرد (Lawrence, 2000: 18-24).

از نظر نظام اجتماعی و اقتصادی، کشاورزی مبتنی بر نظام ارباب و رعیتی در بیشتر مناطق اروپا، به خصوص شمال غرب و مرکز اروپا گسترش یافت و همین امر موجب شد به مرور نظام طبقاتی خاصی بر اساس بهره‌کشی از افراد ضعیف در اروپا شکل گیرد (Pounds, 1990: 166). دیگر طبقات جامعه را اشراف، روحانیان و شهروندان عادی تشکیل می‌دادند. اشراف که خود شامل افراد عنوان‌دار و شوالیه‌ها می‌شدند، دهقانان و رعیت‌ها را استثمار می‌کردند (Barber, 2004: 37-41).

با انتقال پایتخت امپراتوری روم به قسطنطنیه، فرمانروایی روم به پاپ منتقل شد و پس از مدتی به گسترش حیطه ارضی قدرت روی آوردند. پاپ به استناد نوشته جعلی به نام «بخشش کنستانتین» این ادعا را مطرح کرد که امپراتور علاوه بر به رسمیت شناختن حق قضاوت برای پاپ، او را مالک سرزمین روم و ایتالیا و نواحی حفاظت شده غرب قرار داده است (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۶). هر چند بعدها و در سده یازدهم مشخص شد که این نوشته جعلی است. با شکل گیری پادشاهی شارلمانی در ۸۰۰م، در رأس اقوام فرانک و تسلط بر بخش وسیعی از اروپا و تأسیس کارولنژین اوضاع قدری دگرگون شد. او خود را میراث دار و خَلَف امپراتور روم معرفی کرد و پاپ نیز تاج پادشاهی را بر سرش گذاشت. پاپ در این مراسم عنوان کرد این عیسی است که منصب پادشاهی را به شارلمانی داده است تا بر پیروانش حکومت کند (دورانت، ۱۳۶۵: ۶۰۴-۶۰۰).

در این دوره تلاش های نظری متعددی برای توجیه رابطه کلیسا و قدرت مطرح شد؛ از طرح مقصد اخلاقی برای قدرت سیاسی تا ولایت کلیسا. نظریه ولایت کلیسا تا جایی بسط یافت که طرفداران آن مدعی اشراف مرجعیت روحانی بر امور این دنیا و ولایت اصحاب کلیسا نسبت به مردم عادی شدند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۴۴). از سوی دیگر، با تسلط امپراتوری کارولنژین بر بخش مهمی از اروپا، نظریه شاه دین سالار بسط یافت. اشراف و روحانیون مسیحی فرانک تبار این نظریه را در قالب ایدئولوژی فراگیر مطرح کردند (همان: ۱۴۷)؛ لذا در مجموع در این دوران، رابطه تقسیم اقتدار به قدرت غیر دینی و مرجعیت دینی، وضعیت مبهم و شکننده ای داشت. داعیه های کلیسا برای گرفتن کرسی قدرت از قرن یازدهم و پس از آن بالا گرفت و در قرن چهاردهم به اوج خود رسید. در این بخش از تعارض دین و دولت، طرفداران هر جناح با استفاده از ابزار جدل، برگرفته از فرهنگ و دانش دینی، حمله به یکدیگر را از سر گرفتند (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۸). مجموع این تحولات و فراز و فرودهای تاریخی بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی تأثیر گذاشته است و تاریخ نگاران فلسفه مسیحی درباره هریک از فیلسوفان مسیحی به جزئیات آن پرداخته اند. مجموع عوامل مؤثر بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی را می توان چنین خلاصه کرد.

جدول شماره ۱ - عوامل مؤثر بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی			
عامل سیاسی	عامل مذهبی	عامل اجتماعی	عامل اقتصادی
تغییر نظام سیاسی از امپراتوری به فنودالی	سلطه روزافزون کلیسا بر جامعه و دولت	طبقاتی شدن جامعه به تبع نظام اقتصادی و سیاسی	کشاورزی مبتنی بر نظام ارباب و رعیتی

در ادامه اندیشه اجتماعی پنج فیلسوف مسیحی مشهور قرون وسطی، یعنی آگوستین، آنسلم، توماس، اکهارت و مارسیلیه و دیدگاه آنها درباره عدالت بیان و ارزیابی می شود.

۵. فیلسوفان مسیحی و عدالت

۵-۱. آگوستین و عدالت

آگوستین قدیس^۵ از تأثیرگذارترین فیلسوفان مسیحی قرون وسطاست که تأثیر دوسویه او بر تفکر مذهبی مسیحی و تفکر فلسفی غربی انکارناپذیر است. در میان تاریخ‌نگاران فلسفه چنین مشهور است که تفکر فلسفی قرون وسطی با آگوستین آغاز می‌شود. مهم‌ترین اثر آگوستین که می‌توان اندیشه اجتماعی وی را در آن رهگیری کرد، کتاب شهر خدا نام دارد که طی قریب به سیزده سال (۴۱۳-۴۲۶م) به نگارش درآمده است. انگیزه نگارش شهر خدا به شبهاتی برمی‌گردد که برخی از بت‌پرستان پس از سقوط امپراتوری روم در ۴۱۰م مطرح و ادعا می‌کردند دلیل این سقوط دست‌کشیدن از بت‌پرستی و گرایش به مسیحیت بوده است. آگوستین در پاسخ به این شبهات، بنا به درخواست پاپ، این کتاب را به نگارش درآورد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۲۵)؛ البته آگوستین در کتاب دیگر خود، اعترافات نیز به برخی از مباحث اجتماعی همچون عدالت، سعادت و کمال انسانی اشاراتی دارد.

عدالت از نگاه او «فضیلت اداکردن (برگرداندن) حق هرکسی به صاحب آن حق» است (همان: ۱۹، ۲۱: ۸۹۹). از استفهام انکاری‌ای که آگوستین پس از این تعریف ارائه می‌کند، متوجه می‌شویم که آگوستین به عدالت ترمیمی و قضایی نظر دارد:

آیا اگر کسی که تکه‌ای از زمین را از خریدار آن پس بگیرد و آن را به کسی بدهد که حقی به آن ندارد، فاقد عدالت است؛ ولی اگر خودش را از خدایی حاکم که او را آفریده است، پس بگیرد و خدمت‌گزار ارواح تبه‌کار شود، واجد عدالت است (همان).

با این حال، این سخن به آن معنا نیست که آگوستین از تعریف افلاطونی عدالت فاصله گرفته است (← آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۳۳)؛ چراکه بلافاصله بر عدالت در معنای سلطه بر قوای نفس تأکید می‌کند و می‌پرسد: «هنگامی که انسان مطیع خدا نیست، چه عدالتی را می‌توانیم به او نسبت بدهیم؟» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۱۹، ۲۱: ۹۰۰)؛ پس لازمه عدالت حقیقی پرستش خداوند است. از طرفی مطابق نظر کیکرو^۶ لازمه جمهوری، وجود ملت^۷ و شرط آن، التزام به حقوق و منافع مشترک است و لازمه آن هم وجود عدالت است؛ اما اگر عدالت حقیقی وجود نداشته باشد، حقوقی هم وجود ندارد و در نتیجه، ملت حقیقی هم شکل نخواهد گرفت؛ چراکه حق (jus) از عدالت (justitia) منشعب می‌شود و عدالت هم پیش‌فرض شکل‌گیری ملت است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۱۹، ۲۱: ۸۹۹).

آگوستین معتقد است تحقق عدالت در جامعه، وابسته به رفتار عدالت‌محور یکایک افراد است. اگر در جامعه‌ای افراد به گونه‌ای باشند که تسلط نفس بر بدن به نحو عادلانه‌ای باشد و همچنین عقل آنها بر رذایل تسلط داشته باشد، التزام و پابندی مشترک به حقوق متقابل یکدیگر

برقرار می‌شود. آگوستین معتقد است اگر عدالت در افراد وجود نداشته باشد، بدون شک در جامعه نیز عدالت محقق نخواهد شد (همان: ۱۹، ۲۱؛ ۹۰۰؛ ۱۹، ۲۴؛ ۹۰۸).

آگوستین مبتنی بر تحلیلی که از کتاب مقدس دارد، دو طبیعت برای آدمی قائل است: طبیعت اولیه و طبیعت ثانویه. انسان در طبیعت اولیه خود با سایر انسان‌ها برابر است و باید در صلح و آرامش باشد و بندگی خداوند را انجام دهد، نه بردگی سایر انسان‌ها. طبیعت ثانویه انسانی از هنگام ارتکاب گناه نخستین غلبه پیدا کرده است. انسان‌ها در طبیعت ثانویه خود پیرو عواطف خود هستند و به همین خاطر، خوی سلطه‌طلبی در آنها نمود می‌یابد. آنچه موجب پیدایش فاصله طبقاتی و برتری‌طلبی افراد انسان نسبت به یکدیگر می‌شود، همین طبیعت ثانویه انسانی است.

دو نوع طبیعت انسانی موجب بروز دو سنخ اراده و عشق در انسان می‌شود: عشق به خدا و عشق به خود: «شهر زمینی به خود مباحثات می‌کند و شهر آسمانی به خداوند» (همان: ۱۴، ۲۸؛ ۶۱۷). انسانی که عاشق خداوند است، سرسپرده و ستایشگر اوست. در شهری این چنین، شاهان و رعایا از روی محبت به یکدیگر خدمت می‌کنند. پادشاهان در فکر همه رعایا هستند و رعایا نیز با طیب خاطر فرمان‌برداری می‌کنند (همان: ۱۴، ۲۸؛ ۶۱۸). اگر قوت شهر زمینی به فرمانروای آن است، قوت شهر آسمانی به خداوند و محبتی است که بندگان در حق او دارند. از نظر آگوستین جامعه کامل جز با ایمان مشترک و عشق الهی انسان‌ها به یکدیگر شکل نمی‌گیرد (Augustine, 1886, Epist. 137.5).

با توضیح پیش‌گفته مشخص می‌شود در نگاه آگوستین، انسان عاشق خداوند است که می‌تواند عدالت را پی بگیرد و آن را در شهر خدا برپا کند و در مسیر تحقق عدالت در شهر خدا، انسان عاشق خداوند، با انسان عاشق خود در شهر زمینی جدال و درگیری خواهد داشت؛ چه آنکه ارزش‌های حاکم بر این دو انسان و این دو شهر متضادند (عدالت در برابر سلطه‌جویی) و برای آنکه شهر خدا و ارزش‌های آن همچون عدالت محقق شود، باید شهر زمینی و انسان عاشق خود تغییر کند. به گفته آگوستین کلیسا نماینده جامعه آسمانی در این دنیا است و رسالت آن مهیا کردن انسان برای ورود به جمع آسمانیان است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۸، ۲۴؛ ۱۱، ۱؛ ۱۵، ۴؛ ۲۰، ۱۷).

در نهایت باید گفت شهر خدا همچون آرمان‌شهر نیست که مابه‌ازای زمینی نداشته باشد، بلکه کلیسا دروازه آن است و با ایمان مسیحی و جستجوی حقیقت و فضیلت امکان تحقق دارد. با این حال، از آنجایی که تحقق فردی شهر خدا، با توجه به اقتضائات حیات اجتماعی، ضرورتاً به شکل‌گیری شهر خدا به معنای واقعی شهر و مدینه به مثابه یک واحد سیاسی منجر نمی‌شود، تعلق ایمان شخصی هر فرد به قلمرو حکمرانی الهی، او را در شهر خدا قرار می‌دهد (همان: ۱۴، ۲۸). با وجود این، تحقق عدالت مستلزم برقراری ایمان عمومی و عشق الهی به هم‌نوع در جامعه است که در معنای سیاسی آن تنها در مدت کوتاه حکمرانی پیامبران عبرانی در اورشلیم محقق شده است (همان: ۱۵، ۲۰).

۲-۵. آنسلم و عدالت

اندیشه فلسفی آنسلم^۹ به طور کلی در زمینه سنت فکری آگوستین پرورش یافته است تا جایی که او را آگوستین دوم خوانده‌اند. برخی هم آنسلم را «پدر فلسفه مدرسی» دانسته‌اند؛ اما به میزان آگوستین در حوزه اندیشه اجتماعی مشهور نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۳/۲ و ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۰۵). ایده اصلی آنسلم در فلسفه، همچون آگوستین، بر محور ایمان و رابطه آن با عقل استوار است. در قرن یازدهم میلادی بیشتر فیلسوفان غربی به بررسی رابطه عقل و ایمان گرایش پیدا کردند و همین مسئله به عنوان هسته اصلی فلسفه مسیحی تلقی شد (Koterski, 2009: 10). برخی عقل را بر ایمان تقدم داشتند و عده‌ای ایمان را بر عقل مقدم می‌دانستند. در آن زمان آنسلم به رابطه متقابل عقل و ایمان اشاره می‌کند و تلاش فلسفی خود را به تبیین رابطه دوطرفه ایمان و عقل معطوف می‌کند. آنچه برای آنسلم اهمیت داشت، این بود که بتواند از طرفی به وسیله ایمان، ادراک و اثبات وجود خداوند را ثابت کند و از طرف دیگر، بتواند ایده‌هایش را با اصول منطقی و عقلی بسنجد؛ از این رو، استدلال‌های عقلی او برای اثبات وجود خدا بسیار مورد توجه محققان و فیلسوفان، خصوصاً فیلسوفان مسلمان در سده‌های بعد قرار گرفت (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۹۵). غلبه مسئله اثبات وجود خداوند و شئون الهی آن قدر بر دستگاه فکری آنسلم اثر گذاشته بود که در بحث از عدالت نیز به سراغ عدالت به عنوان فضیلت انسانی یا تنظیم‌گر روابط اجتماعی نمی‌رود، بلکه از عدل الهی سخن به میان می‌آورد. این خود نشان‌دهنده تمرکز وی بر حکمت نظری و فاصله‌داشتن از حکمت عملی است. آنسلم معتقد بود عذاب جاویدان با عدالت الهی سازگاری دارد (Kvångvig, 1993: 1_2). او می‌گوید همه انسان‌ها به خداوند تعلق دارند و با ارتکاب گناه از سوی انسان، این تعلق سست می‌شود و امکان به سعادت رسیدن از طریق انتخاب آزادانه از دست می‌رود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

آنسلم در رساله در باب حقیقت، پس از بحثی طولانی از نسبت بین عدالت و درستی^۹ نتیجه می‌گیرد که «عدالت، درستی نیت است که صرفاً به خاطر خودش حفظ شده باشد». منظور از حفظ‌شدن، این است که نیت درست از پیش موجود بوده و عدالت تداوم آن است. منظور آنسلم از «به خاطر خود» هم این است که این درستی نیت غایتی جز خود نداشته باشد (Anselm, 1998: 170). روشن است که چنین تعریفی از عدالت عمدتاً می‌تواند دلالت‌های الهیاتی داشته باشد تا اجتماعی و سیاسی. او در پروسلوگیون می‌نویسد:

اینکه تو خوبان را خیر عطا می‌کنی و بدان را شر، خود به دلالت عدالت است ... بایسته است دریابیم هر آنچه ناشی از حسن تو که به هیچ‌روی ناعادلانه نیست، باشد، به هیچ‌روی مبیعتی با عدالت ندارد، بلکه برعکس، کاملاً با آن منطبق است (آنسلم، ۱۳۸۶: ۶۰).

از تحلیل آنچه گفته شد، می‌توان دو معنا از عدالت الهی را از نگاه آنسلم تبیین کرد: ۱. عدالت به معنای انصاف‌داشتن و اینکه خداوند به این خاطر عادل است که در موارد شبیه به هم، یکسان

عمل می‌کند؛ ۲. عدالت به معنای رفتار تأدیبی و اینکه خداوند به خاطر این عادل است که با هیچ‌کس بدتر از آن عمل نمی‌کند که شایسته آن است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

اندیشه آنسلم عمیقاً نوافلاطونی است و از نظر کاپلستون «ایمان می‌آورم تا بفهمم» وجه اشتراک او و آگوستین است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۴/۲). با این حال، به نظر می‌رسد به‌رغم سرشت الهیاتی و غیر اجتماعی اندیشه آنسلم، اگر معنای پیش‌گفته از عدالت الهی، در حوزه انسانی نیز تعمیم داده شود، عدالت در روابط اجتماعی به معنای انصاف داشتن خواهد بود و عدالت به معنای رفتار تأدیبی، قسمی از عدالت کیفری خواهد بود که دولت و حکومت آن را اعمال می‌کند. با توجه به امتداد این نوع نگاه به عدالت در حوزه انسانی در نگاه فیلسوفان بعد از آنسلم، خصوصاً توماس آکویناس، به نظر می‌رسد این تعمیم قابل پذیرش است.

۵-۳. توماس آکویناس و عدالت

توماس آکویناس^{۱۱} شاخص‌ترین فیلسوف مدرسی در تاریخ فلسفه مسیحی است. ایده اصلی او رفع تنافی میان ایمان و عقل بود. تا آن زمان، مسیحیان، اساس دین را ایمان می‌دانستند؛ اما آکویناس تلاش کرد نشان دهد میان ایمان و عقل تعارض نیست و به این طریق، مسیحیت را با فلسفه یونان تلفیق کرد (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

آکویناس بیش از آنکه عدالت را ذیل فضیلت‌ها مطرح کند، در نظریه متافیزیکی خود از آن سخن می‌گوید؛ چه آنکه برای عدالت ساحتی الهی قائل است (ST II-II, q.58, a.1). از نظر او عدالت برترین فضیلت اخلاقی است؛ چراکه هرچه خیر عقلی یک فضیلت بیشتر باشد، مهم‌تر و برتر است و عدالت چنین است (ST II-II, q.58, a.5). وجه اغلیبیت خیر عقلی در عدالت این است که عدالت مجرای برپاداشتن حق است و عمل به عدالت موجب می‌شود انسان به سمت حق سوق پیدا کند. در اندیشه آکویناس بحث از عدالت با بحث از حق و قانون گره خورده است. از نگاه او حق آن چیزی است که بر اساس قانون طبیعی مدیون دیگران می‌شویم (ST II-II, q.58, a.3). قانون طبیعی همان اصول مشترک میان همه موجودات برخوردار از عقل است. در توضیح آن باید گفت یک اراده و خواست ثابت و دائمی در انسان است که او را به این سوق می‌دهد که هرچه برای خود می‌خواهد برای دیگران هم بخواهد و هرچه دیگران برای خود طلب می‌کنند، او نیز محق به داشتنش است؛ بنابراین، هر انسانی مدیون دیگر انسان‌هاست و در میان همه فضیلت‌ها، عدالت فضیلتی است که در ارتباط با دیگران معنادار می‌شود و همواره نیازمند طرف دوم است (MacIntyre, 1988:198)؛ لذا از حیث فردی معتقد است عدالت مانعی است در برابر انجام رذایلی مانند خشم و دشنام و تمسخر.

توماس در یک تقسیم‌بندی، همچون ارسطو، عدالت را به عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی (کیفری) تقسیم می‌کند (ST II-II, q.61, a.1). عدالت توزیعی ایجاب می‌کند هرکس متناسب با شأن،

منزلت و تلاشش به سهم و حق خود دست یابد و عدالت اصلاحی مستلزم آن است که خسارت و نقصان حاصله به خاطر جرم یا اشتباه تا حد ممکن جبران شود (ST II-II, q.61, a.3). از طرف دیگر، آکویناس اجرای عدالت را مستلزم احترام به داوری و قضاوت محکمه عدل می‌داند (MacIntyre, 1988:199). به حسب تحولات شکل گرفته در جامعه زمان آکویناس و فاصله گرفتن جامعه اروپایی از سنت‌های اولیه قرون وسطی، خصوصاً پس از کشف نظام‌نامه قانونی امپراتوری در سال ۱۰۷۰، به نام بدنه قانون مدنی یا «نظام‌نامه ژوستینین» در ایتالیای شمالی، آکویناس نیز در دوره خودش به بحث از قانون عادلانه می‌پردازد. او در این زمینه تصریح می‌کند که قوانین ناعادلانه الزام‌آور نیست، بلکه نباید نام قانون بر آن گذاشته شود. از نظر نظام سیاسی که بتواند عدالت را اجرا کند، آکویناس معتقد است فقط در حکومتی می‌توان به عدالت رسید که در وهله اول همگانی (مردمی) باشد؛ ثانیاً، در آن یک نفر به خاطر فضایل بیشتر در رأس قرار گرفته باشد؛ و ثالثاً سایر اشخاص به تناسب فضایی که دارند بتوانند اعمال قدرت کنند (ST I-II, q.105, a.1).

از آنچه شرح داده شد، به دست می‌آید که عدالت در نگاه آکویناس بُعد اجتماعی‌تری به خود می‌گیرد؛ چه آنکه در ساحت فردی و اجتماعی هر دو مورد توجه اوست. همچنین به تقسیم‌بندی عدالت به توزیعی و کیفری می‌پردازد که نشان‌دهنده انسجام فکری او در این باره است. علاوه بر این، نوع نگاهش به جایگاه قانون و دولتی مردمی که صلاحیت استقرار عدالت را دارد، ابعاد اجتماعی اندیشه او را برجسته‌تر می‌کند.

۴-۵. اکهارت و عدالت

رویکرد عرفانی مایستر اکهارت^{۱۱} موجب شد تا در ۱۳۲۷م، از سوی کلیسا محکوم به کفر شود و او را واداشت تا دفاعیه‌ای در این باره بنویسد. با وجود مخالفت‌هایی که از سوی کلیسا با اندیشه عرفانی اکهارت صورت گرفت، اندیشه او از طریق شاگردانش به نسل‌های بعدی فیلسوفان و متفکران آلمانی همچون لوتر و هگل منتقل شد. اکهارت فیلسوفی مابعدالطبیعی به حساب می‌آید که مابعدالطبیعه را علم حقیقت می‌داند (MacIntyre, 1988: 24_30). حقیقت به‌عنوان گمشده اکهارت در تکوین اندیشه و نظام فلسفی - عرفانی او سهم بسزایی دارد و همین امر موجب شده است اندیشه عرفانی وی همچون برخی از عرفای مسلمان، وجوه اجتماعی نیز پیدا کند (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۸۱). او برای رسیدن به حقیقت چهار گام ترسیم می‌کند: توجه به آفرینش، ترک تعلقات و حضور، تجلی ذات و تعین ذات، شفقت و عدالت اجتماعی (اکهارت، ۱۳۹۰: ۶).

در موعظه پنجاه و نهم می‌نویسد: «انسانی عادل است که به عدالت استحاله شود. انسان عادل در خدا زندگی می‌کند و خدا در او؛ زیرا خدا در انسان عادل متولد می‌شود و انسان عادل در خدا؛ زیرا در هر عمل فضیلت‌مندانه انسان عادل خدا متولد می‌شود و خوشنود می‌شود» (Eckhart, Ser 59, 305). عدالت در اندیشه اکهارت فضیلتی است که انسان را خدایی می‌کند و گام به گام او را در

نزدیکی به خدا پیش می‌برد: «انسان عادل، انسانی است که با خداست ... خدا همان‌طور که به خود عشق می‌ورزد، به انسان عادل نیز عشق می‌ورزد» (Ibid, Ser 66, 339); در نتیجه تخلق به این صفت انسان به تبتل و انقطاع از ماده نزدیک می‌شود: «عادل بودن، یعنی خوشی و غم [برای انسان] یکی باشد، [همچنان که] تلخی و شیرینی» (Loc. cit).

او معتقد است باید نیروی خلاقانه خود را در راه استحاله فردی و اجتماعی به کار گرفت و این استحاله از طریق شفقت و عدالت اجتماعی محقق می‌شود. او در تبیین راه چهارم می‌گوید: «کسانی که به عدالت عشق می‌ورزند، عدالت آن‌ها را از درون و بیرون دربرمی‌گیرد و آنها با عدالت یگانه می‌شوند. عادل کسی است که به عدالت مؤید است و به عدالت استحاله یافته است» (اکهارت، ۱۳۹۰: ۷۵). اکهارت استحاله در عدالت را مصداق جاودانگی می‌داند و معتقد است کسی که عادل است، همیشه زنده خواهد بود؛ چراکه پاداش عدالت‌ورزی خود خداست که جاویدان و ازلی و ابدی است (Blakney, 1941:178). او درباره شخص عادل معتقد است انسان عادل متخلق به اخلاق الهی است و خداوند خود را در شخص عادل پدیدار می‌سازد. اکهارت می‌گوید: «اگر تو عادل باشی، عمل تو نیز عادلانه خواهد بود» (۱۳۹۰: ۷۶).

در ارزیابی دیدگاه اکهارت درباره عدالت باید در نظر داشت که او در پی راهی برای رسیدن به حقیقت است و آن را در استحاله می‌جوید و عدالت اجتماعی را مصداق استحاله می‌بینید. تفسیر عرفانی مایستر اکهارت از عدالت و انتخاب آن در کنار شفقت به عنوان راهی برای رسیدن به حقیقت، نشانه نگاه فردی او به عدالت است و جنبه اجتماعی و حاکمیتی عدالت و پیوند آن با قانون و دولت و سایر اجزا حکومت در نظر او جایگاهی ندارد. با توجه به اینکه دریافت اکهارت از مفهوم عدالت بیش از هر چیز ریشه در نگاه عرفانی به تعالیم مسیحیت دارد، جنبه‌های فردی عدالت برای او حائز اهمیت بیشتری است تا جنبه‌های اجتماعی. از آنجایی که در این نگاه، فرد عادل و تخلق به اخلاق الهی موضوعیت می‌یابد، کمتر مجال برای پیوند عدالت به قانون یا دولت باقی می‌ماند.

۵-۵. مارسیلیه پادوایی و عدالت

مارسیلیه (مارسیلیوس) پادوایی^{۱۲} در اثر مشهور خود، مدافع صلح، تلاش کرد تا نشان دهد پاپ علت اصلی فقدان صلح در جهان مسیحی است. مارسیلیه برخلاف فیلسوفان مسیحی گذشته به‌طور جدی اصل جانشینی پطرس و مالکیت کلیسای را به چالش کشید. با این حال، مارسیلیه به دلیل آگاهی از واکنش دادگاه تفتیش عقاید، کتاب خود را تا ۱۳۲۶م چاپ نکرد تا اینکه به همراه ژان ژاندوم^{۱۳} به دربار لودویگ چهارم^{۱۴} فرار و در همان سال اثر خود را منتشر کرد. علاوه بر این اثر، رساله کوتاه او با عنوان انتقال امپراتوری جنجال‌آفرین شد؛ چراکه در این رساله به اثبات وابستگی

مشروعیت امپراتوری رم به تصمیم شهروندان رمی و نه پاپ پرداخته بود (مکلند، ۱۳۹۸: ۲۹۵/۱-۲۹۹).

ارجاعات مفصل مارسیلیه به آثار ارسطو، به‌ویژه سیاست، نشان می‌دهد مبانی وی درباره آغاز و انجام فعالیت سیاسی برگرفته از اندیشه ارسطوست (Marsilius, 2005: I, 2.3). با این حال، راه او عمیقاً با راه مهم‌ترین ارسطویی قرون وسطی، یعنی توماس متفاوت است (اشتراس، ۱۳۹۸: ۴۶۹). او دولت را لازمه زندگی اجتماعی دانسته، معتقد است گرایش به اجتماع در غریزه و طبع بشر نهفته است؛ چراکه زندگی بشر در اجتماع او را به کمال می‌رساند (Marsilius, 2005: I, 3.2). مارسیلیه از سوی دیگری تحت تأثیر گرایش‌های ابن رشدی فیلسوفان زمانه‌اش بود تا جایی که جدایی دین از فلسفه سیاسی را با کمک اندیشه ابن رشدیان تئوریزه کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۲۹). مبتنی بر این گرایش او معتقد شد که در سیاست، نباید به دنبال غایت‌های متافیزیکی و اخروی بود، بلکه فقط باید به دنبال سعادت و زندگی بهتر در این دنیا بود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۵۴۲). مفهوم عدالت در فلسفه اجتماعی مارسیلیه پیوند محکمی با قانون و نسبت دولت و قانون دارد و بیشتر به جنبه‌های عدالت توزیعی تأکید دارد؛ از این‌رو، عدالت در نگاه مارسیلیه عبارت است از سازوکاری اجتماعی برای حفظ همکاری جمعی در تأمین نیازها.

منشأ قانون در اندیشه توماس، در امتداد دیدگاه ارسطویی، کارکرد صحیح دولت است؛ اما در دیدگاه مارسیلیه به دولت و قانون نوعی نگاه هابزی حاکم است، و قانون برای پیشگیری از بروز منازعات است (Marsilius, 2005: I, 5.7 & 5.8). قانون دو خاستگاه دارد: اولاً، عدالت مدنی (در معنای قضایی) و ثانیاً، برقراری امنیت (Ibid, I, 11.1).

برداشت مارسیلیه از عدالت، از سویی وابسته به مفهوم قانون، به‌ویژه خوانش رومی آن و از سوی دیگر، عدالت جزایی است. او مثالی را از کیکرو نقل می‌کند که دو نوع بی‌عدالتی داریم: اول درباره کسی که به دیگران صدمه می‌زند و دوم، در مورد کسانی که می‌توانند مانع آن بشوند، ولی این کار را نمی‌کنند. توجیه او برای چنین فهمی از بی‌عدالتی، قانونی «شبه طبیعی» است که فرد را رهین جامعه و دوستی آن می‌کند (Ibid, I, 19.13).

مارسیلیه هنگامی که دو برداشت از مفهوم قانون را مطرح می‌کند، از نظریه قانون طبیعی فاصله می‌گیرد و به پوزیتیویسم حقوقی نزدیک می‌شود. از نظر او قانون دو معنا می‌تواند داشته باشد: در معنای اول، عادلانه بودن یا سودمند بودن چیزها را معین می‌کند؛ در این معنا، قانون آموزه حق^{۱۵} است. معنای دوم از قانون، دستوری است که بر اساس پاداش‌ها و جریمه‌هایی افراد را به تبعیت از آن مجبور می‌کند. چنین چیزی را می‌توان واقعاً یک قانون خواند. برای این معنا از قانون، اصل وجود ضمانت‌های اجرایی است و ممکن است این قانون عادلانه یا ناعادلانه باشد. اگر این قانون عادلانه باشد، می‌توان آن را قانون کاملی خواند؛ اما قوانین ناعادلانه‌ای هم هستند که بر اساس سرشت قانونیشان، یعنی ضمانت‌های اجرایی آنها، لازم الاجرا هستند (Ibid, I, 10.4-7).

این برداشت از قانون تبعات جدی برای اندیشه مسیحی داشت؛ چراکه ضرورت شرعی و الهی بودن منبع قانون را نادیده می‌گرفت. به‌علاوه، مارسیلیه از این هم فراتر رفت و قانون طبیعی و الهی را که داور آن مسیح بود، به جهان دیگر موقوف کرد؛ زیرا این خود مسیح بود که با رحمتش به افراد تا پایان عمرشان مهلت توبه داد (Ibid, II, 9.1).

اعتقاد عمومی در قرون وسطی این بود که تنها قانون‌گذار حقیقی خداوند است و قانون غیر الهی معتبر نیست (مکلند، ۱۳۹۸: ۳۱۸). تقسیم قوانین به طبیعی (تعیین شده از سوی خداوند) و تشریحی (قوانین دارای ضامن اجرایی)، امکان برداشت پوزیتیو از مفهوم قانون را فراهم می‌کند. او هرچند در شرایطی که قانون الهی با قانون بشری در تعارض افتد، جانب قانون الهی را گرفته است (Marsilius, 2005: II, 5.4)، اما چون قانون الهی در این دنیا ضامن اجرایی ندارد و به افراد هم فرصت توبه داده شده است، در نهایت این قانون موضوعه است که الزام‌آور خواهد بود.

مارسیلیه منکر وجود رابطه و پیوند میان عدالت الهی و قانون بشری نیست؛ اما نوع نگاهش مبنایی می‌شود برای این رویکرد که قانون در حکم فرد حاکم است (مکلند، ۱۳۹۸: ۳۱۹)؛ پس قانون‌گذار دنیوی باید در دولت خود دارای حق حاکمیت باشد. دغدغه اصلی مارسیلیه درباره قانون، کارکرد و شیوه عملیاتی‌شدن آن است (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۲۲۱). در تعریفی که اندیشه اجتماعی مارسیلیه از قانون به دست می‌دهد، پیوند قانون و عدالت مشهود است؛ چه آنکه موضوع قانون را تأمین عدالت مدنی و نفع اجتماعی تعیین می‌کند. او قانون را علم، آموزه یا گونه‌ای داور همگانی درباره مسائل مربوط به عدالت مدنی و نفع مدنی و اضداد آنها می‌داند (همان: ۲۲۴).

۶. نتیجه

با بررسی زمینه‌های تأثیرگذار بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی و با کاویدن اندیشه هر فیلسوف و نظرگاهش درباره عدالت، به دست می‌آید که عدالت در فلسفه مسیحی در قرون وسطی، از امری فردی یا الهیاتی الهی به امری عینیت‌یافته‌تر و اجتماعی‌تر تبدیل شده است. این چرخش را می‌توان بدیل چرخش افلاطونی به ارسطویی در سده‌های قرون وسطی دانست. از تحلیل سیر تاریخی اندیشه‌های اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی، می‌توان دریافت هرچه به پایان این دوره نزدیک‌تر می‌شویم، اندیشه عدالت از ریشه مسیحی خود به ماهیت فلسفی یونانی سوق پیدا می‌کند. از بررسی مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همگام با کاهش قدرت کلیسا در جامعه و افول مقبولیت ارباب کلیسا در میان مردم، آموزه عدالت برای فیلسوفان مسیحی مسئله‌ای جدی‌تر تلقی شده است و به نظریه‌پردازی جزئی‌تر برای تحقق آن پرداخته و تلاش کرده‌اند تا جامعه را به سوی تحقق عدالت سوق بدهند. از سوی دیگر، می‌توان تغییر نگاه‌ها و توجهات از فلسفه نوافلاطونی و

چرخش به سمت فلسفه ارسطویی را در فلسفه مسیحیت و خصوصاً پس از آن در فلسفه دوره روشنگری ردیابی کرد.

تعریف، تقسیمات، تحقق و نسبت عدالت و قانون در اندیشه فیلسوفان پیش‌گفته را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد.

جدول شماره ۲ - عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی					
نام فیلسوف	تعریف عدالت	ساحت عدالت	تقسیمات عدالت	تحقق عدالت در جامعه	نسبت عدالت و قانون
آگوستین	فضیلت ادا کردن حق هرکسی به صاحب آن	فردی	-	رفتار عادلانه هر یک از افراد جامعه	-
آنسلم	انصاف و تأدیب	فردی	-	رفتار عادلانه هر یک از افراد جامعه	-
آکویناس	مجرای برپاداشتن حق	فردی و اجتماعی	توزیعی و کیفی	از طریق حکومت مردمی	نیاز به قانون عادلانه
اکهارت	مسیر استحاله عرفانی	فردی	-	نفس عادلانه، عمل عادلانه	-
مارسیلیه	سازوکاری اجتماعی برای همکاری جمعی	فردی و اجتماعی	توزیعی و کیفی	از طریق دولت برای اجرای قانون موضوعه	قانون کامل ضامن عدالت

نکته قابل توجه این است که «مبتنی دانستن تحقق عدالت بر امر دین» و گره زدن آن به کلیسا در ابتدای قرون وسطی، کم‌کم جای خود را به «اجرای قانون توسط محکمه عدل» و «تشکیل دولت مردمی» فارغ از جایگاه دین مسیحیت در پایان این دوران می‌دهد. هرچه به پایان قرون وسطی نزدیک‌تر می‌شویم، عدالت امری عینی و وابسته به عقل عرفی می‌شود و در نتیجه، از برداشت‌های الهیاتی و شرعی صرف فاصله می‌گیرد. همچنین تصورات و دیدگاه‌های صرفاً کلی درباره عدالت در ابتدای قرون وسطی مشهود است، در حالی که در پایان قرون وسطی و در اندیشه آکویناس و مارسیلیه سخن از تقسیمات عدالت و قانون و دادگاه عادلانه است و به صورت جزئی درباره عدالت بحث شده است.

با نزدیک شدن به پایان قرون وسطی، گره زدن تحقق عدالت به انسان‌شناسی مسیحی که گناه نخستین را برای انسان ثابت می‌داند، رنگ می‌بازد و بیشتر به ادبیاتی حقوقی، خصوصاً حقوق عمومی متکی می‌شود. در این چرخش، هرچند آموزه قانون طبیعی و الهی بدو در اندیشه‌های

توماس آکویناس اساسی است، اما در نظر افرادی نظیر مارسیلیه این آموزه هم در حاشیه قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، می‌توان گفت توجه به مفهوم و کارکرد اجتماعی عدالت، زمینه تحولات فکری و اجتماعی رنسانس را فراهم کرده است؛ چه آنکه سنگ بنای چیده‌شده توسط فیلسوفانی همچون توماس و مارسیلیه در تحولات و اندیشه اجتماعی متفکران رنسانس قابل رهگیری است. در نهایت باید گفت عدالت در اندیشه اجتماعی اندیشمندان، متأثر از اندیشه نوافلاطونی، یعنی آگوستین، آنسلم و اکهارت، از منظر فردی مورد توجه بوده است، در حالی که در اندیشه اجتماعی اندیشمندان ارسطویی، یعنی توماس و مارسیلیه، منظر اجتماعی عدالت مهم‌تر بوده است؛ از این‌رو، توجه به عدالت از مفهومی گره‌خورده به فضایل فردی انسانی با تفسیر مسیحی در ابتدای قرون وسطی، به اصل و آموزه‌ای اجتماعی و حقوقی در پایان قرون وسطی تغییر می‌یابد و زمینه تحولات اجتماعی سکولاریستی در دوره رنسانس را فراهم می‌کند، هرچند مسئله اصلی اروپای رنسانس عدالت نبوده، همچنان که مسئله اصلی اروپای قرون وسطی نیز عدالت نبوده است.

از توجه فیلسوفانی همچون مارسیلیه به ابعاد اجتماعی و حقوقی عدالت و فاصله‌گرفتن از مفاهیم متخذ از معارف دینی، می‌توان گفت اگر عامل دین به تحولات اجتماعی بی‌تفاوت باشد یا عقب بماند و قدرت پاسخگویی به نیازهای زمانه را از دست بدهد، رفته‌رفته با از دست دادن کارآمدی خود، مقبولیتش کاهش می‌یابد و زمینه واگرایی پیروان به دین شکل می‌گیرد و در تلاقی با عامل قدرت، حتی می‌تواند به نفرت از دین منجر شود. علاوه بر این، می‌تواند به طرد دین از نظام معرفت‌شناختی انسانی منجر و عامل دین به‌عنوان یکی از منابع معرفت‌شناختی از سوی صاحبان اندیشه کنار گذاشته شود.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که بررسی مفهوم عدالت در دیگر دوره‌های تاریخ اندیشه، می‌تواند زمینه‌های شکل‌گیری قیام‌های مردمی، نظریه‌های سیاسی و تحولات اجتماعی را روشن‌تر سازد و به نظریه‌پردازی در حوزه عدالت اجتماعی کمک شایانی بکند.

پی‌نوشت

1. Justinian I (482–565)
2. christian commonwealth
3. conception
4. Pope John XXII
5. Augustine of Hippo (354 – 430)
6. Cicero (106 BC – 43 BC)
7. در ترجمه فارسی حسین توفیقی، «ملت» درج شده و در ترجمه انگلیسی مارکوس دادز «people» (Augustine, 1950). اصل لفظ لاتینی کیکرو «populus» معادل همان انگلیسی است (Fott, 2014: 4←).
8. Anselm of Canterbury (1033/4 – 1109)
9. rectitude
10. Thomas Aquinas (1225 – 1274)

11. Meister Eckhart (1260 – 1327)
12. Marsilius of Padua (1275 – 1342)
13. John of Jandun (1280 – 1328)
14. Ludwig IV (1282 – 1347)
15. doctrine of right

منابع

- اکهارت، مایستر (۱۳۹۰)، مکاشفات، به کوشش متیوارون فاکس، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، ذهن آویز.
- آگوستین (۱۳۸۰)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی.
- آگوستین (۱۳۹۲)، شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آنسلم (۱۳۸۶)، پروسلوگیون، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده‌سرا.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۸)، «مارسیلیوس پادوایی»، اشتراوس، لئو و جوزف کراپسی (ویراستاران)، تاریخ فلسفه سیاسی (جلد اول: قدما)، ویرایش فارسی از یاشار جیرانی و شروین مقیمی زنجانی، تهران، پگاه روزگار نو.
- اولمان، والتر (۱۳۹۹)، بنیادهای اومانیزم رنسانس، ترجمه هنری ملکمی، تهران، پپله.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی، تهران، مرکز.
- حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸)، «تحول تاریخی مفهوم عدالت»، علوم سیاسی، ش ۴۵، ۲۹-۵۸.
- دورانت، ویلیام (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صالح، صبحی (۱۳۷۴)، نهج البلاغه، قم، مرکز البحوث الاسلامیه.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، وزارت امور خارجه.
- فاریابی (۱۳۸۸)، فصولی منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- فلای شاکر، سامونل (۱۳۹۷)، تاریخ مختصر عدالت توزیعی، ترجمه مجید امینی، تهران، مرکز.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷)، دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- کلی، جان موریس (۱۳۸۳)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران، نی.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه غرب (فلسفه قرون وسطی)، ترجمه رضا یعقوبی، جلد ۲، تهران، پارسه.
- مکلند، جان (۱۳۹۸)، تاریخ اندیشه سیاسی، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، جلد ۱، تهران، نی.
- مورال، جان بی (۱۳۹۹)، اندیشه سیاسی در اروپای سده‌های میانه، ترجمه سعید ماخانی، تهران، مانیا هنر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ویلسون، برایان (۱۳۹۷)، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، چاپ ششم، تهران، مرکز.

- Aristotle (2009) *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Edited by Lesley Brown, Oxford, Oxford University.
- Anselm (1998), *The Major Works (Oxford World Classics)*, edited with an introduction by Bryan Davies and G. R. Evans, Oxford, Oxford University.
- Augustine (1950), *The City of God*, tr. By Marcus Dods, New York, The Modern Library.
- (1886), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 1, The Christian Literature Company.
- Aquinas, Thomas (2018), *Summa Theologiae*, California, Coyote Canyon.
- Barber, Malcolm (2004), *The Two Cities*, London, Routledge.
- Blakney, Raymond Bernard (1941), *Meister Eckhart: A modern translation*, New York, Harper Torchbooks.
- Bogardus, Emory stephen, (1992), *A History Of Social Thought*, Los Angeles, University of Southern California.
- Canning, J. P., “Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300-1450”, in: Burns, J. H. (editor) (2008), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge, Cambridge University.
- Davies, Norm (1996), *Europe: A History*, Oxford, Oxford University.
- Flasch, Kurt (2015), *Meister Eckhart: philosopher of Christianity*; tr. by Anne Schindel and Aaron Vanides, New Haven: Yale University.
- Fott, David (2014), “Introduction”, *Cicero, Marcus Tullius, On the Republic and On the Laws*, New York, Cornell University.
- Koterski, S. J. Joseph W (2009), *An Introduction to Medieval philosophy, Basic Concept*, U. K, Willy-Blackwell.
- Kvangvig, Jonathan L, (1993), *The problem of hell*, Oxford, Oxford university.
- Lawrence. C. H. (2000), *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London, Routledge.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, South Bend, University of Notre Dame.
- Marsilius of Padua (2005), *The Defender of Peace*, tr. by Annabel Brett, Cambridge, Cambridge University.
- Plato, (2006), *Republic*, translated and with intro by R.E. Allen, New Haven, Yale University.
- Pounds, N. J. G. (1990), *An Historical Geography of Europe*, Cambridge, Cambridge University.
- Shankar Rao, C. N, (2012), *Sociology; Principles of Sociology with an Introduction to Social Thought*, New Delhi, S.Chand.
- Van Dyke, Vemon (1960), *Political science; A Philosophical Analysis*, California, Stanford University.