

مقدمه

در میانه‌ی سده‌ی شانزدهم میلادی، دانشگاه الهیاتی سالامانکا بستر بالیدن گروهی از متألهین دومینیکن (و بعدتر چندتن از یسوعیان) بود که در تاریخ اندیشه به نام «مکتب سالامانکا» شناخته شده‌اند. هرچند امروز بسیاری از مورخین علم اقتصاد، مکتب سالامانکا را از پیش‌قراولان لیبرالیسم اقتصادی و حتی سلف فکری اقتصاددانان مکتب اتریش می‌دانند (ر.ک. هولکام، ۱۳۹۲)، اما این ادعا از دو سو محل بحث است. نخست آن که آراء مکتب سالامانکا، نه فقط اقتصاد و اخلاق تجارت، که حوزه‌های پرشمار دیگری را نیز متأثر ساخته است و دوم آن که هرچند بزرگان این مکتب، در مسیر تأملات خود بر لزوم کاستن از مداخلات حکومت‌ها در تجارت گفته‌اند، اما از سوی دیگر بر نقش حکومت‌ها در تأمین زندگی همگان و لزوم اعمال برابری اقتصادی میان تمامی مردمان نیز تأکید کرده‌اند. شاید بهتر آن باشد که همچون آئبدو آلبث و موریرا، بحث از «محافظه‌کاری» یا «لیبرترین» بودن بزرگان این مکتب را کنار بگذاریم، چه آن که این مکتب در زمان و جغرافیایی متفاوت از این جدال روییده و بالیده است (آئبدو آلبث و موریرا، ۲۰۱۰).

مکتب سالامانکا در نیمه‌ی نخست سده‌ی شانزدهم و در دانشگاه سالامانکا شکل گرفت. بنیان‌گذار معرفتی آن، فرانسیسکو د ویتوریا (یا د ویکتوریا)، از کشیشان به نام دومینیکن بود که در سال ۱۵۲۴ به ریاست گروه الهیات دانشگاه سالامانکا برگزیده شد. نهضتی که او در این دانشگاه به راه انداخت را گاه «حیاء فلسفه‌ی تومیس» هم دانسته‌اند. ویتوریا در سالیان فعالیت خود در مقام یک الهی‌دان برجسته، تلاش خود را برای بازگرداندن جستارهای توماس آکوئیناس یا همان *Summa Theologica* به جایگاه مرجعیت در الهیات کاتولیکی مصروف کرد. از او جستارها، نوشتارها و سخنرانی‌های فراوانی در باب منبع قدرت سکولار، آزادی تجارت، آزادی دریاها، عدالت و حقانیت جنگ و حقوق انسان برجای مانده است (آئبدو آلبث و موریرا، ۲۰۱۰؛ هم‌چنین ر.ک. ویتوریا، ۱۹۹۱). اما آن‌چه به خصوص مورد نظر ماست، نظرات او در دفاع از بومیان قاره‌ی نو است. نظرات ویتوریا در این عرصه را شاید بتوان از نخستین تجلیات تقابل میان نگاه مبتنی بر «انسان‌سنجی» و «انسان‌شناسی» دانست.

زمانه و زمینه‌ی مکتب سالامانکا

در سال ۱۴۸۵، کریستوف کلمب که به تازگی پاسخ نه قاطعی را از دربار جان دوم، پادشاه پرتغال دریافت کرده بود، طرح بلندپروازانه‌ی خود برای کشف راه دریایی جدیدی به ژاپن، چین و هند را به دربار اسپانیا برد. پنج سال طول کشید تا شاهان کاتولیک، که دیگر از جنگ با مورها در ایبریا و آفریقا فارغ شده بودند، طرح او را بپذیرند. در سال ۱۴۹۲، کلمب به سمت غرب رفت و به قاره‌ی نو پا گذاشت. پس از آن و در سال ۱۴۹۶، با سقوط جزیره‌ی تریف، مجمع‌الجزایر قناری به اشغال نیروهای پادشاهان کاتولیک کاستیون (فردیناند و ایسابلا) درآمد و بدین ترتیب، امپراطوری اسپانیا آغاز حیات یافت. اسپانیا که پیش از این درگیر رقابتی پر زد و خورد با استعمار پرتغال شده بود، جواز آغاز استعمارگری خود را از پاپ دریافت کرد و با توافقی در قالب پیمان توردسیاس (سال ۱۴۹۴)، مجوز اشغال و استعمار جهان، آن سوی مردین ۳۷۰ را به دست آورد. این بدان معنی بود که پرتغال مالکیت زمین‌هایی را به دست می‌آورد که از غرب کیپ‌ورد در آفریقا تا محل پیاده‌شدن کلمب در قاره‌ی آمریکا را شامل می‌شد و هر زمینی در غرب آن به اسپانیا تعلق می‌یافت. هم‌چنین با به قدرت رسیدن پاپی از تبار اسپانیایی بورخیا، اکتشافات جدید در جنوب قاره‌ی نو نیز به اسپانیایی‌ها تعلق گرفت (ر.ک. آبرئو گالیندو، ۱۹۷۷؛ کراو، ۱۹۹۲؛ براون، ۲۰۱۲).

پادشاهان کاتولیک، از سویی با سودای امپراطوری و از سوی دیگر با شور و حرارت دینی، کلمب را به سفر دومی فرستادند تا اراضی تازه کشف‌شده را به نام اسپانیا سر و سامانی بدهد. کشف آمریکا به باور کراو، آغاز انقلابی بود که جهان را به تمامی زیر و رو می‌کرد؛ نقطه‌ی پایانی بر درون‌نگری تاریخ قرون وسطایی و آغازی بر حرکت به سمت جهانی روشن در بیرون مرزهای اروپا. نگاه‌ها از شرق و پیکار مقدس صلیبی، به غرب دوخته شده بود: پیکار مقدس دیگری برای مسیحی ساختن جهان نو (کراو، ۱۹۹۲: ۶۷-۶۸).

عصر طلایی اسپانیا آغاز شده بود. در همان سالی که کشتی‌های کریستف کلمب برای نخستین بار راهشان را به سمت جهان نو باز می‌کردند، در دانشگاه سالامانکا، آنتونیو د نبریکا نخستین کتاب دستور زبان مدون اسپانیایی را به ملکه ایسابلا تقدیم می‌کرد. این نخستین بار بود که در کشوری اروپایی و مسیحی، دستور زبانی به جز لاتین مدون می‌شد. به روایت هنری کیمن، زمانی که ملکه از نبریکا پرسید این کتاب به چه درد می‌خورد، پدر روحانی ارناندو د تالابرا، از روحانیان عالی‌رتبه‌ی دربار، به میان بحث پرید و گفت: «زمانی که علیاحضرت وحشی‌های ملل مختلف با زبان‌های مختلف را به انقیاد خود درآوردید، نیاز خواهد بود که این بردگان نو به قانون شما عمل کنند و برای این کار، باید به زبان شما سخن بگویند» و نبریکا کلام او را تکمیل کرد: «زبان و امپراطوری همواره همراه یکدیگر بوده و بالیده‌اند.» برای دو دهه پیش

از آن، آلمانی‌ها و گاه و بی‌گاه فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها، به مدد صنعت نوپدید چاپ، متونی را به شبه‌جزیره‌ی ایبری آورده و اسپانیا را با رنسانس اروپایی آشنا کرده بودند. اما حالا، صنعت چاپ در اسپانیا وظیفه‌ای سیاسی بر عهده می‌گرفت: انتشار دستورات و ابلاغیه‌های دربار به مستعمرات و تقویت زبان کاستیون (اسپانیولی) (کیمن، ۲۰۰۳).

اسپانیایی‌ها که تا دیرزمانی -صرف‌نظر از ادعای متملقانه‌ی نبريخا- احساس خوشایندی به واژه‌ی «امپراطوری» نداشتند، حالا پادشاهان خود را در مقام امپراطورانی بزرگ می‌دیدند. در سال ۱۵۲۰، زمانی که هنری پنجم، پادشاه کاستیون، به مدد تبار دوگانه‌ای که از شاهان اروپایی می‌برد، عنوان «امپراطور مقدس روم» را پذیرفت، پدرو روئیس د لا موتا، اسقف باداخوت و از روحانیان نزدیک به امپراطور، در موعظه‌اش در سانتیاگو د کومپوستلا هنری را پادشاهی فراتر از هر پادشاه خواند. نبريخا که دیگر بار از امپراطوری سخن می‌گفت، در همین سال نوشت: «بر هیچ‌کس نهفته نیست که هر چند عنوان «امپراطور» لقبی آلمانی است، اما واقعیت آن را باید نزد شاهان اسپانیا جست که اربابان بخش بزرگی از ایتالیا و جزایر مدیترانه‌اند، در آفریقا پیروزمندانه می‌جنگند و با تعقیب مسیر ستارگان، ناوگانشان را تا جزایر سرخپوستان و جهان نو فرستاده‌اند و شرق را به مرزهای غربی اسپانیا و آفریقا پیوند داده‌اند.» اما در پس تمام این کشورگشایی‌ها، هم‌چنان انگیزه‌ای مذهبی نهفته بود: پیش‌گویی‌های متاله سده‌ی چهاردهم، یواخیم فیوره که در رویای خود از یک «امپراطوری جهانی» سخن گفته بود. بسیار بودند کسانی که این امپراطور جهانی را در سیمای فردیناند، و اکنون هنری، می‌جستند (تامس، ۲۰۰۵).

اما انگیزه‌های مذهبی پادشاهان کاتولیک دیری نپایید: با کشف معادن ارزشمند نقره در مکزیک، بولیوی و پرو، ثروت بی‌کرانی به سمت ایبریا جریان یافت. این ثروت جدید، هر چند موتور محرکی برای رشد اقتصادی بود، اما ملازم ناخواسته‌ای نیز با خود داشت: تورم. به روایت لنسکی و لنسکی: «این در حقیقت پیامد طبیعی عرضه‌ی فزاینده‌ی پول در جوامعی بود که کالا به اندازه‌ی کافی تولید نمی‌کردند. در طول یک قرن، قیمت‌ها دو برابر و حتی چهار برابر شد. چنان‌که همواره در چنین شرایطی پیش می‌آید، گروهی از این جریان به نوا رسیدند و گروهی دیگر سخت زبان بردند. آسیب‌دیدگان بیشتر آنهایی بودند که، مانند اشراف زمین‌دار، درآمدهایی ثابت داشتند. اما بازرگانان و اهل دادوستد به سودهایی هنگفت رسیدند. این تحول به معنای بهبود محسوس موقعیت بازرگانان نسبت به طبقه‌ی حاکم بود.» (لنسکی و لنسکی، ۱۳۶۹: ۳۲۰) چنین وضعیتی به هیچ‌روی مطلوب پادشاه نبود.

همه‌چیز برای ظهور مکتبی جدید آماده بود: مکتبی که هم افراط کاتولیکی فاتحان قاره‌ی نو، هم الهیات نوظهور پروتستان و هم طلیعه‌های معرفت علمی نوپدید را در مقابل خود می‌دید و باید با سلیح تومیسیم، اسکولاستیسیم کلاسیک، نظام الهیات دانشگاهی و البته حمایت امپراطور مقدس روم به جنگ آن می‌رفت.

مکتب سالامانکا و بومیان آمریکا

در چنین بستری، بخت با ویتوریا، لاس کاساس و دیگر دومینیکن‌های اسپانیایی بود که توانستند کلیسای پاپی را به صدور بخشنامه‌ای مبنی بر بازشناسی بومیان آمریکا در مقام موجودات انسانی خردمند و دارای روح راضی کنند. پیشتر، در سال ۱۴۵۲، در پی درخواستی از سوی کنستانتین یازدهم، امپراطور بیزانس، که از پاپ نیکلاس در برابر حملات سلاطین ترک درخواست کمک کرده بود، ابلاغیه‌ای با عنوان *Dum Deviras* از سوی پاپ صادر شده بود. این ابلاغیه، خطاب به آلفونس پنجم پادشاه پرتغال بود و به او اختیار می‌داد تا بی‌دینان، مشرکان و دیگر دشمنان مسیحیت را، در هر کجای جهان که یافت، مورد حمله قرار دهد، تسخیر کند و به بردگی بکشد. افزون بر این، ابلاغیه‌ی سال ۱۴۵۵ با عنوان *Romanus Pontifex* نیز اجازه‌ی به بردگی گرفتن بی‌دینان و مشرکان را به عنوان تنبیهی برای جنایاتشان مجاز می‌دانست (ر.ک. سردار و وین دیویس، ۲۰۰۷؛ براون، ۲۰۱۲؛ اهلر و مورال، ۱۹۶۷). اما بخشنامه‌ی جدید، با عنوان *Sublimis Deus* سرخپوستان قاره‌ی جدید را موجوداتی دارای عقل و روح اعلام کرد که کسی حق ندارد آنان را به بردگی بکشد.

این بیانیه را می‌توان بیش از هر چیز محصول تلاش‌های ویتوریا و دیگر کشیش دومینیکن، بارتولومه د لاس کاساس دانست. ویتوریا که مشاور نزدیک هنری پنجم محسوب می‌شود، بر این باور بود که بومیان آمریکا، همانند مسیحیان، هم در حوزه‌های عمومی و هم در حوزه‌های خصوصی خود قایل به قوانین و مناسکی هستند که نشان‌گر ذهن و خرد آن‌هاست. به همین دلیل، نمی‌توان آنان را به بردگی گرفت یا اموال دارایی‌های آنان را، چه از افراد معمولی جامعه باشند و چه از اشراف و حاکمان، مصادره کرد. بومیان مالک بر حق دارایی‌ها و حاکم بر حق قبایل خود بودند. هیچ‌کس، نه پاپ و نه امپراطور، حقی بر جان و مال آنان ندارد و تا زمانی که حقوق تازه یا جان اسپانیایی‌ها در خطر نباشد، کسی حق آسیب رساندن یا تجاوز به حریم آن‌ها را نخواهد داشت (ویتوریا، ۱۹۹۱).

در خصوص مذهب هم، ویتوریا، بر اساس باورهای تومیسیتی خود، دیدگاه نزدیک به دیدگاه آکوئیناس داشت (ویتوریا، ۱۹۹۱). توماس آکوئیناس، بنیان‌گذار معرفتی تومیسیم، در مجموعه‌ی *Summa Theologica* با استناد به انجیل متی، انجیل لوقا، باب حزقیال عهد عتیق و ملاحظات مندرج در *Decretum Gratiani* می‌نویسد: «پس خداوند امر فرمود به حذر از کشتن انسان. پس کشتن کافران مجاز نیست [...] به همین سبب، پس، به نظر می‌رسد نمی‌باید ناباوران را به ایمان وادار کرد [...] افزون بر این، آگوستین می‌نویسد که هر چند آدمی

بسیار کارها را می‌تواند برخلاف میلش انجام دهد، «نمی‌تواند ایمان بیاورد بدون آن که خواست خودش باشد» [...] افرون بر این، در حزقیال ۱۸:۳۲ آمده است که خدا می‌گوید «من تمایلی به مرگ گناه‌کاران ندارم». پس ما باید خواستمان را با خواست خداوند، آن‌گونه که گفته شد، تصدیق کنیم [...] اما هستند ناباورانی که در یک زمان ایمان آورده و بدان شهادت داده‌اند، مانند مرتدینی از هر دست. اینان را باید، حتی به ابزارهای بدنی واداشت تا میثاق‌هایشان را حفظ کنند و بر آن چه زمانی دریافت کرده‌اند، پای‌بند بمانند.» (آکوئیناس، ۲۰۰۲: ۲۶۷-۲۶۸)

این گزاره‌ها، جان دیدگاه‌های توماس آکوئیناس درباره‌ی ایمان غیرمسیحیان است. هرچند چه در دوران اقتدار تومیسیم و چه پیش و پس از آن، هیچ‌گاه این رواداری در میان دولت‌مردان مسیحی دیده نمی‌شد. در ۱۴۹۲، درست در همان سال ورود کلمب به قاره‌ی نو، فردیناند و ایسایا بیانی‌ی‌الحمرا یا دستور اخراج یهودیان از اسپانیا را صادر کردند (پرز، ۲۰۰۷). هم‌چنین پادشاهی کاستیل در ۱۵۰۰ تا ۱۵۰۲ و پادشاهی آراگون در دو دهه پس از آن، مسلمانان باقی مانده در اسپانیا را به زور به آیین مسیحیت برگرداندند (هاروی، ۲۰۰۵). اما این‌بار، بخشنامه‌ی پاپ و حمایت امپراطور، امیدهای بیشتری را در برابر ویتوریا گشوده بود.

باتولومه د لاس کاساس، اسقف چیپاس، در سال ۱۵۱۳، همراه با نیروهای دیه‌گو بلاث‌کث د کوئیار به قاره‌ی جدید آمد و در جریان اشغال کوبا، شاهد جنایات اسپانیایی‌ها بود. تأثیر زندگی در قاره‌ی نو و در مقام یک استعمارگر، همراه با تبعات او در متون مقدس، او را به این نتیجه رساند که تمامی اعمال اسپانیایی‌ها در آمریکا برخلاف قوانین مسیح بوده است. او زمین و بردگانی که به او داده شده بود را آزاد کرد و خود به ترویج دین مسیح و هم‌زمان، تلاش در جهت حمایت از حقوق بومیان مشغول شد. او هم‌چنین کتابی درباره‌ی بومیان، اسپانیایی‌ها و فرآیند اشغال قاره‌ی نو نوشت که *روایت مختصری از نابودی سرخپوستان* نام داشت. روایت لاس کاساس در این کتاب، بیش از هرچیز مجادله‌ی غربی/غیرغربی را ژرفایی مضاعف بخشید و پرسش‌هایی درباره‌ی شکل تاریخ‌نگاری و قوم‌شناسی بومیان (به دست اروپاییان) مطرح کرد (لاس کاساس، ۱۹۷۴). بنا به دیدگاه برخی مورخان، *Sublimis Deus* نتیجه‌ی مکاتبات او با کلیسای پاپی بوده است. (کلیتون، ۲۰۱۲؛ فرید و کین، ۲۰۰۸) لاس کاساس بر این باور بود که هنرها و مناسک بومیان آمریکایی، نشان از روح و خرد آنان دارد. او حتی پا را فراتر از ویتوریا گذاشت و مدعی شد بت‌پرستی و آیین‌های طبیعی موجود در میان بومیان، نشان از فطرت پاک و الهی آنان دارد و کشتن هر بومی، به معنای قتل روحی پاک و هم‌سنگ قتل یک مسیحی است (کاستاندا سالامانکا، ۲۰۰۲).

مجادله‌ی بایادولید و شناخت انسان

اما اوج و نقطه‌ی عطف تلاش‌های لاس کاساس را باید در مجادله‌ی بایادولید جستجو کرد. در یک سوی این مجادله، بارتولومه د لاس کاساس قرار داشت و در سوی دیگر آن، فیلسوف، متأله و کاتولیک اومانیزست، خوان خینس د سپولیدا.

از زمان انتشار نامه‌ی کلمب خطاب به پادشاهان اسپانیا (که برخی آن را نخستین متن اتنوگرافیک جهان مدرن می‌دانند) تا یک نسل پس از او، بسیاری از متفکران و متألهان اسپانیایی، با توسل به متون ارسطویی و خصوصاً کتاب سیاست، به بسط این اعتقاد پرداختند که بومیان آمریکای لاتین، بردگان طبیعی هستند: مردمانی با خرد نارسا، اعضای یک رمه، توده‌ی آشوبناکی از انسان‌ها و فاقد سلسله‌مراتب اجتماعی، بدون لباس، با خانواده‌های بی‌قاعده و مهم‌تر از همه، بت‌پرست. موجوداتی در اختیار شیطان (کوکلیک، ۲۰۰۸: ۲۰-۲۲). خوان خینس سپولیدا یکی از نامدارترین این متفکران بود. سپولیدا در کتاب خود با عنوان *دموکراتس دوم یا دلایل حقانی برای جنگ علیه سرخپوستان (Democrates Secundus, Sive de Iustis Causis Belli Apud Indios)* سرخپوستان آمریکا را «مانند خوک‌هایی که نگاهشان را به زمین دوخته‌اند» توصیف می‌کند: «مردمان حقیری» که «دشوار می‌توان نشانی از انسانیت را در آنان دید» و نه تنها «فاقد فرهنگ»، «زبان» یا «قانون» اند، بلکه «رسومی وحشیانه» دارند و «برای گذشته‌ی خود یادبودی برپا نمی‌کنند». به باور سپولیدا، آنان تا پیش از ورود اسپانیایی‌ها، نه در صلح بدوی، که در حالت جنگ و کشتار دائمی میان خودشان بودند. همین کشت و کشتار دائمی، که به واسطه‌ی طبیعت وحشی‌شان صورت می‌گرفت، دلیلی بود بر این که باید سرکوب شده به بند کشیده شوند (سپولیدا، ۱۹۹۷).

مجادله‌ی بایادولید، که به روایتی نخستین مجادله‌ی اخلاقی در تاریخ اروپاست که حول محور حقوق بشر شکل گرفته، میان این دو تفکر به انجام رسید. اهمیت این مجادله در حوزه‌ی سیاسی به روشنی آشکار است. مجادله‌ای برای نخستین‌بار، مسئله‌ی اخلاقی، شرعی و قانونی مواجهه‌ی اروپاییان مسیحی را با بومیان جهان غیرمسیحی/غیرغربی به پیش می‌کشد. هرچند مجادله پس از دو روز و بدون آن که طرفی پیروز روشن آن باشد به پایان رسید، اما طرح شدن ایده‌های لاس کاساس در چنین مجادله‌ی عمومی‌ای، بر متفکران و نویسندگان پس از او تأثیرات فراوانی گذاشت (آئبدو آلبث و موریرا، ۲۰۱۰). اما نقطه‌ی عطف دیگری که عموماً در این مجادله نادیده گرفته می‌شود، دلالت‌های آن در حوزه‌ی انسان‌شناسی و فلسفه‌ی روش پژوهش در مورد جامعه، انسان و فرهنگ است. بیهوده نیست که دنزین و لینکلن، در کتاب *راهنمای تحقیق کیفی خود، مجادله‌ی بایادولید را به عنوان نمونه‌ای از نخستین جدال‌های روش‌شناختی در نخستین مرحله‌ی تکوین روش‌های کیفی ارزیابی می‌کنند* (دنزین و لینکلن، ۱۹۹۴).

از این منظر، نخستین چیزی که می‌تواند مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد، موضع متفاوت دو دیدگاه در خصوص روش صحیح شناخت و تبیین وضعیت موجود انسانی است. لاس کاساس دست‌کم سه‌بار به آمریکا رفته و هر بار برای مدت قابل توجهی در این قاره باقی مانده بود. در این سفرها، مناطقی از این قاره را که هایتی، کوبا، ونزوئلا و مکزیک امروز را شامل می‌شود مستقیماً مشاهده کرده و در خصوص زندگی و تاریخ مردمان این سرزمین‌ها به تحقیق پرداخته بود. لاس کاساس که دانش‌آموخته‌ی حقوق در دانشگاه سالامانکا و کشیشی آموزش‌دیده بود، الگوهای جدلی آموخته در هر دو عرصه را به کار گرفته و با به کار گرفتن مشاهدات شخصی خود و سبک و سیاق رتوریک که پیش از او کلمب در مکاتبات خود با دربار اسپانیا به کار می‌گرفت، متون جالب توجهی را درباره‌ی سرخپوستان آمریکایی تصنیف کرده بود. اما مهم‌تر از همه آن که او، در تمام این پژوهش‌ها، احساس خشم و ستیز اخلاقی خود را حفظ می‌کرد. برخی از متون او و از جمله کتاب *روایت مختصر* را می‌توان نمونه‌هایی جالب توجه از متون مردم‌نگارانه ارزیابی کرد (کوکلیک، ۲۰۰۸؛ کلایتون، ۲۰۱۲).

اما در سوی دیگر مجادله، خوان خینس سپولیدا، بیشتر از الگوهای ذهن‌گرایانه‌ی مدرسی بهره می‌گیرد. همانند یک متفکر اسکولاستیک کلاسیک، سپولیدا نیز تأکید خود را بر متون نظری و فلسفی ارسطو می‌گذارد و می‌کوشد اطلاعات برآمده از یادداشت‌های فاتحان اسپانیایی را برای دفاع و تأیید موضع نظری خود به کار گیرد. به بیان دیگر، تلاش لاس کاساس -و کل دستگاه نظری مکتب سالامانکا- ارائه‌ی تحلیلی نسبی‌گرایانه و امیک است (کاستاندا سالامانکا، ۲۰۰۲)، در حالی که سپولیدا، با تکیه بر معرفت‌شناسی اسکولاستیک، می‌کوشد تا داده‌های میدانی دست دومی را در چارچوب طبقه‌بندی از پیش تعیین‌شده‌ی جای دهد (رویگرد اتیک). کنایت‌آمیز آن که این هر دو، دو سویه‌ی مختلفی است که از نگاه تومیستی غالب بر اسپانیای آن روز استخراج شده است.

تومیسم مبلغ عقل‌گرایی است. آکوئیناس خود می‌کوشید تا با اتخاذ موضعی عقلانی اما معطوف به ایمان، از سویی با این‌رشدیان که بیش از حد بر تفاسیر عقلی از متون ارسطو تأکید می‌کردند و عقل و ایمان را دو ذات مجزا می‌دانستند مقابله کند و هم، از سوی دیگر، با آگوستینی‌ها که عقل را نسبت به ایمان در موضعی فرعی قرار می‌دادند. او که هم‌چون اسلاف و اخلاف خود، مشخصاً بر آثار ارسطو تکیه داشت، هم‌زمان مبلغ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی ارسطویی بود. همین دوگانگی او را به یک پیشا-ذهن‌گرا و یک پیشا-تجربه‌گرا مبدل می‌کند (خدری، ۱۳۹۲). از این منظر، مجادله‌ی بایادولید را می‌توان جدالی میان دو سویه‌ی مختلف تفکر تومیستی دانست. لاس کاساس نماینده‌ی آن دیدگاهی است که بیشتر بر تجربه‌گرایی توماس/ارسطو تأکید می‌کند و می‌کوشد بر اساس آن چه در میدان حقیقی آمریکای لاتین می‌بیند، به ارائه‌ی تبیینی نظری بپردازد و در سوی دیگر، ذهن تحلیل‌گر سپولیداست که می‌کوشد با مروری عقلانی/ذهنی (و نه الزاماً الهیاتی)، به بررسی داده‌های موجود بپردازد؛ مسیری که پس از او، در بخش بزرگی از علوم انسانی عصر روشنگری و پس از آن نیز ادامه یافته است. (ذکر این نکته ضروری است که این مقابله، چیزی از خصلت استعماری دیدگاه لاس کاساس، که به نوبه‌ی خود سرخپوست‌ها را مانند «کودکانی بی‌گناه»، «فقیر»، «به دور از حرص و آز» و ... توصیف می‌کند، نمی‌کاهد.)

تقابل حایز توجه دیگر، به زمینه و آینده‌ی این مجادله بازمی‌گردد. پیشتر از نارضایتی هنری پنجم، امپراطور مقدس روم، از وضعیت مستعمرات آمریکایی گفته‌ایم. حمایت هنری از ویتوریا و لاس کاساس و نیز موضع او در صدور قوانینی به نفع سرخپوستان، بیش از هر چیز ناشی از همین نارضایتی بود. اما در جهانی که پیش روی امپراطور و مردان او گسترده شده بود، اوضاع به طریقه‌ی دیگری پیش می‌رفت. زمانی که قوانین و فرامین نوین *اعلیحضرت برای حکمرانی بر سرخپوستان و رفتار نیک و صیانت از آنان* از سوی دربار صادر و به نایب‌السلطنه‌ی پرو تحول داده شد (در سال ۱۵۴۲) نتیجه‌ای جز شورش سرداران اروپایی قاره‌ی نو به همراه نداشت. یکی از این سرداران به نام گونثالو پیثارو نایب‌السلطنه را از مقام خود برکنار و پس از اصرار دربار اسپانیا با اعمال قوانین جدید، استقلال پرو را اعلام کرد. در مقابل دربار نیز ناگزیر به لغو قوانین نوین خود شد (کراو، ۱۹۹۲). جهان به سمتی نو در حرکت بود که در آن، روز به روز از قدرت شاهان کاسته می‌شد و تبار جدیدی از قدرتمندان به عرصه می‌رسیدند. تاریخ نشان می‌داد که هرچند مجادله‌ی بایادولید تا روز واپسین خود طرفی را به عنوان پیروز بازنشناخته است، اما قدرتی مسلط رو به زوال می‌رفت و مردان جدید، چه سرداران کاتولیک ارتش امپراطوری و چه خیل بازرگانان پروتستان اروپای شمالی، و به تبع آن پروژه‌های پیروز در ساحت اندیشه، به سمت دیدگاه سپولیدا تمایل می‌یافتند.

جمع‌بندی

برخی از مورخان علم، اکتشافات جدید جغرافیایی در آستانه‌ی ظهور امپراطوری‌های بزرگ را لحظه‌ی زایش اشکال جدید و متکثری از علوم انسانی می‌دانند. مواجهه‌ی اروپاییان با جهان غریب نو، با عرصه‌های جغرافیایی، زیستی و فرهنگی ناشناخته، سرریز ذخایر ملت‌های مستعمره به اروپا، تقویت جایگاه بازرگانان نوظهور و ماجراجویان ثروت‌اندوز، سقوط اربابان محلی، ظهور امپراطوری‌های بزرگ و برآمدن تباری جدید از ثروتمندان، همگی در تکثیر و تقویت علوم انسانی اثرگذار بوده‌اند. اما در این افت و خیز، ظهور مکتب سالامانکا (در میدان اندیشه‌ی انسانی-اجتماعی) و مجادله‌ی بایادولید بزنگاهی است حایز اهمیت.

مجادله‌ی بایادولید نخستین مجادله از نوع خود است که حقوق بشر -و به طور خاص انسان غیرغربی- را به عرصه‌ی اندیشه‌ی عمومی کشاند. اما مهم‌تر از آن، مجادله‌ی بایادولید را می‌توان پیش‌درآمدی بر مجادلات روش‌شناختی در عرصه‌ی علوم اجتماعی و انسانی دانست که تا به امروز ادامه یافته است. مجادله‌ی بایادولید، همچنین، سنگ راهنمایی است که می‌توان به مدد آن و با مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های طرفین درگیر در آن با آن چه در دست‌کم دو سده‌ی پس از آن بر دانش انسانی حاکم شد، چرایی و چگونگی شکست رویکرد «انسان‌شناسانه» به انسان را که دست‌کم تا میانه‌ی سده‌ی بیستم ادامه یافت، از منظری «انسان‌شناسانه» مورد بررسی قرار داد.

منابع:

- خدری، غ. (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل رویکرد ذهن‌گرایی در معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس». *جاویدان خرد*. شماره‌ی ۲۴. پاییز و زمستان ۱۳۹۲. صص. ۴۷-۶۴.
- لنسکی، گ. و لنسکی، ج. (۱۳۶۹). *سیر جوامع بشری*. مترجم: ناصر موفقیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
 - هولکام، آر. جی. (۱۳۹۲). *بزرگان مکتب اتریش*. مترجم: محسن رنجبر. تهران: دنیای اقتصاد.
 - Abreu Galindo, J. (1983). *Historia de la Conquista de las Siete Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Goya.
 - Aquinas, T. (2002). *Political Writings*. Edited and Translated by: R.W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Azevedo Alvez, A. and Moreira, J.M. (2010). *The Salamanca School*. New York and London: Continuum.
 - Brown, S.R. (2012). *1494: How a Family Feud in Medieval Spain Divided the World in Half*. Vancouver: Douglas & McIntyre.
 - Castanedo Salamanca, F. (2002). *El Indio: Entre el Barbaro y el Cristiano; Ensayos Sobre Filosofia de la Conquista en las Casas, Sepulveda y Accosta*. Mexico: Alfaomega.
 - Clayton, L.A. (2012). *Bartolome de las Casas: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Crow, J.A. (1992). *The Epic of Latin America*. Los Angeles: University of California Press.
 - Ehler, S.Z. and Morrall, J.B. (1967). *Church and State Through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Cheshire: Biblio and Tannen.
 - Friede, J. and Keen, B. (2008). *Bartolome de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
 - Harvey, L.P. (2005). *Muslims in Spai, 1500-1614*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Kamen, H. (2003). *Spain's Road to Empire: The Making of a World Power, 1492-1763*. London: Penguin Books.
 - Las Casas, B. (1974). *A Brief Account*. Translated by: Herma Bnffault. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 - Perez, J. (2007). *History of A Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Translated by: Lysa Hochroth. Champaign: Illinois University Press.
 - Sardar, Z. and Wyn Davis, M. (2007). *The No-Nonsense Guide to Islam*. Oxford: New Internationalist.
 - Sepulveda, J.G. (1997). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios (Obras completas de Juan Ginés de Sepúlveda, III)*. Translated by: Angel Losada. Cordoba: Pozoblanco.
 - Thomas, H. (2005). *Rivers of Gold: The Rise of the Spanish Empire, From Columbus to Magellan*. New York: Random House.
 - Vitoria, F. (1991). *Political Writings*. Translated and Edited by: Anthony Pagden and Jeremy Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press.