

گفتار سوم

مسيحيت، فضيلت مدنی و تکلیف دینی

در هیچ دینی افراد را نمی‌توان متعدد نگاه داشت، مگر آنکه جمیع آنها از طریق نمادهایی مرئی با آیین‌های مقدس، در نوعی «اخوت» با هم شریک باشند.^۱ (آگوستین قدیس)

نخست: زمینه‌های ظهور و گسترش مسيحيت

گسترش مسيحيت در میان رومی‌ها به دوره قسطنطین، امپراتور روادار رومی برمی‌گردد. وی در سال ۳۱۳م. فرمان رواداری به پیروان مسیح را صادر کرد و به تدریج وضعیت مسيحيت تا اواخر قرن چهارم، حدود هشتاد سال بعد، به جایی رسید که مسيحيت، مذهب رسمی امپراتوری شد. درواقع، مسيحيت با گوشنهشینی و تبلیغ رسای دینی در معارضه با الهه‌ها و بتپرستان یونانی بر آن بود تاروش اخلاقی و جامع‌تری از روابط میان انسانی ارائه دهد و به تدریج پیروان بیشتری بیابد. خاک و گلی که مسیح به آن روح داده بود، اکنون به عنوان دین مسیح بر پیکربنی جان و در حال زوال امپراتوری حلول کرده بود؛ و این در حالی بود که معارضین مسيحيت بر این باور بودند که «مسیحیت باعث تضعیف امپراتوری و زوال آن شده است.»^۲

۱. دیار، دو، انت.، ۱۳۷۰، هم، ۱.مازن، بخش، دوم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران:

۶۴ مبانی اندیشه سیاسی در غرب
در چنین اوضاع و احوالی است که شهر خدا به قلم آگوستین رنگ می‌گیرد.
در واقع، آگوستین شهر خدا را برای حجیت مسیحیت و در تقابل با بت پرستان
به این دلیل نوشت که اولاً در مقابل کیش معارضین مسیحیت از شریعت
مسیح دفاع کند و ثانیاً نشان دهد که فروپاشی امپراتوری روم در سال ۴۱۰ م.،
که در پی تهاجم بربرهای شمال انجام گرفت، نه به دلیل گسترش مسیحیت،
بلکه به دلایل درونی و ناشی از رفتار غیرفاضلانه و غیرمنصفانه و ضعف
دولت روم بود؛ و مسیح قادر است که امپراتوری را از مرگ نجات دهد. با این
تعريف، شهر خدا پاسخی به اوضاع و احوال آشفته روم است. امپراتوری روم
با سهل‌انگاری در امور دیوانی و تجاوز به حقوق اولیه شهر و ندان رومی،
به جای ایجاد رفاه و تلاش برای رشد و تعالی جامعه، فقر و تباہی و بندگی را
به ارمغان آورده بود و همین امر، بربرهای آلمانی تبار را که هیچ‌گونه سابقه
فرهنگی نداشتند، «از آن سوی مرزها و از قعر جنگل‌های تاریک، بر ایشان
سلط کرد» و تمدن رومی را به یک باره از بستر تاریخ پاکسازی کرد، به‌ نحوی
که عملأً نزدیک به یک هزاره، توان تولید مجدد را از آن‌ها سلب کرد و روم که
در طول ۸ قرن جنگ و گریز، به امپراتوری بزرگ و بی‌رقیبی مبدل شده بود، در
مقابل منش و دوستی «دوستداران مسیح» به زانو درآمد.^۱ ارسسطو چه زیبا
تشخیص داده بود که با وجود دوستی، نیازی به عدالت نخواهد بود. در واقع،
در طول سال‌های پس از دوران مسیح، دینداران مسیحی جز صبر و پایداری
کار دیگری نکردند. لکن در این برهه تاریخی بخت یا به قول ماقیاولی،
«فورتونا» با «هنر» پیروان مسیح همراه شد و عرصه‌ای از تجلی دین‌سالاری را
برای امپراتوری مسیح به ارمغان آورد. در واقع، دین مسیح بر عکس تلقی
بیرونی از دین نه جانشین امپراتوری بلکه محصول دوران فترت، بی‌نظمی و
بی‌حکومتی در امپراتوری روم بود. به‌بیان دیگر، می‌توان گفت که وقتی
امپراتوری روم به نهایت زوال رسید، حکومت مسیح برپایه «دوستی» بنا شد،

55
حکومتی که در آسمان‌ها بود و توانست قریب به یک هزاره، تا زمانی که غرب مجدداً به بلوغ عقلی دست یابد، از آنان در مقابل بیگانگان محافظت کند؛ و این ارمغان ناشناختهٔ مسیح برای جهان غرب بود.

دوم: آگوستین قدیس؛ پیوند دین و سیاست

آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م)، اسقف هیپو، اولین نظریه‌پرداز الهیات مسیحی و پیش‌قاول هر دو نهضت کاتولیک و پروتستان محسوب می‌شود. وی در یکی از مستعمرات امپراتوری روم، در آفریقای شمالی، به دنیا آمد. پدرش هیچ‌گاه به درستی به مسیحیت ایمان نیاورد، اما مادرش، قدیسه مونیکا، یک مسیحی پرهیزگار بود. در جوانی، آن‌طور که از کتاب اعترافات وی آشکار می‌شود، بیشتر پیرو پدر و سلوک زندگی رومی بود اما در عین حال اشتیاق زیادی برای کسب دانش داشت و در یادگیری زبان لاتینی، علم بیان، ریاضیات، موسیقی و فلسفه نیز شایسته و توانا بود. از ادبیات یونانی گریز داشت، «اما چنان شیفتۀ افلاطون بود که او را نیم خدا می‌نامید». در پیست سالگی به مذهب مانی و دوآلیسم فکری او در تقسیم جهان به خیر و شر روی آورد. اما نهایتاً در روم و میلان تحت تأثیر آمبروز قدیس و مشرب نوافلاطونی قرار گرفت و همو‌وسیله‌ای برای گذار وی به جهان مسیحیت شد. این پایان دورهٔ شک بود. در سال ۳۸۷ م، به دست آمبروز قدیس غسل تعمید داده شد. بعد از آن به زادگاهش برگشت و در سال ۳۹۵ م. به مقام اسقف هیپو برگزیده شد؛ جایی که مرکز تبلیغ آگوستین تا پایان عمر او شناخته می‌شود.^۱ شهر خدا در سال‌های بین ۴۱۳ تا ۴۲۶ در ۲۲ کتاب به رشته تحریر درآمد. آگوستین در این کتاب، ضمن تعلیم آموزه‌های زندگی مدنی و مردود شمردن

بت پرستی، نشان می دهد که سقوط امپراتوری روم ناشی از تقابل مسیحیت با دستگاه در حال زوال امپراتوری روم نبوده است، بلکه زوال اخلاق مدنی و شیوه «حرص و آز و شهوت» در بین شهروندان و فرمانروایان امپراتوری موجب سقوط تمدن رومی شده است.^۱ این سقوط اخلاقی به نحوی بود که حتی خدایان طماع و حریص رومی هم توان پیشگیری از آن را نداشتند.^۲ لذا آگوستین با تمسک به کتاب مقدس، معاندین مذهب مسیح و «خدایانی که رومی ها را به سوی تعجل پرستی و مال اندوزی دعوت می کردند»، به مبارزه می طلبد^۳ و در حمایت از مسیحیت، تصریح می کند که در طول اقتدار ۸۰۰ ساله امپراتوری روم «هرگز عدالت واقعی در جامعه برقرار نشد» هر چند به مراتب بهتر از جانشیان خود، یعنی بربرهای شمالی، بودند.^۴ در واقع، نقطه قوت امپراتوری، جمهوری های مشترک المنافع روم و اهدافی بود که معقولانه و «اتاحدی» معتبر در روح جمهوری حضور داشت.^۵ روشن است که آگوستین هیچ گاه عدالت را بدون حضور مسیح نپذیرفت و همواره تأکید داشت که عدالت حقیقی «وقتی معنا پیدا می کند که عدالت برای تمام مردم باشد؛ و چنین عدالتی جز در زمان ظهور مسیح و بنیاد حکومت وی پدیدار نخواهد شد.^۶ پس رمز و راز بقای جمهوری در چه بود؟

آگوستین در جواب به این سؤال، مسئله کارآمدی نظام امپراتوری را مطرح می کند که فرمانروایان رومی بر این باور بودند که «غايات حکومت باید براساس خواست مردم باشد» حتی اگر سرانجام به «ایمان راستین» و «کردارنیکو» ختم نشود. در واقع، برای فرمانروای رومی بهترین سیاست

1. Augustine, *City of God*, in *Classics in Political Philosophy*, edited by: Jene M. Prentice-hall Canada Inc, 2000), Bk. II, Ch. 2 & Bk. II, ch. 3.

وقتی شکل می‌گرفت که سرانجام به وحدت دولت منتهی می‌شد. بنابراین، هر چند عدالت آسمانی آگوستین در زمین برقرار نشده بود، اما همین «عدالت توافقی» می‌توانست موجب وحدت دولت و عظمت امپراتوری باشد.^۱

نقطه عزیمت آگوستین درباب عدالت نوافلاطونی است و تا حد زیادی ریشه در جمهوریت افلاطون و ثنویت مانی دارد. او بسان افلاطون، نفس را ترکیبی از سه نیروی عقل، غصب و شهوت می‌داند و این سه را نماینده سه نوع انسان فرمانروا، جنگجو و تولیدکننده معرفی می‌کند. اما نهایتاً تعریفی که وی از عدالت ارائه می‌دهد، در قالب «ارتباط بین انسان و خدا» و ناشی از دو نیروی «خیر» و «شر» معنی می‌شود. پس چنانچه ارتباط بین انسان‌ها خداپسندانه باشد، آنها به عدالت رفتار کرده‌اند و این مسئله حاصل نخواهد شد، مگر آنکه انسان‌ها در کمال تعادل روحی و جسمی به سربرده باشند.^۲ روشن است که با این تفسیر، عدالت آگوستین در عین نابرابری انسان‌ها تعریف می‌شود. زیرا تضاد اساسی بین نیکی و بدی نه تنها در جامعه انسان‌ها بلکه اساساً در جوهر هر فرد، به تنها بی نیز وجود دارد و این عظمت فرد و جامعه انسانی است که در عین ظالم بودن، گرایشی عدالت‌خواهانه برای فهم خود در طبیعت جست‌وجو می‌کند.

به نظر آگوستین، عدالت اساس مدینه است و «اگر فرمانروا، آن را کنار گذاشته باشد، سلطنتش چیزی جز دزدی و چپاول، نخواهد بود.»^۳

سوم: شهر آسمانی و شهر زمینی

داستان آگوستین از مسئله هبوط و اخراج آدم از بہشت و تشکیل زندگی جاهلانه و ظالمانه انسان بر روی زمین آغاز می‌شود. وقتی که آدم و حوا،

1. *Ibid.*, Bk. XIXch. 24.

2. William Ebenstein, *Ibid.*, p. 170.

اولین انسان‌های مخلوق خدا، در مقابل شیطان عنان عقل را از دست دادند و با وسوسه شیطان از فرمان خدا سرپیچی کردند، مفهوم گناه نیز برای اولین بار معنی پیدا کرد و نوع بشر محکوم شد که تا پایان داستان در فقر و سختی و نقصان به سر برد. در واقع، آگاهی انسان از اینکه می‌تواند بندۀ خدا نباشد و نیز می‌تواند از فرمان وی سرپیچی کند، آن‌چنان جهل و ظلمتی را بر خرد او چیره ساخت، که توان و تعادل لازم را برای عبودیت و ماندن در بهشت از او سلب کرد. اولین نتیجه چنین نقصانی این بود که عقل حسابگر، که توان تشخیص سود و زیان حقیقی را از دست داده بود، جانشین معقولیت انسان شد و همین مسئله وی را در خسران ابدی قرار داد. بنابراین، انسانی که همه نیازش را با اراده روحانی خود در می‌یافت، اکنون توانایی شناخت سود و زیان خود را نیز از دست داده بود. جهل و ظلمت انسان پس از هبوط، دو نیروی شهوت و جنگ را در مقابل خرد قرار داد و این تقابل آغاز «سعی» انسان برای «جهاد» و بازسازی نقصان خود و بازگشت به بهشت محسوب می‌شود.

بنابراین، آدم مجازات شد تا برای رستگاری و استفاده از نعمت‌های بی‌شمار آسمان، که وی به سادگی در دست داشت، کویر بکر را آباد کند و خدا به او فرمان داده بود که برای آبادی زمین ناچار است زمین را «پرجمعیت» سازد و آدم این‌گونه کرد. او تشکیل خانواده داد و مصمم شد که زمین را برای به دست آوردن غذا شخم بزند و با عرق جبین شکم خود و خانواده‌اش را سیر کند و این تنها راه نجات و رستگاری بود.

و خدا به آنها برکت داد و به آنها گفت که زمین را آباد کنید و زاد و ولد کنید و دوباره آن را پرجمعیت ساخته تحت سلطه درآورید، و بر ماهی دریا، پرنده‌هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کند مسلط شوید.^۱

به این ترتیب، خداوند لطیف که انسان را به سبب ناتوانی اش از بھشت اخراج کرد، بر آن شد که از دریای بیکران خود نیز سهمی به وی دهد تا با تحمل سختی و رنج، ابواب آسمان را برای بازگشت به بھشت بازیابد. بنابراین، بھشت و سعادت اخروی نصیب برگزیدگانش خواهد شد و او هر کس را که بخواهد بر می‌گزیند^۱ و کلیسا جایگاه برگزیدگان زمینی و گناهکار خداست؛ گناهکارانی که می‌خواهند از طریق ریاضت‌های نفسانی از قفس جسم به «شهر آسمانی» هجرت کنند.

آگوستین می‌گوید که اگر انسان می‌خواهد دوباره به ملکوت پیوندد و در شهر خدا جاودانه شود، باید رشد و کمال خود را از محلی نزدیک به ملکوت آغاز کند؛ و نزدیک‌ترین مکان برای هجرت و حرکت به سوی کمال جایی است که آگوستین به شیوه‌ای رمزآمیز نام «کلیسا» بر آن می‌نہد؛ محلی که می‌تواند بشر را به سوی کمال هدایت کند. «کلیسا»، نماینده و جانشین شهر آسمانی، شهروندان جهان را به سوی اتحاد و برادری فرامی‌خواند و قصد دارد همه انسان‌ها را حول یک محور، و به یک جهت سوق دهد. این مسئله موجب می‌شود که انسان‌ها با وجود اختلاف عقیده و یا سلیقه در خدمت خدا متحد شده، صلح آمیز زندگی کنند؛ هر چند نام «کلیسا» در هیچ‌جا به روشنی ایفاد نشده است.^۲

شهر آسمانی جایی است که انسان‌ها تنها برای عظمت خدا و ملکوت او تلاش می‌کند و شهر زمینی جایی است که انسان به عنوان خالق بر «ارک» خداوند تکیه زده است. «در شهر آسمانی همه چیز جز خدا دون‌مایه و حقیر است و عشق به خدا همه چیز را به عبودیت خدا درآورده است. اما در شهر

زمینی عشق انسان به خود، جای عشق انسان به خدا را گرفته است.^۱ و همین مسئله موجب شده است که هرگز امیال دنیوی وی فروکش نکند و با حفظ خود-دوستی دائمًا در فکر برتری قدرت خویش به دیگران باشد. در حالی که در شهر خدا همه گوش به فرمان اراده و حکم خدا هستند؛ خدایی که منشأ خیر است و جز خیر از او سر نمی‌زند.^۲ تزد آگوستین بهترین دستاورد چنین وضعیتی، یعنی زندگی در شهر خدا، برقراری صلح و امنیت و بالاخره برخورداری از عدالت حقیقی برای شهروندان مدینه است؛ مدینه‌ای که هر کس در آن مشغول کار خویش است.^۳

بنابراین، اگر مسئله صلح و آرامش در سطح جهان، غایت دولت در جهان باشد، باید از چگونگی عملکرد و نیز ابزارهای موردنیاز برای گسترش ایده مشترک، سؤال کنیم. نظر آگوستین در این باره ایجاد نظم و تناسب در اعضاست. او برای ایضاح بیان خود از رابطه شوهر با همسر، فرزند با والدین، بنده با ارباب نام برد، معتقد است که هر یک از انسان‌ها برای ایجاد نظم و اداره جامعه مورد بحث، باید وضعیت کنکاکنش میان اعضا را مورد بررسی قرار داده، براساس دوستی، و نه جرم و جزا، میان آنها حکم کند.^۴

اما از آنجاکه انسان جایز الخطاست، و برای حکم میان اعضاي جامعه انسانی، معیاری جز شواهد خطابذیر انسانی در دست نداریم. بنابراین، چگونه می‌توان با قاطعیت برای مجازات انسان‌ها حکم صادر کرده، یا احیاناً آنان را معدوم کنیم. آگوستین ناچار معیار قضایی خود را مبتنی بر «تعهدات و وجدان شهروندان» قرار می‌دهد، زیرا شهروندان آنقدر هوشیار هستند که برای رهاییدن فرد خطاکار جامعه از جزای تباہکاری، جامعه خود را در رستگاری نخواهد ماند و فراتر از آن، اگر راه دستیابی به حقیقت برای قاضی

وجود نداشته باشد چاره‌ای جز ضرب و شتم و حتی شکنجه بسیگناه و گناهکار برای او باقی نخواهد ماند. زیرا در غیر این صورت ممکن است عمل او به خطایی بزرگ‌تر، یعنی «قتل نفس»، منجر شود. بنابراین، قاضی در هر صورت ناگزیر از ظلم است و ناخواسته «یا باید انسان بیگناه را برای کشف حقیقت شکنجه کند و یا از روی نادانی او را در چاه مرگ و نیستی افکند».^۱

آگوستین برای حل این مشکل و پرهیز از خطا‌های غیرمجاز به نظام قضایی متول می‌شود و برای بسط و گسترش «دوستی» زیرکانه نمایندگان دولت را به اصلاح نظام قضایی فرامی‌خواند. روشن است که صورت ایده‌آل آگوستین در تعیین مصلحت دولت، روش‌های مسیحیت و آموزه‌های مسیح است و حقیقتاً اگر قرار است که مجرم به شایستگی تنبیه شود، چه معیاری بهتر از معیارهای خدا و چه کسی بهتر از مسیح می‌تواند مجری دستورات شارع باشد. در این صورت اگر اشتباهی هم صورت گیرد، پاسخگو، نه قاضی و نه اولیاء شهر زمینی، بلکه خداست؛ همو که قرار است به ما پاداش دهد؛ استنتاجی آرمانی، برای بازگرداندن نظم و برقراری امنیت به دولت امپراتوری، که آغازگر دعوای دین برای قبضه کردن قدرت سیاسی محسوب می‌شود.

چهارم: فضیلت مدنی و زندگی اجتماعی

شهر زمینی آگوستین از افلاطون اثر گرفته، لکن فضایل مدنی در شهر، آنچنان که مطلوب نظر افلاطون است، منتزل ندارد. زیرا نزد افلاطون فضایل مدنی راهگشای رسیدن به خیر اعلاست و از این‌رو همچون قانون از احترام شایسته‌ای برخوردار است. تعادل در اختلاط این فضایل و کناکنش آنها در شهر موجب می‌شود هر کس در موضع خودش کاری انجام دهد که طیعتش با آن کار سازگارتر است و چون روح جامعه در وضعیت متعادلی

قرار می‌گیرد تمام امور به نحوی شایسته و سازگار با روح دولت عمل کرده، در نتیجه مدینه، و به طریق اولی فرمانبردار آن را در جهت نظم عقلانی هدایت می‌کند. این کناکنش نزد آگوستین پسندیده است، اما تارسیدن به بندگی خدا و رستگاری راه زیادی وجود دارد.

و نظر آگوستین ایجاد تعادل در اجزای مختلف نفس لزوماً نمی‌تواند انسان را به سوی فضایل مدنی هدایت کند. زیرا «عدالت‌پیشگی» با آنچه او خدمت به خدا می‌داند تفاوت بسیار دارد.^۱ خادمان خدا صلح و آرامش را در فروتنی، تواضع و فقر می‌یابند و پیوسته در مقابل خدا طالب آمرزش و رحمت او هستند و می‌گویند «خدا اگر بخواهد می‌بخشد» و «عدالت همان است که او می‌خواهد». لکن در فلسفه افلاطون عدالت یا دستیابی انسان به فضایل ولذت ناشی از کسب آن نوعی فضیلت مسحوب می‌شد. لذا اساساً دور رویکرد متفاوت در چگونگی استقبال از جهان ناسوت پیش روی ما قرار می‌گیرد: وجهی معطوف به زندگی مرتاضانه در دنیا و تحمل فقر و سختی برای رستگاری اخروی و وجهی معطوف به زندگی عدالت‌پیشه برای تکامل و بسط جامعه مدنی و حرکت به سوی مثل یا «خیر اعلیٰ» است. روشن است که در صورت اول مدینه بستر مناسبی برای رشد مادی بشر فراهم نخواهد کرد.

انسان گناهکار و ساکن شهر زمینی، حتی اگر مسیحی معتقدی باشد، باز هم هرگز روی «آرامش مطلق» را نخواهد دید. او برای درک خوشبختی ضعیف است. خوشبختی و عدالت حقیقی در مکانی برین در شهر آسمانی نهفته است؛ جایی که با تحمل سختی نفس خود را برای درک آن آماده کرده است. بنابراین، «آرامش نهایی» ضرورتاً در وضعیتی «رها شده از اخلاق» روی می‌دهد، زیرا در جامعه‌ای که همه متخلق به اخلاق باشند، امکان فقر و سختی نیست. لذا اساساً باید فقری وجود داشته باشد تا ریاضت‌ها معنی پیدا کند.^۲

بالین همه، آگوستین با توجه به وضعیت فقر و ناتوانی انسان در درک

حقایق افلاطونی و دنیای مثل، نقش قاهر فرمانروایان را در اداره جامعه نادیده نگرفته است. زیرا او با ظرافت بسیار، جای خردمندان را با مسیحیان راستین عوض کرده است. به عبارت دیگر، آگوستین نیز همچون افلاطون معتقد است که تنها عده‌ای از انسان‌ها هستند که می‌توانند فرمانروایی را عهده‌دار شوند، اما در اینکه این عده قلیل چه کسانی هستند بین آن دو اختلاف نظر جدی وجود دارد. نزد آگوستین، خردمندترین انسان‌ها همانا پیروان راستین مسیحیت هستند؛ کسانی که عدالت با عمل آنان نوشته می‌شود و با وجود آنان دیگر نیازی به عدالت نیست؛ و اگر اینان در رأس قوای حاکمه نباشند، هر فرمایشی ناقص و ناعادلانه است.^۱

با وجود این، نمی‌توان پنهان داشت که شهر زمینی با همه تقایصی که دارد، از نبودش بهتر است، زیرا بدون آن جنگ دائمی میان انسان‌ها برقرار خواهد شد و آشوب همه‌جا را فراخواهد گرفت و این آشفتگی و آشوب به نفع مبلغان دین مسیح نیست. از نظر آگوستین، پیروان دین مسیح بسان «مهاجران سرزمین بیگانه‌ای» هستند که برای برقراری ملکوت خداوند نیاز به صلح و آرامش دارند.^۲ شهر زمینی اگرچه برپایه عشق به خدا بنا نشده، اما با پشتونه تعالیم مسیح و برقراری زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مسیح صلحی پایدار را برای ایجاد جامعه‌ای با ثبات به ارمغان می‌آورد. به بیان دیگر، آگوستین با توجه به دوره آشفته‌ای که در آن می‌زیست، خود معتقد است که مسیحیت می‌تواند پایه‌های اخلاقی دستگاه حکومت را برای برقراری صلح و امنیت در این «امپراتوری درهم شکسته» تدارک بییند.^۳

به این ترتیب، روشن می‌شود که آگوستین به گونه‌ای بسیار ظریف و سازنده قصد دارد بدون ایجاد حساسیت برای دستگاه حکومت، پیوند میان دین و دولت را که در سال ۳۱۰ میلادی صادر شده بود، قانونمند کند، زیرا بازیابی

صolut و قدرت گذشته تنها در پرتو شهر زمینی برقرار می شود؛ مشروط بر اینکه فضایل مبتنی بر شریعت مسیح در کالبد فرسوده شهر زمینی دمیده شود و مخاصمات داخلی جای خود را به صلح و دوستی برادران مسیحی در «مدینه» بدهد. هر چند که این صلح با عدالت حقیقی فاصله زیادی دارد، اما قادر است انسان را از گناه بیشتر مصون داشته، مقدمات هجرت به شهر آسمانی را برای وی فراهم آورد؛ و تمام این تحولات ناشی از مظهر دین است.

پنجم: توماس آکویناس قدیس؛ وحدت دین و دولت

آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، شاخص‌ترین چهره فلسفه اهل مدرسه است. او در حوالی ناپل و در خانواده‌ای اشرافی و صاحب‌نام در ایتالیا متولد شد. خانواده‌اش او را برای سیاست تربیت کردند، لکن در نوزده سالگی برای ریاست‌کشی، زهد و خدمت به مسیح به سلک دومینیک‌ها درآمد. برادرش یک‌بار او را دزدید و در زندان قصر خانوادگی حبس کرد، لکن بعد از آن به پاریس رفت و مصمم به فraigیری الهیات دومینیک‌ها شد و در همانجا در مقام استاد فلسفه و الهیات به گسترش دین مسیح همت ورزید. مهم‌ترین نظرات توماس آکویناس در دو رساله جامع، رد بر امم ضاله^۱ و الهیات^۲ جمع شده است. هر یک از این دو رساله به ترتیب در سال‌های ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۴ و ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۳ (یک‌سال قبل از مرگ وی) به رشته تحریر درآمدند.

کار مهم آکویناس پیوند میان عقل و دین یا به تعبیری میان ارسطو و مسیحیت بود. به نظر آکویناس ایمان راستین وقتی معنی می‌یابد که با محک عقل سنجیده شود؛ عقلی که او از میان آثار ارسطو استنتاج کرده بود و بر آن بود که مسیحیت را براساس دستگاه فلسفی ارسطو بازسازی کند.^۳ در ابتدا، کلیسای کاتولیک روم در برابر نظریات وی مقاومت کرد و حتی او را از

۷۵
تدریس در دانشگاه پاریس بازداشت، اما نهایتاً افکار او همچون بنای جدید کلیسای کاتولیک، سرلوحة منشور کاتولیک‌گرایی قرار گرفت.^۱ استدلال اصلی توماس این بود که عقل مدخل هر نوع شناخت است و بدون آن هیچ درکی از معرفت قابل انتقال نیست. لذا باید عقل را در کنار ایمان قلبی از منابع شناخت معرفت محسوب کرد. بنابراین، بدون کناکنش عقل و ایمان بنای جامعه‌ای معقول و معتبر در اخلاق دینی ممکن نیست؛ جامعه‌ای که بتواند هر یک از افراد را به سوی خیر اعلیٰ هدایت کند.

آکویناس، با تکیه بر نظریات ارسسطو، عقیده داشت که جامعه بر اساس نظمی عقلانی و از پیش تعیین شده در حال حرکت است. کشاورزان و سایر نیروهای خدماتی کارشان تولید مواد خام غذایی و سایر خدمات اولیه در جهت تولید است. رهبران مذهبی انسان‌ها را در جهت رشد عقلانی فربه می‌کنند و رهبران سیاسی تعادل و حدود میان قدرت، ثروت و اخلاق را حفظ می‌کنند و همه این کناکنش در زیر چتر قادر متعال و یگانه صانع هستی رخ می‌دهد؛ کسی که پروردگار عالم است و هدایت هستی بر عهده او است.^۲ بنابراین، نوعی رابطهٔ دیالکتیکی بین انسان با انسان به منزلهٔ اجزای هستی و انسان با تمام هستی رخ می‌دهد؛ و این اساس حرکت در نظریهٔ آکویناس و وجه افتراق وی با ارسسطو است؛ حرکتی که در درون و بیرون و نهایتاً با محوریت «خدا» انجام می‌شود. از این‌رو، می‌توان «تومیسم» را نه جنبشی در مقابل آگوستین‌گرایی، بلکه سنتز حاصل از آن دوره و دورهٔ ظهور سیاست ارسسطو و ارسسطوگرایی در قرن سیزدهم نامید.^۳

۱. همان.

2. Thomas Aquinas "The Summa Theologica". ed. by Dino Bigongiari, in Political
Scanned by CamScanner

توماس قدیس با ارسطو هم عقیده است که طبیعت اجتماعی انسان‌ها و کناکنش آنها با یکدیگر برای زندگی بهتر، اساس و منشأ تشکیل دولت است. اما تعریفی که او برای زندگی خوب ارائه می‌کند دامنه‌ای وسیع‌تر از اهداف عملی و معنوی ارسطو و غایتی معطوف به جهان آخرت دارد. همین اعتقاد وی به جهان آخرت موجب شد که وی غایت دنیوی ارسطو را وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی برتر در جهان آخرت تلقی کند، زیرا سعادت حقیقی وقتی رخ می‌دهد که انسان جاودانه شود و این جاودانگی بدون لطف و مراقبت خداوندگار حاصل نخواهد شد. به عبارت دیگر، بشر برای سعادت خود باید به فضایلی توجه کند که خدا برای زندگی اجتماعی بشر و جاودانگی او ترسیم کرده است. افراد بشر تنها می‌توانند در داخل این چارچوب با یکدیگر تعامل کرده، رستگار شود. بنابراین، زندگی خوب، آنچنان‌که ارسطو می‌گفت، برای توماس نیز اهمیت دارد، لکن مشروط به سازمانی است که با رضایت خدا و دستور او انجام شود و تنها در این صورت است که انسان پس از مرگ در محضر او جاودانه خواهد شد.^۱

بنابراین، هدف از زندگی، آن‌طور که از تفکر یونانی-رومی استنباط می‌شود، فهم فضایل و عمل به آنها نیست، بلکه مسئله «تعهد» یعنی رسیدن به فضایل از طریق خداداشت که اهمیت دارد. بنابراین، حتی اگر آحاد بشر بتوانند در درون جامعه‌ای غایات اخلاقی را استوار سازند، سعادت آنها تضمین نخواهد شد، زیرا رسیدن به خدا فقط از طریق خدا و نیروی الهی او میسر است و هیچ حکومت بشری قادر به راهنمایی بشر برای نیل به سعادت

بی‌نظیری به دست آورد.» شخصاً با راسل موافقم که حداقل در «کتاب نفس» ارسطو به‌نظر این رشد نزدیک‌تر است تا به‌نظر آکویناس؛^۲ هر چند مسلمانان در مسئله پیوند میان اخلاق و سیاست در فلسفه ارسطو توفیق شایسته‌ای نیافتنند. در آن‌جا مقایسه کنند.^۳

نخواهد بود. لذا اداره سرزمین خداوند در اين دنيا باید در دست مسيح و پس از او در اختيار کشيشان باشد و تمام پادشاهان زيردست ايشان به حساب می آيند. به اين ترتيب، تو ما س قدیس با سنتز خود در وحدت دین و سیاست، از رستگاري فردی و آرمانی آگوستین می گریزد و در غایت شناسی، توجه اسطورا از سعادت در جامعه به حیات اخروی معطوف می کند؛ و اين نکته شالوده تفکر جنبش کل گرایانه و وحدت گرایانه مسيحيت و تمامی فيلسوفان اهل مدرسه در نگاه به انسان و جهان است.^۱

ششم: قانون طبیعی

آکویناس چهار شکل از قانون را، با عنوان قوانین ازلی و ابدی، طبیعی، الهی و بشری، به عنوان قوانین حاکم بر زندگی انسان معرفی کرده بود و معتقد بود که اين اشكال قانونی هر يك نشان دهنده يكى از ابعاد عقل اند که تحت نيروي عقل كل، يعني «خدای احد»، و امر او قرار دارند؛ خدايى که مرجع تمام افكار، اعمال و گفتار انسان و غایت دولت محسوب می شود.^۲ قانون ازلی و ابدی همان قانون تکوينی خداوند است که بدون زمان و لا يتغير است و همواره بر تمامی كائنات فرمان رانده و تعیین كننده روابط ميان خدا و تمام هستی است.^۳ بر همین مبنای، آن اندازه از قانون ابدی که در دايره فهم انسان «حسابگر» و معارف وی درآمده، قانون طبیعی نامیده می شود؛ فهمی که از طريق عقل به دست می آيد. بنابراین، «هنگامی که انسان به عنوان مخلوقی حسابگر در وضعیت قانون ابدی مداخله می کند، قانون طبیعی شکل

1. *Ibid.*, p. 217.

2. Thomas Aquinas, "The Summa Theologica", in *Classics in Political Philosophy*, edited by T. L. Pogge (Cambridge University Press, 2000), p. 215, part II.

می‌گیرد.»^۱ قانون الهی نیز برخاسته از فرمان خداوندی است که از طریق وحی در کتاب مقدس آمده است و مدعی است که می‌تواند بدون هیچ گمراحتی

در کتاب مقدس کند.»^۲

انسان را به سوی «سعادت ابدی» رهنمون کند.

بحث آکویناس در ضرورت قانون الهی همانند گفتار ارسسطو در فضیلت دوستی است. در واقع، ارسسطو معتقد بود که دوستی می‌تواند حتی فراتر از عدالت، مدینه را به جامعه‌ای اخلاقی تبدیل کند. زیرا براساس دوستی، هر فرد بایستی عقاید و رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم کند که حریم اخلاقی و رفتاری همنوعانش ضایع نشود. و این اساس شکل‌گیری «قانون» نزد ارسسطو بود. اما آکویناس چاره کار را برای برقراری دوستی در مدینه، قانون الهی و اطاعت از فرامین او می‌داند. زیرا تنها خداوند است که طبیعت انسان و غایات هستی را در حد کمال می‌شناسد و براساس شناختی که از مصنوع خود و نیز غایات هستی دارد، می‌تواند قوانینی برای زندگی مشترک آنها تنظیم کند؛ وضعیتی که بشر از درک آن عاجز است. «بنابراین، ضروری است که قوانین الهی، در کنار قوانین طبیعی و قوانین بشری، هادی و راهنمای انسان باشد؛»^۳ ضمن اینکه اساساً تضمینی برای حفظ وضع موجود، وجود ندارد.

آکویناس وجود قوانین الهی را مرجعی ضروری برای داوری میان انسان‌ها و تضمین دوستی میان آنها می‌داند، زیرا طبیع انسان‌ها با هم متفاوت است و همین تفاوت، منشأ «اختلاف در موضوعات خاص و بومی مردم» شده و داوری آنها را مغشوš و نامطمئن می‌کند. چه بسا انسانی با توجه به فرهنگ بومی خود اشتباه و جرمی را مرتکب نشده، لکن همین رفتار و کردار در فرهنگ دیگری نادرست و خلاف باشد. بنابراین، ضروری است که مرجعی اگاه به رفتار و کردار انسان‌ها پیشاپیش «باید‌ها» و «نباید‌ها» را به انسان متذکر شود. زیرا خداوند نه تنها به اسرار بیرون بلکه از نیات ما نیز آگاهی دارد و

۷۹ می تواند جزایی مناسب هم از درون و هم از بیرون برای انسان وضع کند، حال آنکه ما در صورت وقوف، تنها به قضاوت در احوال بیرون توانایی داریم و اساساً شناخت هستی و دفع پلیدی از حیطه توان و دانایی ما وسیع تر است، زیرا جهان را خداوند ساخته و همو، و نه قوانین معقول و ناقص بشری، قادر است که پلیدی شیطان را از آن دفع کند.^۱

و بالاخره چهارمین قانون آکویناس معطوف به قانون بشری است؛ قانونی معطوف به عقل عملی که بشر معقول و محاسبه گر، برای تنظیم امور روزمره زندگی خویش وضع می کند و بدون آن اساساً صحبت از هر قانونی انتزاعی و بی فایده خواهد بود؛ هر چند، بر حسب ظاهر، به نظر می رسد که با توجه به قوانینی که بر شمرده شد، دیگر نیازی به قانون بشری نباشد، زیرا عقل انسان از قاطعیت و حجیت لازم برخوردار است و اساساً، به دلیل ناتوانی در درک تمام هستی، نمی تواند معیار امور قرار گیرد. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که رجوع به عقل عملی با توجه به قوانین سه گانه فوق بی فایده است.

آکویناس در جواب به ایراد فوق، ضمن مبنا قرار دادن عقل برای درک عالم محسوس، بر این عقیده است که قانون بشری از نگاه زندگی اجتماعی حتی ضروری تر از قوانین الهی است. روشن است که بدون عقل و تنظیم قواعد عقلی بشری برای فهم سایر قواعد، گفت و گواز آنها تا چه حد بی معنی خواهد بود. زیرا انسان برای بهره گیری از عقل الهی، هر چند ناقص، ناگزیر است که اصول اولیه را به قواعد قانونی و حقوقی تبدیل کند تا زندگی اجتماعی برای انتقال و بسط مفاهیم و فضایل مدنی شکل بگیرد. لذا این ضوابط که به طور طبیعی در عقل انسان به ودیعه نهاده شده، به تدریج و تحت کنایش سه نیروی قانون ابدی، قانون طبیعی و قانون الهی می تواند توانایی لازم را برای فهم خود و سایر نیروهای قانونی حاکم بر روابط انسان با انسان و انسان با هستی، به دست آورد. این مقدمه تلاشی است که آکویناس برای

۸۰ مبانی اندیشه سیاسی در جامعه اقتدار کلیسا و دعوی وحدت دین و سیاست و مرجعیت عقل دینی در جامعه مسیحی و پیروان دین به ثمر می‌رساند و بی‌بایکانه آن را نه از شریعت مسیح، بلکه از قوانین حاکم بر طبیعت استنتاج می‌کند.^۱

بلکه از قوانین جهان با فرمان ازلی و ابدی خداوند آغاز می‌شود که به این ترتیب، داستان جهان با هستی از طریق طبیعت به ما قسمی از آن با توجه به هدایت تکوینی مضمرا در هستی از طریق طبیعت به ما شناسانده می‌شود. سپس انسان‌ها برای کناکنش با یکدیگر به ناچار از میان تمام این قواعد استعلایی و در عین حال ناشناخته، به ابتکاری جدید در خلق قوانین موضوعه و تأمین حجیت آن دست می‌زنند و قوانین زندگی فعل خود را خلق می‌کنند. وبالاخره، در مرحله چهارم، قوانین الهی در چارچوب خاص نظام طبیعت و برای راهنمایی عقل ناقص بشر در ایجاد رابطه با نوع بشر و چگونگی سلطه بر طبیعت برای بشر نازل می‌شود. بنابراین، قانون الهی گرچه از تمام قوانین دیگر مقامی بالاتر دارد، اما از آن جهت که محکوم به احکام نازل در طبیعت و رعایت شأن و مقام انسان زمینی است، رتبه‌ای ثانوی دارد. لذا آکویناس به جایگاه زمینی خدا، یعنی کلیسا، مقام می‌دهد و برای اینکه بتواند بر طبیعت سلطه پیدا کند، دست به دامان طبیعت زده، بر آن می‌شود تا قوانین خدا را برپایه دست‌مایه‌های طبیعی و در چارچوب سلطه انسان بر طبیعت تفسیر و بازخوانی کند؛ زیرا بدون حاکمیت کلیسا، حکومت مسیح همواره در آسمان‌ها خواهد بود.

هفتم: حکومت مطلوب

توماس نیز همانند فیلسوفان قدیم، برای شناخت حکومت مطلوب، به دنبال خیر عموم است؛ بنابراین حکومت استبدادی و مبتنی بر اراده فرد برای او مطلوب نیست؛ هر چند که تمیز سیاسی قابل توجهی برای شناخت حکومت استبدادی ارائه نمی‌دهد و تنها می‌گوید: «حکومت استبدادی حکومتی است

که پادشاه مستبد فقط به فکر مصلحت فردی خود است.»^۱ روشن است که توomas با پیش کشیدن مباحث اقتصادی، چون مالکیت، غصب، سودبری، نیکوکاری و سایر واژه‌های اقتصادی مرتبط قصد دارد که حوزه مصلحت خصوصی و خیر عموم را با مباحث اقتصادی تبیین کند و تا حدودی نیز به مقصود خود نزدیک می‌شود. لکن در مقام سیاست به تبیینی ناقص از حکومت کلیسا می‌رسد که با مسیحیت اولیه در تناظری آشکار است.^۲

نزد توomas آکویناس بالاترین خیر و مصلحت عموم «ارتقاء فضایل مدنی» یعنی تعیین قوانین منصفانه بشری برای برقراری عدالت و حفظ انصاف در میان مردم است و این مهم‌ترین تکلیف حکومت پیروان مسیح است. به عبارت دیگر، آکویناس حکومتی را مطلوب می‌داند که خیر عموم را با غایات معرفت‌شناسانه عقل بشری درک و بر مصالح دولت حاکم کند. در نظر توomas، مهم‌ترین وظیفه عقل بشری کشف قوانین حاکم بر کلیسا و استنباط قوانین الهی از طریق دستورات محکم خداد است. زیرا این قوانین، از آنجا که از عقل خداوند صادر می‌شود، قادر است بشر را به وحدت مطلوب، و زندگی در سایه حکومتی واحد، یعنی حکومت مسیح، هدایت کند؛ وحدتی که صرفاً با دم مسیح و با توصل عقل به کتاب مقدس موجبیت می‌یابد.^۳

به این ترتیب، مهم‌ترین وظیفه قوانین بشری نیز، تعلیم فضایل مدنی در پرتو حکومت دینی و کشف قوانین حاکم بر آن است. این قوانین دو خصوصیت ویژه دارد: اول آنکه، باید برای دعوت به وحدت دولت و مصلحت عموم شکل گرفته باشد و دوم اینکه، در چارچوب دینی و در جهت استحکام ملکوت خداوند و قدرت مسیح باشد. روشن است که با این دو خصوصیت پایگاهی جز کلیسا برای پی‌ریزی بنای سیاست مدنیه برقرار نمی‌شود؛ پایگاهی که آکویناس با بازخوانی ارسطو و استقرار پادشاهی مسیح

: 1. *The Summa Theologica*, p. 221, II, 42-2.

از سیاست ارسطو و علمای اهل مدرسه قرائت کرده است. از برداشت توماس از نظرات ارسطو روش می‌شود که وی به دو دلیل بر ضرورت حکومت تأکید می‌کند. اول آنکه، بشر طبیعتاً موجودی اجتماعی است؛ و بنابراین، حتی اگر انسان را به لحاظ فطری پاک بپنداشیم نیاز به حکومت امری اجتناب‌ناپذیر است. دوم مسئله نابرابری طبیعی مردم است که ایجاب می‌کند عده‌ای به اسم حفظ جان و مال و تأمین آزادی و رفاه توده مردم عهده‌دار امور عمومی مردم و مصالح ایشان باشند. لذا تا این مرحله هم پای داستان ارسطو در برقراری حکومت است. اما از این مرحله به بعد از ارسطو فراتر رفته و غایت زندگی سیاسی را امری الهی و بالاتر از زندگی مادی بشر معرفی می‌کند. به نظر توماس، زندگی خوب ارسطو، قدم نهایی را برای سعادت بشر برنمی‌دارد، زیرا غایت زندگی اجتماعی، آنچنان که ارسطو مدعی بود، برای برقراری فضایل مدنی نیست، بلکه هدف نهایی رسیدن به خدا از راه برقراری فضایل مدنی است که از طریق تأسیس حکومت حاصل خواهد شد. به این ترتیب، همان‌طور که گفته شد، با توجه به غایتی که آکویناس برای حکومت ترسیم می‌کند، اداره سرزمین خداوند انحصاراً در دست مسیح یا کسانی قرار می‌گیرد که بتوانند قوانین خداوندی را از راه عقل سليم استنباط کنند و این نیز جز به پیروی از قوانین حکومتی کلیسا حاصل نخواهد شد. لذا حتی اگر قدرت پادشاه را امری جایز بدانیم، تنها زمانی مشروعت می‌یابد که تحت قوانین حکومتی کلیسا تنفيذ شده باشد.¹ آکویناس حکومت‌ها را براساس اینکه برای مصلحت عموم و یا مصلحت شخصی باشند، به دو نوع خوب و بد تقسیم کرده است. و در میان حکومت‌های خوب، حکومت پادشاهی را بر تمام حکومت‌ها ترجیح داده است. با این وصف، از آنجاکه به گمان وی پادشاهی موروثی به استبداد فردی می‌انجامد، پادشاه پیشنهادی او «انتخابی» و نیز قابل عزل است؛ مشروط بر اینکه از طریق

1. William Ebenstein, *Ibid.*, pp. 216-217.

دستگاه قانونی، و بدون ايجاد شورش و انقلاب، انجام پذيرد؛ وضعیتی که به نظر می‌رسد آکویناس برای دوران تحکیم قدرت مسيح و حفظ وضع موجود برای قوانین حکومت کلیسايی که در آينده نضج می‌گيرد، ترسیم کرده است.^۱

هشتم: لوتر و کالون؛ وحدت دولت و جدائی دین از سیاست

مارtin لوتر (۱۴۸۳-۱۵۳۶ م.) و ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۳ م.) دو اصلاح‌گر کلیساي کاتولیک و کاتولیک‌گرایی هستند. لوتر، بینانگذار این نهضت، معتقد بود که «کلیساي کاتولیک با واسطه‌گری خود میان انسان و خدا باعث شد که رابطه آحاد بشری با خدا قطع شود.»^۲ و در حالی که مسیح قصد داشت تا همگان را به سوی خداوند دعوت کند، کلیساي کاتولیک همگان را به سوی خود فراخواند. از نظر لوتر، ايمان به خدا رابطه‌ای مستقيم، درونی و بي‌واسطه است که در اثر تعالی روح و پاکی قلب رخ می‌دهد. ايمان به خدا موجب می‌شود که انسان با جهان‌بینی الهی روح و قلب خود را صفا داده، عشق خدا را جانشين پلیدی‌ها کند. زیرا تا «غير خدا» از قلب ما رخت نبندد، و قلب ما از «تمام وابستگی‌های غير خدایی» پیراسته نشود، عشق به خدا در آن حلول نمی‌يابد. و اين قدم اول در اطاعت از دستورات كتاب مقدس است. از نظر لوتر، «انسان مؤمن کسی است که فرمان خدا را نصب‌العين خود قرار داده است؛ همچنان که آهن گداخته همچون آتش با آن می‌سوزد و می‌درخشد. و اين اوج وحدت عاشق و معشوق است.»^۳ زیرا ايمان به خدا روح انسان را صيقيل می‌دهد و او را به سوی عشق به خداوند سوق می‌دهد. با عشق به خدا و پرهيزکاري و زهد و تقوی، روح و قلب انسان جلا

1. William Ebenstein, *Ibid.*, pp. 218-219.

2. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, (Boston: Little Brown Company, 1960), p. 149.

3. Martin Luther, "On Christian Liberty," in Martin Luther, *Three Treatises*,

بر این اساس، در مرحله بازگشت به سنت مسیح، لوتر در تلاش بود که کلیسا را که بواسطه خدا و مؤمن مسیحی است از میان برداشته، انسان را یک تن و بی‌واسطه در برابر خدا قرار دهد. روشن است که در این صورت کار ویژه کلیسا و اقتدار آن از بین خواهد رفت و در عوض مؤمنین، آزادی بیشتری برای خودسازی به دست خواهند آورد. لوتر می‌گفت که هر کس «خودش» مسئول اعمال خودش است و نیز هر کس وظیفه دارد که برای درستی و پاکی ایمان خود تلاش کند. از نظر لوتر، «ایمان مقوله‌ای فردی و مربوط به رابطه درونی میان انسان و خداست؛ پس کسی نمی‌تواند دیگری را وادارد که ایمان بیاورد؛ بلکه هر کس خودش باید به یقین قلبی برسد.»^۱ بنابراین، جامعه دینی لوتر جامعه‌ای آزاد و باز است.

اما کالون، در نقطه مقابل لوتر، آزادی در مسئله دین را غیراصولی و ضد اجتماع می‌دانست. او معتقد بود که جامعه دینی باید تلاش کند که آحاد دینی را به سوی خود جذب کند، زیرا بدون وحدت رؤیه در بنای مبانی اخلاقی جامعه، اداره آن و هماهنگی میان اعضای آن ناپایدار و سخت خواهد بود. در واقع، کالون مخالف حاکمیت دینی کلیسا بود، اما اعتقاد داشت که به جای پاپ باید گروهی از رهبران مقتدر، حاکمیت «جامعه دینی» را بر عهده گیرند.^۲ بنابراین، کار کلیسای کالون ایجاد محیطی آموزشی برای تعلیم آموزه‌های کلیساست. در واقع، با این تعریف کلیسا نه مقتدر در امر حکومت، بلکه مقتدر در آموزش اصول دینی و راهنمایی پیروان مسیح برای فهم مبانی معرفتی شریعت مسیح است. بنابراین، کلیسا باید مبانی اخلاقی و فضایل مدنی را برای شرکت این پیروان در سیاست و مشارکت در اداره دولت شهر، مرااعات کند.

این رو، توصیه آنها به شهروندان برای تغییر وضع موجود، نه از طریق انقلاب،

Sheldon S. Wolin, pp. 167-168.

بلکه اصلاح بود. و هر دو نیز حکومت را برای تبلیغ و گسترش مسیحیت امری ضروری می‌پنداشتند. اما در مقایسه، نظریات کالون نسبت به لوتر عمل‌گرایانه‌تر بود؛ هر چند در عرصه عمل، لوتر نقش فعال‌تری داشت. لوتر معتقد بود که ایمان فرد مسیحی هیچ ارتباطی به سیاست ندارد و وظیفه فرد مسیحی صرفاً گردن نهادن به اقتدار قانونی است. از این‌رو، به‌طورکلی به تجزیه قدرت کمک کرد. او خود در سرکوب شورش دهقانان، اعلام کرد که بهشت نه در این دنیا، بلکه در جهان آخرت است. لکن دهقانان توصیه ملامت‌آمیز او را نادیده گرفتند و از فرمان وی سرپیچی کردند و او جواز سرکوبی آنها را صادر و به شاهزادگان حاکم توصیه کرد که آنها را «سرکوب کنید، به هلاکت رسانید و بگذارید هر صاحب قدرتی، قدرتش را به کار گیرد».^۱ اما برای کالون اقتدار سلطان و اعمال قدرت حتی در سپهر نظر نیز امری بدیهی و ضروری بود.

روش نظری لوتر کناره‌گیری از سیاست و خلع سلاح کلیسا بود. زیرا خداوند به‌هیچ‌وجه شمشیرش را در خدمت تبلیغ برای مسیحیت به کار نبرده است و از این‌رو پیروان مسیح نیز نیازی به شمشیر قیصر ندارند^۲ و حتی «شخص مسیح نیز، گرچه قدرت شمشیر را مشروع دانست، اما شیوه دعوت او، نه متکی بر شمشیر، بلکه بر کتاب مقدس بود و هرگز نیز از شمشیر استفاده نکرد و خونی بر زمین نریخت». در مقابل، کالون بر آن بود تا نشان دهد که قیصر باید شمشیرش را در خدمت مسیح قرار دهد. بنابراین، لوتر شمشیر را از مسیح گرفت و کالون آن را برای پادشاه تطهیر کرد؛ مشروط بر اینکه جان و مال و نیز آداب دینی شهروندان مسیحی در مظان تعدی و تجاوز

^۱ ج. برونوفسکی و ب. مازلیش، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه لی لاسازگار (تهران: آگاه، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۴.

² Luther, "On Secular Authority", in *Luther and Calvin*, edited by Harro Hopel,

قرار نگیرد و «در مقابل شهروندان موظف‌اند مقام اولیاء امور را محترم بشمارند و از آنها اطاعت کنند.»^۱

قوانین خداوند هرگونه قتل و کشتار را ممنوع کرده است. لکن برای تنبیه متجاوزین و قاتلین، به کارگزاران خود حق داده است که [برای اجرای عدالت و مطیع کردن اشرار] از شمشیر خود استفاده کنند... و اگر این ملاحظات تنبیه‌ی در ذهن ما نقش بندد، هرگز فراموش نخواهیم کرد که فرمان خدا را [که از طریق کارگزاران دینی او اعمال می‌شود]، و اقتدار او را [که از طریق کارگزاران سیاسی او اجرا می‌شود] نصب‌العين قرار دهیم.^۲

به این ترتیب، از مجموع آراء این دو متفکر اصلاحگر، این‌طور استنباط می‌شود که دولت نقشی در حمایت از آزادی فکر شهروندان و نیز حفظ اصول و اعتقادات دینی و اخلاقی آنها ندارد و این وظیفه به عهده دین گذاشته شده است. به عبارت دیگر، کلیسا باید تفکر در مبانی اخلاق دینی در اموری مثل نیکوکاری، حق همسایگان، رعایت فضایل مدنی و ایثارگری را همچون تعالیم و آموزه‌های اطاعت از دولت و تابعیت از اقتدار کارگزاران سیاسی، به پیروان خود آموزش دهد. بنابراین، لوتر با اختلاف از طرح دولت ابتدایی آگوستین که حاکم را به عنوان ناظم امور شهر زمینی تصور می‌کرد، بر آن شد که سهم بزرگی از منابع قدرت خداوند را به دولت زمینی بدهد تا انسان آسمانی را از تابعیت کلیسای کاتولیک خارج کند. در اینجا حاکم دیگر تابع فرامین کلیسا نبود، بلکه مشروعیت خود را مستقیماً از خدا کسب می‌کرد. در این میان، کاللون حتی از لوتر نیز پیشی گرفت و اظهار داشت که پادشاه رسالت دارد تا برای ایجاد نظم و برقراری دولت، بر کلیسا و حسن اجرای قوانین

کلیسايی و برنامه‌های دینی نیز نظارت داشته باشد و شهروندان، در صورت عدم تمايل به حاكمیت دینی، می‌توانند با توجه به قوانین حکومت مدنی تحت فرامين موضوعه مدنی که به‌واسطه حاكم و یا کارگزاران امور سیاسي وضع شده است، از حق حیات و سایر حقوق مدنی خود بھرہ گيرند؛ و اين يعني قبول نوعی «حکومت نمایندگی» برای اجرای قوانین دولت مسيحي که پیروان مسيح آن را انجام می‌دهند.^۱

«حکومت نمایندگی» ابتکار کالون برای حفظ آزادی‌های اعتقادی در مقابل قدرت پادشاه بود. او تصریح کرد که «فرمانروایان کارگزاران خداوند و نماد غصب خداوندی‌اند» و می‌گفت که اگر دولت نتواند جمعیت مردمی را تحت فرمان خود درآورد، باید حداقل از صلح و عدالت ایشان حمایت کند و نیز مراقبت کند که مباداً قوانین خداوند در جهت خیر عموم به کار نرود. با این وصف، باید اظهار داشت که کلیسا و حاکم هر دو موظف به مراقبت از اخلاق سیاسی و اقتصادی جامعه و فراتر از آن، وحدت جامعه سیاسی هستند؛ وحدتی که نزد لوتر و کالون بالاترین فضیلت مدنی به حساب می‌آید.

از بررسی آراء لوتر و کالون اين طور استنباط می‌شود که مسيحي معتقد مکلف است که برای برقراری عدالت و دفع شر به حکومت ياري رساند. اين حمایت، برای وحدت دولت، بالاترین فضیلت مدنی است. از اين‌رو، هرگونه تفرقه‌اي که در میان شهروندان ايجاد شود، حتى اگر برای برقراری قوانین مذهبی باشد، خلاف دعوت مسيح است. ناگفته پيداست که اصلاح‌گران جدید، دين مسيح را به شيوه آگوستين امری استعلائي و فردیت‌یافته و مربوط به رابطه بی‌واسطه انسان با خدا فرض کرده‌اند؛ که اثرات معنوی آن، همچنان که مسيح و سایر انبياء سلف او در پی آن بودند، می‌تواند جامعه را به سوی يکرنگی و اخلاق اجتماعی سوق داده، مدینه را به سوی اهداف عالي

۸۸ مبانی اندیشه سیاسی در غرب

هدایت کند. این شیوه، آغاز جدایی دو حوزه دین و سیاست در اداره امور جامعه است. در واقع، حرکتی که آگوستین برای پیوند میان شریعت مسیح و امریت قیصر در جهت وحدت «قدرت دولت» شکل داد، بار دیگر در سپهر نظریه‌پردازی و آرمان‌گرایی اصلاح‌گران دوره جدید، تجزیه و منجر به جدایی دو قلمرو دین و دولت شد. در این میان نقش توomas قدیس را می‌توان نقطه اوج قدرت ملکوت مسیح تلقی کرد؛ وضعیتی که به تدریج زمینه‌های افول قدرت و تجزیه سرزمین صلیبیون را از بستر فکری خود فراهم کرد و مجدداً به یاد قدرت امپراتوران باستان، قدرت شمشیر را تحت اختیار قیصر قرار داد؛ پدیده‌ای که می‌توان آغاز شکل‌گیری ناسیونالیسم استعماری و جهان‌گستر غرب در دوره جدید نامید.