

در هیچ دینی افراد را نمی توان متحد نگاه داشت، مگر آنکه جمیع آنها از طریق نمادهایی مرنی با آیینهای مقدس در يك نوع «اخوت» با هم شریک باشند.^۱ (آگوستین قدیس)

این مقاله، در ادامه بررسی سیر تحولات جامعه مدنی در غرب، بر آن است که به مفهوم جامعه مدنی در تفکر مسیحی بپردازد. لذا در بررسی آراء متفکران شریعت مسیح، صرفاً از آرای که در تحولات باخترزمین و ساختمان جامعه مدنی نقش بیشتری داشته اند، بحث می شود. در این زمینه چهار متفکر برجسته این تحله یعنی آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م.)، توماس آکویناس قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) به عنوان نظریه پردازان مسیحیت - و مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳ م.) و زان کالون (۱۵۰۹-۱۴۶۴ م.) به عنوان اصلاح گران دینی - در میزان گفتگو و بحث قرار می گیرند. در همه این مباحث، محور اصلی، نهادینه کردن رفاه فرد در جامعه است. به عبارت دیگر، با مطالعه آراء متفکران مسیحی روشن می شود که اندیشه مسیحی نیز گذشته از احترامی که برای فضایل زندگی مدنی قائل بوده، به جامعه مدنی و نهادینه کردن رفاه زندگی نیز اهمیت می داده است. در زیر، این آراء با توجه به همین محور مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نخست: زمینه های ظهور و

گسترش مسیحیت

گسترش مسیحیت در میان رومی ها به دوره قسطنطین، امپراتور روادار رومی برمی گردد. وی در سال ۳۱۳ م. فرمان رواداری با پیروان مسیح را صادر کرد و به تدریج وضع مسیحیت تا اواخر قرن چهارم، حدود هشتاد سال بعد، به جایی رسید که مسیحیت به جای بت پرستی به عنوان مذهب رسمی امپراتوری برگرفته و پیروی شد. در واقع مسیحیت با گوشه نشینی و تبلیغ رسای دینی در معارضه با الهه های یونانی و بت پرستان یونانی بر آن بود تا روش اخلاقی و جامعتری از روابط میان انسانها ارائه کند و رفته رفته پیروان بیشتری بیابد. خاک و گلی که مسیح به آن جان داده بود اکنون

به عنوان دین مسیح در پیکر بی جان و در حال زوال امپراتوری حلول کرده بود؛ و این در حالی بود که مخالفان مسیحیت بر این باور بودند که «مسیحیت باعث تضعیف امپراتوری و زوال آن شده است»^۲

در چنین اوضاع و احوالی بود که شهر خدا به قلم آگوستین رنگ گرفت. در واقع آگوستین شهر خدا را برای حجیت مسیحیت و در تقابل با بت پرستان به این دلیل نوشت که اولاً در برابر کیش معارضان مسیحیت از شریعت مسیح دفاع کند و ثانیاً نشان دهد که فروپاشی امپراتوری روم در سال ۴۱۰ م. در پی تهاجم بربرهای شمال، نه به علت گسترش مسیحیت، بلکه به دلایل درونی و ناشی از رفتار غیر فاضلانه و غیر منصفانه وضع دولت روم بوده است؛ و مسیح می تواند امپراتوری را از مرگ نجات دهد. با این تعریف، شهر خدا پاسخی بود به اوضاع و احوال آشفتنه روم. امپراتوری روم با سهل انگاری در امور دیوانی و تجاوز به حقوق اولیه شهروندان رومی، به جای رفاه و رشد و تعالی برای مدینه، فقر و تباهی و بندگی به بار آورده بود. و همین امر بربرهای آلمانی تبار را که هیچ گونه سابقه فرهنگی نداشتند، «از آن سوی مرزها و از قعر جنگلهای تاریک، بر ایشان مسلط کرد» و تمدن رومی را یکباره از بستر تاریخ راند، به گونه ای که عملاً نزدیک به يك هزاره، توان تولید مجدد را از آن سلب کرد و روم که در طول ۸ قرن جنگ و گریز به يك امپراتوری بزرگ و بی رقیب مبدل شده بود، در برابر منش و دوستی «دوستانان مسیح» به زانو در آمد.^۳ ارسطو چه زیبا تشخیص داده بود که با وجود دوستی، «ببازی 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، بحث یا به گفته ماکیاولی «فور تونا» با «هنر» پیروان مسیح همراه شد و عرصه ای از تجلی دین سالاری برای امپراتوری مسیح به ارمغان آورد. در واقع، دین مسیح نه جانشین امپراتوری، بلکه محصول دورانی از بی نظمی و بی حکومتی در امپراتوری روم بود؛ به بیان دیگر می توان گفت که وقتی امپراتوری روم به نهایت زوال رسید، حکومت مسیح بر پایه «دوستی» بنا شد؛ حکومتی که در آسمانها بود و توانست نزدیک به يك هزاره، تازمانی که غرب بار دیگر

عنوان مقاله: مدنی در اندیشه
سیاسی غرب (۱)
مسیحیت: فضیلت
مدنی و تکلیف دینی

دکتر مرشد شریعت

از دانشگاه امام صادق (ع)

به بلوغ عقلی دست یابد، از غربیان در برابر پیگانگان محافظت کند؛ و این امر مغان ناشناخته مسیح برای جهان غرب بود.

دوم: آگوستین قدیس؛

پیوند دین و سیاست

آگوستین قدیس، اسقف هیپو بود و نخستین نظریه پرداز الهیات مسیحی و پیش قراول هر دو نهضت کاتولیک و پروتستان محسوب می شود. وی در یکی از مستعمرات امپراتوری روم، در آفریقای شمالی، به دنیا آمد. پدرش هیچ گاه به درستی به مسیحیت ایمان نیاورد، اما مادرش، قدیس مونیکا، یک مسیحی پرهیزگار بود. در جوانی، چنان که از کتاب اعترافات وی آشکار می شود، بیشتر پیرو پدر و سلوک زندگی رومی بوده است. اما در عین حال اشتیاق زیادی به 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 شیفته افلاطون بود که او را نیم خدا می نامید.» در بیست سالگی به مذهب مانی و دو آلیسم فکری او در تقسیم جهان به خیر و شر روی آورد. اما سرانجام در روم و میلان تحت تأثیر امپروز قدیس و مشرب نو افلاطونی قرار گرفت و همو وسیله ای برای روی آوردن وی به مسیحیت شد. و این پایان دوره شک بود. در ۳۳ سالگی به آرزوی مادرش جامه عمل پوشاند و در یکشنبه عید قیام مسیح در سال ۳۸۷ م. به دست امپروز قدیس غسل تعمید داده شد. پس از آن به زادگاهش برگشت و در سال ۳۹۵ م. به عنوان اسقف هیپو برگزیده شد و هیپو مرکز تبلیغ آگوستین تا پایان عمر او بود.^۴

شهر خداداد سالهای بین ۴۱۳ تا ۴۲۶ در ۲۲ کتاب به رشته تحریر درآمد. آگوستین در این کتاب، ضمن تعلیم آموزه های 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 تباهی اخلاق و گسترش «حرص و آز و شهوت» در میان شهروندان و فرمانروایان امپراتوری موجب سقوط تمدن رومی شده است.^۵ و این سقوط اخلاقی به گونه ای بود که حتی خدایان

آزمند و حریص رومی هم توان پیشگیری از آن را نداشتند.^۶ لذا آگوستین با تمسک به کتاب مقدس، دشمنان مذهب مسیح و «خدایانی که رومی هارا به سوی تجمل پرستی و مال اندوزی دعوت می کردند»، به مبارزه می طلبید^۷ و در حمایت از مسیحیت، تصریح می کند که در طول اقتدار ۸۰۰ ساله امپراتوری روم «هرگز يك عدالت واقعی در جامعه برقرار نشد»؛ هر چند فرمانروایان آن به مراتب بهتر از جانشینانشان یعنی بربرهای شمالی بودند.^۸ در واقع نقطه قوت امپراتوری، جمهوریهای مشترک المنافع روم و اهدافی بود که معقولانه و «ناحذی» معتبر در روح جمهوری حضور داشت.^۹ روشن است که آگوستین هیچ گاه عدالت را بی حضور مسیح نمی پذیرفت و همواره تأکید داشت که عدالت حقیقی «وقتی معنا پیدا می کند که عدالت برای همه مردمان باشد؛ و چنین عدالتی جز در زمان ظهور مسیح و بنیاد گرفتن حکومت وی پدیدار نخواهد شد.»^{۱۰} پس رمز و راز بقای جمهوری در چه بود؟

آگوستین در پاسخ این پرسش، مسئله کارآمدی نظام امپراتوری را مطرح می کند. فرمانروایان رومی بر این باور بودند که «غایات حکومت بایستی بر اساس خواست مردم باشد»؛ هر چند که سرانجام به «ایمان راستین» و «کردار نیکو» ختم نشود. در واقع برای فرمانروای رومی بهترین سیاست وقتی شکل می گرفت که سرانجامش وحدت دولت باشد. بنابراین هر چند عدالت آسمانی آگوستین در زمین برقرار نشده بود، اما همین «عدالت توافقی» می توانست موجب وحدت دولت و عظمت امپراتوری باشد.^{۱۱}

نقطه عزیمت آگوستین، در باب عدالت نو افلاطونی است و تا اندازه زیادی ریشه در جمهوریت افلاطون و ثنویت مانی دارد. او بسان افلاطون، نفس را ترکیبی از سه نیروی عقل، شهوت و غضب می داند و این سه را نماینده سه نوع انسان فرمانروا، جنگجو و تولیدکننده معرفی می کند. اما نهایتاً تعریفی که از عدالت ارائه می کند، در قالب «ارتباط بین انسان و خدا» و ناشی از دو نیروی «خیر» و «شر» معنی می شود. پس چنانچه ارتباط بین انسانها خداپسندانه باشد، آنها به عدالت رفتار کرده اند و این امر حاصل نخواهد شد، مگر

○ مسیحیت با گوشه نشینی و تبلیغ رسای دینی در برخورد با اله های یونانی و بت پرستان یونانی بر آن بود تا الگوی اخلاقی و جامع تری از روابط میان انسانها ارائه کند و رفته رفته پیروان بیشتری بیابد.

آنکه انسانها در کمال تعادل روحی و جسمی به سر برده باشند.^{۱۲} 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 وجود هر فرد، به تنهایی نیز وجود دارد؛ و این عظمت فرد و جامعه انسانی است که در عین ظالم بودن، گرایشی عدالتخواهانه برای فهم خود در طبیعت جستجو می‌کند. به نظر آگوستین، عدالت اساس مدینه است و «اگر فرمانروا، آن را کنار گذاشته باشد، سلطنتش چیزی جز دزدی و چپاول، نخواهد بود.»^{۱۳}

سوم: شهر آسمانی و شهر زمینی

داستان آگوستین از مسئله هبوط و اخراج آدم از بهشت و تشکیل زندگی جاهلانه و ظالمانه انسان بر روی زمین آغاز می‌شود. هنگامی که آدم و حوا، نخستین انسانهای مخلوق خدا، در برابر شیطان عنان عقل را از دست دادند و با وسوسه او از فرمان خدا سرپیچی کردند، مفهوم گناه برای نخستین بار معنی پیدا کرد و نوع بشر محکوم شد که تا پایان داستان در فقر و سختی و کمبود به سر برد. در واقع آگاهی انسان از اینکه می‌تواند بنده خدا نباشد و نیز می‌تواند از فرمان وی سرپیچی کند، چنان جهل و ظلمتی بر خرد او پیریه ساخت، که توان و تعادل لازم را برای عبودیت و ماندن در بهشت، از او سلب کرد. نخستین نتیجه چنین نقصانی آن بود که عقل حسابگر، که توان محاسبه سود و زیان حقیقی را از دست داده بود، جانشین معقولیت انسان شد و همین مسئله خسران ابدی برای وی به بار آورد. بنابراین انسانی که همه نیازش را با اراده روحانی خود درمی‌یافت، 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 برابر خرد به اهتزاز درآورد و این تقابل آغاز «تلاش» انسان و «جهاد» او برای از میان برداشتن نقصان خود و بازگشت به بهشت محسوب می‌شود.

بنابراین آدم محکوم شد به اینکه برای رستگاری و استفاده از نعمتهای بی‌شمار بهشت که وی به سادگی در اختیار داشت، کویر بکر را آباد کند. و خدا به او فرمان داده بود که برای آباد کردن زمین، آن را «بر جمعیت سازد» و آدم چنین 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 خدا به آنها گفت که زمین را آباد کنید و زاد و ولد کنید و دوباره آن را بر جمعیت ساخته تحت سلطه در آورید، و بر ماهی دریا، پرندۀ هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کنند مسلط شوید.^{۱۴}

بدین سان، خداوند لطیف که انسان را به سبب ناتوانی‌اش از بهشت اخراج کرده بود، بر آن شد که از دریای بیکران خود سهمی به وی دهد که با تحمل سختی و رنج، ابواب آسمان را برای بازگشت به بهشت باز یابد. بنابراین بهشت و سعادت اخروی نصیب برگزیدگان خواهد شد؛ و او هر کس را که بخواهد برمی‌گزیند؛^{۱۵} و کلیسا جایگاه برگزیدگان زمینی و گناهکار خداست؛ گناهکارانی که می‌خواهند از راه ریاضتهای نفسانی از قفس جسم به «شهر آسمانی» هجرت کنند.

آگوستین می‌گوید 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 رمز آمیز نام «کلیسا» بر آن می‌نهد؛ محلی که می‌تواند بشر را به سوی کمال هدایت کند. «کلیسا» به عنوان نماینده و جانشین شهر آسمانی، شهروندان جهان را به سوی اتحاد و برادری فرا می‌خواند و می‌خواهد همه انسانها را حول يك محور، و به سوی يك جهت سوق دهد. این، موجب می‌شود که انسانها با وجود اختلاف عقیده یا سلیقه در خدمت خدا متحد شوند و صلح آمیز زندگی کنند؛ هر چند نام «کلیسا» در هیچ جا به روشنی ایفاد نشده است.^{۱۶}

شهر آسمانی جایی است که انسانها تنها برای عظمت خدا و ملکوت او تلاش می‌کنند. و شهر زمینی جایی است که انسان به عنوان خالق بر اریکه خداوند تکیه زده است. «در شهر آسمانی همه چیز جز خدا دون مایه و حقیر است و عشق به خدا همه چیز را در عبودیت خدا در آورده است. اما در شهر زمینی عشق انسان به خود، جای عشق انسان به خدا

○ آگوستین شهر خدا را به این دلیل نوشت که اولاً در برابر معارضان، از شریعت مسیح دفاع کند و ثانیاً نشان دهد که فروپاشی امپراتوری روم ناشی از رویارویی مسیحیت با دستگاه امپراتوری نبوده است بلکه زوال اخلاق مدنی و تباهی اخلاقی و گسترش «حرص و آز و شهوت» در میان شهروندان و فرمانروایان امپراتوری موجب سقوط تمدن رومی شده است.

آگوستین برای حل این مشکل و پرهیز از خطای غیر مجاز، به نظام قضایی متوسل می‌شود و برای بسط و گسترش «دوستی» زیرکانه نمایندگان دولت را به اصلاح نظام قضایی فرامی‌خواند. روشن است که دلخواه آگوستین در تعیین مصلحت دولت، روشهای مسیحیت و آموزه‌های مسیح است؛ و در حقیقت اگر قرار باشد مجرم به درستی تنبیه شود، چه معیاری بهتر از معیارهای خداست و چه کسی بهتر از مسیح می‌تواند مجری دستورهای شارع باشد. در این صورت اگر اشتباهی هم صورت گیرد، پاسخگو، نه قضاات هستند نه اولیای شهر زمینی، بلکه خداست؛ همو که قرار است به ما یاداش دهد: استنتاجی آرمانی برای بازگرداندن نظم و امنیت به امپراتوری، که آغازگر دعوی دین برای قبض قدرت سیاسی محسوب می‌شود.

چهارم: فضیلت مدنی و زندگی اجتماعی

شهر زمینی آگوستین هر چند از افلاطون اثر گرفته، لکن فضایل مدنی در این شهر، چنان که مطلوب نظر افلاطون است، منزلت ندارد؛ زیرا از دید افلاطون، فضایل مدنی راهگشای رسیدن به خیر اعلا و از این رو همچون قوانین مدینه از احترام شایسته برخوردار است. تعادل میان این فضایل و کناکش آنها در مدینه موجب می‌شود که هر کس در موضع خودش کاری را انجام دهد که طبیعتش با آن کار سازگارتر است. و چون روح مدینه در وضع متعادلی قرار گرفته است، همه امور به نحوی شایسته و سازگار با روح مدینه عمل می‌کنند و در نتیجه مدینه، و به طریق اولی فرمانبرداران آن را در جهت نظم عقلانی هدایت می‌کند. این کناکش هر چند نزد آگوستین پسندیده است، اما تا رسیدن به بندگی خدا و رستگاری راه زیادی وجود دارد.

به نظر آگوستین ایجاد تعادل در اجزاء مختلف نفس لزوماً نمی‌تواند انسان را به سوی فضایل مدنی هدایت کند، زیرا «عدالت پیشگی» با آنچه او خدمت به خدا می‌داند تفاوت بسیار دارد.^{۲۲} خادمان خدا صلح و آرامش را در فروتنی، تواضع و فقر می‌یابند و پیوسته در برابر خدا طالب آموزش و

را گرفته است.^{۱۷} و همین مسئله موجب شده است که هرگز امیال دنیوی انسان فروکش نکند و با حفظ خود دوستی پیوسته در فکر تحمیل قدرت خویش به دیگران باشد. درحالی که در شهر خدا همه گوش به فرمان اراده و حکم خدا هستند؛ خدایی که منشاء خیر است و جز خیر از او سر نمی‌زند.^{۱۸} نزد آگوستین بهترین دستاورد چنین وضعی، یعنی زندگی در شهر خدا، برقراری صلح و امنیت و بالاخره برخوردار شدن شهروندان مدینه از عدالت حقیقی است؛ مدینه‌ای که در آن، هر کس مشغول کار خویش است.^{۱۹}

بنابراین اگر صلح و آرامش در سطح جهان، غایت دولت در جهان باشد، باید از چگونگی عملکرد و نیز ابزارهای مورد نیاز برای گسترش ایده مشترک، سؤال کنیم. نظر آگوستین در این باره، ایجاد نظم و تناسب در اعضاء است. او برای ایضاح بیان خود از رابطه شوهر با همسر، فرزند با پدر و مادر، بنده با ارباب نام برده و معتقد است که هر یک از انسانها برای ایجاد نظم و اداره جامعه مورد بحث، باید کناکش میان اعضاء را مورد بررسی قرار دهد و بر اساس دوستی، و نه جرم و جزا، میان آنها حکم کند.^{۲۰}

اما از آنجا که انسان جایز الخطاست، بنابراین برای حکم کردن میان اعضاء جامعه انسانی، معیاری جز شواهد خطاپذیر انسانی در دست نداریم. بنابراین چگونه می‌توان با قاطعیت برای مجازات انسانها حکم صادر کرد یا احیاناً آنان را معذوم کرد؟ آگوستین ناچار معیار قضایی خود را «تهدات و وجدان شهروندان» مدینه قرار می‌دهد؛ زیرا شهروندان آنقدر هوشیار هستند که برای رهانیدن فرد خطاکار جامعه از کیفر تباہکاری، جامعه را در معرض فساد قرار ندهند؛ زیرا با پایمال شدن وجدان، دیگر جایی برای 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 بی‌گناه 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 «با بایستی انسان بی‌گناه را برای کشف حقیقت شکنجه کند یا از روی نادانی او را در

○ آگوستین هیچ‌گاه عدالت را بی حضور مسیح نمی‌پذیرفت و همواره تأکید داشت که عدالت حقیقی «وقتی معنا پیدا می‌کند که عدالت برای همه مردمان باشد؛ و چنین عدالتی جز در زمان ظهور مسیح و بنیاد گرفتن حکومت وی پدیدار نخواهد شد.»

رحمت او هستند؛ و خدا اگر بخواهد می بخشد. و عدالت همان است که او می خواهد. لکن در فلسفه افلاطون عدالت با دستیابی انسان به فضایل و لذت ناشی از کسب آن نوعی فضیلت محسوب می شود. لذا اساساً دو رویکرد متفاوت در مورد چگونگی استقبال از جهان ناسوت پیش روی ما قرار می گیرد: وجهی معطوف به زندگی مرتاضانه در دنیا و تحمل فقر و سختی برای رستگاری اخروی، و وجهی معطوف به زندگی عدالت پیشه برای تکامل و بسط جامعه مدنی و حرکت به سوی مُثُل یا «خیر اعلی». روشن است که در صورت اول مدینه بستر مناسبی برای رشد مادی بشر فراهم نخواهد کرد.

انسان گناهکار و ساکن شهر زمینی، حتی اگر یک مسیحی معتقد باشد، باز 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 انسان با تحمل سختی، نفس خود را برای درک آن آماده کرده است. بنابراین «آرامش نهایی» ضرورتاً در حالتی «رها شده از اخلاق» روی می دهد. زیرا در جامعه ای که همه متخلف به اخلاق باشند، امکان فقر و سختی نیست. لذا اساساً بایستی فقری وجود داشته باشد که ریاضتها معنی پیدا کند.^{۲۳}

به هر روی، آگوستین با توجه به 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 عده ای از انسانها هستند که می توانند کار فرمانروایی را عهده دار شوند، اما در این که این عده قلیل چه کسانی هستند، بین آن دو اختلاف نظر جدی وجود دارد. از دید آگوستین، خردمندترین انسانها همانا پیروان راستین مسیحیت هستند؛ کسانی که عدالت با عمل آنان نوشته می شود و با وجود آنان دیگر نیازی به عدالت نیست؛ و اگر اینان در رأس قوای حاکمه نباشند، هر فرمانی ناقص و ناعادلانه است.^{۲۴}

با وجود این نمی توان پنهان داشت که شهر زمینی با همه نقایصی که دارد، از نبودش بهتر است، زیرا بدون آن جنگ دایمی میان انسانها برقرار

خواهد شد و آشوب همه جا را فرا می گیرد؛ و این آشفتگی و آشوب به سود مبلغان دین مسیح نیست. از نظر آگوستین، پیروان دین مسیح بسان «مهاجران سرزمین بیگانه ای» هستند که برای برقراری ملکوت خداوند نیاز به صلح و آرامش دارند.^{۲۵} شهر زمینی گرچه بر پایه عشق به خدا بنا نشده، اما با پشتوانه تعالیم مسیح و برقراری یک زندگی مسالمت آمیز با پیروان مسیح صلحی پایدار را برای ایجاد مدینه ای با ثبات به ارمغان می آورد. به بیان دیگر، آگوستین با توجه به دوره آشفته دوران حیات خود معتقد است که مسیحیت می تواند پایه های اخلاقی دستگاه حکومت را برای برقراری صلح و امنیت «امپراتوری در هم شکسته» تدارک ببیند.^{۲۶}

به این ترتیب روشن می شود که آگوستین به گونه ای بسیار ظریف و سازنده قصد دارد بی ایجاد حساسیت برای دستگاه حکومت، پیوند میان دین و دولت را که در سال ۳۱۰ میلادی برقرار شده بود، قانونمند کند. زیرا بازایی صولت 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 کشمکش های داخلی جای خود را به صلح و دوستی برادران مسیحی در «مدینه» بدهد. هر چند این صلح با عدالت حقیقی فاصله زیادی دارد، اما می تواند انسان را از گناه بیشتر مصون دارد و مقدمات هجرت به شهر آسمانی را برای وی فراهم آورد؛ و همه این تحولات ناشی از پدیده دین است.

پنجم: توماس آکویناس قدیس؛

وحدت دین و دولت

آکویناس شاخصترین چهره فلسفه اهل مدرسه است. او در حوالی ناپل در یک خانواده اشرافی و صاحب نام ایتالیای زاده شد. خانواده اش او را برای سیاست تربیت کردند، لکن در نوزده سالگی برای ریاضت کشی، زهد و خدمت به مسیح در سلك دومینیکها درآمد. یک بار توسط برادرش دزدیده و در زندان قصر خانوادگی محبوس شد، لکن پس از آن به پاریس رفت و مصمم به فراگیری الهیات دومینیکها شد و در همان جا به عنوان استاد فلسفه و الهیات به گسترش دین مسیح همّت گماشت.

○ نقطه عزیمت آگوستین در باب عدالت نوافلاطونی است و تا اندازه ای ریشه در جمهوریت افلاطون و ثنویت مانئی دارد. از دید او، عدالت اساس مدینه است و «اگر فرمانروا آن را کنار گذاشته باشد، سلطنتش چیزی جز دزدی و چپاول نخواهد بود.»

این رومی توان «تومیسسم» را نه جنبشی در مقابل آگوستین گرایی، بلکه سنتز حاصل از آن دوره و دوره ظهور سیاست ارسطو و ارسطوگرایی در قرن سیزدهم نامید.^{۲۰}

توماس قدیس با ارسطو هم عقیده است که طبیعت اجتماعی انسانها و کناکش آنها با یکدیگر برای زندگی بهتر، اساس و منشاء 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. و همین اعتقاد وی به جهان آخرت موجب شد که وی غایت دنیوی ارسطو را بعنوان وسیله‌ای برای غایت برتر در جهان آخرت جستجو کند. زیرا سعادت حقیقی وقتی رخ می‌دهد که انسان جاودانه شود و این جاودانگی بی‌لطف و مراقبت خداوند حاصل نخواهد شد. به عبارت دیگر، بشر برای سعادت خود باید به فضایی توجه کند که خدا برای زندگی اجتماعی بشر و جاودانگی او ترسیم کرده است. انسانها تنها می‌توانند در داخل این چارچوب با یکدیگر تعامل کنند و رستگار شوند. بنابراین، زندگی خوب، چنانکه ارسطو می‌گفت، برای توماس نیز اهمیت دارد، لکن مشروط به سازمانی است که با رضایت خدا و دستور او شکل گیرد. و تنها در این صورت است که انسان پس از مرگ در محضر او جاودانه خواهد شد.^{۲۱}

بنابراین هدف از زندگی، چنان که از تفکر یونانی-رومی استنباط می‌شود، فهم فضایل و عمل کردن به آنها نیست، بلکه مسئله «تعبد» یعنی رسیدن به فضایل از طریق خداست که اهمیت دارد. بنابراین حتی اگر آحاد بشر بتوانند در درون یک جامعه غایات اخلاقی را در مدینه استوار سازند، سعادت آنها تضمین نخواهد شد. زیرا رسیدن به خدا فقط توسط خدا و نیروی الهی او میسر است و هیچ حکومت بشری قادر به راهنمایی بشر برای رسیدن به سعادت نخواهد بود. لذا اداره سرزمین خداوند در این دنیا باید در دست مسیح و پس از او در اختیار کشیشان باشد و همه پادشاهان زیر دست ایشان به حساب می‌آیند. به این ترتیب توماس قدیس با سنتز خود در وحدت دین و سیاست، از رستگاری فردی و آرمانی آگوستین می‌گریزد و در غایت‌شناسی، توجه ارسطو را از سعادت در جامعه

مهمترین نظرات توماس آکویناس در دو رساله جامع، رد بر امم ضاله (Summa Contra Gentiles) و الهیات (Summa Theologica)، جمع شده است. این دو رساله به ترتیب در سالهای ۱۲۶۴-۱۲۵۹ و ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۳ (یک سال پیش از مرگ وی) به رشته تحریر درآمد.

کار مهم آکویناس ایجاد پیوند میان عقل و دین یا به تعبیری میان ارسطو و مسیحیت بود. به نظر آکویناس، ایمان راستین وقتی معنی می‌یافت که با محک عقل سنجیده شود؛ عقلی که او از میان آثار ارسطو استنتاج کرده بود و بر آن بود که مسیحیت را بر اساس دستگاه فلسفی ارسطو بازسازی کند.^{۲۲} در ابتدا کلیسای کاتولیک روم در برابر نظریات وی مقاومت کرد؛ و حتی او را از تدریس در دانشگاه پاریس ممنوع کرد، اما سرانجام افکار او به عنوان شالوده جدید کلیسای کاتولیک، سرلوحه منشور کاتولیک‌گرایی قرار گرفت.^{۲۳} استدلال اصلی توماس این بود که عقل مدخل هر نوع شناخت است و بی آن، هیچ درکی از معرفت قابل انتقال نیست. لذا باید عقل را در کنار ایمان قلبی از منابع شناخت معرفت محسوب کرد. بنابراین، بی کناکش عقل و ایمان، برپایی یک جامعه معقول و معتبر از زاویه اخلاق دینی ممکن نیست؛ جامعه‌ای که بتواند هر یک از افراد را به سوی خیر اعلی هدایت کند.

آکویناس، با تکیه بر نظریات ارسطو، عقیده داشت که جامعه بر پایه نظمی عقلانی و ازبیش تعیین شده در حال حرکت است. کشاورزان و دیگر نیروهای خدماتی کارشان تولید مواد خام غذایی و ارائه دیگر خدمات اولیه برای تولید است. رهبران مذهبی، انسانها را در جهت رشد عقلانی فر به می‌کنند و رهبران سیاسی تعادل و حدود میان قدرت، ثروت و اخلاق را حفظ می‌کنند. و همه این کناکنشها در زیر چتر قادر متعال و یگانه صانع هستی رخ می‌دهد؛ کسی که پروردگار عالم است و هدایت هستی بر عهده اوست.^{۲۴} بنابراین یک نوع رابطه دیالکتیکی میان انسان با انسان به عنوان اجزای هستی و انسان با کل هستی رخ می‌دهد؛ و این اساس حرکت در نظریه آکویناس و وجه افتراق وی با ارسطوست؛ حرکتی که در درون و بیرون و سرانجام با محوریت «خدا» به انجام می‌رسد. از

○ کار مهم آکویناس، ایجاد پیوند میان عقل و دین، یا به تعبیری میان ارسطو و مسیحیت، بود. از دید او، ایمان راستین وقتی معنی می‌یافت که با محک عقل سنجیده شود؛ عقلی که او از میان آثار ارسطو استنتاج کرده بود و بر آن بود که مسیحیت را بر پایه دستگاه فلسفی ارسطو بازسازی کند.

به حیات اخروی معطوف می‌کند؛ و این نکته شالوده‌نفر جنینش کل گریانه و وحدت‌گرایانه مسیحیت و همه فیلسوفان اهل مدرسه در برخورد با انسان و جهان است.^{۳۲}

ششم: قانون طبیعی

آکویناس چهار گونه قانون می‌شناسد و آنها را با عنوان قوانین ازلی و ابدی، طبیعی، الهی و بشری، حاکم بر زندگی انسان می‌داند و معتقد است که این آشکال قانونی هر يك نشانگر یکی از ابعاد عقل است که تحت نیروی عقل کل یعنی «خدای احد» و امر او قرار دارد؛ خدایی که مرجع همه افکار، اعمال و گفتارهای انسان و غایت دولت محسوب می‌شود.^{۳۳} قانون ازلی و ابدی همان قانون تکوینی خداوند است که بی‌زمان و لایتغیر است و همواره بر همه کائنات حاکم و تعیین‌کننده روابط خداوند و کل هستی است.^{۳۴} بر همین پایه، آن اندازه از قانون ابدی که در دایره فهم انسان «حسابگر» و معارف وی در آمده، قانون طبیعی نامیده می‌شود؛ فهمی که از راه عقل به دست می‌آید. بنابراین «هنگامی که انسان به عنوان يك مخلوق حسابگر در وضع قانون ابدی مداخله می‌کند، قانون طبیعی شکل می‌گیرد»^{۳۵} قانون الهی نیز برخاسته از فرمان خداوندی است که از راه وحی در کتاب مقدس آمده است و مدعی است که می‌تواند بی‌هیچ گمراهی، انسان را به سوی «سعادت ابدی» رهنمون شود.^{۳۶}

بحث آکویناس در ضرورت قانون الهی همانند گفتار ارسطو در فضیلت «دوستی» است. هر واقع، ارسطو معتقد بود که دوستی می‌تواند حتی فراتر از عدالت، مدینه را به يك جامعه اخلاقی تبدیل کند. زیرا بر اساس دوستی، هر فرد می‌باید عقاید و رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم کند که حریم اخلاقی و رفتاری هموعانش ضایع نشود. و این اساس شکل‌گیری «قانون» نزد ارسطو بود. اما آکویناس چاره کار برای برقراری دوستی در مدینه را، قانون خداوند و اطاعت از فرمانهای او می‌داند. زیرا تنها خداوند است که طبیعت انسان و غایات هستی را در حد کمال می‌شناسد و بر اساس شناختی که از آفریدگان خود و نیز غایات هستی دارد، می‌تواند قوانینی برای زندگی مشترک آنها تنظیم کند؛ وضعی که بشر از درک آن عاجز است. «بنابراین

○ توماس آکویناس
برای شناخت حکومت
مطلوب، به دنبال خیر
عموم بود. بنابراین
حکومت استبدادی و مبتنی
بر اراده فرد رانمی‌پسندید.

ضروری است که قوانین الهی، در کنار قوانین طبیعی و قوانین بشری، هادی و راهنمای انسان باشد»؛^{۳۷} ضمن اینکه اساساً تضمینی برای حفظ وضع موجود برقرار نخواهد شد.

آکویناس وجود قوانین الهی را به عنوان مرجعی برای داوری میان انسانها و تضمین دوستی میان انسانها، ضروری می‌داند. زیرا اطایع انسانها متفاوت است و همین تفاوت منشاء «اختلاف در موضوعات خاص و بومی مردم» می‌شود و داوری آنها را مغشوش و نامطمئن می‌کند. چه بسا انسانی با توجه به فرهنگ بومی خود اشتباه و جرمی مرتکب نشود، لکن همین رفتار و کردار او در فرهنگ دیگری نادرست باشد؛ بنابراین ضروری است که مرجعی آگاه 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 می‌تواند جزایی مناسب درون و بیرون انسان وضع کند و حال آنکه ما در صورت وقوف، تنها به قضاوت در مورد احوال بیرون توانایی داریم و اساساً شناخت هستی و دفع پلیدی، فراتر از حیطه توان و دانایی ما خواهد بود. زیرا جهان را خداوند ساخته و همو، و نه قوانین معقول و ناقص بشری، می‌تواند پلیدی شیطان را از آن دفع کند.^{۳۸}

و بالاخره چهارمین قانون آکویناس، قانون بشری است؛ قانونی معطوف به عقل عملی که بشر معقول و محاسبه‌گر، برای تنظیم امور زندگی روزانه خویش وضع می‌کند و بی‌آن، اساساً سخن گفتن از هر قانونی، انتزاعی و بی‌فایده خواهد بود؛ هر چند که بر حسب ظاهر چنین می‌نماید که با توجه به قوانینی که بر شمرده شد، دیگر نیازی به قانون بشری نباشد. زیرا عقل انسان از قاطعیت و حجیت لازم برخوردار نیست و اصولاً به علت ناتوانی از درک تمام هستی، نمی‌تواند معیار امور قرار گیرد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که رجوع به عقل عملی با توجه به قوانین سه گانه فوق بی‌فایده است.

آکویناس در جواب به این ایراد، ضمن مبنا قرار دادن عقل برای درک عالم محسوس، می‌گوید که قانون بشری از زاویه زندگی اجتماعی حتی ضروری‌تر از قوانین الهی است. روشن است که با

هفتم: حکومت مطلوب

توماس آکویناس 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 نشانه سیاسی قابل توجهی برای شناخت حکومت استبدادی ارائه نمی‌کند و تنها اظهار می‌دارد که: «حکومت استبدادی حکومتی است که پادشاه مستبد فقط به فکر مصلحت فردی خود است.»^{۲۰} روشن است که توماس با پیش کشیدن مباحث اقتصادی چون مالکیت، غصب، سودبری، نیکو کاری و دیگر واژه‌های اقتصادی مرتبط قصد دارد که حوزه مصلحت خصوصی و خیر عموم را با مباحث اقتصادی تبیین کند که تا حدودی نیز به مقصود خود نزدیک می‌شود، لکن از دید سیاست، به تبیین ناقص از حکومت کلیسا می‌رسد که با مسیحیت اولیه در تناقض آشکار است.^{۲۱}

نزد توماس آکویناس بالاترین خیر و مصلحت عموم «ارتقاء فضایل مدنی» یعنی وضع قوانین منصفانه بشری برای برقراری عدالت و حفظ انصاف در میان مردمان است و این مهمترین تکلیف حکومت پیروان مسیح است. به عبارت دیگر، آکویناس حکومتی را مطلوب می‌داند که خیر عموم را با غایات معرفت شناسانه عقل بشری درک و حاکم بر مصالح مدینه کند. در نظر توماس، مهمترین وظیفه عقل بشری کشف قوانین حاکم بر کلیسا و استنباط قوانین الهی از راه دستورهای محکم خداوند است. زیرا این قوانین، از آنجا که از عقل خداوند صادر می‌شود، قادر است بشر را به وحدت مطلوب، و زندگی در سایه حکومت واحد، یعنی حکومت مسیح، هدایت کند؛ وحدتی که صرفاً با دم مسیح و با توسل عقل به کتاب مقدس موجب می‌یابد.^{۲۲}

بدین سان مهمترین وظیفه قوانین بشری نیز، تعلیم فضایل مدنی در پر تو حکومت دینی و کشف قوانین حاکم بر آن است. این قوانین دو ویژگی دارد: نخست 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

کنار گذاشتن عقل و تنظیم قواعد عقلی بشری برای فهم دیگر قواعد، سخن گفتن از آنها تا چه حد بی‌معنی خواهد بود. زیرا انسان برای بهره‌گیری از عقل الهی، ناگزیر است اصول اولیه را هر چند ناقص، به قواعد قانونی و حقوقی تبدیل کند تا زندگی اجتماعی برای انتقال و بسط مفاهیم و فضایل مدنی شکل بگیرد. لذا این ضوابط که به‌طور طبیعی در عقل انسان به ودیعه نهاده شده، به تدریج و تحت کناکش سه نیروی قانون ابدی، قانون طبیعی و قانون الهی می‌تواند توانایی لازم را در انسان برای فهم خود و دیگر نیروهای قانونی حاکم بر روابط انسان با انسان و انسان با هستی، فراهم آورد. و این مقدمه تلاشی است که آکویناس در راه قدرت بخشیدن به کلیسا در برابر قواعد حاکم بر کلیسا و دعوی وحدت دین و سیاست و مرجعیت عقل دینی در جامعه مسیحی و پیروان دین به ثمر می‌رساند و بی‌باکانه آن را نه از شریعت مسیح، بلکه از قوانین حاکم بر طبیعت استنتاج می‌کند.^{۲۳}

بدین سان، داستان جهان با فرمان ازلی و ابدی خداوند آغاز می‌شود که بخشی از آن با توجه به هدایت تکوینی مضمحل در هستی از طریق طبیعت به ما شناسانده می‌شود. سپس انسانها برای کناکش با یکدیگر به ناچار از میان همه این قواعد استعلایی و در عین حال ناشناخته، به ابتکاری جدید در خلق قوانین موضوعه و تأمین حجیت آن دست می‌زنند و قوانین زندگی فعال خود را خلق می‌کنند. و بالاخره 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 او بر طبیعت نازل می‌شود. بنابراین قانون الهی گرچه از تمام قوانین دیگر بالاتر است، اما از آن جهت که محکوم به احکام نازل در طبیعت و رعایت شأن و مقام انسان زمینی است، رتبه‌ای ثانوی پیدا می‌کند. لذا آکویناس به جایگاه زمینی خدا یعنی کلیسا مقام می‌دهد و برای اینکه بتواند بر طبیعت سلطه پیدا کند، دست به دامان طبیعت می‌زند و بر آن می‌شود که قوانین خدا را بر پایه دست مایه‌های طبیعی و در چارچوب سلطه انسان بر طبیعت تفسیر و بازخوانی کند؛ زیرا بدون حاکمیت کلیسا، حکومت مسیح همواره در آسمانها خواهد بود.

○ از دید توماس
آکویناس، بالاترین خیر و
مصلحت عموم «ارتقاء
فضایل مدنی» یعنی وضع
قوانین منصفانه بشری برای
برقراری عدالت و حفظ
انصاف در میان مردمان
است و این مهم‌ترین
تکلیف حکومت پیروان
مسیح است.

دو ویژگی، پایگاهی جز کلیسا برای بی‌ریزی بنای سیاست مدینه برقرار نمی‌شود؛ پایگاهی که آکویناس با بازخوانی آراء ارسطو و استقرار پادشاهی مسیح از سیاست ارسطو و علمای اهل مدرسه شناخته است.

توماس به دو دلیل بر ضرورت حکومت تأکید می‌کند. نخست آنکه، بشر طبیعتاً موجودی اجتماعی است؛ و بنابراین حتی اگر انسان را به لحاظ فطری باک بینداریم نیاز به حکومت امری اجتناب‌ناپذیر است. و 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 همسای داستستان ارسطو در برقراری حکومت است. اما از این مرحله به بعد از ارسطو فراتر می‌رود و غایت زندگی سیاسی را امری الهی و بالاتر از زندگی مادی بشر معرفی می‌کند. به نظر توماس، زندگی خوب ارسطو، گام نهایی را برای سعادت بشر بر نمی‌دارد. زیرا غایت زندگی اجتماعی، چنان که ارسطو مدعی است، برای برقراری فضایل مدنی نیست، بلکه هدف نهایی رسیدن به خدا از راه برقراری فضایل مدنی است که با تأسیس حکومت حاصل خواهد شد. به این ترتیب، چنان 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 سلیم استنباط کنند. و این نیز جز با پیروی از قوانین حکومتی کلیسا حاصل نخواهد شد. بنابراین حتی اگر قدرت پادشاه را جایز بدانیم، این قدرت تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که تحت قوانین حکومتی کلیسا تنفیذ شده باشد.^{۲۳}

آکویناس بر حسب اینکه حکومت برای مصلحت عموم یا مصلحت شخصی باشد، حکومتها را به دو نوع خوب و بد تقسیم کرده و در میان حکومتهای خوب، حکومت پادشاهی را بر تمام حکومتها ترجیح داده است. با این وصف از آنجا که به گمان وی پادشاهی موروثی به استبداد فردی می‌انجامد، پادشاه پیشنه‌ادی او «انتخابی» و نیز قابل عزل است؛ مشروط بر اینکه این کارها (انتخاب و عزل) از مجرای دستگاه قانونی، و دور از

شورش و انقلاب، انجام پذیرد؛ وضعی که به نظر می‌رسد آکویناس برای دوران استواری قدرت مسیح و حفظ وضع موجود برای قوانین حکومت کلیسایی که در آینده نضج می‌گیرد، ترسیم کرده است.^{۲۴}

هشتم: لوتر و کالون؛ وحدت دولت و

جدایی دین از سیاست

لوتر و کالون دو اصلاحگر کلیسای کاتولیک و کاتولیک‌گرایی هستند. لوتر به‌عنوان بنیانگذار این نهضت بر آن بود که «کلیسای کاتولیک با واسطه‌گری خود میان انسان و خدا باعث شده است که رابطه انسانها با خدا گسسته شود»^{۲۵} و در حالی که مسیح قصد داشته همگان را به سوی خداوند دعوت کند، کلیسای کاتولیک همگان را به سوی خود فرخوانده است. از نظر لوتر، ایمان به خداوند، رابطه‌ای مستقیم، درونی و بی‌واسطه است که در اثر تعالی روح و پاکی قلب رخ می‌دهد. ایمان به خدا موجب می‌شود که انسان با جهان بینی الهی، روح و قلب خود را صفا دهد و عشق خدا را جانشین پلیدی‌ها کند. زیرا تا «غیر خدا» از قلب ما رخت نیندد، و قلب ما از «همه‌وایستی‌های خدایی» پیراسته نشود، عشق به خدا در آن حلول نمی‌کند. و این گام نخستین در اطاعت از دستوره‌های کتاب مقدس است. از دید لوتر «انسان مؤمن کسی است که فرمان خدا را نصب‌العین خود قرار داده است؛ همچنان که آهن گداخته با آتش می‌سوزد و می‌درخشد. و این اوج وحدت عاشق و معشوق است.»^{۲۶} زیرا ایمان به خدا روح انسان را صیقل می‌دهد و او را به سوی عشق به خداوند سوق می‌دهد. با عشق به خدا و پرهیزگاری و زهد و تقوی، روح و قلب انسان جلا می‌یابد و از کینه و شر شیطان در امان می‌ماند.

بر این پایه، در مرحله بازگشت به سنت مسیح، لوتر در تلاش بود که کلیسا را به عنوان واسطه خدا و مؤمن مسیحی از میان بردارد و انسان را یک تنه و بی‌واسطه در برابر خداوند قرار دهد. روشن است که در این صورت کارویژه کلیسا و اقتدار آن از بین خواهد رفت و در عوض مؤمنان آزادی بیشتری برای خودسازی به دست خواهند آورد. لوتر می‌گفت هر کس «خود» مسئول کارهای خود است

○ جامعه دینی مورد نظر لوتر، جامعه‌ای آزاد و باز بود. اما کالون چنین آزادی در حیطه دین را غیر اصولی و ضد اجتماع می‌دانست.

حاکم توصیه کرد: «سرکوب کنید، به هلاکت رسانید و بگذارید هر صاحب قدرتی، قدرتش را به کار گیرد.»^{۴۹} اما برای کالون، اقتدار سلطان و اعمال قدرت حتی در سپهر نظر نیز امری بدیهی و ضروری بود.

روش نظری لو تر کناره گیری از سیاست و خلع سلاح کلیسا بود. او می گفت خداوند به هیچ وجه شمشیرش را برای تبلیغ مسیحیت به کار نبرده است، و از این رو پیروان مسیح نیز نیازی به شمشیر قیصر ندارند.^{۵۰} و حتی «شخص مسیح نیز، گرچه قدرت شمشیر را مشروع می 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.»^{۵۱} در مقابل، کالون بر آن بود که نشان دهد قیصر باید شمشیرش را در خدمت مسیح به کار گیرد. بنابراین لو تر شمشیر را از مسیح گرفت و کالون آن را برای پادشاه تظهير کرد؛ مشروط به اینکه جان و مال و نیز آداب دینی شهروندان مسیحی در معرض تعدی و تجاوز قرار نگیرد. «در مقابل، شهروندان موظفند که مقام اولیاء امور را محترم بشمارند و از آنان اطاعت کنند.»^{۵۲}

قوانین خداوند هر گونه قتل و کشتار را ممنوع کرده است. لکن برای تنبیه متجاوزان و قاتلان، به کار گزاران خود حق داده 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 کار گزاران دینی او اعمال می شود]، و اقتدار او را [که از طریق کار گزاران سیاسی او اجرا می شود] نصب العین قرار دهیم.^{۵۳}

به این ترتیب از مجموع آراء این دو متفکر اصلاحگر، چنین استنباط می شود که دولت نقشی در حمایت از آزادی فکر شهروندان و نیز حفظ اصول و اعتقادات دینی و اخلاقی آنان ندارد، و این وظیفه در قلمرو دین گذاشته شده است. به عبارت دیگر، کلیسا باید تفکر در مبانی اخلاق دینی در اموری چون نیکو کاری، حق همسایگان، رعایت فضایل مدنی و ایثارگری را همچون تعالیم و آموزه های اطاعت از دولت و تابعیت از اقتدار

و نیز هر کس وظیفه دارد برای درستی و پاکی ایمان خود تلاش کند. از نظر لو تر «ایمان مقوله ای فردی و مربوط به يك رابطه درونی میان انسان و خداست؛ پس کسی نمی تواند دیگری را وارد کرد که ایمان بیاورد؛ بلکه هر کس خودش باید به یقین قلبی برسد.»^{۴۷} بنابراین جامعه دینی مورد نظر لو تر جامعه ای آزاد و باز است.

اما کالون، در نقطه مقابل لو تر، چنین آزادی در حیطه دین را غیر اصولی و ضد اجتماع می دانست. او معتقد بود که جامعه دینی باید تلاش کند که آحاد دینداران را به خود جذب کند. زیرا بدون وحدت رویه در بنای مبانی اخلاقی جامعه، اداره آن و هماهنگی میان اعضای آن ناپایدار و سخت خواهد بود. در واقع، کالون مخالف حذف حاکمیت دینی کلیسا بود، اما اعتقاد داشت که به جای پاپ باید گروهی از رهبران مقتدر، حاکمیت «جامعه دینی» را بر عهده گیرند.^{۴۸} بنابراین کار کلیسای کالون ایجاد محیطی آموزشی برای تعلیم آموزه های 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 در مورد مشارکت این پیروان در امور سیاسی و اداره مدینه مراعات کند.

هم لو تر و هم کالون به تعهدات شهروند نسبت به دولت و فساد بودند. از این رو توصیه آنها به شهروندان این بود که برای تغییر وضع موجود، نه از راه انقلاب، بلکه از راه اصلاح بروند. هر دو نیز حکومت را برای تبلیغ و گسترش مسیحیت ضروری می پنداشتند. اما در مقایسه، نظریات کالون نسبت به لو تر عمل گرایانه تر بود؛ هر چند در عرصه عمل لو تر نقش فعالتری داشت. لو تر معتقد بود که ایمان فرد مسیحی هیچ ارتباطی به سیاست ندارد و وظیفه انسان مسیحی صرفاً گردن نهادن به اقتدار قانونی است. از این رو به طور کلی به تجزیه قدرت کمک کرد. او در جریان شورش دهقانان اعلام کرد که بهشت نه در این دنیا، بلکه در جهان آخرت است. لکن دهقانان توصیه ملامت آمیز او را نادیده گرفتند و از فرمان وی سرپیچیدند و او نیز جواز سرکوبی آنها را صادر کرد و به شاهزادگان

○ لو تر و کالون بر تعهدات شهروندان نسبت به دولت پای می فشردند و از این رو به شهروندان سفارش می کردند که برای تغییر وضع موجود، نه از راه انقلاب، هر دو نیز اصلاح بروند. هر دو نیز کار حکومت را برای تبلیغ و گسترش مسیحیت ضروری دانستند.

کارگزاران سیاسی، به پیروان خود آموزش دهد. بنابراین، لوتر برخلاف آگوستین در طرح دولت ابتدایی اش که حاکم را به عنوان ناظم امور شهر زمینی تصور می کرد، 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 فرمانهای کلیسا نبود، بلکه مشروعیت خود را مستقیماً از خداوند کسب می کرد. در این میان کالون حتی بر لوتر نیز پیشی گرفت و اظهار داشت که پادشاه رسالت دارد برای ایجاد نظم و برقراری دولت، بر کلیسا و حسن اجرای قوانین کلیسایی و برنامه های دینی نیز نظارت داشته باشد. و شهروندان در صورت عدم تمایل به حاکمیت دینی، می توانند با توجه به قوانین حکومت مدنی تحت فرمانهای مدنی که بواسطه حاکم یا کارگزاران امور سیاسی وضع شده است از حق حیات و دیگر حقوق مدنی خود بهره گیرند؛ و این یعنی پذیرش نوعی «حکومت مسیحی بر نمایندگی» برای اجرای قوانین دولت مسیحی که توسط پیروان مسیح انجام می گیرد.^{۵۲}

«حکومت مبتنی بر نمایندگی» ابتکاری بود که کالون برای حفظ آزادیهای اعتقادی در مقابل قدرت پادشاه نشان داد. او تصریح داشت که «فرمانروایان، کارگزاران خداوند و نماد غضب خداوندی اند» و می گفت اگر دولت نتواند مردمان را زیر فرمان خود آورد، دستکم باید از صلح و عدالت حمایت کند. و نیز مراقبت کند که مبادا 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 می آید.

از بررسی آراء لوتر و کالون چنین استنباط می شود که مسیحی معتقد مکلف است حکومت را برای برقراری عدالت و دفع شریاری رساند و این حمایت، برای وحدت دولت، بالاترین فضیلت مدنی است. از این رو هرگونه تفرقه ای که در میان شهروندان مدینه ایجاد شود، حتی اگر برای برقراری قوانین مذهبی باشد، خلاف دعوت مسیح است. ناگفته پیداست که اصلاحگران جدید، دین

○ لوتر می گفت پیروان مسیح نیازی به شمشیر قیصر ندارند، اما کالون بر آن بود که نشان دهد قیصر باید شمشیرش را در خدمت مسیح به کار گیرد. بنابراین، لوتر شمشیر را از مسیح می گرفت و لوتر آن را برای پادشاه تظهير می کرد؛ مشروط به اینکه جان و مال و نیز آداب دینی شهروندان مسیحی مورد تجاوز و تعدی قرار نگیرد.

مسیح را به شیوه آگوستین امری استعلایی و فردیت یافته و مربوط به رابطه بی واسطه انسان با خدا فرض کرده اند؛ که اثرات معنوی آن، همچنان که مسیح و دیگر پیامبران پیش از او در بی آن بودند، می تواند جامعه را به سوی یک رنگی و اخلاق اجتماعی سوق دهد و مدینه را به سوی اهداف عالی هدایت کند. و این شیوه، آغاز جدایی دو حوزه دین و سیاست در اداره امور جامعه است. در واقع حرکتی که بواسطه آگوستین برای برقراری پیوند میان شریعت مسیح و آمرت قیصر در جهت وحدت «قدرت دولت» شکل گرفت، بار دیگر در سبهر نظریه پردازی و آرمانگرایی اصلاحگران دوره جدید، تجزیه و منجر به جدایی دو قلمرو دین و دولت شد. و در این میان نقش توماس قدیس را می توان نقطه اوج در قدرت بخشی به ملکوت مسیح تلقی کرد؛ وضعی که به تدریج زمینه های افول قدرت و تجزیه سرزمین صلیبیون را از بستر فکری خود فراهم کرد و بار دیگر به یاد قدرت امپراتوران باستان، قدرت شمشیر را در اختیار قیصر قرار داد؛ پدیده ای که می توان آنرا آغاز شکل گیری ناسیونالیسم استعماری و جهان گستر غرب در دوره جدید نامید.

زیر نویس:

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن؛ عصر ایمان، بخش دوم، مترجم ابوالقاسم طاهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، (۱۳۶۷)، ص. ۹۹۱.
2. William Ebenstein, *Great Political Thinkers; Plato to the Present*, (New York, Rinehart and Winston, 1960), p. 168.
3. *Ibid*, p. 169.
۴. ویل دورانت، تاریخ تمدن، عصر ایمان، مترجم: ابوطالب صارمی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، (۱۳۶۶)، ج. ۴، بخش اول، صص ۸۰-۸۱.
5. Augustine, "City of God", in *Classics in Political Philosophy*, edited by: Jene M. Porter, (U.S.A Prentice-hall Canada Inc, 2000), Bk.II, Ch.2 & Bk. II, ch. 3. Hereafter cited as *City of God*, followed by numbers of books and chapters.
6. *Ibid*, Bk. II, ch.4.
7. *Ibid*, Bk. II, ch. 19.
8. *Ibid*, Bk. II, ch. 21.
9. *Ibid*, Bk.II, ch. 21, & Bk. XIX, ch. 24.
10. *Ibid*, Bk. II, ch. 21.

○ «حکومت مبستنی بر نمایندگی» ابتکاری بود که کالون برای حفظ آزادیهای اعتقادی در برابر قدرت پادشاه نشان داد. او می گفت فرمانروایان، کارگزاران خداوند و نماد غضب خداوندی اند و اگر دولت نتواند مردمان را زیر فرمان خود آورد، دستکم باید از صلح و عدالت پشتیبانی کند.

طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، (تهران:

انتشارات کویر، ۱۳۷۱)، صص. ۶۳-۶۴.

31. William Ebenstein, *op. cit.*, pp. 216-217.

32. *Ibid*, p. 217.

33. Thomas Aquinas, "The Summa Theologica", in *Classics in Political Philosophy*, edited by: Jene M. Porter, (U.S.A. Prentice-hall Canada Inc, 2000), p. 215, part II, question 21, article 4. Hereafter cited as *The Summa Theologica*, followed by pages, parts, numbers of questions and articles, chapters and parts.

34. *The Summa Theologica*, p. 217, II, 91-1.

35. *Ibid*, pp. 217-218, II, 91-2.

36. *Ibid*, p. 218, II, 91-4.

37. *Ibid*, p. 220, II, 91-4.

38. *Ibid*.

39. *Ibid*, p. 218, II, 91-3.

40. *Ibid*, p. 221, II, 42-2.

41. *Ibid*, pp. 221-224, II, 66-1, 66-2, 66-7, 77-4, 78-1.

42. *Ibid*, p. 216, II, 90-2.

43. William Ebenstein, *op. cit.* pp. 216-217.

44. *Ibid*, pp. 218-219.

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

46. Lutter, "On Christian Liberty", in *Three Treatises: Martin Luther*, (Philadelphia: Fortress Press, 1960), p. 284.

47. William Ebenstein, *op. cit.*, p. 351.

48. Sheldon S. Wolin, *op. cit.*, pp. 167-168.

۴۹. ج. پروتوفسکی وب. مازلیش، سنت روشنفکری در

غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه لی لاسازگار، (تهران:

آگاه، ۱۳۷۹)، صص. ۱۳۳.

50. Luther, "On Secular Authority", in *Luther and Calvin*, edited by Harro Hopel, (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), p. 11.

51. *Ibid*, pp. 12-13.

52. Calvin, "On Civil Government", in *Ibid*, p. 74.

53. *Ibid*, p. 60.

54. *Ibid*, pp. 34-35. & Calvin, *Ibid*, pp. 75-77.

11. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 24.

12. William Ebenstein, *op. cit.*, p. 170.

تیز مقایسه کنید با: حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در

غرب، از هراکلیت تا هابز، (تهران: انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۵۶)، صص. ۱۲۲.

13. *Ibid*, p. 171.

14. I Genesis (the first book of the Old Testament), 28, quoted from: John Locke, *Two Treatises of Government*, Ed. With an Introduction and Notes by Petter Laslett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), First Treatise, paragraph 23, p. 156.

15. Augustine, *op. cit.*, Bk. III, ch. 3.

تیز ن. ک. به: حمید عنایت، همان صص. ۱۲۲.

16. William Ebenstein, *op. cit.*, p. 171.

17. Augustine, *op. cit.*, Bk. XIV, ch. 28.

18. *Ibid*.

19. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 14.

20. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 14.

21. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 6.

22. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 25.

23. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 27.

24. *Ibid*, Bk. IV, ch. 4.

25. *Ibid*, Bk. XIX, ch. 17.

26. *Ibid*.

۲۷. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف

دریابندری، (تهران: پرواز، ۱۳۷۳)، صص. ۶۳۳-۶۳۲.

۲۸. همان.

29. Thomas Aquinas, "The Summa Theologica", ed. by Dino Bigongiari, in *Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, (New York: Hafner, 1965), p. 12.

۳۰. توماس به هنگام تدریس در پاریس تلاش داشت که

نظر این رشدیها را که از نزدیک از ارسطو پیروی می کردند

دفع کند و از قضا چنان که راسل می گوید: تیز «در این امر

توفیق بی نظیری به دست آورد.» شخصاً با راسل موافقم که

حداقل در «تعبیر طبیعی» کتاب نفس «ارسطو به نظر این

رشد نزدیکتر است تا به نظر آکویناس!» هر چند مسلمانان

در مسئله رابطه با پیوند میان اخلاق و سیاست در فلسفه

ارسطو توفیق شایسته ای نیافتند. در این باره ن. ک. به:

برتراند راسل، همان، صص. ۶۳۳. و مقایسه کنید با جواد