امر سیاسی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی غرب

فرشاد شریعت*

چکیده

این مقاله بر آن است تا در بررسی تعاملات دو حوزه دینی و دنیوی در سه دورهٔ فکری در تاریخ فلسفه سیاسی غرب، قبل از مسیح، دوره کلیسا و جدید نشان دهد جدایی دین از سیاست در اندیشه سیاسی غرب پدیده‌ای دولایه در حوزه سپهر و عرصه عمل است. به عبارت دیگر لایه درونی فلسفه به دنبال بازخوانی امور و تفکیک ذهنی امر سیاسی از امر غیرسیاسی است تا معیار روشنی جهت عاملین سیاسی تجویز کند؛ هرچند در عرصه عمل عاملین سیاسی و غیر آن ناگزیر از تعامل با یکدیگرند. باز به بیان دیگر این مقاله ضمن پژوهش در حقوق شهروندی و ضرورت تعامل و پیوند عاملان سیاسی از عاملان غیرسیاسی، نشان می‌دهد چرا و چگونه امر سیاسی و غیر آن در سپهر نظر ناگزیر از تفکیک و تمیزند.

واژه‌های کلیدی: *فلسفه سیاسی غرب، دین و سیاست، امر سیاسی، سکولاریسم.*

---

* دکتر فرشاد شریعت استادیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) می‌باشد (farshad_shariat@yahoo.com).

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۶، صص ۶۵-۳۵.

مقدمه

مقوله دین و دنیا، تلازم و تباین آنها، در عرض و طول قرار داشتن آسمان و زمین، وحدت یا کثرت هستی، یکی برای دیگری و اصطلاحاتی از این قبیل از جمله مقولاتی هستند که ذهن فلسفی را به خود مشغول می‌کند و اساساً می‌توان آنها را از سؤالات پایدار ذهن فلسفی دانست. پژوهش در جریان‌های فکری در اندیشه سیاسی غرب و متفکران صاحب دستگاه پُرمایه فلسفی نظیر *افلاطون*، *ارسطو*، *آگوستین* و *لاک* که این مقاله آنها را مورد مطالعه قرار داده است، نشان می‌دهد بنیاد ذهنی غرب حکایت از پیوند وثیق دین و سیاست دارد. لذا به‌رغم تحولات مذهبی به‌ویژه جنبش رنسانس در غرب و گسترش ایده تفکر جدایی دین از سیاست، می‌توان مدعی شد این تصور ذهنی مربوط به سپهر نظر است.

با این مقدمه، پژوهش حاضر سه مفروض را دست‌مایه کار پژوهشی خود قرار داده است. نخست اینکه *افلاطون* و *ارسطو* را به‌رغم تعلق خاطر افلاطون به جنبه‌های ایرانی، داخل در فرایند دینی در نظر گرفته است؛ گرچه ظهور اندیشه‌های وی حدود ۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح و فرهنگ دینی در غرب صورت گرفته است. به همین جهت ارسطو را نیز داخل در همین جریان محسوب کرده است. مفروض دوم، تمدن رومی است که خارج از نظام فلسفی و لذا خارج از پژوهش در نظر گرفته شده است، هر چند در طبقه‌بندی متعلق به نظام رواقیون و بعضاً وابسته به تفکر سقراطیان است و مفروض سوم این است که تمامی این تلاش‌ها برای جستجو و رسیدن به سعادت و خوشبختی است. در واقع علمی کردن سیاست که در اینجا تمیز میان امر سیاسی و غیر آن در نظر گرفته شده برای خیر و مصلحت عموم است.

این مقاله در جستجوی امر سیاسی و نیز رابطه دین و سیاست، بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا به لحاظ نظری نیز تمایز شفافی میان امر دینی و امر سیاسی وجود دارد. در اینجا سؤال اصلی این است که با تعریف فلاسفه سیاسی غرب، وضعیت انسان در دو سیطره حاکم بر وی در دو سپهر امر دینی و عرصه امر دنیوی چیست و این انسان با چه پیش‌فرض‌هایی می‌تواند در هریک از دو جایگاه زندگی کند. نگارنده با توجه به مفروضات فوق، برای پاسخ به این پرسش‌ها صرفاً به شکل محدود چهار نماینده صاحب نظام کامل فلسفی، افلاطون و ارسطو، مربوط به دوره قبل از مسیح، آگوستین، مربوط به دوره مسیحیت، و لاک، مربوط به دوره جدید را با تمرکز بر مدعای این مقاله بازخوانی و تحلیل کرده است.

نخست: سقراطیان، جنگ خدایان و غول‌ها

افلاطون و ارسطو، را بدون اغراق می‌توان نخستین تحلیلگران امر سیاسی در اندیشه سیاسی غرب دانست؛ آنچه نگارنده در اینجا جدال واقعی خدایان و غول‌ها نامیده است. افلاطون به جهت آرمان‌گرایی و ارسطو از جهتی که به متاع قلیل (حد وسط) رضایت می‌دهد و سیاست را از آسمان به زمین می‌آورد. افلاطون در نظریه مشهور به «فیلسوف‌شاه»، شاگردان خود را متوجه این نکته می‌کند که چشم سر، توان راهنمایی انسان را ندارد و چشم بصیرت انسان، بدون تحمل ریاضت در امر دنیا و شناخت مُثل از طریق فلسفه باز نمی‌شود. وی با چنین پیش‌فرضی، انسان‌ها را براساس استعداد به سه گروه متمایز یعنی مسی، نقره‌ای و طلایی تقسیم می‌کند و بر این مبنا مدعی است چشم بصیرت تنها نصیب کسانی می‌شود که استعداد طلایی خود را تحت شرایط خاص پرورش داده و با قوه عقل میان دو جزء شهوانی که انسان را به سوی اشتیاقات مربوط به عالم جسم و امیال بدنی، نظیر ثروت‌اندوزی یا رفع نیازهای جنسی سوق می‌دهد و جزء همت و اراده که وی را به سوی کسب شجاعت و شرف رهنمون می‌کند، تعادل برقرار کند.

به نظر افلاطون «جزء شهوانی نفس، بزرگ‌ترین قسم نفس را به خود اختصاص داده و طبیعتاً به‌گونه‌ای است که اشتهای سیری‌ناپذیری در جمع ثروت دارد».[1] لکن عقل اگر بخواهد می‌تواند آن را تحت اطاعت خود درآورد و یکی از

ابزارهای آن نیز حضور جزء همت و اراده است. به عبارت دیگر این جزء در نفس همواره در مقام «معاونت» جزء عقلانی نفس است و با احترامی که برای کسب شجاعت و شرف قائل است، مراقبت می‌کند که ارابه‌ران، به‌رغم وجود اسب سرکشی چون جزء شهوانی که به ارابه بسته شده، بتواند ارابه را در مسیر خود هدایت کند.[۲]

به نظر افلاطون کمال این عقل نزد فیلسوف‌شاه است که از میان پاسداران نخبه و شایسته برگزیده می‌شود و رهبری دولت را برعهده می‌گیرد. در واقع «رهبران آینده» باید علاوه‌بر آموزش‌های بدنی و نظامی، بخش قابل توجهی از عمرشان را به مطالعه علوم مختلف، از جمله حساب و هندسه، اختصاص دهند تا با پرورش ذهن تحلیلی در خود، آمادگی لازم را برای ورود به مراحل بعدی کسب کنند. در غیر این صورت امتیازات ورود به مرحله بعدی را نخواهند آورد. آموزش فلسفه به‌عنوان آخرین مرحله آموزش، به صورت خاص پس از موفقیت در دوره‌های قبل و تنها بعد از دوران سی‌سالگی به آنها داده خواهد شد؛ زیرا قبل از آن شور و نشاط جوانی مانع از به‌کارگیری تعالیم فلسفه می‌شود.

یادگیری فلسفه به رهبر یا رهبران برگزیده کمک می‌کند با عقل سلیم به گفت‌وگو در باب سیاست بپردازند و این مرحله نیز پنج سال طول می‌کشد. پس از آن در آزمون نهایی، یک دوره پانزده ساله را نیز برای پرورش درون و باز کردن چشم بصیرت سپری خواهند کرد. در این دوره است که با نگاه عقلانی به نور مطلق به درجه فیلسوفی نایل خواهند شد. تمامی این دوره در درون غار (که استعاره افلاطون از مدینه است) سپری خواهد شد. در این دوره، وی همانند مردمان عادی زندگی می‌کند و پس از این دوره است که صلاحیت مداخله در امور سیاسی مدینه و رهبری آن را اخذ می‌کند.[۳] طبعاً در این راه «اگر زنانی پیدا شوند که شرایط ضروری و طبیعی گفته شده را دارا باشند، با مردان مساویند».[۴]

افلاطون بر این باور است که «تا زمانی که فلاسفه پادشاه نشوند یا تا زمانی که پادشاهان به مقام فیلسوفی نرسند»، پیوند میان فلسفه و پادشاهی و یا به بیان دیگر پیوند میان اخلاق و قدرت برقرار نخواهد شد. زیرا فلاسفه نه جبون و نه ستمگر، بلکه میانه‌رو و فروتنند و به جای عشق به پول و تجملات زندگی به معرفت عشق

می‌ورزند؛ پس وقتی قـدرت در دسـت آنهـا قـرار مـی‌گیـرد آن را نـه در راه منـافع شخصی و افزودن ثروت بلکه برای مصلحت دولت صرف می‌کنند.[۵]

فیلسوف‌شاهِ افلاطون در نقش حکیمی راستگو و درست کردار است که جز بـه خیر عموم نمی‌اندیشد. ناگفته پیداست چنین فیلسوفی که افلاطون با نگاه به سقراط، به‌عنوان بهترین، شجاع‌ترین و خردمندترین فرد آتن، در جمهور به تصویر می‌کشـد، جز در فضای جامعه آزاد میسر نیست. زیرا در غیر این‌صـورت، بحـث از جسـتجو، غایتی جز جام شوکران نخواهد داست و این یعنی فضای آزاد و مدینه‌ای کـه تفکـر ظالمانه بر آن سایه نیفکنده باشد.

بنابراین افسانه فیلسوف‌شاهِ افلاطون تنها در جامعه‌ای شکوفا و متحول می‌شـود که فضایل اخلاقی مورد بحث در آن به ثمـر رسـیده باشـد؛ دور بـاطلی کـه بحـث جمهور را غیرعملی و محدود به حـوزه نظـر مـی‌کنـد. بـه عبـارت دیگـر براسـاس «جمهور»، فیلسوف‌شاهِ افلاطون تنها در مدینه ایدئالی کـه سـقراط شـرح مـی‌دهـد، ظهور خواهد کرد و این مدینه جز با به قدرت رسیدن فیلسوف‌شاه ایجاد نمی‌شـود. نتیجه آنکه براساس یافته‌های افلاطون در «جمهور»، فیلسوف‌شاه توانایی دستیابی بـه اهداف تعیـین‌شـده یعنـی هـدایت مدینـه در مسـیر فضـایل چهارگانـهٔ خردمنـدی، شجاعت، میانه‌روی و عدالت را ندارد؛ وضعیتی که جمهور و نظریهٔ سیاسی افلاطون را در بازیابی مصلحت عمومی (نجات آتن) ناتمام می‌گذارد اما به‌رغم این ناتمـامی، ابداع وی در خیر عموم و تمیز امر سیاسی از سیاسی بی‌نظیر است.

در واقع با توضیحاتی که آمد، روشن می‌شود نزد افلاطون خیـر عمـوم بـا امـر سیاسی پیوند خورده است. تمامی تـلاش افلاطـون از آنجـا کـه بـه بحـث عـدالت می‌پردازد تا آنجا که فیلسوف‌شاه تربیت می‌شود، یک نکته برجسته شده و آن توجـه به امر سیاسی است. نزد افلاطون فیلسوف کسی است کـه مـی‌توانـد خیـر عمـوم را بازشناسد و از آنچه برای طبقات دوم و سوم جذاب است دوری کند. فیلسـوف‌شـاهِ افلاطون کسی است که در تمام امور سیاسی و غیر سیاسی مداخله می‌کند و ایـن از آن جهت است که وی قدرت تمیز امر سیاسی و غیـر سیاسـی را دارد. لـذا بـه‌رغـم تصور غالب از چهره افلاطون به‌عنوان فیلسوف مدافع جامعه بسته، نظـام افلاطـونی حتی برای طبقات سوم و نیز زنان، باز است و هـیچ‌کـس از حلقـه حکمرانـی جـدا

نیست؛ مشروط بر اینکه خیر عموم را بشناسد.

ارسطو نیز همانند افلاطون بـرای تشـخیص حـوزه‌هـای سیاسـت و غیـر آن از تقسیم نفس به دو جزء بِخرد و غیربِخرد (و نه لزوماً نابخرد) آغاز مـی‌کنـد. سـاحت عقلانی از اهمیت بیشتری برخوردار است و هدایت اصلی به عهده اوست. سـاحت غیرعقلانی نیز انسان را به سوی تمایلات و امیال و آرمان‌های او هدایت مـی‌کنـد و باید تحت فرمان عقل قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت به خطا خواهد رفـت. بـر همین مبنا در سطح اجتماعی نیز معتقد بود دولت به‌عنوان قوه عاقله مدینـه، وظیفـه دارد آموزش‌های لازم را برای هدایت عقلانـی شـهروندان تـدارک بینـد. از ایـن رو آموزش فضیلت مدنی، یعنی تعهد و التزام بـه مصـلحت و خیـر عمـومی، هنگـامی برقرار می‌شود که زندگی اجتماعی و فعالیت‌های مدنی شهروندان در مسـیر زنـدگی عقلانی هدایت شود، ارسطو بـرای حـل ایـن مسـئله بـاب جدیـدی را در «اخـلاق نیکوماخوسی» و «سیاست» گشود و بر آن شد تا ضمن تجزیه و تحلیل جامعه مدنی افلاطون، مدینه واقع‌گرایانه‌ای را پیش روی قرار دهد.[۶]

افلاطون در «جمهور» جامعه‌ای را ترسیم کرده بـود کـه هریـک از گـروه‌هـای اجتماعی یعنی کارگران، پاسداران و فیلسوفان، تلاشی همه‌جانبه و در عین حـال بـا کارویژه مستقل، به عهده داشته باشند و تنها در اثـر کنـاکنش آنهـا بـود کـه جامعـه عدالت‌پیشهٔ افلاطون شکل می‌گرفت. افلاطون از طبیعت چنین گروه‌بنـدی و اینکـه چرا بعضی از انسان‌ها در نقش‌های خاصی قرار می‌گیرند، بحثـی بـه میـان نکشـید؛ مگر اینکه به حکم طبیعت هر کس در نقشی خاص قرار می‌گرفت. در واقع بـا ایـن بیان تمامی مکانیسم یا چگونگی عمل را در هاله‌ای از ابهام رها کرد.

هرچند مکانیسم عمل بر ارسطو نیز پوشـیده مانـد امـا وی بـا طـرح «فضـیلت دوستی» بحث خردمندانه‌ای پیش کشید که بـا وجـود آن مدینـهٔ ارسـطو از عـدالت بی‌نیاز بود. به این ترتیب با ایجاد فرآیند دوستی، محصول کار در مدینه بـه عـدالت میان شهروندان تقسیم می‌شد. روشن است با وجود دوسـتی در مدینـه، هـرکس بـه کاری اشتغال داشت که طبیعت وی با آن کار سازگارتر بود. زیرا با وجود مشـارکت عادلانه و توزیع دوستانهٔ کار، اندیشهٔ مدینهٔ فاضله نیز در عمل حاصل بود. از این رو ارسطو مهم‌ترین نقش در برتری قدرتِ مدینـه را نقـش «فضـیلت دوسـتی» دانسـته

است زیرا دوستی موجب می‌شود کـه شـهروندان بـدون تـرس از آینـده، حتـی در آموزش شیوه‌های تولید به دیگران، از غم بی‌نانی وحشتی نداشته باشند و به بهتـرین شکل، نقش‌های خود را در جامعه به اجرا درآورند.

ارسطو در کتاب «سیاست»، نظریه مُثُل افلاطـونی و راه‌هـای دسـتیابی بـه آن را مورد نقد قرار داده است. در واقع افلاطون برای ایجـاد وحـدت در جامعـه سیاسـی «خویش‌کاری» و «زندگی اشتراکی پاسداران» را به‌عنـوان طرحـی بـرای وصـول بـه جامعه مدنی ایدئال در نظر گرفته که در عرصـه عمـل نـاممکن و غیرعملـی اسـت. برای مثال مسئله مالکیت خصوصی و محروم کردن پاسداران مدینه از آنچه افلاطون در *جمهور* اختصاص داده، اگرچه به لحاظ ماهوی کارآمد است، لکن دستیابی به آن با شناختی که ارسطو از انسان دارد، ممکن نیست؛ زیرا افلاطون در حـذف مالکیـت خصوصی برای پاسداران بر این باور بود که می‌تـوان بـا تعلیمـات و ریاضـت‌هـای خاص روحی و جسمی، ارواح این طبقه را از نفوذ شیطان باز داشته، فضـایل مـدنی را رشد داد.

به این ترتیب روشن است «عدالت‌پیشگی» یا «خویش‌کاری» که قرار بـود پـس از حصول فضایل سه‌گانه یعنی خردمندی، شجاعت و میانه‌روی در دستانمان باشند، بی‌معنی خواهد شد و این به معنای آن است که نزد افلاطون، «عـدالت‌پیشـگی» هـم طریق و هم غایت جامعه مدنی محسوب می‌شود وضـعیتی کـه بـا منطـق ارسـطو و دوآلیسمی که وی در فلسفه خلق می‌کند، چندان قابل‌فهـم نیسـت؛ زیـرا ارسـطو بـا ترسیم جهان متحرک معتقد بود که برای گسترش این فضـایل بایـد تمـامی اعضـای جامعه را برای فهم غایات مدینه و ایجاد وحدت جامعه سیاسی آمـوزش داد و ایـن نظریه اساساً با رهیافت افلاطون در رسیدن به جامعه کمال مطلوب تفاوت داشت.[۷]

ارسطو در کتاب دوم «سیاست»، قـوانین اشـتراکی افلاطـون را خـوش‌ظـاهر و بدباطن می‌انگارد و تصریح می‌کند «کسی که شرح این قوانین را بشنود، شادمانه آنها را می‌پذیرد، زیرا می‌پندارد مردم با به کار بستن این قوانین، دوستی و مهری شگرف در حق یکدیگر احساس خواهند کرد»؛ غافل از اینکه «زندگانی در صورت مشـترک بودن دارایی مردم، یکسره محال می‌نماید. زیرا در تکامل به سـوی وحـدت از یـک سو نقطه‌ای هست که جامعه سیاسـی چـون از آن فراتـر رود، هسـتی خـویش را از

دست می‌دهد».[۸] ضمن اینکه در زندگی اشتراکی اساساً دو فضیلت مدنی یعنی: خویشتن‌داری در مواجهه با زنان و گشاده‌دستی در مصرف اموال نیز به تباهی می‌گرایند.[۹] از این رو ارسطو در تعجب است «چگونه فیلسوفی چون افلاطون به جای آنکه برای تعلیم فضایل اخلاقی و برقراری جامعه کمال مطلوب از راه عادات و فرهنگ و قانون‌گذاری در پی مقصود خویش رود، چنین پنداشته که راه‌هایی که شرح دادیم (زندگی اشتراکی) می‌تواند جامعه را به سرمنزل خوشبختی، سعادت و رستگاری برساند».[۱۰]

با این وصف باید بپرسیم ملاک ارسطو برای تمیز امر سیاسی از غیر آن و ترسیم خوشبختی و سعادت زندگی چیست؟ روشن است با توجه به مبانی هستی‌شناسانهٔ ارسطو تمایز قاطعی بین ارسطو و سلفش در فهم نظم ماهوی و چگونگی کارکرد مصنوع به وجود می‌آید که در تمامی تفکر ارسطو جریان می‌یابد. از این‌رو به نظر ارسطو عناصر مصنوع هرچه عقلانی‌تر عمل کنند، به زیبایی نزدیک‌ترند و این میزان در عقلانیت نه وابسته به جهان ایده و نه وابسته به نسبیت سوفیسم، بلکه معطوف به بازده عملی آن است. به این ترتیب ارسطو فضایل را از آسمان به زمین می‌آورد. بنابراین فضیلت نه در نواختن چنگ، بلکه در آن است که «چنگ‌نواز آن را خوب بنوازد». ناگفته پیداست هیچ‌کس بدون آموزش و به کارگیری روش‌های نواختن به‌هیچ‌وجه قادر نخواهد بود عقلانیت اجرای آن را به‌دست آورد.[۱۱] پس زندگی خوب و شاد نیز در رعایت چهارچوب‌های فضیلت‌مآبانه زندگی است که انسان‌ها برای سعادت خود پی‌ریزی کرده‌اند.

بنابراین هرگاه این فضایل «بهتر» و «کامل‌تر» تجلی کنند، زندگی شادتر و سعادتمندانه‌تر خواهد شد؛[۱۲] و چه تضمینی بالاتر از اینکه انسان در ذات «خوب» است و همواره درصدد است با کار بهتر خود شادی بیشتری بیافریند.[۱۳] و این همان است که افلاطون در جمهور بیان کرده بود زیرا افلاطون نیز معتقد بود که در یک جامعه عدالت‌پیشه، هریک از گروه‌های سه‌گانه (پاسداران، کارگران و فیلسوفان) بهتر است برای شادی خود و مدینه صرفاً در کاری وارد شوند که توانایی طبیعی را برای انجام آن دارند.

اما ارسطو متمایز از افلاطون، به این ایده جان می‌دهد. در واقع ارسطو با

تقسیمات عقل شناسنده و عقل عملی، راه را برای جایگزینی «دوستی اهـل مدینـه»، به جای «عدالت‌پیشگی» باز می‌کند. به عبارت دیگر ارسطو با انتقـاد از افلاطـون بـر این باور بود که مطلق‌نگری افلاطون برای راهیابی به عـدالت محـض موجـب شـد تمامی لذات زندگی خصوصی از انسان اجتماعی سـلب شـود. زیـرا نظریـه جامعـه اشتراکی موجـب سسـتی در تحرکـات فـردی و اجتمـاعی انسـان و مـآلاً رکـود در تصمیم‌گیری‌های عقلانی انسان می‌شد. در واقع با وجود زندگی اشـتراکی، عشـق و محبت و نیکوکاری انسان‌ها که پایه و اساس شـادی در میـان آحـاد اجتمـاع اسـت، بی‌معنی می‌شد. از این‌رو ارسطو با طرح ایجاد دوسـتی در مدینـه، دنیـای صـامت و حزن‌انگیز افلاطون را به جهانی پویا و قابل اشتعال متحول کرد. بـه ایـن ترتیـب در حالی که افلاطون امر سیاسی را از طرح جامعه عدالت‌پیشه و عقلانی کـردن جامعـه آغاز کرد، ارسطو این تمیز را را از طریق یافتن راهی برای نظـم عقلانـی و محتمـل برای اداره جامعه نو جستجو می‌کرد.

شهری در نقطهٔ طلایی

مدینه در نظر ارسطو به معنای مجتمعی شامل گروه‌های انسانی یعنـی خـانواده‌هـا و دهکده‌ها برای برقراری یک «زندگی شاد» و«خودکفا» است.[۱۴] مدینه جایی است که به افراد انسانی تعلیم داده می‌شود چگونه خـوی حیـوانی و شـهوانی خـود را مهـار کرده و براساس آموزه‌های اخلاقی فارغ از سلطه قوای شهوانی در کمال عقـل و بـه صورت اجتماعی زندگی کنند.[۱۵] ارسطو بر این باور بود «آدمی اگر از کمال بهره‌مند باشد بهترین جانداران اسـت و آن‌کـس کـه نـه قـانون را گـردن مـی‌نهـد و نـه داد می‌شناسد بدترین آنهاست»[۱۶] و «آن‌کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کنـد، عضـو شهر نیست»[۱۷] بنابراین شهر گرچه پدیده‌ای محصول اجزای لایتجزای خـود اسـت، لکن به لحاظ رتبه‌ای بر فرد مقدم است.[۱۸]

به این ترتیب چنانکه از عبارات ارسطو استنتاج می‌شود، عنصر حاکم بر مدینـه همانا عنصر عقلانی است. بردگان و فرزندان به حکم طبیعت از این عنصر محروم و در نتیجه محکوم به فرمان‌برداری هستند. بر همین مبنا زنـان نیـز بـه حکـم طبیعـت فرمان‌بُردارند؛ مگر آنکه نشان دهند می‌توانند طبیعتی چونان مردان را از خـود نشـان

دهند. بنابراین از هر جهت تمایز قاطعی بین فرمانروایان و فرمانبرداران وجود دارد که شکل نخستین آن از خانواده و آمیزش میان زن و مرد صورت می‌پذیرد. «این آمیزش نه از روی عمد و اراده بلکه به آن انگیزه طبیعی صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است تا شکلی همجنس خود خلق کند و غرض از این اجتماع آن است که هر دو در امان باشند»[۱۹] و این اساس شکل‌گیری نخستین اجتماع است.

از پیوستن چند خانواده به یکدیگر دهکده پدید می‌آید که «هدف آن چیزی بیش از برآوردن نیازهای روزانه است»؛[۲۰] نیازهایی که یک خانواده به تنهایی قادر به برآوردن آنها نیست. در این اجتماع بود که نخستین شکل مبادلات به صورت کالا در مقابل کالا، در میان دهکده‌ها شکل گرفت و از آنجا که «کالاهای مورد نیاز مردم در همه موارد قابل حمل نبود» اختراع پول پدید آمد. اختراع پول نیز به نوبه خود به نوع دیگری از شیوه‌های مال‌اندوزی یعنی صنعت بازرگانی منجر شد[۲۱] و از این پس بود که فساد در جوامع انسانی پدید آمد زیرا انسان‌هایی که توانسته بودند مبالغ قابل توجهی برای خود انباشت کنند، به فکر محافظت از آنها افتادند. و این مسئله چیزی جز برقراری دستگاه و سازمان حکومت‌های اولیه نیست؛ سازمان‌هایی که ارسطو در کالبد بی‌جان و بی‌حرکت «جمهور» می‌دمد.

سازمان حکومت به سازمانی می‌گویند که چند مشخصه مهم جامعه سیاسی را در خود دارد. در گام نخست هر مؤسسه باید دارای چندین ادارهٔ سازمان‌یافته باشد که هرکدام به صورت مستقل وجهی از غایات و ارزش‌های مشترک مجتمع را دنبال کند. به این ترتیب سازمان حکومت یا یک رژیم سیاسی «سازمانی مرکب از ادارات تفکیک‌شده و مستقلی است که در عین استقلال قادر است کناکنش منظمی را به سوی غایتی واحد دنبال کند».[۲۲] روشن است چنین سازمانی در درون خود با طبقات اجتماعی و اقتصادی مختلفی مواجه است که از کناکنش آنها بستر اجتماع سیاسی شکل می‌گیرد و از آنجا که نحوه فعالیت این گروه‌ها در جوامع سیاسی با هم فرق می‌کند، بنابراین از بسترهای متفاوت اجتماعی و سیاسی مختلف، سازمان‌های سیاسی متفاوتی نیز برمی‌خیزد که «بهترین آنها سازمان حکومتی است که صلاح عموم را در نظر داشته باشد».[۲۳]

بر این اساس و نیز تعداد حکومت‌کنندگان، ارسطو انـواع حکومـت‌هـا را بـه ۶ نظام سیاسی و در دو گروه خوب و بد طبقه‌بندی می‌کند. پس هنگـامی کـه فـرد یـا گروه اندک و یا گروه بسیار برای منافع یا صلاح عموم حکومت کنند، نظام سیاسـی حاکم خوب است و هنگامی که این حکومت در خدمت منـافع خصوصـی درآیـد، نظـام سیاسـی فاسـد اسـت؛ بنـابراین پادشـاهی، آریستوکراسـی و پـولیتی در میـان سازمان‌های حکومتی خوب و تیرانی، الیگارشی و دموکراسی در میان حکومت‌هـای فاسد تقسیم‌بندی می‌شوند. حکومت تیرانی زمانی حاصل می‌شود که فرمانروا فاسـد شود و هرگاه گروه اندک در حکومـت آریستوکراسـی زر و زور خـود را از جامعـه سیاسی دریغ داشته و در خدمت خود درآورد، حکومت الیگارشـی حاصـل خواهـد شد. و هرگاه طبقه فقیر جامعه که بـه شـماره بسـیارند، نظـام سیاسـی را در اختیـار گیرند، حکومت دموکراسی پدید می‌آید.[۲۴]

حکومت آرمانیِ ارسطو پادشاهی است. در چنین حکومتی حاکم بـا در دسـت داشتن منابع ثروت و قدرت، در خدمت جامعه سیاسی خواهد بود و از جان و مـال مردم محافظت می‌کند. مهم‌ترین شاخصه چنین حکومتی «تبعیت فرمانروا از قـوانین مدینه» است؛ از همین‌روست که آریستوکراسی نیز معمـولاً در کنـار پادشـاهی قـرار می‌گیرد زیرا هنگامی که پادشاه خود را منزه از پلیدی و تابع مصـلحت عمـوم کنـد، نوعی حکومت مبتنی‌بر آریستوکراسی یا حکومت مبتنی‌بر «ثروت، فضـیلت و تـوده آزاده مردم» پدید می‌آید که حکومت بهترین مردمان است.[۲۵]

نزد ارسطو هر دوی ایـن حکومـت‌هـا مبتنـی‌بـر عـدالت و مـآلاً خـوب تلقـی می‌شوند، لکن آرمانی و بـه دور از واقعیتنـد. در واقـع نـوع واقعـی آنهـا حکومـت خودکامه و الیگارشی است. حاکم خودکامه همواره در فکر ارضای امیال خود اسـت و به مصالح عموم توجه نمی‌کند. از آنجا که توده مردم از او ناراضیند، مجبور اسـت ارتشی مسلح برای حفظ حکومـت خـود تـدارک ببینـد. بنـابراین گرچـه حکومـت خودکامه وجود دارد اما معمولاً از عمر کوتاهی برخوردار است. زیرا در اندک زمـان برای حفظ خود به الیگارشی تبدیل می‌شود. الیگارشـی نقطـه مقابـل آریستوکراسـی است با این تفاوت که در اینجا «عشق به پول» جانشین «عشق به شرف» شده اسـت. الیگارشی حکومتی با دوام است و تا زمانی که مستمندان علیـه آن قیـام نکـرده‌انـد،

پابرجا می‌ماند. بعد از آن نوبت بدترین حکومت‌ها یعنی دموکراسی یا حکومت‌های مبتنی‌بر آرای «فرومایگان جامعه سیاسی» است.[۲۶]

با این وصف معلوم می‌شود همه نظام‌های سیاسی جهان با کمی تفاوت، در دو نظام سیاسی الیگارشی و دموکراسی، جای می‌گیرند. نوع نخست حکومت طبقه غنی و نوع دوم حکومت تهیدستان است. در نوع اول گروه اندک، اما ثروتمند و در نوع دوم گروه بسیار اما فقیر، قدرت سیاسی را در دست گرفته‌اند. ارسطو فارغ از عقاید آرمانی ضمن پیوند میان آریستوکراسی و دموکراسی، به حکومت «طبقه متوسط» یا «جمهوری» رضایت می‌دهد و آن را «پولیتی» نام می‌نهد و همگان را به سوی آن فرا می‌خواند.[۲۷]

سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قیدوبند، با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه‌روی است؛ از اینجا برمی‌آید که بهترین گونه زندگی آن است که برپایه میانه‌روی و در حدی باشد که همه‌کس بتوانند به آن برسند. همین معیار باید درباره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن نیز درست باشد، زیرا سازمان حکومت هر کشور نماینده شیوه زندگی آن است.[۲۸]

با این وصف روشن می‌شود نظام پولیتی سازمان حکومتی مردم میانه‌روست؛ مردمی که چشم طمع به مال دیگری ندارند و از زندگی متوسطی برخوردارند و در وقت حکم حاضرند «معقولانه و با متانت» به نیاز مردم پاسخ دهند. ضمن اینکه از خشونت طبقه ثروتمند و «جنایات» آنها و «فرومایگی و تنگ‌نظری» طبقه فقیر و نیز بسیاری دیگر از صفات ناپسند آنها منزه هستند.[۲۹] طبقه مرفه هرگز حاضر نیست خود را همچون دیگر اتباع مدینه ملزم به رعایت قوانین و مقررات مدینه کند؛ و فقیر که از بسیاری از منافع مدنی محروم بوده است، عقده‌ای از این محرومیت بر دل داشته و همواره درصدد انتقام از طبقه ثروتمند است و هرچه این فاصله بیشتر شود دشمنی بین دو طبقه نیز بیشتر خواهد شد؛ بنابراین تنها گروهی که می‌تواند به این کشمکش خاتمه دهد همانا طبقه متوسط‌اند، «زیرا آنکه به اندازه مال می‌اندوزد، گوش به فرمان خرد دارد و کمتر سودای نام و جاه در سر می‌پروراند».

به این ترتیب «نظام پولیتی» از آنجا که از افراد همانند و برابر تشکیل یافته برترین نوع حکومت است؛ مشروط بر اینکه استعداد لازم برای برقراری چنین

حکومتی در کشور موجود باشد.[۳۰]

دوم: کشمکش میان دین و دولت؛ هبوط آدم و وارثینش

داستان هبوط و گناهِ نخستین یکی از مسائلی است که با ظهور مسیح و ترویج فلسفه نو افلاطونی در اندیشه سیاسی غرب شکل می‌گیرد. شاید *فلوطین* را بتوان از پیشگامان تلفیق تفکر عقلانی و ایدئالیسم افلاطونی نامید اما کسی که آن را در یک بافت پایدار و ماندنی در معرض پیروان شریعت مسیح قرار داد، آگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ م.) بود.

«شهر خدا» عنوان رساله‌ای است که آگوستین قدیس تحریر کرده است. نقطه عزیمت آگوستین ترسیم عدالت نو-افلاطونی با تفکر مسیحی است که در تقابل با بت‌پرستان و برای دفاع از حجیت شریعت و حکومت مسیح به رشته تحریر درآمد. آگوستین در دفاعیه خود، در شهر خدا و در تقابل با معارضین بت‌پرست که مسیحیت را عامل زوال روم می‌دانستند، نشان می‌دهد فروپاشی امپراتوری روم در سال ۴۱۰ م. که در پی تهاجم بربرهای شمال صورت گرفت، نه به دلیل گسترش مسیحیت بلکه به دلایل درونی و ناشی از سوءرفتار و ضعف دولت روم بود و مسیحیت قادر است امپراتوری را از مرگ نجات دهد.

به عبارت دیگر امپراتوری روم با سهل‌انگاری در امور دیوانی و تجاوز به حقوق اولیه شهروندان رومی، به جای ایجاد رفاه و تلاش برای رشد و تعالی مدینه، فقر و تباهی و بندگی را به ارمغان آورده بود و همین امر بربرهای آلمانی‌تبار را که هیچ‌گونه سابقه فرهنگی نداشتند، «از آن سوی مرزها و از قعر جنگلی تاریک، بر ایشان مسلط کرد» و تمدن رومی را به یکباره از بستر تاریخ پاکسازی کرد؛ به نحوی که عملاً نزدیک به هزار سال، توان تولید مجدد را از آنها سلب کرد و روم که در طول ۸ قرن جنگ و گریز، به امپراتوری بزرگ بی‌رقیبی مبدل شده بود، بالاخره در مقابل منش و دوستی «دوستداران مسیح» به زانو درآمد.[۳۱]

ارسطو 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. اما در این برهه تاریخی بخت یا به قول

ماکیاولی «فورتونا» با «هنر» پیروان مسیح همراه شده 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 فترتی از بی‌نظمی و بی‌حکومتی در امپراتوری روم بود؛ به بیان دیگر می‌توان گفت وقتی امپراتوری روم به نهایت زوال رسید، حکومت مسیح برپایه «دوستی» بنا شد، حکومتی که در آسمان‌ها بود و توانست قریب به یک هزاره ـ تا زمانی که غرب مجدداً به بلوغ عقلی دست یابد ـ از آنان در مقابل بیگانگان محافظت کند. این ارمغان ناشناخته مسیح برای جهان غرب بود.

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 بت‌پرستی، نشان می‌دهد سقوط امپراتوری روم ناشی از تقابل مسیحیت با دستگاهِ در حال زوال امپراتوری روم نبوده است، بلکه زوال اخلاق مدنی و تباهی اخلاق و «حرص و آز و شهوت» در بین شهروندان و فرمانروایان امپراتوری موجب سقوط تمدن رومی شده است.[۳۲] این سقوط اخلاقی به نحوی بود که حتی خدایان طماع و حریص رومی نیز توان پیشگیری از آن را نداشتند.[۳۳] لذا آگوستین با تمسک به کتاب مقدس، معاندین مذهب مسیح و «خدایانی که رومی‌ها را به سوی تجمل‌پرستی و مال‌اندوزی دعوت می‌کردند»، به مبارزه می‌طلبد[۳۴] و در حمایت از مسیحیت، تصریح می‌کند در طول اقتدار ۸۰۰ ساله امپراتوری روم «هرگز یک عدالت واقعی در جامعه برقرار نشد»؛ هرچند به مراتب بهتر از جانشینان خود یعنی بربرهای شمالی بودند.[۳۵]

در واقع نقطه قوت امپراتوری، جمهوری‌های مشترک‌المنافع روم و اهدافی بود که معقولانه و «تا حدی» معتبر در روح جمهوری حضور داشت.[۳۶] روشن است آگوستین هیچ‌گاه عدالت را بدون حضور مسیح نپذیرفت و همواره تأکید داشت عدالت حقیقی زمانی معنا پیدا می‌کند که عدالت برای تمامی مردم باشد و چنین عدالتی جز در زمان ظهور مسیح و بنیاد حکومت وی پدیدار نخواهد شد.[۳۷] پس رمز و راز بقای جمهوری در چه بود؟

آگوستین در جواب به این سؤال مسئله کارآمدی نظام امپراتوری را مطرح

می‌کند که فرمانروایان رومی بر این باور بودند که «غایات حکومت باید براساس خواست مردم باشد» هر چند سرانجام به «ایمان راستین» و «کردار نیکو» ختم نشود. در واقع برای فرمانروای رومی بهترین سیاست زمانی 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.[۳۸]

آگوستین به‌سان افلاطون، نفس را ترکیبی از سه نیروی عقل، شهوت و غضب می‌داند و این سه را نماینده سه نوع انسان فرمانروا، جنگجو و تولیدکننده معرفی می‌کند. اما در نهایت تعریفی که وی از عدالت ارائه می‌دهد، در قالب «ارتباط میان انسان و خدا» و ناشی از دو نیروی «خیر» و «شر» معنی می‌شود. پس چنانچه ارتباط میان انسان‌ها خداپسندانه باشد، آنها به عدالت رفتار کرده‌اند و این مسئله حاصل نخواهد شد، مگر آنکه انسان‌ها در کمال تعادل روحی و جسمی به سر برده باشند.[۳۹] روشن است با این تفسیر عدالت آگوستین در عین نابرابری انسان‌ها تعریف می‌شود. زیرا تضاد اساسی بین نیکی و بدی نه‌تنها در جامعه انسان‌ها بلکه اساساً در وجود هر فرد، به تنهایی نیز وجود دارد. 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».[۴۰]

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. وقتی آدم و حوا، نخستین انسان‌های مخلوق خدا، در مقابل شیطان، عنان عقل از دست دادند و با وسوسه شیطان از فرمان خدا سرپیچی کردند، مفهوم گناه نیز برای نخستین بار معنی پیدا کرد و نوع بشر محکوم شد تا پایان داستان در فقر و سختی و نقصان به سر برد. در واقع آگاهی انسان از اینکه می‌تواند بنده 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. نخستین نتیجه چنین نقصانی این بود که عقل حسابگر که توان 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 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 مقابل خرد بر وی تحمیل کرد و این تقابل آغاز «سعی» انسان برای «جهاد» و بازسازی نقصان خود و بازگشت به بهشت محسوب می‌شود.

بنابراین آدم مجازات شد برای رستگاری و استفاده از نعمت‌های بی‌شمار آسمان که وی به سادگی در دست داشت، کویر بکر را به آبادی تبدیل کند و خدا به او فرمان داده بود برای آبادانی زمین ناچار است زمین را «پُرجمعیت سازد» و آدم این‌گونه کرد. او تشکیل خانواده داد و مصمم شد زمین را برای به‌دست 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 زمین را آباد کنید و زادوولد کنید و دوباره آن را پُرجمعیت ساخته تحت سلطه درآورید و بر ماهی دریا، پرندهٔ هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کنند مسلط شوید.[۴۱]

به این ترتیب خداوند لطیف که انسان را به سبب ناتوانی‌اش از بهشت اخراج کرد، بر آن شد از دریای بیکران خود نیز سهمی به وی دهد که با تحمل سختی و رنج، درهای آسمان را برای بازگشت به بهشت بازیابد. بنابراین بهشت و سعادت اخروی نصیب برگزیدگانش خواهد شد و او هرکس را که بخواهد برمی‌گزیند.[۴۲] کلیسا جایگاه برگزیدگان زمینی و گناهکار خداست؛ گناهکارانی که می‌خواهند از طریق ریاضت‌های نفسانی از قفس جسم به «شهر آسمانی» هجرت کنند.

آگوستین می‌گوید اگر انسان می‌خواهد دوباره به ملکوت پیوسته و در شهر خدا جاودانه شود، باید رشد و کمال خود را از محلی نزدیک به ملکوت خداوند آغاز کند و نزدیک‌ترین مکان برای هجرت و حرکت به سوی کمال جایی است که آگوستین به شیوه‌ای رمزآمیز مفهوم «کلیسا» را در نظر دارد؛ محلی که می‌تواند بشر

را به سوی کمال هدایت کند. «کلیسا» بـه‌عنـوان نماینـده و جانشـین شـهر آسـمانی شهروندان جهان را به سوی اتحاد و برادری فرا می‌خواند و قصد دارد همه انسان‌هـا را حول یک محور و به سوی یک جهت سوق دهد. ایـن مسـئله موجـب مـی‌شـود انسان‌ها با وجود اختلاف عقیده و یا سلیقه در خدمت خدا متحد شده و همواره بـه شیوه‌ای صلح‌آمیز زندگی کنند؛ هرچند نام «کلیسا در هـیچ‌جـا بـه روشـنی تصـریح نشده است».[۴۳]

شهر آسمانی جایی است که انسان تنها برای عظمـت خـدا و ملکـوتش تـلاش می‌کند و شهر زمینی جایی است که انسان به‌عنوان خالق بر ارک خداونـد تکیـه زده است. «در شهر آسمانی همه‌چیز 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، جـای عشق انسان به خدا را گرفته است».[۴۴] همین مسئله موجب شده هرگز امیال دنیـوی وی فروکش نکرده و با حفظ «خوددوستی» دائماً در فکر برتری قدرت خـویش بـه دیگران باشد؛ در حالی که در شهر خدا همـه گـوش بـه فرمـان اراده و حکـم خـدا هستند؛ خدایی که منشأ خیر است و جز خیر از او سر نمـی‌زنـد.[۴۵] نـزد آگوسـتین بهترین دستاورد چنین وضعیتی (زندگی در شهر خـدا) برقـراری صـلح و امنیـت و بالاخره برخورداری از عدالت حقیقی برای شـهروندان مدینـه اسـت؛ مدینـه‌ای کـه هرکس مشغول کار خویش است.[۴۶]

بنابراین اگر مسئله صلح و آرامش در سطح جهان، غایت دولت در جهان باشد، باید از چگونگی عملکرد و نیز ابزارهای مورد نیـاز بـرای گسـترش ایـده مشـترک، سؤال کنیم. نظر آگوستین در این‌باره ایجـاد نظـم و تناسـب در اعضاسـت. او بـرای توضیح بیان خود از رابطه شوهر با همسر، فرزند با والدین، بنده از ارباب نام برده و معتقد است هریک از انسان‌ها برای ایجـاد نظـم و اداره جامعـه مـورد بحـث، بایـد وضعیت کناکنش میان اعضا را مورد بررسی قرار داده و براساس دوستی و نـه جـرم و جزا میان آنها حکم کند.[۴۷]

اما از آنجا که انسان خطاناپذیر نیست و برای حکم میان اعضای جامعه انسانی، معیاری جز شواهد خطاپذیر انسانی در دست نداریم، این سؤال مطرح می‌شـود کـه چگونه می‌توان با قاطعیت برای مجازات انسان‌ها حکم صادر کرده و یا احیانـاً آنـان

را معدوم کنیم. آگوستین ناچار معیار قضایی خود را مبتنی‌بر «تعهدات و وجدان شهروندان» مدینه قرار می‌دهد. زیرا شهروندان آنقدر هوشیار هستند که برای رهانیدن فرد خطاکار از جزای تباهکاری، جامعه خود 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 ضرب‌وشتم و حتی شکنجهٔ بی‌گناه و گناهکار برای او باقی نخواهد ماند؛ 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».[۴۸]

آگوستین برای حل این مشکل و پرهیز از خطاهای بزرگ به نظام قضایی متوسل می‌شود و برای گسترش «دوستی»، زیرکانه نمایندگان دولت را به اصلاح نظام قضایی فرا می‌خواند. روشن است صورت ایدئال آگوستین در تعیین مصلحت دولت، روش‌های مسیحیت و آموزه‌های مسیح است و حقیقتاً اگر قرار است مجرم به شایستگی تنبیه شود، چه معیاری بهتر از معیارهای خدا و چه کسی بهتر از مسیح می‌تواند مجری دستورات شارع مقدس باشد؛ و در این صورت اگر اشتباهی هم صورت گیرد، پاسخگو، نه قاضی و نه اولیای 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 قبض قدرت سیاسی محسوب می‌شود.

شهر دنیا

شهر زمینی آگوستین هرچند از افلاطون اثر گرفته، اما فضایل مدنی در شهر، چنانکه مطلوب نظر افلاطون است، منزلت ندارد زیرا نزد افلاطون فضایل مدنی راهگشای رسیدن به خیر اعلاست و از این رو همچون قوانین مدینه از احترام شایسته‌ای برخوردار است. تعادل در اختلاط این فضایل و کناکنش آنها در مدینه موجب می‌شود هرکس در موضع خودش کاری را انجام دهد که طبیعتش با آن سازگارتر

است. چون روح مدینه در وضعیت متعادلی قرار گرفته تمام امور به نحوی شایسته و سازگار با روح مدینه عمل‌کرده درنتیجه مدینه و به طریق اولی فرمانبرداران آن را در جهت نظم عقلانی هدایت می‌کند. این کناکنش هر چند نزد آگوستین پسندیده است، اما تا رسیدن به بندگی خدا و رستگاری راه زیادی وجود دارد.

به 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.[۴۹] خادمان خدا صلح و آرامش را در فروتنی، تواضع و فقر می‌یابند و پیوسته در مقابل خدا طالب آمرزش و رحمت او هستند و خدا اگر بخواهد می‌بخشد و عدالت همان است که او می‌خواهد. اما در فلسفه افلاطون عدالت با دستیابی انسان به فضایل و لذت ناشی از کسب آن نوعی فضیلت محسوب می‌شد. لذا اساساً دو 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 «مُثُل» یا «خیر اعلی». روشن است در صورت نخست مدینه بستر مناسبی برای رشد مادی بشر فراهم نخواهد کرد.

انسان گناهکار و ساکن شهر زمینی، حتی اگر یک مسیحی معتقد باشد، بازهم 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 «رهاشده از اخلاق» روی می‌دهد زیرا در جامعه‌ای که همه متخلق به اخلاق باشند، امکان فقر و سختی نیست. بنابراین باید فقری وجود داشته باشد که ریاضت‌ها معنی پیدا کند.[۵۰]

با این همه آگوستین با توجه به وضعیت فقر و ناتوانی انسان در درک حقایق افلاطونی و دنیای مُثُل، نقش قاهر فرمانروایان را در اداره جامعه نادیده نگرفته است. او با ظرافت بسیار، جای خردمندان را با مسیحیان راستین عوض کرده است. به عبارت دیگر آگوستین نیز همچون افلاطون معتقد است تنها عده خاصی از انسان‌ها

هستند که می‌توانند امر فرمانروایی را عهده‌دار شوند اما در اینکه این عده اندک چه کسانی هستند بین آن دو اختلاف‌نظر 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؛ اگر اینان در رأس قوای حاکمه نباشند، هر فرمایش ناقصی ناعادلانه است.[۵۱]

با این وجود، نمی‌توان پنهان داشت شهر زمینی با همه نقایصی که دارد، از نبودش بهتر است زیرا بدون آن، جنگ دائمی میان انسان‌ها برقرار خواهد شد و آشوب همه جا را فرا می‌گیرد و این آشفتگی و آشوب به نفع مبلغان دین مسیح نیست. از نظر آگوستین پیروان دین مسیح به‌سان «مهاجران سرزمین بیگانه‌ای» هستند که برای برقراری ملکوت خداوند نیاز به صلح و آرامش دارند.[۵۲] شهر زمینی اگرچه برپایه عشق به خدا بنا نشده، اما با پشتوانه تعالیم مسیح و برقراری یک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مسیح صلحی پایدار را برای ایجاد مدینه‌ای باثبات به ارمغان می‌آورد. به بیان دیگر آگوستین با توجه به دوره آشفته دوران حیات خود معتقد است مسیحیت می‌تواند پایه‌های اخلاقی دستگاه حکومت را برای برقراری صلح و امنیت «امپراتوری درهم‌شکسته» تدارک بیند.[۵۳]

به این ترتیب روشن می‌شود آگوستین با ظرافت بسیار و خلاقیت منحصربه‌فرد خود 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 صولت و قدرت گذشته تنها در پرتو شهر زمینی برقرار می‌شود؛ مشروط بر اینکه فضایل مبتنی‌بر شریعت مسیح در کالبد فرسوده شهر زمینی دمیده شود و مخاصمات داخلی جای خود را به صلح و دوستی برادران مسیحی در «مدینه» بدهد؛ هرچند 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. تمام این تحولات ناشی از مظاهر دین است؛ میراثی که به‌رغم سیاه‌نمایی‌های متفکرین عصر روشنگری پایه اصلی در به فعلیت درآمدن یکی از بزرگ‌ترین تحولات فکری و علمی تاریخ بشر محسوب می‌شود.

سوم: گفت‌وگوی دین و سیاست؛ میراث زمین

گفت‌وگوی دین و سیاست را می‌توان میراث بزرگ و محصول چالش دیرینه دستگاه کلیسا و نظام پادشاهی برای تقسیم دو حوزه دین و سیاست در غرب به حساب آورد که توضیح کشمکش‌های آن از حوصله این بحث خارج است. به اجمال آنچه اتفاق افتاد سبب شد هر دو نهاد به منظور اعتلای قدرت نهادینه‌شده و بازتولید مفهوم مصلحت عمومی، به سازشی پایدار در تقسیم دو حوزه برسند که بازتاب آن در اندیشه‌های سیاسی جان لاک فیلسوف و سیاستمدار قرن هفدهم انگلستان منعکس شده است.

مباحث لاک در سازش میان دو حوزه در دو کتاب مشهور وی یعنی «نامه‌ای در باب تساهل» و «دو رسالهٔ حکومت» شکل می‌گیرد. لاک در این دو کتاب ضمن نقد مفهوم بردگی انسان که در آثار اهل مدرسه به بدیهیات اولیه تبدیل شده بود، پیروان مسیح را به حکومت مشروطه مبتنی‌بر قرارداد اجتماعی دعوت می‌کند که در آن نقش صاحبان رأی بر حکام دو حوزه دین و سیاست پیشی می‌گیرد. به عبارت دیگر «عصای سلطنتی» را با «بیلی» که به دست جانشینان آدم می‌دهد عوض می‌کند.[۵۴] وی در مباحث نظری خود با مراجعه به سنت اولیه مسیحیت، مسیح را پادشاه صلح معرفی کرده و در نقد کشمکش‌های میان پیروان قدرت‌طلب مسیح تصریح می‌کند:

> *هرکس صمیمانه مشتاق ملکوت خداوند است و فکر می‌کند باید برای گسترش آن بجنگد، باید قبل از هر چیز و با دقت و احتیاط به جای جنگ با گروه‌ها و فِرق دیگر، در فکر برافکندن ریشه‌های گناهان خود باشد؛ لذا اگر کسی (پیروان مسیح) با مخالفین اعتقادی خود کینه‌توزی کرده در حق آنها ستم روا دارد، خودش را شدیداً در معرض گناه و فساد اخلاقی قرار داده است؛ گناهان و مفسده‌هایی که تحت نام مسیحیت انجام گرفته‌اند؛ حتی اگر در مقام گفتار برای اعتلای کلیسا یاوه‌سرایی و تبلیغ کرده باشد زیرا او آشکارا [و در عمل] نشان داده برای پادشاهی دیگری غیر از ملکوت خداوند جنگیده است.*[۵۵]

بر این مبنا و با نتایج حاصل از کالبدشکافی مـذهب و شـناخت «مـذهب راسـتین»، لاک برای پایان دادن به مخاصمات فکری و مـذهبی، بحـث جدیـدی را در فلسـفهٔ سیاست و جدا نمودن جایگاه «عمل مذهبی» از «عمل سیاسی» و نیز تعیین مرزهـای حقوقی کلیسا به‌عنوان خانهٔ خدا و مرزهای حقوقی عامهٔ مـردم آغـاز کـرد و مـدعی شد «مادامی که وضعیت حقوقی این مرزها (حق خدا و حق مـردم) روشـن نشـود، کشاکش‌های مذهبی و سیاسی میان مدعیانی که با یک دست برای آخرت و با دست دیگر برای دنیا و آسایش و امنیت آن می‌جنگند، پایان نخواهند یافت».[۵۶]

لاک در مباحث هستی‌شناسانه خود، چنانکه *اینگرید کرپل* به تصویر مـی‌کشـد، نشان می‌دهد هیئت دوبُعدی، روحانی و جسمانی انسان، او را به مجتمعی دوبُعـدی، مذهبی و سیاسی نیز سوق داده است. به عبارت دیگر تعمق و دقت نظـر در مفـاهیم تناقض‌نمایی چون «دستگاه کلیسا و دستگاه حکومـت»، «درون و بیـرون»، «ذهـن و عین»، «خاصه و عامه» و سایر دوگانگی‌های نظام اجتماعی نشان می‌دهـد مـذهب و سیاست در اجتماع، همچون روح و جسم انسان، غیرقابل تفکیـک و در عـین حـال ناگزیر از تمیزند. به عبارت دیگر مذهب در نگرش کل‌گرایانه خود به هستی، مدعی هدایتی است که براساس کرامت انسان و فردیت او بنا گشته است. امـا سیاسـت بـا نگرش تجربه‌گرایانه خود، مدعی نظمی است که در مقصد نهایی صـرفاً در جمـع و براساس «توافقات عامه» متجلی می‌گردد. بنابراین برمبنای تمایزی کـه لاک میـان دو حوزهٔ مورد بحث گذاشته، حرکت تکاملی جامعه چیزی جـز کنـاکنش ایـن اضـداد نیست که می‌توان آن را ناشی از روح فردیت‌یافتهٔ انسان و حضـور اجبـاری وی در مدینه نامید.[۵۷]

بدین لحاظ روشن می‌شود روش مذهب، از لحاظ ماهیت با سیاسـت ـ کـه بـا ایجاد سلطه همراه شده ـ متفاوت است. به عبارت دیگر عملکرد مـذهب، درونـی و بدون اعمال زور است و حال آنکـه عملکـرد سیاسـت، بیرونـی و از طریـق اعمـال قدرت است. اعمال قدرت می‌تواند عریان یا غیرعریان ـ چنانکـه لاک مـی‌پنـدارد ـ باشد اما به هر صورت در ماهیت با ابزاری که مذهب به کار می‌بندد، متفاوت است؛ ضمن اینکه هدف نهایی سیاست نیز صرفاً به معلومات تجربی جهان طبیعی و امـور ناسوتی مرتبط به آن وابسته است.[۵۸]

لاک آگاه است که مذهب در مقایسه با سیاست از آغازی به مراتب ابتـدایی‌تـر راه یافته و غایتی به مراتب پایانی‌تر را نیز دنبال می‌کند؛ کلیتی یکپارچـه و انـدام‌واره که رخداد هرگونه آسیب در هریک از اجزای آن می‌تواند تمامی نظام را به مخـاطره اندازد؛ در حالی که سیاست، صرفاً نگاهی تجربه‌گرایانه به نظام بی‌ابتـدا و بـی‌پایـان هستی را منظور نظر خود قرار داده است. بنابراین آسیب‌های وارده به نظام به همـان نسبت ساده‌تر و قابل جبران‌ترند؛ ضمن اینکه نگرش تجربه‌گرایانه بـه نظـام هسـتی، توانایی آن را دارد تا به حداقلی از غایت ایدئال که کلیسـا نیـز آرزو مـی‌کـرد، نائـل آید.[۵۹] بنابراین جایی که مذهب حاکمیت داشته باشد دیگر نیازی به سیاست نیسـت اما از آنجا که مذهب راستین جـز بـا کمـک «قضـاوت‌هـای غیرخطاپـذیر»، پدیـدار نمی‌شود، پس بهتر است برای پایان دادن به قضاوت‌های خطاپـذیر و ارزش‌داورانـهٔ شخصـی بـه حاکمیـت تجربـه‌گرایانـهٔ سیاسـی و «توافقـات» غیرایـدئولوژیک یـا «غیرشخصی» به تعبیر لاک بسنده کرد.[۶۰]

با این بیان، لاک ضمن ارائه قـدرت مطلقـهٔ درونـی بـه کلیسـا دسـت آن را از هرگونه سلطه بر مردم کوتاه کرده است. کلیسا قادر است هر عضو خود را که حریم قوانین جامعهٔ مذهبی را نقض نموده، از جامعهٔ خود اخراج کند اما حـق نـدارد او را از حقوق و فعالیت‌های مدنیش محروم سازد.[۶۱] بلکه تمام حقوق و امتیازات انسانی یا معیشتی فرد باید همچنان مورد محافظت قرار گیرد به گونه‌ای که هیچ خشونت و آسیبی از «هیچ‌کس» متوجه او نشود، خواه او یک مسیحی و یا غیرمسیحی باشد؛ «او به‌عنوان یک انسان از تمام حقوق انسانی و شهروندی خـود بهـره‌منـد اسـت».[۶۲] در مقابل، اولیای امور سیاسی نیز باید به‌جای مداخله در امور مربوط به مذهب و روابط دوجانبه انسان با خدا به فکر بُعد ناسوتی اجتماع بوده امور مذهب را یکسره برعهده اولیای کلیسا واگذار نمایند.

در اینجا لاک قدمی دیگر برداشته حتی مسئولیت اولیه سیاست‌هـای تسـاهل را نیز به اولیای کلیسا محول نموده است، زیرا پیروان کلیسا به فرمان کلیسا هستند. لـذا برای پرهیز از خشونت، تنها کلیساست که می‌تواند آموزه تساهل و تفاوت مرزهـای میان کلیسا و سیاست را برای آنها قرائت نمایـد.[۶۳] «تـوافقی» بـرای جوانـب معـین، استعلایی و لایتغیر از دو مبدأ و دو غایت که با دو روش متفـاوت از رهیافـت‌هـای

شریعت و فلسفهٔ ایدئال سیاست اخذ می‌شوند. یکی برای راهیابی به بهشت و دیگری برای سلطه بر زمین.

لاک در هیچ‌جا حتی اشاره‌ای هم نکرده که چه کسی در کجا قرار می‌گیرد، اما کاملاً مشخص است او ضمن نهادینه کردن نظام مذهبی ـ سیاسی خود بر آن شده تا نشان دهد نهاد مذهب کارویژه‌ای متفاوت و مستقل از نهاد سیاست دارد؛ به نحوی که خلط آنها و عدم توجه به ابعاد و نیازهای دوگانهٔ مورد بحث موجب گمراهی اجتماع انسانی و زوال آن خواهد شد. بدین ترتیب هرکس هر دانشی که داشته باشد هنگامی که پا در عرصهٔ سیاست گذاشت نباید از سلطهٔ خویش برای هدایت به بهشت مدد جوید.[۶۴] روشن است لاک در اینجا از انسان مادون و «خطاپذیری» بحث می‌کند که با عدول از نگرش کل‌گرایانه مذهب، به جهان ناسوتی و جزءگرایانه سیاست روی آورده است.

با این همه می‌توان این ادعای کلان لاک را مورد انتقاد قرار داد که در صورت کنار رفتن مذهب از عرصهٔ سلطه‌طلبانهٔ سیاسی، ممکن است همان گروه به ظاهر غیرایدئولوژیک غالب که با عدول از نگرش کل‌گرایانهٔ مذهب به جهان ناسوتی، جزءگرایانه و تجربی سیاست، روی آورده بود، به‌تدریج بر سلطهٔ انحصاری خود بیفزاید؛ زیرا تضمینی وجود ندارد که وقتی قدرت مادی یکسره در تصرف گروه خاصی قرار گرفت، به‌تدریج همان گروه نظرات و ارزش‌های معرفت‌شناختی خود را بر گروه‌های دیگر تحمیل نکند. به عبارت دیگر، برمبنای تحلیل *کرپل*، هر آینه این امکان وجود دارد که با برهم ریختن تعادل میان روح و جسم جامعه، یکی بر دیگری سلطه یافته حیات دیگری را مورد تهدید قرار دهد. برای روشن شدن بحث، می‌توان از طرح تناقض‌نمای دیگری که *مانهایم* آن را ایدئولوژی و یوتوپیا نامیده است، مدد گرفت.

مانهایم در بحث خود ضمن تفکیک کلاسیک این دو مفهوم، نشان داده است که نه ایدئولوژی و نه یوتوپیا، هیچ زمان خالی از مفهوم دیگری نیستند.[۶۵] به عبارت دیگر، از آنجا که مفاهیم همواره دربردارندهٔ بار ارزشی خاصی هستند، سیاست نیز در هر سطحی با ارزش‌های معرفت‌شناختی مجریان آن همراه می‌شود؛[۶۶] حال آنکه نظام متساهل لاک بر آن بود تا نخست با تشریح تکالیف اصلی کلیسا،

ایدئولوژی‌گرایان مذهبی را به عرصه ترسیم ایدئال‌های مذهبی و بهشت عدن رهنمون سازد و دیگر آنکه با تجربی کردن دستگاه حاکمه و غیرارزشی نمودن جایگاه سیاست، سیاستی «توافقی» و عرفی را پیش روی متخاصمین قرار دهد و انگلستان را از وضعیت رو به زوال آن نجات بخشد. از آنجا که به تعبیر مانهایم ایدئال‌های غیرایدئولوژیک و ارزش‌های ناشی از دیدگاه‌های ایدئولوژیک، دو روی یک سکه‌اند، پس تفکیک لاک در جدا کردن عرصه‌های تفکر مذهبی و سیاسی، تفکیکی یوتوپیایی، غیرواقع‌بینانه و حتی برخاسته از ارزش‌های شخصی اوست.

این نکته‌بینی کاملاً بجاست اما اگر به روش‌های معرفت‌شناختی لاک و رهیافت‌های او در دو حوزه گردآوری و داوری مراجعه شود، معلوم می‌شود لاک حتی موضع‌گیری خود را نیز وضع آرمانی ندانسته است؛ در واقع او این رهیافت را تنها «به جهت عدم توانایی انسان به شناخت از تمامی دایرهٔ هستی» و کم شدن ضریب خطا اخذ کرده است.[۶۷] ضمن اینکه تاریخ نشان داده هرگاه کلیسا نه در قدرت بلکه در کنار سلطنت بوده است، هم مذهب حفظ شده و هم سیاست به صلاح رفته است.[۶۸]

لاک برای رفع نقیصه فوق و امحای تسلط قوهٔ قاهره بر کلیسا، به ترسیم وضعیت حقوقی کلیسا و رابطهٔ قانونی آن با دستگاه سیاسی پرداخته است. مباحث حقوقی لاک در «نامه‌ای در باب تساهل» بسیار مفصل‌تر از دیگر مطالب اوست. لاک حتی این قسمت از مباحث خود را با تقسیم‌بندی منظم‌تری ارائه کرده اما کاملاً آشکار است که در عمل، هنگامی که می‌خواهد به تقسیم مسئولیت‌های اولیای کلیسا و اولیای سیاست و ترسیم وضعیت حقوقی چگونگی مداخله یا تشریح محدودیت‌های عملی آنها بپردازد، با مشکل مواجه می‌شود. او ابتدا برای گریز از تناقض‌گویی، بین عبادات و احکام عملی تمیز قائل شده[۶۹] سپس با طرح مسئله‌ای به نام «حاکمیت مشترک»، باب بسیاری از آداب عملی کلیسا را مسدود یا مشروط نموده است.[۷۰] به نظر او کلیساها، چه ملی و چه آزاد، جوامع آزاد و مستقلی هستند که برای عبادت خدا و نجات روح انسان به وجود آمده‌اند و اولیای امور سیاسی به‌هیچ‌وجه، حتی با توسل به قانون، حق مداخله در امور عبادی و نیز احکام عملی آنها را نداشته ملزم به رعایت تساهل با آنها هستند؛ حتی اگر عمل آنها به نظر

کفرآمیز جلوه نماید؛[۷۱] مشروط بر اینکه ناقض قانون نباشند.[۷۲]

برای لاک همه‌چیز حتی احکام عملی، مادون «حقوق مدنی» و «قوانین توافقی» ناشی از آن محسوب می‌شود، مگر آنکه تنها در حوزهٔ رابطهٔ انفرادی انسان و خدا یعنی عبادات، قرار گرفته باشند؛ حوزه‌ای که انجام تکالیف آن، حقوق انسان‌های دیگر را تضییع نمی‌کند.[۷۳] او تصریح می‌کند «نه افراد، نه کلیساها و نه حتی حاکمیت مشترک، حق تجاوز به حقوق مدنی [و قانونی افراد] را ندارند».[۷۴] در اینجا لاک با نقل قولی از کتاب مقدس، شمشیر دولبه‌ای را به‌دست گرفته، حکومت کلیسا و حکومت سلطنتی، هر دو را با هم نقد کرده مقام «توافقی» و به نهایت فردیت‌یافته را بر اوج علمانیت سیاسی می‌نشاند. وی به نقل از کتاب مقدس تصریح می‌کند: «جایی که دو یا سه نفر به نام من اجتماع کنند، من هم آنجا، در میان آنها هستم».[۷۵]

روشن است لاک با تبیین کلیت مذهب در کلیت تک‌تک افراد انسانی، آنچنان فرد را در قلهٔ کرامت جای داده و آنچنان نفس او را محترم دانسته که حتی کلیسا نیز حق اعتراض به آن را ندارد. زیرا اولاً انسان‌ها را در احکام عملی خود آزادتر می‌گذارد و ثانیاً با نفی سلطهٔ انسان، دیگر هیچ‌کس جز خدا برای تعظیم باقی نخواهد ماند؛[۷۶] این غایت سازش میان دین و دولت برای پایان دادن به کشمکش‌ها و بنیاد حکومت عرفی مبتنی‌بر عرف دینی ـ سیاسی در «داخل» مدینه است که براساس قرارداد تنظیم می‌شود.[۷۷]

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به این ترتیب به نظر می‌رسد اندیشهٔ غربی در تعامل دین و سیاست و تعریف حوزه‌های کشمکش میان این دو، بیش از آنکه به سکولاریسم دینی یا تقدس‌زدایی از دین، مرتبط باشد، مربوط به سکولاریسم سیاسی یا تفکیک امر سیاسی از حوزه‌های دیگر است. به عبارت دیگر مطالعات سیر اندیشهٔ سیاسی در غرب و چگونگی ارتباط آن با مذهب نشان می‌دهد جریان سیاسی غرب حداقل از دوره سقوط امپراتوری روم همواره همراه اندیشه دینی و تنگاتنگ آن قدم برداشته است. باز به بیان دیگر می‌توان گفت به غیر از یک دوره رنسانسی که می‌توان از آن

به‌عنوان خلأ فکر سیاسی مربوط به دوره گذار از سنت به تجـدد یـاد کـرد، همـواره بین دو حوزه معقولیت دین‌مدار و عقلانیت سیاست‌مدار ارتباط منطقـی و اسـتواری برقرار بوده است.

این مقاله سعی نمود با بازخوانی افلاطون و ارسطو نشـان دهـد حتـی پـیش از مسیح نیز این تعامل به گونه‌ای متکی بر خرد و فرزانگی خدایان گام برداشته اسـت؛ ضرورتی که به نظر می‌رسد به‌عنـوان جـزء جـدایی ناپـذیر زنـدگی اجتمـاعی بشـر مفروض گرفته می‌شود که گاه امری اسطوره‌ای و گاه امری ملهم از عقـل فلسـفی و گاه نیز از طریق انبیای الهی صورت پذیرفته است. بنابراین تخـت شـاهی و اخـلاق دینی همواره چون دو برادر در کنار یکدیگر بوده‌اند. مهم نیست پادشـاه چـه کسـی است، مهم آن است که امر شاهی به کسی می‌رسد که بتواند چنـین پیونـدی را بـین امور خود و پیامبران اندیشه دینی برقرار کند.[۷۸]

در واقع آنچه در اینجا بـه‌عنـوان یـک مسـئله در دوره جدیـد ظـاهر مـی‌شـود، مرزبندی حوزه اندیشه سیاسی از اندیشه دینی است. لذا در اینجا دیگر اصـل ارتبـاط مسئله نیست، بلکه مسئله عرفی شدن این مرزبندی است. به ایـن ترتیـب اینکـه امـر سیاسی را تا چه حد معطوف به گیتی و تـا چـه حـد در غـل و زنجیـر امـر ارزشـی معطوف به عقل افلاطونی با مسیحیت لیبرالیستی لاک قرار دهیم، مسئله دوران جدید است که لاک را می‌توان کاشف بزرگ این مهم در دورهٔ جدید دانست. مقولـه‌ای کـه به نظر می‌رسد یکی از مقولات مهم فلسفه سیاسی، نه‌تنها در کشـورهای موسـوم بـه تفکر دینی بلکه اساساً تمام کشورهایی است که مدعی تفکر جهان‌شمولند.

در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان نتیجه گرفـت دیـن و دولـت در تمـامی ادوار تمدنی بشر ناگزیر از همراهی یکدیگر بوده‌اند. لکن فلسفی شـدن اندیشـه و علمـی شدن سیاست که به‌تدریج تا ایـن دوران رخ داد، راه را بـرای سکولاریسـم سیاسـی بیشتر باز کرد. تا حدی که امر سیاسی روزبه‌روز فربه‌تر می‌شود. اینکـه سکولاریسـم دینی از سکولاریسم سیاسی متفاوت است، تلاشی است که این مقاله برعهده گرفته، اما اینکه چگونه و به چه کیفیتی فربه و نظارت شود، همان است که گسـترش علـم سیاست و تبیین اهمیت آن را ضروری می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Plato. ***The Republic,*** Translated with an introduction and notes by Desmond Lee, Second edition (revisited), (England: penguin books, 1983), p. 219, 442 a.

2. ***Ibid.,*** pp. 174- 175, 410d- e, 411a.

3. ***Ibid.,*** p. 349-354, 537a- 540e.

4. ***Ibid.,*** p. 345, 540c.

5. ***Ibid.,*** p. 262, 473d.

6. Aristotel, "Nicomachean Ethics", in ***Classics in Political Philosophy,*** edited by: Jene M.Porter, (U.S.A. Prentice-hall Canada Inc, 2000), Hereafter cited as N.Ethics, followed by the pages and number of the phrases, 1140-41.

نیز فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)، صص: ۳۹۳-۳۹۲.

۷. ر.ک. به: ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴)، کتاب دوم، فصول اول تا پنجم، صص ۷۸-۴۰.

8. ***Politics,*** p. 135, II:5:11-14, 1263b.

9. ***Politics,*** p. 135, II:5:10,1263b.

10. ***Politics,*** p. 135-136, II:5:15, 1263b.

11. ***N. Ethics,*** 1098a, 10-15.

12. ***Ibid***.

13. ***N. Ethics,*** 1106a, 15-25.

14. ***Politics,*** p. 122, I:II:8, 1252b.

15. ***Politics,*** p. 123, I:II:16, 1253a.

16. ***Politics,*** p. 123, I:II:15, 1253a.

17. ***Politics,*** p. 122-123, I:II:14,1253a

18. ***Ibid***.

19. ***Politics,*** p. 121, I:II:1-3, 1252a.

20. ***Politics,*** p. 121, I:II:5, 1252b.

21. ***Politics,*** p. 127, I:IX: 5-9, 1257a-b.

22. ***Politics,*** p. 145, IV:I:10, 1289a.

23. ***Politics,*** p. 140, III:VII:3, 1279a.

24. ***Politics,*** p. 140, III:VII:1-3, 1279a-b.

25. ***Politics,*** p. 150, IV:VIII:7, 1294a.

26. ***Politics,*** p. 149, VI:V:1-3, 1292a-b.

27. ***Politics,*** pp. 149-150, IV:VIII:2, 1293b.

28. ***Politics,*** p. 151, IV:XI: 3, 1295a.

29. ***Politics,*** p. 151, IV:XI:5,1295b.

30. ***Politics,*** p. 151, IV:XI: 4-5, 1295b.

31. William Ebenstein, ***Great Political Thinkers; Plato to the Present,*** (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), p. 169.

32. 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.

33. ***City of God,*** Bk.II, ch. 4.

34. ***City of God,*** Bk.II, ch. 19.

35. ***City of God,*** Bk.II, ch. 21.

36. ***City of God,*** Bk.II, ch. 21, & Bk.XIX, ch. 24.

37. ***City of God,*** Bk. II, ch. 21.

38. ***City of God,*** Bk.XIX, ch. 24.

39. William Ebenstein, p. 170.

نیز مقایسه کنید با: حمید عنایت، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز*، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶)، ص ۱۲۲.

40. ***Ibid,*** p. 171.

41. ***Holy Bible,*** Genesis, 28.

42. ***City of God,*** Bk. III, Ch. 3.

نیز ن.ک. به: حمید عنایت، *همان*، ص ۱۲۲.

43. William Ebenstein, ***Ibid.,*** p. 171.

44. ***City of God,*** Bk. XIV,ch. 28.

45. ***Ibid***.

46. ***City of God,*** Bk.XIX,ch. 14.

47. ***City of God,*** Bk.XIX.ch. 14.

48. ***City of God,*** Bk. XIX.ch. 6.

49. ***City of God,*** Bk.XIX. ch. 25

50. ***City of God,*** Bk. XIX.ch. 27.

51. ***City of God,*** Bk. IV, ch. 4.

52. ***City of God,*** Bk.XIX, ch. 17

53. ***Ibid***.

54. John Locke, ***Two Treatises of Government,*** Ed. With an Introduction and Notes by Petter Laslett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), First Treatise, paragraph 44, p. 172.

55. John Locke, ***A Letter on Toleration,*** Latin Text Edited with a Preface by Raymond Klibansky, Translated with an Introduction and Notes by J. W. Gough, (Oxford: Clarendon Press, 1968), (Hereafter cited as *A Letter* followed by the number of pages), p. 63.

56. ***A Letter,*** p. 65.

57. Ingrid Creppell, "Locke on Toleration; The Transformation of Constraint", ***Political Theory.*** Vol. 24. No. 2,(1996). pp. 226–230.

58. ***A Letter,*** pp. 91-101.

59. ***A Letter,*** pp. 95-99.

60. ***A Letter,*** pp. 69- 75, 95.

61. ***A Letter,*** p. 79.

62. ***Ibid***.

63. ***A Letter,*** pp. 85- 91.

64. ***A Letter,*** pp. 91-101.

65. See: Karl Manheim, ***Ideology and Utopia; an Introduction to Socioligy of Knowledge,*** (New York: Narcourt, 1961).

66. See: Robert E. Goodin, and Andrew Reeve, (Editors), ***Liberal Neutrality,*** (London: Routledge, 1989), & also Carl Graumann,"Comments on Hugh Lacey ś Neutrality in the Social Science". ***Journal For the Theory of Social Behaviour,*** Vol. 27. No.2/3. (1997), pp. 361-62.

67. See: Mason, Andrew. "Locke on Disagreement Over the Use of Moral and Political Terms". ***The Locke Newsletter.*** No: 20. (1989). pp: 63 – 75.

68. ***A Letter,*** pp. 97-99.

69. ***A Letter,*** pp. 101-103.

70. ***A Letter,*** pp. 111-121.

71. ***A Letter,*** pp. 103,109-115.

72. ***A Letter,*** p. 85.

73. ***A Letter,*** pp. 123-125.

74. ***A Letter,*** p. 85.

75. Matthew (the first book of the New Testament), xviii, 20. quoted by

John Locke, ***A Letter on Toleration,*** Latin Text Edited with a Preface by Raymond Klibansky , Translated with an Introduction and Notes by J.W.Gough, (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 73.

76. See: Reinhart Brandt, "The Centre- Point of Locke ś philosophy", ***The Locke Newsletter,*** No. 14, (1983), pp. 27-33.

۷۷. بحث از خارج مدینه و کیفیت نظارت بر نظام جهانی یکی از معضلات مهم لاک در آیین تساهل و عدالت پیشگی در عرصه جهان است که اندیشهٔ سیاسی وی را با تناقضات بسیاری مواجه می‌کند. در این‌باره ن.ک. به: فرشاد شریعت، ***جان لاک و اندیشهٔ آزادی،*** (تهران: آگاه، ۱۳۸۰).

۷۸. این رهیافت، یادآور بستر فکری ایران باستان و این اشعار فردوسی است که این‌گونه دین و سیاست را همچون دو برادر همزاد خوانده است:

چو بر دین کند شهریار آفرین / برادر شود پادشاهی و دین
نه بی‌تخت شاهی بود دین به پای / نه بی‌دین بود شهریاری به جای
دو بنیاد، یک بر دگر بافته / برآورده پیش خرد تافته
چنان دین و شاهی به یکدیگرند / تو گویی که در زیر یک چادرند
چو دین را بود پادشه پاسبان / تو این هر دو را جز برادر مخوان

شاهنامهٔ فردوسی به نقل از: فرهنگ رجایی، ***تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان،*** (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲)، ص ۵۷.