

دین و دولت در اندیشه هابز، لاک و کانت

تاریخ دریافت: ۸۴/۱۰/۱۷

تاریخ تأیید: ۸۴/۱۱/۲۰

عبدالوهاب فراتی*

دغدغه این نوشتار، توصیف و تحلیل رابطه دین و سیاست در اندیشه مدرن است. گرچه متفکران زیادی در عصر مدرنیته به نسبت یابی دین و سیاست پرداخته‌اند، تمرکز بر سه متفکر بزرگ این دوره؛ یعنی هابز، لاک و کانت، کمک خواهد کرد تا برخی از ریشه‌های مجادلات کنونی ایران درباره نسبت دین و سیاست را کشف کنیم.

تفکیک دین طبیعی از مذهب مدنی و ابزار نگاری دین در نظریه هابز، تفکیک نهاد دولت از نهاد دین و بنیان‌گذاری نظریه سکولاریزم در نظریه لاک و بالاخره تأویل بردن دین و حیانی به اخلاقی در نظریه کانت، شاید مهم‌ترین نظریه‌های موجود باشند که تأملی دوباره می‌طلبند.

واژه‌های کلیدی: دین طبیعی، دین مدنی، دین و حیانی، دین اخلاقی، دولت، سلطنت، جمهوری و دموکراسی.

مقدمه

به نظر می‌رسد امروزه بحث از دین و سیاست در غرب، منسوخ شده و گفت و گو درباره آنها اهمیت تاریخی داشته باشد. در غرب کنونی سیاست به شدت توسعه یافته است. حال آیا سخن از رابطه آن دو در اندیشه غرب مفید است. «موریس باربیه»^۱ معتقد است که جست‌وجوی جوانان غرب از معنویت و تأثیرگذاری باورهای مذهبی در سیاست در برخی از کشورها از جمله فرانسه، همواره افق



روشنی از پرسش مذکور به ما ارائه می‌دهد. همچنین طرح دیدگاه‌های مختلف در این باره، به تعمیق گفت‌وگوی سیاست‌های دینی کشورمان کمک خواهد کرد. در این مقاله دیدگاه سه تن از متفکرین غرب؛ یعنی هابز و لاک و کانت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)؛ برداشت ابزاری از دین یا یهودی سازی مسیحیت

هابز و لاک هم عصر رویدادهای نیمه نخست سده هفدهم بودند که انگلستان را دست‌خوش اختلافات دینی کرده بود. هابز دین را سرچشمه مناقشه و تهدیدی برای صلح و امنیت مردم می‌دانست و لاک خواهان جدایی کلیسا و دولت گردید و هر یک برون رفتی متفاوت برگزیدند. طرح نظرات هابز در این دوره درباره مذهب بیش از نظراتش درباره دولت، حساسیت برانگیز بود. گرچه او در تدوین نظریه‌اش درباره دولت، بر ضد تفکر ارسطویی گام برداشت و با تمسخر متافیزیک ارسطو تلاش‌های فکری او را، نه فلسفه، بلکه ارسطوفه نامید.^۲

در دوره‌ای که هابز می‌زیست به تفکر ارسطو نگاهی انتقادی می‌شد.^۳ دولت هابز برخلاف سنت ارسطویی، نه طبیعی، بلکه مصنوعی بود که با اتکا به رضایت مردم تأسیس می‌گردید؛ این دولت که بر فرضیه «وضع طبیعی» تکیه زده بود به شدت ضد ارسطویی بود. هابز برخلاف ارسطو که عاری کردن مردم از تعاملات اجتماعی‌شان را به معنای تهی ساختن آنان از بخش عمل انسانیت، می‌دانست، مردم را در وضع طبیعی به صورتی تصور می‌کرد که گویی هم اینک از زمین سر بر آورده و ناگهان مانند قارچ رشد کرده‌اند بی آن که هیچ نوع تعهدی در مورد هم داشته باشند. علاوه بر این، هابز برخلاف ارسطو که انسان‌ها را به لحاظ ماهیت به چند گروه تقسیم می‌کرد، آنها را از نظر توانایی‌های جسمی و ذهنی کاملاً برابر می‌دانست. البته او منکر تفاوت‌های واقعی در استعدادها و مهارت‌ها نمی‌شد؛ هدف او وصول به استنتاجی سیاسی بود؛^۴ یعنی برای رهایی از وضع پر مخاطره طبیعی باید حاکمی از پیش خود بسازیم و چنان به او اقتدار بخشیم که حافظ وحدت و صلح در جامعه انسانی شود. گرچه اقتدار مطلق که هابز به این دولت بخشید مورد پسند گروهی از سیاسیون عصرش واقع نگردید، اما دولتی بر ویرانه‌های وضع طبیعی ساخت که دولت‌های مدرن کنونی وام‌دار آن هستند. ابتدای دولت و حتی خلق اجتماع سیاسی براساس رضایت و توافق همگانی، تحلیل ماهیت قدرت سیاسی و تبیین صلح و یک‌پارچگی به عنوان غایات دولت، از جمله مسائلی بود که تا قبل از هابز به این صورت بررسی نشده بودند؛ عمق و گستره تحلیل‌های هابز از این گونه امور، به حدی تعجب و تحسین همگان را برانگیخت که گفت‌وگوهای او درباره مطلقه بودن قدرت سیاسی را تحت الشعاع قرار می‌داد. اما آن چه بحث برانگیز شد و در نهایت به ارتداد هابز انجامید، ادعاهای بدعت آمیزش درباره مذهب به ویژه مذهب مدنی بود. گرچه هابز در این جا نیز به سنتی دیگر پشت کرده بود، این

روی گردانی برخلاف شماتتش بر ارسطو، نه مورد تردید قرار گرفته و نه کسی توان بر هم زدن آن را داشت، اما او برخلاف ادعاهای کلیسا، هم سلطنت آن را، سلطنت ظلمت نامید و هم کشیشان را به منزلهٔ مفسران آیات انجیل، برکنار کرد و یک سره همه چیز را به دولت مدنی واگذار کرد. در بررسی آرای هابز در این باره، ابتدا باید میان نظراتش دربارهٔ دین به طور کلی و نظراتش دربارهٔ مسیحیت به طور اخص تفاوت قائل شویم. گرچه نظرات وی دربارهٔ دین در طول عمرش تغییر چندانی نکرد، دیدگاهش دربارهٔ مسیحیت به ویژه در لویاتان علناً تغییر کرد و تمام آن چه که قبلاً برای کلیسا پذیرفته بود یک باره به دولت مدنی منتقل ساخت.

الف) دین، امری طبیعی

عقیدهٔ هابز دربارهٔ دین به مفهوم کلی (یا همان دین طبیعی) اتکا بر روش شناختی گالیله^۵ دارد. گالیله معتقد بود که علت همهٔ امور از جمله احساسات انسان را باید در «تفاوت در حرکت» جست و جو کرد. این فرضیه که توسط هابز در مباحث مربوط به موضوع علم مکانیک در رساله منتشر نشده‌ای از او «در باب اصول اولیه» منعکس شده است همان اندیشه حرکت است. هابز در طرح کلان فلسفی خود کوشید تا طبیعت انسان و جامعه را بر حسب حرکت تبیین کند. هابز به تبع گالیله وضع طبیعی اشیا را حرکت می‌دانست مگر این که چیزی آن را از حرکت باز دارد. او هم چنان که تأکید می‌کرد «طبیعت به واسطه حرکت کار می‌کند»^۶ کوشید تا حرکت انسان‌ها را به اعمال دستگاهی مکانیکی و مادی تقلیل دهد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل بود و در واکنش به تأثیر اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. انسانی که تا دیروز موجودی دارای جسم و روح بود و بخشی از وجودش را عنصری غیر مادی، یعنی روح تشکیل می‌داد هم اینک نزد هابز به موجودی کاملاً مادی تقلیل یافت و روان منعکس کننده تأثیر اجسام مادی بیرون قلمداد گردید. گرچه این دستگاه بدین علت که همواره اشیا بیرونی بر او تأثیر می‌گذارند خود جنبان نیست، اما به مفهومی غیر دقیق خود جنبان است، زیرا در درون خود میل برای حفظ حرکت خویش دارد،^۷ این همان فرض اساسی هابز در تحلیل ماهیت انسان متفرد در وضع طبیعی است که انگیزه‌های درونی او، وی را به حرکت وا می‌دارد. این انگیزه نزد هابز همان طمع یا ترس از مرگ است که کلیت فعالیت بدن انسان را تعیین می‌بخشد، زیرا کل فعالیت او عبارت است از: تلاش در جهت آن چه به حرکت دائمی‌اش یاری می‌رساند و پرهیز از آن چه مانع حرکتش می‌شود.

گذشته از انسان، هابز در متافیزیکش، فرض را بر وجود توالی روابط علی قرار می‌دهد؛ به این معنا که هر تغییری در جهان، محصول جسم متحرک پیشین است این توالی باید از ابدیت آغاز شده باشد.



از نظر هابز این علت اولیه را می‌توان به لحاظ فلسفی خدا نامید. این علت نخستین یا محرک اولیه در نقطه ابدیت، چون انسان و عالم هستی را به وجود آورده، باید به نحو وصف ناپذیری، قوی‌تر از هر چیزی باشد که بتوان تصور کرد. قدرت تصور ناپذیری که به لحاظ روان‌شناسی، ضرورتاً حس اطاعت را در میان آدمیان بر می‌انگیزاند، همان دین طبیعی است که علت اولیه را به عنوان خداوند می‌پذیرد و هابز به آن اعتقاد دارد.

هابز امکان وجود واقعی علت اولیه در ابدیت را می‌پذیرد، اما نمی‌توانست بگوید آن علت اولیه چه بوده است. به تعبیر خود هابز «سرشت خدا فهم‌ناپذیر است؛ یعنی نمی‌دانیم که او چیست بلکه تنها می‌دانیم که هست»^۸ آیا این علت اولیه، همان خدای قادر ادیان ابراهیمی یا چیز دیگری مثل انفجار بزرگ است؟ هابز به این سؤال پاسخ نمی‌دهد؛ او تنها به وجود خدایی معتقد است که اولاً، فاقد هرگونه صفات و خصوصیات مثل رحمت، علم و مطلق است؛ ثانیاً، نه فرستاده‌ای دارد و نه در آینده کسی را به پیامبری بر می‌گزیند و تنها می‌توان گفت وجود دارد و عقل نیز توان درک چیزی بیش از این را ندارد.

البته این برداشت از دین طبیعی، در دوره‌ای که هابز می‌زیست به هیچ وجه ارتدادآمیز نبود. بسیاری از متألّهین مسیحی آن دوره می‌پذیرفتند که استدلال فلسفی نمی‌تواند چیزی درباره خدا به آدمیان بگوید؛ این اندیشه که عقل می‌تواند خداشناسی کاملی به انسان دهد اندیشه‌ای ارسطویی بود که هم هابز به آن اعتقادی نداشت^۹ و هم عصر او به آن نظری انتقادی داشت. به همین دلیل بود که اعتقاد به خدای مسیحیت با تمام صفات و خصوصیات سنتی‌اش را مبتنی بر ایمان می‌دانستند نه عقل.

بدین ترتیب، هابز با تکیه بر روش‌شناسی گالیله و دقت در توالی علل به وجود علت اولیه در ابدیت پی برد و آن را خدا نامید؛ خدایی که مردم در قالب‌های گوناگون و با زبانی متفاوت، آن حس اطاعت را نسبت به او، منعکس می‌کنند. از این رو، او در لویاتان، از نظر تاریخی بذر دین طبیعی را نه در وجدانیات یا فطریات آدمیان بلکه در ترس آنان می‌داند.^{۱۰} گرچه به نظر او ترس، میان آدمی و سایر حیوانات، مشترک است اما ترس از چیزهای نامرئی، تنها مختص انسان است. به همین دلیل بذر دین تنها در میان آدمیان یافت می‌شود. اما چرا ترس از چیزهای نامرئی به دین طبیعی می‌انجامد؟ وی آن را بر آیند دو مسئله می‌داند: (۱) آدمی با دیدن هر واقعه‌ای می‌اندیشد که آن واقعه دارای علتی است؛ (۲) آدمی برای کشف علل واقعی اشیا به کنجکاوی می‌پردازد.^{۱۱} نتیجه این دو اضطراب است، زیرا وقتی انسان مطمئن باشد که برای وقوع پدیده‌های دنیا، علتی وجود دارد؛ آن‌گاه برای کسی که پیوسته می‌کوشد در برابر چیزهای ترس‌آور برای خود امنیت خاطر می‌فراهم کند

فراغت از نگرانی آینده ناممکن خواهد بود. این ترس دائمی که لحظه‌ای انسان را رها نمی‌کند ناشی از ندانستن علل است؛ ندانستن که موجب ترس و در نهایت موجب احترام، دادن هدایا، عریضه نویسی، سپاس‌گزاری،

تسلیم بدن و مخاطب قرار دادن با القاب احترام‌آمیز و کلمات پسندیده می‌شود.

هابز تفسیر خود از گرایش اولیه آدمیان به دین طبیعی را تا قبل از ظهور پیامبران اقوام یهود محدود می‌کند و به لحاظ تاریخی آن را شامل عصر اسطوره و یونان باستان می‌سازد؛ عصری که آدمی نگران حال و آینده است و قلبش در سراسر روز از ترس مرگ و تهیدستی و مصائب دیگر آزرده می‌شود و جز در خواب، آرامش ندارد، اما چون پاسخی الهی نمی‌یابد و راهی در جست‌وجوی علل این امور پیدا نمی‌کند به تعداد خودشان شمار کثیری از ارباب انواع و خدایگان می‌آفریند.^{۱۲}

به همین دلیل او با نقل عبارت «خدایان در آغاز به واسطه ترس آدمی آفریده شده‌اند» تصریح می‌کند که این گفته درباره خدایان متعدد اقوام غیر یهودی، بسیار درست است، اما اعتقاد به خدای یگانه بیشتر ناشی از میل آدمیان به شناخت علل اشیای طبیعی بوده است تا از ترس ایشان نسبت به حوادث احتمالی زمان آینده.^{۱۳}

اما این که او اعتقاد به علت اولیه در ادیان ابراهیمی را ناشی از ترس نمی‌داندست به این دلیل است که نخواست ایمان مسیحی خود را خدشه دار کند، اما این گونه نبود زیرا او مسیحی پروپا قرصی به حساب نمی‌آمد. او همانند جان لاک پس از طی دبیرستان و ورود به یکی از کالج‌های دانشگاه اکسفورد به استخدام یکی از خانواده‌های اشراف در آمد و از ورود به حرفه‌های رایج به ویژه کلیسا که بزرگترین مؤسسه استخدام دانش آموخته‌گان بود، شدیداً امتناع کرد و بعدها نیز علناً به دشمنی با کلیسا پرداخت. او حتی به هنگام مرگ، کشیش نطلبید و آیین فوت دینی را به جای نیآورد.^{۱۴} شاید رعایت حال دیگر مسیحیان او را ناگزیر می‌ساخت ایمان مسیحی را چنین تفسیر کند.

ب) مذهب امری مدنی

روشن شد که هابز نسبت به دین طبیعی، نظری خدا پرستانه دارد؛ نظری که غیر مذهبی و خالی از اعتقاد به پیامبران بود. اما این که چگونه می‌توانست این نوع خدا پرستی را با مذهب مدنی ترکیب کند، این بود که دین طبیعی را معطوف به عقل سلیم می‌کرد، اما برخلاف تفکر ارسطویی، عقل را قادر به شناخت ابعاد و کنه خداوند نمی‌دانست. در حالی که اعتقاد به خداوند مسیحی را معطوف به ایمان می‌دانست؛ یعنی هم چنان که می‌توانیم به هر حادثه تاریخی دیگری که خود شاهد وقوع آنها نبوده‌ایم ایمان داشته باشیم، در این جا نیز براساس شواهد معتبر تاریخی به خدای مسیح ایمان

با این همه، هابز در ایمان به مسیحیت دچار مشکلات یا پرسش‌های متعددی شده بود که باید از رهگذر پاسخ به آنها، راهی برای رسیدن به مذهب مدنی بیابد. در واقع پاسخ‌های او و ترکیب آنها، تمهیداتی برای حل مناقشات مذهبی و تعهدی به وفاداری به «دولت مطلقه» محسوب می‌شد که می‌بایست منشأ همه امور تلقی گردد. نخستین مشکل، آن بود که چگونه متافیزیکش با برخی از آموزه‌های غیر مادی یا پاره‌ای از جزئیات سنتی مذهب مسیحیت به سازگاری می‌رسد؟ مثلاً چگونه می‌توان انکار امکان وجود موضوعات غیر مادی مثل ارواح و حیات جاویدان را با آیات متعدد عهدین در این باره سازش داد؟

عالم، یعنی کل کیهان، یعنی کل وجود همه موجودات مادی، یعنی جسمانی و دارای حجم، یعنی ابعاد طول، عرض و عمق است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و در نتیجه هر بخشی از عالم، جسم است و آن چه جسم نیست جزئی از عالم نیست و چون عالم، کل است آن چه جزئی از آن نیست هیچ است و در نتیجه در هیچ جا نیست.^{۱۶}

بر اساس این متافیزیک، ارواح یا روح چون فاقد حجم اند هیچ‌اند و وجود ندارند، اما هابز استدلال می‌کند که «از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچ‌اند»،^{۱۷} زیرا آنها دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسم‌اند. البته او در توجیه ماده انگارانه این امور به تأویلات متعددی دست می‌زند. از یک سو روح در آیات کتاب مقدس را به معنای مادی ترجمه می‌کند؛ گاهی آن را به معنای باد یا نفس^{۱۸}، زمانی به معنای برخوردار از فهم خارق‌العاده، احساسات خارق‌العاده یا بهره‌مندی از عطیة پیش‌گویی از طریق خواب و رؤیا یا به معنای زندگی یا تبعیت از اقتدار^{۱۹} یا اجسام هواگون^{۲۰} قلمداد می‌کند و گاهی نیز منظور از روح در آیه: و خداوند در ابر نازل شده و از روحی که در او می‌بود گرفته و به هفتاد نفر مشایخ نهاد» را «فکر» می‌داند؛ یعنی خداوند فکری در مشایخ القا کرد که منطبق با فکر مؤسس و تابع آن بود تا آن که بتوانند نبوت کنند^{۲۱} و از سوی دیگر تأکید می‌ورزد که کتاب مقدس در هیچ جایی نمی‌گوید که ارواح غیر مادی هستند.^{۲۲}

منظور از زندگی جاویدان را بر اساس آیات انجیل، زمین می‌داند: «خداوند بر روی کوه‌های صهیون برکت خود و حتی حیات ابدی را عنایت می‌فرماید، مراد همین است زیرا کوه صهیون در اورشلیم و بر روی زمین است»^{۲۳} این تأویلات نشان توجیه ماده انگارانه کلیه باورهای غیر مادی در انجیل است و منجر به انکار اصول مسیحیت نمی‌شود.

این دیدگاه منشأ پیدایش مشکل دیگری می‌شد که اصول مسیحیت چیست که اعتقاد به آنها، در



ذیل متافیزیک هابز، ایمان به مسیح را خدشه‌دار نمی‌سازد؟ هابز معتقد بود که صرفاً باید معتقد باشیم که عیسی، همان منجی موعود؛ یعنی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام است.^{۲۴} که تنها اصل ضروری ایمان است و کتاب مقدس آن را لازمه رستگاری می‌داند. سایر عقایدی که امروزه در آیین مسیح تعلیم داده می‌شوند - که البته به نظر هابز بخش عمده‌ای از آنها قابل مناقشه هستند - در همین اصل اولیه مندرجند و با صعوبت کمتر یا بیشتری از آن استنتاج می‌شوند.^{۲۵} اگر قرار بود که پذیرش باطنی کل عقاید آیین مسیحیت، لازمه رستگاری باشند در آن صورت هیچ چیزی در جهان به اندازه مسیحی شدن دشوار نمی‌بود.^{۲۶}

در درجه بعد، هابز مهم‌ترین عقیده‌ای که از این اصل با اندک صعوبتی استنتاج می‌کند، نفی سلطنت این جهانی مسیح و حوالت آن به جهانی دیگر است. قلت صعوبت نیز بدین علت است که منجی ما به صراحت می‌گوید:^{۲۷} سلطنت من زاده این جهان نیست». ^{۲۸} اما اگر مسیح وقتی بر روی زمین بود سلطنتی نداشت باید پرسید که غایت آمدنش در مرتبه اول چه بود؟ تجدید پیمان سلطنت خدا، سلطنتی که به حکم عهد عتیق از آن خدا بود و لکن به واسطه طغیان بنی اسرائیل در انتخاب شائول منقرض گشته بود.^{۲۹} سلطنت خداوند؛ یعنی قدرت حاکمه او بر اتباع که از طریق رضایت و توافق ایشان به دست آمده است، مملکت خداوند در اغلب آیات کتاب مقدس به معنای سلطنت در مفهوم درست و حقیقی آن است که به واسطه رأی و نظر قوم بنی اسرائیل به شیوه خاصی تأسیس شده است. در این معنا آن قوم، خداوند را به موجب میثاقی که با او بستند به عنوان سلطان برگزیدند و بر اساس آن، خداوند به ایشان تصرف سرزمین کنعان را وعده کرد.^{۳۰} در این میثاق، ابراهیم از جانب خود و ذریه‌اش، عهد می‌بندد که از خداوند که با وی سخن گفته، فرمان برداری کند و خداوند نیز به نوبه خود عهد می‌بندد که سرزمین کنعان را برای همیشه به تصرف ابراهیم در آورد و به یاد بود و نشانه این عهد و میثاق رسم ختنه را مقرر می‌دارد (میثاق یا عهد عتیق). همین حکومت در هنگام تجدید همان عهد و میثاق از جانب موسی در طور سینا آشکارا سلطنت خاص خدا بر یهودیان نامیده می‌شود.^{۳۱}

این سلطنت، سلطنت مدنی بود و در آغاز به معنای تکلیف و التزام قوم بنی اسرائیل، نخست به پیروی از قوانینی بود که موسی از طور سینا برای آنها آورده و سپس کاهن اعظم موقتاً آن قوانین را از نزد کروبیان در قدس الاقداس برایشان آشکار ساخت، ولی این سلطنت با انتخاب شائول کنار گذاشته شد، اما بنا به پیش‌گویی انبیا به وسیله مسیح احیا خواهد شد.^{۳۲}

اما احیای مجدد سلطنت خداوند به معنای برپایی سلطنت مسیح در این جهان نیست بلکه از آن جهان دیگری است، از این رو دوران فاصله و فترت میان عروج مسیح و رستاخیز عمومی نه دوران حکومت بلکه دوران نوزایی و احیا خوانده می‌شود؛ یعنی دوران تمهید آدمیان برای بازگشت مجدد و



پرشکوه مسیح در روز قیامت. پس در دوره فترت احیای حکومت بالفعل نمی‌تواند در کار باشد، کار کارگزاران مسیح، تنها بشارت است؛ یعنی اعلام مزده و انجیل مسیح و تمهید شرایط بازگشت مجدد او.

بی‌شک اصرار هابز بر نفی سلطنت عیسی علیه السلام به سبب نتایج مهمی بود که در پی آن ادله می‌آمد. نخستین نتیجه، تداوم سلب حکمرانی پیشوایان دینی مسیح در این جهان یا همان دوره فترت بود، به موجب این مسئله، صاحبان کلیسا هیچ‌گونه قدرتی ندارند تا آن که آدمیان را به خاطر ایمان نیاوردن کیفر بخشند و یا سخن ایشان را نقض یا ابطال کنند.^{۳۳}

از این رو گرچه مسیح باز نگشته و سلطنت خداوند احیا نشده است، اما کلیسای موجود نمی‌تواند مدعی نیابت^{۳۴} و به نام او خواستار تبعیت ما باشند، چرا که منجی ما فرستاده شد تا یهودیان را ترغیب کند که به سلطنت پدرش، یعنی خدا باز گردند و نیز غیر یهودیان را به پذیرش آن سلطنت فرا خواند نه آن که در جلال و شکوه به عنوان نایب و نماینده او پیش از آن که روز جزا فرارسد بر مردم حکومت کند.^{۳۵} به همین دلیل تعالیم مسیح با قوانین یهودیان یا قوانین قیصر در آن زمان مغایر نبود؛ سلطنتی که وی مدعی آن بود قرار بود در جهان دیگری برقرار گردد. او به همه آدمیان آموزش می‌داد در این فاصله زمانی از کسانی فرمان برداری کنند که جای موسی نشسته‌اند. وی به ایشان (حواریون) اجازه داد تا هم چنان مالیات خود را به قیصر پردازند و خود از پذیرش منصب قضاوت و حکومت سرباز زنند.^{۳۶}

اما برخلاف صراحت انجیل بر نفی سلطنت مسیح و صاحبان کلیسا در این جهان، هابز معتقد است که انجیل بر نیابت عمومی حکام مدنی صراحت دارد،^{۳۷} در واقع حکام مدنی همان کسانی‌اند که جای موسی نشسته‌اند و مسیح به صراحت بر تبعیت از اوامر آنها امر فرموده است.^{۳۸}

تبعیت از حکام مدنی نیز در دوره فترت نه مخلّ ایمان است و نه ناسازگار با آن، چرا که اولاً، ایمان هیچ رابطه‌ای با اجبار یا فرمان‌دهی ندارد»^{۳۹} که پیشوایان دینی به موجب چنین ارتباطی خواهان حکمرانی بر مردم شوند. ثانیاً، اگر حاکم مدنی مسیحی باشد در آن صورت به این اصل که عیسی همان مسیح است و نیز همه اصول مندرج در آن اصل را مجاز می‌دارد و آن اصل کل ایمان لازم برای رستگاری است. اما اگر حاکم مدنی بی‌دین باشد. مخالف او مرتکب گناه بر ضد قوانین الهی می‌شود و اندرزهای حواریون را که همه مسیحیان را در همه امور به اطاعت از شهریاران خود و همه کودکان و خدمت‌کاران را به فرمان برداری از اولیا و اربابان خویش فرا می‌خواندند نادیده می‌گذارد و ردّ می‌کند و چون ایمان مسیحیان درونی و رؤیت ناشدنی است، پس آنها از همان آزادی و جوازی که همگان از آن برخوردار بودند، برخوردارند.»^{۴۰} چرا که ایمان و بی‌ایمانی هیچ‌گاه تابع فرامین آدمیان نیستند.^{۴۱}

با این همه، آن چه به کلیسا قدرت می‌بخشید مرجعیت او در تفسیر کتاب مقدس بود؛ مرجعیتی که می‌توانست به نوعی اقتدار مدنی دولت را تحت الشعاع قرار دهد. از این رو، سوّمین مشکل هابز این بود که روشن سازد که چه کسی می‌تواند در تعبیر کتاب مقدس حجیت داشته باشد؟ آیا داوری شخصی مخاطبان عمومی کتاب انجیل ملاک است؟ قطعاً هابز به آن پاسخی منفی می‌داد، چرا که از نظر او، حجیت افراد در تفسیر انجیل منجر به وضع طبیعی می‌گردد. بنابر گزارشی که ریچارد تاک از «اصول قانون و رساله شهروند می‌دهد، هابز حجیت تفسیر از کتاب مقدس را به کلیسا واگذار کرده بود^{۴۲} چیزی که در لویاتان از آن روگردانده و تفسیر کتاب مقدس را به حاکم مدنی می‌سپارد:

هیچ کس جز شخص حاکم در دولت مسیحی هم چون ابراهیم در درون طایفه خود نمی‌تواند از کلام خدا آگاه گردد، زیرا خدا تنها با ابراهیم سخن گفت و تنها او می‌دانست که خداوند چه گفته است و تنها او می‌توانست آن گفته را برای طایفه خود تفسیر کند، بنابراین آنان که جانشین ابراهیم در دولت‌ها هستند تنها مفسران کلام خداوند محسوب می‌شوند.^{۴۳}

هابز چنان که قبلاً حق عمومی حاکم در خصوص تعیین معانی کلمات را به رسمیت شناخته بود هم اینک آن را به تعیین معانی کلمات خداوند نیز تسری می‌دهد تا بدین صورت ایمان مردم را از تشوّت و آشفتگی رها سازد.

از این رو هابز با نفی سلطنت دنیوی مسیح هم دولت را بر کلیسا مسلط ساخت و هم حجیت کلیسا و حتی گزاره‌های دینی را تابعی از اراده آن قرار داد، اکنون دولت در نظر هابز هم منشأ اقتدار مدنی و هم باور دینی مردم است. این مناصب چند گانه‌ای که هم اینک در دولت به وحدت رسیده چیزی است که کتاب مقدس از مسیح و کلیسا، سلب و به دولت عطا کرده است،^{۴۴} تلفیق و ادغام حق سیاسی و حق مذهبی در حکام مسیحی^{۴۵} بنا به تفسیر هابز از کتاب مقدس بیشتر تکیه بر عهد عتیق دارد، در واقع، با استناد به آیات عهد عتیق می‌کوشد تا قرائتی یهودی از مسیحیت در باب دین و سیاست ارائه کند؛ قرائتی که در آن، دولت هم شبان مردم و هم نماینده شخصی خدا است. این روایت که به «یهودی سازی مسیحیت» شهرت یافته به عینه در بندهای ذیل آمده است:

۱. هم چنان که خانواده و ذریه ابراهیم که بلا واسطه مورد خطاب خداوند نبودند، از ابراهیم، پدر، سرور و حاکم مدنی خود اطاعت می‌کردند، در همه دولت‌ها آنان که از هیچ وحی و الهام مافوق طبیعی برخوردار نباشند می‌باید چه در اعمال بیرونی و چه در پذیرش ایمان و دین از قوانین حکام خود تبعیت کنند؛

۲. هم چنان که ابراهیم می‌توانست هر مدعی دیدن خواب یا رؤیا و روح خصوصی و یا هرگونه وحی و الهام دیگری از جانب خداوند می‌شد و از عقایدی که ابراهیم منع کرده بود



جانبداری کند، مجازات کند، حاکم مدنی نیز همان جایگاهی دارد که ابراهیم در بین طایفه خود داشت و قانوناً هر کسی را که خواب یا رؤیای خصوصی را در مغایرت با قوانینی علم کند مجازات نماید؛

۳. هیچ کس جز شخص حاکم در دولت مسیحی هم چون ابراهیم در درون طایفه خود، نمی تواند از کلام خدا آگاه گردد، زیرا خدا تنها با ابراهیم سخن گفت و تنها او می دانست که خداوند چه گفته است و تنها او می توانست آن گفته را برای طایفه خود تعبیر و تفسیر کند و بنابراین آنان که جانشین ابراهیم در دولت‌ها هستند تنها مفسران کلام خداوند محسوب می شوند.^{۴۶}

بدین ترتیب «هر کس در بین یهودیان، صاحب حاکمیت بر کشور بود همان کس نیز واجد اقتدار عالیه در امور مربوط به پرستش آشکار و ظاهری خداوند نیز بود و نماینده شخصی خدا به شمار می رفت»^{۴۷} در نتیجه حاکم مدنی حوزه اقتدار گسترده‌ای دارد؛ حوزه‌ای که ماهیت ایمان سنتی را دگرگون می کند و همه چیز حتی معیارهای خوب و بد اخلاقی را به تابعی از اراده حاکم مدنی مبدل می سازد:

۱. گرچه کتب مقدس عهد جدید حاوی قواعد کامل آیین مسیحیت‌اند لکن به موجب هیچ اقتدار دیگری جز اقتدار شهریان و مجامع صاحب حاکمیت قابل تبدیل به قانون نیستند.^{۴۸}

۲. حق تشخیص این که چه عقایدی با صلح و آرامش سازگار است و می باید به اتباع آموزش داده شود در همه دولت‌ها به نحو تفکیک ناپذیری، ملحق به قدرت مدنی حاکمه است؛ خواه آن قدرت در دست یک تن یا مجمعی از کسان باشد.^{۴۹}

۳. حاکم و سلطان مسیحی هم از اختیار تعلیم و تبلیغ برخوردار است و هم دارای اذن و اجازه غسل تعمید و اجرای مراسم مقدس عشای ربانی و نیز تقدیس و تخصیص معابد و پیشوایان دینی برای خدمت به خداوند دارد.^{۵۰}

۴. ارسطو و دیگر فلاسفه خارج از دین، خوب و بد را بر حسب امیال انسان تعریف می کنند و این تعریف مادام که ما هر یک از آدمیان را تابع قاعده و قانون خاص خودش تلقی کنیم درست است، زیرا در وضعی که آدمیان هیچ قاعده و قانون دیگری جز امیال و خواهش‌های خود نداشته باشند هیچ قاعده کلی و عامی درباره اعمال خوب و بد نمی تواند وجود داشته باشد، اما در هنگام وجود دولت چنین ملاکی، دیگر صادق نیست؛ در این حال نه امیال آدمیان خصوصی بلکه قانون کلی که مظهر اراده و خواست دولت است ملاک و معیار به شمار می رود.^{۵۱}

۵. و بالاخره این که حاکم مدنی از هر نوع قدرت و سلطه‌ای که برای اعمال حکومت بر اعمال ظاهری آدمیان چه در حوزه سیاست و چه در حوزه مذهب به آدمی قابل تفویض باشد برخوردار است و بر اتباع خویش از هر حیث حاکم است و او می‌تواند قوانینی را که خود مناسب‌ترین قوانین تشخیص می‌دهد برای اعمال حکومت بر اتباع خویش وضع کند و این کار را هم به عنوان دولت و هم به عنوان کلیسا انجام می‌دهد، زیرا دولت و کلیسا یکی و یک‌سان است. در صورتی که حاکم خود بخواهد می‌تواند اعمال حکومت بر اتباع خویش در امور مذهبی را به پاپ واگذار کند، اما در آن صورت پاپ از این لحاظ تابع حکام است و آن مسئولیت را در قلمرو حاکم دیگری به عنوان حقی مدنی و براساس حق حاکم مدنی اجرا می‌کند نه به عنوان حق الهی و براساس حق خداوند.^{۵۲}

هابز با این تلفیق در پیکره حاکم مدنی، عملاً ایمان به صحت و اعتبار مستقل اخبار و احادیث تاریخی مسیحیت را به منزله ایمانی سنتی و مرسوم و موضوعی مربوط به احکام حاکم مدنی تبدیل کرد. از این رو، دیگر مذهبی نبود؛ یعنی اگر کتاب مقدس هیچ حجیتی جز آن چه قدرت مدنی بدان ببخشد ندارد در آن صورت این کتاب هم از نظر آسمانی اصلاً حجیتی ندارد - بدین ترتیب هابز در فرجام تلاش خود در لویاتان، این راه دوم را به کلی نابود کرد و آن را به مذهب مدنی مبدل نمود. شاید دلیل تصمیم اخیر هابز بیشتر جنبه تاریخی داشته باشد هم چنان که او در پایان لویاتان اذعان می‌کند این رساله را در اوضاع ناآرام داخلی نوشته است؛^{۵۳} اوضاع آشفته‌ای که به نظر او برخاسته از اختلافات مذهبی بود. اختلافاتی که طرفین را مجبور می‌ساخت هم دیگر را تکه تکه کنند. او علت این منازعات را در آزادی‌های مذهبی یافته بود و راهی جز پایان دادن به منازعات از راه مدنی کردن مذهب نداشت، برخلاف جان لاک که تساهل مذهبی و بی‌طرفی کامل دولت در امور مذهبی را برون رفت این منازعات می‌دانست، البته او کاملاً از امتیازاتی که یک حکمران با استفاده از برانگیختن احساسات دینی مردم می‌تواند به دست آورد واقف بود، ولی چون در زمان خودش شاهد زیان‌های سوء استفاده از اعتقادات دینی بود به همین دلیل به حاکم اجازه می‌داد تا از بروز مباحث مذهبی جلوگیری کند. هابز رمز و رازهای مذهب را چون قرص‌های درمان بخش درست و یک پارچه می‌دانست که وقتی درست بلعیده شوند خاصیت درمانی دارند اما اگر جویده شوند بدون آن که تأثیری بگذارند بالا آورده می‌شوند.^{۵۴} در واقع این تشبیه، نمایان‌گر کلیت تلاش او در تأسیس مذهب مدنی است؛ مذهبی که اگر به تساهل و تشنّت فرجام یابد چیزی جز بالا آوردن و تهوع به صورت منازعات داخلی ندارد، از این رو یک پارچگی و درستی مذهب آن است که توسط حاکم مدنی برقرار گردد و هم چون قرصی کامل در دهان بیمار نهاده شود.



آن چه اتفاق افتاد فربه شدن دولت از یک سو و نحیف شدن کلیسا از طرف دیگر بود؛ کلیسایی که در حوزه به انزوا رفته‌ای، تنها تابعی از اراده حاکم مدنی به حساب می‌آمد؛ کلیسایی که در رسائل اولیه هابز، مرجع تفسیر دین و نماینده خدا بر زمین قلمداد می‌شد هم اینک هم چون شیر بی یال و دمی بود که به شدت مورد تنفر هابز قرار گرفته است. کلیسا بنا بر آن چه در فصل چهارم لویاتان تحت عنوان «درباره دولت ظلمت آمده» در تشبیهی معنا دار با اجنه و ارواح چنین است:

۱. کشیشان، آدمیان روحانی و آباء روحی هستند. اجنه و شیاطین نیز ارواح و اشباحند؛ اجنه و ارواح در ظلمت و اماکن خلوت و گورها سکونت می‌کنند، کشیشان نیز در ظلمت عقیده و در خلوت صومعه‌ها، کلیساها و قبرستان‌ها به سر می‌برند؛

۲. اجنه و شیاطین را نمی‌توان دست‌گیر کرد و به خاطر آسیب‌هایی که رسانده‌اند مؤاخذه و محاکمه نمود به همین سان کشیشان از محضر محاکم مدنی هم چون جنّ ناپدید می‌شوند؛
۳. کشیشان با ادوار و افسون‌های خاص یکی از متافیزیک معجزات و سنت‌ها و کتب مقدس تحریف شده، ساخته شده‌اند جوانان را می‌ربایند و در نتیجه این گونه کسان هیچ ثمری در وجود خداوند ندارند جز آنکه اوامر و فرامین کشیشان اجرا کنند؛

۴. اگر کسی منشأ سلطه عظیم کلیسا را بررسی کند به سهولت خواهد دید که دستگاه پاپ چیزی جز روح و شبه امپراتوری مرده روم نیست که با تاج بر سر گور آن نشسته است، زیرا دستگاه پاپ از درون ویرانه‌های قدرت کافران رومی بدان سرعت پدیدار شد و گسترش یافت؛^{۵۵}

۵. اجنه و شیاطین از دواج نمی‌کنند کشیشان نیز از دواج نمی‌کنند؛

۶. اجنه و شیاطین جز در خیالات مردم نادانی که متأثر از سنت پیر زنان و شاعران قدیم‌اند وجود ندارند به همین سان قدرت روحانی پاپ، تنها مبتنی بر ترسی است که مردم فریب خورده از قدرت تکفیر ایشان دارند که به بهانه گوش دادن به معجزات کاذب و سنت‌های نادرست و تفسیرهای ناروا از کتاب مقدس، مردم را تکفیر می‌کنند.^{۵۶}

به همین دلیل این هم سلکان اجنه و شیاطین می‌باید به حکم حاکم مدنی گرد هم آیند و نباید بدون جواز او اجتماع کنند و چون در همه کشورها انجمنی که از پشتوانه اقتدار حاکم مدنی برخوردار نباشد غیر قانونی است؛ کلیسایی نیز که در هر کشوری تشکیل شود و دولت تشکیل آن را منع کرده باشد اجتماعی غیر قانونی خواهد بود.^{۵۷} این که شما کلماتی چون «حکومت دینی» و «حکومت روحانی» را می‌شنوید و تصور می‌کنید که کلیسا نهادی است که بتواند فرمان براند و بر مسیحیان حکومت کند، چنین نیست؛ این واژه‌ها به این منظور ساخته می‌شوند تا مردم را به دوبینی گرفتار کنند

و در نتیجه، ایشان در تشخیص ماهیت حاکم قانونی خود دچار اشتباه شوند. در زندگی دنیوی هیچ حکومت سیاسی یا مذهبی جز حکومت دنیوی وجود ندارد و باید از میان «شمشیر عدالت» و «پسر ایمان» اولی را برگزید والا میان این دو و بدتر از آن در درون قلب دو کس میان مسیحی و انسان اختلاف می‌افتد.^{۵۸}

۲. جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴): برداشت لیبرالی از دین تا سکولار کردن مسیحیت

نظریه سیاسی جان لاک و هابز از جهاتی به یک دیگر شباهت دارد؛ لاک نیز همانند هابز، تفکر سیاسی خود را بر برداشتی از وضع طبیعی استوار می‌کند. گرچه روایت او از این وضع، به صراحتی که هابز در لویاتان دارد به طور منظم و روشن در آثارش بیان نگردیده است، اما به راحتی می‌توان برداشت او از طبیعت انسان را از قطعات متعددی که در رساله دوم «درباره حکومت» آمده استخراج کرد. لاک درباره حکومت دو رساله نوشته است: رساله نخست، به رد نظریه حق الهی پادشاه که «سرراپرت فیلمر» از آن دفاع می‌کرد، حجت می‌آورد؛ به نظر لاک در این رساله، هیچ شهادتی در دست نیست که آدم، دارای اقتدار شاهی مفوض از سوی خدا باشد؛ در رساله دوم که باز ردی برگرفته فیلمر است تا دولت مطلقه هابز به بررسی پراکنده آدمیان در وضع طبیعی می‌پردازد، او به منظور برقراری دولتی غیر مطلقه و دموکرات، نخست به بررسی وضع طبیعی آدمیان قبل از تشکیل اجتماع پرداخته است. از نظر او آدمیان در وضع طبیعی، در کارهای خود و تصرف در اموالشان آزادی مطلق دارند و تنها قوانینی که بر آنها حکم می‌کند قوانین طبیعت است.

«و در کارهای خود ضرورت ندارد از کسی کسب اجازه کنند یا تابع اراده هیچ مرد دیگری باشند، و نیز وضع طبیعی، وضع برابری است که در آن قدرت و سلطه همه مردمان یکسان است و هیچ یک قدرتی بیش از دیگران ندارد و آشکار است که همه افراد از یک نوع‌اند و یکسان در فراوانی طبیعت زاده شده‌اند و همه از قوای انسانی بهره‌مندند و هیچ کس تابع دیگری نیست.»^{۵۹}

البته مراد لاک از وضع طبیعی نظریه‌ای جدید نبود، اما فرمول بندی فرد باورانه آن امر جدیدی است.^{۶۰} منظور از وضعیت طبیعی فرضیه‌ای است که این پرسش را مطرح می‌کند که اگر انسان‌ها از همه بندهای اجتماعی رها شده باشند و امکان داشته باشند به اختیار خود زندگی کنند به چه صورتی درخواهد آمد؟

هابز در پاسخ به این پرسش، کوشید تا نشان دهد که در این وضع، احساسات آدمی بر عقلش غلبه دارد و در پی آن است که هر چیزی را از آن خود کند و از آن لذت برد. در این وضعیت چون مال من و مال تو وجود ندارد، انسان‌ها نمی‌توانند دارای حقوق و وظایف باشند. تنها پس از خروج از این



وضعیت است که انسان‌ها دارای حقوق و وظایف می‌شوند؛ در حالی که لاک معتقد بود آدمی حتی در وضع طبیعی نیز دارای حقوق طبیعی است:

اما وضع آدمی در طبیعت هر چند با آزادی همراه است نمی‌تواند با افسار گسیختگی همراه باشد. هر چند آدمی در آن وضع حق دارد با خود و مال خود هر چه می‌خواهد بکند، با این وجود حق ندارد خود را تباه کند و یا آفریده دیگری را که در اختیار اوست تباه کند. وضع طبیعت، قانونی دارد که بر آن حکومت می‌کند و آن قانون طبیعت است و قانون طبیعت چیزی جز عقل نیست و عقل که قانون طبیعت است به آدمیانی که با او شور کنند خواهد گفت که چون آدمیان هر یک با دیگری مساوی‌اند و مستقل و آزادند هیچ یک نباید با دیگری در جان و دست و پا و مال و ملک آسیب برسانند.^{۶۱}

در نتیجه قانون مکشوف عقل همه را ملزم می‌سازد که هیچ کس به جان، سلامت و آزادی و یا مال کسی گزند نرساند، درست است در این وضع حاکم یا قاضی دنیوی وجود ندارد، اما وجدان آدمیان مقید به قانون اخلاق طبیعی است که همگان را به آن ملزم می‌گرداند.^{۶۲} به همین دلیل است که انسان لاک برخلاف انسان هابز که تنها اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد، ندای وظیفه را می‌شنود و حداقل هر از چند گاهی به آن اعتنا می‌ورزد در حالی که انسان هابز همیشه موجودی یک‌سر خودپرست است، انسان لاک موجودی واقعا نوع دوست است.^{۶۳}

گرچه لاک به تبعیت انسان‌ها از قانون اخلاقی در وضع طبیعی خوش بین است، اما دل‌نگران آن است که مبدا همه در عمل به این قانون کوتاهی کنند، به عبارتی دیگر وضع طبیعی یک کمبود اساسی دارد و آن این است که اگر کسی قانون طبیعی را نقض کند نمی‌توان او را مجازات کرد از این رو، مصلحت انسان‌هاست که برای حفظ موثرترین آزادی‌ها و حقوقشان، جامعه سیاسی را تشکیل دهند؛ همواره این واژه وجود دارد که آدمی در داوری و کیفر دادن در وضع طبیعی از راه اعتدال تجاوز کند که نتیجه‌اش بلوا و اغتشاش باشد. من کاملاً تصدیق می‌کنم که ایجاد حکومت چاره صحیح برای پایان دادن به وضع ناراحتی است.^{۶۴}

از این رو انسان‌ها برای گریز از این وضعیت نامطمئن از حقی که در وضع طبیعی داشتند صرف نظر کرده و آن را به اجتماع می‌دهند و در مرحله بعد دولت را به منظور پاسداری از صلح و امنیت تأسیس می‌کنند. این دولت همان دولت دموکراتی است که در مقابل دولت مطلقه فیلمر یا هابز قرار دارد؛ دولتی که کاهش آزادی‌های طبیعی را تنها در صورتی موجه می‌داند که ناشی از رضایت کسانی باشد که به هم می‌پیوندند. البته آنها از آزادی‌شان دست نمی‌کشند تا به بردگی راه یابند آنها از اختیارات قانون‌گذاری و اجرایی خود که در وضع طبیعی به آنها تعلق داشت، دست می‌کشند و آن را به

دولت وا می‌گذارند تا با ایمنی بیشتری از آزادی‌هاشان برخوردار باشند. به همین دلیل است که جان لاک، پایان دادن به وضع ناراحت‌کننده طبیعی را به معنای برقراری حکومت مطلقه نمی‌داند. از نظر او «سلطان مطلق چیزی جز آدمی‌زاد نیست... این سلطان حق دارد خود، داور کارهای خود باشد و می‌تواند هر آن چه هوس کند با رعایای خود کند و کسی یارای پرسش از او نیست و در آن چه می‌کند همه باید از او اطاعت کنند... من وضع طبیعی را بر دولت مطلقه ترجیح می‌دهم.»^{۶۵} از این رو، سلطنت مطلقه نه نوع حکومت است و نه جای‌گزینی خوب برای آن، بلکه اساس سلطنت مطلقه، متناقض با وجود اجتماع سیاسی است و شاه مطلق العنان، خود نسبت به رعایای خویش در وضع طبیعی است، چون افراد وقتی از سلطان آسیبی بینند داوری نمی‌یابند که شکایت به او برند و کسی نیست که بتواند بی‌طرفانه و از روی عدالت و با قدرت میان سلطان و رعیت داوری کند.

بدین ترتیب، سلطنت مطلقه مغایر با قرار داد اولیه است و بدون تردید، خطری که از سوی اکثریت، آزادی اقلیت را تهدید می‌کند بسیار کمتر از سلطنت مطلقه است. سلطنت مطلقه نمی‌تواند صورتی از حکومت مدنی باشد و به منزله برون رفتی از وضع طبیعی قلمداد گردد.

اما این که چرا انسان از آزادی و سلطنت خود دست می‌کشد و خود را زیر فرمان و نیروی دیگری می‌گذارد؟ هابز در پاسخ به این پرسش معتقد بود که انسان‌ها در وضع طبیعی نمی‌توانند دارای حقوق و وظایف باشند. و در چهارچوب یک نظم سیاسی است که مفاهیمی چون حق، ناحق و مالکیت معنا پیدا می‌کنند. به همین دلیل، آن جنبه غیر احساسی انسان تنها در دولت متجلی می‌شود و آدمی به مثابه یک شهروند از حقوق و وظایفی برخوردار می‌گردد. در حالی که لاک حقوق طبیعی به ویژه مالکیت را حتی در وضع طبیعی معتبر می‌دانست، اما به دلیل بی‌اطمینانی، خواهان خروج از آن بود؛ خروجی که منجر به دولت مشروطه می‌شد. و هم چنان که بعداً می‌آید خصائص آزادمنشانه لیبرالیزم آن را نسبت به وجود مذاهب و تعدد قرائات از کتاب مقدس متساهل می‌گرداند. در حالی که برون رفت هابز دولت مطلقه‌ای بود که به سبب ترس از بازگشت به وضع طبیعی و حفظ وحدت و یک‌پارچگی جامعه، ضروری بود که بر تمام امور دنیوی و دینی مردم مسلط شود.

ترسیم جان لاک از دولت تأسیسی بخشی از پاسخ لاک به معضلات عصر خویش بود. این دولت در ابتدا می‌بایست منشأ ارثی و الهی خود را از دست بدهد (رساله اول) و با ابتنا بر وضعی طبیعی (رساله دوم) حافظ و پاسدار آن حقوق شود؛ حقوقی که نه زاییده وجود او بلکه برآمده از آنهاست. اما بخش مهم پاسخ او به آن معضل (اختلافات مذهبی و نوع رابطه دولت با فرقه مذهبی که به مدت دو قرن، یعنی از آغاز جنبش اصلاح پروتستان، اروپاییان ناامیدانه در پی حلش بودند)^{۶۶} تفکیک حوزه دولت از حوزه دین بود. یعنی در دولت لیبرال لاک دولت باید به کلی پایش را از امور مربوط به روح



آدمی کنار گذارد نه خود منشأ دین رسمی شود و نه از مذهب خاصی در بیرون از نهاد قدرت حمایت کند. لاک علی‌رغم اعتقاد به یافتن حقیقت با مدد عقل، به دین نیز اعتقادی وافر داشت و به دور از نگاه‌های بدبینانه به دین، اختیار آن را به حاکم مدنی نمی‌داد بلکه بر عکس هابز، مراقبت دقیق حکمرانان از دین را منشأ منازعات مذهبی قلمداد می‌کرد و به همین دلیل اصرار می‌ورزید که اگر فرقه‌های مذهبی به حال خود رها شوند و از مراقبت و نظارت قوای حکومتی آزاد شوند همه مشکلات حل خواهد شد، زیرا علت این مشکلات، کوشش دولت برای سرکوب فرقه‌های مختلف مذهبی و نیز سیطره بر ارواح مردم است که سبب می‌شود آنها به ارتکاب اعمال اغفال‌کننده و فریبنده روی آورند. از این رو، لاک برای حل معضل عصر خویش، تفکیک کامل نهاد دین از نهاد سیاست را برگزید تا با خلاص کردن دین از چنبره قدرت به مجادلات دائمی بین کسانی که نگران سعادت ارواح آدمیان‌اند از یک سو و کسانی که نگران حفظ حکومت‌اند از سوی دیگر پایان دهد.^{۶۷}

الف) نهاد دولت

از نظر لاک، دولت، اجتماعی از انسان‌هاست که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی تشکیل شده است. مراد او از منافع مدنی همان زندگی، تن‌درستی، آسایش تن و تملک اشیای خارجی است.^{۶۸} و کل حوزه اقتدار حکمفرما، صرفاً به مراقبت برای بسط این گونه امور محدود می‌گردد، قلمرو قدرت حاکم به هیچ وجه نمی‌تواند و نباید به امور مربوط به رستگاری ارواح انسان‌ها تعمیم داده شود.^{۶۹} به دلیل این که:

اولاً، مراقبت از ارواح انسان‌ها به هیچ حاکم مدنی واگذار نشده است چه رسد به این که به دیگران اعطا شده باشد. حتی چنین قدرتی با رضایت مردم نیز نمی‌تواند به حاکم مدنی تفویض گردد، چرا که هیچ انسانی نمی‌تواند تا آن حد نسبت به مراقبت از رستگاری خود بی‌اعتنا باشد که آن را کورکورانه به اختیار دیگران واگذارد.^{۷۰} چون ایمان بدون اعتقاد درونی، ایمان نیست؛

ثانیاً، مراقبت از ارواح انسان‌ها ربطی به فرمان‌روای مدنی ندارد، چرا که قدرت او صرفاً ظاهری است، اما دین بر حق و سعادت بخش عبارت است از ترغیب درونی ذهن که بدون آن هیچ عملی مقبول درگاه خداوند قرار نمی‌گیرد. قدرت فرمان‌روایی تا بدان جا نمی‌رسد که بتواند با استفاده از نیروی قوانین خود، احکام ایمان یا اشکال عبادت را معین کند؛^{۷۱}

ثالثاً، مراقبت و نظارت بر رستگاری ارواح آدمیان ربطی به حاکم مدنی ندارد، زیرا شاید سخت‌گیری بتواند اذهان افراد را دگرگون نماید و آنان را مجاب کند، اما به هیچ وجه

نمی‌تواند به رستگاری انسان‌ها کمک کند.^{۷۲} دولتی که به زور مذهبی را ترویج کند نمی‌تواند در مردم ایمان به بار آورد؛ اگر انجیل و حواریون حجت‌اند هیچ انسانی بدون نیکوکاری و بدون ایمانی که نه با زور بلکه با عشق به وجود می‌آید نمی‌تواند مسیحی باشد.^{۷۳}

از این‌رو، این دولت به جای سرکوب جدال‌های مذهبی که برخلاف تعالیم مسیحیت است، باید نسبت به همه آنها بی‌طرف و متساهل باشد؛ تساهل و مدارا با آنانی که از لحاظ دینی با دیگران اختلاف دارند چنان مورد تأیید انجیل و عقل سلیم بشر است که برای افراد بشر هیچ چیز شگفت‌آورتر از آن نیست که بدان حد کوردل باشند که با وجود صراحت و روشنی بسیارش نتوانند ضرورت و فایده آن را درک کنند.^{۷۴}

ب) نهاد دین

جان لاک براساس دو دسته از آیات کتاب مقدس، اولاً، سلطنت این جهانی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام را نمی‌پذیرد و همانند هابز آن را از آن حاکم مدنی می‌داند؛ ثانیاً، با ردّ جانشینی اُسقفان و کشیشان از مسیح عَلَيْهِ السَّلَام مسئله سلسله‌وار بودن موضوع جانشینی را منشأ اختلافات عظیم می‌انگارد.^{۷۵}

ناجی ما به حواریونش گفته است: پادشاهان مردم غیر یهود بر آنان خدایی می‌کنند، اما شما نباید چنین کنید... دین حقیقی به منظور اقامه و برپایی جلال و شکوه ظاهری یا برای دستیابی به حکومت کلیسایی یا اعمال قدرت قاهره به وجود نیامده است، بلکه آمده است تا زندگی بشر را براساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا تنظیم کند.^{۷۶}

از این رو کلیسا به منزله متولی دین یا همان نهادی که به مراقبت از ارواح آدمیان می‌پردازد باید در همین حوزه محصور بماند و پا در گلیم حاکم مدنی نکند؛ کلیسا تنها می‌تواند در حوزه ارواح آدمی مردمان را تشویق، ترغیب، تذکر و انذار دهد و بیش از این توانایی در محکوم کردن متخلف را ندارد. آخرین و بیشترین قدرت رهبران مذهبی آن است که افراد لجوج و خیره سر را از جامعه دینی طرد کند^{۷۷} با این همه تکفیر کلیسا، شخص مرتد را از هیچ یک از مواهب و امکانات مدنی که قبلاً داشته است نه محروم می‌کند و نه می‌تواند محروم کند.^{۷۸} چنین اعمالی متعلق به حکومت مدنی است و تحت قیمومت حاکم مدنی قرار دارد، قدرت تکفیر در این است که نقطه نظر جامعه مذهبی در این باره علناً اعلام شود و در نتیجه وحدتی که بین اعضای کلیسا و فرد تکفیر شده وجود داشت از بین رود.

بدین سان، تکفیر به منزله آخرین حربه کلیسا شخص مرتد را از «جامعه مذهبی» جدا می‌سازد و فرد مرتد هم چنان واجد حقوق مدنی است که قبل از ارتداد داشته است.



از این‌رو لاک با تفکیک نهاد دولت از نهاد دین، دولتی سکولار بنا کرد که با در پیش گرفتن سیاستی مداراگونه و پذیرش تمام فرقه‌ها و قرائت‌ها، ثبات جامعه را تأمین و آن را از اغتشاشات داخلی نجات می‌دهد. حاکم مدنی در حوزه قلمرو خود موظف به رعایت حقوق مدنی همه شهروندان است. به همین دلیل به نظر لاک حاکم مدنی نباید بین افراد از فرقه‌های مختلف فرق نهد و حتی زمانی که به عضویت این یا آن فرقه کلیسایی در می‌آید از شمشیر خود جهت بسط یک فرقه و سرکوب سایرین بهره جوید^{۷۹}. علاوه بر این حاکم مدنی حق ندارد کلیسا را مجبور کند تا از مناسک خاصی پیروی کند، چون اعمال عبادی خداوند تنها در صورتی درست‌اند که انجام دهندگان آن باور داشته باشند که این اعمال مقبول درگاه خداوندست؛ تحمیل اموری که مغایر با حکم وجدان مردم است نه فی نفسه خوب است و نه مقبول خداوند.^{۸۰}

حاکم مدنی در امور مباح حق قانون‌گذاری دارد، اما این بدین معنا نیست که هر طوری که مایل است قانون‌گذاری کند، قانون‌گذاری در این گونه امور منوط به سه شرط ذیل است: اولاً، خیر عمومی محک قانون‌گذاری است؛ ثانیاً، اموری که ماهیتاً مباح هستند زمانی که در خدمت کلیسا و عبادت خدا قرار می‌گیرند از قلمرو اختیارات حاکم مدنی خارج می‌شوند و بالاخره این که از آن جا که امور مباح بنفسه قادر به جلب رضایت خداوند نیستند، لذا هیچ قدرت یا اختیار بشر نمی‌تواند چنین شأن و حرمتی به این امور اعطا کند که انجام آنها موجب رضایت خداوند گردد.^{۸۱}

تنها دولت در مواردی که برخی از احکام دینی مغایر با مصلحت عمومی است می‌تواند از اجرای آن جلوگیری کند، مثل برخی از فرقه‌های مذهبی که معتقد به قربانی کردن فرزندان خویش‌اند^{۸۲}. یا از ذبح گاو در مراسم قربانی به دلیل افزایش آنها جلوگیری کنند.

قانون مدنی در این گونه موارد، مربوط به مذهب نیست، بلکه ناظر به امر سیاسی است؛ یعنی قانون به مراسم قربانی کاری ندارد بلکه ذبح گاوها را ممنوع می‌سازد.^{۸۳}

البته به شرط این که حاکم از قدرت خود سوءاستفاده نکند و ستمی بر کلیسا روا ندارد.

دیگر این که حاکم مدنی نباید سخنرانی‌های مذهبی را ممنوع کند و مانع بیان عقاید نظری فرقه‌های مذهبی شود^{۸۴}، زیرا این امور، ربطی به حقوق مدنی مردم ندارد. مثلاً اگر یک یهودی معتقد باشد که انجیل کلام خداوندست؛ با این اعتقاد چیزی از حقوق مدنی‌اش را تغییر نمی‌دهد^{۸۵}. یا مثلاً کافری به اصالت تورات و انجیل شک کند نمی‌توان آن را به عنوان شهروندی شرور و خطرناک مجازات کرد.^{۸۶} همه اینها بدین دلیل است که وظیفه قوانین مدنی مشخص کردن صدق و کذب عقاید مردم نیست، بلکه وظیفه آنها تأمین امنیت و سلامت جامعه و حفظ جان و مال همه افراد است، لذا نه مشرکان، نه مسلمانان و نه یهودیان، هیچ یک نباید به خاطر مذهب‌شان از حقوق مدنی جامعه

محروم شوند، انجیل چنین فرمانی نمی‌دهد.^{۸۷}

در نتیجه، لاک برخلاف هابز که برای رهایی از آشوب‌های داخلی، همه قرائات از دین را به دست حاکم مدنی می‌سپرد، معتقد بود:

«که جلوگیری از تساهل نسبت به کسانی که افکار متفاوتی دارند منشأ همه آشوب‌ها و جنگ‌هایی است که به داعیه مذهب در سرزمین مسیحیان رخ داده است.^{۸۸} رهبران کلیسا به دلیل طمع و میل سیری‌ناپذیر به حکومت تحریک می‌شوند و از جاه‌طلبی مفرط فرمان‌روایان سود می‌جویند و با موعظه‌های مذهبی خود که با فرامین انجیل و امر به خیرخواهی در تعارض است از خرافه پرستی ساده لوحانه جماعت بی‌فکر که در ضدیت با مخالفین عقیدتی خود به خشم آمده‌اند بهره‌برداری می‌کنند طوری که انشعاب‌یون مذهبی و بدعت‌گذاران از مال و دارایی‌هایشان محروم می‌گردند و نابود می‌شوند و بدین صورت اینان مذهب و حکومت را که فی‌نفسه دو امر کاملاً متفاوت است در هم می‌آمیزند و خلط می‌کنند.^{۸۹}»

۳. کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)؛ برداشت انتقادی از دین تاریخی یا عقلانی سازی مسیحیت

تبیین نسبت دین و سیاست در دستگاه فلسفی کانت، پیچیده‌تر از پی‌گیری همین مسئله در اندیشه هابز و لاک است. گذشته از این که آن دو تجربه‌گرا بودند؛ اساساً، اندیشه آنها، دارای نقطه عزیمتی روشن بود که با ابتدای بر آن، پژوهش‌گر می‌توانست تمام ابعاد آن را مورد بررسی قرار دهد. در حالی که یک پارچگی دستگاه فکری کانت ما را با این مشکل مواجه می‌کند که از کدامین نقطه آغاز کنیم؛ چرا که به قول بریان مگی، بدترین مشکل چنین دستگاهی آن است که هر چیزی متوقف بر چیز دیگری است و معلوم نیست که باید از کجا آغاز کنیم.^{۹۰}

با این همه، چنان که وارناک اشاره می‌کند^{۹۱} می‌توانیم در بحث دین و سیاست از جایگاه خدا در سنجش قوه فاهمه شروع کنیم. کانت در نقد عقل محض (۱۷۸۱) به بررسی مسئله معرفت پرداخت و برخلاف سنت فلسفی آن روز عرب به ارائه نظریه‌ای پرداخت که بر کلیت بحث کنونی ما تأثیر بسزایی دارد. اغلب فلاسفه قبل از کانت، تصور کرده بودند که ذهن از نظم جهان بیرون، پیروی یا آن را منعکس می‌کند؛ در حالی که کانت رابطه فکر و اشیا را وارونه کرد و گفت اگر جهان را منظم می‌بینیم، این محصول ذهن ماست و باید چنین باشد؛ چون راه دیگری برای شناخت وجود ندارد؛ جهان بازتاب ذهن است و نه بالعکس.

نخستین پی‌آمد این نظریه آن است که دستگاه مغزی ما تنها هنگامی که تجربه حسی به آن خورنده شود شناخت را بروز می‌دهد؛ شناخت، چیزی است که ماباء خارجی در طبیعت دارد. از این



رو ما خارج از طبیعت، نمی‌توانیم به شناخت برسیم و از آن چه که در ماورای تجربه نهفته است اطلاع کسب کنیم.^{۹۲}

مثلاً خداوند به علت غیر محسوس بودن و به تجربه در نیامدن، در فراسوی معرفت ما قرار دارد و نمی‌تواند متعلق شناخت ما قرار گیرد. به همین دلیل به نظر کانت، عقل نظری قادر به اثبات خداوند نیست و نمی‌توانیم با چنین خردی به ساحت مقدس او وارد شویم.

البته اگر عقل نظری توانایی بریافت خدا ندارد، توانایی اقدام به نفی وجود او را هم ندارد بلکه ما را در اعتقاد به وجودی که ماورای موجودات دیگر است؛ یعنی خدا آزاد می‌گذارد، ولی حس اخلاقی ما را امر می‌کند که به آن معتقد باشیم.^{۹۳}

دومین پی‌آمد آن است که «ذهن» تنها حقیقت را کشف نمی‌کند بلکه آن را نیز به وجود می‌آورد؛ این ذهن نه تنها از طریق مقولات خود، نظم و ترتیب را بر تجربه تحمیل می‌کند بلکه در عمل نیز مستقلانه قواعدی برای اعمال خود وضع می‌کند تا جهانی را که عقلمان می‌گویند باید باشد به وجود آورد؛ این عقل ماست که اقتدار ذاتی اصول اخلاقی را باز می‌شناسد و هم چنین وظیفه ما را در پیروی از آنها مشخص می‌کند. سربلندی اخلاقی ما تماماً در این است که می‌توانیم و باید خودمان در حوزه عقل عملی قانون‌گذار خود باشیم.^{۹۴} این حوزه همان حوزه اقتدار سوژه انسانی است که بنیان‌گذار اصول اخلاقی برای خود است. از این شرح فهمیده می‌شود که فلسفه کانت جایی برای دین نمی‌گذارد؛ در حالی که کانت در همین حوزه با دین درگیر می‌شود و همانند هابز و لاک خود را از دین خلاص نمی‌سازد، چرا که در قلمروی که عقل عملی، اقتدار دارد دین نیز مدعیاتی دارد که احتمالاً برخی از یافته‌های عقل عملی با برخی از مدعیات دین سازگاری دارد. اما آن چه که برای کانت در این جا، مهم است؛ او می‌خواهد اصول اخلاقی را به دور از رهبری دین (مبتنی بر وحی) نگه دارد و تنها بر ذهن استعلایی سوژه تکیه دهد. به سخنی دیگر او با نپذیرفتن دین الهی، پیشینی بودن دین را کنار می‌گذارد و اعتقاد به خدا را برخاسته از حس اخلاقی می‌داند.

نتیجه این که، کانت با خارج کردن خداوند از متعلق معرفت، وجود آن را به منزله تابعی از اخلاق و لازمی غیر قابل انفکاک به حساب می‌آورد. در واقع، از آن جا که کانت برای این اصول اخلاقی، جنبه ابدیت، کلی و مطلق قائل است، تحقق آنها را بسته به وجود خداوند می‌انگارد، زیرا امور مطلق صرفاً از طریق وجود خدا معنا پیدا کرده و تحقق می‌یابند.^{۹۵}

اخلاق، تا آن جا که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد است... نه نیاز به معنای شیء دیگر دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند. اگر انسان چنین نیازی در

خود احساس کند، حداقل خودش مقصّر است و در هر حال علاج و صلاح آن، به واسطه هیچ موجود دیگری ممکن نیست، زیرا آن چه از ذات انسان و اختیار او برنخاسته باشد نمی تواند نقص اخلاقی او را جبران کند، پس انسان برای سامان دادن به کار خویش... به هیچ وجه نیازمند دین نیست بلکه قوه عقل عملی ناب برایش کافی است... اما اخلاق گرچه در ذات خود نیازمند به تصور غایتی مقدم بر تعیین اراده ندارد، ولی البته صحیح است که با چنین غایتی نسبتی ضروری دارد؛ یعنی باید غایتی لحاظ گردد که نه به عنوان دلیل و زمینه بلکه به عنوان نتایج ضروری قواعد اخلاقی با آن غایت منطبق باشد... و آن عبارت است از معنای خیر اعلی در جهان که برای امکان آن باید یک موجود عالی اخلاقی مقدس و قادر متعال فرض کنیم...، اما آن چه در این جا واجد اهمیت بسیار است این که، این معنا برآمده از اخلاق است نه پایه و اساس آن؛ یعنی غایتی است که مطرح شدن آن مستلزم فرض قبلی اصول اخلاقی است... به این ترتیب، انسان به مقتضای اخلاق در وجود خود احساس می کند برای ادای تکالیف خود به یک غایت قصوا نیازمند است که باید به عنوان نتیجه دین اقتضای اخلاقی به آن ببیند. پس اخلاق الزاماً انسان را به طرف دین هدایت می کند بنحوی که بتواند به واسطه آن، خود را به ایده یک قانون گذار اخلاقی قادر متعال که بیرون از وجود انسان است برساند و بگستراند؛ موجودی که این تکامل اخلاقی غایت قصوای اراده او (از خلقت جهان) است که در عین حال می تواند و باید غایت قصوای انسان نیز باشد.^{۹۶}

در مرحله بعد، کانت با تقسیم دین به دین اخلاقی و دین وضعی می کوشد تا دین اخیر را به همان دین عقلانی بازگشت دهد، از نظر کانت، دین وضعی براساس وحی و عقیده که به ما ابلاغ شده است و نیز براساس وقایعی که در جریان تحقق و رشد آن دین اتفاق افتاده، استوار است که دین تاریخی خوانده می شود. از سوی دیگر، دین اخلاقی به علت اتکا بر عقل انسان آزاد، دین عقلی نام دارد. گرچه دین نخست به لحاظ تاریخی بر دین اخلاقی مقدم است و به قول کانت تنها می توان تاریخ آن را به ترسیم در آورد.^{۹۷} این دین در نزاع دائمی اش با دین اخلاقی سرانجام در مسیر تکامل تاریخی اش به دومی متحول می گردد و تدریجاً دین اخلاقی (عقلانی) جای دین وصفی (تاریخی، پرستش و کلیسایی) را خواهد گرفت. و دلیل این فرجام نیز به عقیده کانت به یکی بودن دین اخلاقی - در مقابل تکثر ادیان تاریخی - و قابلیت تعمیم آن باز می گردد. تاریخ دین اول از نظر کانت با دین یهود آغاز می شود گرچه این دین توحیدی است، به دلیل ساخت خانوادگی اش با وجدان عام بشر سازگاری ندارد یا به سخنی دیگر



چون به قبیله خاصی تعلق داشتند تشکل خود را برای یک جامعه مشترک المنافع سیاسی به وجود آوردند نه برای یک کلیسا^{۹۸}... دلیل این که آیین یهود اعتقادی دینی نیست روشن است: اولاً، احکام آن از نوعی است که نهاد سیاسی می تواند بر آن بنا شود [و نه یک نهاد دینی] و به عنوان قوانین اجبار کننده تأسیس شده است، زیرا فقط به افعال خارجی [جنبه خارجی افعال اخلاقی] مربوط اند و گرچه احکام ده گانه آن در نظر عقل ارزش اخلاقی دارند، اما چون قابلیت تعمیم ندارد در آن، نظام قانون گذاری با مقتضیات خصلت اخلاقی هم آهنگ نیست...؛ ثانیاً، تمام نتایج اجرا یا نقض این احکام و تمام پاداش و کیفر آنها فقط محدود به اموری است که هر فرد فقط در این جهان می تواند انجام دهد و آن هم نه به موجب مفاهیم اخلاقی، زیرا نتایج آن به بازماندگان می رسد که در اجرا یا نقض این قوانین عملاً دخالت نداشته اند و این امر در یک نهاد سیاسی می تواند ابزار احتیاط و دور اندیشی باشد تا اتباع را به اطاعت وادار کند، اما در یک نهاد اخلاقی خلاف اعتدال و انصاف است. حال چون بدون اعتقاد به زندگی آینده (آخرت) نمی توان از دین تصویری داشت آیین یهود قطع نظر از زواید آن و به صورت خالص فاقد اعتقاد دینی است.^{۹۹}

از این رو، تأمل در معتقدات دین یهود، این مسئله را آشکار می کند که قانون گذار این ملت حتی اگر خدا باشد کمترین توجهی به زندگی آینده نداشته است و این نشان می دهد که او می خواسته جامعه مشترک المنافع سیاسی بنا کند و نه یک نظام اخلاقی؛ ثالثاً آیین یهود برای تأسیس کلیسای جهانی متناسب دوران یا کلیسای عامی که در زمان خود می توانسته ایجاد کند آن قدر کوتاهی کرد تا این که ارتباطش با این ادعا که قوم برگزیده یهود است، با کل نوع انسان قطع شد به نحوی که با تمام اقوام به خصومت پرداخت و به همین دلیل عدوات همه اقوام را علیه خود برانگیخت.

این دلایل موجب شد تا کانت متقاعد شود که دین یهود شأنیت تبدیل شدن به دین جهانی را نداشته است. دیانتی که می توانست شأن جهانی داشته باشد دین مسیح است؛ در واقع، مسیحیت، تکامل یهودیت است؛ یعنی تبلور اخلاقی دین یهود و حذف مفاهیم خانوادگی آن. مسیح آمده بود «تا نه بر نظام قانون گذاری عهدکهن و نه کلاً بر هیچ نظام قانون گذاری، اساس و مبنای جدیدی بنا کند و برای کل جهانیان و نه برای یک ملت خاص»، دین اخلاقی ناب را به جای دین پرستش معرفی نماید. معلم انجیل خود را سفیر آسمان اعلام کرد و به عنوان کسی که شایسته این رسالت است نشان داد که ایمان بندگی (به صورت اعترافات و اقدامات ایام پرستش) فاقد ارزش است، اما در عوض ایمان اخلاقی تنها عامل قداست انسان است؛ هم چنان که پدرش در آسمان مقدس است و خوش رفتاری در زندگی به عنوان تنها عامل سعادت، حرمت انسان را محفوظ می دارد.^{۱۰۰}

البته از نظر کانت تاریخ مسیحیت نیز آلوده به ردایل اخلاقی چون رهبانیت، زهد و... است با این همه او، دوره خودش را بهترین دوره در کل تاریخ شناخته شده کلیسا می‌داند «زیرا بذرا ایمان در دین حقیقی که اکنون در عالم مسیحیت، گرچه توسط افراد معدودی، اما البته عموماً به بار نشسته است، بدون برخورد با مانع رو به افزایش و گسترش است و اکنون می‌توانیم در انتظار تقریب تدریجی به کلیسایی باشیم که موجب اتحاد تمام انسان‌ها و تجسم مرئی (طرح) ملکوت نامرئی خداوند در زمین باشد. زیرا در موضوعاتی که طبیعت آنها باید مربوط به اخلاق و اصلاح نفس باشد در تمام کشورهای این بخش از جهان [قاره اروپا] عموماً در میان کسانی که برای دین حرمت حقیقی قائل اند، عقل خود را از زیر فشار اراده‌های تحکمی که اصول عقاید را به رأی خود تفسیر می‌کنند آزاد کرده است.^{۱۰۱}

برای دستیابی به دین عقلانی از رهگذر ایمان مسیحی ضرورت دارد که اولاً ضمن ارج نهادن به «کتاب مقدس، عقاید مندرج در آن را به عنوان تنها وسیله سعادت و رستگاری به کسی تحمیل نکنیم و ثانیاً، تاریخ رویدادهای مقدس را همواره برای اهداف اخلاقی تعلیم دهیم. علاوه بر این باید کراراً تأکید و توصیه کرد و نگران بود که دین حقیقی در این نیست که بدانیم یا تشخیص دهیم خدا برای تأمین سعادت ما چه می‌کند بلکه در این است که بدانیم ما خود چه باید بکنیم تا لایق سعادت باشیم.»^{۱۰۲}

فرجام تحول دین تاریخی به دین اخلاقی - که کانت آن را در عصر خویش قریب الوقوع می‌دانست - آن است که دین صرفاً در پرتو اخلاق و به واسطه مشروعیت و ظایف اخلاقی، عمل می‌کند. این همان پسینی شدن دین و تأخر آن از اخلاق است که قبلاً به آن اشاره شد. مهم‌ترین نتیجه این مسئله، آن است که اعتبار امور اخلاقی به دستور خدایی نیست بلکه اخلاق، خود نیز مانند وجود خدا دارای اعتبار عقلانی است؛ هم اخلاق و هم مذهب جزء امور مطلقند، زیرا سرچشمه هر دو یکی است و آن خرد ناب عملی است.

در نتیجه، ذهن (سوژه) - که نسبتی استعلایی با اشیا پیدا کرد - توانست بدون تکیه بر نیروهای ماورای طبیعی، خود اصول اخلاقی را باز شناسد و وظیفه خود را در پیروی از آنها مشخص کند. این همان اقتدار و حاکمیت سوژه در حوزه عقل عملی؛ یعنی اختیار است که در تداوم سوژه دکارتی، هم اینک، روایت‌گر تمام عیار اومانیزم در دوره مدرن شده است. انسان از این دوره مکتفی بالذات است و به ابژه قرار دادن هر آن چه خارج از ذهن اوست هم قواعد اخلاقی را تأسیس می‌کند و هم با عبور از وضع طبیعی، به تأسیس دولت می‌پردازد، وجه مشترک هر دو اقدام سوژه خود مختار آن است که هم قواعد اخلاقی و هم دولت، امری پسینی اند، در واقع، انسان مورد نظر کانت، ارتباطش را با الهیات قطع و به جای این که قوانین الهی را کشف کند، قواعد اخلاقی را تأسیس می‌کند، این قواعد چون زاینده



مفهوم اختیار اویند پسینی اند و برخلاف قواعد اخلاقی ارسطو خصلت انکشافی و پیشینی ندارند، با این همه اخلاق - به علت اهمیتی که در دستگاه کانت دارد - هم بر دین تقدم دارد و هم بر سیاست. تأسیسی بودن دولت نزد کانت در قلمرو عقل عملی؛ یعنی اختیار، یادآور همان برون رفت هابز و لاک از وضعیت طبیعی است^{۱۰۳} با این تفاوت که کانت هم سرشت آدمی را خیر می‌داند و هم مبدأ جهان را خیر می‌انگارد. در واقع با لغزش انسان، شر بر او عارض شده و جنبهٔ ثانوی و انحرافی دارد و انسان می‌تواند در طول تاریخ، سلامت روحی و اولیةٔ خود را باز یابد. آدمی با عبور از وضع طبیعی و تأسیس دولت به وضعیت مدنی می‌رسد؛ وضعیتی که انسان‌ها عموماً تحت قوانین حقوقی عام - که در مجموع الزام آور هستند^{۱۰۴} - قرار دارند. اما این وضعیتی نیست که کانت آن را مطلوب بداند چون - قوانینی که انسان باید مراعات کند به محدود شدن اختیار او می‌انجامد، وضعیت ایده‌آل آن است که انسان عضو جامعه مشترک المنافع اخلاقی باشد و نه حقوقی^{۱۰۵}؛ یعنی براساس قوانین اختیار عمل کند نه قوانینی که نظام حقوقی جامعه از بیرون بر او تحمیل می‌کند. استقرار این جامعه مستلزم یک قانون‌گذاری عام اخلاقی است که همان خیر برین، یعنی خداوند است^{۱۰۶}، اما چون نمی‌توانیم اراده خداوند را کشف کنیم از امت یا جامعه الهی دست کشیده و خود به تأسیس «جمهوری» می‌پردازیم. این جمهوری نیز واجد دو ویژگی مهم است: اول این که، مبتنی بر اختیار یا همان قرارداد بین افراد است و ثانیاً، مبتنی بر اخلاق سوژه محور است.

الف) (جامعه آرمانی): یک جامعه مشترک المنافع اخلاقی که به عنوان نمادی از شهر خدا لحاظ می‌گردد به اعتبار قوانین اساسی اش هیچ شباهتی به یک نظام سیاسی ندارد. این جامعه نه یک نظام پادشاهی است (تحت نظارت پاپ و کاردینال) نه یک نظام اشرافی (تحت نظارت اسقف‌ها و روحانیون کلیسا) و نه یک نظام دموکراسی (مبتنی بر الهامات فرقه‌ای و گروهی). بهتر است این جامعه را به یک خانواده تحت نظارت یک پدر بزرگ اخلاقی نامرئی تشبیه کنیم که فرزند مقدس‌اش اراده او را می‌شناسد و در عین حال با تمام اعضای خانواده هم‌خون است و از طرف خداوند اراده او را به اعضای خانواده ابلاغ می‌کند و لذا اینها حرمت پدر را در شخص او پاس می‌دارند و با یکدیگر یک وحدت قلبی آزادانه، کلی و مستمر به وجود می‌آورند.^{۱۰۷}

اما در دوره‌ای که مسیح در میان ما نیست تا اراده خداوند را باز شناسد و باید در انتظار برپایی جامعهٔ الهی او در آینده باشیم، نمی‌توانیم ارادهٔ خداوند را کسب کنیم، و به همین دلیل حاکمیت اخلاقی جهان را وظیفه‌ای می‌دانیم که بر دوش عقل عملی ما نهاده شده است. این وظیفه برای این است که بدانیم خدا برای ما به عنوان موجودات اخلاقی دارای چه شأنی است. گرچه برای تعیین

چنین جایگاهی برای ذات باری تعالی تمام صفاتی را که برای تحقق کامل اراده او ضروری است باید تصور کنیم و در نظر آوریم، اما اعتقاد دینی مطابق این نیاز عقل عملی عبارت است از: اعتقاد به خدا ۱. به عنوان خالق قادر مطلق آسمان‌ها و زمین، یعنی از لحاظ اخلاقی قانون‌گذار مقدس، ۲. به عنوان حافظ نوع انسان، حاکم خیرخواه و غم‌خوار اخلاقی او ۳. به عنوان مدیر و مدبر قوانین مقدس خاص خود، یعنی به عنوان قاضی عادل، این اعتقاد در واقع حاوی هیچ رازی نیست، زیرا به روشنی تمام، مبین نسبت اخلاقی خداوند به نوع انسان است و خود را تماماً به عقل انسان عرضه می‌کند.^{۱۰۸} از این رو، نتیجه دین اخلاقی، اعتقاد به خدایی است که دارای سه صفت: قداست، خیرخواهی و عدالت است و باید در حکومت تأسیسی و برآمده از خرد ناب عملی آنها را متجلی کنیم.

ب) (جامعه مطلوب ممکن): این اعتقاد در مفهوم ملتی قرار دارد که جامعه مشترک المنافع تشکیل می‌دهد و چنین قدرت مافوق سه جانبه‌ای [مقدس، خیرخواه و عادل] همواره باید در آن تصور شود. بنابراین این کیفیت سه جانبه حکم اخلاقی نوع انسان، در جامعه‌ای می‌تواند تحقق یابد که در یک حکومت حقوقی مدنی، ضرورتاً به سه بخش [قوای سه‌گانه در جمهوری] تقسیم شود.^{۱۰۹}



پی‌نوشت‌ها

۱. موریس باربیه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی (تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۴) ص ۱۳-۱۴.
۲. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشریه (تهران: نشرنی، ۱۳۸۲) ص ۵۴۲.
۳. ریچارد تاک، هابز، ترجمه حسین بشریه (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۱۲۱.
۴. جین هامیتون، فلسفه سیاسی، ترجمه خشاریا دیهیمی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰).
۵. هابز در عصر گالیله می‌زیست و یک بار نیز موفق به دیدار او شده بود. گالیله که در سال ۱۶۳۲ توسط کلیسای رم محاکمه شد در مباحث مکانیکی خود مبدع روش جدیدی بود.
۶. توماس هابز، پیشین، ص ۵۴۱.
۷. همان، مقدمه مکفرسون، ص ۲۹.
۸. همان، ص ۳۴۴.
۹. ریچارد تاک، پیشین، ص ۱۲۱.
۱۰. توماس هابز، پیشین، ص ۱۴۴.
۱۱. همان، ص ۱۴۵.
۱۲. همان، ص ۱۴۵.
۱۳. ریچارد تاک، پیشین، ص ۱۲.
۱۴. همان، ص ۶۵.
۱۵. همان، ص ۳۳۹.
۱۶. توماس هابز، پیشین، ص ۵۴۳.
۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۳۴۵.
۱۹. همان، ص ۳۴۶.
۲۰. همان، ص ۳۴۷.
۲۱. همان، ص ۴۰۰.

۲۲. همان، ص ۵۲۱
۲۳. همان، ص ۳۸۲
۲۴. همان، ص ۴۸۳
۲۵. همان، ص ۴۸۸
۲۶. همان، ص ۴۸۵
۲۷. یوحنا، ۱۸:۳۶
۲۸. همان، ص ۴۰۶
۲۹. همان، ص ۴۰۷
۳۰. همان، ص ۳۵۳ - ۳۵۴
۳۱. همان
۳۲. همان، ص ۳۵۸
۳۳. همان، ص ۴۱۵
۳۴. همان، ص ۴۹۷
۳۵. همان، ص ۴۱۴ - ۴۱۵
۳۶. همان، ص ۴۰۸
۳۷. همان، ص ۴۹۷
۳۸. همان، ص ۴۱۵
۳۹. همان
۴۰. همان، ص ۴۹۰
۴۱. همان، ص ۴۱۵
۴۲. ریچارد تاک، پیشین، ص ۱۲۷
۴۳. توماس هایز، پیشین، ص ۳۹۷
۴۴. همان، ص ۳۹۶
۴۵. همان، ص ۴۵۲
۴۶. همان، ص ۳۹۶ - ۳۹۷
۴۷. همان، ص ۴۰۵
۴۸. همان، ص ۳۳۳ و ۴۳۶
۴۹. همان، ص ۴۶۶



۵۰. همان، ص ۴۴۹.
۵۱. همان.
۵۲. همان، ص ۴۵۲ و ۴۵۳.
۵۳. همان، ص ۵۷۱.
۵۴. همان، ص ۳۲۹.
۵۵. همان، ص ۵۶۱.
۵۶. همان، ص ۵۶۲.
۵۷. همان، ص ۳۹۵.
۵۸. همان، ص ۳۹۶.
۵۹. جان لاک، **آزادی فرد و قدرت دولت**، رساله دوم درباره حکومت، ترجمه محمود صناعی (تهران: هرمس، ۱۳۷۹) ص ۱۰۳.
۶۰. سون اریک لیدمان، **تاریخ عقاید سیاسی**، مترجم سعید مقدم (نشر دانش ایران، ۱۳۷۹) ص ۱۴۵. (توضیح: فرد باوری در فلسفه رواقی و مسیحی، غیر سیاسی است، یعنی انسان بیرون از نظم سیاسی و حتی علی‌رغم آن می‌تواند به عنوان فرد و به گونه‌ای مستقل ظاهر شود و دارای ارزش باشد. در اندیشه لوتر، نوعی فرد باوری مذهبی وجود دارد؛ یعنی مهم‌ترین رابطه مذهبی، رابطه میان خدا و انسان به عنوان فرد است، اما چنین فردباوری به هیچ وجه متضمن فرد باوری سیاسی نیست. برای اولین بار است که در قرن ۱۷ این اندیشه مطرح می‌شود که این وظیفه دولت است که منافع افراد را حفظ کند).
۶۱. همان، ص ۱۰۴.
۶۲. همان، ص ۱۱۳.
۶۳. **خداوندان اندیشه سیاسی**، ج ۲، ص ۸۰۸.
۶۴. جان لاک، **پیشین**، ص ۱۰۸.
۶۵. همان، ص ۱۰۹.
۶۶. خداوندان اندیشه سیاسی، همان، ص ۸۶۳.
۶۷. جان لاک، **نامه‌ای در باب تساهل**، ترجمه شیزاد گلشاهی کریم، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۵۶.
۶۸. همان، ص ۵۶.
۶۹. همان، ص ۵۷.
۷۰. همان، ص ۵۸.
۷۱. همان، ص ۵۸.

۷۲. همان، ص ۶۰.

۷۳. همان، ص ۵۰.

۷۴. همان، ص ۵۵.

۷۵. همان، ص ۶۳.

۷۶. همان، ص ۴۹ - ۵۰.

۷۷. همان، ص ۶۶.

۷۸. همان، ص ۶۷.

۷۹. همان، ص ۶۹.

۸۰. همان، ص ۸۷.

۸۱. همان، ص ۸۸ - ۸۹.

۸۲. همان، ص ۹۳.

۸۳. همان، ص ۹۴.

۸۴. همان، ص ۹۵.

۸۵. همان، ص ۱۰۳.

۸۶. همان، ص ۱۰۴.

۸۷. همان، ص ۱۲۳.

۸۸. همان، ص ۱۲۴.

۸۹. همان، ص ۱۲۵.

۹۰. بریان مگی، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه فولادوند (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷) ص ۲۹۸.

۹۱. همان.

۹۲. به همین دلیل است که ما در قوه عقل عملی با پدیده شناخت روبه‌رو نیستیم بلکه با میل سروکار داریم، از

این رو، شناخت در قوه فاهمه، قسیم میل در قوه عقل عملی و احساس لذت و الم در قوه حکم است نه مقسم آنها.

۹۳. اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، مترجم عزت الله فولادوند، ص ۳۲۰.

۹۴. دان کیوبیت، *دریای ایمان*، حسن کامشاد (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۱۶۹ - ۱۷۰.

۹۵. به همین دلیل است که خداشناسی کانت به خداشناسی اخلاقی مشهور است.

۹۶. کانت، *دین در محدوده عقل تنها*، منوچهر صانعی دره بیدی (نقش و نگار، ۸۱) ص ۴۰ - ۴۴.

۹۷. همان، ص ۱۷۴.

۹۸. همان، ص ۱۷۵.

۹۹. همان، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۱۰۰. همان، ص ۱۷۸.

۱۰۱. همان، ص ۱۸۳.

۱۰۲. همان، ص ۱۸۴.

۱۰۳. همان، ص ۱۴۲.

۱۰۴. همان، ص ۱۴۱.

۱۰۵. همان، ص ۱۴۴.

۱۰۶. همان، ص ۱۴۶.

۱۰۷. همان، ص ۱۴۹.

۱۰۸. همان، ص ۱۹۱.

۱۰۹. همان، ص ۱۹۲.



سال هشتم / شماره سی و دوم / زمستان ۸۴