

شده و پیش‌کسوتان فیلسوفان مسلمان مانند کندی (۱۸۵-۲۵۲ ق) و فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق) بحث دربارهٔ سیاست را شروع کرده‌اند ولی نسل‌های بعدی فیلسوفان بحث را پی‌نگرفته و علاقه‌ای به بسط و توسعهٔ آن نشان نداده‌اند. چرا چنین شد و چرا بحثی که آغاز شده بود به زودی جاذبه و رونق خود را از دست داد و این قدر غریب افتاد؟ پرسشی است که پاسخ روشنی برای آن نداریم.

فارابی و نوشته‌های سیاسی او

از میان آثار فارابی دست کم هفت رساله به بحث از موضوعات سیاست اختصاص دارد. فارابی اجتماعات بشری را به سه گروه کوچک، میانه و بزرگ تقسیم می‌کند. مثال اجتماع کوچک روستا یا محله‌ای از محله‌های یک شهر است و مثال اجتماع میانه اقوام و مللی است که در نقاط مختلف دنیا وجود دارند و فراتر از آن‌ها اجتماع بزرگ‌تر بشریت است. این تقسیمی است از نظر بزرگی و کوچکی اجتماع که در اصطلاح فارابی «مدینه» نامیده می‌شود. اما از نظر نقصان و کمال باید گفت که اجتماع کامل یا «مدینه فاضله» یکی بیش نیست و جز آن هرچه هست ناقص است. معیار نقصان و کمال هم خیر و خوشی حقیقی است در برابر آنچه به ظاهر چنان می‌نماید. بنابراین توجه عمدهٔ فارابی به سیاست نه از آن باب است که امروزه به لحاظ مصلحت عمومی زندگی و تأمین رفاه افراد و تنظیم شؤون ادارهٔ کشور مورد نظر می‌باشد بلکه توجه وی معطوف به کمال روحی و سعادت معنوی انسان است. سعادت قُصوی که فارابی در طلب آن است در صورتی تحقق می‌یابد که عقل انسان از «قوه» به «فعل» بیاید (عقل هیولایی او به عقل فعال بدل شود) و به مرتبه‌ای از کمال برسد که «در قوام خود محتاج به ماده نبُود» و «از جملهٔ موجودات مفارق و مبرّای از ماده گردد». «۱» برداشت‌های او در این زمینه متأثر از آثار افلاطون (جمهوری و نوامیس) و ارسطو (اخلاق نیکوماخوس) است که البته با عنایت به مباحث

و اصطلاحات رایج در عالم اسلام عرضه می‌شود. مدینه فاضله فارابی هر می است که در رأس آن قانون‌گذاری با تمام اختیارات قضایی و اجرایی قرار دارد و قاعده هرم از طبقه‌ای تشکیل شده است که اجزای آن همه خادم محض اند و طبقات میانی هرم هر یک نسبت به فرادست خود خادم و نسبت به فرودست خود مخدوم هستند و آن که در رأس هرم قرار دارد مخدوم کل است و خادم کسی نیست. <۱۰>

افول اندیشه سیاسی پس از فارابی

باید این نکته را به یاد داشت که مسئله امامت و خلافت، یعنی این که حکومت در جامعه اسلامی بر عهده کیست و شخص حاکم چه صفات و مشخصاتی باید داشته باشد، نخستین بحثی بود که بلافاصله پس از رحلت پیغمبر در میان مسلمانان مطرح شد و جدال و نزاع بر سر آن در طی قرن‌ها ادامه یافت و هر چه پیش‌تر رفت با ملاحظات قومی و گروهی گوناگون در آمیخت و سیل‌های خون در وادی هولناک تعصبات جاری ساخت. شاید از همین روست که فیلسوفان مسلمان نوعاً رغبتی به پی‌گیری بحث سیاست و کشورداری نشان نداده‌اند. ابن سینا که پس از فارابی می‌آید (۳۷۰-۴۲۸ ق) تنها به دو فصل کوتاه از این مقوله در پایان کتاب الهیات از دایرة المعارف گسترده شفا اکتفا می‌نماید <۱۱> و در همین بحث مختصر هم نگرش او آشکارا صبغه مذهبی دارد. فلاسفه‌ای که پس از ابن سینا آمدند حتی این اندک مایه توجه را لازم ندیدند و حکمت عملی در کنار مباحث مربوط به حکمت نظری رنگ و روی خود را باخت و شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که بحث اخلاق و سیاست از دفتر فلسفه یک سره حذف شد و اگر کسانی چون ابوعلی مسکویه (معاصر کهن‌سال‌تر ابن سینا) به حکمت عملی پرداختند از سه بخش اساسی آن به دو بخش تهذیب نفس و تدبیر منزل بسنده کردند و بخش دیگر (سیاست مدن) را یک سره فرو گذاشتند و در این میان نصیرالدین طوسی استثناست که کتاب اخلاق ناصری او در حکمت

عملی شامل هر سه جزء تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاستِ مُدُن می باشد. حکمت عملی به اصطلاح فلاسفه از تصرف انسان در امور جزئی سخن می گوید؛ اموری که از حوزه اعتقادات خارج است و در حوزه فعل و عمل قرار دارد. این امور جزئی اعم است از امور معادی و معاشی؛ یعنی اگر کسی مثلاً به عیادت بیماری می رود یا می خواهد خانه ای برای خود بسازد این هر دو از امور جزئی به شمار می آید. هر دو در قلمرو عمل قرار دارد. اما حکمت نظری از تصرف در امور کلی بحث می کند و این امور در قلمرو اعتقادات است که می تواند محمل صدق یا کذب و قابل رد یا اثبات باشد و حال آن که اموری که در حکمت عملی از آن ها بحث می شود تنها می تواند محمل شایست و ناشایست باشد، رد و اثبات یا صدق و کذب درباره آن ها معنی پیدا نمی کند و مبادی آن مشهورات و مقبولات و تجربیات است. در این باب علمای شریعت تکلیف امر را روشن کرده و با تقسیم حوزه عمل به پنج بخش واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح جایی برای بحث فیلسوف باقی نگذاشته اند.

ابن سینا در سیاست

در هر حال ما در زیر خلاصه آنچه را که ابن سینا، بزرگ ترین فیلسوف مسلمان بعد از فارابی، و شاید بزرگ ترین متفکر فلسفی جهان اسلام، در باب سیاست آورده است نقل می کنیم:

«مدینه» مورد نظر ابن سینا از سه گروه یا طبقه تشکیل می شود: کارگزاران (المدبرون)، پیشه وران (الصناع) و نگهبانان (الحفظه). کارگزاران سیاست مداران و دیوانیان اند که اداره و تدبیر امور شهر را بر عهده دارند. پیشه وران اعم اند از کاسب کار و صنعتگر اهل حرفه، و نگهبانان طبقه سپاهی اند که عهده دار برقراری امنیت و حفاظت از اهل مدینه می باشند. ابن سینا درباره هیچ یک از این طبقات به تفصیل نمی پردازد؛ جز آن که اشتغال به معاملات که عوض یا مابازایی نداشته باشد (مانند قمار) و نیز فعالیت در اموری که با مصالح

و منافع مدینه منافات داشته باشد و آموختن راه و رسم این گونه فعالیت‌ها (مانند دزدی و قوادی) ممنوع خواهد بود. هر کس باید به نوعی در ساختار اجتماع سودمند باشد و بنابراین آدم‌های ولگرد و بی‌کاره در مدینه راه نخواهند داشت. کسانی که به علت بیماری نمی‌توانند کار بکنند زیر حمایت مدینه خواهند بود و قیمی برای آنان تعیین خواهد شد و کسانی که بی‌هیچ عذری از کار کردن گردن می‌کشند و روزگار به بطالت و تبلی می‌گذرانند از «مدینه» اخراج خواهند شد.

در مدینه ابن سینا خبری از طبقات کشاورز و دامدار نیست. ظاهراً این امور دون شأن اهل مدینه به شمار می‌آیند و برعهده روستاییان و چادر نشینان گذاشته شده‌اند. اما در مدینه گروهی هم هستند که جزو طبقات شهروندان آنان نام برده نمی‌شود و آنان غلامان و بردگانی‌اند که خدمت اهل مدینه را برعهده دارند. این بردگان سپید و سیاه (ترک و زنگی) چون اصل‌شان از اقالیم «غیر شریفه» است از تربیت و فضیلت دور افتاده‌اند و انتظار نمی‌رود که قریحه و عقل درستی داشته باشند. <۱۲>

زن در مدینه ابن سینا نیازی به کسب و کار ندارد زیرا هزینه او برعهده مرد است و، در مقابل، مرد مالک بضع <۱۳> زن است. ابن سینا توضیح می‌دهد که مقصود او از بضع صرفاً هم‌خوابگی و جماع نیست که استفاده آن برای مرد و زن یک‌سان است بلکه مقصود از مالکیت بضع اختصاص داشتن زن است به مرد در برابر اختصاص نداشتن مرد به زن. بنابراین مرد می‌تواند زن دیگر بگیرد ولی زن نمی‌تواند شوهر دیگر اختیار کند زیرا که مرد مالک زن است و زن مالک مرد نیست. بودجه مدینه که ابن سینا آن را «وجه مال مشترک» می‌خواند از سه منبع تأمین می‌شود: مالیات بردرآمد، جریمه‌ها و غنیمت‌ها. جریمه از شهروندان متخلف وصول می‌شود و غنیمت از دشمنان مدینه که اگر تمکین نمایند و به جنگ برخیزند هم دارایی و هم زنان آنها مباح خواهد بود. <۱۴> مال مشترک مدینه باید در مصالح مشترک شهروندان صرف شود. در قوانین و مقرراتی که برای کمک به شهروندان و

حفظ جان و مال آنان وضع می‌شود باید جانب اعتدال رعایت گردد و تکلیف بسیاری از مسائل به ویژه در مورد معاملات باید از طریق اجتهاد معین شود، چرا که هر زمانی حکم خاص خود را دارد و در این امور نمی‌توان قانونی کلی که در همه اوضاع و احوال قابل انطباق باشد وضع کرد. و نیز در مورد مسائل اداری و مالی و ارتشی باید به کلیات اکتفا شود زیرا که احکام مربوط به این امور هم با تغییر زمان تغییر می‌یابد و بهتر است که تصمیم‌گیری درباره آن‌ها به شوری (اهل المشوره) واگذار شود. اما احکام جزایی باید تابع شدت و ضعف جرایم باشد. آنچه نظام مدینه را به فساد می‌کشاند مانند زنا و سرقت و توطئه با دشمنان مدینه مستلزم مجازات‌های سخت است. در مورد جرایمی که جنبه شخصی دارد و آسیب آن به خود انسان می‌رسد کیفر تأدیبی سبک‌تر لازم می‌آید و آنچه مسائل مربوط به اخلاق و عادات است کلاً مقتضی اعتدال و میانه‌روی می‌باشد. میانه‌روی در حکمت نظری البته معنی ندارد و هرچه در آن زمینه دقت و موشکافی و ژرف‌نگری و باریک‌اندیشی به خرج داده شود پسندیده‌تر است، اما در امور مربوط به «اخلاق و عادات» چنین نیست و دوری از افراط و تفریط یعنی اعتدال و میانه‌روی در این امور ضرورت دارد. انگیزه فعالیت‌های انسان از سه قسم بیرون نیست: یا شهوت است یا غضب و یا عقل. میانه‌روی در شهوت را عفت گویند و میانه‌روی در غضب شجاعت است. میانه‌روی در کار عقل را هم حکمت می‌نامند که همان حکمت عملی است، و عدالت آن است که این سه فضیلت یعنی عفت و شجاعت و حکمت در یک جا جمع شود.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق، ۱۰۵۸-۱۱۱۱ م)

درباره غزالی پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که او هم عدالت را جمع میان سه فضیلت عفت و شجاعت و حکمت می‌داند. تعبیر دیگر او درباره عدالت انقیاد و فرمان‌بری دو قوه شهوت و غضب از قوه تفکر و عقل است. <۱۵> او پس از

توضیح عدالت در اخلاق فردی و معاملات به بحث از عدالت در سیاست می‌پردازد و می‌گوید:

عدالت در سیاست آن است که اجزای مدینه به ترتیبی همانند نظم و ترتیب اجزای نفس انسان مرتب گردند. چنان که مدینه در پرتو تناسب و هماهنگی اجزا، و تعاونی که در میان ارکان آن برقرار می‌شود، چون یک شخص واحد عمل کند و به هدف مطلوب اجتماع برسد و هر چیز در جایگاه خود قرار گیرد. <۱۶>

غزالی کشوری را در نظر دارد با دولتی اقتدارگرا: پادشاهی بصیر و قاهر، ارتشی نیرومند و سر به فرمان، و رعیتی ضعیف و منقاد. این شرایط که در یک جا جمع شود می‌گویند عدالت در کشور برقرار است (إِنَّ الْعَدْلَ قَائِمٌ فِي الْبَلَدِ). او می‌گوید: آدمی را چنان آفریده‌اند که نمی‌تواند مانند جانوران وحشی در تنهایی زندگی کند. او نیازمند جمعیتی است که اعضای آن برای انجام امور مختلف چون تهیه خوراک و پوشاک و غیره همکاری داشته باشند و چنین جمعیتی نیازمند عدالت و قانون است. اگر قانون در میان نباشد کار جنگ و کشتار به هلاک نوع انسان می‌انجامد. غزالی می‌گوید: علم فقه عهده‌دار بیان همین قانون است. <۱۷>

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۶ ق، ۱۳۳۲-۱۴۰۶ م)

اما بحث سیاست در عالم اسلام را بی آن که یادی از ابن خلدون در میان آید نمی‌توان به پایان برد. او خود را واضع و مبتکر علمی می‌داند به نام «عمران» و مقصودش از عمران همان است که در اصطلاح حکما «مدینه» نامیده می‌شود. <۱۸> موضوع علمی که ابن خلدون در صدد بنیان‌گذاری آن است اجتماع بشری و قوانین حاکم بر تحولات آن است که در تأسیس و پیشرفت کار دولت‌ها، یا ضعف و فتور و فروپاشی آن‌ها مؤثر می‌افتد. وی می‌خواهد این قوانین را در تاریخ به کار گیرد و از آن راه درستی یا نادرستی

روایت‌های تاریخی را معلوم گرداند. بحث بیش‌تر در این باره البته از موضوعی که ما در نظر داریم بیرون است و همین قدر می‌گوییم که علم عمران ابن خلدون اگرچه با سیاست مدنی فلاسفه ارتباط دارد همان نیست. چیزی به کلی متفاوت است. <۱۱> او در بحث خود به مناسبات اجتماعی و اقتصادی حاکم بر اجتماعات بشری می‌پردازد و برآمدهای سیاسی آن‌ها را بررسی می‌کند و در این مقام است که از عدل و ظلم سخن می‌گوید: «هر چه ظلم بیش‌تر شود شوق و رغبت مردم به کوشش و کسب و کار کمتر می‌گردد و چون ظلم به غایت رسد همه درها بسته می‌شود و مردم یک‌باره از کسب باز می‌مانند و امیدها و آرزوها را از دست می‌دهند. بیا و برو و تحرکات مردم به دنبال کسب و کار است و چون بازار از رونق بیفتد شیرازه اجتماع از هم می‌گسلد و مردم سردردیاری دیگر می‌گذارند و شهرها خالی می‌شود و با اختلال اوضاع اجتماع وضع دولت هم مختل می‌گردد.» <۱۰>

توجه ابن خلدون به مسائل اقتصادی و تأثیر آن در کار دولت چندان است که می‌گوید دولت خود یک «بازار بزرگ» یا «بازار مادر» است: «فان الدولة كما قلناه هي سوقُ الاعظم، أمُّ الاسواق كلها.» ثروت کشور میان رعیت و سلطان یک جریان دورانی پیدا می‌کند؛ از رعیت به سلطان و از سلطان به رعیت. <۱۱>

ابن خلدون به جای آن که به تعریف عدالت بپردازد از ظلم سخن می‌گوید. دریافت ظلم البته آسان‌تر است. ظلم دست‌اندازی به آن پنج مصلحت اصلی اجتماع یعنی دین، نفس، عقل، نسل و مال مردمان است. قانون یا شرع وظیفه حفظ و حمایت این پنج مصلحت اصلی را برعهده دارد. تجاوز به حریم هر یک از این پنج مصلحت اختلال کار اجتماع و دولت را به دنبال می‌آورد. مقصود از مال تنها ملک یا پول نیست. کسب و کار مردم نیز جزو دارایی آنان به شمار می‌آید. ابن خلدون شاید نخستین کسی باشد که روی ارزش مالی کار انگشت نهاده است. او نه تنها کار را جزو دارایی بلکه اصل و منشأ کلیه دارایی‌ها می‌شمارد: «ان الاعمال من قبيل الممتلكات

... مساعیهم و اعمالهم کلها متمولاتٌ و مکاسب لهم، بل لا مکاسب لهم سواها.» <۲۲>

ابن خلدون می‌گوید: نظام اجتماع نیازمند سیاستی است و سیاست یا مستند به شرع است و یا مستند به عقل. سیاست شرعی مصالح دنیا و آخرت را با هم در نظر می‌گیرد و سیاست عقلی تنها مصالح دنیوی را منظور دارد. یک سیاست مدنی هم هست که فلاسفه از آن سخن می‌گویند و آن بیش‌تر جنبهٔ آرمانی دارد که از نظر ابن خلدون تحقق آن در عالم واقع بعید می‌نماید و هر چه دربارهٔ آن گفته می‌شود بر وجه فرض و تقدیر است. اما سیاست عقلی که امکان عملی دارد نیز بردو قسم است: سیاستی که مصلحت عمومی و مصلحت سلطان را توأمأ در نظر بگیرد و سیاستی که منظور اصلی آن مصلحت سلطان باشد و مصلحت عامه را تابع مصلحت سلطان قرار دهد. نمونهٔ آن سیاست اول که مصالح عامه را با مصالح شخص سلطان در عرض هم ملحوظ دارد سیاست ایران پیش از اسلام بود، و این سیاست دوم که مصالح عامه را تابع مصلحت سلطان می‌داند سیاستی است که همهٔ پادشاهان دنیا، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، آن را دنبال می‌کنند. منتهی ابن خلدون متذکر این معنی هست که سلاطین مسلمان احکام شریعت را هم نادیده نمی‌گیرند و بنابراین قوانینی که اجرا می‌کنند ملغمه‌ای از احکام شرع و اخلاق و قوانین طبیعی و آداب و رسوم و سنت و رویهٔ به جا مانده از گذشتگان است.

دنبالهٔ بحث در جهان مسیحی

پس از نیم‌نگاهی که به عالم اسلام داشتیم اینک برمی‌گردیم به جهان مسیحیت و نخست به آغاز بیداری ذهنی و شکل‌گیری مباحثات حقوقی و سیاسی در آن سامان اشاره می‌کنیم و از برخوردهایی که بر اثر این حرکت با متولیان کلیسا رخ داد و آتش تعصبات را برافروخت سخن می‌گوییم. ماجراهایی که در این فصل به آن‌ها اشاره خواهیم کرد زمینه را برای نگرش

سکولار و لائیک در عصر جدید فراهم آورد؛ اما پیش از پرداختن به آن ماجراها مختصری دربارهٔ سنت توماس اکویناس می‌آوریم که بزرگ‌ترین متفکر قرون وسطای اروپا و پدر فلسفهٔ ارسطویی معروف به اسکولاستیک (مدرسی) است.

سنت توماس اکویناس (۷۲-۱۲۲۷م)

به نظر سنت اکویناس قانون شرع یا قانون الهی^۱ برترین قوانین است و باید بر کلیهٔ مقررات موضوعهٔ بشری حکومت کند. دسترسی کامل و تمام بر این قانون جز از طریق وحی میسر نیست ولی عقل بشری می‌تواند نه همه بلکه پاره‌ای از آن را دریابد. انسان موجودی عاقل است و به راهنمایی عقل نیک و بد را از هم تمیز می‌دهد. آن قسمت از قانون شرع که به دستیاری عقل می‌توان آن‌ها را کشف کرد همان قواعد حقوق طبیعی است که در همه جای دنیا به یک سان لازم‌الرعایه است. مع‌ذلک اکویناس در مورد احکام حقوق طبیعی به عناوین اولیه و عناوین ثانویه قائل است. عناوین اولیه احکامی ثابت و جاودانه و غیر قابل تغییر است و حال آن‌که عناوین ثانویه به صورت استثنایی و برحسب اوضاع و احوال و شرایط خاص مطرح می‌شود و جریان حکم اولیه را موقهٔ موقوف می‌گرداند. اکویناس خود وجوب ادای دین را مثال می‌آورد که به عنوان حکم اولیه ثابت و لایتغیر است؛ یعنی همگان در همه جا باید آن را رعایت کنند و هر مدیونی باید دین خود را بپردازد اما ممکن است موردی پیش آید که پرداخت دین با خوف ضرر همراه باشد، مثلاً مدیون علم حاصل کند که اگر بدهی خود را بپردازد آن پول به هزینهٔ جنگ با کشور او اختصاص خواهد یافت. در چنین صورتی حکم اولیهٔ وجوب ادای دین تا مدتی که آن محظور برقرار است مرفوع خواهد بود. بنابراین حقوق طبیعی اگرچه نوعاً ثابت و غیر

^۱ loi divine

قابل تغییر است در اوضاع و احوال خاص موقوف الاجرامی گردد. و به قول مشهور «ضرورت» قانون نمی‌شناسد.

اکویناس به نوعی منطقه‌الفراغ نیز قائل است و آن در مورد مسائلی است که حقوق طبیعی حکم روشنی درباره آن‌ها ندارد و یا به راهنمایی کلی در آن باب اکتفا می‌نماید. ممکن است با پیدایش موضوعات جدید به احکام جدید نیاز افتد که در این معنی حقوق طبیعی قابل کم و زیاد شدن است. و نیز ممکن است دایره شمول برخی از احکام وسعت پیدا کند یا تنگ‌تر و محدودتر گردد.

اکویناس برخلاف اسلاف خود — مانند سنت اگوستین (۳۵۴-۴۲۰ م) — دولت را به چشم پدیده‌ای شرّ و ناخجسته نمی‌نگرد بلکه در وجود دولت پرتوی — هرچند ناقص — از قدرت خداوند می‌یابد که وظیفه جلوگیری از هرج و مرج و تأمین مصلحت عام را برعهده دارد و از همین رو قیام در برابر حاکم جائز و کشتن او را جایز نمی‌شناسد؛ اگرچه عزل و نصب حاکم را اصولاً حق مردم می‌داند.

انسان دوجور مسؤولیت دارد: مسؤولیتی در برابر قانون و مسؤولیتی در برابر خدا. قانون برای آن که در کار خود موفق شود و مؤثر افتد باید از قدرت الزام و اجبار برخوردار باشد، اما الزام و اجبار همواره به دنبال رسیدگی و قضاوت می‌آید و قضاوت بشری در تخته بند ظواهر گرفتار است و راه دست‌یابی به بواطن امور بر روی او بسته است. پس قانون محدودیت‌های خود را دارد و همواره در تنگناست و نمی‌تواند در همه موارد به عدالت واقعی برسد. انسان از نظر قانون مأخوذ به سوءنیت خود نیست و جرم تا در مرحله عمل تحقق نپذیرد و فعلیت نیابد قابل مجازات نمی‌باشد، اما مسؤولیت انسان در برابر خدا تام و فراگیر است و همه مراحل نیت و قول و فعل، یا پندار و گفتار و کردار، را شامل می‌شود.

عقیده سنت اکویناس درباره احکام الهی به عقاید معتزله در اسلام نزدیک

است. <۲۲> او اوامر و نواهی شرع را تابع حسن و قبح موضوعات می‌داند و می‌گوید: آنچه را که عقل بر آن حکم می‌کند شرع هم حکم می‌کند، منتهی عقل از دریافت حکمت برخی از مقررات شرع قاصر است. بر اساس این نگرش و در این معنی باید گفت که کلیه احکام شرع جنبه امضایی و یا ارشادی دارند؛ یعنی شرع یا همان حکمی را که عقل مستقلاً دریافته است امضا می‌کند و یا عقل را ارشاد می‌کند به حکمی که اگر خود قاصر نبود به آن می‌رسید. مثلاً احکام عشره موسی مشعر بر تحریم دزدی و زنا و قتل و غیره خارج از احکام عقل نیست و شرع در هر حال می‌خواهد عقل ما را که گرفتار غفلت و یا عوارضی از قبیل اغراض و شهوات است رهبری کند. اگر چشم حقیقت بین خرد باز باشد خود حکمت شرع را در می‌یابد. پس کار شرع و پیغمبری تذکری بیش نیست و حقیقت یک بار که معلوم شد تا ابد اعتبار و ارزش خود را حفظ می‌کند. آنچه در زمان موسی درست بود حالا هم درست است و تا روز قیامت درست خواهد بود.

اما حقوق موضوعه مکمل حقوق طبیعی است. قانون طبیعی ضوابط و اصول را معین می‌کند و وظیفه تفریع و تحدید بر عهده قانون موضوعه است. مثلاً اصل مبادله که انسان اگر چیزی می‌دهد چیزی در مقابل آن بستاند یک قانون طبیعی است اما موازنه و تعادل میان آن دو چگونه حاصل شود و تراضی به چه وجه صورت پذیرد، بر عهده قانون موضوعه است که این امور را تبیین می‌کند. قانون طبیعی تنها قواعدی کلی را مقرر می‌دارد که مثلاً در معامله غَرَرُ <۲۳> نباشد و شرط انصاف و حسن نیت مراعات شود و تعادل معاملات محفوظ بماند، و بیش از این وارد جزئیات نمی‌شود. قانون طبیعی می‌گوید: سارق باید مجازات شود، اما میزان مجازات بر عهده قانون موضوعه است. قانون طبیعی می‌گوید: کودک که به حدّ رشد رسیده می‌تواند اداره امور خود را به دست گیرد و از تحت ولایت خارج می‌شود، اما رشد در چه سنی تحقق می‌یابد؟ نمی‌توان سنّ معین و ثابتی را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تعیین کرد. پس در حقوق طبیعی جنبه‌های کلی و مبهم و ناروشن

وجود دارد که عقل عملی انسان آن‌ها را کشف می‌کند و احکام مناسب برای آن‌ها مقرر می‌دارد.

در هر حال قوانین طبیعی و عقلی راهنمای آدمی در زندگی این جهانی هستند و قوانین شرع متکفل سعادت اخروی انسان است و در تحلیل نهایی فطرت و عقل و شرع هر سه از یک مبدأ واحد الهی سرچشمه می‌گیرند و بنابراین همسو و سازگار هستند.

آغاز بیداری اروپا

در اواخر قرون وسطی اروپا از راه ترجمه‌های عربی آثار منسوب به ارسطو با اندیشه‌های متفکران یونان زمین‌آشنایی یافت و بر آن شد که آن اندیشه‌ها را با تعالیم مسیحیت وفق بدهد. در ربع دوم قرن ۱۲ م اسقف اعظم طلیطله به نام ریموند، پس از آن که مسیحیان آن شهر را از مسلمانان باز ستدند، مدرسه‌ای از مترجمان بنا نهاد و ترجمه کتاب‌های عربی به زبان لاتینی را در دستور کار آن قرار داد. مراکز کوچک‌تری برای ترجمه آثار اسلامی در شهرهای سالرنو و سالامانکا و ونیز بنیاد نهاده شد ^(۲۵) و برخی از مترجمان در پی سپاهیان صلیبی تا فلسطین و شام رفتند. ^(۲۶) این مترجمان برای آثار ادبی اهمیتی قائل نبودند و به ترجمه کتاب‌های پزشکی و ریاضی و نجوم و فلسفه می‌پرداختند. شایان توجه است که این نهضت ترجمه وقتی آغاز شد که فرهنگ اسلامی در اسپانیا در اوج شکوفایی بود و متفکرانی چون ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) و ابن طفیل (۱۱۰۰-۱۱۸۵ م) و ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م) سرگرم تحقیق و تألیف بودند.

یهودیانی که تا یک قرن پیش سرگرم بازرگانی برده بودند و گروه گروه غلامان صقلی را از اروپا به بازارهای نخاسان در بلاد اسلام انتقال می‌دادند نقش عوض کردند و نقل و ترجمه کتاب‌ها از متون عربی را برای عالم مسیحیت برعهده گرفتند. کار ترجمه از عربی و یونانی به عبری و از عبری به لاتینی رونق یافت. طلاب اروپای شمالی هم به کار برخاستند و

تپش و هیجانی عظیم در همه سو پدیدار آمد. آدلارد انگلیسی (۱۰۷۰-۱۱۴۵ م) به دنبال معارف تازه از باث به اسپانیا و سیسیل رفت و از فلسطین و سوریه سر در آورد. جرارد ایتالیایی (وفات: ۱۱۸۷ م) به اسپانیا رفت و هفتاد رساله از آثار ارسطو و اقلیدس و کندی و فارابی و ابن سینا و دیگران را به لاتین در آورد. کشیشی هم قرآن را ترجمه کرد تا بر آن ردیه بنویسد. <۲۷> مشکلات در برابر این شور و هیجان کم نبود. کتابخانه‌های عمومی انگشت شمار بودند و تعداد نسخه‌ها بسیار اندک بود. کتابخانه بزرگ تنها در اسپانیا وجود داشت. نسخه برداری از کتاب‌ها مدت زیادی وقت می‌برد و بسیار گران تمام می‌شد و این مشکل تا ظهور صنعت چاپ همچنان باقی بود.

فردریک دوم پادشاه حکمت دوست و نامدار آلمان (۱۱۹۴-۱۲۵۰ م) که از شگفت‌انگیزترین چهره‌های تاریخ است کودکی خود را در سیسیل گذرانیده بود. سیسیل محل تلاقی تمدن‌های اسلامی و بیزانسی و ایتالیایی و آلمانی بود و مردم آن به زبان‌های یونانی و عربی سخن می‌گفتند. فردریک شش زبان فراگرفت <۲۸> و با جهان اسلام آشنایی یافت و با علمای یهود و مسلمان روابطی برقرار کرد و به تقلید از امرای مسلمان حرم‌سراییی برای خود ترتیب داد و خواجه‌سرایانی را به مراقبت از آن برگزید. یک بار هم برای شرکت در جنگ صلیبی به بیت المقدس رفت و به عنوان شاه اورشلیم در آنجا تاجگذاری کرد. پاپ او را مسلمان و یا ملحد می‌خواند.

ستیزه‌جویی با مسلمان و یهودی

رنسانسی که در قرن دوازدهم میلادی روز به روز برگستره نفوذ خود می‌افزود از اواسط قرن سیزدهم میلادی به رکود گرایید و این وضع تا اواسط قرن پانزدهم میلادی ادامه یافت. در اواخر قرن سیزدهم میلادی چنان می‌نمود که جهان اسلام دیگر بار سر بر می‌دارد. بیت المقدس باز به دست مسلمانان افتاد. فتوحات مسیحیان در اسپانیا متوقف گشت. صلیبی‌ها ناگزیر شدند که استانبول را رها کنند و به حکام بیزانسی آن بازسپرند. جنگ‌های صلیبی

از اواخر قرن یازدهم (۱۰۹۵م) تا اواخر قرن سیزدهم (۱۲۷۰م) ادامه داشت. این جنگ‌ها در میان شور و هیجان و غوغای مذهبی به سردمداری پاپ و روحانیان مسیحی شروع شد و جز گروه‌های مذهبی مخلص بسیاری نیز به هوای دست‌یابی بر خزائنی که در بیت المقدس سراغ می‌دادند و یا به هوس کسب قدرت و افتخار در آن ماجرا شرکت کردند. صلیبی‌ها پیش از آن که به ارض موعود برسند و با مسلمانان درافتند در سر راه خود هر جا که رفتند به جان مسیحیان ارتدکس و یهودیان افتادند. <۲۱>

در سال ۱۱۴۴م شایع شد که یهودیان در نورویچ انگلستان کودکان مسیحی را کشته و نان فصیح را با خون آن‌ها پخته‌اند. بهانه تازه‌ای برای یهودی‌کشی پیدا شده بود که به آسانی از مرزهای جزایر بریتانیا گذشت و در سرتاسر اروپا راه یافت. در سال ۱۱۸۲م به فرمان پادشاه فرانسه کلیه بدهی‌های مسیحیان به یهودیان از اعتبار ساقط شد.

در سال ۱۲۹۲م همه یهودیان را از انگلستان بیرون راندند. در همان ایام در جنوب اروپا (پادشاهی ناپل) هم تب یهودی‌کشی بالا گرفته بود. در قرن چهاردهم میلادی نهضت یهودی ستیزی سرتاسر اروپا را فراگرفت. <۲۲> در سال ۱۳۴۸م که بیماری طاعون در اروپا راه یافت مردم آن بلا را از شومی وجود یهودیان دانستند. مردم مصیبت زده و رنجور تشفی خاطر در قتل عام یهودیان می‌جستند. در شهرهای سویس و آلمان، دسته‌های یهودی را گرد می‌آوردند و زنده زنده به آتش می‌کشیدند.

سال ۱۳۹۱م سرتاسر اسپانیا شاهد کشتار فراگیر یهودیان بود. در آن سال یکی از یهودیان مایورکا که در ترسیم نقشه‌های دریایی مهارت و شهرت داشت از قتل عام جان به در برد و مانند گروهی دیگر از هم‌کیشان خود در پرتغال پناه جست. تجارب بازرگانی و اطلاعات علمی ایتالیا توسط مهاجرانی از همین نوع، که از دیار خود در به در گشته بودند، در اختیار دریانوردان پرتغالی قرار گرفت و زمینه‌ساز و راه‌گشای اکتشافات دریایی کریستف کلمب (۱۴۹۸م)، واسکودوگاما و ماژلان (۱۵۱۹م) گردید. <۲۳>

مانوی‌گری در اروپا

سخن از نوزایی اروپا و نهضت اصلاح‌گرایی که اینک در صدد آنیم بدون اشاره به محاکم تفتیش عقاید و چگونگی کارکرد و آثار آن‌ها ناتمام خواهد بود. در اواخر قرن دوازدهم میلادی یک رشته مذاهب الحادی در شمال ایتالیا و جنوب فرانسه شیوع پیدا کرد. این حرکت الحادی که بیش‌تر در جوامع نساجی و پیشه‌وری نفوذ کرده بود در سایر جاهای اروپا نیز رخنه کرد و حتی دامنه نفوذ آن تا انگلستان گسترش یافت. مهم‌ترین و قوی‌ترین این حرکت‌ها که مایه نگرانی و وحشت کلیسای رُم گردید، به نهضت البیگاییان معروف است. پیروان آن خود را کاتار^۱ یعنی ناب^۲ می‌خواندند.

عقاید آنان ریشه مانوی داشت. منزلگاه اول این عقاید که از مشرق زمین می‌آمد بالکان بود. بعدها به تدریج از طریق بالکان، و به ویژه فرقه معروف به بوگومیل‌ها که در ناحیه بلغارستان پیروان و هواداران بسیار داشتند، به شمال ایتالیا و جنوب فرانسه راه یافته بود. هیوتریور روپر استاد تاریخ در دانشگاه اکسفورد می‌نویسد:

معتقدات البیگاییان مانند بسیاری دیگر از اندیشه‌های قرون وسطایی اروپا از ایران آمده بود. این همان اعتقاد ثنویت مانوی بود که در قرن چهارم با مسیحیت به رقابت برخاست و اینک پس از سفری پرپیچ و خم از راه بیزانس و ارمنستان و بلغارستان به اروپا آمده و به صورت بدعتی شگفت در دین مسیح ظاهر شده بود. <۲۲>

بحث از نفوذ مانویان در افریقا و اروپا البته نیازمند مجالی دیگر است و در اینجا همین قدر اشاره می‌کنیم که اگوستین قدیس مؤلف کتاب شهر خدا، که در فصل گذشته از او سخن گفتیم، در اوایل جوانی مانوی بود. او که در کارتاژ بر اثر تبلیغ یکی از داعیان مانوی به نام فاوست به این دین گرویده بود

^۱ Cathar

^۲ pure

بعدها در رُم نیز ارتباط خود را با مانویان قطع نکرد و تا سال ۳۶۸ م که رسماً به کلیسای کاتولیک پیوست همچنان به آنان وفادار ماند. مانویان کاتار قائل به ثنویت بودند و نزاع میان خیر و شر، خدا و شیطان، نور و ظلمت، روح و جسم را جنگی ابدی می‌دانستند که از سحرگاه آفرینش آغاز شده و تا پایان دهر ادامه دارد. مانویان مردمی سخت زهد پیشه بودند. شهوت‌رانی و انهماک در لذات جسمانی را حتی در ازدواج مذموم می‌دانستند، از دروغ و سوگند تبرّی می‌جستند، از خوردن گوشت جانوران و فراورده‌های حیوانی چون شیر و پنیر و تخم مرغ پرهیز می‌کردند و تنها گوشت ماهی را حلال می‌خواندند؛ زیرا چنین می‌پنداشتند که باروری و تولید نسل در میان ماهیان از راه جماع نر و ماده حاصل نمی‌شود. خواص مانویان این محرّمات و منهیّات را به شدت مراعات می‌کردند؛ هر چند که در مورد عوام سخت‌گیری تا آن حد نبود و تسامح و اغماض تا حدودی جایز شمرده می‌شد.

محاکم تفتیش عقاید

در آخرین سال سده دوازدهم میلادی پاپ اینوسان سوم الحاد را بزرگ‌ترین خیانت غیر قابل بخشش خواند و مبارزه قطعی با کاتارها را در دستور کار کلیسا قرار داد. بسیج عمومی بر ضد بد مذهبان آغاز گشت و برای نجات مسیحیت از بدعت و ضلالت به اعلان جهاد متوسل گشتند. تمام املاک کنت تولوز، که بزرگ‌ترین کنت در روی زمین خوانده می‌شد و از بدکیشان هواداری می‌نمود، از سوی پاپ برای شاهزادگانی که به حمایت از کلیسا در این جهاد شرکت کرده بودند حلال گردید و راه و رسم مبتدعان در سیل خون شسته شد. بسیاری را کشتند و چشم بسیاری دیگر را از حدقه بیرون کشیدند و بینی‌شان را بریدند. در سال ۱۲۰۹ م وقتی شهر بزیه به دست بسیجیان جهادگرا افتاد فرمانده آنان به پاپ گزارش داد: «مردان ما احدی را از وضع و شریف وزن و مرد و کودک و سالخورده فرونگذاشتند. کمابیش بیست هزار تن را کشتند و تمام شهر را به باد غارت سپردند.» پاپ اینوسان

این فتح شایان را تبریک و تهنیت گفت و گناهان گذشته مجاهدین را عفو کرد. اموالی را هم که از غارت شهر به چنگ آورده بودند به آنان بخشید. حکایت شده است که در سال ۱۲۳۰ م نساجی در شهر تولوز فریاد برآورد: خدایا گواه باش که من ملحد نیستم، زن دارم و با اومی خوابم، کودکان دارم، گوشت می خورم، دروغ می گویم و سوگند یاد می کنم. من یک مسیحی متعهد هستم.

از یک تولوزی دیگر نقل شده است که گفت:

اگر دستم برسد به آن خدا که از میان هزار نفر مخلوق خود یکی را نجات می بخشد و همه دیگران را معاقب می سازد، من دک و دنده چنان خدایی را خرد خواهم کرد و تف بر روی آن خیانت پیشه دغلكار خواهم انداخت.

محاكم معروف انكیزیسیون^۱ (تفتیش عقاید) در همین جریان قلع و قمع مبتدعان به وجود آمد. این محاكم تقریباً در سرتاسر اروپا — به استثنای انگلستان — دایر گردید. مجازات‌ها عبارت بود از مصادره اموال، حبس و زنده سوزی. تفاوت اصلی این محاكم با دادگاه‌های عادی دیگر در سیستم بازجویی آن بود. در محاكم عادی اصل برائت محترم شمرده می شود و اثبات اتهام بر عهده بازپرس^۲ است ولی در انكیزیسیون بازجو غالباً به اعلام یک گواه مبنی بر انحراف عقیدتی متهم اکتفا می کرد و متهم می بایستی بی گناهی خود را به ثبوت برساند. قضات همه از روحانیان بودند که طبعاً نظر بی طرفانه درباره متهم نداشتند. دادگاه سرّی بود. گواهان افراد مورد وثوق دادگاه بودند، اسامی آنان افشا نمی شد و بنابراین متهم نمی توانست در مقام جرح شهود برآید. مأموران خفیه دستگاه تفتیش عقاید در همه جا

^۱ Inquisition

^۲ prosecutor

بودند و گزارش‌های آنان بود که مبنای تعقیب متهمان قرار می‌گرفت.

آیین‌نامه بازجویی

شرط عدالت در مورد گواهان رعایت نمی‌شد و معمولاً به شهادت اشخاص فاسق و فاسد، حتی شهادت اطفال — البته علیه متهم — ترتیب اثر قائل می‌شدند. متهم از حق تعیین وکیل برخوردار نبود و اگر وکیلی در جریان رسیدگی مداخله می‌کرد در مجازات متهم شریک می‌شد. مسلم بود که اگر کسی به نفع متهم شهادت می‌داد گرفتاری پیدا می‌کرد. شکنجه نه تنها در مورد متهم بلکه در مورد شهودی که به نفع متهم شهادت می‌دادند اجرا می‌شد. البته ظاهر مقررات محکمه اجازه نمی‌داد که شکنجه تجدید شود اما در عمل کسی را که مثلاً روز دوشنبه شکنجه کرده بودند روز سه‌شنبه هم شکنجه می‌کردند و می‌گفتند که این نه تجدید^۱ بلکه ادامه^۲ همان بازجویی است و چیز جدیدی نیست. این اطلاعات در کتابچه^۳ دستورالعمل بازجو^۴ که یکی از بازجویان به نام برنارگی در همان زمان فراهم آورده است انعکاس دارد. <۲۲>

ماحصل مطلب این است که دست‌اندرکاران محکمه‌های تفتیش عقاید معمولاً کوچک‌ترین انحراف عقیدتی را چندان بزرگ جلوه می‌دادند که به صورت جنایتی عظیم درمی‌آمد. این محکمه‌ها نه تنها قلع و قمع مبتدعان و شورشیان بلکه خفه کردن و حذف همه دگراندیشان را می‌خواستند. براساس نوشته‌های همان بازجو که از او نام بردیم در فاصله سال‌های ۱۲۴۹ تا ۱۲۵۹ از دویست متهم که تحت تعقیب قرار گرفتند حتی یک نفر تبرئه نشد. این بازجو در طول مدت عملکرد خود از نهصد و سی نفر بازجویی کرد، چهل و دو تن از آنان را به آتش سپرد و سیصد و هفت تن را به زندان انداخت و بقیه را به مصادره اموال محکوم کرد. خلاصه

^۱ repeat

^۲ continuation

^۳ Inquisitor's Manual.

آن که هیچ یک از متهمان از چنگ او به سلامت نجست. پیداست که مصادرهٔ اموال در آمد بی دردسر و سرشاری نصیب کلیسا می‌کرد و دست‌اندرکاران این محاکمه‌ها نیز از برکات آن متنعم می‌گشتند. اما شمار ثروت‌مندان محدود بود و هرچه زمان پیش می‌رفت به تدریج از تعداد پول‌دارهای چاق و چله که در چنگ بازجویان می‌افتادند کاسته می‌شد و چنین است که کشیشی به نام ایمریک در سال ۱۳۶۰م شکایت می‌کند که چون متهمان ثروت‌مند همه از میان رفته‌اند انگیزیسیون به ضعف و سستی گراییده است و این نهاد مقدس ناچار باید با خرده‌ریزه‌هایی که از فقرا به دست می‌آورد زندگی کند.

انگیزیسیون در اسپانیا

در اسپانیای اسلامی مسلمان و یهودی و مسیحی در کنار هم زندگی می‌کردند و مروّت و مدارا در میان آنان حکم فرما بود. اما چون حکومت مسلمانان بر افتاد و مسیحیان قدرت فائقه را به دست آوردند کم‌کم تب ضد سامی همه را فرا گرفت و فشار و آزار شدید بر عرب‌ها و یهودی‌ها راهی برای آنان باقی نگذاشت جز آن که از اسپانیا مهاجرت کنند یا به دین مسیح در آیند و یا تن به مرگ بدهند و بدین‌گونه بود که دسته دسته از مردم اجباراً به شرایط جدید گردن نهادند و کوشیدند تا مگر خود را رعیت مطیع و منقاد دولت مسیحی جلوه دهند. روایت شده است که یکی از کشیشان به نام وینسنت فررتنها در یک روز چهار هزار تن مسلمان را غسل تعمید داد. و این شمار انبوه کسانی را نشان می‌دهد که برای نجات جان و مال دست از دین و آیین خود می‌شستند. مسیحیان در آغاز کار به همین تشریفات رسمی قبول دین مسیح رضایت می‌دادند و چیزی جز حفظ ظاهر نمی‌خواستند. البته این نومسیحیان در مناصب دولتی و کلیسایی راه نمی‌یافتند اما مشاغل

^۱ Holy Institution

حرفه‌ای و کارگری اسپانیا در دست آنان باقی می‌ماند.

همه کس می‌دانست که بسیاری از این نومیسیحیان هنوز به راه و رسم پدران خود دل‌بستگی دارند و در خانه‌ها به زبان مادری خود حرف می‌زنند و التزام باطنی آنان به دین مسیح در معرض تردید است. در سال ۱۴۷۸ م ملکه ایزابل کاستیل از پاپ سیکستوس چهارم اجازه خواست تا با ایجاد محکمه انکیزیسیون به این وضع خاتمه دهد و کسانی را که از عهده اثبات وفاداری و التزام عملی خود به دین مسیح بر نمی‌آیند به مجازات برساند. پاپ با درخواست ایزابل موافقت نمود. فردیناند شوهر ایزابل هم با او دست یکی کرد و ماشین مخوف تفتیش عقاید با خشونت تمام به راه افتاد و ثروت عظیمی از مصادره اموال متهمان نصیب دربار اسپانیا کرد. این جریان هم‌زمان بود با دولت بادآورد درآمدی که پس از کشف دنیای جدید از آن سوی اقیانوس به سوی اسپانیا سرازیر گشت و درباریان و اشراف آن کشور را در مال و منال غوطه‌ور ساخت. ماجرای انکیزیسیون در اسپانیا تا اوایل قرن نوزدهم (۱۸۳۴ م) ادامه یافت. در طول آن مدت دولت و کلیسای دست‌یکدیگر داشتند و اگر گاهی اختلافی در میان کشیشان و پادشاهان پیدامی‌شد آن اختلافی بود در میان خودی‌ها یا به تعبیر یکی از مورخان رقابت در میان عشاق بود که مقصد و مطلوب همه آنها یکی بیش نبود.

داستان‌های انکیزیسیون موی بر اندام آدمی راست می‌کند. تقریباً پنجاه درصد از جمعیت اسپانیا در جریان تصفیه‌های عقیدتی از میان رفتند. آتش‌تعب و انتقام‌جویی هر روز تیزتر می‌گشت و شعله آن بالاتر می‌گرفت. در سال ۱۴۸۱ م در سویل (اشبیلیه) شش تن را که نخست زندانی شده بودند از زندان بیرون کشیدند و در آتش افکندند و در ظرف هشت ماه پس از آن ماجرا ۲۹۲ نفر را سوختند و ۹۸ تن را به حبس ابد محکوم کردند. در پرتغال در فاصله سال‌های ۱۶۵۱ تا ۱۶۷۳ م یعنی در مدت ۲۲ سال ۱۸۴ تن را زنده در آتش افکندند، ۵۹ تن آدمک‌شان را سوزاندند و اموال‌شان را مصادره کردند، ۴۷۹۳ تن را توبه دادند و در یک مورد بیش از ۱۵۰۰ تن از توّابین را به معرض

تماشای مردم در آوردند. این‌ها نمونه‌هایی از قربانیان خشونت مذهبی است که اروپا را فراگرفته بود.

در سال ۱۴۹۲ م به موجب قانون مذهب یهود ممنوع گردید و بسیاری از یهودیان به شهرهای دیگر اروپا چون آمستردام و هامبورگ و لندن مهاجرت کردند. گروهی نیز راه قاره جدید را در پیش گرفتند و در نیویورک مسکن گزیدند. آنگاه تبعید دسته جمعی عرب تباران آغاز شد و این ماجرا از ۱۶۰۶ تا ۱۶۱۵ م طول کشید. شمار اندکی از آنان که در اسپانیا باقی ماندند لاجرم کوشیدند تا زبان و رسوم قومی خود را به فراموشی بسپارند.

صف آرای‌های نوظهور

در رنسانس اروپا از سال ۱۵۰۰ میلادی به بعد دست اندرکاران اقتصاد و سیاست و جنگ دوش به دوش هم و دست در دست هم حرکت می‌کردند. در مشرق زمین معمولاً بازرگانان خود را از گیر و دار جنگ و ستیز نظامی دور نگاه می‌داشتند. رزم‌آوری و ماجراجویی با امیران و شمشیرزنان بود و بازرگانان محیطی امن و فارغ از دغدغه را ترجیح می‌دادند. اما در غرب چنین نبود. در آنجا بازرگانان در کار جنگ و اداره امر بسیج و لشکرکشی دخالت مستقیم داشتند.

در خلال دو قرن شانزدهم و هفدهم وضع دنیا یک سره دگرگون گشت. جهان خشکی مدار در طول آن دو قرن به جهانی دریامدار تبدیل شد. تا آن زمان جنگ و ستیز به طور عمده در خشکی بود و اگر کشتی‌های دو طرف متخاصم با هم درگیر می‌شدند می‌بایستی آن قدر نزدیک هم شوند که سربازان بتوانند با هم درگیر و گلاویز گردند و کشتی دشمن را مسخر سازند. اما پس از اختراع باروت و توپ این وضع به کلی دگرگون شد. توپ‌های اروپاییان قادر بودند از فاصله دویست میلی کشتی دشمن را بزنند و ضرورتی نداشت که جنگ پهلوانی «دونیزه، دوبازو، دومرد دلیر» به رسم قدیم در میان سربازان درگیرد. حالا دیگر تعداد کشتی‌های مدافعان هرچه

بیش تر بود هدف‌های پیش‌تری را در تیررس مهاجمان اروپایی قرار می‌داد.

رنسانس و اصلاح‌گرایی

تلقی از حقوق طبیعی به عنوان احکام فطرت و بیان اراده الهی (سنت الله) در طی قرن‌ها ادامه پیدا می‌کند اما در جریان رنسانس <۲۲> و نهضت اصلاح‌گرایی به تدریج از تأکید برجسته الهی آن کاسته می‌شود و بحث‌ها بیش‌تر بر جنبه عقلانی مستقل از مذهب این حقوق متمرکز می‌گردد.

گفتیم که از اواسط قرن یازدهم تا اواسط قرن سیزدهم حرکت و غلیان اجتماعی عظیمی در اروپا مشاهده می‌شد. انفجار جمعیت و توجه روزافزون به بهره‌برداری از منابع جدید و توسعه فتودالیسم از مظاهر بارز این حرکت است و آنجا که پویایی‌ها و جابه‌جایی‌های اجتماعی و سیاسی رخ دهد تپش و هیجان فکری نیز وجود دارد.

در آن روزگار پاپ مدعی آن بود که حکومت پادشاهان متلقی از او و به نیابت از جانب اوست و از همین رو حکامی را که — به روا یا ناروا — تهمت انحراف و بدکیشی بر آنان می‌بست بر می‌داشت و قلمرو حکومت آنان را به مدعیان تازه رسیده که معمولاً ماجراجویان گرسنه چشم و حریص و گدا طبع بودند می‌بخشید. پاپ دو ادعا داشت. یکی آن که امور روحانی و مذهبی جوامع مسیحی، در وسیع‌ترین و فراگیرترین تفسیر آن، باید کلاً به دست کشیشان باشد. دوم آن که کلیسا به لحاظ سیاسی سلطنتی در بالا سر همه سلطنت‌ها شمرده شود و تقدّم و اولویت او بر همه پادشاهان دیگر مسجّل گردد. هیچ‌یک از این دو ادعا بر سوابق تاریخی مبتنی نبود. پاپ در گذشته یکی از هزاران اسقف مسیحی بود و لقب پاپ (پدر) بر همه آنان اطلاق می‌شد، درست مانند ائمه جماعات در عالم اسلام که همه آنها امام خوانده می‌شدند و البته امام مسجد اعظم مراکز مهم مانند بغداد و دمشق و مکه معتبرتر از ائمه دیگر بود. اسقف شهر رُم نیز معتبرتر از اسقف‌های دیگر بلاد به شمار می‌آمد اما به تدریج که با پیشرفت اسلام مراکز مهم مذهبی

مسیحیان در انطاکیه و اسکندریه و قرطاجنه و اندلس برافتاد آن وضع تغییر کرد. در افریقا تقریباً دویست و پنجاه مرکز مسیحی وجود داشت که همه از بین رفتند و حالا دیگر اسقف رُم خود را یک سر و گردن بالاتر از اساقفه دیگر می‌دید و به دنبال همین جریان بود که کشیشان متفرقه از این که خود را پاپ بنامند محروم و ممنوع گشتند.

لوتر و مدعیات او

پس کلیسا مدعی داشتن حقوق مطلقه حکومت بود اما پادشاهانی که عملاً بر مسند قدرت تکیه زده بودند طبعاً زیر بار آن ادعای نمی‌رفتند. چنین ادعایی هر چند با وضع خان‌ها و فئودال‌ها و حکام محلی ناساز نبود، با وضع سلاطین مقتدر و صاحبان عده و عده سازگار در نمی‌آمد. پاپ خود را نماینده مسیح و واسطه میان خالق و مخلوق می‌خواند. پادشاهان نیز نظریه پردازان هوادار خود را داشتند که می‌گفتند قدرت و سلطنت موهبتی الهی است و خدا بهتر می‌داند که این موهبت را به چه کسی اعطا کند. مدعیان قدرت در هر دو باب (کلیسا و سلطنت) مطلق طلب و تمام خواه بودند. این جریان سیاسی و فکری همراه و هم‌زمان بود با ظهور نهضت اصلاح طلبی دینی که مدعای کلیسا را درباره وساطت میان خالق و مخلوق منکر بود. لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶ م) در ۳۱ اکتبر ۱۵۱۷ م مدعای خود را در باب توبه گناهکاران و بخشایشگری کشیشان بر دروازه کلیسای ویتنبرگ نصب کرد و از مخالفان خود خواست تا با او به مناظره بنشینند. خلاصه و لب مدعای او آن بود که عفو و آمرزگاری کشیشان اگر چند می‌تواند گناهکار را از مجازات‌های دنیوی که به حکم کلیسا مقرر می‌شود مصون دارد اما نمی‌تواند او را از عواقب معصیت و عذاب اخروی نجات دهد. چنین چیزی به نظر لوتر برخلاف تعالیم مسیح بود زیرا که مسیحی راستین می‌بایست نه یک بار توبه کند بلکه باید سراسر زندگی خویش را در حال توبه و انابه باشد. بگو مگو درباره عقاید لوتر در میان اصحاب کلیسا بالا گرفت. دستگاه

پاپ اورا در آوریل سال ۱۵۱۸م به محاکمه در رُم احضار کرد. لوتر به فردریک فرمانروای زمان خود پناه برد و خواستار آن شد که محاکمه نه در رُم بلکه در آلمان صورت گیرد. محاکمه به آلمان منتقل شد و کاردینالی که ریاست محکمه را بر عهده داشت بیش تر آرای لوتر را فاسد شمرد و از او خواست که از آن ها تبری جوید و گفته های خود را پس بگیرد. لوتر این حکم را مردود دانست و این بار با اساس مدعیات کلیسای رُم به مخالفت برخاست و گفت که آن ادعاها، و نیز دست اندازی کلیسا بر امتیازات اقتصادی و اجتماعی به نام دین، با سنت های یازده قرن اولیه مسیحیت وفق نمی دهد و تمام ساخته و پرداخته چهار قرن اخیر است و بدین گونه دعوت رجوع به سلف در مسیحیت آغاز شد. این دعوت در عین حال دعوت به اصل دین یعنی کتاب مقدس بود و بی اعتنایی به قداست و مرجعیتی را که دستگاه پاپ برای خود دست و پا کرده بود تبلیغ می کرد. لوتر پاپ را دجال و دستگاه او را ساخته دست شیطان می خواند و عنوان آخرین کتاب او که یک سال پیش از مرگش انتشار یافت از استواری او بر این عقیده خبر می داد. <۲۵>

زمینه های پیشرفت اصلاح گری

لوتر به برکت حمایت پادشاهان از شکنجه و اعدام مصون ماند و به اجل طبیعی درگذشت. اریک فروم بر عناد سرکوفته در میان پیروان لوتر و کالون تأکید می کند و این دو را «از بزرگ ترین کینه توزان در میان شخصیت های بزرگ تاریخ یا لاقل رهبران مذهبی» می شمارد و می گوید که چون تعالیم آنان رنگ عناد داشت مقبول طبع گروه های سرکوفته و عنادگر قرار می گرفت و آتش حقد و خصومت و خشونت را در سینه های توده ها دامن می زد. <۲۶>

در رویارویی کلیسا با اصلاح طلبان، پادشاهان جانب اصلاح طلبان را گرفتند. این روشن فکران دینی که با مبادی و مبانی مسیحیت آشنایی کامل داشتند با همان زبان اهل کلیسا به تبلیغ برضد آن برخاسته بودند و زیر

پای قدرت پاپ را خالی می‌کردند. اگر پادشاهان جانب اصلاح طلبان را داشتند خان‌ها و فئودال‌ها و قدرت‌های محلی کوچک از کلیسا حمایت می‌نمودند. شهرها هوادار شاه بودند و روستاها هوادار پاپ. و چنین بود که کم‌کم پای توده مردم هم در میان کشیده شد؛ زیرا که پادشاه طبعاً رعیتی داشت و مدعی نمایندگی از سوی آنان بود و لازمه این درگیری که به نام مردم صورت می‌گرفت آن بود که پادشاه خود را در برابر مردم متعهد و مسؤول نشان دهد و این یک تحول انقلابی بود که به تدریج پیش رفت و مردم را به عنوان منبع اصلی قدرت سیاسی معرفی کرد. ماحصل مطلب آن که اصلاح‌گری دینی سلطه کلیسا را سخت متزلزل ساخت و به خرد قدرت و اعتبار بخشید و تجربه شخصی و مسؤولیت فردی را کلید رستگاری دانست. اصلاح طلبان از طبقات متوسط و شهرنشینان بودند که مفهوم تازه‌ای از استقلال و آزادی را تبلیغ می‌کردند و برآن بودند که در مسائل ایمانی وجدان فردی است که حرف آخر را می‌زند و هیچ مرجعی اخلاقاً حق ندارد که در داوری وجدان آزاد مردم مداخله کند. این برداشت البته با مذاق هواداران نظریه «حقوق طبیعی» سازگاری داشت و هم با مذاق طبقه متوسط نوخاسته که با فروپاشی نظام فئودالی و پدید آمدن طلایه سرمایه‌داری نیازمند تقویت روحی و اعتماد به نفس بود موافق می‌افتاد.

این تحولات تازه که از فلسفه مدرسی کلیسا روز به روز فاصله می‌گرفت و به مشاهده و تجربه بهای بیش‌تری می‌داد از قرن پانزدهم تا قرن نوزدهم تقریباً بدون انقطاع ادامه داشت. آن سده‌ها را دوران طلایی حقوق طبیعی نامیده‌اند. <۷> این دوره مقارن است با دورانی از تاریخ ایران که از اواخر سلطنت امیر تیمور گورکان (۱۳۷۰-۱۴۰۵ م) تا روی کار آمدن سلسله قاجار در اواخر قرن هجدهم امتداد یافته است.

این روش شناخت متکی بر مشاهده و تجربه که اعتبار خود را از آن روزگار تاکنون ادامه داده البته چنان نیست که ما را به ارزش‌های قطعی و مطلق و لایتغیر راهبری کند بلکه اعتبار و قطعیت در هر مورد تا زمانی مسلم

گرفته می‌شود که عقل تجربی خطای آن را کشف نکرده باشد. هرگاه که عقل تجربی در آزمون‌های مستمرّ خود به نتیجه دیگری برسد آن را جانشین یافته‌های پیشین خود می‌کند، و چنین است که اعتبار و قطعیت از یافته‌ای به یافته دیگری منتقل می‌شود و یقینی جایگزین یقین دیگر می‌شود. اکنون کاروان فهم و ادراک انسانی در آغاز قرن بیست و یکم هنوز در همین مسیر پیش می‌رود و تقلای پایان‌ناپذیر عقلانیت در تکرار و تجدید آزمون‌ها و تصحیح یافته‌ها بر همین نمط ادامه دارد.

فصل چهارم

www.ketabfarsi.com

از حقوق طبیعی تا حقوق بشر سیصد سال پرماجرا

www.KetabFarsi.com

اروپای قرن شانزدهم

اروپای آغاز قرن شانزدهم میلادی موزاییکی از واحدهای سیاسی ناهماهنگ است. «۱» در مناقشه‌ها و اختلاف‌های این دوران غالباً مسائل مذهبی با مسائل سیاسی درهم می‌آمیزند و حکومت‌های محلی کم‌کم رنگ ملیت بر خود می‌گیرند. فتح غرناطه در سال ۱۴۹۲ م وحدت اسپانیا را تضمین کرد و جنگ‌های صدساله به ثبات وضع سیاسی در فرانسه انجامید. سلطنت در این کشور از فرّ و اعتباری عرفانی برخوردار بود. عامهٔ مردم یک نوع خاصیت اعجازگری و شفابخشی برای پادشاهان قائل بودند. وقتی هانری چهارم — که مکفر هم بود — به توسکانی می‌رفت روستاییان به جاده‌ها ریخته بودند و می‌کوشیدند تا در انبوه جمعیت به تبرک دست بردامن قبای او بسایند و معتقد بودند که آن مایهٔ فراوانی محصول خواهد شد. «۲»

ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷ م)

شاخص‌ترین متفکر سیاسی این دوران نیکولو ماکیاولی است که نوشته‌های او مانند شهریار در اوایل قرن شانزدهم سرآغاز نگرش تازه‌ای در فلسفهٔ سیاسی

به شمار می‌آید. شهریار البته یک رساله فلسفی در باب سیاست نیست. این که بهترین حکومت کدام است و چگونه مشروعیت می‌یابد، قدرت چیست و دولت چیست؟ — این قبیل مباحث فلسفی برای ما کیاولی مطرح نیست. دولت در نظریه یک واقعیت است که موجودیت آن باید شناسایی گردد و به حساب گرفته شود، نه این که مورد تبیین فلسفی قرار گیرد. لزومی هم ندارد که اطاعت مردم از دولت توجیه گردد و به خار خار مشروعیت میدان داده شود. او کسی است که به وضع آن روز ایتالیا می‌اندیشد و عمده دل واپسی او استقرار نظم و ثبات است.

ما کیاولی می‌گوید: شهریار باید شخصاً آدم قابل و کارآمدی باشد ولی بخت هم باید با او یار گردد. آنچه وی لازم دارد یک انرژی زیاد و اراده پولادین آمیخته با بی‌رحمی و حسابگری و گریزی است. او باید به دغدغه‌های اخلاق عادی بی‌اعتنا باشد. مشاوران خود را با احتیاط تمام برگزیند و کمترین اختیار به آنان ندهد. برای حفظ و گسترش قدرت خود از هیچ چیز — حتی قتل و جنایت — ابا نورزد اما به ظاهر چنان ننماید. خشونت و نرمش و زورگویی و حيله‌گری را با هم داشته باشد. چنانچه سعدی گفت:

درشتی و نرمی به هم در به است چو رگزن که جراح و مرهم نه است

شهریار اگر دورویی کند، زیر قول خودش بزند و پیمان بشکنند چه باک که این همه به زودی فراموش می‌شود و مردم آخر سر روی نتیجه کار او داوری می‌کنند. فرمانروایی که موفق باشد مردم تحسین‌اش می‌کنند، وسایلی را هم که برای رسیدن به یک نتیجه موفقیت‌آمیز به کار گرفته شده باشد می‌پذیرند و شرافت‌مندانه به شمار می‌آورند.

دولت تمایلی طبیعی برای گسترش و بزرگ شدن دارد. نه اخلاق و نه حقوق بین‌الملل بر آن حاکم است. در جنگل قدرت تنها چیزی که مهم است هوش لازم برای حسابگری و تصمیم‌گیری و زیرکی و چالاکی در استفاده از