



هَكَل

استقرار شریعت
در مذهب مسیح

ترجمہ باقر پیر ہام



استقرار شریعت در مذهب مسیح

هگل

استقرار شریعت در مذهب مسیح

ترجمه

باقر پرهام



G.W.F.Hegel

La Positivité de la religion chrétienne

Presse Universitaire de France

Paris, 1983.

ترجمه فرانسوی استقرار شریعت در مذهب مسیح کار گروهی از پژوهشگران فرانسوی است:

Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx,
Université de Poitier

این گروه عبارتند از:

Jacques d' Hondt, André Doz, Herbert Holl, Marie - Jeanne König-
son, Guy Planty - Bonjour, Jean Pucell, Henri Wetzel

André Doz

مدیر گروه

Herbert Holl

مسئول بازبینی نهایی ترجمه:

Guy Planty - Bonjour

نگارنده مقدمه

مکل

استقرار شریعت در مذهب مسیح

ترجمه باقر برهام

چاپ اول ترجمه فارسی زمستان ۱۳۶۹، خروفجینی تهران نوشتار

طراح صفحه ها یونیک راد، لیتوگرافی افشار، چاپ و صحافی گوته

تعداد: ۳۳۰۰



خیابان انقلاب، شماره ۱۴۷۴، تهران ۱۳۱۴۶

حق چاپ و انتشار برای مؤسسه انتشارات آکادمی محفوظ است

فهرست

□ مقدمه

۱ . جایگاه متن حاضر در آثار هگل	۷
۲ . مفهوم شریعت	۱۵
۳ . روابط کلیسا و دولت	۲۵
□ استقرار شریعت در مذهب مسیح	
وضع مذهب یهود	۳۷
خاستگاه شریعت	۳۹
عیسی به شخص خود اشارات بسیار دارد	۴۵
عیسی از خود به عنوان مسیح موعود بسیار سخن می‌گوید	۴۶
معجزات	۴۸
سهم حواریون در شریعت مسیح	۵۰
دوازده تن	۵۲
مأموریت یاران عیسی	۵۳
ristاخیز عیسی و فرامین وی پس از رستاخیز	۵۳
آنچه در یک محفل محدود به کاربستنی است، در قلمرو	
دولت نادرست است	۵۷
اشتراك اموال	۵۸

۵۹	برابری
۶۰	شام آخر
۶۲	گسترش طلبی مسیحیت
۶۷	چگونه یک جامعه اخلاقی یا مذهبی به دولت تبدیل می شود
۸۳	تعارض کلیسا و دولت
۹۵	قرارداد کلیسا. نهایندگی، شهروندان شاغل در امر مکتب
۱۰۲	قرارداد با دولت
۱۱۵	شكل لازم اخلاق در هر کلیسا
۱۲۴	ضرورت پیدایش فرقه‌ها
۱۲۹	□ روایت بعدی، نگاشته شده در سپتامبر ۱۸۰۰
۱۵۱	□ یادداشت‌های مترجمان فرانسوی
۱۵۹	□ منابع

مقدمه

۱- جایگاه متن حاضر در آثار هگل

این متن که ترجمه فرانسوی آن برای نخستین بار در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد در حیات خود هگل منتشر نشده است. ناشر آن ه. نول است که متن حاضر را در صفحات ۲۱۳-۱۵۲ مجموعه خویش با عنوان «کارهای دوره جوانی هگل درباب الاهیات» در ۱۹۰۷ منتشر کرد^۱. ما در ترجمه فرانسوی، آن متنی را پایه کار قرار داده ایم که «متن اساسی» نامیده می‌شود (توماس هرینگ آن را متن آغازین - Ursprünglicher Text - می‌نامد و گ. شولر متن پایه - Hauptstück^۲) و از سی برگ درست شده است؛ تنها صفحه اول نوشته در دست نیست. این کمبود به خودی خود چندان مهم نیست اما سبب شده که ندانیم عنوان اصلی نوشته چه بوده است، البته اگر فرض کنیم که خود هگل برای دستنوشته‌اش عنوانی گذاشته بوده است.^۳

□

1. H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen*, 1970.
2. T.H. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, A.I., P.225 – G. Schüler, Zur Chronologie von Hegels jugendschriften, in *Hegel-Studien*, Bd. 2, 1963, P.130

۳. روزنکرانتس (Rosenkrantz)، از ۱۸۴۴، بدون ذکر عنوان خاص، به یادآوری این مطلب بسنده کرده که هگل، علاوه بر کلمات و پاره‌های کوتاه، «نقد گستره‌ای درباب مفهوم مذهب K.Rosenkrantz, G.W.F. Hegels Leben, P.54 ایجادی» هم نوشته است:

دیلتی گمان می کند که عنوان اصلی نوشته چنین بوده است: «رابطه مذهب عقلی با مذهب ایجایی»^۴. هرچند که هیچ یک از عنوان‌ها [ی پیشنهادشده] حکم قاطع نیست اما ما عنوان پیشنهادی نول را نگاه داشته‌ایم: استقرار شریعت در مذهب مسیح^۵; این عنوان این امتیاز مسلم را دارد که در سنت فلسفی پذیرفته شده و، با درنظر گرفتن تمامی جهات، با مضمون نوشته هگل مناسب است.

درباب تعیین کردن تاریخ دقیق این نوشته اساسی هگل هیچ‌گونه دشواری وجود ندارد. خود هگل تاریخ نگارش این اثر را دوبار در حاشیه دستنوشته‌اش یادداشت کرده است: ۲ نوامبر ۱۷۹۵ و ۲۹ آوریل ۱۷۹۶. معنايش این است که کار هگل در دوم نوامبر ۱۷۹۵ مقدار زیادی پیش رفته بوده و وی آن را در این تاریخ از سر گرفته و در ۲۹ آوریل ۱۷۹۶ تمامش کرده است. اگر درنظر بگیریم که زندگی مسیح (یکی دیگر از نوشته‌های هگل که عنوانش از خود وی نیست) در ۲۴ ژوئیه ۱۷۹۵ تمام شده، به این نتیجه خواهیم رسید که میان تاریخ نگارش این دو نوشته چند هفتۀ بیشتر فاصله نبوده است.

دستنوشته هگل بسیار خواناست و با دقت بسیار نگارش یافته است. با این همه، چند جا خط خوردگی و افزوده‌های متعدد دارد. بیشتر خط خوردگی‌ها و درهم برهمی‌ها در آغاز متن دیده می‌شود. دلیلش این است که هگل، به هنگام اقامتش در فرانکفورت، از ۲۴ سپتامبر ۱۸۰۰ شروع به نگارش روایت تازه‌ای از مطالب خویش در حاشیه همان نوشته کرده است^۶.

□

4. Über das Verhältnis der Vernunsreligion zur positiven Religion: W. Dilthey, *Die Jugendsgeschichte Hegels*, P.22

ما مفهوم «پوزیتیویته» را، به تناسبِ مقام، به شریعت یا موازین ایجایی شریعت، و مفهوم «پوزیتیو» را به تشریعی یا ایجایی ترجمه می‌کنیم. درباب سابقه کاربرد اصطلاح ایجایی در اندیشه و ادب فارسی، نک: مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۵، پانویس ۲۸، صفحه ۲۳ - م.

5. بعد از خواندن کتاب روشن خواهد شد که چرا ما این عنوان را برای ترجمه فارسی کتاب برگزیده‌ایم - م.

6. صفحات ۱۳۹ تا ۱۵۱ چاپ نول. تاریخ نگارش این روایت تازه معنی دار است. در

در این روایت تازه، گاه بندهای کاملی از نوشتۀ پیشین بدون هیچ تغییری حفظ شده‌اند؛ و گاه، وی تنها به برخی تغییرهای جزئی بسته کرده است؛ چند بند تازه هم افزوده است که نمی‌توان به آسانی تعیین کرد که تا چه حد از نظریات وی در روایت پیشین دور است. ما این پاره‌ها را هم به جای خود ترجمه کرده‌ایم تا تعبیر خاصی که ممکن است در آنها باشد محفوظ بماند.

ما در ترجمه فرانسوی بنای کار را بر متنی نهاده‌ایم که نول ترتیب داده است. چاپ Suhrkamp را هم درنظر گرفته‌ایم.⁷ ولی اصلاح برخی اشتباهها و حل کردن بعضی دشواری‌های معمولاً بسیار رایج در ترجمه این متن را، بویژه در مواردی که دستنوشته اصلی خط خودگی دارد، بخصوص مدیون مطالعهٔ خود دستنوشته‌ایم. مطالعهٔ ترجمه‌های انگلیسی و ایتالیایی این اثر سبب شد که ما از درستی گزینش خود در موارد دشوار مطمئن شویم.⁸

هگل، در حاشیهٔ دستنوشته‌اش، اشاره‌هایی دارد که دقت و رنگ تازه‌ای به متن می‌دهد. این اشاره‌ها را در حکم فصل‌بندی حقیقی دانستن، زیاده‌روی است.⁹ با این‌همه، ما اعتبار آنها را اندکی تخفیف می‌دهیم و به صورت عنوان‌های میانی نگاهشان می‌داریم. پهپزادک به خوبی خاطرنشان کرده که متن هگل به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شود: بخش نخست به مفهوم شریعت و مذهب مسیح می‌پردازد و بخش دوم به «تبديل شدن کلیساي آغازین به دولت و نتایج حاصل از آن در روابط کلیسا و دولت».¹⁰ البته تصور این‌گونه جدائی قاطع میان دو بخش تاحدی خودسرانه و پیش خود اجتهاد کردن است؛ زیرا خود هگل به دو بخشی بودن اثر خود بدین صورت



■ این تاریخ، درست ده روز بود که هگل از نگارش «طرح مقدماتی دستگاه» (Systementwurf) فارغ شده بود. پس این درواقع آخرین نوشته دورهٔ فرانکفورت در زندگانی هگل است.

7. G.W.F. Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, I Frühe Schriften, Frankfurt am Main, 1971, PP. 104-190, 217-229

8. G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, Translated by. T. M. Knox, Philadelphia, 1971- Hegel, Scritti teologici giovanili tradotti da NVaccaro e E. Mirri a cura di E. Mirri, Napoli, 1972.

9. روزنکرانتس این اشاره‌های حاشیه‌ای را در حکم «فصل» شمرده است: نک. همان کتاب، ص ۵۴.

10. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, P. 79.

هیچ‌گونه اشاره‌ای ندارد. با این‌همه، نمی‌توان منکر شد که اگر بسط و تفصیل مفهوم شریعت به عنوان یک مایهٔ فکری [مستقل] نیازمند تحلیل از پیوندهای نهادی موجود میان کلیسا و دولت است، موضوع اخیر نیز، به خودی خود، از وحدتی مستقل برخوردار است. برای درنظر گرفتن این تقسیم‌بندی، کافی است بینیم عنوان‌های میانی کتاب چگونه توزیع شده‌اند. در حالی که، در بخش نخست، با تعداد زیادی عنوان میانی رویه‌رو هستیم که همین طور تاحدی اتفاقی توزیع شده‌اند، چنان‌که بعضی از آنها فقط به مطالب یک صفحه ختم می‌شوند، به محض آنکه به بخش دوم می‌رسیم می‌بینیم که ساخت اثر انسجام بیشتری می‌یابد و هر عنوان میانی بی مطالب طولانی‌تری را به دنبال دارد که شاید بتوان آنها را به راستی یک فصل دانست.

قرائت دقیق دستنوشته هگل را باید با یادآوری مطالعاتی که هگل درست به هنگام پرداختن به نگارش آن انجام داده بود آغاز کرد، و این کار هم با توجه به مکاتبات هگل با دوستانش، یا با توجه به نقل قول هایی که در خود این دستنوشته‌ها می‌توان یافت، آسان است. از مکاتبات هگل پیداست که وی بعضی از آثار کانت و فیخته، و نیز بخشی از نوشته‌های جدلی الاهیات‌شناسان توبینگن را مطالعه کرده است^{۱۱}. از بین آثار کانت، معلوم است که هگل در این ایام دو کتاب سنجش عقل عملی^{۱۲} و مذهب در محدوده محضر عقل^{۱۳} را می‌شناخته است. کتاب اخیر بر مؤلف زندگی مسیح و استقرار شریعت در مذهب مسیح تأثیری قاطع داشت. از بین آثار

□

﴿ مترجم ایتالیایی اثر هگل نیز همین نظر را پذیرفته است:

E. Mirri, Introduzione a la positività della religione christiana, in *Hegel, Scritti teologici giovanili*, P. 191.

منظور از بخش نخست صفحات ۱۵۲ تا ۱۷۳ چاپ نول (صفحات ۳۲ تا ۱۳۰ ترجمه حاضر) و بخش دوم صفحات ۱۷۳ تا ۲۱۳ چاپ نول (۱۳۱ تا ۱۴۹ ترجمه حاضر) است.

۱۱. به نامه‌های هگل به شلینگ، ۲۴ دسامبر ۱۷۹۴، اواخر ژانویه ۱۷۹۵ و ۳۰ اوت ۱۷۹۵، و نامه ۲۶ ژانویه ۱۷۹۵ وی به هولدرلین، در مکاتبات، ج ۱، صفحات ۱۷ تا ۳۷ بنگرید.

12. Critique de la raison pratique

13. La religion dans les élém̄es de la simple raison

فیخته، بیش از مبانی نظریه عام علم^{۱۴}، که بر هگل شناخته بود اما، از نظر تهاس با مسائل مذهب، اهمیت کمتری برای وی داشت، باید به دو جزو دیگر فیخنه اشاره کرد که هگل آنها را در این ایام خوانده بود: بازگشت به آزادی اندیشه موجود در اروپای شهریاران^{۱۵} و رساله‌ای در باب انتقاد از هرگونه اندیشه وحی^{۱۶}. دستنوشته‌های این دوره از حیات هگل همچنین به ما نشان می‌دهد که وی داستان‌های ماریوو^{۱۷} در باب چگونگی زندگی در دیرها و آثار لسینگ^{۱۸}، به ویژه ناتان دانا^{۱۹}، را نیز خوانده است. کتاب اورشلیم، از موزس مندلسون^{۲۰}، برای درک این مطلب که در سرآغاز کار دولت چه تضادی نهفته است کمک گرانهایی به هگل کرده است. هگل خود معترف است که در شناخت تاریخ کلیسا چندان چیره دست نیست، و به همین دلیل، با ممارست در مطالعه نهادهای تاریخ روحانیت کهن^{۲۱} و بازنگری کتب اربعه^{۲۲}

□

14. Fondements de la doctrine générale de la science

15. Zurückförderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas

16. Versuch einer Kritik aller Offenbarung

17. Marivaux

18. Lessing

۱۹. (Nathan der Weise) این کتاب را لسینگ دوست مندلسون نوشته است. کتاب برگردانی است از اثر دوران جوانی وی به نام Die Juden . شخصیت‌های کتاب در واقع نهایشی از زندگی خود لسینگ، مندلسون و دوستان وی اند. موضوع کتاب دفاع از بربداری مذهبی و آزاداندیشی، و مخالفت با آزار یهودیان است. بحث‌هایی که این کتاب برانگیخت در تأمین آزادی عقیده یهودیان در اروپا بسیار مؤثر شد. میرابو این کتاب را در ۱۷۸۷ به زبان فرانسه ترجمه کرد - م.

۲۰. (Moses Mendelssohn) فیلسوف، نویسنده و مترجم تورات به زبان آلمانی (۱۷۲۹-۱۷۸۵). در ۱۷۴۳ همراه استادش داوید فرنکل به برلن رفت و در آنجا فرانسه و انگلیسی آموخت، و لاتین و یونانی را پیش خود فرا گرفت. مطالعه فلسفه را با نوشهای این میمون آغاز کرد. از پیروان ولف (Leibniz) و لیب‌نیتس (Wolf) بود اما بیشتر زیر تأثیر آمپریست‌های انگلیسی، به ویژه لاک، قرار داشت. کتاب اورشلیم را در ۱۷۸۳ نوشت. در این کتاب از جدایی دین و دولت دفاع می‌کند و می‌گوید حقوق کلیسا با دین حقیقی ناسازگار است. میرابو، انقلابی فرانسوی، درباره این کتاب گفته بود: کتابی است که باید به همه زبان‌های اروپایی ترجمه شود - م.

21. Institutionum Historiae ecclesiasticae antiquae

22. recentioris libri quatour

از ای. موزهایم^{۲۳}، و نیز مقدمه و آغاز کار اتحاد مذهبی^{۲۴}، از ژی. پیدریت^{۲۵}، که هوداری تاحدی ویژه‌اش از وحدت همه شاخه‌های دیانتِ مسیحی اسباب رحمت مؤلفش را فراهم کرد، بخشی از بی‌اطلاعی اش را از تاریخ کلیسا جبران کرد. اگر بهاد بیاوریم که هگل، هم از آغاز تحصیلات دبیرستانی اش در ژیمناز شتوتگارت نوشه‌های روسو و اصحاب دایرة المعارف را خوانده بود، از تنوع شناخت‌های طلب سابق مدرسهٔ توبینگن به شگفت درمی‌آییم. اما، نفوذ مسلط در این میان، باری، نفوذ اندیشه‌های «روشنگری»^{۲۶} است، خواه روشنگری به معنای دقیق کلمه نفوذ اندیشه‌های کسانی چون هولباخ^{۲۷} و هلوهسیوس^{۲۸} در پیکار خویش بر ضد مذهب به صورت عام آن به کار می‌بردند، و خواه شکل ویژه‌ای از روشنگری به صورتی که در کتاب مذهب در محدودهٔ محض عقل می‌بینیم که در آن کانت نه به مذهب به صورت عام آن بل به جزمیت مذهب مسیح حمله‌ور می‌شد. در همین متن استقرار شریعت بخوبی می‌توان دید که منظور دوستان جوان هگل در مدرسه از «کلیسای ناپیدا، ملکوت خدا»^{۲۹}، که شعار گردهمایی‌های آنان بوده، چیست، و چگونه آنان جهل قشریون زمانهٔ خود را با حدت تمام افشا می‌کردند.^{۳۰}. در همین متن استقرار شریعت، و نیز در □

۲۳. (J. Mosheim) یوهان لورنتس فون موزهایم (۱۷۵۵-۱۶۹۴). الاهیات دان لوتری آلمانی بنانگذار مکتب پرائیتیک در بین مردان کلیسا. منظور از مکتب پرائیتیک در تاریخ کلیسا مکتبی است که به بررسی عینی و نقادانهٔ متابع اصل معتقد است - م.

24. Einleitung und Entwurf einer Religionsvereinigung

25. J. Piderit

26. Aufklärung

27. Holbach

28. Helvétius

۲۹. «شعار ما عقل و آزادی است، و پیوندگاه ما کلیسای ناپیدا» (نامهٔ هگل به شلینگ، اواخر ژانویه ۱۷۹۵، مکاتبات، ج ۱، ص ۲۳): «مطمئن هستم در این مدت که ما با شعار امید به ملکوت خدا از یکدیگر جدا شدیم توگاه‌گاه به فکر من بوده‌ای» (نامهٔ هولدرلین به هگل، ۱۰ ژوئیه ۱۷۹۴، مکاتبات، ج ۱، ص ۱۹).

۳۰. «مذهب [خشنکه مقدسان] و سیاست دو هم‌دست خالی کردن جیب خلق در بازارند؛ اولی همان چیزی را آموزش داده است که استبداد می‌طلبیده: تحقیر مردم و جلوه دادن ناتوانی وی در انجام هر کار نیک، و در به خودی خود چیزی بودن» (نامهٔ هگل به شلینگ در ۱۶ اوریل ۱۷۹۵، مکاتبات، ج ۱، ص ۲۹).

زندگی مسیح، است که هگل مصممانه ترین برخورد انتقادی در برابر مذهب مسیح را پذیرا می شود و بدان می گردد. گفته‌اند که هگل از جمله نوآوران نوعی پروتستانیسم لیبرالی است که خود را از یوغ دنباله‌روی از جزئیات رها ساخته، زیرا «ملکوت خدا، کلیسا نایپیدا» چیزی جز پذیرش قانون اخلاقی به فرمان عقل نیست. و از آنجا که هگل نه به نبوت اشاره‌ای دارد، و نه به معجزه‌ها و رستاخیز آخرت، بعضی‌ها گمان کرده‌اند که در این دستنوشته‌های هگل می‌توان مسیحی انقلابی را بازیافت که مبشر عقل عمل است.

برای درک معنای استقرار شریعت در مذهب مسیح تعیین کدن^{۳۱} جایگاه این متن در قبال دیگر نوشه‌های همین دوره از حیات هگل نیز اهمیت دارد. راه آسان این است که بینیم این نوشه‌ها نسبت به دوره‌های اقامت وی در توبینگن، برن و فرانکفورت به چه ترتیبی قرار می‌گیرند. مذهب قومی و مسیحیت^{۳۲}، که در سالهای ۱۷۹۴-۱۷۹۳ نوشته شده است، ادامه تفکرات دوره توبینگن است^{۳۳}. برن، جایی است که زندگی مسیح و استقرار شریعت در آن نوشته شده. و سرانجام می‌رسیم به فرانکفورت که هگل روح مسیحیت و تقدیر تاریخی آن^{۳۴} را در آنجا تهام کرده است.

هریک از این دوره‌ها ویژگی‌های خود را دارد. در توبینگن، هگل هنوز شور و شوق حسرتبار خویش به کلیت جمیل یونانی را ازدست نداده است. آرمان او همان آرمان مذهب یونانی است که در مراسم، تشریفات و جشن‌های خویش در زندگی مردم عمیقاً ریشه داشت. بدین‌سان، در این شیوه نگرش به مذهب، مذهب آن‌قومی که شکوفایی اش در سازمان هماهنگ جماعتی اش نهفته است، تعارضی میان مذهب و دولت نیست.

درحالی که، طرح مسئله در دوره اقامت هگل در برن به کلی متفاوت است. اینجا دیگر به هیچ وجه بحث برسر مذهب قومی نیست. مایه فکری تازه‌ای در نوشه‌های هگل پیدا می‌شود که زاییده مطالعه در آثار کانت است:

□

31. La religion d'un peuple et le christianisme

32. D. Janicaud, Hegel et le destin de la Grèce, P.45.

33. L'esprit du christianisme et son destin.

فکر آشتبایی، یا، بهتر بگوییم، ناممکن بودن آشتبای میان شریعت و عقل، میان اقتضای آزادی شخص و الزام عام دولت. پس، مشکل مرکزی در اندیشه هگل، مشکل با خود بیگانگی و شریعت است.

گسیختگی موجود میان این دوره و دوره فرانکفورت نیز به اندازه آنچه گفته می‌است. در دوره فرانکفورت در واقع پای مفهوم تاریخ در اندیشه هگل به میان می‌آید. به راستی تنها از همین دوره به بعد است که هگل نسبت به یکی از بزرگترین کشف‌های زندگی خویش آگاهی می‌یابد: عقل و تاریخ به طور متقابل شرط یکدیگرند.

همین چند یادآوری سریع کافی است تا روشنایی تازه‌ای بر کتاب استقرار شریعت در مذهب مسیح بیفکند. بدین معنا که مذهب مورد تحلیل در این کتاب اساساً مذهبی است که آن وحدت مستتر در مفهوم مذهب قومی (Volksreligion) را ازدست داده است. گرچه ملاحظات تاریخی در این دستنوشته به کلی نادیده گرفته نشده، اما نقش حضور آنها تا حدی کمنگ و زدوده است، زیرا استناد به تاریخ در این متن فقط در حدی است که امکان درک این مطلب را که مذهب مسیح چگونه سرانجام به جایی رسیده است که به شریعتی مستقر بدل گردد امکان‌پذیر سازد. بدین سان، تمامی دشواری تفسیر این دستنوشته به ظاهر به نکته زیر بر می‌گردد: آیا باید ملاک تشریعی بودن یک مذهب را در خصلت تاریخی آن بجوبیم؟ آیا ممکن نیست که ملاک مذکور بیشتر در مفهوم عقل نهفته باشد؟ پس موضوع اصلی بحث، که اهمیتی تعیین‌کننده دارد، بیشتر بر سر این مسئله است که بدانیم مذهب آیا امری عقلی است یا امری تاریخی. این را به شیوه‌ای دیگر هم می‌توان بیان کرد: تشریعی بودن یا ایجابی بودن تاریخی یک مذهب آیا به ذات آن بر می‌گردد یا نه؟

پیش از آنکه برای یافتن پاسخ این پرسش بکوشیم بد نیست مضمون کتاب زندگی مسیح را به اختصار یادآوری کنیم. هگل در نوشته خود به جامع انجیل‌ها^{۳۴} توجه دارد و به انجیل یوحناً قدیس، یا رسالات رسولان استناد

□

۳۴ . Evangiles synoptiques . منظور سه انجیل اول (متی، مرقس و لوقا) است - م.

نمی کند. نمی شود گفت که هگل قصد دست بردن در وقایع تاریخی را، بدان سان که تدوین کنندگان انجیل‌ها شرح داده‌اند، دارد. اما او از بین حقایق تاریخی به شیوهٔ خود انتخاب می‌کند، و این چیزی جز بدعت، به معنای ریشه‌ای کلمه، نیست: گرینش داده‌هایی معین. انتخاب آگاهانهٔ هگل به صورتی است که مسیح هرگونه ماورائیتی را از دست می‌دهد. نه سخنی از تجسم کلام است، و نه حرفی از تثلیث. به رستاخیز مسیح حتی اشاره‌ای هم نشده است. هگل پیشگویی‌ها و معجزات را هم کنار می‌گذارد. یا اگر هم دست بر قضا به معجزه‌ای اشاره کند برای آن است که تفسیری اساساً طبیعی برای آن بجاید. مسیح موردنظر هگل بیان تشخص یافتن تقوی^{۳۵} است. هگل مسیح را به موعظه‌گرِ دین، موعظه‌گر عقل تبدیل می‌کند. مسیح آمده است تا قانون را تمام کند، و اتهام قانون عبارت است از بشارت دادن به روح تازه آزادی و استقلال اخلاقی. ولی، اگر مسیح را مظہر مجسم آرمان اخلاقی بگیریم، اگر فرض کنیم مسیح همان مرد راست و درستی است که احساساتی بین دارد و شجاعانه بر ضد فساد و دروغ می‌جنگد، در این صورت آموزه اخلاقی محظوظ او چگونه توانسته است به شرپعت ایجابی مسیحیت تبدیل شود؟

۲- مفهوم شریعت

نخستین نکته‌ای که هگل در تعریف این مفهوم درنظر می‌گیرد ملاحظه اختلاف نظر عمیقی است که میان دو گروه وجود دارد: از یک سو، کسانی که می‌گویند برتری یک مذهب از تشریعی بودن آن و تبدیل شدنش به شریعتی مستقر بر می‌خیزد، و از سوی دیگر، کسانی که تشریعی بودن یک مذهب و تبدیل شدنش به شریعتی مستقر را نشانهٔ آشکار فساد و تباہی آن می‌دانند^{۳۶}. ساده‌انگاری خواهد بود اگر هگل را جزو کسانی بشمریم که

□

35. Vertu

۳۶. «ولی وجه تباہی این دو گروه در این است که یکی از آنها، عنصر تشریعی را، جزو ذاتی مذهب ناب نمی‌شمد و حتی معتقد است که می‌توان آن را کنار گذاشت... در حالی که، گروه دیگر، برعکس، برتری مذهب مسیح را در همین عنصر تشریعی اش می‌جوید و آن را به اندازهٔ

مخالف هرگونه شریعت اند. باید میان نظر هگل در ۱۷۹۵ و نظر بعدی وی در ۱۸۰۰ به دقت فرق گذاشت و این دو را از هم تفکیک کرد. در نظر نخست، هگل وجه شریعتی مذهب را با حدّت تمام افشا می کند؛ با این همه به سختی می توان ادعا کرد که وی هرگونه عنصر شریعی را از ذات مذهب کنار می گذارد. به همین دلیل، بعضی ها توانسته اند به این نتیجه برسند که عنصر شریعی جزو ذاتی مذهب است، در صورتی که برخی دیگر بر عکس تصور می کنند که ذات مذهب مخالف هرگونه شریعت است. برای حل این تناقض بعضی ها پیشنهادی کرده اند که در نگاه نخست چندان بی پایه نیست، و آن اینکه بهتر است میان شریعت خوب و شریعت بد فرق بگذاریم. چرا؟ برای اینکه هرکس که به سیاق هگل بیندیشد در واقع می داند که نامتناهی به دو نامتناهی نیک و بد تقسیم می شود. پس چرا همین تمایز را، که خصوصیت هگلی بارزی دارد، برای حل بن بستی که در متن استقرار شریعت در مذهب مسیح با آن رو به رو هستیم به کار نگیریم؟ هرینگ از نخستین کسانی بود که به این تمایز استناد کرده است.^{۳۷} هیپولیت هم، همین تمایز را پذیرفته و در توضیح نظر خویش افزوده است که شریعت بد بیانگر اصول و قواعد خارجی بیجان مذهب است، در حالی که شریعت خوب شریعتی است که روح زنده خود را از دست نداده است.^{۳۸}

اما، ترس این هست که چنین تمایزی [میان شریعت خوب و شریعت بد]، که در متن خود دستنوشته هگل هیچ گونه محمول برای توجیه آن وجود ندارد، نوعی راه حل زیادی زیرکانه برای گریز از مشکل باشد. به نظر ما بهتر است از این راه حل پرهیزیم؛ زیرا در این دوره هگل هنوز مشکل دشوار

□

﴿ اصول اخلاقیت، امری مقدس می داند...﴾ (نک: همین ترجمه ص ۳۹).

37. T.L. Haering, op. cit. t. I, P. 230

38. J. Hypolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pp. 45-46

به ترجمه فارسی کتاب هیپولیت، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۵، صفحات ۴۲ تا ۴۹ بنگرید - م.

آ. نگری هم همین نظر را دارد. نک:

A. Negri, *Stato e diritto nel Giovane Hegel*, pp. 139-140.

ساخت منطقی شریعت را حل نکرده است.^{۳۹} به همین دلیل، بحث از تمايز شریعت خوب از شریعت بد بدان ماند که کشفی را که هگل در دوره اقامتش در «ینا» کرده و در مدت زندگی اش در برن هنوز بدان نرسیده بوده است در مسئله وارد کنیم. پس، [از نظر خود هگل در این دوره]، بهتر است دستنوشته هگل را به جاریترین معنای آن درنظر بگیریم و با کسانی هم‌صدا شویم که می‌گویند شریعت، در هر صورت، بد است:

در نوشته‌های جوانی هگل، واژه‌های تشریعی و شریعت، همیشه بار معنایی منفی دارند. بنابراین، از دید اندیشه هگلی، «شریعت خوب» نداریم.^{۴۰}

این نزاع میان شریعت خوب و شریعت بد، البته فقط نزاع بر سر کلمه نیست. نزاعی است که با کنه بحث ارتباط دارد. درک کامل دستنوشته هگل بستگی به ادراک درست مفهوم شریعت دارد. چرا؟ برای اینکه اگر نظر کسانی را که می‌گویند شریعت در هر صورت بد است پیذیریم - که باید پیذیریم - در این صورت ناچاریم پیذیریم که مذهب ناب مذهبی است که شریعت مستقر ندارد، و مذهب دارای شرایع ایجابی مستقر مذهب به معنای راستین کلمه نیست. ولی مذهب به معنای ناب آن آیا چیزی جز مذهب در همان محدوده محض عقل است؟

ذات ایجابی [یا تشریعی]، در نوشته هگل، همیشه بار معنایی منفی دارد زیرا ذاتی است که همواره در مقابل عقل قرار می‌گیرد. ایجابی یا تشریعی امری است که دخالت در آن کار عقل نیست. در این معنا، هگل وارث بحق اندیشه‌های روشنگری است: اقتضای عام عقل نظری این است که همه این عناصر ایجابی را که معجزه، راز، نبوت، و مانند اینها، نامیده

□

۳۹. مشکل استقرار شریعت در مذهب مسیح هنگامی اهمیت انتقادی خویش را پیدا کرد که هگل برای هر زمانه‌ای در آغاز خویش به کشف نوعی ساخت منطقی ایجابی دست یافت». نک:

A. Negri, Interpretazione di Hegel, pp. 31-32.

40. P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, pp. 183-184.

می‌شوند کنار بگذاریم. ایجابی یا تشریعی، در ضمن، صفت عناصری است که بشر آنها را به صورت منفعل، و به عنوان یک امر داده شده پذیرفته است. در این معنا، هگل وارت کانت است: رها شدن از شریعت، به معنای عصیان دربرابر استم است^{۴۱}. اخلاق ایجابی، ضربه مستقیمی است به آزادی بشر و تصمیم‌گیری آزادانه او. امری است که با اندیشه‌های عقل نظری، یا با اندیشه‌های عقل عملی، ناگزیر تعارض دارد. بدین‌سان، شریعت یا مذهب ایجابی، دستگاهی از اصول و عادات مذهبی است که مدعی هدایت اندیشه و عمل ماست و به استناد مرجعیتی خارجی [و بیرون از دایره عقل] بر نیروی داوری ما تحمل می‌شود. با خواندن دستنوشته هگل، تضاد میان شریعت یا مذهب ایجابی، که برپایه اعتقاد قرار دارد، سرچشمۀ اجبار است، و بنابراین مذهب تعبد و دگرفرمودگی است، از یک سو، و مذهب طبیعی مبتنی بر عقل، که زاییده آزادی ما و بنابراین مذهب برخاسته از استقلال فکری ماست، از سوی دیگر، آشکار می‌شود.

هگل، با روشن کردن این نکته، به خوبی نشان داده است که هدف هر مذهبی اخلاقیت آن است. او، با این کار، خصلتِ تناقض دار این به اصطلاح مفهوم «شریعت یا مذهب ایجابی تقوی» را، که بعضی‌ها در صدد توجیه نظری آن برآمده بودند، به درستی اشکار کرده است^{۴۲}. هگل، با کنار گذاشتن هرگونه استناد به شریعت چیزی را بازیافته است که همانا استقلال فکری بشر در کشف اصول اخلاقی به معنای کانتی کلمه است. هگل بدین‌سان زمینه‌ای فراهم می‌کند که دین بتواند به بارگاه عام عقل راه یابد. کار او درواقع به معنای رها کردن آزادی بشر از قید اجبار هرگونه مرجعیت خودکامه است.

اما، این رهایی بهبهای گذشتی انجام گرفته که ناموجه بودن آن

□

۴۱. برای پی‌بردن به این معنا کاف است به کاربرد فراوان واژه‌هایی چون پیوند (Fessel) زنجیر (Kette)، بوغ (Joch)، بندگی (Esclave)، برد (Knechtschaft)، اجبار (Gewalt) در دستنوشته هگل توجه کنیم.

۴۲. به ترجمه حاضر، صفحات (۵۷ و ۵۸) بنگرید.

به زودی آشکار می شود. به همین دلیل، هگل به نگارش تازه‌ای دست می زند که فقط ناظر بر تعریف شریعت است.

به نظر هرینگ، دلیل وجود ندارد که دو روایت این اثر را مخالف هم بدانیم^{۴۳}. تنها تفاوتی که می‌توان در آنها یافت این است که هگل، در نخستین روایت دستنوشته‌اش، اساساً بر شریعت بد تأکید می‌کند، درحالی که در روایت دوم تأکید او بیشتر متوجه شریعت خوب است.

کاربرد نادرست و نابجای این گونه تمایز میان شریعت خوب - شریعت بد، سبب شده که اصالت متن هگل در سال ۱۸۰۰ از دید هرینگ پنهان بماند. از نظر اکثربت بزرگ مفسران کنونی، میان دو روایت متن تفاوت‌های مهم وجود دارد. به عقیده لوكاچ، متن دوم فقط یک دستکاری ساده نیست، بلکه بحث برسر دیدگاه به کلی تازه‌ای است که جهت آن با جهت متنی که در دوئه اقامت هگل در برن نوشته شده بود از بنیاد فرق دارد.^{۴۴} در ۱۷۹۵، هگل، تقابلی را که فیلسوفان انگلیسی (لاک، هیوم) میان مذهب طبیعی از یک سو و شریعت یامذهب ایجابی از سوی دیگر وضع کرده بودند، و اصحاب دایرة المعارف نیز همان را قبول داشتند، بهنحوی انتقادی می‌پذیرفت. درحالی که، در فرانکفورت، وی بر آن است تا این نظر را دوباره بسنجد زیرا دریافته است که معلوم نیست چنین نظری خود به خود مسلم باشد.

نوشتۀ ۱۷۹۵ علی الاصول در مخالفت با الاهیات دانان توبینگن و به ویژه در مخالفت با نظریات استور^{۴۵} بود. هگل، در این ایام، از مواد و مصالحی که فیلسوفان روشنگری فراهم کرده بودند استفاده می‌کرد. درحالی که، در روایت تازه، وی از فیلسوفان روشنگری فاصله می‌گیرد و با □

43. T. L. Haering, op. eit, t. I, p. 580.

۴۴. رژّ لوكاچ حتی عقیده دارد که هگل، در روایت دوم، دست به انتقاد از خود زده است: G. Lukacs, *Der junge Hegel*, pp. 295-296.

«میری» هم با این نظر لوكاچ موفق است: Mirri, in *Scritti teologici giovanili*, pp. 211. H.S. Harris, *Hegel's development*, t. I, pp. 399 ایضاً هاریس، در این اثر:

45. Storr

تجدد نظر در پروراندن مفهوم شریعت با آنان سر بحث و جدل دارد. هگل، به هنگام اقامتش در فرانکفورت، به اهمیت مفهوم تاریخیت پی برده است. بنابراین دیگر نمی توانست با ادعای فیلسوفان روشنگری که مفهوم مذهب طبیعی را بربایه عقلی که به صورت غیرتاریخی ادراک می شد تلقی می کردند، موافق باشد. با درنظر گرفتن کشف بنیادی هگل درباب مفهوم تاریخیت، تمایز مذهب طبیعی، و مذهب ایجابی یا تشریعی، دیگر بنیادی نداشت. روایت تازه هگل بازگشت به ذات محسوس، به رویداد عرضی، به عنصر زنده، و حتی می توانیم بگوییم بازگشت به عنصر تاریخی است هرجند که خود هگل اصطلاح اخیر را به کار نبرده است. تنها کاری که هگل در این روایت تازه کرده است این است که مفهوم درگذشتن از تقابل متناهی - نامتناهی، و اخلاقیت - قانونیت را که حاصل تفکر او در دوره اقامت وی در فرانکفورت بود، به موضوع مذهب تعمیم دهد. بدین سان جای مسئله عوض می شود. مشکل بنیادی دیگراین نیست که «مذهب ایجابی یا تشریعی چیست؟» بلکه این است: «چگونه مذهب به شریعت تبدیل می شود؟» یعنی که وجه تکوینی یا تاریخی مسئله بر تعریف منطقی یا عقلانی آن می چرید. این اشاره لوكاج درست است که می گوید رشد معنای تاریخی در

اندیشه هگل با کوشش او برای توجیه مذهب همسر و موازی است:

رشد معنای تاریخی در اندیشه هگل از جمله به اینجا می انجامد که وی برای مذهب توجیهی تاریخی و فلسفی بیابد، البته نه از این نظر که هگل برای مذاهب گذشته به عنوان نیروهای واقعی تاریخ مبنایی بجوید و بخواهد شرایط تاریخی پیدایش و زوال آنها را بیابد، بلکه از این نظر که وی در صدد یافتن توجیه فلسفی ازلیت و فعلیت مذهب است.^{۴۶}

پس، نتیجه این جدل با فیلسوفان و اندیشه های دوره روشنگری توجیه [واقعیت تاریخی] مذهب در برابر حمله های آنان به مذهب است. آن نوع □

46. G. Lukacs, op. cit., p. 298.

انتقاد عقلانی از مذهب که می‌خواست با این ادعا که شریعت تنها زایدهٔ شهوت، بدخواهی‌ها و قهر آدمی است شریعت را تبیین کند انتقادی است که گُمیتش بسیار لنگ است. آنچیزی که از نظر مفهوم پیشامد محض است از نظر متفسکری که به واقعیت عیان و مشخص نظر دارد امری ضروری، زنده و زیباست. آیا این بدان معناست که هر مذهبی جمیل و نیکوست؟ البته نه. هگل همچنان معتقد است که تبدیل شدنِ مذهب به شریعت امری محکوم و نپذیرفتنی است. پس اگر بخواهیم معنای عمیق روایتِ تازهٔ هگل، معنای دقیقی را که وی مایل است برای مفهوم «شریعت» پذیرد درست دریابیم یک بار دیگر باید بکوشیم تا پیش‌دستی نکنیم و مفاهیمی را که در دورهٔ اقامت وی در «ینا» ساخته شده‌اند پیش از وقت به میان نکشیم. به عنوان مثال، گفتن اینکه شریعت با خود بیگانگی است، یا شریعت برونگسترده‌گی و استقرار مفاهیم درونی است، یا شریعت تعین‌یافته‌گی مشخص مذهب است، همه اینها به معنای نشناختن کلام و منظور باطنی هگل است. شریعت، و امر تشریعی یا ایجابی، هردو توصیف‌هایی سرشار از بار معنایی منفی و کاهنده‌اند. بنا به دستنوشتۀ سال ۱۸۰۰، تشریعی یا ایجابی، هر امری به خودی خود پیشامده نیست بلکه آن نوع امر پیشامده است که خود را جاودانه و مقدس جا می‌زند. دستگاه جزم اندیش مذهبی امر پیشامده را در لباس قانون لایتغیر عرضه می‌کند و ارزشی جاودان برای آن می‌پذیرد. در همین جاست که هگل تهایز روش‌نگر تازه‌ای را عنوان می‌کند که ارزش تام آن را نباید از نظر دور داشت:

مسئلهٔ اینکه آیا مذهبی معین دارای شریعتی ایجابی هم هست یا نه، چندان به مضمون آموزه‌ها و فرامین آن مربوط نمی‌شود بلکه بیشتر بر می‌گردد به اینکه آن مذهب حقیقت آموزهٔ خویش را به چه صورتی اصالت می‌بخشد و به چه نحو خواستار اجرای فرامین خویش است.^{۴۷}



۴۷. نک. همین ترجمه، ص ۱۳۷. یادداشت پهپزاد (A. Peperzak) همان کتاب، صفحات ۲۰۰ تا ۲۰۶ نیز از این نظر سودمند است.

ایجابی بودن را در حضور یا غیاب یک مضمون نباید جست بلکه در شکل که آن مضمون پیدا می‌کند باید یافت. آری، مضمون درست هنگامی شکل ایجابی پیدا می‌کند که با تکیه بر اقتدار بر آگاهی بشری تحمیل شود. پس آن اصل خودفرمانی^{۴۸} که کانت در نظر گرفته بود همچنان به قوت خود باقی است هرچند که هگل دیگر مفهوم کانتی عقل غیرتاریخی را قبول نداد. پس، به این نتیجه می‌رسیم که چیزی ممکن است در آغاز ایجابی نباشد اما به تدریج ایجابی شود. رد عقلانیت مجرد روشنگری و وارد کردن مفهوم تاریخیت در بحث به اینجا می‌انجامد که برای رویدادها و آموزه‌ها ارزش مطلق قائل نباشیم. اما اگر مذهب از بدو پیدایش خویش جنبه ایجابی یا تشریعی ندارد، پس مذهب مسیح چگونه به شریعتی مستقر تبدیل شده است؟

به نظر می‌رسد که با تحلیل خود آموزش مسیح، چگونگی پذیرفته شدن این آموزش در محیط پرامون آن و بالاخره نحوه گشترش امت مسیحی بتوان پاسخ مشروحی برای این پرسش یافت. هریک از این عوامل، در ساخته شدن مذهب مسیح و درآمدن آن به صورت شریعتی مستقر نقشی بازی کرده است.

ایا مذهبی که مسیح بنیاد نهاد هم از آغاز شریعتی مستقر و ایجابی بوده یا به مرور زمان به این صورت درآمده است؟ این پرسش بدان ماند که بپرسیم آیا مسیح خودش آموزگار تقاوی بود یا بنیادگذار مذهبی جدید. پاسخ هگل روشن است هرچند که تاحدی زیرکانه است. مسیح هرگز بر آن نبوده که مبشر اخلاق تازه‌ای باشد یا مذهب جدیدی بنیاد نهد، با این همه در آموزش‌های او عناصری وجود داشت که ناگزیر می‌بایست اخلاق موردنظر وی را به شریعتی مستقر تبدیل کند.

مسیح، همانند دانایان^{۴۹}، همانند یحیای تعمیددهنده، از آن رو

□

48. autonomie

(Esséniens) : فقهای از یهود در «جلیل». عده آنها زیاد بود و جوامعی به سبک زاهدان تشکیل دادند. با سistem رومیان مخالف بودند و اموال میانشان اشتراکی بود. در جوامع خویش به تجرد می‌زیستند و قوانین روز «سبت» را مرااعات می‌کردند. با یحیا تعمیددهنده هم عقیده

◀

به پا می خیزد که برضد چیزهایی که دیگر کهنه و منسخ شده بودند اعتراض کند. بیدار کردن وجدان ها و فراخواندن آنها به آزادی خویش و به استقلال اخلاقی خود امری است که از مسیح یک آموزگار تقوای می سازد. و همدلی عمیقی که هگل نسبت به مسیح - مرد شجاعی که دینداری راستین را به اتهام رساندن قانون اخلاقی نهفته در دل ما می داند - در خود احساس می کند از همین جاست. آنچه روزتکرانتس می گوید، گرچه ممکن است در نگاه نخست تاحدی عجیب بنماید، اما سرشار از حقیقت است:

هرقدر عشق هگل به مسیح تاریخی عمیقتر می شد خشم وی درقبال اصول جزئی زمانه اش و در برابر تناقض های بیشماری که مابین وضع موجود کلیسا و روحانیت مسیحی، و اصل مذهبی عشق وجود داشت، به همان نسبت بیشتر و برافروخته تر می گردید.^{۵۰}.

مسیح، با وجود چهره اعلای خویش، فرزند زمانه و قوم خویش بود. مردی عبرانی، که نمی توانست از میراث ملتش که بر دوش های او سنگینی می کرد رها شود. و بنیاد و خاستگاه استقرار شریعت در مذهب مسیح در همین جاست. اگر بگوییم گناه بنیادی مسیحیت این است که مولود یهودیت است سخنی چندان خلاف اندیشه هگل نگفته ایم. خود دستنوشته هگل هم با توصیفی از وضع غم انگیز ملت یهود آغاز می شود.

يهودیان در آرزوی بعثت مسیح آینده روزگار می گذرانیدند. عیسی، به گفته هگل، اگر نمی خواست «برای ماهیان موعده کند» می بایست ناگزیر همان مسیح موعود باشد و هدایت قوم یهود را به عهده بگیرد. و علاوه بر کنایات ستایش انگیز و عظمت اخلاقی سخنانش در موعده بر بالای کوه، عیسی ناگزیر است عنان سخن را رها کند و از شخص خویش و از این که وی همان رستگار کننده ای است که همه انتظارش را می کشیدند سخن بگوید. او خود را ناگزیر می بیند قدرتش را با اعمال حیرت انگیز و خارق العاده

□

* بودند و به نزدیکی آخر الزمان اعتقاد داشتند. (نقل از تاریخ یوسف اف اسرائیل در کتاب تاریخ ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت).

به نهایش بگذارد تا دم عیسوی اش را به همگان بقبولاند. و همین که این گونه علامت در چشم مردم به عنوان معجزه نمودار شد، دیگر شرایط لازم برای پا گرفتن شریعتی تازه فراهم شده بود. هگل می‌گوید هیچ شریعتی بدتر از آن چه زاییده اعتقاد مردم به معجزات و کرامات است نیست. آری اینها در چشم عیسی چیزی نبود جز هدایت مردم به راه تقوا، اما به زودی همین‌ها تبدیل به فرامینی شد که پایه و اساس آنها معجزه است.

یهودیان در روزگار خویش آویخته وعده‌ای بودند که خدا به ابراهیم داده بود. عبرانیان از اقوام دیگر فاصله می‌گیرند و همه اعمالشان مبتنی بر اطاعت بی‌چون و چرا نسبت به قانونی است که در تمامی شئون زندگی آنان مداخله می‌کند. قوم یهود قومی است آبدیده در نفع هرگونه آزادی و سیاست‌گر جنون‌آمیز هرگونه احکام شریعت. قوم یهود قوم برگزیده است. ولی، به گفته هگل، هر گزینشی نوعی جدایی و تافتۀ جدا بافتۀ بودن است. عیسی از همه این گرایش‌ها چیزی به ارث می‌برد.^۱ مسئولیت شخصی وی در این است که خود او اگر نگوییم بنیادگذار مذهب مسیح، دست کم بنیادگذار فرقه‌ای مذهبی است. عیسی با جدا کردن حواریون و پیروان خویش از مجموعه پیکر اجتماعی درست همان جدایی مورد نظر ابراهیم را امتداد می‌دهد، و این ناگزیر می‌باشد به خصوصی کردن روابط اجتماعی بینجامد. و خاستگاه مقایسه‌ای که میان سقراط و عیسی، به نفع سقراط، صورت گرفته است در همین جاست. عیسی، تعداد حواریون خویش را به دوازده تن محدود می‌کند در حالی که سقراط روی سخشن با همه کسانی است که روح و نیت نیک دارند. عیسی به حواریونش توصیه می‌کند که از دنیا رویگردان باشند در حالی که سقراط دریچه جهان را به روی آنان می‌گشاید. فرقه مذهبی بی که عیسی خواستار آن بود و مسئولیتش به گردن وی است دیری نپایید که گسترش یافتد. هگل با ترسیم دورنیایی جذاب اما نه چندان دلکش نشان می‌دهد که افزایش نیروی شریعت در مذهب مسیح مستقیماً به گسترش همین فرقه برمی‌گردد. آنچه درمورد یک محفل کوچک ناچار می‌توانست معتبر، یا دست کم بی‌آزار باشد با گسترش یافتن گروه، دیگر چنین نیست. تعالیمی چون اشتراك اموال، برابری اجتماعی، و عشاء

سری، که در آغاز کار کلیسا به خوبی و خوشی برگزار می شد، با گسترش یافتن مسیحیت دیگر اجرایشدنی نیست یا رک و راست تبدیل به اعمال می شود که ریاکارانه است. همین دگرگونی مذهب خصوصی به مذهب حاکم بر تهمامی پیکر اجتماعی است که هگل را به مطالعه روابط میان مذهب و دولت رهنمون می شود.

۳- روابط کلیسا و دولت

باور هگل بر این است که مسیحیت به باخود بیگانگی آزادی انجامیده است. او، برپایه تجربه کنونی و آموزش های تاریخی، به این نتیجه می رسید که همین مذهب پایه فساد دولت بوده است. دستنوشته وی به این نیت نگارش یافته که نشان داده شود دولت باید با کلیسا پیوند داشته باشد.

هگل در آثار مکتب انتقادی، و بویژه در بارگشت به آزادی موجود در اروپای دوره شهربیاران، که فیخته در ۱۷۹۳ منتشرش کرد، مبانی لازم برای توجیه آزادی اندیشه را بازمی یابد. با این همه، برخورد عمیقاً آزاداندیشی که به نظریه ای طرفدار قرارداد اجتماعی و عمیقاً فردگرا ختم می شد، مانع از آن بود که هگل خود را در نظریات فیخته بازشناسد و آن را مناسب حال خویش بداند.

اثری که مبانی نظری لازم را که موردنیاز هگل جوان بود در اختیار وی گذاشت کتاب معروف اورشلیم یا قدرت مذهبی و یهودیت، نوشته موزس مندلسون بود. حق کاملاً با هرینگ است که بر اهمیت این کتاب در درک مطالب استقرار شریعت در مذهب مسیح تأکید کرده است. نخستین سخن مندلسون این است که انجام وظایف ما به اعمال و نیات (*Handlung und Niyat*) خود ما مربوط می شود. تفاوت میان کلیسا و دولت به هیچ وجه این نیست که کلیسا بر باورهای درونی ما حاکم است و دولت بر اعمال خارجی ما. چرا که اعمال و نیات به کلیسا و دولت هردو مربوط اند؛ در حالی که نقش خاص هر کدام از این دو باید متمایز و محفوظ بماند:

دولت پیشنهاد می کند و فشار می آورد، مذهب می آموزد و قانع می کند؛ دولت قانونگذار است و مذهب فرمان دهنده.

دولت قدرت اجبار جسمانی در اختیار داد و هر بار که لازم باشد آن را به کار می‌گیرد؛ در حالی که قدرت مذهب عشق و احسان است.^{۵۱}

و این تهایزی اساسی است، چرا که نشان می‌دهد دولت از حقّ کامل برخوردار است چون تنها اوست که می‌تواند فشار قانون را اعمال کند. حق کلیسا حق کاملی نیست چون نمی‌تواند هیچ چیزی را از لحاظ حقوقی تحمل کند. جامعهٔ مبتنی بر دولت تنظیم‌کنندهٔ روابط میان آدمی و طبیعت است؛ در حالی که کلیسا ناظر بر روابط میان آدمی و خداست. اما این گشایش به‌سوی خدا به گسترش حقوق کلیسا نمی‌انجامد؛ کلیسا آفریدگار حقوق جدیدی نیست؛ تنها کاری که می‌کند این است که به حقوق و وظایف مستقر ضمانت اجرایی برتری می‌دهد که همان ضمانت وجودان مذهبی است. مندلسون با نشان دادن این مطلب که کلیسا قادر به اعمال حقی بر قلمرو دولت نیست ثابت کرده بود که میان این دونوع جامعه، یعنی کلیسا و دولت، هیچ‌گونه تعارضی از لحاظ حقوقی ممکن نیست.

این اشاره ما به مندلسون دلیل بر انحراف ما از متن خودمان نیست، زیرا به خوبی بیان‌گر همان‌چیزی است که هگل در دستنوشته‌اش به ما می‌آموزد. روابط میان شهروندان برپایهٔ قراردادی حقیقی بنا شده است، هرچند که هگل، با وفاداری به نظر همیشگی اش، دولت را نتیجهٔ قرارداد نمی‌داند. روابط مابین پیروان کلیسا به ارادهٔ تک‌تک خود آنان برمی‌گردد؛ اشتراك مذهبی یک امت بیعتی آزادانه از سوی افراد است که می‌توان آن را پس گرفت.

این نظریهٔ حقوقی، که هگل آن را از مندلسون گرفته است، بنیادی است برای وی در توجیه جدایی عمیق کلیسا و دولت. البته تلقی هگل از مذهب در این دوره نیز خواستار این نوع جدایی میان قلمرو مذهبی و قلمرو سیاسی بود. چندسال پیش از این تاریخ، احساس حسرت‌انگیز هگل □

51. Moses Mendelssohn, Jerusalem; oder über religiöse Macht und Judentum, p.264.

نسبت به وضع یونان سبب شده بود که وی از واقعیت مذهب، تصویری آرمانی داشته باشد و بپندازد که مذهب و مدنیه در توافقی هماهنگ با یکدیگر به سر می بزند. اما اکنون دیگر احساس آن روزها سپری شده و هگل کمترین اشاره‌ای به آرمان مذهب قومی (Volksreligion) ندارد. و از برخورد اساساً نیک‌اندیشانه دوره «ینا» هم، که در آن هگل مسیحیت را به عنوان عاملی در کشف ابعاد لایتناهی شخصیت بشری خواهد ستود، هنوز بسیار فاصله داریم. یعنی آغاز پس رفتن سیطره‌ای که توجه به مایه‌های یونانی بر جان وی داشت، هنوز با اعتبار دادن به مایه مسیحیت جبران نشده است. دوره اقامت هگل در برن، دوره میانه‌ای است که در آن نظر هگل نسبت به روابط کلیسا و دولت نهایتاً چیزی است نزدیک به نوعی استبداد روش‌اندیش، که خاص عصر روشنگری بود.

آری، واقعیت به هیچ وجه با آرمان مطابق نیست. کلیسای مسیحی به محض اینکه گسترشی یافت و در پنهان امپراتوری روم - که شهروندانش با آغاز چشم‌پوشی از آزادی خویش در مسیر آن بودند که به رعایای دولت تبدیل شوند - استقراری پیدا کرد، دست اندازی اش به کار دولت آغاز شد. البته هگل در صدد بررسی مسائل گوناگون مربوط به رابطه کلیسا و دولت‌ها در طی قرون و اعصار و ترسیم تاریخچه مفصل این روابط نیست. توجه او، اگر نگوییم منحصرآ، باری، بیشتر به تاریخ آن دوره آلان از اصلاح مذهبی به بعد معطوف است.

دخالت شریعت مذهبی در قلمرو سیاسی آشکارا بیانگر این ادعای ناموجّه است که کلیسا باید از قدرت حقوقی واقعی برخوردار باشد. کلیسا، با چنگ انداختن به چیزی که از آن او نیست حقوق دولت را زیر پا می گذارد؛ اما آنچه را که مایه عظمت معنوی اوست نیز در این رهگذر از دست می دهد. کلیسا، با فاسد کردن دولت در فساد خویش می کوشد. یکی از مهمترین بیعدالتی‌ها این است که شهروند دولتی که قانون کلیسا در آن حاکم است با طرد شدن از جامعه کلیسا در خطر طرد شدن از جامعه سیاسی و از دست دادن حقوق شهروندی خویش است. چون قدرت‌ها به هم آمیخته شده،

نفی بلد مذهبی به معنای نفی بلد سیاسی است.^{۵۲}

این نوع تداخل دو قدرت به آزادی شهروندان به شدت آسیب می‌رساند. هگل همواره اصرار دارد که هرکس حق دارد در عقاید شخصی خویش آزاد باشد. او این نکته را که عقیده امری نیست که به قرارداد مربوط باشد از مندلسون آموخته است. نه دیگری، نه دولت و نه کلیسا، هیچ‌کدام، کمترین حقیقی بر وجودان من ندارند. آری، در دولتِ آمیخته و دورگهای که کلیسا خود را در آن داخل کرده است، فرد آزادی وجودان خود را ازدست داده است. کافی است که شهریاری به اینانی جدید بگرود تا همه اتباع او ناگزیر از عقیدهٔ خود برگردند. هر کارمندی باید اظهار اینان کند و وفاداری اش را به اینان جدید به اثبات برساند تا بتواند وارد خدمت دولت شود. و شهروند غیرمؤمن ناگزیر است برای نگهداری کلیسا و روحانیت جزیه و مالیات بپردازد. ازدواج افراد باهم ممکن نیست مگر در برابر مراجع مذهبی. و اینها همه تجاوز به وجودان بشری است!

ما از طریق مکاتبات هگل می‌دانیم که وی در دورهٔ جوانی به مسائل آموزش و پرورش بسیار علاقمند بود. و ادعانامه شدیدی که وی در دفاع از آزادی وجودان بشری عنوان می‌کند از همین جاست. این که دولت پای خود را از آموزش و پرورش جوانان کنار بکشد و این کار را به عهدهٔ کلیسا بگذارد بدینخستی بزرگی است. کلیسا یک هدف بیشتر ندارد، و آن هم القاء عقاید خود در کلهٔ جوانانی است که به وی سپرده شده‌اند. آموزهٔ اخلاقی کلیسا بر آزادی بنآ نشده است. کلیسا اصول حرام و حلال را می‌آموزد که به راستی «دستگاهی است برای بار آوردن ارادتی شیاد و ریاکان». کلیسا، پس از آنکه کودک را به آین خویش پذیرفت، آن هم طی تشریفات غسل تعمیدی که در آن نه خود کودک بلکه درواقع سالمندی از خانواده او جای وی را می‌گیرد و با مراسمی که نوجوان نوایین به زحمت هنوز چهارده سال دارد، همین پیام را

□

۵۲. به کتاب ۱. نگری (Natur) ۱۴۵-۱۴۶ (Stato e diritto nel giovane, Hegel, PP.) و نیز به پانویس شهاره^۷ صفحهٔ ۱۴۶ همان کتاب که نگری در آن نظر هرینگ را مورد بحث قرار می‌دهد بنگرید. درواقع، چندان محتمل نیست که تمایز میان اخلاقیت و قانونیت از نظر هگل به این نتیجه انجامیده باشد که دولت «نهاد اجبار» (Zwangsanstalt) است.

به ضرب وحشتنی حقیقی در ذهن و تخیل کودک جا می‌دهد. در چنین شرایط اسف‌انگیزی، هنگل معتقد است که «دولت [با سپردن کار تربیت کودکان به کلیسا]، به رغم نیات صادقانه‌اش، به کودکان خیانت کرده و حق آنان را به برخورداری از رشد آزادانه استعدادهای روحی خویش زیر پا نهاده است».^{۵۳}

نقش آموزش و پرورش بیش از آن مهم است که بتوان آن را به دست کشیشان سپرد. هنگل این را هم می‌افزاید که دولت باید مواظب اصناف خاصی که در امر آموزش متخصص‌اند و «دولت را وامی دارند تا کسانی را که ورقهٔ اجتهاد از صنف دارند (*magistri, doctores*) به عنوان دانشمند به خدمت خود بگیرد» باشد و از سلطهٔ آنها بر امر آموزش و پرورش جلوگیری کند. آدمی برای آنکه شخصیتی آزاد داشته باشد به تعلیم و تربیتی مبراً از تلقین و القاء عقیده نیاز دارد.

اینهاست برخی از موارد غم انگیز وضعیت دولتی که بخواهد با کلیسا پیمان اتحاد بیندد؛ ولی، خود مذهب هم در این میان بی نصیب نمی‌ماند و با تبدیل شدن به دولت آنچه را که درواقع دلیل وجودی اوست از دست می‌دهد. «کلیسای به دولت رسیده» حقوق کامل جامعهٔ سیاسی را به دست می‌آورد، یعنی که مدعی است نیروی اجباراًور در اختیار دارد.

هنگل، به پیروی از مندلسون، تصدیق می‌کند که در موضوع ایمان جامی برای قرارداد نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند عقیدهٔ خویش را تابع ارادهٔ عام کند چنان‌که وارد شدن در جماعت مذهبی و گرویدن به عقاید آن امری قطعی و برگشت‌ناپذیر باشد. هنگل با نظریهٔ کانت موافق بود که می‌گفت کلیسا یا جامعهٔ مذهبی جامعهٔ دوستانهٔ آزاد یا نوعی جامعهٔ خانوادگی بیش نیست.^{۵۴}

□

۵۳. مندلسون بخوبی دریافته بود که نفی بلد مذهبی، حتی اگر به نفی بلد سیاسی نینجامد، دست کم به سعادت مدنی و به نام نیک آدمی لطمہ می‌زند (همان کتاب، ص ۲۹۷). کتاب مندلسون به زبان فرانسه ترجمه شده است:

Dominique Bourel, *Jérusalem ou le pouvoir religieux et judaïsme*, Paris, 1982.

۵۴. به همین ترجمه، صفحهٔ ۹۰ بنگرید.

۵۵. ایضاً، به صفحهٔ ۸۵-۸۶ بنگرید.

در آغاز کار، یعنی در نخستین ایام روزگار کلیسا، نخستین مسیحیان، جماعتی واقعاً آزاد را تشکیل می‌دادند. اما به زودی کلیسا به راهی رفت که سرانجام آن تشکیل شدن جامعه‌ای در هیأت جامعهٔ سیاسی بود. قدرت قانونگذاری به شوراهای کاردینال‌ها و قدرت اجرایی به اسقف‌ها و پاپ‌ها واگذار شد. مؤمنی که به اختیار خود به دستورها و فرامین کم‌ویش مستقیماً برخاسته از آموزش عیسیٰ گرویده بود، با تصمیم همین شورا خود را ناگزیر می‌دید به اصول جزئی تازه‌ای باور داشته باشد. به عقیدهٔ هگل، در کلیسائی که نوع ایمان به رأی و تصمیم اکثریت وابسته است دست کم لازم بود غیرروحانیان هم دخالت کنند تا بتوانند در رأی گیری شرکت داشته باشند. اما، این نوع دموکراسی یا جمهوری مبتنی بر آراء اکثریت قاعده‌ای بود که در سده‌های نخستین به کار بسته می‌شد و از آن‌پس مدت‌ها بود که فراموش شده بود.

هگل از نبود آزادی در کلیسای کاتولیک شکایت دارد و برضد آن اعتراض می‌کند. آیا اصلاح مذهبی پرووتستان‌ها می‌تواند مشمول این اعتراض باشد؟ و پاسخ هگل به ظاهر همانند پاسخی است که وی در مرور امکان مسئولیت مسیح در تبدیل مذهب او به شریعت عنوان می‌کرد. روح پرووتانتیسم تضمین‌کنندهٔ آزادی با اتکا به قانون عقل است و از این لحاظ قیدوبندی بر وجود آن نیست:

پس، ایمان هر پرووتستانی باید ایمان شخصی او باشد چرا که ایمان خود اوست، و نه به دلیل اینکه ایمان کلیساست.^{۵۶}

بر اصل لوتری «امتحان آزاد» ایرادی وارد نیست. با این‌همه، هگل این نکته را پنهان نمی‌دارد که علمی و مجتهدان پرووتستان، هرچند به درجه‌ای بی‌نهایت کمتر از حواریون، پاپ‌ها و اسقف‌ها، مضمون کتب رموز^{۵۷} را

□

56. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Giblin, Paris, 1952, P.137.

57. Les livers de Symboles.

منظور از «کتب رموز» مجموعهٔ استنادی است که در برخی از کلیساهای مسیحی، به ویژه کلیسای پرووتستان، سندیت دارند و تهامی آداب ایمان در آنها شرح داده شده است (چیزی شبیه به «کتب

به نحوی ناخوشایند و اغلب غیرلام تغییر داده‌اند.

این انحراف‌های عقیدتی، از نظر کسانی که فاز و نشیب‌های تاریخی مؤثر بر مجادله پرووتستانها با کاتولیک‌ها را می‌شناسند البته چندان مهم نیستند ضمن آنکه به خوبی قابل توجیه‌اند. افراط کاریهایی که کلیساها بر پرووتستانی در قلمرو سیاست مرتکب شده‌اند - مثلاً اجبار پرووتستانها به شرکت در مراسم مذهبی به ضرب مجازات‌های حقوقی، یا مجبور کردن یهودیان به گرویدن به آین پرووتستان - در مقایسه با انحراف‌های کلیسای کاتولیک چیزی نیستند.^۱

موضع متفاوت هگل در برابر مسئله بحث‌انگیز روابط کلیسا و دولت را می‌شناسیم. در این دستنوشته، هگل طرفدار جدائی کامل کلیسا و دولت است. به محض اینکه، چندسالی بعد، وی دریافت که یک چنین موضع‌گیری افراطی آدمی را از درون دوپاره می‌کند راه حل کاملاً دیگری پیشنهاد کرد که از آن‌هم مدتی بعد رویگردان شد. اگر هگل در این متن طرفدار جدائی کامل است دلیلش این است که وی در این دوره موضعی بسیار انتقادی نسبت به مذهب داشت.

از آنجا که خصلت ویژه مذهب عبارت است از تضمین مبانی دولت، آیا نمی‌باشد متن حاضر را نوعی کوشش برای تابع کردن کلیسا به دولت تلقی کرد؟ اما نیت هگل این نیست که مذهب را وسیله ساده‌ای در خدمت هدف که همان دولت خواهد بود بداند. کلیسا، البته، وسیله‌ای است در خدمت یک هدف، اما هدف مورد نظر، اخلاق است نه دولت.

بحث‌هایی که این دستنوشته برانگیخته معمولاً بر می‌گردد به این مسئله که آیا این متن یک تحلیل در الاهیات است یا یک نوشته سیاسی. کسانی که متن حاضر را متنی در الاهیات می‌دانند، کسانی که آن را نوشته‌ای سیاسی می‌شمرند و کسانی که معتقدند متن حاضر هم در الاهیات است و هم نوشته‌ای سیاسی، هیچ کدام به نظر نمی‌رسد اهمیت این نکته را □

۱) «اربعه» یا «خمسه» در مذهب تشیع). - م نک:

Le Dictionnaire de la foi chrétienne, Ed. du Cerf, 1968.

دریافته باشند که در متن حاضر مسئله به راستی برسر چیست. هگل، در اینجا، دو حد کلیسا و دولت را به میان نمی کشد، بلکه از سه حد بحث می کند: دولت - کلیسا - اخلاق. مرجع نهایی همانا اخلاقیت است. و اگر بدانیم که هگل در این دوره تا چه حد زیر نفوذ کانت بود به هیچ وجه تعجب نخواهیم کرد.

استقرار شریعت
در مذهب مسیح

[۱۵۲]^۱ در این باب (یعنی درباب مذهب مسیح) می‌توان ملاحظاتی بسیار متناقض داشت، اما این ملاحظات از هر قسم که باشند، همیشه صدای اعتراف چندی بر ضد آنها بلند خواهد بود، و [به عنوان مثال] گفته خواهد شد که این یا آن نظر ممکن است با این یا آن دستگاه از مذهب مسیح ارتباط داشته باشد اما به خود مذهب مسیح مربوط نیست، و هر کسی هم دستگاه خودش را نسخه اصلی مذهب مسیح می‌داند و خواستار آن است که همگان این مطلب را به یاد داشته باشند. شیوه‌ای که امروزه در پرداختن به مذهب مسیح باب شده است، و کار آن است که بنای بررسی اش را بر عقل و اخلاقیت بگذارد و در تبیین‌هایش از روح ملت‌ها و ادوار تاریخ مدد بگیرد، شیوه‌ای است که بخشی از معاصران ما، که از نظر شناخت‌های عقلی روشن و نیات نیک خوبیش مردمانی بسیار شایسته احترام اند، آن را از زمرة پیشرفت‌های سودمند روشنگری می‌شمرند که به هدف بشری، به حقیقت و تقوا، رهنمون خواهد شد، درحالی که بخشی □

۱. چنانکه در مقدمه گفته شد صفحه اول دستنوشته هگل در دست نیست، بهمین دلیل تحلیل از وسط مطلب آغاز می‌شود. شماره‌هایی که در [] آمده شماره صفحات متن آلمانی دستنوشته هگل در چاپ نول است. مطلب داخل [] افزوده مترجم فارسی است. برای شماره‌های داخل () به یادداشت‌های مترجمان فرانسوی در پایان کتاب بنگرید.^۲ □

دیگر از معاصران، که باز به خاطر شناخت‌ها و هدف‌های خیرخواهانه خویش درست همانند گروه اول مردمانی ارجمند هستند، فریداشان بلند است که این شیوه کار انحطاطی بیش نیست. تازه، پژوهش‌هایی از نوع آنچه در این رساله مورد نظر است از جنبه‌ای دیگر نیز سخت دشوار و ناهموار است. چرا؟ برای اینکه حتی اگر، به عقیده علمای مسیحیت، سروکار شما با شبح مذهب مسیح، که [گویا] یکسره ساختگی بوده و مدت‌هاست که ازین رفته است، نباشد بلکه به‌واقع با چیزی غیر از آن سروکار داشته باشید، یعنی حتی اگر بر جنبه‌ای از دستگاه [مذهبی] انگشت بگذارید که از نظر بسیاری از مردمان موضوع احترام و اعتقاد است تازه باید خدا را شکر کنید که فقط به شما بگویند بیچاره عجب آدم کوردلی است که نتوانسته است آن‌همه حقایق را به روشنی، به وضوحی که شایسته اهمیت و اعتبار خدشه ناپذیر آنهاست، ببیند.

پس فایده‌ای نخواهد داشت که ما در سرآغاز مطلب [به قسم و آیه متول شویم تا] اینمان را ثابت کنیم و تمهیدی بیندیشیم که سخن ما به نحوی رضایت‌بخش فهمیده شود و از آنجا که چنین تمهیدی با هدف این رساله مغایرت دارد - هدف که عبارت است از بیان دلایل به‌شیوه‌ای سودمند برای خود امر و توجیه کافی مضمون این دلایل - ریختن طرحی بدین‌گونه خشک و بی‌روح بیشتر این اندیشه را به ذهن القا خواهد کرد که مؤلف درواقع اعتقاد شخصی خویش را، [که در آن قسم‌ها و آیه‌ها بیان می‌شوند] امری مهم تلقی می‌کند [۱۵۳] و همه اینها سبب خواهد شد که شخص او مورد نظر قرار گیرد [و نه تحلیل که می‌خواهد عرضه کند]. اگر فقط خود امر را در نظر بگیریم درخواهیم یافت که در اینجا همواره یک اصل واحد به عنوان بنیاد داوری‌های ما در باب گوناگونی صور، تغییرات و روح مذهب مسیح به کار گرفته شده است: هدف و ذات هر مذهب حقيقة، و از آن جمله مذهب ما، تربیت اخلاقیِ آدمی است، و ارزش و میزان تقدیس همه آموزه‌های خاص‌تر مسیحیت، همه وسائل نشر و تبلیغ آنها، همه تکالیف مربوط به گرویدن به عقیده‌ای معین و آنگه مراعات قواعد عملی به خودی خود دلخواسته بسته به میزان رابطه‌ای است که همه اینها کم و بیش با همین هدف

■ وضع مذهب یهود

وضع غم انگیز ملت یهود - ملتی که قانون حاکم بر زندگی خویش را نازل شده از خود حکمت متعال می دانست در حالی که جان وی اکنون در زیر بار فرامین وضع شده ای که برای کمترین امر بی اهمیتی در زندگی روزمره اش قاعده ای سختگیر و خردبین تجویز می کرد، چندان که تهامی ملت گویی حکم صومعه نشینانی ریاضت کش را داشت، دست و پا می زد، به نحوی که گویی مقدس ترین چیزها، یعنی عبادت خدا و تقوا، نیز به زور به صورت قواعدی مرده درآمده و طبقه بندی شده اند و برای [قدرت ابتکار] جان چیزی جز این نهانده است که به عبودیتش نسبت به قوانینی که خودش در ساختن آنها دخالتی ندارد مغافر باشد، آن هم چنان غروری که به علت تبعیت دولت از قدرتی بیگانه عمیقاً بیجان و از خود بی خود می نمود - آری، وضع اندوهبار چنین ملتی در نزد کسانی که روح و قلب نجیب تری داشتند و نمی توانستند آن جنبه خودی خویش را منکر شوند و تا حد ماشین هایی بیجان تنزل کنند ناگزیر می بایست نیاز به فعالیتی آزادانه تر از قانع شدن به معیشتی ناخودآگاه - قانع شدن دائمی، همانند ماشین هایی بیروح و بیجان، به گردن نهادن به عادات حقیر زاهدانه - را بیدار کند؛ و نیاز به بهره مندی نجیبانه تری از بزرگ پنداشتن خود در عین بردگی را در وجودشان برانگیزاند. «ایسن» ها کوشیدند تا خود راه و رسم تقواهی مستقل تر را در خویشن تن بیافرینند. یحیا شجاعانه کوشید تا با فساد رسوم که هم معلول و هم سرچشمۀ این تلقی نادرست بود به مبارزه برجیزد.

■ عیسی

عیسی، که تا سن بلوغ سرگرم کار تربیت خویش بود، و از بیماری همه گیر زمانه و ملتش، از تعجر کوتاه بینی که یگانه هم خویش را مصروف نیازهای پیش پا افتاده و آسایش های حیات می کند، و نیز از جاه طلبی و دیگر علاوه ای که فقط نیاز به فرونشانده شدن شان [۱۵۴] ممکن بود وی را وادار

به پیمان بستن یا تعصبات و مفاسد کند وارسته بود، آری، عیسی بر آن شد تا مذهب و تقوا را به حد اعتلای اخلاقی برکشد و آزادی اخلاق را، که همانا ذات اخلاق است، دوباره برقرار سازد. درواقع، همان طور که هر ملتی لباسِ ستی، آداب ویژه‌ای در خوردن و آشامیدن و عادت‌های خاصی در شیوهٔ زندگی اش دارد، اخلاقیت نیز به نحو خاص خویش با آزادی دمساز است، و در این روزگار از حدّ این آزادی فرو افتاده و به دستگاهی از اعمال و عادات مکرّر روزانه همانند آنچه درباب ملت‌ها گفتیم تبدیل شده بود. عیسی، اصول اخلاقی موجود در کتب مقدس قوم خود را به آن قوم دوباره یادآور شد (وی اصول اعلای اخلاق را همچنان که بودند به کار گرفت و اصول تازه‌ای بنیاد نگذاشت: انجیل متی، باب ۲۲، آیه ۳۶؛ سفر تثنیه، باب ۶، آیه ۵؛ سفر لاویان، باب ۱۹، آیه ۱۸؛ سفر لاویان، باب ۱۸، آیه ۵؛ انجیل متی، باب ۵، آیه ۴۸؛ پس شما کامل باشید چنان که پدر شما که در آسمان است کامل است^(۱)؛ انجیل متی، باب ۷، آیه ۱۲)؛ بُرد معنایی آنچه در این آیه‌ها آمده بیش از آن وسیع است که بتوان اصل اخلاقی معینی از آن بیرون کشید، ضمن اینکه هر آدم فاسدی هم می‌تواند از همین معانی به عنوان دستورالعمل احتیاط و دوراندیشی در کار خود استفاده کند. [جز این هم انتظاری نمی‌رفت چرا که] شکفت‌آور نبود که مذهبی مانند مذهب یهود، که مقام الوهیت را قانونگذار سیاسی هم می‌شمرد، در بین اصول مذهبی خویش اصول اخلاقی خالص هم داشته باشد! عیسی برپایهٔ همین اصول اخلاقی محض بود که درباب تشریفات و آن‌همه راههای گریز برای دور زدن [مقرراتِ خشک] قانون به درستی داوری می‌کرد؛ آرامشی را که وجودان در مقابل اطاعتِ بی‌چون و چرا از قانون [شريعت]، در مقابل قربانی‌ها و دیگر اعمال مقدس مذهبی، به جای جستن آن در مقابل اطاعت از قانون اخلاقی، می‌یافت وی در همین اصول اخلاقی محض جست‌وجو می‌کرد. عیسی فقط برای همین اصول از دید الوهیت ارزشی قائل بود، و نه به پیوستگی نسب خویش به ابراهیم؛ از نظر او، تنها اخلاق بود که می‌توانست سعادت بهره‌مندی از حیاتی دیگر را ارزانی دارد. ارزش، در آمادگی قلبی و درونی برای گرویدن به تقواست و نه در به جای آوردن ریاکارانه اعمالی

ظاهری به نام شریعت که اعتباری ندارد و شایسته آدمی نیست: این است آنچه عیسی در ملأ عام، چه در زادبومش، جلیل^۲، و چه در مرکز یهودیت، یعنی اورشلیم، به همگان می‌آموخت. او به ویژه تعداد معینی از افراد را، که از نزدیکان وی در زندگی بودند و می‌باشد در گسترش نفوذ او بر تهمامی قوم یار و یاورش باشند، تعلیم می‌داد. اما، آموزه‌بی‌پیرایه^۳ او، که خواستار پیکار با تهایلات نفسانی و گذشت و ایثار بود، دربرابر تهمامی نیروهای متحد یک غرور مزن ملی، تهمامی نیروهای ریا و زهد دروغین که سرایای هیأت اجتماعی را آلوده کرده بود، و، سرانجام، دربرابر تهمامی نیروهای کسانی که به عنوان راهبران ایمان و پاسداران شریعت تافه‌های جدا بافته‌ای بودند، نمی‌توانست کار مهمی از پیش ببرد. عیسی، از ناتوانی اش در سرشته کردن مذهب قوم خویش با مایهٔ اخلاق، و از مشاهدهٔ نتایج نامعلوم و ناقص کوشش‌های خویش در برافروختن شعلهٔ امیدی بهتر و ایمانی برتر حتی در بین همان نزدیکان محدود خویش، اندوهگین شد (انجیل متی، باب ۲۰، آیه ۲۰، (۳): از جمله در موردی که یوحنا و یعقوب - و یهودا - چندسالی با عیسی معاشرت داشتند). اینان، حتی در آخرین لحظات^۴ [۱۵۵] اقامتش در روی زمین، یعنی لحظاتی چند پیش از آنچه عروج عیسی به آسمان نامیده شده است، هنوز این امید یهودیت را، با همهٔ ابعاد آن، در دل می‌پروراندند که عیسی احیاکنندهٔ دولت اسرائیل باشد (اعمال رسولان، باب ۱، آیه ۶) (۴). عیسی، خود، قربانی کینه روحانیت و خودستایی ملی‌جريحه‌دارشده قوم خویش بود.

■ خاستگاه شریعت

این آموزگاری که با مذهب مستقر مخالفتی نداشت و فقط مخالف خرافات اخلاقی بود که رعایت اخلاق را تنها در به جای آوردن واجبات روزانه می‌دانست، آموزگاری که مردم را به تقوای مبتنی بر مرجع اقتدار فرا نمی‌خواند (چرا که یا امری بی معنا بود و یا امری به خودی خود متناقض) بلکه

□

2. Galilée.

آنان را به فضیلتی آزاد و خودخواسته دعوت می‌کرد، آری، چگونه می‌شد تصور کرد که چنین آموزگاری بانی مذهبی شود که ارزش آدمی را به هیچ وجه، یا دست کم منحصراً، در اخلاق نداند! یک نظر رایج بر این است که مسیح را باید آموزگار مذهبی اساساً اخلاقی دانست که به هیچ وجه جنبهٔ تشریعی ندارد؛ و معجزات و اعمالی دیگر از این‌گونه به بنیاد تعالیم مسیح برنمی‌گردند، چون هدف آنها فقط این است که با استمداد از برخی پدیده‌های نمایان توجه قومی را که گوش شناوی برای اخلاق نداشت برانگیزد؛ و عیسیٰ تنها کاری که کرده است این است که از بسیاری از تصورات جاری معاصرانش مدد بگیرد (به عنوان مثال توجه آنان به ظهور مسیح موعود، یا تصوری که نسبت به جاودانگی به صورت تمثیلی رستاخیز داشتند، یا این مطلب که آنان بیماری‌های شدید و علاج ناپذیر را کار قدرتی توانا و اهریمنی می‌دانستند، و مانند اینها)؛ و مسیح هم از این تصورات فقط این استفاده را کرده است که از یک سو مفاهیم عالیتر آموزش خویش را در لباس آنها به خلق عرضه کند، و از سوی دیگر می‌دانسته است که این‌گونه تصورات در هر صورت ارتباط مستقیمی با امر اخلاق ندارند؛ یعنی، این اندیشه‌ها، به عنوان اندیشه، از عقاید زمانه‌اند و به مضمون مذهب، که امری ازی و لایتغیر است، مربوط نیستند، بنابراین آموزش عیسیٰ به هیچ وجه جنبهٔ تشریعی ندارد و او هرگز نخواسته است هیچ اصلی را بر مبنای اقتدار شخصی خویش بنا نهد. اما، دربرابر این نظر دو گروه دیگر وجود دارند که در یک نقطه باهم موافق‌اند، و آن این است که مذهب بی‌گمان در برداشته اصول تقواست، اما دستورهای ایجابی هم دارد که هدف‌شان برخوردار شدن از احسان الاهی از طریق عبادات، احساسات و اعمالی غیر از رعایت محض اخلاق است. اما وجه تبايز این دو گروه در این است که یکی از آنها عنصر تشریعی را جزو ذاتی مذهب ناب نمی‌شمرد و حتی معتقد است که می‌توان آن را کنار گذاشت؛ به همین دلیل است که نمی‌خواهد مذهب مسیح را از این نظر جزو مذاهبی بداند که بنیادشان بر تقواست. در حالی که، گروه دیگر بر عکس برتری مذهب مسیح را درست در همین عنصر تشریعی اشن می‌جوید و آن را به اندازهٔ اصول اخلاقیت امری

قدس می داند، و حتی اغلب بنای اخلاق را بر شریعت می گذارد چندان که گاه برای شریعت اهمیت بیش از اخلاق می پذیرد. دربرابر این پرسش که مذهب مسیح چگونه توانسته است به شریعت تبدیل شود، گروه اخیر برای پاسخ دادن دچار اشکال نیست چرا که می گوید [تحولی در کار نبوده و] شخص مسیح بنیادگذار شریعت خویش بوده است [۱۵۶] به نظر اینان، عیسی چه در مورد تامی آموزش های خویش و چه در مورد قوانین تقوا، فقط شخص خویش را به عنوان مرجع استناد عرضه کرده است. بنابراین، از نظر این گروه، سخن سیتا^۳ در ناتان دانا خطاب به مسیحیان استبعادی ندارد؛ او گفته است: «آموزشی که مسیحیان از بنیادگذار آین خویش گرفته اند / و قدر اینان را به اندازه ارزنى اعتقاد به بشریت بالا می برد / آری، مسیحیان این آموزش را از آن رو دوست ندارند که تعالیمی بشری است / بل از آن رو دوستش دارند که مسیح چنین گفته، یا مسیح چنان کرده است!»(۵).

باری، چگونه شریعت توانسته است به این آسانی مستقر گردد؟ و این گروه در پاسخ این پرسش می گوید: برای اینکه هیچ مذهب دیگری برای رفع نیازهای بشر تا این حد مناسب نبوده و نتوانسته است به مشکل های عقل عملی، که خود این عقل در گشودن آنها به خودی خود عاجز بود، به نحوی شایسته عمل کند، و مثال بارز این امر، بخشایش گناهان است که بشر، حتی کاملترینش، از آن برکنار نیست. بدین قرار، این گونه مشکل های «اجتناب ناپذیر» دیگر به مقام اصول موضوع عقل عملی ارتقا یافته اند، و آنچه را که بعدها کوشیده اند از راه نظری اثبات کنند، یعنی اثبات حقیقت مذهب مسیح بر پایه براهین عقلانی، اکنون دیگر جزو قلمرو عقل عملی است و از این راه اثبات می شود. اما، می دانیم که در باب دستگاه مذهبی مسیح، به نحوی که امروزه در برابر ماست، قرنها کار شده است، و در تعریف اصول جزئی خاص این مذهب، که به مرور زمان فراهم آمده، همیشه معرفت، اندازه و عقل راهنمای آباء کلیسا، و در پذیرش مذهب مسیح تنها عشق ناب به حقیقت انگیزه مؤثر نبوده است، بلکه انگیزه هایی بسیار

□

آمیخته، ملاحظاتی نه چندان مقدس، شهوتی ناپاک و نیازهای روحی فقط مبتنی بر خرافات هم دخالت داشته‌اند؛ بنابراین، در تبیین چگونگی استقرار بنای شریعت مسیح و پذیرش عام آن، بعید نیست که اوضاع و احوال خارجی و روح زمانه هم در شکل‌گیری آن مداخله داشته‌اند، و [روشن کردن] این [موضوع] هدف تاریخ کلیسا، یا دقیقت‌بگوییم، هدف بیان تاریخی اصول جزئی است. قصد ما در پژوهش حاضر نمی‌تواند این باشد که جریان تفصیل حرکت کلیسا در طول تاریخ را در این زمینه بیان کیم؛ هدف ما این است که از یک سو بینیم شکل اصلی خود مذهب مسیح چه بوده، و از سوی دیگر بنگریم چه دلایل عامی در روح زمانه وجود داشته است که سبب شده‌اند تا تقوایی که در مذهب مسیح نهفته بود به سرعت نادیده گرفته شود و مذهب نامبرده نخست به فرقه‌ای خاص و بعدها به شریعتی مستقر تبدیل گردد.

دورنایی که ما در فوق از کوشش‌های عیسی در قانع کردن یهودیان به این مطلب که ذات تقوا یا عدالت، که در نظر خداوند ارج و اعتباری دارد، فقط در مراجعات قوانین موسوی نیست، ترسیم کردیم [۱۵۷]، البته از نظر تمامی فرق مسیحی معتبر خواهد بود، ولی در عین حال این ایراد پیش کشیده خواهد شد که چنین دورنایی کامل نیست.

تصدیق این مطلب که در خود قوانین عیسی درباب تقوا امری ایجابی و تشریعی وجود دارد، یعنی آن قوانین اعتبار خود را از اینجا می‌گیرند که شخص عیسی آنها را تجویز کرده است، البته در مقابل آنچه از لحاظ نیکی و شرافت و عظمت جزو طبیعت بشری است حاکی از نوعی تواضع و گذشت است؛ ولی این تصدیق در عین حال مبتنی بر این فرض قبلی است که در دلی بشر در مقابل فرامین الاهی نوعی احساس تکلیف فطری وجود دارد؛ و اگر در قلب ما مطلقاً هیچ چیزی وجود نداشت که ما را به فضیلت برانگیزد، اگر اقدام عیسی در آموختن تقوا به بشر هیچ رشته‌ای از تارهای وجود ما را به لرده در نمی‌آورد، در این صورت [به هیچ نتیجه‌ای نمی‌توانست بینجامد] جز عین

کوششِ سن آنتوان دوپادو⁴ و نتیجه‌ای که او از کار خویش، یعنی موعظه برای ماهیان گرفت: سن آنتوان دوپادو هم می‌توانست کار خود را به مددِ الاهی واگذارد و آنچه را که نه از موقعه‌اش برمی‌آمد و نه از طبیعتِ ماهیانی که وی برای آنها موعظه می‌کرد، از خدا بخواهد. در اینکه چه شده است که آدمی از اینجا به جایی رسیده است که خودِ قوانین تقوا را به عنوان امری ایجابی تلقی، کند در دنبالهٔ مطلب بحث خواهیم کرد. از آنچا که منظور ما این نیست که ببینیم چگونه این یا آن تعلیم از تعالیم ایجابی در مسیحیت داخل شده، یا اینکه ببینیم این یا آن آموزهٔ خاص در طول تاریخ و به مرور زمان چگونه تغییر کرده است، یا اینکه این یا آن آموزه به واقع تشریعی و ایجابی است یا فقط تاحدی چنین است، یا اینکه بنگریم فلان آموزهٔ خاص را آیا می‌توان برپایهٔ عقل شناخت یا نه، بنابراین تنها به این امر بستنده می‌کنیم که چه چیزی در خودِ مذهب مسیح زمینه را برای استقرار شریعت مسیح فراهم کرد، یعنی می‌کوشیم تا ببینیم چه چیزی در خودِ مذهب مسیح وجود داشت که نه تنها عقل آن را تجویز نمی‌کرد بلکه ناقض عقل بود، یا اگر هم با عقل موافقتی داشت با این‌همه مدعی آن بود که جز با اتکاء به مرجع باورشدنی نیست.

فرقه⁵، به ذات خویش، بر این فرض مبنی است که تعالیم و عقایدش، معمولاً متفاوت از تعالیم و عقاید مسلط، یا به هر حال متفاوت از دیگر تعالیم و عقایدند؛ فرقه‌ای را که وجه تهابیز تعالیمش در این است که به چیزی می‌اندیشد که اساس وظیفه و تقوای آدمی است، و تصویرش از الوهیت چنان است که در تقبیح اعمال و ناشایست شمردن آنها ملاکی جز دور شدن از اصول اخلاقی نمی‌شناسد، و خطاهای برخاسته از شیوه استنتاج این اصول را در این میانه دخالت نمی‌دهد، و با این‌کار، ایمان عامه را، که پایه‌اش بر تخیل است، اگرچه نه در شأن انسان متفکر اما امری می‌شمرد که سزاوار کیفر نیست، می‌توان فرقهٔ فلسفی نامید. فرقهٔ تشریعی، در واقع، علاوه بر جنبهٔ اخلاقی اش، دربردارندهٔ چیزی است که به معنای خاص کلمه مبنی بر عقل نیست، بل بر پایهٔ ایمانی نهاده است که اتکاء آن □

4. Saint Antoine de Padoue (1195-1231)

5. Secte

بر تخييل اقام است، تخيلي که از ديد فرقهٔ تشرعي اگرچه برای اخلاق بی‌اهمیت نیست اما آلوده به گناه است و باید از آن برکنار بود؛ یا فرقه‌ای است که می‌کوشد تا عنصر تشرعي موجود را از میان بردارد و شريعت ديگري را به جای آن بگذارد و اين تشرعي اش را از لحاظ ارزش و مقام همسنگ نواميis اخلاقی می‌داند و، باري، تا آنجا در اين راه پيش می‌رود که ناگرويدگان به اين ايمان را [۱۵۸]، حتى اگر مسئوليت اين امر با خود آنان نباشد - چيزی که درمورد ايمان ايجابي ممکن است مصدق داشته باشد نه درمورد ايمان اخلاقی - به چشم نامردمی می‌نگرد. نام فرقه به معنای خاص کلمه را فقط باید درمورد همین نوع فرقه به کار برد، زيرا اين نام يادآور معنای آزاردهنده است، و حزب^۲ فلسفی هرگز شايسته آن نیست که واژه «نه»، آن هم همراه با تصور محکومیت و نابدباري، در عنوانش باشد. اين گونه فرقه‌های تشرعي را، بخلاف آنچه معمول است، فرقه مذهبی هم نباید ناميد زира ذات مذهب در چيزی غير از شريعت ايجابي آن است. ماين اين دو قسم، می‌توان قسم سومی را هم درنظر گرفت: آن قسم فرقه‌اي که ضمن درنظر گرفتن اصل ايجابي ايمان و شناخت، و آنچه سازنده اراده الاهی و وظيفه است، به عنوان بنیاد ايمان، و با مقدس شمردن اينها، بر آن است که ذات ايمان در آموzes های ايجابي موجود در آن یا در عبادات تجويز شده آن نیست بلکه در دستورهای تقواجويانه آن است. آموزه مسيح از اين گونه بود.

او، خود، از قوم يهود بود، و شهريار ايمان و انجليش اراده الاهی بود، به همان سان که از سنت يهود به وي رسیده بود، اما، او، علاوه بر اين سرچشمه سنتی، احساس وظيفه و حق را هم دارا بود که از قلب خود او برمی خاست. او نخستين شرط پذيرش در بارگاه الاهی را در به جای آوردن همین قانون اخلاقی می‌دانست. گذشته از اين آموزه، گذشته از کاربرد آن در موارد خاص و ملموس گردانيدنش در مثال‌های اسطوره‌اي (مانند کنایات)، در تاريخ زندگی او موقعیت‌های ديگري هم وجود دارد که به سهم خود در بنیادگذاري ايمان بر مرجعیت دخیل بوده‌اند.

□

منش اخلاقی شخصی مردی که آموزگار تقواست و می خواهد خلاف جریانِ فساد رسوم زمانه اش دست به کار شود، هر قدر مهم باشد، و هر قدر هم بپذیریم که بدون داشتن چنین منشی، سخنان جاری بر زبان چنین مردی به راستی سخنانی بیجان و افسرده خواهد بود، باز هم [باید گفت که این توجیه کافی نیست و] عناصر بسیار دیگری دخالت داشته اند که سبب شده اند تا شخص آموزگار اهمیتی بیش از آنچه برای سفارش به راستی و درستی از دید شنوندگانش لازم بود بیابد.

■ عیسی به شخص خود اشارات بسیار دارد.

عیسی، درواقع، ناگزیر بود که از خود، از شخص خود، بسیار سخن بگوید؛ اوضاع و احوالی که وی را بدین کار وامی داشت رویه قوم او بود که جز بدین طریق نمی شد با وی سخن گفت. این قوم از صمیم قلب معتقد بود که تمامی اصول مدنی، تمامی قوانین فرهنگی و سیاسی اش، برگرفته از کلام الاهی است، و این مایه غور آنان بود؛ این ایمان، ایمانی بود که جایی برای نظرورزی های شخصی نمی گذاشت، جز به بررسی و غور در اسناد مکتوب کاری نداشت و از نظر او فعالیت تقواجویانه چیزی نبود جز اطاعت کورکورانه از فرامینی که خود وی در بنیاد نهادنشان دخالتی نداشت. آموزگاری که به عمل در بین قوم خویش برخاسته بود نه به ارائه تفسیری تازه از متون، و بر آن بود تا این قوم را به ناکافی بودن ایمان روحانیت مستقر معتقد کند [۱۵۹]، آری، چنین آموزگاری چاره دیگری نداشت جز اینکه تعالیم خویش را بر همان مرجعیت پذیرفته قوم بنا نهاد. او اگر می خواست تنها به عقل تکیه کند بدان می مانست که بخواهد در گوش ماهیان موعظه کند، زیرا در هموطنانش مایه ای نبود تا یک چنین تبلیغی را درک کنند. شکی نیست که برای تشویق مردم به اخلاق و فرامین اخلاقی، او می توانست از ندای تزلزل ناپذیر فرمان اخلاقی نهفته در دل آدمی، از صدای وجودان، مدد بگیرد؛ و این، به خودی خود ممکن بود از اهمیت ایمان برگرفته از روحانیت مستقر [در آموزه مسیح] بکاهد. اما، آنچا که احساس اخلاقی در جهتی افتاده است که کاملاً با عقاید روحانیت مستقر آمیخته شده، و به کلی با آن

مزوج گردیده است، آنچا که همین عقاید مستقر است که در جان مردم ریشه دوانیده، و هرگونه تقوایی تنها بر همین عقاید بنا شده است، در این صورت برای مبارزه با تقوایی دروغین که نتیجه همین عقاید است چاره‌ای جز استناد به مرجعی برابر، یعنی مرجع الاهی نیست. به همین دلیل، عیسی مردم را از آن رو به رعایت تعالیم خویش فرانمی خواند که آن تعالیم با نیازهای اخلاقی جان ما دمساز هستند، بل از آن رو که بیان اراده الاهی اند. این توافقی بود میان گفтар او و اراده الاهی - هرکه مرا قبول دارد پدر آسمانی ما را قبول دارد، من هرچه می‌گوییم چیزی است که پدر آسمانی ما به من آموخته است (که به ویژه در نزد یوحنا فکر مسلطی است که همواره در کلام او بازمی‌توان یافت): عیسی، با هر هنر بلاغتی که ممکن بود در تبلیغ عقاید خویش و بیان ارزش ذاتی تقوای برای معاصرانش به کار گیرد، خواه به خاطر اینکه خودش از باخدا بودن خویشن خویش آگاه بود، و خواه به خاطر اینکه فقط قانون نهفته در دل خویش را اهمام بیواسطه الاهی و در حکم جرقه‌ای از الوهیت می‌دانست، و با یقین به اینکه جز آنچه را که حکم الاهی است تعلیم ندهد از توافق آموزه خویش با اراده الاهی آگاهی نداشت، هرگز نمی‌توانست بدون بهره‌گیری از مرجعیت الاهی بر معاصران خویش تأثیر بگذارد. آری، ما هر روز می‌بینیم که بشر در چشم‌پوشی از نیروی خویش و آزادی فطری خود، در گردن نهادن از سر خوشامد به قیوموتی ازلی، و در دلبستگی به تنجیرهایی که دست‌وپای عقل را بسته‌اند، به ویژه هنگامی که این زنجیرها هرچه محکمتر باشند، تا کجا می‌تواند پیش رود. عیسی هم، درست در حالی که مبشر مذهب تقوی بود، و درست در حالی که خود آموزگار چنین مذهبی بود، ناگزیر شد شخصاً وارد بازی شود و از مردم بخواهد که به شخص او ایمان بیاورند چرا که مذهب مبتنی بر عقل وی به این امر فقط از آن رو نیاز داشت که با شریعت مستقر به مقابله برخیزد.

■ عیسی از خود به عنوان مسیح موعود بسیار سخن می‌گوید.

بر این‌ها می‌توان علتی دیگر را هم افزود که خود برخاسته از علت اول است: انتظار قوم یهود نسبت به مسیحی موعود که، به عنوان نایب مناب

قدرت قدرت یهود می‌باشد دولت یهود را بر پایه‌هایی جدید دوباره بنا نمهد. یهودیان هر نوع آموزه‌ای متفاوت با آموزه‌های متون مذهبی خویش را جز از جانب چنین مسیح موعودی نمی‌توانستند بپذیرند. گوش شناوی که یهودیان و حتی بیشتر دوستان نزدیک عیسی نسبت به تعالیم وی داشتند قبل از هر چیز مبتنی بر این بود که آنان تصور می‌کردند وی همان مسیح موعود است که خود او هم به زودی با همهٔ عظمت خویش نشانش داد. [۱۶۰]

عیسی که جز بر این بنیاد راهی به جان یهودیان نداشت نمی‌توانست با عقاید آنان مستقیماً مخالفت کند، ولی می‌کوشید امید آنان به ظهور مسیح موعود را بیشتر به سمت اخلاقیت سوق دهد و دوران عظمت شخص خویش را به بعد از مرگ خود موكول سازد. پیش از این، یادآوری کردیم که پیروان او به این عقیده بسیار دلبلسته بودند، و این خود فرصت دیگری بود که وی باز هم از خودش سخن بگوید. فرصتی افزون بر این نیز درکار بود، و آن خطری بود که امنیت، آزادی و حیاتش را تهدید می‌کرد؛ همین ترس از زندگی خویش او را وداداشت که اغلب از خود دفاع کند، نیاش را شرح دهد و به همگان بگوید که وی از شیوهٔ زندگی خویش چه هدف دارد، و ضمن تشویق کردن پیروانش به نفس عدالت از آنان بخواهد که عدالت را در حق وی مراعات کنند.

و نیز از آنجا که درمورد هر آدمِ دارای آموزه‌های خارق العاده، این پرسش پیش می‌آید که شرایط زندگی وی چه بوده، و مردم حتی در این مورد به جزئیات بی اهمیتی که در بابِ زندگی مردمان عادی کمترین توجهی را برنمی‌انگیرد علاقمندی نشان می‌دهند، بنابراین مسیح، حتی صرف نظر از تعالیم خویش هم (نمی‌توانست) از نظر تاریخچهٔ زندگی و مرگ ناعادلانه‌اش به مقامی بی‌نهایت مهمتر از آنچه بود نرسد و موضوع خیال‌پردازی‌ها و توجه مردم قرار نگیرد. بشر عادت دارد که در تقدیر اشخاص ناشناس و حتی افسانه‌ای که برایش جالب است شریک شود، با آنها بسوزد و بسازد و از شادیهای زندگی آنان شاد گردد؛ ما در روزگار خود حتی بی‌عدالتی درحق یک بومی سرخپوست را روا نمی‌داریم، تا چه رسد به دوستان و یاران عیسی که بی‌گمان تصویر آمورنگار بی‌گناه و مصلوب

خویش را همواره در برابر چشم خویش داشته‌اند. در این صورت، خاطره حق شناسانه‌ای که آنان از وی به یاد داشتند و ستایش از شخص او همان قدر از دید عواطف آنان برایشان اهمیت داشت که آموزه‌های اخلاقی اش. بهویژه آنکه تاریخچه زندگی وی سرشار از خارق عادت بود که طبع و نیروی بشری را در آن راه نیست.

■ معجزات

بخش بزرگی از توجه یهودیان به عیسی و اعتقادشان به وی، یهودیانی که توانایی درک ایهانی برخاسته از خودی خویش و مبتنی به ذات خود را نداشتند، به حساب معجزات عیسی گذاشته شد هرچند که فرهیخته‌ترین معاصران عیسی چنین نیرویی را چندان در وی سراغ نداشته‌اند چرا که آن‌ظاهر می‌رفت این‌گونه اشخاص، که برتر از مردمان عادی‌اند، به آسانی دریابند که چه امری در طبیعت ممکن است و چه چیزی ممکن نیست (به عنوان مثال، شفای مجانین را یهودیان هم انجام می‌دادند، یا هنگامی که عیسی دست مفلوجی را در کنشد شفا داد معجزهٔ او در شفای آن‌مفلوج چندان از نظر یهودیان امری نمایان نبود که نگاه‌نداشتن حرمت روز سبت). دشمنان مسیحیت در مخالفت با واقعیت معجزه‌های عیسی، و فیلسوفان در ناممکن بودن این امر هرجه بگویند، اما یک نکته دست‌کم بر هر دو گروه مسلم است و آن اینکه پیروان و یاران عیسی این‌گونه اعمال او را معجزهٔ تلقی می‌کردند، و همین عجالالتا برای ما کاف است [۱۶۱]. بی‌گمان هیچ چیز از اعتقاد به معجزات در استقرار شریعت مسیح، و بنا نهادن کامل آن بر مرجعیت، حتی در آنچه به اخلاق مربوط می‌شود، مؤثث‌تر نبوده است. هرچند عیسی از مردم نه به دلیل معجزات بل بر پایهٔ تعالیم خویش خواستار ایهان بود؛ هرچند که حقایق ازی، به ذات خویش، ممکن نیست ضرورت و اعتبار عام خود را جز با انتکاء به ذات عقل بجوبیند، نه اینکه آن را بر پایهٔ نمودهایی از واقعیت خارجی بنا کنند که از دید عقل عارضه‌ای بیش نیست، اعتقاد نسبت به خصلت تعهدآور تقاوی تنها از این راه به دست می‌آید که معجزات، در صورتی که با اعتقاد مردم رو به رو شود، مایهٔ ایهان مردم به کسی خواهد شد

که آن معجزات از وی سر زده است، و مرجعیتی را برای وی ایجاد خواهد کرد که از جهت خصلت تعهدآور اخلاق تبدیل به اصل خواهد شد. مسیحیان، با گام نهادن در این راه می‌توانستند در صورت رسیدن به هدف، در هر حال، امتیاز بزرگی نسبت به یهودیان به دست آرند، اما، در نهایت، آنان بیش از نیمی از این راه را نتوانستند طی کنند؛ و همان‌طور که یهودیان از مذهب خویش چیزی ساختند که جز قربانی و تشریفات و اعتقاد لفظی نبود، مسیحیان نیز سرانجام به راهی افتادند که اعتقاد لفظی و اعمال ظاهری را امری از مقولهٔ احساسات درونی، و اینهانی تاریخی را در حکم ذات مذهب تلقی کنند.

این چرخش از راه معجزات و مرجعیت یک تن برای رسیدن به اصول اخلاقیت، که البته در سر راه ایستگاههای دیگری هم دارد که باید در هر کدام از آنها توقف کرد، علاوه بر اینکه مانند هر چرخشی این عیب را دارد که هدف را از آنچه به‌واقع هست دورتر می‌کند، و حتی مسافر را با پیچ و خم‌ها و ایستگاههای سر راه به‌آسانی وامی دارد که با سرگرم شدن به مناظر بین راه خود راه را از نظر دور بدارد، از دیدگاه حیثیت اخلاق که چون امری مستقل و متکی به خودی خویش است هیچ بنیاد دیگری را تاب نمی‌آورد، و از آنجا که به ذات خود کافی است نمی‌خواهد به چیزی جز خود قائم باشد، زیانبخش نیز هست. از این لحظه به بعد، دیگر خود آموزهٔ اخلاقی عیسی نبود که می‌باشد به‌خودی خود مورد احترام باشد تا مردم به اعتبار آن به آموزگار آن تعالیم احترام بگذارند: [قضیهٔ برعکس شده بود، و] آموزه‌های مسیح از آن رو می‌باشد محترم شمرده شوند که گفتار مسیح‌اند و خود مسیح نیز به این دلیل احترام داشت که معجزاتی از وی سر زده بود. اگر مردی از راه چنین چرخشی پارسا و بانقqua شده باشد، به دلیل خاکساری اش، بزرگترین بخش شکل‌گیری احساس اخلاقی خویش را به نیروی تقوای خود و به احترامی که وی برای آرمان تقدس قائل است نسبت نمی‌دهد، و خود را شایستهٔ استعدادی برای رسیدن به تقوی و خصلتی برای برخورداری از آزادی نمی‌داند. بلکه، برعکس، چنین کسی از چنین خصلتی، که سرجشمهٔ اخلاقیت است، و تسليم قانون نخواهد شد

مگر به زور ترس از غضب الاهی، به کلی چشم پوشیده است؛ و، بنابراین، چنین کسی، با ازدست دادن اعتقاد نظری اش به قدرتی که وی تابع آن بود، درست مانند بزدهای وارهیده از غل و زنجیر، قانون دیگری نخواهد شناخت زیرا قانونی که بوغ آن (الف) برگردنش بود ساخته خود وی نبود [۱۶۲] و عقل، که وی در مقامی نبود تا آن را آزاد و در حکم فرمانروا تلقی کند، بلکه ناگزیر به وی به اصطلاح جاری به چشم خدمتکار می‌نگریست، از این‌پس نقش دیگری نخواهد داشت جز اینکه در خدمت تمایلات شخصی وی باشد. اینکه چنین راهی، که از تاریخ معجزات به اینهان به یک تن و از این اینهان، اگر همه چیز بر وفق مراد باشد، به اعتقاد به اصول اخلاقیت می‌انجامد، همان شاهراهی است که در روز اینهان^۷ سفارش شده است، امری بدیهی است، همچنان که این مطلب که پایه ویژه اخلاق در عقل آدمی است، و شرایط طبع بشری، و درجه کمالی که از آن برمی‌آید، در حدی هست که بشر را از سطح صغاریتی که همواره در آن نیاز به قیم و سریست خواهد داشت و هیچ‌گاه نخواهد توانست به سن بلوغ آدمی برسد بالاتر می‌برد هم امری بدیهی است.

هدف کوچک برای خود در نظر گرفتن، و مانند اینها (کلوبیست)^۸.

■ سهم حواریون در شریعت مسیح

گرچه در باب ویژگیهای خوی و منش بیشتر حواریون عیسی چیز زیادی نمی‌دانیم، اما دست کم به نظر می‌رسد که پارسایی، جرأت و پایداری از صفات بارز آنان در نشر آموزه آموزگارشان، از سر خاکساری و ارادت

□

(الف) بهمین دلیل کسانی که از قید و بند شریعت رها می‌شوند و مذهب خویش را بدینسان از دست می‌دهند، از آن پس به هیچ قید و بند اخلاقی در رفتار خود پای بند نیستند، چرا که اعتقادشان اعتقادی اساساً ایجابی بود؛ گناه این امر مستقیماً با اینهان ایجابی است و نه با ترک آن اینهان.

۷. منظور از روز اینهان در بند بالاتر همان آداب و اصول و مبادی اینهان نوشته شده در کتب روز است که پیش از این توضیح داده‌ایم.^۹

دوسستانه‌شان به وی، بوده، و آنان علاوه بر اینها به میدان عمل محدودی خوگرفته و کار خویش را به همان سان که آدمی می‌آموزد و بدان عمل می‌کند، یعنی به سان آموزش شاگرد از دست استاد، فرا گرفته بودند؛ یعنی، هیچ کدام‌شان مقام بارزی به صورت یک سردار، یا یک رهبر سیاسی برجسته، نداشتند، بلکه، برعکس، افتخار خود را در این می‌دیدند که چنین نباشند. آنان، با چنین روحیه‌ای با عیسی آشنا شدند، و به حلقة مریدان و شنوندگان تعالیم وی راه یافتند؛ گرچه افق دیدشان اندکی گسترش یافت اما از حد اندیشه‌ها و پیشداوری‌های قوم یهود فراتر نرفت (به اعمال پطرس، که کوشاترین همه بود در اعمال رسولان بنگرید «حالاست که دیگر می‌شناسم» و «ظرف پر از دواب و وحوش و حشرات و مرغان هوا»، و مانند اینها^(۷)) آنها به شخص خویش دارای گنجینه‌ای از توان معنوی نبودند و سرچشمۀ اصلی اعتقادشان در اینکه آموزه‌های عیسی درست است در دوستی و دلبستگی آنان به عیسی بود؛ آنان حقیقت و آزادی را خود به چنگ نیاورده بودند و تنها با شاگردی کردن در خدمت مسیح توانستند چیزکی از آن بیاموزند و بیان کنند؛ همه همّشان بر این بود [۱۶۳] که آموزه عیسی را با وفاداری کامل فرا بگیرند و حفظ کنند تا بتوانند بعدها با همان حد از وفاداری آن را به دیگران بیاموزند، بی‌آنکه چیزی بر آن بیفزایند، یا، با دخالت شخصی در شکل دادن بدان، خصلت متهایزی بدان بیخشند. اگر بنا بود مذهب مسیح حفظ شود، به عنوان مذهب عمومی مستقر گردد و به همان شکل به نسل‌های بعدی برسد، جز این هم راهی نبود. در صورتی که مجاز به مقایسه تقدیر تاریخی فلسفه سقراط با تقدیر تاریخی آموزه مسیح در این باب باشیم، یکی از دلایل متعدد مؤثر در اینکه فلسفه سقراط، در آتن یا جای دیگر، به مذهبی عمومی تبدیل نشد را در همین تفاوت میان پیروان سقراط و پیروان مسیح خواهیم دید.

حواریون عیسی از همه علاقه‌مندان دامنه‌دار، و چیزی در حد همان چشم پوشیدن آن علاقه‌مند هم البته نه چندان دامنه‌دار، و چیزی در حد همان چشم پوشیدن بود؛ آنها از همه چیز دست کشیدند تا پیرو راه عیسی باشند؛ علاقه آنان به دولت همانند علاقه‌ای نبود که شهر و ندجمهوری به میهنش دارد، چرا که همه توجه آنان به شخص عیسی معطوف شده بود. یاران سقراط، اما، هم از

آغاز جوانی، نیروهای خویش را در جهات بیشتری گسترش داده و از روحیهٔ جمهوری طلبانه‌ای که استقلال بیشتری به هر فرد می‌دهد و سبب می‌شود تا آدمی اگر اندکی هوشمند شده باشد دیگر منحصراً به رأی یک تن دل نبیند، بیشتر برخوردار شده بودند؛ آن دولتی که آنان در روزگارش به سر می‌بردند خصایصی داشت که هنوز هم شایان مطالعه است، و چنین علاقه‌ای هرگز نمی‌تواند فروگذاشته شود. آنان، اغلب فیلسوفان دیگری را هم شناخته و با آموزگاران دیگری هم آشنا شده بودند؛ آنان شخص سقراط را به خاطر فلسفه و تقوایش دوست داشتند، نه تقوی و فلسفه‌اش را به خاطر خودش. و درست مانند خود سقراط، که در راه میهنس جنگیده بود، تهمی وظایف یک شهروند آزاد را انجام داده، سربازی شجاع در زمان جنگ و داوری عادل در زمان صلح بود، دوستان وی نیز چیزی بالاتر از فیلسوف ساده، چیزی برتر از صرف مرید و شاگرد سقراط بودند. به همین دلیل، خود آنان هم می‌توانستند آنچه را که از سقراط آموخته بودند در مغز خویش بپرورانند و از آن چیزی بسازند که علامت خاص خودشان را داشته باشد؛ بسیاری از آنان مکاتب خاص خود را بنا نهادند و درست مانند سقراط خودشان مردان بزرگی شدند.

■ دوازده تن

عیسی تعداد یاران آزمودهٔ خود را دوازده تن تعیین کرده، و به آنان، همچنان که به فرستادگان و جانشینانش، اختیارات کامل پردامنه‌ای، پس از رستاخیز خویش، نیز داده بود. آنجا که سخن برسر گستراندن تقوا و بنیاد نهادن ملکوت خدا در روی زمین است هر آدمی اختیارات کامل دارد و از نظر مردانی که احساس می‌کنند برای چنین کاری فراخوانده شده‌اند هیچ عددی نیست که تقدس خاصی داشته باشد. خود سقراط، مثلاً، هفت شاگرد، یا سه‌ستا نه شاگرد نداشت. از نظر او هر کس که دوستدار تقوا بود مقدمش مبارک بود. از لحاظ قانون اساسی مدنی می‌توان تصور کرد و حتی ضروری شمرد که تعداد کرسیهای نهایندگی مردم یا شوراهای داوری معین باشد و تغییری نکند؛ [۱۶۴] اما مذهبی که براساس تقوا بنا شده نمی‌تواند

این گونه شکل‌ها را از ساخت‌های سیاسی تقلید کند. با سپردن برترین امر به تعداد ثابتی از اشخاص درواقع زمینه‌ای فراهم شده بود که برخی از افراد بر دیگران برتری داشته باشند؛ و به موازات پیشرفت کلیسای مسیحی، همین وضع بیش از پیش به نکته‌ای اساسی در ساختهان کلیسا تبدیل شد و مقدمات تشکیل شوراهایی را فراهم ساخت که امر حقیقت را به اکثریت آراء تعین می‌کردند و فرامین صادر شده از جانب آنها به عنوان معیار ایمان بر مردم تحمیل می‌شد.

■ مأموریت یاران عیسی

در تاریخ زندگی عیسی نکته عجیب دیگری هم وجود دارد. و آن این است که وی، بار اول تعداد به نسبت زیادی از دوستان و شنوندگان خویش، و بار دوم تعداد تقریباً محدودی از آنان را به نواحی که خود وی فرصت سفر کردن به آنجا و موعظه کردن برای مردمانش را نیافته بود روانه کرد. به نظر می‌رسد که این گروه از فرستادگان در هر دوبار بیش از چند روز از وی دور نشده باشند. در مدت کمی که آنان به تربیت و ارشاد مردم در طی سفر خویش پرداختند ممکن نبود کار مهمی انجام بگیرد. مهمترین کاری که آنان می‌توانستند بکنند این بود که توجه مردم را به خود و به آموزگار خود جلب کنند و داستان اعمال حیرت‌انگیز وی را همه‌جا بگسترانند، ولی رسیدن به دستاوردهای بزرگی در امر تقوا در این مدت ناممکن بود؛ چنین شیوه‌ای در گستراندن عقاید مذهبی فقط می‌تواند شایسته شریعت و اعتقادهای ایجابی باشد؛ از این طریق نمی‌شد خرافات یهودی را ریشه‌کن کرد و اصول اخلاقیت را در جهان گسترانید، چرا؟ برای اینکه خود عیسی، پس از سالها کوشش و معاشرت، هنوز درمورد نزدیکترین یارانش نیز به موفقیت مهمی دست نیافته بود.

■ رستاخیز عیسی و فرامین وی پس از رستاخیز

فرمان عیسی به حواریونش، درباب چگونگی نشر آموزه و تبلیغ نام وی، پس از رستاخیزش، نیز از این لحاظ شگفت‌انگیز است. آن بدرودهای

منقلب کنندهٔ عیسی پیش از مرگش، که کلامی است که بر زبان یک آموزگار تقدوا جاری شده، آموزگاری که به ندای جانانه‌ترین دوستی‌ها، و با احساس شوق انگیز ارزش مذهبی و اخلاقی، در واپسین لحظه‌های زندگی اش، چند دم باقیماندهٔ عمرش را هم به نصیحت یاران به عشق و برباری اختصاص می‌دهد و به آنان القامی کند که از خطرهای راه تقدوا و حقیقت باکی نداشته باشند، کجا و فرامین پس از رستاخیزش که به‌ویژه به نحوی که مرقس قدیس نقل کرده (انجیل مرقس، باب ۱۶، آیه‌های ۱۵ تا ۱۸) بیانگر خواست‌های خدایگان شریعت است، کجا. [۸]

به جای گفتن: در تمام عالم بروید و...، از یک آموزگار تقدوا انتظار می‌رفت بگوید امیدوارم هریک از شما در قلمرو فعالیتی که طبیعت و مشیت الاهی برایش تعیین کرده تا آنجا که ممکن است نیکی کنید. آموزگار تقدوا، به‌هنگام بدرودش تمامی ارزش [آدمی] را از آن کردار می‌داند. اما در اینجا تنها نگران اعتقاد و ایمان پیروان خویش است؛ اینجا، [دیگر تنها درون آدمی نیست که اهمیت دارد، بلکه] نهاد خارجی مشخصی به نام تعمید هم به میان می‌آید که وجه تمیز [مؤمن از غیرمؤمن] است، و این دو امر ایجابی، یعنی ایمان و تعمید، تبدیل به شرط سعادت و رستگاری می‌شوند، در حالی که بی‌ایمانی شایستهٔ عذاب و ملعنت شمرده شده است. می‌توان [موضوع را به این صورت تبیین کرد که] ایمان را به مقامی باید رساند که، با پرداختن به نیکوکاری و اعمال حسنی، و با عشق به آدمی، به ایمانی زنده و مؤثر تبدیل گردد، می‌توان ادعا کرد که تلقی بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی، به صورت امتناع سرخستانه در نشناختن حقیقت انجیل، به رغم آنچه وقوف باطنی و وجودان درونی آدمی بدان حکم می‌کند، بیانگر وجه منحط و نازلی از بی‌اعتقادی است، و آنچه [می‌سیح در سفارش‌های پس از رستاخیزش] در اینجا عنوان کرده، حتی اگر مطلب به‌وضوح بیان نشده باشد، چیزی نیست جز اشاره به همین نوع ایمان و بی‌اعتقادی، با این‌همه، [تردیدی نیست که در اینجا همراه با ایمان پای عنصری تشریعی را هم به میان می‌کشد و آن را، به عنوان جزء جدایی ناپذیر ایمان اخلاقی، دست کم همسنگ و برابر آن قرار می‌دهد، به نحوی که سعادت و ملعنت را تابع آن می‌داند. ولی [مطلوب به

همینجا ختم نمی‌شود، چرا که] این عنصر تشریعی منظور اصلی عیسی در این فرمان است، و این را می‌توان از بند بعدی فهمید که در آن به موهبت‌های الاهی و کیفیاتی که نصیب مؤمنان خواهد شد اشاره شده است: دیوها را بیرون کنند و به زبانهای تازه حرف بزنند* و مارها را بردارند و اگر زهر قاتلی بخورند ضرری بدیشان نرساند و هرگاه دستها بر مریضها بگذارند شفا خواهدند یافت [انجیل مرقس، باب ۱۶، آیه‌های ۱۸ و ۱۹]. میان این آیات، که در آن به صفاتِ [ایمان آورندگانِ تعمید] یافته که] محبوان درگاه الاهی [اند] اشاره می‌شود، و آنچه در انجیل متی، باب ۷، آیه ۲۲، آمده است، تضاد بازی وجود دارد^(۹). اینجا هم البته ویژگیهایی شرح داده می‌شود که [با آنچه در انجیل متی، باب ۷، آیه ۲۳، آمده است] همانند است: آیا به نام تو نبوت (که چنان که می‌دانیم معنایی وسیعتر از موعظه دارد و به نحو محسوسی با مفهوم: به زبان تازه حرف زدن^(۱۰) مترادف، یا، دست کم، بدان نزدیک است) ننمودیم؟ و آیا به اسم تو دیوها را اخراج نکردیم؟ و به همان معجزات بسیار ظاهر نساختیم؟ [و با این همه، مردی که از چنین کیفیاتی هم برخوردار باشد، چنان مردی خواهد بود که داور جهان ممکن است حکم محکومیت وی را صادر کند: [و به ایشان (یعنی معجزه‌کنندگان) صریحاً خواهم گفت که هرگز شما را نشناختم * ای بدکاران از من دور شوید. انجیل متی، باب ۷، آیه ۲۳]. این گونه سخنان نقل شده در انجیل مرقس، باب ۱۶، آیه‌های ۱۵ تا ۱۸، (۱۱) تنها ممکن است بر زبان بنیادگذار شریعت جاری شود نه بر زبانِ آمورگار تقوا.

این داده‌های گوناگون، که در آموزه عیسی بدانها بر می‌خوریم، علاوه بر این حقیقت که خود آن آموزه خواستار پیروی بی چون و چرا و بی غرضانه از اراده الاهی و قانون اخلاقی است و این گونه پیروی را شرط رحمت الاهی و امید به رستگار شدن می‌داند، در مقامی بودند که می‌توانستند پاسداران و مبشران مذهب او را به بنیاد نهادن شناخت اراده الاهی منحصراً برپایه □

مرجعیت شخصی عیسی و تعهد نسبت به آن برانگیزند و وادارشان سازند تا خود حکم کنند که اذعان داشتن به این مرجعیت بخشی از اراده الاهی و، بنابراین، در حکم نوعی وظیفه است. همین شرایط بود که سرانجام عقل را به استعدادی فقط پذیرا و نه قانونگذار تبدیل کرد؛ درنتیجه، تمامی آنچه می‌شد آن را به عنوان آموزه معتبر و موثق عیسی و، از آن جمله، نهایندگان وی، معرف کرد تنهای به این دلیل که آموزه عیسی است، به عنوان اراده الاهی عرضه شد چنان‌که گفتند سعادت یا عذاب آخرب و ابدی بشر تابع آن است. در این صورت، حتی آموزه‌های مربوط به تقوا نیز به شریعتی مستقر [تبدیل شد]، یعنی از آن رو تکلیفی اجباری گردید که برخاسته از فرامین عیسی بود و نه به خودی خود معتبر. این آموزه‌ها، بدین‌سان، ملاک درونی ضرورت خود را ازدست دادند [۱۶۶] و همان مقامی را یافتند که هر فرمان ایجابی و خاص، هرنوع ترتیب بیرونی مبنی بر اوضاع و احوال خاص یا ناشی از مآل‌اندیشی ممکن است داشته باشد. و، اگرچه مفهومی که بدان اشاره می‌کنیم مفهومی تناقض‌آمیز است، اما باید گفت که مذهب مسیح به آموزه تشریعی یا ایجابی تقوا تبدیل شد. اینکه آموزه عیسی، ناخشنود از متهايز کردن خود از اعتقاد رسمی و بی‌اعتتا ماندن نسبت به آن، یعنی بی‌افکنند یک مکتب فلسفی، [به جایی رسید که]، دیگر همین اعتقاد رسمی، یعنی به جای آوردن فرامین و اعمال مذهبی، را هم گناه تلقی کند و نشان دهد که نمی‌توان به مقصد نهایی بشر دست یافت مگر با پیروی از قوانین وی، که بخشی از آن از فرامین تقوا و بخش دیگر از اعتقادهای ایجابی و تشریفات ساخته شده است، [خلاصه] این مطلب که آموزه عیسی به ایمان ایجابی یک فرقه تبدیل شده است، همه اینها نتایجی بسیار مهم، هم از نظر شکل خارجی و هم از لحاظ محتوا و مضمون این آموزه داشت، نتایجی که آموزه عیسی را از آنچه می‌توان ذات هرگونه مذهب حقیقی، از آن جمله مذهب مسیحی اشن دانست، یعنی خود را وقف احیاء وظایف بشر و انگیزه‌های آن در خلوص آن کردن و از راه فکرت خدا امکان استقرار خیر اعلا را به اثبات رساندن، بیش از پیش منحرف شده است.

■ آنچه در یک محفل محدود به کاربستنی است
در قلمرو دولت نادرست است

فرقه‌ای که فرامین تقوا را در حکم فرامین ایجابی شریعت می‌شمرد و فرامین دیگری هم به آنها می‌افزاید ناگزیر خصلت‌هایی می‌یابد که با خصائص یک فرقه اساساً فلسفی بیگانه‌اند (و فرقهٔ فلسفی فرقه‌ای است که گرچه بی‌گمان به آموزه‌های مذهبی هم می‌پردازد اما داور دیگری جز عقل نمی‌شناسد). این‌گونه خصائص البته به حال یک محفل محدود فرقه‌ای مناسب‌اند؛ آنجا می‌توان چنین‌چیزهایی را مجاز شمرد چرا که با وضع یک محفل محدود سازگار است. اما همین که چنین محفلی گسترش یابد، و عقیده و اینهاش هم فraigیر شود، و به‌ویژه، همین که چنین محفلی در درون قلمرو یک دولت عمومیت بیابد، این‌گونه خصائص، از یک سو، دیگر تناسب خود را ازدست می‌دهند، یا، اگر هم به قوت خود باقی بمانند، معنای دیگری پیدا می‌کنند، و از سوی دیگر، به امری به‌راسی نادرست و ستمگرانه تبدیل می‌شوند. برخی از دستورهای تجویز شده و بعضی از نهادهای مستقر در آیین مسیح، که در درون یک محفل کوچک مسیحی مناف و معاند حقوقی کسی نبود، به محض آنکه جامعهٔ مسیحی گستردۀ تر شد، و سرانجام تمامی شهروندان دولت را دربر گرفت، به وظایف سیاسی، یعنی به امری تبدیل شد که اساساً نمی‌توانست برای آن ساخته شده باشد.

هنگامی که بر تعداد مسیحیان افزوده شد، بسیاری از ویژگیهای محفل‌های کوچک مسیحیت که از تعدادی محدود از مؤمنان تشکیل شده بودند ناگزیر می‌باشد از میان بود: به عنوان مثال، یگانگی و برادری صمیمانه موجود مابین اعضای فرقه، که هر قدر ستمدیده‌تر و تحقیرشده‌تر بودند عامل مهمتری در پیوندشان بود. این پیوند گره‌خوردۀ از راه ایمان، به حدی سست شد که جز کسانی که از راه مناسبات دوستی یا علاقه‌خواهی پیش از آن با دیگران پیوندی برقرار کرده بودند، و در پرتو این مناسبات می‌توانستند مناسبات عمیقت‌تری باهم ایجاد کنند، هیچ کس دیگر نمی‌توانست، به صرف اظهار برادری اش در آیین مسیح، و بدون استناد به عناوینی چون بینوایی(۱۲)، شایستگی، استعداد یا ثروت [۱۶۷] از

همدروی حتی مسیحیان خوب، یا سفارش و توصیه آنان در حقیقت خود، در هیچ امری برخوردار شود و بتواند روی آن حساب کند. این یگانگی تنگاتنگی مسیحیان به عنوان فرقهٔ شرعی با رابطه‌ای که ممکن است دوستداران یک فرقهٔ فلسفی باهم داشته باشند به کلی متفاوت است. پیوستن به یک فرقهٔ فلسفی هیچ چیز یا هیچ چیز مهمی را در وضعیت خانوادگی یا مدنی، یا جهات دیگر مربوط به زندگی اشخاص، تغیر نمی‌دهد؛ روابط آدمی با همسرش و فرزندانش، و نیز با همه مردمان ناآشنا به اصول تعالیم فرقه، همان است که بود و عشقی که عضو محفل فلسفی ممکن است نسبت به آدمیان در خود احساس کند جهت و دامنهٔ قبلی خود را نگاه می‌دارد. در حالی که، هرکس که به محفل کوچک مسیحی می‌پیوست با همین گرویدن خود از بسیاری از کسانی که وی با آنها پیش از آن پیوندهای خویشی، حرفة‌ای یا خدماتی داشت دور می‌شد؛ همدردی و احسان او دیگر محدود به محفل تنگ و محدودی می‌گردید که به علت همانندی عقایدش خود را تافتۀ جدا بافتۀ ای می‌دانست که باید به کارِ مهر ورزیدن به آدمیان، به اعمال نیک و گسترش نفوذ خود پردازد.

■ اشتراک اموال

اشتراک اموال هم به همین سرعت از بین رفت، زیرا فقط در درونِ محفل محدودی از مؤمنان ممکن بود، که هر عضو پذیرفته شده به داخل جماعت نگاهداری اموال شخصی را در آن در حکم اهانتی به کربیای الاهی تلقی می‌کرد. چنین دستوری که برای محرومان از مالِ دنیا تحمل پذیر بود برای کسی که مالِ دنیا داشت و از آن پس می‌بایست به خاطر همین دستور از وسوسهٔ آن مال که تمامی فعالیت زندگی او را پر می‌کرد چشم پوشید باری سنگین به شمار می‌رفت. اگر قرار بود که چنین دستوری به قوت تمام باقی بماند هرگز کمکی به گسترش مسیحیت نمی‌شد، و به همین دلیل، به حکم عقل یا به حکم ضرورت، به زودی همه از آن چشم پوشیدند، یعنی که دیگر آن را شرط پذیرش افراد به عضویت جامعهٔ مسیحی ندانستند. در عوض، بر این تأکید شد که هرکس به میل خویش مالی به صندوق انجمان بدهد و سهم

خود را برای ورود به قلمرو آسمان بدین سان ادا کند. و روحانیت، از رهگذر همین اقدام، باز هم بهره‌ها برد، یعنی اگرچه به غیرروحانیان اجازه داد تا دربرابر وی با آزادی بیشتری عمل کنند اما در مصرف آنچه از این طریق به چنگ آورده بود امساك فراوان کرد تا به ثروت و مکنت رسید - آری بینوایان و محرومان! که نیمی از بشریت را به گدایی کشاندند. این نوع ثروتمند شدن دیرها، مدرسه‌ها و کلیساها در قلمرو کلیساي کاتولیک همچنان برقرار ماند: از این‌همه چیزی اندک به بینوایان رسید و تازه توزیع همین اندک‌مایه هم به‌ نحوی بود که گدایی ازین‌نحو، و روای امور، برخلاف عادت، چنان باشد که ولگرد بیکاره‌ای که زیر آسمان می‌خوابد حال و روز بهتری داشته باشد تا مردی که با وجودان تمام روز و شب زحمت می‌کشید و کار می‌کرد. در قلمرو کلیساي پروتستان، هدایای احتمالی مردم به کلیسا، به صورت کوه و تخم مرغی که به شبان روح تقدیم می‌شود تا وی دست محبتی بر سر برهای خویش بکشد، حکم هدایای داوطلبانه به دوست را دارد و هرگز به صورت وسیله‌ای برای خریدن لطف و مرحمت الاهی تلقی نمی‌گردد؛ [۱۶۸] و درمورد صدقات نیز حتی دیده می‌شود که یهودی فقیر هم از در ارباب مروء رانده نیست.

■ برابری

واما درمورد برابری موجود مابین نخستین مسیحیان، تا زمانی که بردہ با ارباب خویش برادر تلقی می‌شد، تا زمانی که خود را حقیر شمردن، یعنی هیچ کس را فرودست خود تصور نکردن، و ارزش افراد را نه به حسب جاه و مقام، یا استعداد شخصی و دیگر کیفیات درخشان آنان، بلکه برپایه استواری ایمانشان درنظر گرفتن، آری، تا زمانی که خود را بدین سان حقیر شمردن، و به خاکساری خویش وقوف داشتن، به نخستین قانون مسیحی تبدیل می‌شد، این موضوع، به صورت یک نظریه البته با همه ابعاد خویش حفظ شده بود، اما این مطلب هم از راه احتیاط افزوده شد که موضوع از دیدگاه الاهی چنین است، یعنی که در روی زمین می‌توان این موضوع را بیش از این جدی نگرفت. مرد عامی ساده‌ای که می‌بیند اسقفش یا مباشر عالی

او با بлагتی هرچه تهامت درباب همین اصول خاکساری و درمورد بیزاری از هرگونه جاه و جلال و خودستایی سخن می‌گویند، و شاهد است که خانم‌ها و آقایان عالیقدزی هم نشسته‌اند و با قیافه‌ای مجدوب به این سخنان گوش می‌دهند، آری، همین مرد عامی، اگر پس از مجلس وعظ به‌سراغ عالیجناب یا همان خانم‌ها و آقایان عالیقدر برود به این امید که برادران و دوستانی متواضع و خاکسار را دیدار کند، از چشمان شوخ و نگاههای حقارت‌بارشان به‌زودی درخواهد یافت که آن جلوه‌های محراب و منبر را نبایستی جدی گرفت چرا که این حرفها در روی زمین تحقق نخواهد یافت و قرار است فقط در آسمان تحقق یابد. هنگامی که بدخی از عالیجنابان مسیحی هنوز هم در عصر ما، هرسال، زحمت می‌کشند و پای بدخی از بیماران را می‌شویند پیداست که این عمل چیزی جز یک شوخی نیست که به همان ساعت و لحظه ختم می‌شود. اما، برابری درضمن معناش را برای ما از این جهت نیز ازدست داده است که شست و شوی پای بیماران، برعکس آنچه در رسوم یهودیت دیده می‌شد، در رسم و عادات ما امری روزانه نیست بلکه آدابی است که فقط در حق مهمنان به جا آورده می‌شود آن‌هم معمولاً توسط بندگان و خدمتکاران. درحالی که پرداختن هرساله خاقان چین به کشت زمین، حتی اگر به حد یک شوخی خندهدار تنزل یافته باشد، با این‌همه، از دید ناظران معنایی مهمتر و مستقیم‌تر دارد، چرا که رعایات وی هنوز هم به همین‌کار که یکی از فعالیت‌های اصلی آنان است مشغول‌اند.

■ شام آخر

یک امر دیگر هم که از زبان عیسی، آموزگار تقوا، و در چشم وی، معنایی داشت، و در حلقة محدود فرقه مسیحی و بعدها در جامعه مسیحیت، پس از همگانی شدن آن فرقه، جنبه‌ای به کلی متفاوت پیدا کرد، به همین سرنوشت دچار شد. هنگامی که ما ماجراهای شام آخر، یا تعدادی از شام‌های آخر را که عیسی در حلقة دوستان و یاران وفادار خویش در محیطی صمیمانه در آنها شرکت داشته است می‌خوانیم، و بهویژه اگر ماجراهای شام آخر را بدون تعبیر و تفسیرهایی که برخاسته از مفاهیم جزئی اند درنظر

بگیریم، به یقین درخواهیم یافت که گفت و گوی وی با حواریونش درباب اینکه او ناگزیر باید بار تقدیر خویش را بردوش بکشد، و درباب ضرورت درگذشتن از شهوات و بی عدالتی ها برای مرد باتقوا، گفت و گوی باشکوه مردی است که به وظیفه خویش، و به قانون عام عشق در بین آدمیان که تنها قانونی است که می تواند نشانه موثق پیروی از اراده الاهی باشد آگاه است [۱۶۹] ماجرای آخرین برگزاری مراسم عید فصح^{۱۰} یهودی با شرکت حواریونش، و نصیحت عیسی به آنان درباب اینکه پس از پایان رساندن مأموریت خویش روزی برای آنان فرا خواهد رسید که دمی بیاسایند و آن گاه به یاد او که دوست باوفا و آموزگارشان بود، باشند، دوستی که در آن روز در بین آنان نخواهد بود و آنان هنگامی به یاد او خواهند افتاد که نانی را که مظهر جسم به صلیب کشیده او در راه حقیقت است خواهند خورد، و از شرابی که مظهر خون ریخته شده او در راه حقیقت است خواهند نوشید، نیز به همین سان که گفتیم منقلب کننده است. اینها از نظر وی نهادی بود که او به کمک آن پیوند محسوسی میان خاطره خویش و برخی از اجزاء شام آن شب برقرار می کرد، نهادی که البته وی در آن شب به صورت بسیار طبیعی از بین اشیاء حاضر در پیرامون خویش بیرون می کشید؛ گرچه از دیدگاه هنری خالص در این ماجرا تاحدی بازی [آگاهانه] درکار است، با این همه، آنچه در این ماجرا می بینیم، به خودی خود، از تعبیر متافیزیکی واژه هایی چون «خون»، «جسم»، «خوردنی» و «نوشیدنی»، که این همه به درازا کشیده است (انجیل، یوحنا، باب ۶، آیه ۴۷)، تعبیری که حتی علمای الاهیات هم اذعان دارند که به سختی می توان معنایش را درک کرد، با عظمت تر است. (۱۳)

این خواهیش به کلی بشری یک دوست که از دوستان خویش وداع می کند به زودی توسط مسیحیان، توسط فرقه مسیحیت، به دستوری همانند با فرمان الاهی تبدیل شد؛ وظیفه بزرگداشت خاطره آموزگار، که برخاسته از روابط آزادانه دوستی و محبت بود، به وظیفه ای مذهبی تبدیل شد، و همه

□

اینها به آداب و اعمال فرهنگی اسرارآمیزی بدل گردید که در واقع جای همان مراسم اطعمه نذری یهودیان و رومیان را می گرفت . بدین سان ، بینوایان نیز ، در پرتو احسان توانگران ، در مقامی قرار گرفتند که انجام این کار را وظیفه خود بدانند . وظیفه ای که ممکن نبود جز به زحمت بسیار ویا به صورت ناقص انجامش دهنده ، و به همین دلیل از نظر آنان امری چندان مطلوب نبود . به زودی کار به جایی رسید که برای این گونه شام های برگزار شده به افتخار عیسی تأثیری قائل شدند که به تأثیر شام ها و غذاهای عادی برای سلامت بدن ، یا به تأثیر گفت و گوهای آزادانه در ایجاد شادمانی و نشاط ، ویا به گفت و گوهای پراسایانه برای تربیت روح آدمی ، ربطی ندارد . اما ، به موازات فraigیر شدن و همگانی شدن مذهب مسیح ، نابرابری شرایط [مادی] نیز در بین مسیحیان بیشتر می شد ؛ نابرابری بی که البته از لحاظ نظری محکوم شمرده می شد اما در عمل (۱۴) برقرار بود ؛ برادری ها هم [درنتیجه] از میان رفت ، و به جای آنکه اینجا و آنجا شکایتی بلند شود که همسفره شدن های برادرانه مسیحیان دارد اندک اندک به بانگ نوشانوشن و صحنه های عشق جسمانی تبدیل می شود ، چنان که گاه در گذشته پیش می آمد ، به تدریج جنبه جسمانی امر بیش از پیش فراموش شد و وجه معنوی ، وجه عرفانی قضیه ارزشی بیشتر یافت ؛ چنان که احساسات دیگر ، که در قیاس با این امر اهمیت زیادی نداشتند ، اما در نخستین ایام مسیحیت به عنوان گفت و گوهای دوستانه و گردهمایی های شادمانه برای گشايش و نواش متقابل جان ها ، نیازی ملموس شمرده می شدند در برابر این گونه بهره مندی های متعالی دیگر چیزی به حساب نمی آیند .

■ گسترش طلبی مسیحیت

یکی دیگر از ویژگیهای یک فرقه شرعی غیرتی است که آن فرقه در گستراندن تعالیم خویش و یافتن کسانی که به آیین او و راه خدا بگروند از خود نشان می دهد .

[۱۷۰] مرد نجیبی که بذر تقوا را در دل خویش دارد ، برپایه همین ایمان قلبی عمیقاً احساس می کند که هر کس خود داند و خدای خویش ، و

خواستِ خود هر آدمی مهم است، و آنقدر منصف هست که تفاوت‌های فکری و عقیدتی را چندان اساسی نشمرد؛ چون این گونه مسائل از اموری هستند که همین که کسی خود آنها را برگزید دیگران حق ندارند وی را به تغییر آنها وادارند.

مرد شریف به دستگاه فلسفی می‌گرود که اخلاق را بنیاد هرگونه زندگی و هر فلسفه‌ای می‌داند. او، به عنوان مثال، نسبت به تناقض‌های موجود در عقاید اپیکوریان، یا هر فرقهٔ دیگری که لذت را اصل دستگاه اخلاقی خویش می‌شمند سختگیر نیست و سعهٔ صدر نشان می‌دهد و عقیده دارد که به شرط آنکه آنان در بیان این عقیده خویش بر بهترین بخش وجود خود متکی باشند نظریه‌شان (که اگر قرار باشد موبه مو اجرا گردد دیگر تفاوتی میان عادل و ناعادل، درست و نادرست، و تقواو و فساد اخلاقی وجود نخواهد داشت) چندان مهم نیست. او برای مسیحیان نیز، که به یقین ممکن است دستگاه جزئی شریعت خویش، یا دست‌کم وجهی از آن را به نازیالش دروغین سعادت روحی تبدیل کنند که با وجود آسوده بر آن بخواهند، احترام می‌گذارند، ولی به ویژه به بخش حقیقی و الاهی شریعت آنان، یعنی جنبهٔ اخلاقی و تقوانگرانه‌اش، تأکید می‌کند. این گونه جدا کردن سر از قلب بیشتر به اینجا می‌انجامد که وی تهاشگر نیروی فسادناپذیر من، که بر اعتقادهای ویرانگر و تقوابرباده، بر فهم و سپرده‌های حافظه غالب است، باشد. بدین‌سان، مرد نجیب، به هر شریعتی که بگرود، باز هم درجهٔ اعلای ایمان را در اخلاقیت می‌داند و پیرو هر فرقه‌ای را در حکم یار و یاور تقوا می‌شمرد و او را به عنوان هم‌کیش خویش با آغوش باز می‌پذیرد؛ چنین مسیحی بی به یهودی همان سخنی را خواهد گفت که مرد عامی به ناتان دانا گفت:

«تو هم که مسیحی هستی، به خدا تو هم مسیحی هستی. هرگز مسیحی بی بهتر از تو نمیدهاد!» و آن یهودی نیز به چنین مسیحی بی پاسخ خواهد داد:

«عجب مردمان خوشبختی هستیم، چون آنچه سبب شده تو مرا مسیحی بدانی همان سبب می‌شود که تو هم از نظر من یک یهودی واقعی

آری، چه مردمان خوشبختی! چون ذات ایمان هردوی شما خلوص قلبی بود و به همین دلیل هم هر کدام توانست دیگری را هم کیش خود بداند. اما، آن کس، که شریعتش از نظر وی ارزشی نامتناهی دارد و قلبش چنان است که هیچ چیزی را بتوتر از این شریعت نمی شمرد [۱۷۱]. چنین آدمی به تبع منش خویش به پیروان فرقه‌های دیگر جز به چشم رقت و انزجار نمی نگرد. در مورد نخست، مرد نجیب وظیفه خود می داند که دیگران، ناآگاهان و تیه‌روزان، را به تنها راه سعادتی که وی برای خودش آرزو می کند رهنمون شود، به ویژه اگر دلایلی برای دوست داشتن آنان نیز داشته باشد و به خصوص که وسیله یافتن این راه نیز آسان آسان است، زیرا حافظه بشری می تواند تمامی آنچه را که برای پیمودن این راه لازم است در چند ساعت فرا گیرد، و گمگشته کافی است در مسیر درستی باشد تا به یاری برادرانش، آسایش و اتکاء و پناه لازم را بیابد. اما، آن کس که نمونه بارز مورد دوم است، یعنی اعتقاد به شریعتش چنان در وجود اوریشه دواینده که جزوی از هستی وی شده است، هرگز باور نخواهد کرد که امتناع کسی در پذیرفتن شریعت وی برخاسته از چیزی جز بدستگالی و کج اندیشه باشد. از نظر مردمان عادی، تفاوت منش‌ها و تهایلات، در هر صورت، امری بدیهی تر و تحمل پذیرتر است تا تفاوت عقاید؛ مردم معتقدند که تغییر عقیده امر سهل و ساده‌ای است و به همین دلیل می شود از دیگران خواست عقاید خویش را تغییر بدهنند، چرا که هر کسی این زمینه باطنی را دارد که خیال کند دیگران هم باید همان عقاید وی را داشته باشند و با چشمی که او به جهان می نگرد به دنیا بنگرند، و همه هم خیال می کنند که هرچه برای خود ما مناسب است نمی تواند برای دیگران نامناسب باشد. و بر این گمان، به عنوان دلیل یا بهانه، یک اندیشه پارسایانه را - که البته در این مورد به خصوص اندیشه‌ای کوتاه‌بین است - باید افروزد که مبارزه در راه خدا و فراهم کردن زمینه‌های عبادت و بندگی او که تنها چیز شایسته مقام اوست، و جلوگیری از گرویدن مردم به فلاں عقیده یا بهمان آداب شرعی بی که مخالف مقدس ترین اعمال مذهبی است وظیفه الاهی است، مبارزه‌ای که بعضی‌ها می کوشیدند از راه اعتقاد

و قانع کردن مردم انجام دهند، در حالی که اسپانیایی‌های وارد شده به آمریکا و یا هنوز که هنوز است محاکمه تفتیش عقایدشان، وظیفه خود می‌دانند با تنبیه و انتقام کشی و توسل به جرم و جنایت بر ضد احکام الاهی، بدان قیام کنند، و اغلب دیگر حکومت‌های قلمرو کلیساً کاتولیک خود را موظف می‌بینند پشتونه کیفری آن را با محروم کردن مردم از حقوق مدنی تأمین کنند. هر قدر آدمی دیگران را بیشتر به عقاید خویش قانع کند، یا ببیند که به عقاید وی قانع شده‌اند، اعتقاد راسختری به درستی عقاید خود پیدا می‌کند. ایمان به تقوا تکیه‌گاه دیگری جز احساس [درونی] ضرورت خویش ندارد، احساسی که به آدمی می‌فهاند که وجودش با عمیقترين وجه خودی شما یکی است. اما هر بار که بحث برسر شریعت باشد، مؤمن خودش این حس را دارد که هنوز ممکن است تردیدهایی در کار باشد و به تجربه آگاه است که نظری همین تردیدها در وجود دیگری ممکن است چنان ریشه‌دار باشند که مانع تغییر عقیده وی شوند؛ برای کنار زدن همین حس تردید و همین دانستگی است که وی می‌کوشد تا هرچه بیشتر دیگران را در زیر پرچم ایمان خویش گرد آورد. چنین آدم فرقه‌گرایی همیشه تاحدی شگفت‌زده است که می‌شنود کسانی هم هستند که عقیده اوراندارند، و همیشه حس ناراحتی بی که وی از وجود آنان در درون خود احساس می‌کند به آسانی به نفرت، به بیزاری از آنان تبدیل می‌شود. ویژگی عقل این است که [۱۷۲] نمی‌تواند بر ضرورت و حتمیت شرایعی که جنبه تاریخی دارند مهر تصدیق بزند، مگر آنکه وجه دیگر حقایق عقلی، یعنی عامیت را تا آنجا که ممکن است در آنها حک کند یا دست کم در آنها بیابد. بدین سان، از بین آنچه به دلایل اثبات هستی خدا معروف شده، دلیل معروف به اجماع امم^{۱۱} همیشه جای خود را داشته و دست کم توانسته است بارقه اطمینانی با خود بیاورد؛ و حتی در وحشت از جهنم نیز اغلب دلخوشی و تسلیم وجود دارد چرا که با این اندیشه همراه است که آدمی در آنجا [تنها نیست و] در سرنوشت بسیاری دیگر شریک است؛ تحمل هر یوغ اسارتی، حتی اگر یوغ اسارت ایمان باشد، در معیت □

11. ex consensu gentium

جمعی دیگر بسیار آسانتر می‌شود؛ و چون ما آدم دیگری را ببینیم که می‌خواهد از یوغی که ما بر گردن داریم، و از برداشتن آن از گردن خویش ناتوانیم، آزاد باشد در خفایای دل ما گویی پنهانی جدالی درمی‌گیرد تا ما بکوشیم هر طور شده او را هم با خود هم عقیده کنیم. اما، از آنجا که مسیحیت دیگر به فتوحات بزرگی در قلمرو ادیان لاكتاب دست یافته بود؛ از آنجا که علمای الاهی مسیحی به خود می‌بالیدند و بسیار خوشنود بودند که پیش گویی‌های عهد عتیق دیگر تحقق یافته یا به زودی تحقق خواهد یافت، و اینها به عیسی سراسر روی زمین را فرا خواهد گرفت و همه اقوام جهان بدین مذهب خواهند گروید، باری، همه این شرایط شور و شوق مسیحیان به پیدا کردن هم مسلکانی تازه را تاحدی تخفیف داد. البته، جدلیون مسیحی همچنان حاضر به یراق و آماده بودند تا از همه وسائل دفاعی که موجب آن همه فتوحات دربرابر معتقدان به مذاهب لاكتاب و یهودیان شده بود استفاده کنند، و می‌دانیم که هنوز، به ویژه دربرابر پیروان محمد و نیز دربرابر یهودیان، کارهای بسیاری مانده بود که می‌بایست انجام شود. با این همه، اقدامات مسیحیان در برخورد با سرخپوستان و بومیان آمریکا در قیاس با آنچه می‌شد از گسترش مسیحیت و افزایش تعداد مسیحیان، از برتری آنان در تمامی زمینه‌های فنون و صنعت و ثروتی که برای قلمرو مسیحیت پیدا شده بود انتظار می‌رفت حاصل شود، چندان مهم نبود؛ و در مقابله با یهودیان، که بیش از پیش در دنیای مسیحیت پراکنده می‌شدند و با ما می‌آمیختند، شعار روز شعار «محبت غلبه خواهد کرد» بود که در مبارزه به کار گرفته شد، و در این مبارزه‌ها هم فقط تعداد محدودی شرکت می‌جستند. باری، گسترش بزرگ و سریع مسیحیت درپرتو معجزات، درپرتو جرأت تزلزل ناپذیر داعیان و شهدایش، درپرتو مهارت پارسایانه رؤسای جدیدش، که گاه خود را ناگزیر می‌دیدند درقبال پیروان عقاید دیگر و به نفع عقیده خویش به حیله‌های مقدس متسل شوند - همان عملی که ناآشنایان و اغیار هنوز آن را مخالف شئون مذهبی می‌شمرند. آری، این گسترش سریع و خارق العادة مسیحیت البته دلیل بزرگی بر حقانیت مشیت الاهی [در این زمینه] است. با این همه، بسا پیش می‌آید که تاریخچه گرویدن انبو خلائق به مسیحیت

در سرزمین‌هایی چون مالابار، کالیفرنیا یا پاراگوئه، بیش از آنکه علاوه‌ای نسبت به غیرت دینداری داعیان این کارها یا شور و شوقی نسبت به ستایش نام مسیح در سواحل گنگ یا می‌سی‌پی برانگیزد و نشانه آن تلقی شود که قلمرو عیسی گسترش یافته است، از نظر بسیاری از کسانی که خود را مسیحی می‌دانند چیزی نیست جز دست اندازی به قلمرو جغرافیائی و ثروتمندتر شدن از لحاظ شناخت تاریخ طبیعی و پی بردن به آداب و رسوم اقوام دیگر [۱۷۳]. اگر هم، اینجا و آنجا، کسانی باشند که به راستی خواسته‌اند به آین مسیح بگروند، این گروه از مردم چندان مورد توجه و افتخار نیستند، و حیرتی که در این گونه موارد از پیروزی ایمان مسیح پیدا می‌شود، و تهاشای آین تعمید یک یهودی از دین خود برگشته، البته، به خودی خود، در هر حال فرصتی است برای گرامی داشتن مقدم او و تهنیت گفتن به وی در هدایت‌شدنش به راه راست، اما حیرت از اینکه وی چرا [راه راست را فروگذاشته و] گمراهه کلیسا مسیحیت را در پیش گرفته است نیز احساسی است که چندان در این میانه غایب نیست. اینکه چرا در مجموع، [گسترش مسیحیت] چندان نتایج درخشانی به بار نیاورده است بهانه‌ای دارد و آن بهانه این است که دشمنان درونی مسیحیت، که خطناکترین دشمنان وی هستند، چنان تدارکات و زحماتی را بر مسیحیان تحمل می‌کنند که دیگر فرصتی برای مسیحی کردن ترک و تاتار، و کوشش در راه رستگاری آنان باقی نمانده است.

■ چگونه یک جامعهٔ اخلاقی یا مذهبی به دولت تبدیل می‌شود.
در قانون اساسی مدنی تنها چیزی که در نظر گرفته می‌شود وظایف مبتنی بر حق از پیش مسلم دانسته شدهٔ دیگری است؛ تنها در این صورت است که دولت می‌تواند مرا وادارد که چیزی را در حکم وظیفهٔ خود تلقی کنم. اعم از اینکه من رعایت حق دیگری را به دلایل اخلاقی وظیفهٔ خود بدانم یا ندانم این حق در هر صورت می‌باشد مسلم شمرده شود. و اگر من آن را محترم نشتم، دولت با من به صورت یک موجود طبیعی رفتار خواهد کرد و اجراء قانون را در بارهٔ من به کار خواهد بست. پیش از آن که هرگونه وظیفه‌ای

برای من در نظر گرفته شود نخست لازم است که حق دیگری به رسمیت شناخته شود. هیچ کسی، هرقدر هم که به رعایت موازین بسیار معتقد باشد، نیست که اعتبار حقوقی را که دیگری از وی انتظار دارد پذیرد مگر آنکه آن دیگری نیز به همین نتیجه رسیده باشد، اما همین که به حق دیگری گردن گذاشت دیگر برای عمل کردن به وظایفِ برخاسته از آن نیازی به حکم قاضی ندارد؛ با این‌همه، اذعان داشتن به وظیفه خویش در هر مورد موكول به تشخیص حقِ دیگری است. اما، وظایفی دیگر، چون نیکوکاری و احسان، هم وجود دارند که ناشی از حق دیگری نیستند. به عنوان مثال، بینوای بی‌چیز، به دلیل اینکه بینوایست، حقی بر کیسهٔ من ندارد مگر اینکه فکر کند خودِ من کمک کردن به او را وظیفهٔ خود تلقی می‌کنم؛ و من هم اگر بخواهم کمک کردن به او را وظیفهٔ خود بدانم برای آن نیست که حقی برای وی در این زمینه قائلم؛ حق او به حیات، به سلامت، و به خیلی چیزهای دیگر، به فرد او یا من مربوط نیست، به بشریت بطور کلی مربوط است (چنانکه حق فرزیدان به زندگی به پدران و مادران مربوط می‌شود) و این حق وظایفی را برای دولت، یا برای نزدیکان و خویشاوندان آن بینوا ایجاد می‌کند، که به فکر وی باشند، نه برای فرد. (وقتی از کسی می‌خواهیم که به تنها بی‌بیچاره‌ای کمک کند برای او همیشه راه گزینی وجود دارد، چرا که بر می‌گردد و می‌پرسد: به چه دلیل من؟ هر کس دیگری هم می‌تواند پا پیش بگذارد و کمک کند.

وی با کمال میل حاضر است در این زمینه شرکت داشته باشد به شرطی که دیگران هم کمک کنند، چرا؟ برای اینکه، از یک سو، او طبعاً همه بار کمک به دیگری را به دوش نخواهد کشید، و از سوی دیگر، [۱۷۴] به خوبی آگاه است که چنین وظیفه‌ای فقط وظیفهٔ او نیست بلکه وظیفهٔ دیگران هم هست). بینوای بی‌چیز می‌باشد از من به عنوان عضو دولت تقاضای احسانی به عنوان حق کند، اما او در این مورد درخواستی فوری از من دارد، درحالی که [در حقیقت] می‌باشد این درخواست را از طریق دولت بیان کند.

از آنجا که من موجودی اخلاقی ام، درخواست او درخواستی اخلاقی است که به نام قانون اخلاقی انجام می‌شود و مرا به احسان وامی دارد - اما اگر از دریچه همدردی من وارد شود (یعنی از دیدگاه احساس همدردی من) دیگر

درخواستِ او الزامی نیست، بلکه با من به صورت یک موجود طبیعی برخورد می‌کند و می‌خواهد احساس ترحم و همدردی مرا برانگیزند.

عدالت این است که من حقوق دیگری را رعایت کنم؛ چه موقعی این امر در حکم نوعی تقواست؟ موقعی که من آن را دستور رفتار خویش بدانم، نه به دلیل اینکه دولت چنین می‌خواهد بلکه فقط به دلیل اینکه چنین چیزی یک وظیفه است، و چون چنین است دیگر الزام دولتی در کار نیست بلکه قانون اخلاقی در کار است - انجام دادن وظایفی از نوع دوم، به عنوان مثال، احسان کردن به صورت مشارکت در هزینه‌های نگهداری بینوایان یا ایجاد بنگاههای درمانی را نمی‌توان به صورت درخواست فرد از فرد از دولت خواست، بلکه فقط به صورت وظیفه‌ای که به گردن همهٔ شهروندان است می‌توان درخواست کرد؛ نیکوکاری و احسان در هر صورت وظیفه‌ای است که از قانون اخلاقی تبعیت می‌کند.

علاوه بر این، ممکن است وظایف دیگری هم وجود داشته باشد که نه برخاسته از حق دیگران بر من به عنوان فرد هستند، و نه برخاسته از حق که ما به بشریت به طور کلی داریم؛ برعکس، به هیچ وجه مبتنی بر حق دیگری نیستند بلکه وظایفی هستند که من به ارادهٔ خویش به گردن گرفته‌ام (و نه به الزام قانون اخلاقی) و آن هم در مواردی که حقوق پذیرفته شده توسط من برای دیگری تنها نتیجهٔ خیرخواهی خود من است. وظایفی که من، به میل خود و به دلیل قبول عضویت در جامعه یا انجمنی که هدفش با هدف دولت مخالف نیست (چرا که در غیر این صورت حقوق دولت را زیر پا خواهم گذاشت) برای خود پذیرفته‌ام از این گونه‌اند. عضویت من در چنین جامعه‌ای حقوقی را برای دیگر اعضای آن در قبال من ایجاد می‌کند که تنها برخاسته از پذیرش آزادانه عضویت آن جامعه از سوی من است که خود وظایفی را از این لحاظ به گردن گرفته‌ام. آن نوع حقوقی که من بدین سان به چنین جامعه‌ای واگذار می‌کنم از نوع حقوقی که دولت بر من دارد نیستند، چرا که اگر چنین بود بدان می‌مانست که من در درون دولت قدرتی متمایز از دولت بشناسم که همان حقوق دولت را داراست. برای دولت پذیرفتنی نیست که من حق حیاتم را به جامعه یا انجمنی بدهم (۱۷) یا آن را در مقامی بدانم که حق داشته

باشد در اختلافات مربوط به مالکیت داوری کند (با این همه، چنین جامعه‌ای ممکن است به صورت دوستانه در امری حکمیت کند و من نیز به میل خود به حکم آن تسلیم شوم). من همچنین می‌توانم حق مراقبت بر رفتار اخلاقی خودم را به چنین جامعه‌ای بدهم و از وی بخواهم تا مرا در این زمینه ارشاد کند، یا از من بخواهد که خطاهایم را پذیرم و به مجازاتی که در این موارد برایم در نظر گرفته می‌شود گردن بنهم. اما این گونه حقوق فقط تازمانی می‌تواند ادامه داشته باشد که تصمیم من به [عضویت در آن جامعه و] انجام دادن وظایف برخاسته از آن ادامه دارد. از آنجا که این وظایف (۱۷۵) بر پایه حق دیگری بنا نهاده نشده‌اند، من به خواست خود می‌توانم به اینها و در نتیجه، به هر حقی که از این رهگذر برای دیگران حاصل می‌شد، پایان بدهم. چرا؟ برای اینکه پذیرش این وظایف آن چنان آزادانه و به اختیار خود من بوده که حتی پای قانون اخلاقی هم در این میان در کار نبوده است، و این در حالی است که من [در مواردی دیگر] حتی می‌توانم آن نوع حقوق دیگری را که منحصرًا برخاسته از قانون اخلاقی‌اند، به گذنم نگیرم، و، مثلاً، به میل خود حقی را که به اختیار خویش برای بینوای بی‌چیزی قائل بودم که از من تقاضای کمک هفتگی کند پس بگیرم زیرا حق وی در این زمینه به خودی خود مبنایی نداشت و پیش از هر چیز به تصمیم خود من برمی‌گشت که برای خودم وظیفه‌ای در کمک به او قائل شده بودم.

دولت، به عنوان دولت، نمی‌تواند از اتباع خویش خواستار رعایت قوانین اخلاقی باشد بلکه تنها به عنوان مرجعی اخلاقی می‌تواند چنین چیزی را از آنان بخواهد، از این گذشته، وظیفه دولت این است که هیچ چیز مخالف اخلاق یا امری را که در باطن براندازندۀ اصول اخلاقی باشد، تجویز نکند چرا که نفع اعلای دولت - به خاطر برانگیختن حس احترام به قانون هم که هدف اوست شده - در این است که شهروندان و اتباع دولت در عین حال مردمانی به واقع نیکوکار باشند. به همین دلیل، دولت تمهیدهایی در نظر خواهد گرفت که مستقیم به این هدف برسد، زیرا ما در اینجا از تقاویت مابین قوانین اساسی سخن نمی‌گوییم که در حد خود و به عنوان اینکه این گونه قوانین تأثیری نامرئی در پروراندن روح تقوا در اقوام دارند مهم است.

اگر دولتی قوانینی وضع کند و بخواهد که اعضاء و اتباع وی مردمانی اخلاقی باشند، باید گفت که وضع چنین قوانینی به دولت مربوط نیست، و اگر هم وضع شوند تناقض آمیز و خنده‌دار خواهد بود. دولت تنها به دلیل ایجاد اعتهاد در مردم درباب این‌گونه امور می‌تواند از شهروندانش بخواهد که به چنین تمهیدهایی بیندیشند و از آنها استفاده کنند. یکی از این تمهیدها و ممتازترینش مذهب است، و نوع استفاده دولت از این وسیله نشان خواهد داد که آیا مذهب متناسب با هدف خویش به کار گرفته شده است یا نه. این هدف به روشنی در مذاهب همه اقوام جهان هست، همه این مذاهب [این وجه مشترک] را دارند که همواره می‌خواهند در دون آدمی حالتی را ایجاد کنند که ممکن نیست به قوانین مدنی مربوط باشد؛ و نیک بودن مذاهب مذکور، کم و بیش، به این امر بستگی دارد که آیا آنها برای ایجاد این آمادگی روحی در افراد تا چه حد به کرداری دست می‌زنند که آمیخته‌ای است از قوانین مدنی و قوانین اخلاقی، و تا چه حد خواستار آن اند که - با برانگیختن ترس و وحشت [بیشتر] بر توهمندی و تخیلات افراد تکیه کنند و از آنجا اراده افراد را در اختیار بگیرند، یا اینکه فقط به انگیزه‌های اخلاقی استناد کنند. اگر تمهیدهای مذهبی دولت به صورت قوانین درآید، هیچ امتیاز دیگری جز آنکه نهایتاً همان احترامی را که مردم برای قانون [مدنی] قائل اند به دست آرد به دست نخواهد آورد.

- آری، کاری که انجامش برای دولت ناممکن است، یعنی واداشتن آدمیان به عمل از راه احترام به وظیفه - حتی اگر دولت به مذهب متول شود و مردم را ودادارد تا بیش از پیش بپذیرند که با به جای آوردن اعمال مذهبی مورد نظر دولت درواقع رعایت اخلاق کرده‌اند و قانعشان کند که همین خود به خود برای بشر به طور کلی کافی است - درست همان چیزی است که آدم‌های خوب خودشان کم یا بیش انجام داده‌اند.

[۱۷۶] عیسی هم به همین کار دست زد، آن‌هم در بین قومی که بیش از همه در برابر اخلاقیت سرکش بود چرا که بیش از همه دچار این توهمند بود که قانونیت همان امر اخلاقی است و عقیده داشت که همه فرامین اخلاقی هم در عین حال همان فرامین مذهبی اند و هردو فقط از این رو در حقیقت فرمان یا

اصول تعهد آورند که خدا چنین خواسته است. بنابراین، هنگامی که بنی اسرائیل فرامین خدا را به جای می آوردند، یعنی اعیاد خویش را چنان که بایسته بود جشن می گرفتند، هنگامی که نذر و قربانی را درست به جای می آوردند و عشر اموال خود را به خدای خود می دادند، درواقع کارهایی را که دربرابر خدای خویش وظیفه خویش تلقی می کردند انجام داده بودند. اما، همین فرامین که اخلاقی هم می توانستند باشند، قانون دولت نیز بودند و قانون هم می دانیم اعتبار دیگری جز قانونیش ندارد. هیچ اسرائیلی پارسایی نمی توانست باور کند که وظیفه ای بیش از این دارد: مگر نه این بود که وی به قانون، یعنی به فرمان خدا، عمل می کرد؟ هدف عیسی این بود که حس اخلاقیت را برانگیزد، یعنی کاری کند که مردم به حس درونی خویش عمل کنند؛ به همین دلیل، وی، تاحدی هم با استفاده از کنایات، مواردی از عمل درست را عرضه می کرد، به ویژه مواردی که با منظور لاویان، که فقط اعتقاد به قانون داشتند، درتضاد بود؛ عیسی آن گاه شنوندگان خویش را آزاد می گذاشت تا خود درباب حدود کافی بودن طرز عمل لاویان داوری کنند. او، به ویژه، تضاد میان درخواست های قوانین مدنی، یا فرامین مذهبی بعدهاتبدیل شده به قوانین مدنی، و خواست اخلاقیت را عربان می کرد (به ویژه در موعظه بر بالای کوه، یعنی تکمله^{۱۸} قوانین - برخورد اخلاقی)؛ آنچه وی می خواست در ذهن شنوندگان خود جا دهد این بود که به جای آوردن این فرامین چندان بیانگر ذات تقوا نیست، یعنی بیانگر روحی که کدر اش برپایه احترام به وظیفه به عنوان وظیفه است و چون چنین است فرمان خدا هم هست؛ یعنی، خلاصه، بیانگر مذهب به معنای حقیقی کلمه. عقل، همین که از فرامین شرعی، که جای اخلاق را گرفته بود، رها شد، و آزادی خود را بدین سان بازیافت، دیگر در مقامی بود که می توانست فرامین خودش را دنبال کند. اما، عقل، که بیش از آن جوان و بی تجربه بود که به دنبال فرامین خویش باشد، و چون نمی دانست شادی حاصل از آزادی بی که آدمی خود به دست آورده است چیست، دوباره به یوغ فرمالیسم، یعنی آداب ظاهری، گردن نهاد.

پیوند نخستین مسیحیان باهم این بود که ایمان مشترکی داشتند؛

آنان، با این پیوند یگانگی، جامعه‌ای همبسته را تشکیل می‌دادند که اعضای آن یکدیگر را در راه پیشرفت به سوی نیکی و استوارتر کردن ایمان خویش تشویق می‌کردند؛ و امور مربوط به ایمان و دیگر وظایف را به طور متقابل به هم می‌آموختند؛ تردیدها را از میان برمنی داشتند و به کسانی که هنوز تزلزلی در وجودشان بود دلداری می‌دادند و هر کس می‌کوشید تا دیگری خطاهایش را به وی گوشزد کند و خود نیز در باب گناهان روزانه‌اش پیش او به اعتراف می‌نشست؛ آنان پشمیانی‌های خویش را در درون جامعه خود باز می‌نمودند همچنان که رازدار ایمان یکدیگر بودند؛ آنان خود را مطیع جامعه و نگهبانانِ معنوی خویش می‌دانستند و به تنبیه‌هایی که ممکن بود در حق آنان روا داشته شود گردن می‌نهادند. هر کس که به مسیحیت ایمان می‌آورد در چنین جامعه‌ای وارد می‌شد، [۱۷۷]، وظایفی را در مقابل آن به عهده می‌گرفت و حقوقی را برای آن در مورد خویش می‌پذیرفت؛ باور کردنی نبود که کسی به ایمان مسیحیت بگردد و نخواهد مطیع جامعهٔ مسیحی و امتیازهای پیش‌بینی شده برای آن در مقابل ایمان آورندگان و مسیحیان باشد؛ و به ویژه در آغاز کار، بزرگی و کوچکی مقام هر کسی در پارسایی به درجهٔ تعلق وی به جامعهٔ مسیحی و اطاعت‌ش از موازین آن بستگی داشت. و یکی از وجوده تمایز فرقهٔ شرعی از فرقهٔ فلسفی در همین است. یعنی در بازشناسی و اعتقادی که با تعالیم یک دستگاه فلسفی همراه است، یا، از لحاظ عملی، در تقویانی که عامل گرویدنِ کسی (در مورد نخست) به یک فرقهٔ فلسفی یا، (در مورد دوم) پذیرش شهرهوندی کسی در قلمرو اخلاقیت کلیسای نایپدا می‌شود، بی‌آنکه وی وظایف دیگری جز آنچه خود او برای خویشتن وضع کرده است پذیرد، ویا حقی برای آن جامعه‌ای که عضویتش را پذیرفته جز همان حقوقی که خود بدانها رضایت داده است بشناسد: وظیفه راست و درست بودن برای خود، و حقی برای فرقه‌ای که بدان پیوسته است که از وی بخواهد تا راست و درست باشد. اما، بر عکس، هنگامی که کسی در فرقه‌ای شرعی وارد می‌شود، پذیرفته است که باید به مقررات آن گردن نهد، نه از آن رو که خود باور داشته است که آن مقررات بیانگر وظیفه‌اند، و بنابراین نیک و سودمندند، بل از آن رو که [می‌بایست] حق داوری را به آن انجمن یا فرقه

واگذار و، در تشخیص وظیفه، به فرامین و داوری دیگران تسلیم شود؛ چنین کسی خود را از آن رو موظف به اعتقاد به چنین امری می‌پندارد و آن را حقیقت می‌شمارد که فرقهٔ او چنین خواسته و چنین فرمان داده است. من اگر به اعتقاد خویش به یک دستگاه فلسفی عمل کنم، همواره این حق را که باور من، در صورتی که عقل حکم کند، تغیر یابد برای خودم محفوظ نگاه می‌دارم؛ در حالی که، گروندگان به آینین فرقهٔ مسیحی حق تصمیم‌گیری دربارهٔ خود و دربارهٔ ذات حقیقت را به فرقهٔ خود منتقل می‌کنند و خود را ناگزیر می‌بینند که خواست خویش را تابع خواست اکثریت یا ارادهٔ عام سازند.

آدمی از تصور اینکه باید در چنین وضعیتی قرار گیرد [که در آن حق و ناحق با رأی اکثریت تعیین می‌شود] قلبش می‌فرشد؛ و غم انگیزتر از آن نتایجی است که از پذیرفتن چنین قیوموتی در تمامی شئون زندگی برای آدمیزاد به بار می‌آید؛ ولی اسف‌انگیزترین منظره در تاریخ هنگامی پیش چشم ما قرار می‌گیرد که دقیقر شویم و بنگریم که با چشم پوشی افراد، چه به شخصه و چه به نیابت برای اخلاف خود، از حق داوری خویش درباب ذات حقیقت، ذات نیکی و عدالت در مهمترین مسائل موضوع دانش و ایهان ما، و در هر موضوع دیگری، نوع بشر چه شکل حقیری از فرهنگ را ایجاد کرده است.

آرمان کمالی که فرقهٔ مسیحی می‌کوشید در اعضای خویش ایجاد کند، در مراحل گوناگون تاریخ، متفاوت و به طور کلی بی‌نهایت آشفته و ناقص بود. شیوه‌ای که برای این کار در نظر گرفته شده بود، یعنی قربانی کردن آزادی حقیقت و عقل [۱۷۸] (اعم از عقل نظری و عملی)، خود، زمینه‌ای است برای داشتن تصویری از این موضوع. یک راه دیگر برای پی بردن به چگونگی آن آرمان این است که بینیم کلیسای مسیحی تحقق آرمان خویش را در نزد چه نوع قهرمانانی بازیافته است؛ اینجا دیگر می‌بینیم که کلیسای مسیحی می‌کوشد وجه مشترکی به صورت یک مفهوم واحد برای آنچه انسان‌های به واقع پارسا دارا بودند و خصلت تن پروران و مخبطان و ارادل ناس باهم بیابد که بیانگر تقدس اراده به صورتی است که از آرمان‌های کلیسای مسیحی بر می‌آمد. چون آرمان کمال اخلاقی مطلقاً نمی‌توانست موضوع قانونگذاری

مدنی باشد و آرمان مسیحیان نیز به هیچ وجه کار حکومت‌های یهودی و پیروان مذاهب لاکتاب نبود فرقه مسیحی در صدد برآمد بر وجود آنها اثر بگذارد و از این رهگذر تعیین کند که ارزش آدمیان، پاداش‌ها و مجازات‌هایی که شایسته آنان است چیست. آن نوع فضایل که کلیسا آن‌ها را بسیار ارجمند می‌دانست و پاداش نیکویی برای آنها در نظر گرفته بود فضایل بودند که دولت نمی‌توانست اجر آنها را تعیین کند، و خطاهایی هم که از نظر کلیسا مجازات داشت خطاهایی بودند که تعیین مجازات آنها با کلیسا بود، نه از آن‌رو که این خطاهای خلاف قوانین مدنی بودند، بل از این‌رو که، به عنوان گناه، با قانون الاهی مخالفت داشتند. از یک‌سو، سخن برسر مفاسد و خطاهایی بود، که با وجود غیراخلاقی بودن خویش، در حوزه صلاحیت دادگاههای مدنی نبود؛ از سوی دیگر، سخن برسر خطاهایی بود که گرچه کیفرهای مدنی هم داشت اما در عین حال با فرامین اخلاقی، یا فرامین شرعی اخلاقی، منافات داشت و تنها از همین جنبهٔ آخر شایسته آن بود که کلیسا مجازات آنها را تعیین کند؛ یا، سرانجام، خطاهایی که فقط مقررات خارجی کلیسا را نقض می‌کرد. کلیسا، در اجرای نقش قضایی اش، خود را جانشین دولت نمی‌کرد - نقش‌های قضایی این دو مرتع به کل باهم متفاوت بود؛ کلیسا اغلب می‌کوشید تا کسی را که جنایتی بر ضد قوانین مدنی مرتکب شده بود، در صورتی که روحیات فرقه‌ای در وی سراغ می‌کرد، از حیطهٔ قدرت [دستگاه مدنی] عدالت مصون بدارد [و او را در پناه خود بگیرد].

امکان دارد گروه کوچکی از افراد گرد هم آیند و بخواهند، بدون آسیب رسانند به حقوق کسی یا به حقوق دولت، با وسائل مشابه، یعنی با بالا بردن روحیهٔ اخلاقی از راه تشویق یکدیگر، با امر به معروف و نهی از منکر، به هدف مشابه برسند. احترام به کیفیات اخلاقی یک دوست، اطمینانی که من از عشق او نسبت به خود داشتم، توانسته است اعتماد به او را در من برانگیزد، چندان که، با وجود شرمی که از اعتراف به خطاهای خود دارم، از این نمی‌ترسم که او مرا با تحقیر یا با لبخندی آزاردهنده پذیرا شود؛ یا به اعتمادی که من با گشودن سفرهٔ دل خویش پیش او به وی ابراز می‌دارم خیانت کند؛ و [یقین دارم] نصیحتی که او در خیرخواهی، به نیت بالاترین نیکی

برای من، به من می کند، بیشتر به انگیزه خیرخواهی برای من و احترام به حق است نه در نظر گرفتن نفع من. خلاصه اینکه، این نوع همیلی و یگانگی جز مابین دوستان ممکن نیست. و خود همین شرط سبب می شود که این نوع اشتراک روحی محدود به تعداد معینی از افراد باشد. حال اگر دایره این اشتراک روحی را گسترش دهیم، در آن صورت من ناگزیرم در برابر کسانی خجالت بکشم که احساسات آنها را نسبت به خود نمی شناسم، و پذیرای نصایح کسانی بشوم که هیچ محکی از هوشمندی آنان در دست ندارم، و کسانی را به عنوان راهنمای وظایف اخلاقی خویش پیذیرم [۱۷۹] که هنوز میزان تقوای آنان را نشناخته‌ام: و این الزام نادرستی است که بر من تحمیل می شود. در چنین جامعه‌ای من هیچ گونه اطاعتی را نمی توانم قول بدhem، و جامعه هم نمی تواند خواستار اطاعت از من باشد مگر آنکه قانع کند که فلان عمل معین وظیفه من است. من نمی توانم در برابر جامعه ایمان را تعهد کنم و جامعه هم نمی تواند از من خواستار ایمان باشد مگر آنکه خود من با خودم در برابر بنیاد حقیقت به توافق رسیده باشم. اگر تصور کنم که می توانم از خیر چنین جامعه‌ای بگذرم، اگر تصور کنم که دیگر صغیر نیستم یا اگر جامعه به نظر من چنان باشد که دیگر نمی توانم بدان اعتقاد داشته باشم، یا فکر کنم که این جامعه دیگر پاسخگوی هدفهایش نیست، یا اگر بخواهم از هدف خودم که همان پیشرفت اخلاقی است - یا دست کم به صورتی که آن جامعه از من انتظار دارد - مطلقاً دست بکشم، چرا که چنین هدفی، به یقین، ممکن است هدف [خود] تقدیم باشد اما هدف یک تن نیست، می توانم چنین جامعه‌ای را رها کنم. در خود جامعه هم، حتی اگر بخواهم همچنان دنبال هدف باشم، لازم است آزادی خویش را در گزینش راهها و وسایل نگاهدارم و لازم است که این انتخاب فقط به داوری خودم یا به اعتهادی که من به دوستان دارم وابسته باشد.

این قرارداد که، در حقیقت، در هر نوع دوستی بناسده بر احترام متقابل و گرایش مشترک به نیکی وجود دارد، اگر به همه شئون زندگی گسترش یابد و در هر موردی، حتی مواردی که در حقیقت باید به خواست خود افراد موقول شود، قاعده‌ای معتبر فرض شود، به آسانی ممکن است به چیزی آزاردهنده و

سختگیر تبدیل گردد.

نخستین مسیحیان به همین سان جامعه‌ای دوستانه را تشکیل می‌دادند. آنان از این رو یار و یاور همدیگر بودند که در عقایدشان و در شرایط ستمدیدگی زندگی آنها، وجه مشترکی وجود داشت، مگر اینکه فرض کنیم همین شرایط مشترک فقط مناسبات پیشین آنان را تقویت کرده باشد. هر کدام از آنان از انواع همدردی، آموزش و یاری متقابل ازسوی دیگری برخوردار بود. هدف آنان چندان جست‌وجوی حقیقت نبود - چرا که حقیقت به آنان داده شده بود - بلکه بیشتر غلبه بر تردیدها و تحکیم ایمان و، آن‌گاه، در ارتباط با این موضوع، پیشرفت درجهت کمال مسیحیت بود. اما هنگامی که قلمرو مسیحیت گسترش یافت [وضع دیگری پیش آمد، و] هر مسیحی بی می‌باشد هر آدم دیگری را - مثلاً مسیحی انگلیسی، در صورت اقتضا، مسیحی مصری را - درست مانند دوست یا برادری که در حلقه دوستان نزدیک یا در همسایگی خویش می‌دید، دوست و برادر خود بداند. گیرم، این پیوند دوستی و برادری بیش از پیش سست شد. دوستی بی از این‌گونه به ویژه بیشتر از آن‌رو عمق خود را از دست می‌داد که اغلب دوستی موجود مابین افراد یک اجتماع بود و این افراد هم از راه خودستایی یا تعارض منافع از هم جدا بودند؛ البته، آنان، به ظاهر و در حرف، براساس احسان مسیحی با یکدیگر رفتار می‌کردند، ولی [در عمل] تعصب آنان نسبت به تقوای مسیحی بیشتر می‌شد و تهایلات حقیرانه خود، و مالیخولیای اینکه حق همیشه با آنهاست و اطمینان کاملی را که به برتری خود نسبت به دیگران داشتند، اغلب در زیر همین عنوان تعصب نسبت به تقوای مسیحی پنهان می‌کردند؛ یا به محض مشاهده کمترین اجتناب از آیین و کوچکترین رفتار نادرست به آسانی دچار نوعی احساس حقیقی دشمنی و کینه‌توزی می‌شدند.

همگان بر این عقیده بودند که قبول عضویت در چنین جامعه‌ای وظیفهٔ هر کسی است، و مقدس‌ترین وظیفه در مقابل الوهیت است، و عقیده داشتند که خروج از این جامعه به معنای ورود به جهنم است [۱۸۰]. هر کس که جامعه را ترک می‌گفت نصیب دیگری جز نفرت و اذیت و آزار نداشت. با این‌همه، خروج از جامعه مسیحی به معنای از دست دادن حقوق مدنی نبود

- همان طور که به کلی برکنار ماندن از آئین مسیح نیز به معنای طرد شدن از جامعه نبود. همچنین، برخورداری از حقوقی مدنی، یا دست کم امکان برخوردار شدن از آن، به ورود به جامعه [مسیحیت] بستگی نداشت.

یکی از شرایط اصلی ورود به جامعه مسیحی - که وجه تمیز کامل آن از فرقهٔ فلسفی است - همین اطاعت بی‌قید و شرط از احکام عقیدتی و کردارهای برخاسته از آن بود که هر کس می‌باشد در مقابل جامعه آن را تعهد کند. و از آنجا که هر کسی در پذیرفتن یا نپذیرفتن عضویت جامعه آزاد بود و این کیفیت نیز ربطی به حقوقی مدنی نداشت، هیچ‌گونه بی‌عدالتی و بیدادی با این امر همراه نبود.

همهٔ این ویژگیهای موجود در حلقةٌ دولستانه‌ای که به هدف جست‌وجوی حقیقت یا دست یافتن به بهبود اخلاقی تشکیل شده است، و در انجمن‌های فرقهٔ مسیحی نیز که برای ترویج کمال مسیحیت و تقویت جان‌ها در طریق حقیقت مسیحی بنا نهاده شده بود دیده می‌شود، بعدها در کلیسا‌ی مسیحی نیز که مرجعیتی عام یافته است تا حدود زیادی مشاهده می‌شود. اما از آنجا که کلیسا دیگر مرجعی عام در درون یک دولت است همین ویژگیها ماهیت و ذات حقیقی خود را از دست می‌دهند و به بی‌عدالتی و تناقض تبدیل می‌شوند، چرا که کلیسا دیگر خود در حکم دولت است.

هنگامی که کلیسا‌ی مسیحی در حال شکل گرفتن بود، هر جماعتی هنوز حق داشت شناس‌ها، مطران‌ها و اسقف‌هایش را خود برگزیند. اما همین که کلیسا گسترش یافت، و تبدیل به دولت شد، جماعات مسیحی این حق را از دست دادند. در دولت سیاسی - هر جماعت آبادی نشینی - حق گزینش شخصی مدیران اداری، و مالیات‌بگیران خوبیش را (مالیاتی که دیگر خود وی حق ندارد می‌زانش را تعیین کند) به فرمانروای سیاسی، که اراده او از این پس در حکم اراده همگان است، وامی گذارد: به همین‌سان، هر جماعت مسیحی نیز حق گزینش روحانیان خود را از دست داد، و این حق را به دولت مشکل از روحانیت کلیسا واگذاشت.

از این پس دیگر مقام‌هایی به عنوان اعتراف‌گیران عمومی که در واقع هادیان و جدان مردم بودند تأسیس شد؛ ولی [این امر با سنت آغازین جامعه

مسيحي در تصاد بود، چرا که آن هنگام] هرکسی آزاد بود دوستی را که خود ارجمندش می دانست برگزيند و راز دل خويش را با وي در ميان نهد و گناهانش را پيش او اعتراف کند، در صورتی که رهبران دولت مشكل از روانيت مسيحي [اين امر را به وظيفه اي اداري، و] آن اعتراف گيرنده امين را به کارمند دولتى تبديل کردند که هرکس ديگر می بايست با او سروکار داشته باشد.

اعتراف به خطاهما، که در گذشته امری آزادانه بود ديگر به وظيفه اي برای هر يك از شهروندان و اتباع دولت مشكل از روانيت مسيحي تبديل شد که کليساي مسيحي هم برای تخلف از آن مهمترین مجازات ها، يعني عذاب ابدی، را در نظر گرفت.

[۱۸۱] مهمترین مشغله خاطر اين دولت مشكل از روانيت نظارت بر اخلاق مسيحي است، و، در نتيجه، اندیشهها، معايب اخلاقی و تهابلات ناپسندیده ای را که [پداختن به آنها و] تنبیه [مردم به خاطر آنها] نمی تواند کار دولت باشد به عنوان زمینه هاي برای قانونگذاري و حتی تعين مجازات در نظر می گيرد. اگر جرمی بر ضد قوانین دولت سياسی رخ داده باشد دولت نامبرده عامل آن جرم را به عنوان مجرم مجازات می کند، اما ازسوی ديگر سروکار مجرم با دولت مشكل از روانيت نيز هست که همان جرم را به عنوان گناه، به اضافه همه جرم هاي ديگري که در قانون مدنی چيزی برای آنها پيش بینی نشده است، مستوجب كيفر می داند. به همین دليل فهرست جرائم مستوجب كيفر از ديد اصول مذهبی کليسا فهرستي است که پایانی ندارد. می توان اين حق را برای هر جامعه اي، هرچه می خواهد باشد، پذيرفت که تخلف کنندگان از قوانین خويش را در دامن خود نپذيرد، چرا که عضويت در جامعه امری آزادانه است و هرکس که آن را پذيرفت باید وظایفي را به عنوان عضو جامعه بپذيرد و بدانها گردن نهد تا از اين راه بتواند از امتيازهای زندگی در جامعه بهره مند شود؛ در مورد هيأت هاي صنفي و اصناف حرفه اي هم همین حکم صادق است. به همین سان، کليسا هم حق دارد کسانی را که شرایط تعين شده ازسوی کليسا برای امر ايان و ديگر رفтарهای مربوط به آن را نمی پذيرند از جامعه خود براند. اما از

آنجا که دولت متشکل از روحانیت در عین حال همان گستره و دامنه دولت سیاسی را دارد، پس اگر کسی از دولت متشکل از روحانیت رانده شود حقوق مدنی و سیاسی خویش را هم از دست می‌دهد. درحالی که در آغاز کار کلیسا، که هنوز قلمرو کلیسا محدود بود، و کلیسا سلطه‌ای نداشت چنین نبود؛ اکنون دو قلمرو دولتی با هم در تعارض اند. در اینکه کلیسای پرووتستان هم، مانند کلیسای کاتولیک، نوعی دولت است، هرچند که کلیسای پرووتستان نمی‌خواهد این نام را به خودش بدهد، از اینجا پیداست که کلیسا در حکم نوعی پیمان هر کس با همه و همه با هر کس است که هدف آن حمایت از خود عضو و همه اعضاء در این عقاید و تحکیم این معین و عقاید مذهبی معین است و ایجاد نهادهایی برای پاسداری از این عقاید و تحکیم این هر عضو از اعضاء جامعه مسیحی (گفتم این معین، زیرا حمایت از هر کسی در این فردی اش و نپذیرفتن اینکه هیچ کسی در این خویش، یا به سبب این خویش، خود را، به زور، در معرض آسیب بیند، آری، این امر به طریق دیگری ممکن نیست، مگر اینکه موضوع ماده‌ای از قرارداد سیاسی باشد). پس، هر کسی، چه در مقابل این نهادها و چه در مقابل این عام (ایمانی که، مانند حقوق شخصی و حقوق واقعی که مضمون قرارداد مدنی اند، موضوع پیمان با روحانیت کلیساست) ناگزیر است اراده شخصی اش را تابع اراده عام کند که همان اراده فرمانرواست؛ این فرمانتروایی و حاکمیت، در این صورت، از لحاظ قوه قانونگذاری اش، به شوراهای و انجمن‌های اسقفان واگذار شده، و، از لحاظ قوه اجرایی اش، به خود اسقفها و اعضای شوارهای کاردينالی؛ این قوانین اساسی موجود در فرامین شوراهای و کتب رموز را، در نظر می‌گیرند و کارمندانی را تعیین می‌کنند، و، همان‌طور که طبیعی است، از آنان به عنوان وظیفه می‌خواهند که شرایط این و اطاعت را به جای آرند [۱۸۲] و کسانی را که فکر می‌کنند نمی‌توانند این وظایف را طابق النعل بالتعلیل یا مطابق نص مقررات (۱۹) انجام دهند از مقامشان برکنار کنند. این حکومت متشکل از روحانیت سرچشمه حقوق و وظایفی می‌شود که به کلی مستقل از دولت سیاسی است، و به شرط آنکه تنها یک قید، یعنی قید پذیرفتن پیمان و پیوستن بدان به نحوی تعیین شود که هر کس فقط تازمانی که خود بخواهد

مشمول رعایت مقررات پیمان باشد و هر وقت که نخواست بتواند از آن خارج شود، و یا پیمان [فقط شخص پیمان بسته را دربر بگیرد و] برای اخلاف وی تعهدی ایجاد نکند، رعایت شود، تا اینجای این حقوق مذهبی، که می‌توان آن را مذهبی و روحانی ناب نامید، دربردارندهٔ چیزی نیست که به حقوق طبیعی افراد و دولت لطمہ‌ای وارد کند. هر مسیحی بی در اجتماع خویش با مراسم تعمید رسماً وارد چنین پیمانی با کلیسا می‌شود. ولی، موضوع وظایف و حقوق مربوط به روحانیت کلیسا به قلمرو ایمان و عقیده بر می‌گردد، و، [بنابراین] کودک نوزاد در مقامی نیست که به اختیار خود بتواند در کلیسا داخل شود، یا خود را جزوی از آن ببیند. بهمین دلیل، از یک سو، پدران تعمیدی وظیفهٔ خود می‌دانند که وی را مؤمن به ایمان کلیسا بار بیاورند. چون کودک، پیش از آن که شخصاً واحد شرایط پیمان کلیسا باشد از نیکی‌های کلیسا بهره‌مند می‌شود. و چون کلیسا هم این نیکی‌ها را بیهوده و رایگان خرج نمی‌کند، پس کودک از آن رو به این نیکی‌ها حق دارد که به سهم خویش وظایفش را [در مقابل کلیسا] در آینده انجام بدهد: پدران تعمیدی، درواقع، دربرابر کلیسا متعهد می‌شوند - و خود را در مقابل وی ضامن می‌دانند. که کودک را، با تربیتی که به وی می‌دهند به حدی برسانند که بتوانند روزی به قرارداد خویش با کلیسا به سهم خود عمل کند. اما، درست بهمین دلیل است که، از سوی دیگر، در برخی از دولت‌های پروتستانی، یک امر دیگر هم پیش‌بینی شده است، و آن این است که کودک خودش آرزوهای تعمیدی اش را تأیید کند، یعنی با این کار نشان دهد که در سنین چهارده یا پانزده سالگی با کلیسا تجدیدپیمان کرده و به ارادهٔ خویش به وی پیوسته است؛ در این صورت، کودک درواقع رسماً همان کاری را خودش انجام می‌دهد که پدران تعمیدی اش فقط وعده آن را از جانب وی داده بودند. اما، کلیسا، با این شیوه عمل، همه جوانب احتیاط را در نظر گرفته است تا چیزی جز ایمان کلیسا در گوش کودک فرو نرود؛ میزان هوش و اندیشه‌های یک کودک چهارده ساله از نظر کلیسا در حد بلوغ تلقی می‌شود، چیزی که اغلب اوقات جز قرقه کردن نفهمیده اعتقدات کلیسائی از جانب کودک نیست، در حکم بیان گرینش آزادانه عقل بالغی تصور می‌رود که توانسته است، باتوجه به اهمیت موضوع

انتخاب خویش، یعنی رستگاری ابدی، تصمیمی سنجیده و عاقلانه بگیرد، و این در حالی است که دولت سیاسی، سن بلوغ جوانان را اغلب حدود بیست یا بیست و پنج سال می‌داند و معتقد است آنان توانایی لازم را برای انجام اعمالی که مسئولیت قانونی و مدنی دارند در این سن به دست می‌آورند، تازه اینجا سخن برسر اعمالی است که فقط به دنیای دون مریبوط می‌شوند. کودکانی که می‌باشد روزی اعضای دولت شوند خود کلیسا به عنوان دولت تربیتشان را به عهده می‌گیرد، به این دلیل که پدران و مادران این کودکان، با به‌گردان گرفتن این حق که کودکان خود را به ایمان مسیح بار بیاورند درواقع از حق خود درپیمان باکلیسا چشم پوشیده‌اند، آن‌هم نه به نفع کودکان بلکه به نفع کلیسا، چنان‌که درواقع خود را متعهد کرده‌اند که همان ایمان کلیسا را در جانشان تزریق کنند، و کلیسا هم با پر کردن تخیل خالی کودک [۱۸۳] از تصویرهای خویش، با انباشتن حافظه او، اگر نگوییم عقلش، از مفاهیم خاص خود، بدین‌سان به وظیفه خود عمل می‌کند و وجود نازک و حساس کودک را در مسیر احساساتی که خود کلیسا معمار آنهاست به دنبال خود می‌کشد. چنان‌که گفته‌اند:

خشونت؟ مگر همین بلایی که به سر بچه‌ها می‌آورند خشونت نیست؟ البته با استثنای کاری که کلیسا با بچه‌ها می‌کند (۲۰).

تازه کلیسا به همین حق هم قانع نبوده و همواره کوشیده است در هر زمانی هم‌دست دولت باشد؛ نتیجه کار هم چنان که می‌دانیم پیدایش حقوق کلیسا‌ی خاصی است آمیخته با حقوق دنیا، همچنان که هیچ دولتی هم وجود ندارد که حق مدنی آن با [حقوق مذهبی آمیخته نشده و] به صورت خالص باقی مانده باشد. اصول بنیادی هر کدام از این دو مرجع از حقوق و وظایف آنها متایزنند. از نظر قوه قانونگذاری، این دو مرجع بنا به ماهیت خود آشتی ناپذیرند، و بنابراین [رابطه آنها به شکل که گفتیم] در حکم دولتی در دولت است هر چند که پروتستان‌ها، با وجود دفاع پرشور و شجاعانه خویش از خود امر، این تعبیر را به شدت رد می‌کنند. درقبال قوه اجرایی نیز کلیسا

کاتولیک از استقلال کامل خویش دربرابر دولت دفاع می‌کند، و کارمندان خود را، که خادمان کلیسا هستند، مشمول مقررات قضایی آن نمی‌داند، و در اینجا هم تفاوتی میان کلیسای کاتولیک و پروتستان وجود دارد چرا که کلیسای اخیر تبعیت بیشتری از دولت می‌کند. ولی، در مواردی که حقوق کلیسا و دولت باهم تعارض داشته‌اند، بیشتر دولت‌ها در مقابل کلیسا، اعم از پروتستان و کاتولیک، تسلیم شده و از حقوق خود چشم پوشیده‌اند.

■ تعارض کلیسا و دولت

الف) قوانین مدنی به تأمین امنیت جان و مال شهروندان بر می‌گردد، و عقاید مذهبی اشخاص در این میان به هیچ وجه مطرح نیست. پس، عقیدهٔ مذهبی شهروند دولت هرچه باشد، دولت موظف است از حقوق او به عنوان شهروند پاسداری کند، و او تنها در صورتی دربرابر دولت این حق را ازدست می‌دهد که به حقوق دیگری دست اندازد. در چنین صورتی، دولت همان دستوری را که خود شهروند بدان معتقد است بر ضد اوی به کار می‌گیرد و برپایهٔ همین اصل با اورفatar می‌کند. واما درخصوص عقیدهٔ مذهبی، شهروند نمی‌تواند دربرابر دولت در این زمینه هیچ تعهدی به گردن بگیرد چرا که دولت در مقامی نیست که بتواند درباب چنین شرایطی داوری کند.

اما، از سوی دیگر، همهٔ اعضای دولت [یعنی اعضای جامعهٔ مدنی] در کلیسای واحدی همبسته‌اند؛ و کلیسا، به عنوان جامعه، حق دارد هر کسی را که از قوانین وی پیروی نکند از خود براند. و شهروندی که ایمانی به کلیسا ندارد، یا داشته است و از آن دست کشیده است، از دولت می‌خواهد که إعمال حقوق مدنی خویش را به صورت حق برای اوی بشناسد؛ اما چون کلیسا او را از جامعه خود رانده است و از آنجا که در عین حال [۱۸۴] کلیسا در برگیرندهٔ قلمرو دولت سیاسی هم هست، پس در واقع او را از قلمرو دولت رانده است. اینجا کدام یک از دو مرجع هست که حق خود را نگاه می‌دارد: دولت سیاسی که وظیفه‌اش تضمین حقوق شهروندانی است که شهروند خوب محسوب می‌شوند (و ما می‌خواهیم و موظفیم آن [شهروند برگشته از ایمان کلیسایی] را در مقابل قوانین مدنی، صرف نظر از ایمان مذهبی اش،

شهروند خوب بدانیم) دولتی که به هیچ وجه نمی تواند به مسائل عقیدتی مردم پردازد، یا دولتی که متشکل از روحانیت کلیساست و حق دارد مؤمن به عقیده‌ای دیگر را از قلمرو امت خویش، و بنابراین، از قلمرو دولت طرد کند؟ در به تقریب تمامی کشورهای کاتولیک و پروتستان، دولت متشکل از روحانیت کلیسا دربرابر دولت سیاسی از حق خویش دفاع کرده است و هیچ مؤمن به مذهبی دیگر نتوانسته است در قلمرو این دولت‌ها حقوق مدنی به دست آرد یا در مقامی باشد که بتواند از حمایت قوانینی که یک شهروند معمولی در زمینه مسائل جنایی و مدنی از آنها بهره‌مند است بهره‌مند شود. او نتوانسته است به هیچ مالکیتی در زمینه تمکن ارضی برسد و یا به هیچ شغلی از مشاغل دولتی دست یابد؛ در مورد پرداخت مالیات هم با وی به نحو خاصی رفتار می‌شود که با وضع دیگران متفاوت است، و حتی در مورد غسل تعمید، که فقط یک عمل مذهبی نیست که از طریق آن تعمید یابنده وارد قلمرو کلیسا می‌شود، بلکه عمل مدنی نیز هست که وجود کودک تعمید یابنده از طریق آن به دولت، یعنی به مرجعی که حقوق او، تاحدی که کلیسا اجازه می‌دهد، امری شناخته شده است اعلام می‌گردد، آری، حتی در امر تعمید، کلیسا پدری را که از ایمان رسمی کلیسا به دور است وامی دارد تا کودکش را به رسم کلیسا و به دست یکی از کارمندان وی غسل تعمید دهد. و این کار را هم به این معنا انجام نمی‌دهد که آن کودک تعمید یافته را در جامعه خویش خواهد پذیرفت، چرا که بعد کودک را به پدرش می‌سپارد تا وی او را در مذهب خویش بار آورد؛ کلیسا، بدین‌سان، درواقع فقط ثابت می‌کند که حق پذیرش شهروندان را از دولت سیاسی بازگرفته است، در حالی که با تعمید دادن فرزند یکی از پیروان خویش خود را در مقامی می‌بیند که در عین حال جواز ورود به قلمرو کلیسا و قلمرو دولت هردو را به کودک عطا می‌کند. در مورد ازدواج هم، که در بسیاری از کشورها فقط در صورتی اعتبار دارد که به دست یکی از کارمندان کلیسا مسلط در آن کشور اجرا شده باشد با همین وضع رویه رو هستیم؛ در این مورد بخصوص، کلیسا در تشریفات مربوط به ایمانی که ایمان خود او نیست، مثلاً ایمان مذهبی دو تنی که باهم ازدواج می‌کنند، مداخله نمی‌کند، بلکه یک

امر مدنی را انجام می‌دهد. بدین‌سان، می‌بینیم که دولت به معنای سیاسی کلمه، چه در مواردی که با دولت مشکل از روحانیت در تعارض است و چه در موارد اعمالی که خصلت دوگانه‌ای دارند و نیازمند تضمین اعتبار ازسوی هردو مرجع هستند، حقوق و وظایف خویش را به دولت مشکل از روحانیت واگذاشته است.

اصناف حرفه‌ای، با حقوقی که درقبال دولت دارند، نیز به شیوه‌ای همانند با شیوهٔ رفتار کلیسا در برابر وی رفتار می‌کنند. اینها نیز در حکم جامعه‌ای در درون دولت هستند؛ اعضاء این جوامع بعضی حقوق را به اینها وامی گذارند و با قبول عضویت در آنها تکالیف و وظایفی را به‌گردان می‌گیرند. در شهر، اصنافی از این‌گونه دربردارندهٔ کسانی هستند که شغل واحدی دارند، و صنف‌هم، درست مانند حقوقی که جامعه از آن برخوردار است، حق دارد هرکسی را که می‌خواهد به عضویت خود پذیرد و هر که را به قواعد وی گردد بنهد از خود براند. [۱۸۵] ازسوی دیگر، می‌دانیم دولت هم موظف است از هرکسی که می‌خواهد بنا به سلیقهٔ خود معاش خویش را تأمین کند حمایت کند به شرطی که وی قوانین مدنی را زیرپا نگذارد (و قوانین مدنی هم خود به خود نمی‌توانند هیچ مسئله‌ای را درباب اصناف حرفه‌ای تعیین کنند)؛ اما، اگر صنف این حق را برای کسی نپذیرد [که به شیوه‌ای که خود می‌خواهد معاشش را تأمین کند]، و او را از خود براند، بدان می‌ماند که وی را در عین حال از تمامی جامعه رانده و حقی را که دولت به وی داده است از وی بازگرفته باشد؛ صنف بدین‌سان مانع می‌شود که وی حق مدنی خویش را اعمال کند، و در اینجا نیز باز می‌بینیم که دولت از حقوق خویش [به نفع مرجع دیگری] چشم پوشیده است.

دولت همچنین حق دارد برای تربیت علمی نسل جوان هرکسی را که خود می‌پسندد و برای انجام این نقش مفید تشخیص می‌دهد به کار گمارد. اما می‌بینیم که اعضای هر رشتهٔ علمی به صورت یک صنف مشکل شده‌اند که هرکس را که قوانین آن صنف را پذیرد به عضویت قبول می‌کند و دیگران را کنار می‌گذارد؛ و از آنجا که هرکس عضو صنف نباشد از آن جامعه، و به‌تبع آن، از اجتماع سیاسی رانده است، دولت، بدینسان از وظایف

خویش عدول کرده و ناگزیر شده است کسانی را که ورقه اجتهاد از صنف دارند (magistri, doctores) به عنوان دانشمند به خدمت خود بگیرد، با دست کم استادان و معلمان را ودادار که پس از قبول خدمت کاری کنند که آن صنف آنان را پذیرد، و اگر کسی تمایلی به این کار نداشته باشد، چون صنف از حق خود دست برنمی دارد، آن شخص ناگزیر خواهد شد این عنوان را به صورت افتخاری از صنف قبول کند مگر اینکه عقلش را به کلی ازدست داده باشد.

در ایام اخیر دیده شده که برخی از حکومت‌های کاتولیک حقوقی مدنی و حق ایجاد مراکز روحانی و تأسیس بناهای مذهبی را به غیرکاتولیک‌ها هم داده‌اند؛ و همه هم این‌گونه اقدامات را به عنوان نمونه‌هایی از بردباری بزرگوارانه ستایش کرده‌اند، در حالی که، از سوی دیگر، گفته شده که واژه «بردباری» در اینجا درست به کار نرفته، و آنچه اتفاق افتاده چیزی نبوده است جز رساندن حق به حقدار. آری، این نوع تناقض‌ها را می‌توان به شیوهٔ زیر حل کرد: دادن این‌گونه حقوق از سوی دولت بی‌گمان چیزی جز حذف بی‌عدالتی‌های موجود نبوده، و بنابراین وظیفه دولت بوده است که این حقوق را به صاحبانش بدهد؛ در عوض، از نظر کلیسا، که حق دارد مؤمنان به مذاهب دیگر را - چنان‌که در گذشته این را حق خود می‌دانست، و هنوز هم اینجا و آنجا حق خود می‌داند - از بهره‌مندی از هوا، خاک و آب، یا دست کم از دولت، محروم کند، دست کشیدن از این حق در حکم نوعی بردباری است، و اگرچه دولت خواستار آن است که احترام به حقوق پیروان مذاهب دیگر به عنوان حق تلقی شود، کارمندان کلیسائی که این بردباری را از خود نشان داده است (حتی کلیساهاي پروتستان)، اما، [به جای حق] همچنان از مراجعات، ترجم، و عشق سخن می‌گویند که می‌باشد شامل حال گمراهان شود، یعنی از حالاتی دم می‌زنند که پرداختن به آنها در حکم وظیفه نیست بلکه امری [دخلخواسته و] آزادانه است.

[۱۸۶] ب) پیروان هر مذهبی، برای پرستش آین خود و تداوم آموزش مذهبی خویش، به عبادتگاهها و تعلیم‌گاهها، به آموزگاران و اشخاص خاص دیگری در این زمینه‌ها نیاز دارند. مخارج ایجاد

آن موسسه‌ها و پژوهش این اشخاص را تهمی قوم می‌پردازد، و بعضی اشخاص هم به میل خود هدایایی داده و در تزیین این گونه مراکز پرستش کیش و آئین به سهم خود شرکت داشته‌اند. پس، بناهای ایجاد شده و دستمزدهایی که برای آموزگاران و دیگر خادمان کلیسا تعیین شده است، جزو اموال اشتراکی همه مردم و دولت است؛ اما، از آنجا که دولت سازمانی مشکل است، یا به طور کلی بسیاری از جماعت‌ها به صورت دولتی مشکل از روحانیت درآمده‌اند، این گونه مؤسسه‌ها را به تقریب همواره در حکم اموال دولتی می‌دانند. آیا کلیساها و درآمدهای آنها جزو اموال دولت مدنی‌اند یا جزو اموال دولت مشکل از روحانیت؟ تازمانی که در قلمرو دولت یک کلیسای مستقر بیشتر وجود ندارد، این تفاوت چندان مهم نیست و با به هر صورت ظاهر نمی‌شود؛ اما همین که کلیساها [یا مراکز روحانی] متفاوت پیدا می‌شود تفاوت مورد بحث اهمیت می‌یابد و اختلاف‌هایی را ایجاد می‌کند.

آن کلیسایی که هنوز چندان توسعه نیافته و نیازمند تبلیغ بیشتر است با استناد به دلایلی که از حقوق مدنی گرفته شده‌اند سهم خود را از این اموال دولتی طلب می‌کند. وظیفه دولت است که، صرف نظر از معتقدان مذهبی فرقه‌ها، عبادتگاهها و تعلیم‌گاههایی در اختیار آنها بگذارد و وسائلی فراهم کند که آنها بتوانند آموزگاران و مبلغان خود را به خدمت بگیرند. در حالی که، کلیسای مذهبی مسلط در قلمرو دولت مالکیت آن موسسه‌ها را حق خود می‌داند و معتقد است که همیشه این حق از آن او بوده است؛ اگر دولت به حد کاف نیزمند باشد و بتواند اعمال حق کند، اگر مدیران اداری به حد کاف آگاه، بیطرف و عادل باشند که حق دولت را در این زمینه درست تشخیص بدهند، دولت وسائلی برگزاری مراسم مذهبی پیروان هر مذهبی را، به حسب نیازهایشان، در اختیارشان خواهد گذاشت. چرا؟ برای اینکه دولت به معنای مدنی کلمه، یا مدیران و قانونگذارانش، نباید در این مورد مبلغ یک ایمان خاص باشد. اما، به قوه، پیش می‌آید که کلیسای مستقر و مسلط، به عنوان اینکه دولت و اعضای وی جزو اعضای همین کلیسای مستقر هستد، وظیفه‌ای را بر آنان تحمیل می‌کند و آنان را وامی دارد که حقوق همین کلیسای

مستقر را تأمین کنند؛ و، بدین سان، تعارض میان دو کلیسا به حسب حقوق مدنی حل نمی شود بلکه با اعمال خشونت از یک سو و گردن نهادن به اجبار از سوی دیگر، حل می شود. درواقع، تنها هنگامی که کلیسای درحال پیشرفت چندان گسترش یابد که دیگر برتری دادن به حق کلیسای مستقر جز به بهای نابودی تمامی هواداران شریعت جدید یا دست کم به بهای دست زدن به خشونت‌های بزرگ و تحمل مخارج سنگین میسر نباشد، و این هم در حکم خسارتهای سنگین برای دولت و زیرپا گذاشتمن بیش از حد قوانین و حقوق دولت خواهد بود، دولت متوجه خطری که وی را تهدید می کند می شود و به کلیسای جدید حقوقی می دهد، اما تازه در همین مورد هم دولت هنوز به زبان خود کلیسا سخن می گوید و ادعا می کند که این امر مراعات پیروان مذاهب دیگر است [۱۸۷]، یا اگر تعارض به شیوه دیگری حل شده باشد، یعنی، به عنوان مثال، کار به سلطه یافتن کلیسایی بینجامد که در گذشته دست بالا را نداشت، و درنتیجه کلیسای قبل به وضعی بیفتند که دیگر از نظر دولت، یا کلیسای جدید قابل تحمل نباشد، دولت به طور معمول پیمان سابق خود با کلیسای گذشته را اینک با کلیسایی که به قدرت رسیده است تجدید می کند و همان حقوق نامحدودی را که برای کلیسای قبل می شناخت اکنون برای این کلیسای جدید می شناسد. از این مطلب، و از آنچه در بالا گفته شد، نتیجه می شود که نظر بسیاری از مورخان هوشمند درست است که می گویند: شگفتی اینجاست که هر کلیسایی، به محض اینکه مسلط شد، رنجهایی را که در طول زمان کشیده است و خاطره آنها علی الاصول می باشد وی را به بدباری بیشتری ودادرد، به سرعت فراموش می کند و خود در مقابل پیروان مذاهب دیگر نابدبار می شود؛ آری این ملاحظه مورخان امری اتفاقی نیست که از حوادث تاریخی و تجارب استنتاج شده باشد، بلکه امری است که به ضرورتی ناگزیر، خود به خود، از نفس حقوقی که هر کلیسا برای خود می پذیرد بر می خیزد: هر جامعه‌ای حق دارد کسانی را که به قوانین و دستورهای وی گردن نمی نهند از دامن خود براند؛ و چون کلیسا با گسترش خویش به قدرتی مسلط در داخل دولت تبدیل می شود، این چنین جامعه متشکل از روحانیت نیز ناچار حق خود را اعمال می کند و پیروان مذاهب دیگر

را جزو خویش نمی‌شناسد و بدین‌سان از دامن دولت می‌راند، و نه تنها در مورد مسائل مربوط به عقیده و ایمان بلکه در باب مسائل مربوط به مالکیت و اموال‌شان نیز دیگر تحملی از خود نشان نمی‌دهد.

در مورد مالکیت کلیسا در نخستین دوره گسترش کلیسای مسیحی و به هنگام گسترش هر فرقه جدیدی در درون کلیسا نیز با همین روال از امور سروکار داشته‌ایم. مسیحیان، در آغاز، در خانه‌های شخصی گرد هم می‌آمدند، بناهای مذهبی خویش را به خرج خود بنا می‌کردند، ولی همین که کلیسا در جامعه به قدرتی مسلط تبدیل شد شروع کرد به اعمال حقوق خویش و خراب کردن معابد مربوط به پیروان مذاهب لاکتاب، یا تصرف کردن آنها، حتی در جاها یا شهرهایی که اکثریت عظیم ساکنانشان هنوز به کلیسا نگرویده و به همان عقاید پیشین خویش باقی مانده بودند؛ بنا به قوانین دولت، جماعتی که به کلی مسیحی شده باشد حق داشت این کار را بکند؛ ژولین^{۱۲} از حق روحانی و عمومی پیروان مذاهب لاکتاب حمایت کرد و معابدی را که مسیحیان از آنها مصادره کرده بودند بازگرفت و به آنان پس داد. پروتستان‌ها در پرستش آئین خود از کلیساهای قدیمی کاتولیک‌ها استفاده کردند و در آمدهای مقامات و مؤسسه‌های روحانی و دیرها را به شیوه خود به کار گرفتند؛ حقوق مدنی این حق را به آنان می‌داد، و آنان علاوه بر این به حقوق روحانی خویش نیز استناد می‌کردند و این نوعی تخطی به حقوق روحانیت کاتولیک بود که کلیسای کاتولیک (۲۱) همچنان از آن دفاع می‌کرد، چون معتقد بود که کلیساهای پروتستان، دیرها و املاک مربوط به روحانیت علی‌الاصول (۲۲) ملک وی محسوب می‌شوند، به همین دلیل وی [در آنجاها] اسقف‌ها و کشیش‌های افتخاری اش را (۲۳) دارد. دونوع حق مذهبی، از آنجا که به طور مستقیم و مطلق متناقض یکدیگرند، آشتی پذیر نیستند و از لحاظ حقوقی مانعه‌الجمع‌undenد؛ آشتی آنها تنها از راه کاربرد خشونت یا به استعانت حق دولت امکان‌پذیر است به شرطی که برتری این حق پذیرفته شود [۱۸۸] و این چیزی است که کلیسای کاتولیک در هیچ موردی قبولش □

12. Julien

ندارد، و کلیسای پروتستان هم فقط از بعضی جهات با آن موافق است. امتیازی که هریک از این دو کلیسا از این بابت به دولت می دهنده، از نظر آنها نوعی مرااعات حال دولت است، نه اینکه آنها حتی از ذرّه‌ای از حقوق خود چشم پوشند.

کسی که کلیسای کشورش را ترک کند درواقع خود را از میهنش تبعید کرده و آزادی‌های مدنی اش را ازدست داده است؛ و این شیوه که به تعقیب و آزار اشخاص به خاطر ایمان مذهبی شان و به سلب حق بهره‌مندی از حقوق مدنی از آنان و نفی هرگونه امتیازی که طبیعت و عادت ممکن است برای آدمی به‌رسمیت بشناسد می‌انجامد ممکن است خشن و ناعادلانه بناید. ولی کلیسا، که علاوه بر زبان عدالت به زبان احسان و جوانمردی هم سخن می‌گوید معتقد است که در اینجا بیدادی در کار نیست، و کلیسا [با تحمیل این محرومیت‌ها بر فرد] مانعی در سر راه تغییر عقیده و ایمان وی ایجاد نکرده است؛ و آزادی کسی که بخواهد دست از ایمانش بردارد و از کلیسایش دست بکشد در چشم وی محترم است؛ ولی، اضافه می‌کند که چون اتحاد با کلیسا یکی از شرایط برخورداری از حقوق مدنی در کشور بوده، و کسی که عقیده و ایمانش را تغییر دهد این شرط را زیرپا گذاشته است درحالی که خود به خوبی می‌دانسته است که این تغییر عقیده چه عواقبی دارد، پس هیچ‌گونه بیدادی در حق او صورت نگرفته؛ او درواقع با انتخاب آزادانه خویش این شق اخیر را انتخاب کرده است. اگر این‌گونه طرد کردن فرد فقط ناظر به طرد وی از کلیسا بود [مسئله چندان مهم نبود چرا که] خود آن شخص قبلًا خودش این کار را انجام داده است؛ اما مسئله این است که او از دولت هم طرد می‌شود؛ و دولت هم می‌پذیرد که حق خودش بدینسان زیرپا گذاشته شود [یعنی مرجع دیگری به جای وی درحق آن فرد داوری کند]. بدینسان، دولت و کلیسا دیگر دو مرجع متمایز نیستند و باهم یکی شده‌اند.

ج) هر آدمی، همینکه پا به جهان گذاشت، علاوه بر حق صیانت حیات حیوانی اش از حق گسترش دادن استعدادهایش و تبدیل شدن به انسانی کامل هم برخوردار می‌شود. این حق وظیفه‌ای برای تربیت او ایجاد می‌کند که تکالیف مربوط به آن میان پدر و مادر آن فرد و دولت تقسیم

می شود. دولت، اما، علاوه بر این وظیفه، در مقامی است که تربیت نسل جوان یا شهروندان آینده‌اش به نفع اوست چرا که آنان پس از رسیدن به سن بلوغ [در خدمت دولت قرار می‌گیرند و] افتخار و سودمندی این کار به دولت بر می‌گردد. امروزه دولت این عقیده را پیدا کرده که برای انجام این وظیفه و بهره‌مند شدن از فواید آن بهترین و طبیعی‌ترین کار این است که تربیت نسل جوان را به طور کلی، یا به تقریب به طور کامل، به کلیسا واگذارد؛ و بدین سان دولت و کلیسا هردو نفع خود را تضمین شده می‌بینند، چرا که دولت این جوانان را به اتباع کلیسا تبدیل می‌کند؛ ولی آیا نمی‌توان گفت که با این کار حق این شهروندان جدید به گسترش آزادانه استعدادها و توان‌های خویش در معرض خطر قرار می‌گیرد؟ این موضوع وابسته است به اینکه کلیسا نقش خویش را در این زمینه به چه شیوه‌ای به انجام برساند. همان‌طور که دولت پس از آنکه حقوق کودکان - حقوقی را که آنان به عنوان شخص از آن برخوردار هستند - از آن خود کرد و آنها را به همین عنوان تحت حمایت خود گرفت خواستار آن است که کودکان را بنا به اصول خویش و براساس نقضه‌های خودش تربیت کند، کلیسا هم خواستار چنین حقی است چرا که معتقد است که کودکان از موهب وی برخوردار شده [۱۸۹] و توانسته‌اند با بهره‌مندی از تعالیم کلیسا، به مرور زمان، به جایی برسند که روزی در خدمت کلیسا قرار گیرند و وظایف خویش را در مقابل وی انجام دهند. حال اگر شهروندی، پس از رسیدن به کمال عقل، دریابد که قوانین و نظامات کشورش باب طبع او نیستند، در بیشتر کشورهای اروپایی، چنین فردی از آزادی ترک کشور خویش برخوردار است؛ تبعیت از قوانین کشورش بر تصمیم آزادانه و به خواست ارادی اش مبنی بر زیستن زیر سایه قوانین آن کشور بستگی دارد؛ و حتی اگر عادت یا ترس در چنین تصمیمی به شدت مؤثر بوده باشدند، دست کم این امکان که وی روزی به اراده خویش برگردد و آزادانه انتخاب بکند به قوت خود باقی است. در حالی که [در مورد کلیسا چنین نیست، چرا که] کلیسا، با تربیتی که به کودک می‌دهد و تا سرحد خفه کردن هوش و عقل او بر پایه ملاحظات مذهبی پیش می‌رود، یا دست کم تخیل کودک را چنان از ترس و وحشت می‌انبارد که هوش و عقل او حتی

جرأت اینکه دل به دریا زند و با آگاهی از آزادی خویش بکوشند تا از همین آزادی در مسائل مذهبی هم بهره بگیرند ندارند، آری کلیسا با چنین تربیتی امکان آزادی را در واقع از میان برخواهد داشت و نخواهد گذاشت که کودک بتواند با انتخاب خویش و آزادانه تصمیم بگیرد که باید به کلیسا تعلق داشته باشد، در حالی که چنین چیزی اگر تحقق یابد در واقع تنها بینایی است که کلیسا ممکن است برای ادعاهایش درباب حقی که بر فرد دارد بجوید و خواهان آن باشد. کلیسا، با آن نوع تربیت به حقوق طبیعی کودکان در گسترش آزادانه استعدادهای خویش لطمه می‌زند، و به جای پروراندن شهروندان آزاد، آنان را بیشتر به گروهی برده تبدیل می‌کند. همه می‌دانیم که نخستین تأثرات دوران کودکی چه نیرویی بر تخیل و قلب کودکان دارند، و زندگی کسانی که برای ما از همه گرامیترند و با نخستین پیوندهای طبیعی با ما ارتباط برقرار کرده‌اند با چه توانی ممکن است بر ما تأثیر بگذارد؛ این حقیقتی است که در طی هرگونه تربیتی تحقق می‌یابد بی‌آنکه آزادی عقل از این رهگذر به مانع بربخورد. اما تربیت کلیسا، تربیت به منظور بار آمدن در اینسانی معین است، یعنی هوش و عقل آدمی نیست که در طی این تربیت توسعه می‌یابد چندان که خودش بتواند اصول موردنیاز خویش را پروراند و با تکیه به داوری خودش درباب مسائلی که به وی عرضه می‌شود قضاوت کند. [برعکس]، تصورات و گفته‌هایی که در تخیل و حافظه کودک فروکرده می‌شود به این منظور ساخته شده‌اند که ترس را در جان وی ریشه‌دار کنند، و با چنان اقداری درپرتو تقدس، تخطی ناپذیری و اطاعت کورکورانه به وی عرضه می‌شوند که، از یک سو، قوانین هوش و عقل درباره درخشش آنها ناگزیر از سکوت اند چندان که آدمی دیگر حق ندارد به عقل خود رجوع کند، و از سوی دیگر، هوش و عقل آدمی از راه همین تصورات و گفته‌های [اموخته و به خاطر سپرده] ناگزیر است به قوانینی که با ذات آنها منافات دارد گردن نهد.

پس، این قانونگذاری بیگانه [با ذات آدمی] هوش و عقل را از آزادی خویش، یعنی از استعداد مشاهده قوانینی که خاص خود اوست و بنایش بر طبیعت آدمی نهاده است، محروم می‌کند، و آنچه گزینش آزادانه برای

ورود به کلیسا نامیده می شود بدین سان منتفی می گردد؛ و دولت هم، با همه نیات خوب خویش، درواقع به حق کودکان به گسترش آزادانه استعدادهای روحی خویش خیانت کرده است. هر چاره‌ای هم که بخواهد اندیشه‌یده شود که کودکان برکنار از اعتقادات شرعی کلیسا [۱۹۰] تربیت شوند تا آزادی انتخاب خود را به هنگام رسیدن به کمال عقل حفظ کنند به محض اینکه بخواهد به اجرا درآید به دشواری‌های گوناگون برمی‌خورد. گرچه نیازی به اشاره به مطلب اخیر نیست چرا که چنین کودکی، به دلیل اجباری که در کار هست، در هر صورت در جامعه پذیرفته نخواهد بود. درواقع، کلیسا، از یک سو مدعی است که برکنار نگاهداشتمن کودکان از آموزش‌های عقیدتی کلیسا، در حکم نوعی جرم و خیانت به وظیفه الاهی است. از سوی دیگر، معتقد است که چنین کودکی به آسانی نخواهد توانست آنچه را که در عهد کودکی از آموختن آن غفلت کرده است بیاموزد، چون در سنین بالاتر [و با توجه به غفلتِ گذشته] دست یافتن به اعماق ایمان ناممکن خواهد بود و کودک نخواهد توانست ریشه‌های ایمان را در زوابای اندیشه‌ها و استعدادهای بشری خویش رسوخ دهد. به همین دلیل است که در ناتان دانا (۲۴، ۱۷) هنگامی که به کاهن گفته می شود که یهودی دختر جوانش را نه چندان در ایمان خودش بلکه در بی ایمانی تربیت کرده و در باب ذات الاهی درست همان چیزی را که برای عقل کفایت می کند به وی آموخته است، دیگر کاهن از خود بیخود شده می گوید: «لایق آنی که سه بار سوخته شوی! - یعنی چه؟ بچه را رها کنی که بی ایمان بار بیاید؟ مگر ممکن است؟ یعنی این وظیفه بزرگ ایمان داشتن را اصلاً به بچه نیاموزی؟ بس است!».

درواقع هم همین است: امیدواری بیشتری وجود دارد که مرد با هوشی را که از کودکی و جوانی به وظیفه ایمان داشتن آموخته شده و بدان خو گرفته است به ایمان کلیسای دیگری کشانید تا مردی را که هیچ گونه تصویری از ایمان در تخیل وی نیست و تعقلش قید و بندی ندارد واداشت که ایمان بیاورد و از عقایدی که کلیسا می خواهد پیروی کند^{۱۳}.

□

۱۳. مترجمان فرانسوی بخش اخیر عبارت را با افزودن یک کلمه در [] بشکل زیر ترجمه کرده‌اند:

دو مطلب دیگر را هم می‌توان افزود. کسی که می‌خواهد شهروندی دولتی مسیحی را بپذیرد گرچه می‌بایست به ایمان [مستقر در] کشور گردن نهد، اما، نوگراییده، به دلیل ایمان آوردنش خود به خود به شهروند دولت تبدیل نمی‌شود، به این دلیل ساده که گسترهٔ قلمرو کلیسا از گسترهٔ قلمرو دولت بزرگتر است و با این‌همه دولت مایل است همه‌جا حقوق مستقل خود را حفظ کند (نوگراییده‌های آستانه‌نشین ۲۵) در بین عربانیان وضعشان چگونه بود؟

از این‌گذشته، موضوع قراردادی که بنیاد کار کلیساست، ایمان و عقیده است. در کلیسای پروتستان، بهویثه در ادوار اخیر، آزادی ایمان و عقیده از آنچه در کلیسای کاتولیک دیده می‌شود بسیار بیشتر است چندان که هرگونه مقایسه‌ای را دشوار می‌کند. ولی در هر دو کلیسا، دقیقاً انتظار می‌رود که حقوق ناشی از این قرارداد محفوظ بماند. در کلیسای کاتولیک، قاعده بر این است که عقیده، درست با همین‌دقت، مراقبت شود؛ در عوض، همگان می‌دانند که در کلیسای پروتستان ایمانِ عالم‌ترین و شریفترین علمای الاهیات به هیچ‌وجه همان ایمانی نیست که در کتب رموز ایمان که آنان مهر خود را به نشانه تصدیق پای آن می‌گذارند و سوگند پیروی از آن به جای می‌آورند دیده می‌شود. [۱۹۱] دیگر کارمندان دولت سیاسی هم از طرف همیشه در وضعی هستند که آموزه‌های کتب رموز ایمان را، که ناچارند از آن تبعیت کنند، چندان نمی‌شناسند. اینکه مثلًاً کسی درمورد تعمید همان عقیده‌ای را که کلیسا به رسمیت می‌شناسد نداشته باشد، یا در باب نکاتِ اصلی و اساسی جزئیاتِ مذهبی پروتستان عقیده‌ای غیر از معتقدات کلیسا داشته باشد، [چندان بعد نیست، و] کسی در صدد این برنمی‌آید که وی را سوال پیچ کند، حتی اگر وی عقایدش را در نوشته‌های مكتوب کرده یا به نحو دیگری اعلام کرده باشد. اما اگر وی بخواهد با عقاید شخصی اش وفادار بماند و، مثلًاً، بچه‌اش را غسل تعمید ندهد، یا به هنگام ورود به خدمت

□

«... ایمان بیاورد و از عقاید [کس دیگری - *d'autrui*] که کلیسا می‌خواهد پیروی کند.» بنظر ما این دخالت درست نیست و منظور هنگل همان است که ما ترجمه کردیم. - م.

کلیسا کتب روز را امضا نکند، در این صورت، کلیسا، که تاکنون اعتراضی به عقیده وی نداشت، اینجا دیگر پا پیش می‌گذارد و نتایج طبیعی امتناع وی از انجام دادن این اعمال را به وی گوشزد می‌کند و حق خود را به کرسی می‌نشاند.

■ قرارداد کلیسا، نهایندگی، شهروندان شاغل در امر مکتب

حال برگردیم به خود قرارداد کلیسا که حقوق خود کلیسا برپایه آن بنا شده است؛ نخستین حقوق شهرباران بیگمان برمی‌گردد به حق غالب^{۱۴} که جان مغلوب را به وی می‌بخشد به شرط آنکه آن مغلوب از وی اطاعت کند. حقوق جانشینان شهرباران نیز می‌باشد در آغاز بر همین قرارداد غالب و مغلوب بنا نهاده شده باشد، و آنان این حق را اکنون نه به عنوان حقی که خود به نام غالب به دست آورده‌اند بل از راه میراث [از پدران غالب خویش] دارا هستند. تعیت اراده فرد از حکم فرمانروا - که تصدیق یا رد آن اینجا به ما مربوط نیست - نیز می‌باشد بر همین اساس بنا شده باشد. اما، هرجه باشد، صرف نظر از خاستگاه جامعه سیاسی و حقوق فرمانروايان و قانونگذارانش، طبیعت این جامعه چنان است که حقوق فرد به حقوق دولت تبدیل شده باشد و دولت تعهد کرده باشد که حقوق مرا به عنوان حقوق خویش بشناسد و از آن حمایت کند. اما، تا آنجا که به حقوق کلیسا به عنوان دولت مربوط می‌شود، بر عکس، تردیدی نیست که، دست کم به هنگام تشکیل شدن کلیسا، قرارداد فیابین کلیسا و مؤمنان و حقوقی که از این رهگذر برای کلیسا ایجاد می‌شود جز برپایه رضایت و توافق ازادانه همه افراد نبوده است. در چنین دولتی، اراده عام، یعنی اکثریت آراء، به صورت قوانین ایمان بیان می‌شود و جامعه برای دفاع از این ایمان به صورت پیکری یگانه درمی‌آید: یکی در راه همه و همگان برای یک تن. دولت متشکل از روحانیت مذهبی به کارمندان نیاز دارد و آنان را، چه از نظر سازماندهی و چه

□

۱۴ conquérant؛ در اینجا هگل به چیزی اشاره می‌کند که بعدها در فصلی از کتاب نمودشناسی جان زیر عنوان دیالکتیک خدایگان و بنده تفصیل از آن بحث شده است - م.

از لحاظ مقررات مجامع عمومی که قوانین وی در آنجا تعیین می‌شوند، چه از لحاظ حمایت از این قوانین ایمان که زمینه‌های متفاوت آموزش و پرستش عمومی بر همان اساس بنا شده، به مقام‌های خود می‌گمارد.

در مورد بررسی این نکتهٔ ویژه - یعنی توافق همگان بر یک ایمان - اکنون تفاوت مهمی وجود دارد که باید در نظر گرفت: یا قرارداد کلیسا به نحوی در نظر گرفته شده که وحدت کلیسا خود به خود از توافق همگان بر یک ایمان نتیجه می‌شود [۱۹۲]، و در این صورت، آنچه ایمان عمومی است در واقع چیزی جز ایمان همگان نیست؛ یا خود این ایمان هم، تاحدی، با اکثریت آراء برقرار شده و امکان این امر پذیرفته شده است. کلیسای کاتولیک رسمًا همین اصل اخیر را پذیرفته، چرا؟ برای اینکه قدرت تصمیم‌گیری به عنوان آخرین مرجع به شورای کاردینال‌ها واگذاشته شده که در باب حقیقت ایمان رأی بدهند. اقلیت بنابراین ناگزیر موظف است که تسلیم رأی اکثریت شود. در چنین مجمعی، اعضا حضور دارند، و حضورشان تاحدی به عنوان نماینده عوام الناس پیرو آنهاست و تاحدی هم اساساً به عنوان کارمند کلیسا. البته، قدرت تمام آنها می‌باشد برخاسته از مقام نمایندگی شان باشد، ولی دیر است که مردم حق انتخاب نمایندگان و کارمندان کلیسای خویش را ازدست داده‌اند. پس کارمندان کلیسا که، به نوبهٔ خود، توسط کارمندان دیگر یا تاحدی توسط هیأتی که آن هم مستقل از مردم عمل می‌کند برگزیده می‌شوند، مجمع عمومی کلیسا را تشکیل می‌دهند و همه باهم مجموعه‌ای را پدید می‌آورند که سازمانی به خودی خود کامل دارد و سرنوشت ایمان مردم، یعنی غیرروحانیانی را که کمترین دخالتی در این مجمع برایشان در نظر گرفته نشده است به دست می‌گیرد، و چگونگی قوانین آن و نحوه عمل آنها را تعیین می‌کند. چون دفاع از جان و مال اشخاص، که باید به زور از آنها حمایت کرد، موضوع کار کلیسا نیست، بلکه کلیسا موظف است فقط به عقیده و ایمان مردم برسد، این امر که فرد عقیدهٔ خویش را تابع اکثریت آراء کند به کلی ما همیت عقیده [که امری به خودی خود آزادانه است] منافات دارد، و آنچه در یک پیمان مدنی امکان‌پذیر است، یعنی تبعیت ارادهٔ فردی از ارادهٔ عام، و قبول فرامین ارادهٔ عام به عنوان قانون، به هیچ وجه نمی‌تواند در امر قرارداد با

کلیسا به میان آید زیرا آن قراردادی است که فقط به ایمان مربوط می‌شود. چنین قراردادی به خودِ خود ناممکن است، و اگر هم منعقد گردد، مطلقاً بی اعتبار و نابجاست.

اگر مجمع از نهایندگانی تشکیل شده باشد که نهایندگی شان فقط اسمی نیست بلکه در عمل هم معنایی دارد، یعنی به واقع به عنوان نهایnde از سوی جماعت مسیحی انتخاب شده‌اند، در این صورت هیچ قدرت دیگری را نمی‌توان به آنان تفویض کرد جز تعیین کردن این که اصول ایمان جماعتی [که آنها را برگزیده است] چیست و موادی که بیانگر نکات اساسی این اصول اند کدامند، و این اصول و مواد نیز می‌بایست برای همگان همانند باشد تا آن جماعت بتواند، مانند دیگران، پای‌بند کلیسا باقی بماند. تفویض اختیار به آنان که اصول ایمان جماعت را بنا برای خود تعیین کنند و اکثریت آراء را در این میان دخالت بدنهند بدان ماند که نوعی جمهور مبتنی بر آراء مردم تشکیل شود که با حق افراد دایر بر اینکه هیچ مرجع اقتداری نباید از خارج حاکم بر عقاید مردم باشد به کلی متناقض است و وضعی را برای آنان پیش خواهد آورد که با ذات قرارداد موربدبخت با کلیسا مخالفت دارد؛ این نوع قانونگذاری را می‌توان دموکراسی ناب نامید. [۱۹۳] کلیسا، در نخستین قرن‌های گسترش خویش، درست چنین وضعی داشت، در حالی که اینجا میان اصل آزادی عقاید هر جماعت و نهایندگانش و اصل تعهد نسبت به رأی اکثریت تعارضی وجود دارد. هر بار هم که انشعابی پیش می‌آمد - و می‌دانیم که همیشه انشعاب‌هایی بوده - دو طرف درگیر در انشعاب به رأی شورای آزاد همگانی متولی می‌شدند و با این کار در واقع می‌پذیرفتند که تبعیت از رأی اکثریت در حکم نوعی وظیفه است؛ البته هر طرف هم امیدوار بود با دلایل مبرهن و بلیغ، و بیشتر به کمک دسته‌بندی‌ها و نیز با استفاده از زور، کاری کند که اکثریت به نفع او باشد. در این صورت، طرف برنده می‌کوشید اصلی که اکثریت با رأی خود از آن حمایت کرده از آن‌پس به کار بسته شود و اقلیت از آن رأی تبعیت کند؛ اقلیت هم به نوبه خود معمولاً رستگاری خویش را در اصل دیگر می‌دانست و فریادش بلند بود که به آزادی اعتقاد وی تجاوز شده است. بارها دیده می‌شد که گروههای مختلف برای

رسیدن به هدف ائتلاف‌های ویژه‌ای ایجاد می‌کردند که اعضای آنها در واقع در حکم یک شخص واحد بودند، و با وجود این گونه ائتلاف‌ها دیگر ممکن نبود تصمیم‌های مجامع عمومی را بتوان به عنوان تصمیم‌هایی آزادانه تلقی کرد، بلکه آن تصمیم‌ها به خوبی بیانگر پیروزی یک جناح بود که برای پیش بردن امر خود به هر گونه تقلب و خشونتی دست می‌زد، و با طرف مغلوب چنان رفتار بدی در پیش می‌گرفت که گویی وی از حکم کلیسا سرپیچی کرده و به عصیان دست زده است. مخالفان این گونه مجامع هنگامی که از دارودسته گردنه‌زن‌ها سخن می‌گویند مقصودشان همین نوع مجامع بوده و موزه‌ایم (۲۶) دربرابر چنین توصیف سخت و سرزنش‌باری حرف ندارد بگوید جز اینکه می‌گوید خیلی سوراهای دیگر هم بود که شایستگی همین عنوان را داشت. ولی، از زمانی که غیرروحانیان حتی حق نهایندگی ساده در مجالس مربوط به تعیین اصول و مقررات ایمان خود را هم از دست دادند، از زمانی که اسقف‌ها و رؤسای کلیسای مسیحی چیزی جز کارمندان گماشته شده نیستند، آری از این جریان‌ها به بعد، قوانین ایمان به کلی [نه] توسط مردم یا نهایندگانشان، بلکه [توسط رهبران ساخته و پرداخته شده است، و اگر نگوییم برای اسقف‌ها دست کم برای مردم فرقی نمی‌کند که آموزگار ایمان و داور حاکم بر سرنوشت ایمانی وی یک شخص - یعنی پاپ - باشد یا گروهی از اشخاص مستقل از وی، یا قانون اساسی حاکم بر روحانیت مسیحی نوعی پادشاهی باشد یا نوعی اشرافیت: در هر دو صورت، اهمیت حقوق وی فرقی نمی‌کند یعنی در حکم صفر است. بحث از مشروعيت چنین حکومتی، یا چنین قانونی در امر ایمان، در حکم هدر دادن کلمات است.

نخستین اصل کلیسای پروتستان این است که قرارداد وی با مؤمنان برایه توافق عمومی همه اعضاش بنا نهاده شده، و نمی‌توان از هیچ موجود بشری خواست که به قراردادی با کلیسا تن در دهد که وی را ناگزیر سازد تا ایمان خویش را تابع رأی اکثریت کند [۱۹۴]. البته لوتر، در آغاز کار بزرگ خویش مردم را به شوراهای همگانی آزاد فراخواند، ولی اصل بزرگ آزادی در مذهب پروتستان، سنگ بنای کلیسایش، هنگامی نهاده شد که دریافتند

گرویدن به این گونه مجامع و حضور در آنها - نه به دلیل اینکه ممکن بود پیروزی از پیش در آنها مسلم نباشد، بل به دلیل اینکه چنین چیزی با ماهیت عقاید مذهبی منافات دارد و نمی‌توان درباب این گونه عقاید به اکثریت آراء متولّ شد، چون هر کسی حق دارد ایمان خودش را خودش تعیین کند - درست نیست. پس ایمان هر پروتستانی باید ایمان شخص او باشد و نه ایمانی که کلیسا برای وی تعیین کرده است. هر پروتستانی به این دلیل عضو کلیسای پروتستان است که خود به ارادهٔ خویش چنین خواسته است و به ارادهٔ خویش در این کار پابرجا می‌ماند. همه حقوقی که کلیسا بر وی دارد تنها بر این امر مبنی است که ایمان وی و ایمان کلیسا یکی است.

اگر کلیسای پروتستان، پس از تدوین مقررات و قوانین اساسی خویش درباب ایمان، بر این اصل از اصول حقوقی شرعی اش با پافشاری کامل وفادار می‌ماند، جای هیچ گونه سرزنشی نداشت و نمی‌شد به وی ایراد گرفت که قانون خود را نقض کرده است. اما علمایی که پایه‌گذار این کلیسا بودند، و کارمندانی که به تدریج در قالب این کلیسا شکل گرفتند - و ما فرصت خواهیم داشت که باز هم به آنها بپردازیم - گاه دچار این وسوسه شدند که فقط نهایندهٔ جامعهٔ مسیحی نباشند و تنها به نام نهایندگی خویش، یعنی کسانی که فقط مأموریت دارند بیانگر ارادهٔ جامعهٔ باشند، عمل نکنند؛ آنان [پا را از این حد فراتر گذاشتند و] گاه بر آن شدند که تصور کنند مأموریتشان از این حد بیشتر است و جامعه این وظیفه را برای آنان قائل شده است که بشینند و چگونگی ایمان کلیسا را برای خود تعیین کنند. برای این موضوع شواهد متعدد وجود دارد. نخست اینکه، ماهیت تعداد زیادی از ضوابط پیش‌بینی شده در کتب روز در کلیسای پروتستان چنان است که، با ظرایف و پیچ و خم‌هایش، نمی‌توان آنها را فقط بیانگر عقایدی دانست که تمامی مردم به آنها رضایت داده باشند، بلکه، بر عکس، بیشتر بیانگر سختگیری و خرد بینی خود علماست. دوم اینکه، در پرتو عنایت به تاریخچه نگارش این کتب و توجه به این مطلب که برخی از آنها چگونه به عنوان معیار ایمان به تدریج شکل گرفته‌اند، به خوبی می‌توان دریافت که موضوع اغلب فقط مابین خود علماً حل و فصل شده است؛ تنها عده‌ای از غیرروحانیان که مرجع

قدرتی بوده و بنابراین حضورشان برای اعتبار بخشنیدن به تصمیم‌ها ضروری بوده است در این مذاکرات دخالت داشته‌اند. البته با استناد به برخی اوضاع و احوال می‌توان کار علمی‌الاهی را در این مورد توجیه کرد و مثلاً گفت که آنان ناگزیر بودند کتب رموز را به زبان فاخرتری بنویسند و در تعاریف آن ظرافت بیشتری را در نظر بگیرند تا رضایت اعضای کلیسا‌ی آنها که در واقع جبههٔ مخالف کلیسا‌ی کاتولیک بودند و می‌بایست با براهین و دلایل مشابه آن کلیسا در همین زمینه‌ها مقابله کنند، تأمین شود؛ و بنابراین در انجام این کار آن بخش از پیروان کلیسا که سواد و معلومات کمتری داشتند لازم نبود شرکت کنند؛ [۱۹۵] آنها می‌توانستند بحث دربارهٔ اصول ایمان را به علمای واگذارند بی‌آنکه این موضوع به عنوان دست شستن از حقوق لایتغیرشان تلقی شود. ولی، [دربرابر این گونه توجیه‌ها] می‌توان همیشه پاسخ داد که علمای الاهی بحث از ظرایف و دقایق استدلال‌های مذهبی را می‌توانستند به رساله‌های خاص خودشان موكول کنند و در آن رساله‌ها به این گونه تمایزهای دقیق بپردازند که هیچ گونه عیب و ضرری هم برای کلیسایشان نداشت، چرا که در این گونه مباحث هدف عبارت بود از اثبات مشروعیت ایمانشان، در حالی که در مسائل مربوط به رابطهٔ مردم با دستگاه ایمان [نمی‌شود به چنین دلایلی متولّ شد زیرا] ایمان مردم به چیزی ممکن نیست به کمک دلایلی که خود مردم از آن سر در نمی‌آورند [تفویت شود و] مشروعیت بیشتری بیابد. اگر کتب رموز به شکل ساده‌تری نوشته می‌شد ممکن بود در نزاع پیروان کلیسا‌ی پروتستان با پیروان کلیسا‌ی کاتولیک به عنوان یک نوشتهٔ جدلی تأثیر کمتری داشته باشد اما این امتیاز را می‌توانست دارا شود که بیشتر در حکم نوعی معیار ایمان باشد که، بنا به اصل رسماً پذیرفته شدهٔ کلیسا‌ی پروتستان، به فراخور نوع تعقل مردم نوشته شده و حاکی از ایمان خود آنهاست، به ویژه آنکه [اهمیت این کتب به عنوان سلاح دفاعی چندان نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چون] سلاح‌هایی که در یک دورهٔ معین کاربردی دارند به مرور زمان کهنه می‌شوند و کاربرد خود را ازدست می‌دهند. چنان‌که بیان عالمانهٔ کتب رموز، که مردم، برخلاف علمی، هرگز از آنها به عنوان پایهٔ استدلال خود استفاده نکرده‌اند، خود، امروزه [موضوع‌یش را ازدست داده است و] دیگر

کاربردی ندارد، برای اینکه علمای الاهی در عصر کنونی سرچشمه اعتبار و مشروعیت خود را در مضامین آن نمی جویند. مردم که هرگز از این گونه سلاح‌ها استفاده نکرده‌اند، و حالا می‌بینیم که علمای هم اندک اندک نسبت به آنها بی‌اعتباً می‌شوند.

مطلوب دیگری که می‌توان در توجیه کار علمای الاهی در تعیین اصول ایمان مردم بدون مشارکت و حضور خود آنها عنوان کرد این است: علمای ممکن است کتب اخیر را، که اصول ایمان کلیسا در آنها مورد بحث قرار گرفته است، چنین توجیه کنند و بگویند که آنان [در تهیه این کتب رموز] فقط معیار قبلی ایمان را که پذیرفته خود مردم بوده درنظر گرفته‌اند و حق تفسیرشان در این زمینه معاییری با حقوق مردم در امر ایمان نداشته است. و به راستی هم در مواردی که معنای مواد ایمان یک تفسیر بیشتر برنمی‌دارد چیز تازه‌ای برای گفتن وجود ندارد. تنها هنگامی می‌توان [در تعبیر و تفسیر] به مرجعیت و اجتهاد شخصی متولّ شد که آموزه مذهبی مورد بحث دویا چند تعبیر ممکن داشته باشد و علمای یکی از آنها را پذیرفته و درنظر گرفته باشند - یا در مواردی که از یک اصل چند نتیجه‌گیری دقیق شده و از هر کدام آنها نکاتی برای تعیین اصول عقیدتی کلیسا استخراج شده باشد - چون، برای اینکه معلوم شود از یین دو تفسیر ممکن کدام یک با معنای موردنظر کلیسا موافق است، لازم است که چنین بحث و پرسشی قبلاً مطرح شده باشد. در مورد نتایج مستخرج از تفسیرها نیز همین حکم صادق است. اصل درست انتقاد - که البته، به خصوص در مجادله‌های نظری، چندان رعایت نمی‌شود - حکم می‌کند که نتایج متعدد، حتی اگر همه به دقت هرچه بیشتر به دستگاه واحدی برگردند، هیچ دلیل بر این نیست که مدافعان دستگاه را وادار کند همه آن نتایج را هم قبول داشته باشد.

در امر خود ایمان هیچ‌گونه قرارداد اجتماعی به معنای خاص کلمه درکار نیست. البته می‌توان رعایت احترام ایمان دیگران، همچنان که رعایت حق مالکیت آنان را، [۱۹۶] وظیفه خود دانست اما رعایت حق آزادی ایمان مذهبی [تنها یک وظیفه اخلاقی نیست بلکه] یک تکلیف مدنی است. هیچ کس نمی‌تواند خودش، و به طریق اولی اخلافش، را مجبور کند که به

چیزی باور داشته باشد؛ چون هر قراردادی در نهایت امر بر خواست افراد بنا شده است، و نمی توان قرار گذاشت که چیزی را باور داشته باشیم؛ پس، ایمان کلیسا، به دقیقترین معنای کلمه، بایستی ایمان عام کلیسا، یعنی ایمان همگان باشد.

■ قرارداد با دولت

اگر یک جامعه بشری، یک (یا چندین) دولت، تحت عنوان کلیسا، قراردادی با جامعه‌ای دیگر که، از این لحاظ، یک دولت است - حتی اگر هر دوی آنها از جهاتی دیگر مناسباتی باهم داشته باشند - بینند، یا اگر وی این قرارداد را با اعضای دولت خودش بینند، در این صورت [باید گفت که] وی، دست کم به سهم خود، دوراندیشانه عمل نکرده است، چرا؟ برای اینکه جامعه مذکور [در واقع] جامعه دیگر را موظف کرده است که به تعهدِ خود در قراردادی که موضوع آن ایمان و، بنابراین، امری تغییریابنده، است عمل کند. جامعه مذکور با پذیرش قالبی به نام قرارداد با دو خطر روبه روست، چون [از دو حال خارج نیست]: یا، وی [بنا به قالب قرارداد] به شدت خواستار آن است که دیگری به وظیفه‌اش عمل کند، [یعنی همان ایمان] موضوع قرارداد را پذیرد و دنبال ایمان دیگری نباشد] در این صورت، خودش هم باید از این حق درجه اول، حق مقدس هر فرد و هر جامعه به تغییر اعتقاد خویش چشم بپوشد؛ یا، در صورتی که خودش [برخلافِ تعهدی که در قرارداد به عهده گرفته است] ایمانش را تغییر دهد، پذیرد که دیگری هم در مقامی قرار گیرد که وظیفه‌اش، وظیفه‌ای که جز به همین شرط [یعنی شرط تغییر ندادن ایمان براساس قرارداد] وابسته نبود، متنفی شود. دولت و کلیسا با اعضایشان، هنگامی که این اعضا باهم ایمان خود را تغییر می‌دهند، به سرعت کنار می‌آیند. بورزوها و دهقانان پروستان همچنان دارند نذورات، مالیات‌ها و عشریه‌ها، و انواع و اقسام خردۀ عوارضی را می‌پردازند که به کلیسای کاتولیک می‌پرداختند؛ آنان همه این‌ها را در راه کلیسای کنونی می‌پردازند که برای استقرار و تداوم خویش پول‌های دیگری هم از آنها مطالبه می‌کند؛ و دادن هدایا به کلیسا، یا حقوقی برای وی قائل شدن، به شرط

آنکه کلیسای مذکور تغییر نکند، درست بدان می‌ماند که کسی شروع کند به آذین بستن ساحل یک رودخانه به این شرط که آبهایش درست در همان جایی که هم اکنون هستند بمانند و تغییر نکنند. بسیار خوب، اما، خریدن شمع برای محرابی که دیگر شمعی در آن نمی‌سوزد، یا سوختنش دیگر فایده‌ای ندارد، یا دادن صدقات و نذررات به دیری که دیگر مطران و کشیشی در آن نیست - یا انواع و اقسام حقوق و واجبات شرعی (۲۷) از این گونه - تکالیفی است که در حقیقت فقط در راه ایمان کاتولیک و برای پرستش همین آیین برقرار شده بود! هنگامی که این کیش و ایمان بر می‌افتد، این حقوق و تکالیف هم که برهمان اساس بناشده بود ناگزیر باید بر بیفتند؛ و از آنجا که حدّ تعهدات لازم درقبال کلیسای جدید درست به اندازه همان حدّ قبلی است و بر همان حقوقی بناسده است که در کلیسای پیشین بناسده بود، می‌توان نتیجه گرفت که دست کم یک نابرابری بزرگ، که نمی‌شود آن را عادلانه نامید، از نظر تعهدات اعضای یک کلیسا، به قوت خود باقی مانده است. حتی اگر فرض کنیم که تعهدات مالیات دهنده‌گان، اعم از اربابان و رعایا، اکنون نیز تابع این مسئله باشد که آنان برای پرداخت این گونه عوارض از این صومعه، از آن دیر یا از فلان خانقاہ معین پیروی کنند، و، حتی اگر کلیسای فعلی، با تصاحب همه املاک و حقوق کلیسای پیشین، به مقامی رسیده باشد که از همه این گونه امتیازها برخوردار شود، آری، حتی در چنین شرایطی، تعهد [حاصل از این حقوق برای کلیسا] به افراد یا به امکنه فلان دیر و بهمان صومعه و مانند اینها مربوط نمی‌شود مگر اینکه آنان عضویا کارمند کلیسای کاتولیک [یا جزئی از آن] باشند، یعنی فقط خود کلیسا را دربر می‌گیرد، و از آنجا که مالیات دهنده‌گان دیگر جزو کلیسای مذکور نیستند، چرا که کلیسای کاتولیک دیگر در محل موردنظر ما وجود ندارد پس حقوقی که برخاسته از وجود آن کلیسا و به خود آن مربوط بودند می‌بایست همراه با آن از بین بروند.

ویا، به عنوان مثال، اگر هنوز هم کاتولیک‌هایی در کشوری که مذهب پرستستان را پذیرفته است باشند آیا می‌شد از آنان درخواست که همچنان همان مالیات‌های پیشین را پردازند؟ آیا این مالیات‌ها

باید اصولاً به دولت پرداخت می شد؟ آنان، به عنوان شهروند، مالیات های دیگری به همین دولت می پردازند؛ و مالیات های کلیسايی هرگز عوارض دولتی به حساب نیامده اند. [و تکلیفشان در مقابل] کلیساي قدیمی [چیست؟ آنان می توانند به حق ادعا کنند که فقط دربرابر کلیساي قدیمی معهدند و به کلیساي جدید هیچ چیزی بدھکار نیستند چرا که جزو آن نیستند. در بسیاری از دولت های کاتولیکی، به عنوان مثال در مالک اتریش، که به خصوص از تاریخ صدور فرمان مراتعات ازسوی ژوف انواع و اقسام تعارض ها و گرفتاری ها به بار آمده است، نیز همین موضوع صادق است. (۲۸) آیا غیر کاتولیک ها، در چنین مواردی، همچنان موظف به پرداخت عوارضی هستند که پیش از آن به کلیسا پرداخت می شد، همان تعمید آنها و همان حق الاعتراف ها، و، خلاصه، همان نذوری را که در موارد واجبات شرعی کاتولیک می پرداختند آیا همچنان باید بپردازند؟ پرووتستان ها می گویند، نه، چون که اینها دیگر جزو کلیساي کاتولیک نیستند، و هرجه می دادند به خاطر اعتقادشان به آن کلیسا بود. اما کاتولیک ها می گویند، آری باید بپردازند، چون آنان همچنان از مراجعان محلی این یا آن دیر و صومعه اند، و صرف نظر از اینکه تابع چه کلیسايی هستند باید همان عوارض پیشین را بپردازند. پرووتستان ها در واقع در اینجا خلاف اصولی که کلیسايشان در مقابل اعضايش معتبر می شمرد عمل می کنند و کاتولیک ها درست مطابق اصولی که کلیساي پرووتستان در مورد خودش به کار می بندند.

هنگامی که کلیسايی، به عنوان کلیساي دارای ایمان معین، قراردادهایی با دولت های دیگر می بندد نیز با همین گرفتاری ها رو به رو هستیم: چون وقتی کلیسا با ایمان معین خویش می خواهد به طرف دیگر قرارداد تعهدی را بقبولاند، در واقع این تعهد را به امری منوط کرده است که خودش حق دارد آن را تغییر دهد، و حال آنکه [با انعقاد قرارداد] در ضمن خواستار آن است که دیگری به تعهد خود باقی بماند. به عنوان مثال، پرووتستان ها به قیمت خون های بسیار موفق شدند حق آزادی ایمان و پرستش خود را در قانون اساسی امپراتوری قید کنند - ولی، در همه پیمان های صلح، قرارداد فیما بین همیشه چنان تنظیم شده است که شهرباران کاتولیک را دربرابر

کلیسای انگلیل پس از اصلاح مذهبی به حمایت از کیش و اموال آنها متعهد می‌کند. آری، ذات کلیسای پروتستان در چیست؟ [۱۹۸] پروتستان‌ها این موضوع را رسماً در اقاریر و روزخویش بیان کرده‌اند. می‌دانیم که چون قراردادها با کلیساها بسته شده است که ایمان مشخصی دارند پس دریت (اگر اشتباه نکنم) (۲۹)، چندسال پیش، بر همین اساس، ماجرا را رو کرد و فربادش بلند شد که: ایمان پروتستان‌ها چنان که از نوشه‌های نهایندگان کلیسا، که مشهورترین علمای الاهی اند، در مقایسه با کتب روزگار برمی‌آید، دیگر همان ایمان پیشین نیست؛ بنابراین، پروتستان‌ها دیگر نمی‌توانند خواستار همان حقوقی باشند که کاتولیک‌ها در قراردادها و پیمان‌ها برایشان تضمین کرده بودند، چرا که آن پیمان‌ها با کلیساها بسته شده بود که اصول ایمانش را به دقت تعیین می‌کرد؛ و اگر پروتستان‌ها بخواهند باز هم همان حقوق را معتبر بدانند باید همان ایمان کلیسای خود را نگاهدارند و حق نداشته باشند آن را تغییر بدهند، و اگر هم تغییر داده باشند موظفند که به همان ایمان پیشین برگردند. این استدلال البته منطقی نیست، چرا که پروتستان‌ها با آن قراردادها آزادی بهتر کردن [و بنابراین تغییر] ایمان خود را مقید نکرده بودند چون هیچ قراردادی نمی‌تواند این آزادی را مقید کند، بهخصوص که شهریاران امضاء‌کننده آن قراردادها نه به عنوان رهبران یا اعضای یک کلیسا، که از کمک علمای الاهی اش در کنار خویش همیشه برخوردار است، آن‌هم علمایی که با کمال میل نقش شخصیت‌های مهم را بازی می‌کنند، بلکه به عنوان شهریاری خود، یعنی به عنوان رهبران دولت عمل کرده‌اند، خلاصه، بهخصوص که آنان این قراردادها را نه برای کلیسا بلکه برای دولت‌های خود بسته‌اند. حق عبادت آزادانه مذهبی و پای‌بندي به ایمان برای بشر حقی است که وی نه به عنوان عضو یک کلیسا، بل به عنوان شهروندی تابع دولت، از آن برخوردار است، و هر شهریاری هم وظیفه دارد این حق را برای اتباعش تضمین کند و گرنۀ شهریار نیست؛ و شهریاران نمی‌توانسته‌اند حقوق الاهی تری بیابند تا از دو طرف قرارداد بخواهند عمل کردن به آن را وظیفه خود بشمرند - حقی که در حقیقت آنان فقط به عنوان غالب متأسفانه توانستند کسب کنند؛ و به جای آنکه، مثل

حالا، گفته شود که حتی کلیسای پس از اصلاح مذهبی و کلیسای لوتری می‌بایست از حق آزادی عبادت مذهبی در قلمرو امپراتوری آلمان برخوردار باشند، بهتر آن بود که چنان عمل شود که شهریاران کاتولیک نتوانند در آزادی عبادات مذهبی در دولت‌های براندبورگ، ساکس، و مانند اینها، خللی ایجاد کنند و به تأمین این آزادی متعهد باشند. حتی اگر چیزی به نام «کلیسای براندبورگ»، «کلیسای ساکس»، عنوان می‌شد در اصل قضیه فرقی نمی‌کرد، چون در واقع بدین معنا می‌بود که دولتی خود نوع ایمان خویش را برگزیده باشد؛ و بدین سان ما این خشنودی را می‌داشتم که پس از قرنها وحشیگری و جاری کردن سیل خون، هرکس حق داشته باشد به ایمان خودش باشد، و این حق با همهٔ خلوص و سرشاری اش به صورت یک مادهٔ اساسی در قرارداد اجتماعی، به صورت یک حق بشری که به محض پذیرش عضویت کسی در جامعه دیگر حق اوست و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را زیر پا بگذارد، رسماً پذیرفته شود [۱۹۹] - و به این احساس متعالی از حق هرکسی، و بنابراین حق همگان، و بنابراین حق کلیسا، می‌رسیدیم که هرکس ایمان خودش را بهتر کند و در اعتقاد قلبی خویش پیش برود؛ و در عین حال حس می‌کردیم که از رهگذر قراردادهایی که کلیسا با دولت‌های بیگانه بسته است و همهٔ آنها هم از نظر کلیسا مقید به مقررات کتب رموز بوده‌اند، چه ضربه‌ای به این حق وارد شده است؛ و در می‌یافتیم که دولت متشکل از روحانیت کلیسا هنگامی که گمان می‌کند همهٔ چیز در قلمرو وی مبتنی بر برخی رموز است و بنابراین وظیفهٔ خود می‌داند کاری کند که همین اصول موبه مو به اجرا درآیند چگونه دچار مغلطه است: آری، به همین خاطر است که مردان بزرگی را می‌بینیم که اخیراً دیگر همین معنا را به نام مذهب پروتستان طالب‌اند، یعنی می‌خواهند که مقصود از پروتستان کسی یا کلیسایی باشد که به معیار لایتغیر ایمان پای بند نیست بلکه به هر نوع مرجع اقتداری در امر ایمان معتبرض است و هیچ نوع تکلیفی خلاف این حق مقدس را قبول ندارد؛ و اگر کلیسا می‌خواست درست به همین خصلت نفی کننده‌اش قانع باشد، این شایستگی را می‌یافت که به دولت هم یادآور شود که به فکر وظیفهٔ فراموش شده‌اش باشد و کاری کند که آزادی ایمان اتباعش محفوظ بماند و از

آنچه تاکنون از آن دفاع نکرده است از این پس دیگر به جای خود دفاع کند.
هر قراردادی که کلیسا با هریک از اعضایش یا با برخی از آنان
به صورت جداگانه می‌بندد، یا هر قراردادی که هرکس با کلیسا ببنده، اگر
قراردادی باشد که جای حقیقی آن جز در دولت به معنای سیاسی کلمه
نیست، باید گفت که آن قرارداد نوعی بی‌عدالتی درحق خود کلیسا و درحق
اعضای کلیسا به صورت جداگانه است. این امری است که به طور مستقیم
حس نمی‌شود، اما دیر یا زود آشکار خواهد شد، و چون آشکار شد دیگر
شهروندی که کلیسا ایش را ترک گفته و بدین سان برخی حقوق مدنی را ازدست
داده است ببهوده می‌کوشد تا آن حقوق را از دولت بخواهد، چرا که دولت
نخواسته بود این حقوق را تعریف کند و از آنجا که این کار را به عهده کلیسا
گذاشته بود کلیسا این حقوق را در حکم حقوق خودش تلقی می‌کند و به
همین سان بدانها می‌نگرد - و از نظر هدف کلیسا هم همین قدر کفایت می‌کرده
است - حقی که برای همه معتبر است، یعنی حق آزادی مذهب و کیش،
کلیسا این حق را فقط در یک مورد به خصوص، یعنی در مورد خودش، محترم
می‌شمرد.

اما، اگر نتوان فقط تشکیل شدن یک کلیسا را به صورت قراردادی که
موضوع آن ایمان است درنظر گرفت، عکس قضیه، یعنی تشکیل شدن
کلیسا برپایه یک ایمان مشترک [درست است] چرا که کلیسا خود به خود از
همین اتحادی بر می‌خیزد که برای یک هدف مشترک انجام می‌گیرد؛
در این صورت، چنین هدف می‌تواند عبارت از حمایت و پاسداری از
چنین ایمانی، و سازمان دادن کیشی خاص آن و برانگیختن کیفیاتی مناسب
با آرمان روحانی کمال در نزد اعضایش باشد.

[۲۰۰] آری، حمایت ایمان و پاسداری از آن - و نه فقط پاسداری از
ایمان، بلکه پاسداری از پرستش آزادنه کیش و احترام به دیگر اعمال و
واجبات - به راستی از وظایف درست است، و یک چنین حمایت و تضمینی از
مواد الزامی قرارداد اجتماعی است. و تنها در یک دولت درست سازمان
نیافته، یا، چنانکه گفته‌ایم، در دولتی که این وظیفه را نشناخته و این حق
حمایت را از آن خود ندانسته است می‌توان امکان این امر را یافت که همگی

شهر وندان، یا جمعی از آنان، این حق را به زور برای خود بخواهند، یا به سرنوشی دچار شوند که از این حق برخوردار نباشند. پروتستان‌ها نمونه‌ای از مورد اخیر هستند، و شهریارانی که با شجاعت تمام، به گفتاری باهسلحه، از حق رعایا و اتباع خود به آزادی مذهب در برابر بخشی از قدرت دولت دفاع کرده‌اند، درواقع وظایف شهریاری خود را بجای آورده‌اند؛ اندکی پیشتر از این موضوع سخن گفتیم که چرا آنان نتوانستند قرارداد صلح را هم نه به عنوان اعضاء یا رؤسای کلیسا بلکه به عنوان شهریار بینند و اختلافات را به همین عنوان فیصله بدهند، و چه اشکالاتی از اینجا پیدا شد. از آنجا که خود کلیسا نمی‌تواند از ایمانش در برابر خشونت دفاع کند باید از این ایمان در برابر خود کلیسا حمایت و پاسداری کرد.

اگر ایمانی که باید از آن حمایت کرد در حکم ایمانی تلقی شود که همگان بدان عقیده دارند و اگر پیش بباید که فلاں یا بهمان از کل آن ایمان یا از برخی نکات آن دور شود، چنین آدمی، به صرف همین دیگر عضو کلیسا نیست، و درواقع بدان ماند که از خیر کلیسا گذشته باشد همچنان که کلیسا هم از حقوقی که بر وی دارد می‌گذرد. اگر با همه اینها، کلیسا در قبال وی حقی می‌داشت که چنین آدمی را وادر می‌کرد که خود را تحت تعلیم کلیسا قرار دهد و از آنچه کلیسا به وی می‌گوید بکن یا نکن پیروی کند، چنین حقی جز بر این پایه نمی‌تواند مبنی باشد که وی با کلیسا قراری بگذارد که در موارد آینده در موضوع حقیقت ایمان از رأی اکثریت یا از رأی نمایندگان کلیسا تبعیت کند و راهنمایی کلیسا را بپذیرد. اما این بدان می‌ماند که کلیسا را مصون از خطا بدانیم، و بالاترین حق یک پروتستان این است که بر ضد این نوع مرجعیت و اقتدار اعتراض کند. حق اعتراض در این مورد به حق اعتراض کسی می‌ماند که از قانون مدنی که صاحبان قدرت و مراجع اقتدار وی را به پیروی از آن مجبور می‌کنند تخلف کرده باشد؛ ولی قرارداد با کلیسا از این نوع نیست و نمی‌تواند باشد. کلیسا ایمان، یا به اصطلاح قوانینش را فقط از نظر کسی که آنها را آزادانه می‌پذیرد و باور آزادانه‌ای بدانها دارد و با آزادی تمام در زندگی مطابق آنها عمل می‌کند می‌تواند معتبر بداند. باقی می‌ماند موردی که در آن حق کلیسا مبنی بر ضرورت حمایت از ایمانی است

که کسی، روز و روزگاری، به رغم میل خویش به گردن گرفته است، یعنی ضرورت حمایت از ایمان مشترک کلیسا، نه به عنوان اینکه ایمان کلیساست، بلکه به عنوان اینکه روز و روزگاری ایمان همان فرد مورد نظر بوده است. در این مورد، آدم معتبرض دقیقاً حکم اسرافگری را ندارد که دارائی اش را به باد می‌دهد و دولت وی را زیر نظر خودش خود می‌گیرد تا از مابقی دارائی اش حمایت کند. زیرا در این مورد، دولت، در حقیقت، دقیقاً از حق آن آدم مسرف به رغم خود او حمایت نمی‌کند، بلکه از حق مفروض مسیحیان، یا از حق اجتماع که ناچار خواهد شد روزی هزینه نگهداری چنان آدمی را پردازد حمایت می‌کند [۲۰۱] آدم معتبرض و کناره‌گیر از ایمان کلیسا، در برابر کلیسا، بیشتر حکم محجوری را دارد که دولت به چندین دلیل مهم وظیفه دارد تکفلش را بعهده بگیرد، بهویژه از آن رو که خود او دیگر نمی‌تواند از حق داوری درست برخوردار باشد و آن را به درستی اعمال کند بدون آنکه هرگز بتوان فرض کرد که خود وی از چنین حقی چشم پوشیده است به نحوی که [بخواهد] اعضای خویشاوندش یا دولت مستولیت نگهداری وی را به عهده بگیرند. بهمین سان، کلیسا می‌تواند خود را در دفاع از حق ایمان هر کسی موظف و دخیل بشمرد - گیرم با این تفاوت که دفاع از این حق و به کرسی نشاندن آن جز به خود فرد مربوط نیست. به هیچ وجه ممکن نیست که چنین فردی را در حکم محجوری بدانیم که نمی‌تواند از اعمال حق خویش در اظهار ایمانی معین چشم بپوشد و بنابراین وظیفه کلیسا این است که بدون موافقت وی او را از این حق خواهی خواهی نخواهد [۳۰] برخوردار سازد؛ با هر کسی باید چنان عمل شود که دولت با فرد بالغی که حقش را اعمال می‌کند یا خود، به میل خویش، از آن چشم می‌پوشد عمل می‌کند. از این اصول می‌توان پی‌برد که حدود وظایف کلیسا برای حمایت از ایمان در درون خود کلیسا چیست.

این برای کلیسا وظیفه‌ای نیست که از حق دیگری، که مطلقاً باید از آن برخوردار شود، برخاسته باشد، بلکه وظیفه‌ای است که کلیسا خود برای خویش تعیین می‌کند چرا که از اهمیت آموزه‌های خویش برای بشریت آگاه و از غیرت برخوردار کردن بشریت از فواید این آموزه، سرشار است. پس

کاری که کلیسا می‌تواند انجام بدهد این است که آماده باشد و بکوشد تا هر کسی که کلیسا می‌خواهد وی را از این فواید برخوردار سازد در مقامی قرار گیرد که مانند همه به این فواید پی برد؛ و اینکه افراد تا چه حد آماده پذیرش این وسایل و کاربرد آنها خواهند بود دیگر به اراده خود افراد وابسته است، زیرا مجبور کردن افراد به این کار یا تنبیه کردن آنان در این زمینه بدان ماند که بخواهیم، مانند اسپانیایی‌ها در آمریکا، یا شارلیانی در ساکس، نیکی را به زور بر مردم تحمیل کنیم. و گذشته از این حقیقت که در برخی از کشورهای پروتستان به جا نیاورندگان آداب مذهبی و مراسم عشاء‌ربانی به دادگاه کشانده می‌شوند، و در صورتی که این عمل از سوی آنان تکرار شود تنبیه خواهند شد؛ گذشته از این امر که در بعضی کشورهایی که دولت و کلیسا در آنها دستخوش اصلاح شده‌اند^(۳۱) بی‌گمان هیچکس را نباید به ترک ایمانش واداشت در حالی که در عین حال هر کسی موظف است در مجالس وعظ آموزه مذهبی جدید حضور بهم رساند تا خود بشنود و انتخاب کند، و اگر حاضر نشود تنبیه خواهد شد؛ گذشته از اینکه یهودیان، که موردشان به‌حال هرگز از نزدیک بررسی نشده است، در برخی از مناطق موظف‌اند که گاه‌گاه در مراسم مذهبی پروتستانها، دست‌کم از طریق نهایندگانشان، شرکت کنند^[۲۰]، گذشته از همه اینها، باید گفت کلیسای پروتستان حدود تعیین شده را به ترتیب رعایت کرده است در حالی که نفرت انگیزترین وجه تاریخ کشورهای کاتولیک در همین است که معارضان و ناراضیان نسبت به کلیسای کاتولیک را - بربایه چند اصل معین - در حکم یاغیان و باغیانی در برابر کلیسا تلقی کرده‌اند که ایمانش چون بنا به رأی اکثریت یا بر پایه قدرت مطلق تعیین شده است برای هر کسی حکم قانون را دارد، و هر کس از این قانون سریچی کند طاغی و یاغی در برابر خداست که کلیسا مدعی جانشینی داوری او در روی زمین است، و بدین‌سان میان دو چیز یعنی قرارداد کلیسایی و قرارداد اجتماع سیاسی بکل تخلیط شده و این دو درست همانند هم تصور شده‌اند و گمان کرده‌اند که همان حقوقی که دولت به معنای سیاسی کلمه از آن برخوردار است دولتِ مشکل از روحانیت هم می‌باشد از آن برخوردار باشد.

در مورد نهادهایی که وظیفه آنها پاسداری از آموزه کلیساست البته می‌توان از قرارداد صحبت کرد، یعنی در اینجا می‌توان وظیفه مراقبت از این نهادها، بررسی موارد اختلاف و تعیین کردن کسانی برای آموزش این امور به مردم را به رأی اکثربت یا به نهایندگان یا به شهربیار واگذشت تا آنها بنا به نظر خودشان به این کار اقدام کنند. می‌توان پذیرفت که چنین کلیسایی حق داشته باشد کارمندی را که خودش تعیین کرده ولی او همراه جماعت پیروانش از اصول کلیسا کناره گرفته و از آن جدا شده است از مقام خود خلع کند^{۱۵}، زیرا چنین جماعتی با این عمل دیگر در حکم کلیسایی مستقل است که حسابی جداگانه دارد و هیچ کلیسایی دیگری به هیچ وجه نمی‌تواند قدرتی در باب وی اعمال کند: این کلیسایی دیگر را تنها در محدوده داخلی خودش می‌توان در حکم دولتی دانست که از قدرت‌هایی برخوردار است. امت جدیدی که بدین سان در برابر کلیسای مذکور پیدا می‌شود در برابر این کلیسا -و یا در صورت اقتضا در برابر دولت- حداقل این وظیفه را دارد که جدایی اش را از کلیسای پیشین اعلام کند ولی هیچ تعهد دیگری در باب توجیه اقدام خویش در برابر هیچ کدام از آنها -نه کلیسای پیشین و نه دولت- ندارد؛ و اگر کلیسای پیشین نخواهد این جدائی را پذیرد، و اگر بخواهد برای جلوگیری از این اقدام به دولت که در کنار وی است متول شود- زیرا کلیسای مسلط همیشه کلیسایی است که از امتیاز برخورداری از حقوق دولت به نفع خویش بهره‌مند است- در این صورت وظیفه خدشه‌نایپذیر دولت این است که از آزادی ایمان مذهبی کلیسای جدید و حق وی در عمل کردن به کیش خویش حمایت کند. یک مسئله دیگر که اخیراً علاقه‌ای را در بسیاری

□

۱۵ تازه‌ترین نمونه این مورد اخیراً [ژوئن ۱۹۸۸] در اروپا پیش امد: عالیجناب لوفور- Monseigneur Lefevre - مدیر مدرسه انتگریست‌ها در ناحیه اکن [Econ] در سوئیس بدلیل اختلافاتی که با پاپ و کلیسای رم پیدا کرد از اعضوبت کلیسا و جامعه مسیحی پیرو آن اخراج شد. لوفور چهارتاز را در بین پیروان خود بعنوان اسقف برگزید بی‌آنکه موافقت پاپ و کلیسای رم را داشته باشد. وی در زمینه مسائل چون فعالیت روحانیان مسیحی در امریکای لاتین، موضع‌گیری‌های جدید پاپ و گشودن باب گفت و گو با پیروان و رهبران دیگر مذاهب، تزدیکی بیشتر کلیساهای پروتستان و کاتولیک، و مانند اینها، با پاپ و کلیسا اختلاف داشت و عقاید وی در این زمینه ارجاعی تر بود-م.

از محافل برانگیخته این است که آیا رهبران کلیسا می‌توانند در صورت مشاهده اعمال و رفتارهایی خلاف قاعده و اصول از جانب واعظ یا مبلغی شغلش را از وی بگیرند و ناشن را قطع کنند. رهبران کلیسا به نحوی کاملاً منطقی تأیید می‌کنند که حمایت از اصول ایمان کلیسا و مراقبت در آموزش درست آنها وظیفه آنان است؛ بنابراین، واعظ یا مبلغی که از آن اصول سریچی کند و چیز دیگری را به مردم بیاموزد شایسته مقام خویش نیست.

در کلیسای کاتولیک، این حق به رسمیت شناخته شده و هیچ کس هیچ‌گونه مخالفتی با آن ندارد. در حالی که در کلیسای پروتستان، بر عکس، بسیاری معتقدند که کلیسا اگر به قانون تقوی و حقیقت برگردد و همین‌ها را هدف خویش تصور کند [و کاری به این نداشته باشد که درک و استنباط مستقل مردم از این دو امر چیست]، چرا که برگرداندن این دو هدف به اصولی که فقط در کتاب رموز آمده است خلاف طبیعت آنهاست، به افتخارات بی‌نهایت بیشتری دست خواهد یافت [۲۰۳]؛ اینان عقیده دارند که هرگز پرتوی از «حقیقت» در روح کسانی که این چنین عمل می‌کنند و دنیا را [از دریچه اصول مقرر در کتب رموز] می‌بینند ندرخشیده است؛ و کلیسا و رهبرانش، و نیز رهبران دولت، که تقواو حقیقت را هدف کوشش‌های خویش در نظر می‌گیرد، اگر به آدمی برخورند که شریف، فعال و پرشور باشد، و خیر و اخلاقیت جماعت خویش را چنان تلقی کند که با موازین جزئی روحانیت مستقر آن جماعت درست سازگار نیست، هرگز با وی بحث و جدلی به راه نخواهد انداخت؛ و خواهند پذیرفت که موافقت نکردن با چنین کسی شرم اور است؛ تنها کاری که این نوع رهبران خواهند کرد درواقع فقط این خواهد بود که به وی توصیه کنند که مقلد آنان باشد، یعنی از خرد آنان، یا به عبارت دیگر از احترامی که آنان برای عقاید دیگران دارند، پند بگیرد، و اگر خود چنین آدمی [از لحاظ میزان شعور و آگاهی دینی] درخور شایسته چنین رهبرانی از دیدگاه کلیسا و دولت باشد، یا، اگر، باری، خود این رهبران شایسته مقام چنین آدمی باشند، حتی به چنین نصیحت و اندرزی هم کمترین نیازی نخواهد بود.

مؤثرترین وسیله برای حمایت از ایمان کلیسا، و بنابراین وسیله‌ای که

بیشتر از همهٔ وسائل دیگر به کار گرفته می‌شود، این است که اعضای کلیساي مذکور دچار تردید نشوند. یعنی از تأثیر عقاید مذهبی دیگر بر کنار بمانند. راههای گوناگونی در پیش گرفته می‌شود تا این هدف به شیوه‌ای درونی حاصل گردد، یعنی کوشش می‌شود تا در درون خود اعضای کلیسا زمینه‌ای برای ایجاد شک و تردید پیدا نشود: نخستین تأثرات هر آدمی، که در تمامی عمر وی بر وجودش سلطه دارد، تأثراتی است که از سوی تعالیم کلیسا در روح جوان وی القا می‌شود؛ آموزه‌های کلیسا به همهٔ دهشت‌های ناشی از تخیل آدمیزاد مسلح اند؛ آنها می‌توانند همهٔ نیروهای روان آدمی را فلجه کنند یا وادارشان سازند که جز بربایه تصویری که آن آموزه‌ها می‌دهند عمل نکنند، همچنان که برخی از جادوگران هستند که قادرند بعضی از نیروهای جسمانی را از حرکت بازدارند. از این گذشته، خود این نیروها هم پرورش آزادانه‌ای ندارند، شناخت آموزه‌های کلیسا بکلی جدا از دیگر شناخت‌هاست. این آموزه‌ها، که در کبریایی دهشتناک خویش به کلی جدا از عوالم دیگرند، از هرگونه خویشاوندی، از هرگونه آمیزش با آموزه‌های دیگر پرهیز دارند و هیچ‌گونه وابستگی نسبت به قوانینی غیر از قوانین مذهبی خود را نمی‌پذیرند، و این جدایی درست مانند جدایی دو خطی است که به دو سمت جغرافیائی متفاوت می‌روند و هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند. و اگر پیش آید که بر روی یکی از این دو مسیر، یعنی مسیر امور مدنی، علوم، هنرهای زیبا، مردی پیدا شود دارای ژرفترین و چالاکترین هوشمندی‌ها و ظریف‌ترین تیزبینی‌ها، مردی با احساس و حساسیتی لطیف، اگر چنین مردی به راهی بیفتد که کلیسا آن را در پیش گرفته است دیگر گویی همان مردی نیست که بود و از آن‌همه هوش و ذکاوت چیزی در وی نمی‌توان بازیافت.

با مراقبت در این امر که در کرسی‌های آموزش و ععظ چیزی از عقاید بیگانه نسبت به اصول ایمان کلیسا بیان نشود راه هرگونه تغییر ممکن در ایمان از طریق برقراری نوعی تفتیش عقیده از خارج مسدود می‌گردد - زیرا کلیسا موظف است میراث عقیدتی هر کس را پاسداری کند و همین که تردیدهای شخصی و دلایل برخاسته از عقاید دیگر بر وجود کسی پرتو افکند آن میراث عقیدتی در واقع به مخاطره می‌افتد [۲۰۴] هر کلیسايی ایمان خود را آخرین

کلام(۳۲) در باب حقیقت می داند و همین اصل را مبنای کار خود قرار می دهد- پس ، بحث بر سر ایمانی است که درست مانند پولی که هر کس در جیب خودش می ریزد می توان آن رادر مغز کسی ریخت و در عمل هم درست به همین سان رفتار می شود- و اگر به حرف کلیسا گوش بدھیم یافتن حقیقت آسانترین امر در جهان است، و برای این منظور هم کاف است که شرعیات کلیسا را ازبر کنیم؛ و این سخن شیلر که می گوید:

«ژرف آرمیده ترین سرچشمۀ حقیقت
تنهای در گوش آن مجاهدی به زمزمه درمی آید
که هیچ مشقتی وی را از پا درنمی آورد.» (۳۳)

از دیدگاه کلیسا پشیزی نمی ارزد، چرا که دکان کلیسا همواره باز است، و سیل حقیقت کلیسا یعنی آن از هر سودر کوچه‌ها روان، و هر کس می تواند مغز خویش را از این جویبارها سرشار کند.

میراب این جویبارها(الف) علمای الاهی کلیسا هستند که از این جهت کارمندان کلیسایند. آنان خود را خادمان کلام الاهی می دانند چرا که علم شان از ژرفای درونشان سرچشمۀ نگرفته است، کلامی است که از خارج به آنان رسیده است؛ آنان از این رو خادم‌اند که خود نیاموخته‌اند، و خود قانونگذار نیستند، بلکه مطیع اراده‌ای غیر از اراده خویش‌اند.

نه تنها خود ایمان، بلکه حتی شیوهٔ پرستش الاهی نیز نمی تواند موضوع قرارداد اجتماعی باشد. برای اینکه، تلقی پرستش الاهی به معنای خاص کلمه به عنوان مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی که به طور مستقیم در حکم وظیفهٔ آدمی در قبال خداست، و نمی‌باشد آنها را از وظایفی که آدمی نسبت به خود و نسبت به دیگر آدمیان دارد نتیجه گرفت، بدان معناست که تنها شناخت آزادانه چنین وظیفه‌ای بنیاد لازم برای الزامی بودن آن را فراهم می کند. و هنگامی که چیزی وظیفه بدین معنا تلقی شد، دیگر به هیچ وجه نمی توان تشخیص آن را به رأی اکثریت موكول کرد.



(الف). از اینجا در حاشیه دستنوشته، تاریخ دوم نوامبر ۱۷۹۵ ذکر شده است.

کمترین چیزی که می‌توان پذیرفت این است که برای سازمان دادن به این وظیفه که همگان آن را پذیرفته‌اند بطور متقابل قراردادی گذاشته شود که امر این سازماندهی به اکثریت آراء واگذار گردد، و آن‌هم در مورد کلیسا‌ی موضعیت می‌باید که بر پایهٔ قانونی دموکراتیک شکل گرفته باشد، یا ممکن است امر مذکور، در کلیسا‌ی که جنبهٔ سلطنتی یا اشرافی دارد، به حکومت واگذار شود.

این وظایف گوناگون به طور معمول یگانه شده‌اند و این یگانه شدن امری بسیار طبیعی است. اعضای روحانیت فقط کسانی نیستند که حقیقت کلیسا را آزادانه تعلیم می‌دهند، بلکه در حکم کارمندانی هستند که کلیسا وظیفهٔ پاسداری از ایمان را به عهدهٔ آنان گذاشته است، و از این گذشته، کشیشانی هستند که، بنام مردم، نذر و نیاز و قربانی و مانند اینها به درگاه الاهی نشار می‌کنند. تا لطف خدا شامل حال همگان شود، و از سوی دیگر، بدین‌سان رهنمودهایی به مردم می‌دهند و در مقام هدایت آنان قرار می‌گیرند [۲۰۵]. علاوه بر این، وظیفه روحانیت، تا حدی به خاطر تعالیم جزئی کلیسا، و تا حدی برایهٔ اخلاق و نیز براساس مراقبت و تشویق‌های وی، به‌ویژه این است که همگان را به پارسایی و ترس از خدا فراخواند، و این پارسایی و خداترسی هم ناگزیر در هر کلیسا خاصی می‌باشد منش و لحن خاص خویش را داشته باشد.

■ شکل لازم اخلاق در هر کلیسا

مهمترین تغییری که در اثر گسترش مسیحیت ایجاد شده تغییر در شیوهٔ تشویق و برانگیختن مردم نسبت به امر اخلاق است. در نتیجهٔ این تغییر، پس از آن که کلیسا از حالت یک جامعهٔ خصوصی درآمد و به دولت تبدیل شد، آنچه درواقع از زمرةٔ امور شخصی و خصوصی بود به امر دولتی تبدیل گردید، و آنچه بنا به طبع خویش به انتخاب آزادانه مربوط بود و هست تبدیل به وظیفه شد و از همهٔ اینها، البته تاحدوی، حقی خارجی برای کلیسا پدید آمد. کلیسا اصول بنیادی اخلاق را تدارک دید، و، علاوه بر این آموزهٔ اخلاقی، وسائل نیز اندیشید تا این همه را به خود اختصاص دهد. کلیسا

به ویژه، تحت عنوان متفق و مختلف^{۱۶}، علم تفصیلی ویژه‌ای پدید آورد تا معلوم شود در هر مورد خاص چه کار باید کرد و چه اصولی را باید به کار بست.

یکی از ویژگی‌های ذاتی دستگاه اخلاقی کلیسا این است که این دستگاه برپایهٔ مذهب و وابستگی ما نسبت به الوهیت بنا شده است. پایه‌های این دستگاه امری نیست که جان ما آن را آفریده باشد، قضیه‌ای نیست که بتوان آن را براساس آگاهی خودمان بسط داد، بلکه امری آموخته [یعنی تلقین شده] است. بهمین دلیل، آموزهٔ اخلاقی برخاسته از چنین امری، از لحاظ اصول خویش، علمی مستقل و قائم بخویش نیست. یعنی که ذات اخلاقیت بر آزادی نهاده نشده و بیانگر استقلال اراده‌آدمی نیست.

بنای کار براین است که از شناخت تاریخی آغاز می‌کنند، آنگاه می‌پردازند به القای تأثرات و حالت‌های نفسانی خاصی که از همان شناخت برمی‌آید، یعنی انقای حس اقتدار و ترس، تا وفاداری به وظایفی که ضابطه آن رضای خدادست در جان ما ریشه بگیرد؛ و این ضابطه هم تا آنجا که به برخی از وظایف مربوط می‌شود البته بخودی خود مبرهن است درحالی که در مورد برخی وظایف دیگر می‌باشد از راه حسابگری و بطور مصنوعی بدان رسید. این گونه محاسبات هم به حدی گسترده است، و انبوه وظایفی که از آن برمی‌خیزند چنان تا بینهایت گسترش یافته‌اند که دیگر چیز زیادی برای آزادی عمل ما باقی نمی‌ماند. و اگر بخواهیم به اهمیت کامل این موضوع بی‌بیریم که چه چیز هست که فی نفسه و به عنوان وظیفه تجویز یا منع نشده باشد، کافی است به نظام اخلاقی دیرها و خانقاہ‌ها^{۱۷} بنگریم. در این نظام، درواقع، هیچ‌گونه اندیشه یا عملی از قید و بند معاف نیست، حتی نگاه آدمی در اختیار خود او نیست، و هیچ‌گونه بهره‌مندی بشری از عشق، شادی، درستی و مبادرت وجود ندارد که قواعد و مقرراتی برای نظارت بر آن وضع نشده باشد! برعکس، برای هر حرکت روح، هر اندیشه‌ای که در ذهن □

16. Casuistique

17. ascétique

آدمی متداعی شود، و هر فکری که در هر لحظه در خاطر ما خطور کند، برای هر حس آسایش و رفاه، در نظام اخلاقی دیرها و خانقاہها عاقبتی تعیین شده و با محاسبه‌ای شبیه به آنچه در مکاتب اخلاقی سعادت طلبانه می‌بینیم سرانجام به نتایجی می‌رسیم که خطرهای مربوط به هر حس و حرکت آدمی را با استدلال‌های مفصل بیان می‌کند. در نظام اخلاقی دیرها و خانقاہها به این حد هم بسنده نشده و مجاهدت‌های بیشماری برای آدمی درنظر گرفته شده است که بشر از طریق آنها روح خود را تربیت کند، و به آدمی آموخته می‌شود که چه قاعده‌ها و فنونی به کار بندد تا بویژه از آسیب [۲۰۶] نفس اماهه و دشمنان درونی که رهزنِ تقوا و پارسالی وی اند درامان باشد و بداند که هر موقعیت و هر نگاهی ممکن است به دشمن [جان و ایمان] وی تبدیل شود!

در چنین شرایطی بر ناآشنایان و بر ناآگاهانِ به اسرار این نظام البته آسان نیست که بدانند در هر مورد خاص چه کار باید بکنند زیرا انبوه قواعد اخلاقی و آداب احتیاط به حدی است که بسیاری از آنها ممکن است در ساده‌ترین موارد با هم تناقض و برخورد داشته باشند. برای سردارآوردن از این گونه موارد درهم و آشفته که در آنها عقل سلیم آدمی، بیخبر از انواع و اقسام آداب احتیاطی در عمل بطور طبیعی براهی می‌رود که در معتبرترین رساله‌های متفق و مختلف هم پیش‌بینی نشده است تیزهوشی و کارآزمودگی بسیار لازم است. عقل سلیم آدمی در این گونه موارد بفکر این نیست که از دست زدن به کاری که درست می‌شمرد بپرهیزد تا مبادا، چنان که معمولاً علمی‌ای اعلام اعتقاد دارند، در آینده‌ای اگرچه دور دست مرتكب گناه شود. در تمامی این قواعد اخلاقی و آداب احتیاط درواقع بنای کار بر اصولی پیشینی نهاده شده است، یعنی واژه‌هایی بیجان را اساس کار قرار داده و برایه آنها به دستگاهی از قواعد و مقررات رسیده‌اند که شیوه عمل و احساس آدمی را معین می‌کند و نشان می‌دهد که هر کدام از این به اصطلاح حقایق [مربوط به آداب و اعمال] به چه حرکتی ممکن است بینجامد. بدین سان به حافظه آدمی این قدرت داده شده است که داور و قانونگذار تمامی نیروهای روح، حتی شریفترین آنها، باشد. کسی که تاروپود چنین دستگاهی از آغاز جوانی

در جان وی بافته نشده است، و در عوض توانسته است طبع بشری را از راه تجارب دیگران و احساس شخصی خویش بشناسد، کسی که پس از این تجارب و شناخت‌ها با چنین دستگاهی آشنا می‌شود و ناگزیر است با آن زندگی کند، آری چنین کسی خود را در جهانی افسون‌زده و جادوئی می‌یابد. برای او امکان‌پذیر نیست که وجود موجودی بشری از نوع خویش را در آدمیزادی که آن دستگاه شرح می‌دهد باز بشناسد، و ناچار است بیشتر در قصه‌های دیو و پری شرقیان یا در داستان‌های شهسواران خود ما بدنبال طبیعت چنین موجودی بگردد تا در وجود آن آدمی که در آن دستگاه‌های اخلاقی بازنموده شده است؛ و اگر بنا را بر آن بگذارد که برپایه آن حکایت‌های تخیل نظریه‌ای در باب فیزیک بسازد، یا براساس این ابداعات نوین زمانه‌ما بنائی در روانشناسی، باید گفت که چندان به راه خطأ نخواهد رفت که با مینا قراردادن آنچه در آن دستگاه‌ها در باب موجود بشری گفته شده است. و حتی اگر قرار باشد به عنوان گناهکاری درمانده و آدمیزاده‌ای خطاکار، در برابر خداوند و نوع بشر زانوبزند، در این صورت، باتوجه به اینکه فطرت ما [چنانکه در این رساله‌های اخلاقی آمده است] از بیخ و بن فاسد است، معلوم نیست که فلان خطأ چه ارزشی دارد که آدمی به خاطر آن به گناه خود، و دیگران، در برابر خداوند معترف باشد. برای اینکه آدمی، [تصوری که در این دستگاه‌های اخلاقی آمده] در هر حال موجودی بی ارزش [و بازیچه نفس امارة] است! و البته یک دخوشی در این زمینه این است که همه‌ما از این بابت با دیگران مشترکیم؛ گرچه هر کسی، در مقایسه با دیگری، هنوز تصور می‌کند که امتیاز بیشتری دارد. آدمی هست که تمامی دائرة معارف را در نور دیده و از همه مراحل احساسات و احوال روحی که کلیسا تجوییشان می‌کند درگذشته است، و با این همه می‌پندارد که هنوز از کسی که از تمامی این ابزار محروم بوده - چنان که آن همه «کافرهای کوردل» هم از آن محروم بوده‌اند - گامی جلوتر نیست. چنین کسی بیگمان در قلمرو نگرانی و اختیاط بسیار پیش‌رفته است، و از لحاظ عبودیت و فرمانبری [۲۰۷] فرسنگها با دیگران فاصله دارد، درحالی که از لحاظ جرأت، تصمیم، نیرو و دیگر تقوایا، که تنها خصال درخور یاری‌رساندن به آدمی در راه

مصلحت بشر و دولت اند، هنوز از دیگران عقب است، و یا [پس از آن همه مساعی و ایشاره] از این همه چیزی بچنگ نیاورده و دست خالی بازگشته است: پس از این دستگاه پرزمخت قواعد که کلیسا برپادارنده آن است چه سودی برای نوع بشر حاصل شده است؟ و هنگامی لزوم طرح چنین پرسشی بیشتر می شود که انبوه ریاکاران همه کلیساها این چنینی را می بینیم که با وجود دارا بودن تمایز این گونه معارف، این گونه احساسات، و حتی با وجود مسلط بودن به احکام کلیسا، هنوز تمامی زندگی خود را در راه این گونه مجاهدت های مذهبی صرف می کنند. و اگر این گونه افراد با وجود بجای آوردن همه دستورهای کلیسا، هر آینه همچنان رذل، و از همه بدتر، شیاد هم باقی مانده باشند براستی چه عنوانی وجود دارد که بتوان شایسته آنان دانست؟...

این نقشه ای که کلیسا برای تأثیرگذاشتن بر حالات روحی درسر دارد، برای دولت، یا بهتر بگوئیم برای کسانی که در دولت، قدرت را دردست دارند، یک امتیاز بیار آورده است، و آن هم چه امتیازی! چرا؟ برای اینکه در این قضیه خود دولت است که نابود می شود چون، پس از خفه شدن هرگونه آزادی اراده توسط روحانیت کلیسا، آنچه باقی می ماند و مستقر می شود همانا چیزی جز سلطه گری و استبداد نیست. کلیسا به ما آموخته است که آزادی مدنی و سیاسی را، در قیاس با نعمات آسمانی به چیزی نشمریم و درست مانند کثافتی که باید دور انداخت از آن بپرهیزیم، و نیز دربند بهره مندی از زندگی نباشیم. آری، همچنان که بخش حیوانی بشر، بر اثر محروم ماندن از ارضاء نیازهای جسمانی اش به تدریج می میرد، بهمین سان محروم ماندن جان از برخورداری از آزادی اش به مرگ و نابودی عقل می انجامد: در چنین شرایطی، آدمی دیگر حس نمی کند که چه چیز را ازدست داده است و نمی داند که عقلش از کار بازایستاده و حتی آگاه نیست که روزگاری عقلی داشته است، درست مانند جسم مرده ای که دیگر نیازی به خوردن و آشامیدن در خود احساس نمی کند.

عیسی کوشید تا قومش را به بزرگداشت جان و آمادگی روح برانگیزاند، چرا که برای خوشنودی خدا می بایست با مراعات این قوانین روح

و جان را زنده نگاهداشت. ولی نتیجه اقدام به چنین کوششی این شد که در حکومت کلیسا، همین تکمله افزوده شده بر قوانین، خود بنویه خویش به قوانین و فرامینی تبدیل شده است که آنها هم به سهم خود به تکمله نیاز دارند؛ و کلیسا نیز در اقدام خویش برای تکمیل کردن آنها با شکست روبرو شده است، زیرا، جان، پذیرش روح، لطیف‌تر از آن است که بتوان آن را در قالب کلمات و قواعد قاطع محبوس کرد یا در احساسات و احوال روحی محدود‌کننده بیان داشت.

از همه اینها، ناگزیر افراط و تفریط دیگری برخاست: احساساتی که می‌بایست در طی مراحل کمال بروز کنند، و نیز اعمالی که در حکم بیان این‌گونه احساسات شمرده می‌شوند -مانند شام آخر، اعتراف، برشی از صدقات و نذرراتی که در طی این‌گونه مراسم و همراه با آنها صورت می‌گیرند- همه اینها دیگر اموری عمومی‌اند و باید به دولت مشکل از روحانیت یا به کارگزارانش واگذار شوند، و این کارگزاران هم اگرچه در خدمت آن دولت‌اند اما با هم دوستی و آشنائی دارند... و در جزیان نمایش عمومی پیشرفت‌های حاصل شده در جاده عفاف و پارسایی، هیچکس هم نیست که بپذیرد از دیگران عقب باشد، و هر کسی [۲۰۸] تا آنجا که به احساسات و علائم بروز آنها مربوط می‌شود، درست همان کاری را می‌کند که دیگران می‌کنند، و کلیسا هم قادر نیست چیزی بیش از این از همگان بخواهد و به‌دست آورد.

حتی رسوم ما، در حدی که نشانه‌های خارجی بیان احساسات ما تلقی می‌شوند، دیگر چندان به احساسات واقعی ما برنمی‌گردند بلکه بیشتر بیانگر احساساتی هستند که ما باید داشته باشیم. به عنوان مثال، در مرگ خویشاوندان سببی، ما باید غم و اندوهی بیش از آنچه بواقع در خود حس می‌کنیم نشان دهیم، و علائم خارجی این احساسات بیش از آنچه برپایه احساس واقعی ما تنظیم شوند براساس وظایف خویشاوندی ما شکل می‌گیرند. حتی کار بجائی رسیده است که می‌گویند شدت و دوام این احساسات تا چه حد باید باشد. و از آنجا که در همه این مسائل، همچنانکه در مراسم عزا و روزه بزرگ و طهارت و گوشت متبرک «پاک»، مذهب عمومی

و بسیاری از رسوم ما به قواعد احساسات برمی‌گردد. قواعدی که می‌بایست ارزشی عام داشته باشند، اکنون که احساس موجود در آن قواعد از میان برخاسته، عرف و عادت ما درواقع عاری از هرگونه معنویت است، درصورتی که قاعده تحمیلی مربوط به آن احساسات همچنان به قوت خود باقی است. هیچ چیز بیش از گسترش حس اخلاقی در بین اینا بشر و شناخت بهتر طبیعت روح بشر (الف) به نظام خانقاہی دیرها و به اساس رساله‌های متفق و مختلف آنها لطمه نزد است.

باری، کلیسا تنها باین بسنده نکرده است که انبوهی از علامت و نشانه‌های خارجی بسازد و تنظیم کند که از طریق آنها ما، از یک سو، عبادت خدا را بجای می‌آوریم و از مرحمت الاهی برخوردار می‌شویم، و از سوی دیگر، می‌بایست همین حالت‌ها و جهت‌گیری‌های روحی را در خود پدید آوریم. بلکه، علاوه بر اینها، کلیسا شیوه‌اندیشیدن، حس‌کردن و خواستن ما را هم تعین کرده و چنان قوانینی برای همهٔ این زمینه‌ها تجویز کرده است که مسیحیان دوباره برگشته‌اند به همان نقطه‌ای که قوم یهود در آن قرار داشت. ویژگی ذاتی مذهب یهود - اسارت در قید قانونی که مسیحیان به خود می‌بالیدند که از بوغ آن رها شده‌اند - بار دیگر در کلیسای مسیحی بروز کرده است. تفاوت [میان دو مذهب] کم‌وبیش به وسائل کار مربوط می‌شود زیرا وظائف مذهبی یهودیان تاحدی وظائفی تحمیل شده به اجبار بود و در کلیسای مسیحیت نیز وضع به همین منوال است، چرا که می‌بینیم بجای نیاورنده‌گان این وظائف هنوز هم در اینجا و آنجا طعمهٔ آتش می‌شوند، ضمن آنکه از حقوق دولتی خویش هم محروم‌اند. بهترین وسیلهٔ کار، که در واقع نزد یهودیان هم به کار گرفته می‌شد، استفاده از عامل تخیل است با این تفاوت که تصورات به کار گرفته شده در دو مذهب از هم متفاوت‌اند. در نزد مسیحیان، بویژه سخن بر سر:

«شعله‌های وحشتی است، برافروخته بر برج‌های بلند،
تا باروی تخیل خیالپرداز را به یک حمله برافکند،

□

(الف). در مورد اخیر به داستانهای ماریبو و مانند آن بنگرید.

[۲۰۹] تفاوت اساسی به ظاهر در این است که یهودیان می‌پنداشتند با تشریفات ظاهری خویش خدا را خشنود می‌کنند، درحالی که، در مورد مسیحیان، برعکس، این تصور القا می‌شود که تنها صفاتی باطن و آمادگی روحی اهمیّت دارد، و برایهٔ آمادگی روحی است که دو آدم [متفاوت] به انجام یک کار اقدام می‌کنند. حقیقت، اما، در این است که آمادگی روحی مسیحی بدقت به وی تجویز [و تلقین] شده است. در آنچه به رستگاری مربوط می‌شود، تنها با سلسلهٔ معارف لازم برای رستگاری، که مراحل آن به دقت ترسیم شده است، سر و کار نداریم بلکه حتی سخن بر سر این است که هر کدام از این مراحل به چه حالات روحی خاصی می‌انجامند که خود آنها هم به نوبهٔ خویش پدیدآزندۀ حلالات دیگری هستند. و حرف کلیسا این است که همهٔ ما باید از این مراحل بگذریم. تفاوت اساسی در این هم هست که کلیسای مسیحی الزام‌ها و ادعاهای متناقضی را بر آنچه گفته شد می‌افزاید و مدعی است که می‌تواند بر قلمرو احساسات هم فرمان براند، درحالیکه یهودیت جز به اعمال نظر نداشت، و تفاوت نامبرده نیز به نحوی است که به هدف اخلاق و دین، یعنی معنویت و توجه اخلاقی، مددی نمی‌رساند. برعکس، ممکن نیست، و ممکن نبود، که کلیسا از این راه بتواند به چیزی بیش از قانونیت و تقوائی ساختگی دست یابد. نتیجهٔ گریزنای پذیر ادعای تسلط بر قلمرو احساسات این است، و جز این هم نمی‌تواند باشد، که آدمی، در باب احساس تجویز شده خود را بفریبد و خیال کند که احساس وی همان احساسی است که وصف آن گفته شده است؛ درحالی که چنین نیست و این نوع حالت روحی و درونی مصنوعی هرگز قادر نیست چیزی همسنگ احساس حقیقی و طبیعی و بهمان اندازه ارجمند باشد. نتیجهٔ ناگزیر این گونه خودفریبی‌ها آرامش باطنی دروغینی است که به حالت‌های درونی خود، که آبدیدهٔ گلخانهٔ مصنوعاً پرورش یافته‌ای بیش نیستند، زیاد می‌بالد و بدین غرّه است که به مقام بلندی دست یافته است و درست به همین دلیل توان معنوی اش را از دست می‌دهد و حال آنکه به نیرومندی و

توان معنوی نیازمند است. چنین آدمی، هنگامی که خودش به این حقیقت آگاه شود و بدان توجه کند دست و پایش از وحشت، هراس و درماندگی خواهد لرزید و به چنان حالتی [از نومیدی] دچار خواهد شد که اغلب تا سرحد جنون پیش می‌رود، درست همانند آن کسی که برغم نیت خوب و کوشش‌های مجدانه‌اش هنوز خود را در مقامی که از وی انتظار می‌رفت نمی‌بیند و ناگزیر از خویشتن نومید می‌شود؛ و از آنجا که چنین کسی در قلمرو حیات درونی گام برمی‌دارد و هرگز قادر نیست به میزان و معیار ثابتی در کمال خویش دست یابد (مگر احتهالاً به پندار توهمنات خویش) ناگزیر به اضطرابی دچار می‌شود که هیچگونه توان و دقّتی در آن نیست و ناچار است که به رحمت بی‌پایان الاهی پناه آورد. کافی است توان تخیل اندکی بیشتر شود تا چنین حالتی به دیوانگی و جنون بینجامد. عادی‌ترین نتیجه‌ای که از چنین حالتی به‌بار می‌آید همان حس خودفریبی است که در بالا به آن اشاره کردیم. غنای حالت‌های معنوی هر چه باشد، آدمی، درواقع، منش [طبیعی] خود را بطورکلی نگاه می‌دارد، آدم عادی با همزاد معنوی خویش همخانه است و آن همزاد کاری جز این نمی‌کند که دست بالا حالات و سکنات وی را تا حدی تحت تأثیر خویش دگرگون سازد، وگرنه، در روال عادی امور، همواره همان آدم عادی است که حضور و بروز دارد [۲۱۰] درحالیکه روز جمعه، یا در بین برادران [دینی] یا در برابر کتاب دعایش آدم بكلی دیگری است. چنین کسی را بنشواری می‌توان به ریاکاری حقیقی متهم کرد، چرا که ریاکاری حقیقی درجایی است که آدمی به تناقض موجود میان انگیزه‌های اعمال و ادعاهای خویش واقف باشد. درحالی که در منش آدم عادی، برعکس، چنین وقوف نیست مگر اینکه وی فقط فاقد هرگونه وحدت است. اگر علاقت مادی و معنوی باعث با هم به تعارض برخیزند و علاقت مادی وی، همچنانکه اغلب پیش می‌آید، دست بالا بیابد آنگاه چنین علاقت در بین انبوه فرامین اخلاقی و زاهدانه سرانجام دستوری را خواهند یافت که خطا را با آن توجیه می‌کنند، خطای که، در چنین لفافه‌ای، از دید خود جان عمل کننده نیز می‌تواند ظاهری درخور ستایش بیابد. این‌گونه دقایق و ظرایف در نزد کاتولیک‌ها از همه پیشرفته‌تر است؛ کلیسای کاتولیک

بخش اعظم آنچه را که ظاهر محض و مربوط به دنیای خارج است طرد کرده، ولی در عین حال دستگاهی از هنجارها و قواعد پدید آورده است که به حالات درونی برمی‌گردد؛ فرقه‌ای از پیروان لوتر که بیشتر به پارسائی شخصی و احساس مذهبی خود شخص معتقد است تا به رعایت اصول آئینی کلیسا^{۱۶} از همین دستگاه قواعد و هنجارها به منطقی ترین وجه ممکن دفاع می‌کند؛ اگرچه این گروه فرقه معینی از کلیساست، با اینهمه، به هیچ روی نمی‌توان گفت که در دستگاه عقیدتی و اخلاقی خویش از هنجارهای کلیسا دور شده است، بر عکس، تنها چیزی که می‌توان گفت این است که این گروه در بیان معانی دستگاه عقیدتی کلیسا دقّت بیشتری نشان می‌دهد، و وجه تهایش با بیشتر پیروان لوتر در این است که در نزد اینان طبیعت و عقل سليم مانع از آن است که زندگی و احساس به فرامین چنین دستگاهی گردن نهد. بنظر می‌رسد که پیروان کلیسای اصلاح شده، پیش از هر چیز به اخلاق اهمیت می‌دهند و به موازین زهد اعتمای ندارند.

■ ضرورت پیدایش فرقه‌ها

باتوجه به این که قصد انواع کلیساهای مسیحی این بود که از یک سو با وضع مقررات عمومی و از سوی دیگر با به کار گرفتن قدرت اجرائی برای عمل کردن به آن مقررات وضع روحی مسیحیان و انگیزه‌های کردار آنان را تعیین کنند و مهار آنها را در دست بگیرند، و از آنکه به نظم درآوردن آزادی بشری به کمک این گونه وسائل امکانپذیر نیست و حد اعلای نتیجه‌ای که از آن می‌تواند به دست آید چیزی در همان حدود رفتار قانونی است [که کار قانونگذاری دنیوی است]، ناگزیر می‌باشد هر از گاهی چند مردانی پیدا شوند که این نوع قانونیت مذهبی، این منشی که تنها نظام زهد و خانقه قادر به پرورش آن است، دیگر نتواند الزام درونی و قلبی آنان را برآورد، مردانی که به همین دلیل خود را در امر اخلاق توانای ایجاد قانونی بیینند که زایده آزادی آنان باشد(الف)، مگر آنکه فکر کنیم که کلیسا [در پیش‌مودن راه



16. Piétiates

(الف) مانند Béguines از موزهایم. («بگین»‌ها جوامعی از زنان راهبه در قرن‌های سیزدهم و



خویش و عمل کردن به رسالتش] تا آنجا پیش رود که خصلت بشری را در بخشی از ابناء بشر به نحو درمان نایابنیری نابود سازد چندانکه چنین چیزی [یعنی خلاف طبیع بشری عمل کردن] به خوبی پایدار و نازدودنی نوع بشر تبدیل گردد. هنگامی که [دائمه نفوذ] ایمان چنین مردانی از زندگانی خصوصی خود آنان فراتر می رفت آنان [۲۱۱] ناگزیر به بنیادگذاران فرقه‌ای [جدید] تبدیل می شدند و آن فرقه، به موازات دورشدنش از سرچشمۀ اصلی خویش، دیگر به وضعی درمی آمد که تنها به قواعد و قوانین بنیادگذار خویش توجه می کرد. قواعد و قوانینی که از دیدگاه پیروان فرقه دیگر زایده آزادی نبود بلکه بار دیگر حکم موازین کلیسا را پیدا می کرد. و این خود بخود به پیدا شدن فرقه‌های تازه‌ای می انجامید، و قس علیهذا. نخست در نظام عقیدتی یهود: فرقه مسیحی در دل این نظام پیدا شد، خودش به کلیسا یا نظام تازه‌ای تبدیل گردید، و آن‌گاه، در دل این کلیسا، فرقه‌های تازه‌ای به نوبه خویش پاگرفتند که آنها نیز بسهم خود به نظام عقیدتی تازه‌ای تبدیل شدند. و تا زمانی که دولت در باب حدود اهمیت وظایف خویش تجاوز دچار اشتباه است، یا اجازه می دهد که قدرت دولتی کلیسای مسلط در درون وی توسعه یابد یا حتی با چنین قدرتی همdest می شود، و بدین سان تجاوز تازه‌ای را به حقوق خویش روا می دارد، وضع به همین منوال خواهد بود. اشتباه بنیادی (الف) هر دستگاه کلیسائی در این است که حقوق هر یک از استعدادهای جان بشری را بازتمی شناسد و به ویژه به حقوق نخستین و مهمترین آنها، یعنی عقل آدمی، معترض نیست؛ و هنگامی که نظام کلیسائی به عقل احترام نگذارد و حقوق آن را باز نشناشد، نظام مذکور ناگزیر به نظامی تبدیل خواهد شد که در بشر به دیده تحریر می نگرد. آن تقسیم‌بندی سلامت بخشی که کانت در باب توانایی‌های جان بشری از نظر علمی بدان رسیده است، چیزی است که کلیسا توانایی رسیدن به آن را نداشته و قرن‌ها باید بگذرد تا مردمان اروپا بتوانند به تمايزی که یونانیان به انگیزه احساس صائب خویش بدان رسیده بودند در زندگی عملی و در قانون‌گذاری‌های خویش برسند و

□ چهاردهم بودند، در مناطقی چون هلند و بلژیک - م.)
(الف) ۱۷۹۶ آوریل ۲۹

مراعات آن را بیاموزند. در واقع، در کلیسای مسیحی و در ته‌امی کلیساهاهی که اصل آنها بر اخلاق ناب نهاده شده است، فرامین اخلاقی عقل را درست مانند قواعد فهم در نظر می‌گیرند و بهمانسان تنظیم می‌کنند. درحالیکه فرامین عقل امری ذهنی [و شخصی]‌اند، و قواعد فهم امری عینی [و همگانی]؛ نتیجه این است که کلیسای مسیحی درواقع عنصر ذهنی [و شخصی] عقل را در حکم قاعده‌ای [عینی و همگانی] می‌پندارد(۳۶).

کار عقل برقرار کردن قوانین ضروری و عام است. و این قوانین را کانت به‌هیمن اعتبار- و اگرچه در معنایی متفاوت از معنای مربوط به قواعد فهم- قوانینی عینی می‌نمد. تبدیل کردن این قوانین عقلی به قوانین عینی، یا تبدیل کردن آنها به فرامین اخلاقی رفتار آدمی و کوشش برای یافتن انگیزه‌های آنها، مشکلی است که کوشیده‌اند راه حل‌های بینهایت گوناگونی برای آن بیابند. الاهیات دنانان به ندرت توانسته‌اند منکر استعداد قانونگذاری عقل شوند و این استعداد در عصر ما معمولاً پذیرفته همگان است- و یا اگر هم منکر این استعداد شده باشند، منظورشان به ویژه این نکته بوده که عقل [۲۱۲] قادر نخواهد بود قانون انگیزه‌های [رفتار] را چنان تعیین کند که بتوان همگان را یکبار برای همیشه به مراعات آن ودادشت و اراده افراد را برانگیخت تا متناسب با آن قانون عمل کند؛ مذهب مسیح انگیزه‌های عینی به ما می‌دهد که با خود قانون فرق دارد.

تنها انگیزه اخلاقی، یعنی احترام به قانون اخلاقی، فقط درصورتی می‌تواند برانگیخته شود که جان‌شناساً خود قانونگذار خویش باشد، یعنی ریشه‌اش در سویدای خاطر خویش باشد، درصورتی که مذهب مسیح مدعی است که قانون اخلاقی به صورت چیزی خارجی، بصورت امری داده شده، بیرون از ما وجود دارد؛ و چون این امر بیرون از ماست حالاً می‌کوشد احترام ما را نسبت به آن به شیوه‌ای دیگر برانگیزد. از هم اکنون می‌توان این خصلت را در مفهوم شریعت وارد کرد که شریعت قانون اخلاقی را برای بشر امری داده شده درنظر می‌گیرد. بدین‌سان، تقوا به هنری پیچیده تبدیل شده است- درحالی که حسن اخلاقی ناب و نیالوده، که خودش می‌تواند به انتکاء خویش تصمیم بگیرد، بر عکس، امری است که پیچیدگی ندارد و هر لحظه

امکانپذیر است. به امری مستلزم مجاهدت‌ها و چم‌وخم‌های بسیار تبدیل شده است، که مانند هر هنر دیگری می‌بایست آن را آموخت، و درست به همین دلیل به سرنوشتی خاص دچار شده است. درواقع، بر عکس تمامی هنرهای بشری که به‌کمال رسیده‌اند چنانکه نسل بعدی توانسته است اصول آن را از نسل پیشین بیاموزد، توانائی اخلاقی بشر نه تنها نسبت به نسل‌های پیشین افزایشی نیافته، بلکه حتی بجائی نرسیده‌ایم که نسل‌های بعدی بتوانند از تجارب نسل‌های پیشین بهره برگیرند، و هر کس ناگزیر است همه چیز را به حساب خودش از سرگیرد. منظور از قانونگذاری و ایجاد قوانین اساسی کشوری در نظر گرفتن حقوق خارجی افاد است، در حالی که هدف از قانونگذاری مذهبی و روحانی در نظر گرفتن چیزی است که آدمی در قبال شخص خویش یا در برابر خدای خویش بدان معهّد است. آری، وظیفهٔ آدمی در برابر خدا یا در قبال خویشن خویش را کلیسا مدعی است که به خوبی می‌شناسد و در عین حال دادگاهی را برپا می‌دارد که خود داور آن است. کلیسا در برابر این دادگاه همهٔ امور الاهی ممکن در اعمال و شئون زندگی بشری را تعیین کرده و در کتاب قانون خویش مقرر کرده است که بشر در هر لحظه و حالتی چه احساسی باید داشته باشد و بدینسان به مجموعهٔ گستره‌های از مقررات اخلاقی رسیده است که همهٔ آنچه را که بشر باید انجام دهد و بداند و باور داشته باشد، یا همهٔ آنچه را که بشر باید احساس کند، در آن آورده است. بنیان تمامی قدرت قانونگذاری و قضایی کلیسا در همین است که کلیسا چنین مجموعه‌ای را در اختیار دارد و می‌تواند به هر شکل که خود بخواهد با آن وربرود، و اگر پذیریم که گردن نهادن به چنین مجموعهٔ عجیبی خلاف حق آزادی عقل آدمی است، در این صورت باید پذیرفت که تمامی قدرت کلیسا نامشروع است. هیچ‌کس نمی‌تواند از این حق خویش، حق قانونگذار خویشن بودن و جز به عقل خود و نوع استفاده‌ای که ما از آن می‌کنیم حساب پس ندادن، چشم بپوشد چرا که اگر چنین کند و از خود بیگانه شود دیگر بشر نیست. اما جلوگیری از این نوع چشم‌پوشی هم کار دولت نیست، زیرا بدان ماند که بشر را مجبور کنیم بشر باشد، یعنی در حکم نوعی قهر است. بنیاد تمامی فرقه‌های مذهبی در درون کلیسا در قرون

وسطا [۲۱۳] و در اعصار جدید بر همین احساس نهاده شده بود که برخی از افراد بشر حس می کردند که خود می توانند و حق دارند که قانونگذار خویشتن باشند! اما این گونه فرقه‌ها از آنجا که در دوره‌های عقب‌ماندگی یا انحطاط تمدن^{۱۸}، یا در بین قشرهایی از مردم که به حکم اجبار اربابانشان به خشونت و بی‌فرهنگی محکوم بودند، پیدا شده‌اند، اصل این گونه قانونگذاری‌ها ناگزیر آنچنان از خود بی‌خود، مهار گسیخته و دستخوش بی‌نظمی بوده، که هرچند جرقه‌ای زیبا از عقل گاه در لابلای آن می درخشیده اما هرگز نمی توانسته است تا بجائی پیش رود که حکم حق تفویض ناپذیر بشر را پیدا کند، بشری که می بایست قوانین حاکم بر رفتار خویش را از اعماق دل خویش بیرون کشد.



روایت بعدی،
نگاشته شده در
سپتامبر ۱۸۰۰

[۱۳۹] مفهوم شریعت در مذهب تنها در دوران جدید پیدا شده و اهمیت یافته است. [از این دوران به بعد است که می بینیم] یک شریعت ایجابی در برابر ذات دین به معنای طبیعی کلمه^۱ قرار می گیرد، و مقصود از آن به طور ضمنی این است که اگرچه دین به معنای طبیعی [=فطري] کلمه یکی بیش نیست، چون طبیعت بشر یگانه است، اما ممکن است شرایع مذهبی متعدد وجود داشته باشد. از همین تقابل پیداست که شریعت ایجابی، مذهبی ضدطبیعی و فوق طبیعی است، دربردارنده مفاهیم و شناخت هائی وراء فهم و عقل و خواستار احساسات و اعمالی که منشاء آنها را نمی توان در وجود بشر به معنای طبیعی کلمه دانست؛ احساسات مورد نظر در شریعت ایجابی، احساساتی هستند که فقط به زور و با تمهیدهای ویژه می توان آنها را ایجاد کرد، و اعمال مورد نظر اعمالی هستند که تنها به فرمان و از روی اطاعت می توان آنها را انجام داد بی آنکه هیچگونه علاقه [شخصی] خاصی در این میان دخالت کند.

این تبیین کلی نشان می دهد که اگر بخواهیم یک مذهب، یا بخشی از یک مذهب، را در حکم شریعت ایجابی تلقی کنیم باید مفهوم طبع [یا □

1. la religion naturelle.

فطرت] بشری را تعیین کرد و بنابراین نشان داد که فطرت بشر با الوهیت چه ارتباطی دارد. بهمین دلیل، در دوران جدید، درباره این مفهوم بسیار بحث شده، و [و چون] گمان می رفته است که در تعریف بشر ابهامی وجود ندارد و مفهوم آن روشن است، با معیار قرار دادن همین مفهوم، به این نتیجه رسیده اند که می توان یکراست به سراغ خود مذهب رفت و مفهوم مذهب را بر زیست.

لازم بود مراحل یک طریق طولانی فرهنگ، که قرنها به درازا کشیده، [۱۴۰] پیموده شود تا بتوان به جایی رسید که در آن مفاهیم به چنان حدی از انتزاع فکری رسیده باشند که بشر بتواند مطمئن شود که تجلیات بینهایت گوناگون طبع بشری در چند مفهوم واحد عام خلاصه می شود.

این مفهوم های بسیط، به علت عامیت خود، در عین حال به مفاهیمی ضروری تبدیل می شوند و حکم خصلت های ذاتی بشریت را پیدا می کنند؛ از آنجا که این خصلت ها ثابت اند، همه چیزهای دیگر - از آن جمله گوناگونی رسوم، عادات و عقاید اقوام یا افراد - بهمین دلیل، اموری تغییر کننده، از زمرة عرضیات (پیشامدها)، پیشداوری ها و خططاها، هستند، و چون چنین است، پس آن نوع مذهبی که این گونه گوناگونی ها را در نظر می گیرد، در حکم شریعت ایجابی است، زیرا رابطه این گونه مذهب با این عرضیات [ذات آدمی] هم نمی تواند جز رابطه ای عارضی باشد، ولی از آنجا که رابطه مذکور خود بخشی از مذهب است در عین حال فرمانی مقدس است.

مذهب مسیح توانسته است با گوناگون ترین رسوم، خصلت ها [یا بینش ها] و نهادهای اجتماعی و قانونی^۲ انطباق یابد و این خاصیت را گاه در حکم نوعی نقص و گاه در حکم نوعی شایستگی این مذهب شمرده اند. زمینه زایش و پرورش این مذهب همانا فساد غالب بر دولت روم بوده؛ مذهب مسیح هنگامی مسلط شد که امپراتوری روم روبه انحطاط نهاد، و معلوم نیست که این مذهب توانسته باشد جلوی سقوط آن امپراتوری را بگیرد؛

□

برعکس، سقوط امپراتوری روم سبب شد که مذهب مسیح توانست قلمرو خود را بگستراند، و [کار به جائی رسید که] در دوره‌ای واحد، هم مذهب رومیان بود، هم مذهب فرهیخته‌ترین یونانیان، که بردهوار سرگرم زشت‌ترین مفاسد بودند، و هم مذهب جاهل‌ترین، وحشی‌ترین و در عین حال آزادترین اقوام غیررومی و یونانی. این مذهب، در قرون وسطا، مذهب دولت‌های ایتالیائی در زیباترین ادوار آزادی پرشور و شرشنan بود، و نیز مذهب سختگیرترین جمهوری‌های سوئیس، و انواع پادشاهی‌های کم‌وبیش معتمد و میانه‌روی اروپای نوین، همچنانکه مذهب ستمدیده‌ترین «سرف»‌ها و امرا و خداوندگاران آنها نیز به شمار می‌رفت: رعایای ستمدیده و خداونگارانشان هر دو به کلیسای واحدی می‌رفتند. اسپانیائی‌ها، هنگامی که سرگرم قتل عام نسل‌های متعددی از بومیان آمریکا بودند، صلیب مسیحیت پیشاپیش آنان بهراه افتاده بود و انگلیسی‌ها هنگامی که سراسر هند را درمی‌نوردیدند ورد مراحم الاهی را بر زبان داشتند. زیباترین گلهای هنر مجسمه‌سازی و پیکرتراشی، و رفیع‌ترین بناهای علم در درون مسیحیت شکفتند و برپا شده‌اند. اما بازمی‌بینیم که بنام مسیحیت و برای پاسداری از حرمت مسیحیت است که همهٔ هنرها را تحریم کرده و هرگونه پیشرفت و تکامل علمی را در حکم کفر و بیدینی دانسته‌اند. درخت صلیب در هر آب و هوائی بارور شده، ریشه دوانیده و به بار نشسته است. اقوام جهان تمامی شادی‌حیات را از آن دانسته و در عین حال غم‌انگیزترین تلحذکامی‌ها از ریشهٔ همین مذهب آب خورده و موجه شناسانده شده است.

مفهوم کلی طبع بشری بینهایت تغییر کرده است، و ضرورتی ندارد که به تجربه متولی شویم تا نشان دهیم که [هنوز هم] تغییرهایی لازم است و هرگز دیده نشده است که طبع بشری به صورت پاک و خالص آن بروز کند؛ برعکس، این نکته را می‌توان [بدون توصل به تجربه] به دقت اثبات کرد [۱۴۱]؛ آیا همین امر که ما بخواهیم تلقی ثابتی از باصطلاح طبع ناب بشری داشته باشیم بخودی خود کافی نیست؟ چرا که صرف این بیان [یعنی درنظر گرفتن طبع ثابت بشری] در بردارنده معنای سازگاری [موضوع یا مصدق] با مفهوم کلی است. در حالی که می‌دانیم که طبیعت زنده هماره

چیزی غیر از مفهوم این طبیعت است؛ و، بنابراین، آن چیزی که، از دیدگاه مفهومی، تغییر یا پیشامد، یا امر زائدی، بیش نبود تبدیل به امر ضروری، به امر زنده، می شود، تبدیل به امری می شود که، شاید، تنها امر طبیعی و زیاست.

بدین سان، معیاری که برای سنجش حدّ تشریعی بودن مذهب در آغاز درنظر گرفته شده بود، اکنون حالت دیگری پیدا می کند. مفهوم کلی طبع بشری دیگر نمی تواند کافی باشد؛ آزادی اراده یک سوی قضیه است. زیرا، رسوم و خصلت های آدمی، و نیز مذهبی که با این رسوم و خصلت ها ارتباط دارد، تابع تعیین مفهومی نیست؛ لازم بوده که در هر شکلی از فرهنگ آگاهی به نیروئی برتر و، در نتیجه، به تصوراتی وراء حدّ فهم و عقل در کار باشد. هنگامی که زندگی عادی افراد القاء کننده احساساتی نیست که باید در طبع آنها وجود داشته باشد، پس تدبیری اجبارآور لازم است تا چنین احساساتی در آنان پدیدار شود، و، تردیدی نیست که چیزی از این قهر و اجراء همواره با آنها باقی می ماند. به همین سان، برخی از اعمالی که دین طبیعی [یا فطری] خواهان آن است، و در دوره هائی که همه چیز تحول یافته و به امری غیرطبیعی تبدیل شده است نمی توانسته است وجود داشته باشد، تنها به فرمان و با اطاعت کورکورانه ممکن است انجام گیرد. البته، در این صورت مذهب، دیگر، شریعت است، اما درواقع به شریعت تبدیل شده است، چرا که اگر چنین نبود اصولاً مذهبی در کار نبود. این مذهب میراثی است از روزگاران گذشته که حال دیگر بیگانه شده است و مردم از آن رو به الزام های آن گردن می نهند - و بهویژه از آن رو بدان بیشتر می بالند و از آن بیشتر می ترسند - که ذات آن کمتر شناخته شده است. باری، در برابر امری ناشناخته به خود لرزیدن، از اعمال اراده خویش در رفتار خود چشم پوشیدن، و، درست همانند یک ماشین، به طور کامل تابع قواعد مستقر شدن، و، با عمل و تسلیم و رضا، با گفتار و با سکوت، و با خفه کردن موقت یا همیشگی احساس ناب، در رخوت و خمودگی ملیدن، نیز ممکن است حالتی طبیعی باشد، و مذهبی هم که در چنین حال و هوایی دم زند نمی توان گفت که به این دلیل نوعی شریعت ایجابی است چرا که [روزگار چنین می خواهد و]

آن مذهب درواقع با طبع زمانهٔ خویش دمساز است. طبع چنین مذهبی البته طبع مسکینی است، اما مذهب دراین صورت نیز به هدف نهائی اش دست خواهد یافت، و خواهد توانست چیزی وراء معمول به طبع زمانه عرضه کند که تنها امر قابل تحمل برای وی و یگانه مایهٔ خشنودی اوست. چنین مذهبی تنها هنگامی سیمای شریعت ایجابی به خود خواهد گرفت که احساس به کلی متفاوتی از تقویاً برانگیخته شود، و طبع زمانه به خود آید و، در نتیجه، خواستار آزادی خویش شود و نخواهد آزادی اش را فقط در وجودی ببیند که توانائی اش ورای قدرت اوست. مفاهیم کلی طبع بشری بیش از آن میان‌تهی اند که بتوان آنها را معیاری برای سنجش حد نیازمندی‌های دینداری^۲ گرفت که نیازمندی‌هایی خاص و ناگزیر متغیرند.

[۱۴۲] معنای سخن ما این نیست که همهٔ دعاوی مذاهب مستقر، هرگونه خرافات و استبداد مذهبی، و هرگونه تحمیقی که از سوی نهادهای مذهبی نادرست ایجاد یا تقویت می‌شود، همه، اموری موجه‌اند. بهیچ‌وجه! برای کسی که به صورت آدمی ولی فاقد جان آدمی است، ابله‌انه‌ترین و راسخترین نمونه‌های خرافات هم‌چنان است که وی در آنها نشانی از احکام ایجابی نمی‌بیند؛ اما همین که روح وی برانگیخته و بیدار شود درحالی که دعاوی خرافات همچنان در وجود او دست‌اندرکارند، آنگاه همان آدمی که تا دیروز با ساده‌دلی تمام گوش به فرمان آن خرافات بود به ایجابی بودن آنها بی‌خواهد برد، درصورتی که از دیدگاه کسی که [برکنار از سیطره آن خرافات و] از بیرون به قضیه می‌نگرد و داوری می‌کند، خرافات نامبرده درست از این رو امری ایجابی اند که جان وی، به عنوان داور امر، به آرمان بشری می‌اندیشد. و آرمان طبع بشری نیز ربطی به مفاهیم کلی تعریف بشر و رابطهٔ بشر با خدا ندارد و بکلی با آنها متفاوت است. آرمان با خصوصیت‌های فردی و منش ویژهٔ مغایر نیست، و حتی لازمه‌اش این است که فعالیت‌ها، عادت‌های مذهبی خاص، احساسات مذهبی خاص، که در پرتو رنگ پریدهٔ مفاهیم کلی، چیزی جز بخ و سنگ نیستند، گوناگون و □

3. religiosité

به سرشاری از هر سو روان باشند. تنها در صورتی که این سرشاری از هر سو روان نفی کننده آزادی بوده، داعیه‌ای داشته باشد که خلاف فهم و عقل و ناقص قوانین ضروری آنهاست، می‌توان گفت که آرمان به امری ایجابی تبدیل شده است. این ضابطه کلی تنها در یک صورت استثناء پذیر است و آن اینکه فهم و عقل ممکن نیست به داوری برخیزند مگر اینکه ما بدانها متولّ شویم؛ آن‌کس که نه مدعی داشتن شعور است و نه مدعی برخوردار بودن از عقل، کار چنین آدمی به هیچ وجه نیازمند داوری فهم و عقل نیست. و اینجا نکته‌ای اساسی وجود دارد که اگر آن را در نظر نگیریم ممکن است به داوری‌ها و احکامی کشانده شویم که با هم تناقض کامل خواهند داشت. فهم و عقل می‌توانند همه چیز را به پیشگاه داوری خود فراخوانند، و به آسانی مدعی شوند که همه چیز باید تابع شعور و عقل سليم و، بنابراین، امری ایجابی باشد، و شواهد امر هم کم نیست! و این همه جارو‌جنجال در باب بردگی معنوی، اسارت و جدان‌ها، و خرافات، که پایانی ندارد. ساده‌دلانه‌ترین اعمال، معصومانه‌ترین احساسات، و زیباترین تصورات خیال [آدمی]، همه، به همین معامله دچار می‌شوند. و نتیجه هم به همین قیاس، چیزی است در حد همین شیوه نامناسب. هستند مردمی که عاقلانه به احساس، به تخیل، به نیازهای مذهبی متولّ می‌شوند و می‌پندارند که حقیقت را بیان می‌کنند ولی نمی‌فهمند چرا حقیقت آنان در کسی مؤثر نیست، چرا از برهوت مقابل‌شان صدائی برنمی‌خیزد؛ اشتباه این افراد در این است که به کودکی که نیازمند نان است پاره‌سنگ می‌دهند و نمی‌دانند که این متعای بیفایده است مگر هنگامی که بخواهیم خانه‌ای بسازیم. همچنان که با پاره‌های نان نمی‌توان خانه‌ای بنا کرد و اگر کسی چنین ادعائی داشته باشد سزاوار آن است که دیگران به وی اعتراض کنند.

در هر مذهبی، اعمال، اشخاص، و یادبودهای وجود دارد که ممکن است مقدس شمرده شود: عقل، اما، [۱۴۳] ثابت می‌کند که اینها اموری عارضی [و از حادثات دهر] اند؛ مقتضای عقل این است که امر مقدس، امری جاودانه و نامیرنده باشد. اما این اقتضای عقلی بمعنای ایجابی بودن این‌گونه امور مذهبی نیست، زیرا آدمی می‌تواند، و حتی می‌باید، امری

پیشامده را، [که از حادثات دهر است] به لایزالی و تقدس ربط دهد. آدمی، در اندیشه‌اش از جاودانگی، جاودانه را به بد حادثه اندیشه‌اش ارتباط می‌دهد. [این بجای خود درست، ولی] هنگامی که امری پیشامده، امری که از نظر فهم بشری چنین است، بخواهد مدعی لایزالی، تقدس و حرمت باشد قضیه صورت دیگری پیدا می‌کند. اینجاست که عقل حق دارد [بر تشریعی بودن موضوع انگشت بگذارد، و] از شریعت مستقر سخن بگوید.

مساله اینکه آیا مذهبی معین دارای شریعتی ایجابی هم هست یا نه چندان به مضمون آموزه‌ها و فرامین آن مربوط نمی‌شود، بلکه بیشتر بر می‌گردد به اینکه آن مذهب حقیقت آموزه خویش را به چه صورتی اصالت می‌بخشد و به چه نحو خواستار اجرای فرامین خویش است. هر آموزه و فرمانی می‌تواند به امری ایجابی بینجامد چرا که ممکن است بشیوه‌ای خشن و مناف آزادی ابلاغ شود؛ و هیچ آموزه‌ای هم نیست که در برخی شرایط معین بیانگر حقیقت نباشد، یا فرمانی را نمی‌توان سراغ کرد که در اوضاع و احوال معینی در حکم وظیفه تلقی نشود، زیرا کاربرد چیزی در موارد خاص، حتی اگر همگان آن را در حکم حقیقت ناب بدانند، درست بخاطر عامیتش، باز هم مستلزم درنظر گرفتن محدودیت‌هائی است، یعنی که آن چیز در هر شرایطی از حقیقتی نامشروع برخوردار نیست. بهمین دلیل، هدف ما در این رساله این نیست که بگردیم و آموزه‌ها و فرامینی ایجابی در مذهب مسیح بیابیم. پاسخ چنین مسأله‌ای، درصورتی که بخواهد معیار مفاهیم کلی طبع بشری و صفات الاهی را درنظر بگیرد، درحال حاضر تهی تر از آن، و پرچانگی دل آزار ناشی از چنین بحث ملالت‌باری، با گستره بی‌پایان و خلاء درونی اش، بیحاصل تر از آن است که زمانه‌نیازی به شنیدن برهانی خلاف این گونه کاربرد «روشنگرانه» مفاهیم کلی نداشته باشد.

بديهی است که اين برahan مخالف را نمی‌توان بزيایه همان اصول و روشي تنظيم کرد که جزم گذشته با بهره‌گيری از فرهنگ زمانه‌اش می‌کرد: برعکس، آن جزم گذشته را، که امروزه دیگر اعتباری ندارد، باید از چیزی که ما اکنون آن را نیاز طبع بشری می‌دانیم نتيجه گرفت و نشان داد که امری

طبيعي و ضروري است. چنین کوششی برپايه اين فرض بنا خواهد شد که پذيريم يك اعتقاد چندين سده اي، اعتقادی که ميليون ميليون آدمي زاده با آن بسربرده و با همان از جهان رفته اند و آن را در حکم وظيفه و حقیقت مقدس می دانسته اند، دست کم از نظر عقاید همان افراد، گزاره محض، يا امری خلاف اخلاق نبوده است. [به عبارت ديگر]، پس از آنکه با پذيرش آن روش عاليقدره که بنا را بر مفاهيم کلي می گذارد تمامی بنای جزئيات [منذهبی] را در حکم بازمانده ای از قرون و اعصار تاریک بشري دانستیم که در ادوار روشن تر [کونی] ديگر قابل دفاع نیست، بشينیم و کلاه خود را قاضی کنیم و ببینیم. چه گونه ممکن است بنائي تا این حد خلاف عقل بشري و تا اين اندازه بكلی نادرست برپا شود. اينکه برپايه حقايقي بسيط چه گونه توانيت است، از سر شوق یا ناداني، چنین انبوهي از خطاهای و گمراهی ها را اندک اندک بينبارند [۱۴۴] امری است که پژوهش در آن به تاريخ کلیسا مربوط می شود. این تاريخ همچنین نشان می دهد که در جریان تدریجي مشخص شدن تعاریف اصول جزئی خاص، که قرنها بدرازا می کشد، همیشه معرفت، اندازه و عقل، راهنمای آباء کلیسا، و در پذيرش مذهب مسيح تنها عشق ناب به حقیقت انگیزه مؤثر نبوده است، بلکه انگیزه هائی بسیار آمیخته، ملاحظاتی بسیار عامی، شهوتی ناپاک و نیازهای روحی اغلب مبنی بر خرافات هم دخالت داشته اند، خلاصه اينکه ایمان ملت ها برپايه ملاحظاتی خارجی و بیگانه با مذهب، براساس هدف های خودخواهانه، به قهر و ریا و بنا به هدف های خاص خودشان شکل گرفته است. در این نوع تبیین، گیرم، [یک اشكال وجود دارد و آن] تحفیری عمیق نسبت به بشر، باوری عامیانه و خرافاتی نسبت به فهم بشري است، که مشکل بنیادی را - مبنی بر اينکه مذهب با طبع [بشر]، که خود آن نيز در طی قرون و اعصار تغيير می کند، سازگار است. دست نخورده باقی می گذارد. به عبارت ديگر، بنای کار براین است که حقیقت مذهب در ارتباط با رسوم و بینش اقوام و زمانه ها بررسی شود، و پاسخ مسئله اماا به اینجا می انجامد که مذهب چیزی جز خرافات، فریب و حماقت نبوده است. همه خطاهای بتقریب به گردن حساسیت گذاشته می شود، باید فقط همان را مسئول بدانیم. ولی، سیطره حساسیت هرچه

باشد، باز هم این حقیقت بقوت خود باقی است که بشر بالاخره موجودی عاقل است، به عبارت دیگر، در طبع بشری همواره نیاز به دینداری برتر ناگزیر وجود دارد، و ممکن نیست که شیوه ارضاء این نیاز، یعنی دستگاه ایمانی بشر، کیش بشر و وظایف او، چیزی جز حماقت، حماقتی بحد کافی نپاک، باشد چندانکه هرگونه ناخلاقیت آزاد و رواشمرده شود.

گرچه هدف این رساله جست و جوی این مطلب نیست که آیا در مسیحیت آموزه‌های ایجابی هم وجود دارد یا نه، بلکه این است که آیا مسیحیت مطلقاً شریعتی ایجابی هست یا نه، با اینهمه، این دو جنبه می‌توانند با هم تلاقي داشته باشند چون دامنه این بیان که مسیحیت شریعتی ایجابی هست یا نیست، با همهٔ نتایجی که از آن حاصل می‌شود، در هر صورت می‌تواند تا خود آموزهٔ مذهب کشیده شود، یعنی در عمل به اینجا می‌انجامد که ایجابی بودن نکتهٔ معینی از آموزهٔ [مذهبی] را بررسی کنیم. البته هر جنبه‌ای از کل [مذهب] را می‌توان جداگانه در نظر گرفت و در کنار بقیه قرارداد، یعنی آن را در حکم یک بخش دانست. گیرم، لحن و مایه این نکته [یا این بخش] همیشه در کل تأثیر خواهد گذاشت. از این گذشته، چنانکه در بالا اشاره شد، مسئله ایجابی بودن یک مذهب چنان‌دان به مضمون آن برنمی‌گردد بلکه بیشتر به این برمی‌گردد که مذهب نامبرده به چه شیوه‌ای به صورت امری کاملاً داده شده، یا آنچنان داده شده‌ای که آزاد است و آزاده پذیرفته می‌شود. درمی‌آید.

از این گذشته، صور بینهایت گوناگون مذهب مسیح در ادوار متفاوت و در بین اقوام متفاوت در این رساله مطرح نمی‌شود؛ [۱۴۵]، و به این موضوع هم کاری نداریم که در دورهٔ ما چه چیزی را می‌توان در حکم مذهب مسیح به‌طور کلی دانست. چه از نظر ذات مذهب مسیح و چه از لحاظ آموزه‌های خاص آن، روابط آنها با کل مذهب و اهمیت هر کدام، هیچ چیزی مبهم‌تر این مفهوم [یعنی مذهب مسیح به‌طورکلی] نیست.

باری، هدف این رساله عبارت است از جست‌وجو در خود ریشه‌های ایمان مسیحیت، در نحوهٔ بیان آنها از زبان مسیح و در زندگی وی، برای یافتن اوضاع و احوالی که بتوان آنها را علت بیواسطهٔ استقرار شریعت در این مذهب

دانست و نشان داد که عناصری گذرا و رویدادی توانسته اند بصورتی درآیند که در حکم اموری از لی و جاودانه تلقی شوند، و ثابت کرد که آیا ممکن است مذهب مسیح به طورکلی مبتنی بر همین گونه امور باشد، ادعائی که البته نه عقل آن را می پذیرد و نه آزادی می تواند تحملش کند.

آن رویدادی که می بایست سرچشمه ضرورت باشد، آن عنصر گذرانی که می بایست بینان آگاهی به جاودانگی را در بین آدمیان بنا نهد، و مبنای رابطه آدمیان با جاودانگی در احساسات، اندیشه‌ها و اعمالشان قرار گیرد، آری، این عنصر گذرا معمولاً مرجعیت^۲ نامیده شود.

دو گروهی که از آنها سخن گفته‌یم هر دو در این امر توافق دارند که بنای مذهب مسیح بر مرجعیت نهاده شده است. این مذهب، به عقیده آنها، البته به احساس آدمی، به گرایش طبیعی اش به نیکی، متولّ می شود و بنا را بر این می گذارد که نگاه آدمی رو ببالا و بسوی خداست. با اینهمه، برای آنکه آدمی باوری مشروع داشته باشد که رحمت الاهی شامل حال او شده، مسیح نه تنها خواستار عبودیت ناب و اطاعت آزادانه در برابر خداوندانمتأهی بهشیه‌ای است که روح خالص مذهبی از خود انتظار دارد، بلکه خواستار اطاعت از دستورها و فرامین معین است که کدارها، احساسات و باورهای خاصی را برای ما تجویز می کنند. وجه تهایز این دو گروه فقط در این است که یکی از آنها وجود این عنصر ایجابی معین در مذهب ناب را غیراساسی می داند و حتی آن را محکوم می شمرد؛ و بهمین دلیل نمی پذیرد که مذهب مسیح از زمرة مذاهب آزادانه در امر تقوا باشد. درحالیکه، گروه دیگر، بر عکس، برتری مذهب مسیح را در همین عنصر ایجابی می داند. این گروه معتقد است که تقدس معنای راستین کلمه در همین است و همین عنصر است که مبنای هرگونه اصول اخلاقی را تشکیل می دهد. این موضوع که مذهب عیسی برایه چه علت بیواسطه‌ای به شریعت ایجابی تبدیل شده است برای گروه دوم اصولاً مطرح نیست، چرا که وی معتقد است که مذهب نامبرده در اصل شریعتی ایجابی است که از زمان خود عیسی در مورد تمامی

□

تعالیم خویش، در باب قوانین تقوا، و رابطهٔ خدا با بشر، تنها باستناد مرجعیت شخصی خویش، که متکی به معجزات وی است، از مردم خواستار ایمان شده است، و مانند اینها. بنابراین سخن سیتا در ناتان دانا خطاب به مسیحیان از نظر این گروه ایرادی ندارد؛ او گفته است:

آموزشی که مسیحیان از بنیادگذار آین خویش گرفته‌اند،
که قدر ایمان را به اندازهٔ ارزشی اعتقاد به بشریت بالا می‌برد،
آری، مسیحیان این آموزش را از آن‌رو دوست ندارند که
تعالیمی بشری است،
بل از آن‌رو دوستش دارند که مسیح چنین گفته، و مسیح
چنین کرده است. (۳۷)

و در مورد امکان شریعت ایجابی به طور کلی، [۱۴۶]، گروه اخیر به نیازهای طبع بشری متولّ می‌شود و استدلال می‌کند که طبع بشر به خودی خود نمی‌تواند این نیازها را برآورد، و بالاترین نیازهای طبع بشر درست از همین گونه‌اند. طبع بشری نمی‌تواند تناقض‌هایی را که در وی ایجاد می‌شوند خودش حل کند و حل کردن این تناقض‌ها به عهدهٔ موجودی جدا و خارج از طبع بشری است که باید به رحمت خویش بدین امر اقدام کند.

نه تنها همه تعالیم و فرامین مذهبی، بل همچنین تمامی قوانین تقوائی را که مسیح آورده است در حکم چیزی ایجابی تلقی کردن، و توجیه این امر و امکان رسیدن به شناخت را فقط در این دانستن که خود مسیح اینها را تجوییز کرده است، البته گواهی بر فروتنی خاکسارانه و تسلیم و رضائی است که از همه جنبه‌های بهویژه نیک، نجیبانه و باعظامت طبع بشری چشم می‌پوشد و آنها را نادیده می‌گیرد. ولی چنین دیدگاهی، برای [رعایت حال خود و] داشتن درک درستی از خود هم که شده ناچار است دست کم این پیشفرض را پذیرد که بشر از جهانی و راء عالم محسوس و از تکلیف خویش درقبال خداوند احساس طبیعی و آگاهی طبیعی دارد. اگر در دل ما مطلقاً چیزی نبود که پاسخگوی چیزی باشد که از خارج ما را به دین و به تقوا برمی‌انگیزد،

اگر هیچ رشته‌ای از تارهای وجودمان نبود که بدین سان به لرزه درآید، در این صورت همه آنچه عیسی در روشن کردن جان آدمی با شعله مذهب و تقوای برتر انجام داده به هیچ نتیجه‌ای نمی‌توانست بینجامد جز عین کوشش سن آنتوان دوپادو و نتیجه‌ای که او از کار خویش یعنی موعظه برای ماهیان گرفت: سن آنتوان دوپادو هم می‌توانست کار خود را به امری کاملاً خارج از وجود ماهیان، به مدد برتر الاهی، واگذارد و آنچه را که نه از موعظه وی و نه از طبیعت ماهیانی که وی برایشان موعظه می‌کرد برمی‌آمد از آن بخواهد.

این طرز تلقی از رابطه مذهب مسیح با انسان را نمی‌توان به خودی خود، بدون درنظر گرفتن روالی دیگر، ایجابی دانست. بنیاد این دریافت پیش‌فرضی است که البته زیباست: همه جنبه‌های برتر وجود آدمی، تمامی وجود نیک و نجیبانه وجود بشر، امری الاهی است، چیزی است که از خدا می‌آید، روح الاهی بشر است. اما، هنگامی که طبع بشری مطلقاً جدا از عنصر الاهی است، هنگامی که میانجی بسی برای وی میسر نیست - مگر در وجود یک تن تنها - هرگونه آگاهی بشری به نیکی و الوهیت تاحد خمودی و نابودگی اعتقاد به چیزی بکلی بیگانه و فوق بشری تنزل می‌باید، آری، در چنین صورتی است که تشریعی بودن و ایجابی بودن تلقی ما بصورت بارزی آشکار می‌شود. باری، پیداست که بررسی این مسئله، درصورتی که با مشی تحلیل تاسر حد نهائی پیش رود، به اینجا خواهد انجامید که به میانجی مابعد‌الطبیعی درباب نسبت متناهی و نامتناهی تبدیل شود. اما قصد ما در این رساله چنین نیست. بنیان کار ما در اینجا این است که به ضرورت ریشه‌دار در طبع بشری برای اذعان به وجودی برتر، برتر از آنچه کردار بشری در آگاهی ما بدان می‌رسد، انگشت بگذاریم و نشان دهیم که شهود ما به کمال این وجود در حکم روح زنده حیات است [۱۴۷]، و بنابراین بشر نیاز دارد که بیدرنگ، و صرفنظر از هدف‌های دیگر، وقت، مراقبت و احساس خویش را در راه این شهود صرف کند. این نیاز عام به مذهب بخودی خود دربردارنده نیازهای خاصی است. ارضاء این نیازها تا چه حد به طبیعت مربوط می‌شود؟ خود طبیعت تا چه حد می‌تواند تناقض‌هایی را که بدان دچار می‌شود حل کند؟ آیا مذهب مسیح دربردارنده تنها راه حل

مکن است، و این راه حل آیا بکلی خارج از طبیعت قرار دارد، و آیا درست است که بشر راه حل نامبرده را جز از راه پذیرش منفعلانه به صورت ایمان آوردن نمی تواند به چنگ آرد؟ شاید برسی این مسائل، و یافتن معنای حقیقی و بسط و تفصیل آنها در جای دیگری لازم باشد. گرچه راه حلی که مذهب مسیح برای این گونه مشکل های قلب، و یا، باری، عقل عملی بشر می آورد راه حل است که عقل آن را رویدادگذرای تاریخی^۵ می داند [و نه ضرورت مطلق] - یعنی راه حلی سطحی، نگاهی از خارج، خلاصه در حکم عمل و آموزه ای معین - اما باید توجه داشت که، بطورکلی، رویدادگی تاریخی فقط یک جنبه از جنبه های آنچیزی است که مقدس شمرده می شود. هنگامی که یک مذهب امری جاودانه را به چیزی گذرا پیوند می دهد و عقل هم تنها هنر ش این است که همان جنبه گذرا را پیش روی خود بگذارد و فریاد خرافات سردهد، اینجا دیگر گناه از عقل است که قشری می نگرد و آن وجه جاودانه را نادیده می انگارد.

در تفصیلی که بدنبال این ملاحظات خواهیم داشت، سخن بر سر این نیست که آموزه ها و فرامین مذهب مسیح را با معیار مفاهیم کلی بسنجمیم و ببینیم آیا آن آموزه ها و فرامین در قالب این مفاهیم می گنجند یا نه، با آنها تناقضی دارند، یا دست کم زائد و بنابراین نامعقول و بی فایده اند. این گونه عناصر رویدادی و گذرا، که بدلیل پیوند خویش با امری جاودان، خصلت رویدادگی و گذرا بودن خویش را از دست می دهند ناگزیر دو وجه دارند و عقل ماست که این دو وجه را از هم جدا می کند. در حالی که در درون خود مذهب این دو وجه از هم جدا نیستند. مفاهیم کلی را نمی توان در باب مذهب، یا، بهتر بگوئیم، اصل مذهبی، به کار برد، چرا که خود آن اصل یک مفهوم نیست. در اینجا بحث ما بر سر این عناصر رویدادی که از امور تفکرند نخواهد بود، از چیزهایی بحث خواهیم کرد که در عین حال که موضوع خود مذهب اند می بایست امری رویداده باقی بمانند، که ضمن گذرا بودن می بایست معنایی برتر داشته باشند، که در عین محدود بودن □

5. contingency

می‌بایست از خصلتی مقدس و احترام انگیز برخوردار باشند؛ در این بررسی به همین قدر اکتفا می‌کنیم که آیا این گونه عناصر رویداده گذرا در خود بنیاد مذهب مسیح، در تعالیم و اعمال و مقاصد خود عیسی وجود داشته‌اند یا نه، آیا در شکل گفтарهای مسیح به‌چنین چیزهایی برمی‌خوریم، و آیا این گونه موارد عارضی و گذرا در مناسبات وی با دیگران، اعم از دوست یا دشمن، بروز می‌کند، و آیا می‌توان به رویدادی برخورد که به خودی خود یا به دلیل تأثیر اوضاع و احوال اهمیتی یافته که از آغاز آن را دارا نبوده است؛ به عبارت دیگر، می‌خواهیم بدانیم [۱۴۸] آیا در آغاز تشکیل شدن مذهب مسیح زمینه‌هایی وجود داشته است که این مذهب بعدها به شریعت مستقر تبدیل گردد.

قوم یهود، که در قبال همهٔ اقوام پیرامون خویش چیزی جز انجار و تحقیر نداشت، قومی بود که می‌خواست برای خود باقی بماند، قومی دست‌نیافتنی و تنها، با آداب زندگی، عادات و داعیه‌های خویش؛ این قوم هرگونه آمیختگی با اقوام دیگر، و هرگونه اتحاد با آنان از طریق عرف و عادت را ناپسند می‌دانست و از آن به‌شدت بیزار بود، ولی موقعیت سرزمین کوچکش، پیوندهای بازرگانی و سیاست یگانه کردن اقوام که رومیان دنبال می‌کردند فرصت‌های بسیاری برای ارتباط با اقوام دیگر برای وی ایجاد کرده بود. آن جنونی که یهودیان برای جدا شدن از دیگران داشتند ناگزیر می‌بایست دربرابر عطش وحدت اقوام فرو نشیند، و پس از پیکارهایی که خصوصیت دهشتبار صحنه‌های آن به‌اندازهٔ خصوصیت منش خود یهودیان بود، سرانجام آن جنون فرونشست و با گردن نهادن دولت یهود به قدرتی بیگانه عمیقاً آزده و خوار و خفیف شد. اینجا بود که قوم یهود در پاسداری از فرامین نهاده شدهٔ مذهب خویش پا فشرد و کوشید قانون حاکم بر خویش را مستقیم و بدون انحراف فقط از خدا بگیرد؛ در مذهب این قوم بسا آداب و اعمال پوج و بی معنا وجود داشت که عمل کردن به آنها اساسی شمرده می‌شد، و روح بنده‌وار و خرده‌بین این ملت حتی برای ناچیزترین امور و اعمال زندگی روزمره نیز قاعده‌ای وضع کرده و تهامی ملت را به صورت صومعه‌نشینانی عابد و زاهد درآورده بود. عبادت خدا و گام سپردن در راه تقوا

حیاتی سراپا تابع اجبار حاصل از عمل به آداب و فرایض مرده بود؛ تنها دلخوشی جان در غرور سرسرختانه اش به همین عبودیت بردهوار به قوانینی بود که خود آدمیان قانونگذارش نبودند. اما همین سرسرختی هم نتوانست از فروند آمدن بیش از پیش سریع بار سنیگن تقدير که هر روز بیش از پیش بر شانه های وی سنگینی می کرد جلوگیری کند. کل یکبار برای همیشه از میان رفته بود. جنون جدائی خواهی و برکنار ماندن قوم یهود نتوانسته بود در برابر سرسپردگی سیاسی و تأثیر ارتباط با اقوام دیگر تاب آورد. این وضع ملت یهود می بایست در نزد کسانی که خمیره بهتری داشتند و نمی توانستند احترام به خودی خویش را منکر شوند و بگذارند که تا حد ماشین های بیجان تنزل کنند و در عین حال نوعی روحیه بردگی را پذیرند نیاز به فعالیتی آزادانه تر و استقلالی ناب تر از قانع شدن به معیشتی ناخودآگاه -قانع شدن دائمی، همانند ماشین های بیروح و بیجان و گردن نهادن به عاداتی حقیر و زاهدانه- را بیدار کند؛ این وضع همچنین می بایست نیاز به بهره مندی نجیبانه تری از بزرگ پنداشتن خود در عین بردگی را در وجودشان برانگیزاند و کاری کند که خود را با همه وجود وقف چنین آرمانی کنند. طبع آدمی در برابر چنین وضعی عصیان می کرد، و واکنش های گوناگونی، چون پیدا شدن انواع دسته های راههنزان، اقسام کسانی که ادعای مسیحیت داشتند، سختگیرانه و زاهدانه تر شدن آداب دینی و پیدا شدن فرقه هایی چون فریسیان، ارتباط آزادی و سیاست با یهودیت در بین صدو قیان^۶؛ زندگی زاهدانه فرقه اسن، که آزاد و برکنار از سودها و اشتغالات فکری قوم خویش، برادرانه می زیستند، بارقه تازه ای از روشی که با شکوفائی زیباتر طبع بشری و با ژرفائی بیشتر از راه فلسفه افلاطون به یهودیت راه یافت، و بالاخره یوحنا قدیس که آشکارا قد برافراشت تا با تمامی قوم سخن گوید و همه را به راه راست هدایت کند، و دست آخر خود عیسی و قیام او که به ریشه شری که قوم یهود گرفتارش بود، یعنی بر جدا افتادگی و ارزوای مغرورانه و کینه توزانه ای که این قوم می خواست خود را در آن نگاه دارد، حمله برد، همه از نمونه های عصیان طبع بشری بود؛ □

عیسیٰ می خواست این قوم را به سوی خدای همه آدمیان، به وادی عشق برای همه افراد بشر رهنمون شود، و کاری کند که یهودیان از اعتقاد مکانیکی بی عشق و بیروح خویش دست بکشند؛ بهمین دلیل، آموزهٔ تازه عیسیٰ به جای آنکه فقط مذهب قوم یهود باشد بیشتر به مذهب همهٔ جهان تبدیل شد، و این نشان می دهد که وی تا چه حد نیازهای زمانهٔ خویش را درک کرده بود، درحالی که یهودیان در وضعی غلتیده بودند که نیکی بنحو درمان ناپذیری از آن رخت بربرسته و جنون بردگی معنوی بر آن چیره بود.

تربیت عیسیٰ چگونه بود و جهان معنوی او چگونه شکل گرفت؟ درباب این مسألهٔ جالب هیچ اطلاعی نداریم. عیسیٰ را هنگامی در صحنهٔ تاریخ می بینیم که دیگر مرد بالغی است، آزاد از روحیه و طرز تفکر یهودی و آزاد از تحجّر تنگ نظرانه و دست و پا گیری که فعالیت آدمی را به ارضاء نیازهای عادی تأمین مایحتاج زندگی محدود می کرد، و آزاد از بلندپروازی و سوداهائی که ارضاء آنها ممکن بود وی را به هم پیهان شدن با پیشداوری‌ها و مقاصد زمانه و ادارد. سبک کار و زندگی عیسیٰ نشان می دهد که وی در دامن چهل روز) و روحش دستخوش شور و شوقی شده است که در جان مصلحان چنگ می زند؛ با اینهمه در شیوهٔ عمل و گفتار او هیچ نشانی از فرهنگ قومی دیگر و یا تأثیر مذهبی از مذاهب آن زمان نیست. عیسیٰ، در کمال جوانی اش، با شادی امید و اطمینان به پیشرفت کار خویش، ناگهان ظهور می کند. بنظر می رسد که وی انتظار مقاومت در برابر خویش را، که ناشی از پیشداوری‌های ریشه‌دار قوم او بود، نداشته است. بنظر می رسید که وی از یاد بردۀ است که روح دینداری آزاد را در قوم او کشته‌اند و ملت یهود گرفتار جنون بردگی بلوچانه است. او معتقد بود که فقط با کلام خویش، و با موعظه‌های منزل به منزلش در برابر انبوه خلق خواهد توانست قلب قوم سرسخت خویش را به لرزه درآورد؛ فکر می کرد که دوازده تن یاران او، که دوستی اش با آنان چندان طولانی نبود، خواهند توانست این مهم را به سرانجام مطلوب برسانند؛ و عقیده داشت که ملت‌ش به حد کافی پخته هست که بتواند مقلوب و در پرتو رسالت مردانی که تا آن حد مقلد بودند دگرگون

شود - مردانی که بعدها نشان دادند تا چه حد ناتوان اند و بنی‌گمان تنها هنرمند
این بود گه گفته‌های عیسی را تکرار کنند. تنها پس از آنکه وی بیهودگی
کوشش هایش را در عمل آزمود بود که آن سادگی کودکانه‌اش پژمرید و شروع
کرد با تندی و تلخکامی سخن گفتن، سخنانی که حاکی از روح برافروخته
وی در تابش خصوصت تناقض‌هایش بود. آرزوی یهودیان چه بود؟ استقرار
حکومت الاهی، فرا رسیدن ملکوت خدا در روی زمین، و عیسی به آنان
می‌گفت: آنچه می‌خواستید پیش آمده است و آن ملکوت در برابر شماست
[۱۵۰]؛ اعتقاد شما به این ملکوت در حکم تحقق بخشیدن به آن است،
در حکم این است که هر کدام‌تان شهروند این ملکوت باشید. حسن
بی‌نیازی دهاتی وار یهودیان با احساس شان از هیچی و نابودگی خویش، که
همواره می‌باشد به خود تلقین کنند، چرا که برده قوانین خویش بودند، بنحو
جدائی ناپذیری همبسته بود: تنها وظیفه مهم، و، باری، بسیار دشوار، باور
داشتن بود، این بود که آنان چنان احساسی از ارزش خود داشته باشند که
توانند باور کنند که خودشان - فرزند نجّاری از قوم یهود - با واقعیت فلاکتباری
که در آن بسر می‌بردنند می‌توانند به ملکوت خدا دست یابند؛ رها شدن از
یوغ قانون وجه نفی کننده [و هستی برانداز] این ایمان بود. بهمین دلیل،
عیسی در همه جا به دشمنی با ماشین مرده و بیجان حیات مذهبی یهود
برمی‌خیزد. قانون یهود آن چنان فاسد بود که ناچار شده بودند انبوهی از تدابیر
عجبی و غریب ابداع کنند تا بهترین بخش همان قانون هم در عمل کنار
گذاشته شود. با اینهمه، عیسی، در برابر نیروی متحده یک غرور ملی مژمن،
وریا و دغلکاری ریشه‌داری که تمامی تاروپید نهادهای قانونی از آن بافقه شده
بود، و حکم‌های قوم هم بنیاد سلطه خویش را بر آن نهاده بودند، نتوانست کار
مهمی انجام دهد. عیسی با اندوه تمام دریافت که همت وی برای داخل کردن
آزادی و اخلاقیت در حیات مذهبی قوم خویش با شکست کامل رو برو شده
است، و حتی کوشش وی برای روشن کردن شعله امیدی بهتر و ایمان برتر در
جان برخی از افراد برای رساندن آنان به کمال و تشویق شان به حمایت از
کوشش‌های خویش با معاشرت و دوستی بی صمیمانه‌تر، همه، به نتایجی
مبهم و بسیار ناقص انجامیده است (انجیل متی)، باب بیست، آیه

(۳۸)؛ نمونهٔ یوحنا و یعقوب - و یهودا! - پس از ساها معاشرت شان با عیسیٰ، از موارد بارز این قضیه است! اینان، حتی در آخرین لحظات اقامتش در روی زمین، لحظاتی چند پیش از آنچه عروج عیسیٰ به آسمان نامیده شده است، هنوز این امید یهودیت را با همهٔ ابعاد آن در دل می‌پروراندند که عیسیٰ احیاء‌کنندهٔ دولت اسرائیل باشد (اعمال رسولان، باب یک، آیهٔ ۶). عیسیٰ، خود، قربانی کینهٔ افسارگسیختهٔ روحانیت و خودستایی ملی جریحه‌دار شده قوم خویش بود.

طبعاً می‌توان انتظار داشت که آموزهٔ تازهٔ عیسیٰ، با همهٔ آزادمنشی ذاتی آن، و با آنکه بیشتر اساساً مجادلهٔ جویانه بود، در مغز یهودیانی که آن آموزه را می‌پذیرفتند بزودی به شریعتی مستقر تبدیل گردد؛ و یهودیان بزودی راهی بیابند که آموزهٔ نامبرده را به چیزی بدل کنند که به درد روحیهٔ بردگی آنان بخورد. دیدیم که مذهب عیسیٰ، چنانکه وی درنظر داشت، از روحیهٔ قوم یهود برکنار بود؛ آنچه در گفتار وی جنبهٔ خراف داشت، به عنوان مثال سلطهٔ اجنه و شیاطین بر آدمیان، از دید برخی به عنوان نمونه‌هایی دل آزار از گرافه‌گوئی‌های بیمعنا شناخته شده، درحالی که بعضی دیگر کوشیده‌اند تا این جنبه از تعالیم عیسیٰ را به عنوان کوششی برای سازگاری با عقاید زمانه پذیرفتهٔ جلوه دهند. دربارهٔ چنین سخنانی چه می‌توان گفت جز اینکه ناگزیر آنها را به خرافات تعبیر کنیم و بگوئیم که اینها به مذهب ارتباطی ندارند؟ روح عیسیٰ، باری، آزاد بود، و مستقل از حادثات دهر؛ عشق به خدا و به‌همنوع خویش، و تقدس خدآگونه یگانه ضرورت مهم در چشم وی بود. [۱۵۱] این نوع پاکی و خلوص مذهبی البته در نظر یهودیان ارجمندترین مقام را داشت؛ درحالی که، جانشینان عیسیٰ، برعکس، چنین نبودند؛ آنان بیگان از پای‌بندی یهود به عارضات زندگی آزاد بودند، اما روحشان همچنان وابستهٔ این امور، مقید به کلام عیسیٰ و به حوادثی بود که بر شخص وی گذشته بود؛ آنان، بهمین دلیل، بزودی قواعد و فرامینی بافتند، و کاری کردند که تقلید آزادانه از آموزگار به عبودیت در برابر ابرخدا یگان تبدیل گردید.

باری، در شیوهٔ کردار و گفتار عیسیٰ چه چیزی جز همین وجوه رویداده

را داریم که گرچه از رویدادهای زندگی عیسیٰ بود اما می‌توانست در حکم
امری مقدس و فی نفسِ احترام انگلیز باشد؟
از آنجا که هدف ما جست‌وجوی این مطلب نیست که چگونه این یا
آن آموزهٔ ایجابی در مسیحیت داخل، یا چه تعبیرهایی به تدریج در مسیحیت
ایجاد شده است . . .

یادداشت‌های مترجمان فرانسوی

(۱) انجیل متی، باب ۲۲، آیه ۳۶ (درواقع می‌بایست آیه‌های ۳۴ تا ۴۰ را در نظر گرفت):

«اما چون فریسیان شنیدند که صدوقیان را مجبوب نموده است باهم جمع شدند. و یکی از ایشان که فقیه بود از وی به طریق امتحان سؤال کرده گفت، ای استاد کدام حکم در شریعت بزرگتر است؟ عیسی وی را گفت اینکه خداوند خدای خود را به همه دل و تهامی نفس و تهامی فکر خود محبت نماید. این است حکم اول و اعظم. و دوم، مثل آن است یعنی همسایه خود را مثل خود محبت نماید. بدین دو حکم تمام تورات و صحف انبیا متعلق است.»

[از آنجا که هگل در تفسیر خویش از مذهب مسیح باریک بین و دقیق است، یعنی به مفاهیم و واژه‌ها چنان که بوده‌اند توجه دارد - به همین دلیل مترجمان فرانسوی نیز تورات اورشلیم - *Bible de Jérusalem* - را اساس کار قرار داده‌اند)، پس از آوردن ترجمه آیه‌های ۳۴ تا ۴۰ به نحوی که در ترجمه‌های جاری کتاب مقدس به زبان فارسی آمده است، بد نیست ترجمه فارسی آیه‌های نامبرده از همان تورات اورشلیم را به صورتی که ما می‌فهمیم در زیر بیاوریم:

«فریسیان چون شنیدند که عیسی صدوقیان را مجبوب کرده است

باهم به شور نشستند، و یکی از آنان [پیش آمد و] به طریق امتحان از
وی پرسید: استاد، کدام حکم در شریعت از همه بزرگتر است؟ عیسی
به وی گفت اینکه خداوندگار خدای خود را با همه دل و روح و جان
خویش دوست بداری. این بزرگترین حکم‌ها و حکم اول است. و
حکم دوم همانند آن است: همنوع خود را - *ton prochain* - همانند
خدوت دوست بدار. همه شریعت و سخن پیامبران به همین دو حکم
برمی‌گردد. » واژه *prochain* در زبان فرانسه به معنای همسایه (voisin) هم
به کار می‌رود اما چنان‌که مورد مثال دوم هگل در یادداشت شهاره
(۲) نشان می‌دهد، باید گفت این معنا در تفسیر هگل مورد نظر نیست

و وی این واژه را بیشتر در معنای همنوع می‌فهمد. - [۳]
سفر تنیه، باب ۶، آیه ۶ (هگل نوشته است آیه ۵):

«و این سخنانی که من امروز ترا امر می‌فرمایم بر دل تو باشد». سفر لاویان، باب ۱۹، آیه ۱۸:

«و همسایه خود را مثل خویشن محبت نمای...» [همنوع خود را همانند خودت دوست بدار - م]
سفر لاویان، باب ۱۸، آیه ۵:

«پس فرایض و احکام مرا نگاه دارید که هر آدمی که آنها را به جا
آورد در آنها زیست خواهد کرد. من یهوه هستم». انجیل متی، باب ۵، آیه ۴۷-۴۸:

«و هرگاه برادران خود را فقط سلام گویید چه فضیلت دارید؟ آیا
باجگیران چنین نمی‌کنند؟ پس شما کامل باشید چنان که پدر شما که در
آسمان است کامل است». [۱]

[بخش اول عبارت درواقع چنین است: و چه فضیلتی شماراست
اگر فقط برادران خود را سلام گویید؟ خداناشناسان - *les païens* -
مگر جز این می‌کنند؟]
(۲) انجیل متی، باب ۷، آیه ۱۲:

«هذا آنچه خواهید که مردم به شما کنند شما نیز بدیشان همچنان
کنید زیرا این است تورات و صحف انبیا».

[این آیه را مقایسه کنید با حکم دوم در یادداشت(۱). در این آیه از همه مردم سخن می‌گوید نه فقط از همسایگان. و این نشان می‌دهد که منظور از *prochain* در آن یادداشت همنوع است نه همسایه .]

(۳) انجیل متی ، باب ۲۰ ، آیه ۲۰ :

«آنگاه مادر دو پسر زبده با پسران خود نزد وی آمده و پرستش نموده از او چیزی درخواست کرد. بدینگفت چه خواهش داری؟ گفت بفرما تا این دوپیر من در ملکوت تو یکی بر دست راست و دیگری بر دست چپ تو بنشیند».

(۴) اعمال رسولان ، باب ۱ ، آیه ۶ :

«پس آنانی که جمع بودند از او سؤال نموده گفتند: خداوندا آیا در این وقت ملکوت را بر اسرائیل باز برقرار خواهی داشت؟»
[معنای عبارات در اصل چنین است: چون جمع شده بودند، از وی پرسیدند: خداوندگارا، آیا زمان آن است که سلطنت - *royauté* - را در اسرائیل دوباره برپا داری؟]

(۵) ناتان دانا ، نوشته لسینگ ، ۲ ، ۱ ، ۵ ، ۸۹۶ به بعد. در جایی که هگل از این نام می‌برد سیتا [شخصیت کتاب ناتان دانا] از خرافات (Aberglauben) یاد می‌کند.

(۶) نول این جمله را اشاره به غزل شراب رن (Le vin du Rhin) اثر کلوپستوک (Klopstock) می‌داند که در ۱۷۵۳ ساخته شده و در ۱۷۷۱ منتشر شده است. خود هگل تصریحی در این باب ندارد و عین کلمات را نقل نکرده است. در بند سیزدهم این شعر دوست مرد جوانی که شیفته افتخار شاعرانه است به وی می‌گوید:

«باری ، سخن بگو: بلندپروازی به فرزانگی تبدیل می‌شود ،
فرزانگی را دریابید! یک هدف کوچک ،
ارج نهادن بدان ، از آن هدف ساختن ،
دبیال زنگوله فناناپذیری دویدن ، دیوانگی است .»
شاعر از تقواستایش می‌کند و نتیجه می‌گیرد:

«گیرم تقوا هم باید از بهای فناناپذیری چشم بپوشد.
اکنون بیارام ، و بنوش .

تا خنکای سپیده بردمد
از مردان بزرگ سخن‌ها خواهیم گفت .»

(۷) اعمال رسولان ، باب دهم ، آیه‌های ۹ تا ۲۹ :

«روز دیگر چون از سفر نزدیک به شهر می‌رسیدند قریب به ساعت ششم پطرس به بام خانه برآمد تا دعا کند. و واقع شد که گرسنه شده خواست چیزی بخورد اما چون برای او حاضر می‌کردند بیخودی او را رخ نمود. پس آسمان را گشاده دید و ظرف را چون چادری بزرگ به چهارگوشه بسته به سوی زمین آویخته بر اوناژل می‌شد. که در آن هر قسمی از دواب و وحش و حشرات زمین و مرغان هوا بودند. و خطابی به وی رسید که ای پطرس برخاسته ذبح کن و بخور. پطرس گفت حاشا خداوندا زیرا چیزی نایاک یا حرام هرگز نخورده‌ام. بار دیگر خطاب به وی رسید که آنچه خدا پاک کرده است تو حرام مخوان. و این سه مرتبه واقع شد که در ساعت آن ظرف به آسمان بالا برده شد.»

(۸) انجیل مرقس ، باب ۱۶ ، آیه‌های ۱۵ تا ۱۸ :

«پس بدیشان گفت در تمام عالم بروید و جمیع خلائق را به انجیل موعظه کنید. هرکه ایمان آورده تعمید یابد نجات یابد و اما هرکه ایمان نیاورد بر او حکم خواهد شد. و این آیات همراه ایمان داران خواهد بود که به نام من دیوها را بیرون کنند و به زبانهای تازه حرف زنند. و مارها را بردارند و اگر زهر قاتلی بخورند ضرری بدیشان نرساند و هرگاه دستها بر مريضان بگذارند شفا خواهند یافت .»

(۹) انجیل متی ، باب ۷ ، آیه ۲۲ (در الواقع ۲۲ و ۲۳):

«بسا در آن روز مرا خواهند گفت خداوندا ، خداوندا ، آیا به نام تونبوت ننمودیم و به اسم تو دیوها را اخراج نکردیم و به نام تو معجزات بسیار ظاهر نساختیم. آنگاه به ایشان صریحاً خواهم گفت که هرگز شما را نشناختم. ای بدکاران از من دور شوید .»

(۱۰) انجیل مرقس ، باب ۱۶ ، آیه ۱۸ .

(۱۱) به یادداشت (۸) بنگرید.

(۱۲) ما در ترجمه این واژه، کلمه را به نحوی که نول خوانده و با دستنوشته مطابق است، درنظر می‌گیریم. در چاپ Suhrkamp به جای واژه Armut، کلمه Anmut پیشنهاد شده است که به معنای «لطف»، «رحمت» است.

(۱۳) انجیل یوحنا، باب ۶، آیه‌های ۴۷ تا ۶۳. این بند از انجیل، نامبرده به «موعظه نان حیات» معروف است و عیسی در آن چندجا می‌گوید که تن و خون او خوراک و نوشакی است که حیات جاودان می‌دهد.

(۱۴) *in praxi* = در عمل.

(۱۵) ناتان دانا، ۴، ۷، ۳۰۶۷ تا ۳۰۷۰.

(۱۶) *Consensus gentium*

(۱۷) نول و زورکامپ این بخش را به صورت *Recht über ein Leben* یعنی «حق بر یک حیات» خوانده‌اند. در دستنوشته مطلب به صورت *Recht über mein Leben*، یعنی «حق بر حیات من» آمده است.

Complementum = *Complément* (۱۸)

stricto jure = *dans la rigueur du droit* (۱۹)

(۲۰) ناتان دانا، ۴، ۲، ۲۵۴۰ تا ۲۵۴۳.

(۲۱) مطابق چاپ نول. در متن زورکامپ سخن از کلیسا به طور کلی است.

de jure = *de droit* (۲۲)

(۲۳) *in partibus* ؛ عنوان کاملاً انتخاری اسقف‌ها در سرمیان‌های غیرمسیحی بود.

(۲۴) ناتان دانا، ۴، ۲، ۲۵۵۵ تا ۲۵۶۴.

(۲۵) *Proselyti portae*، به کسی گفته می‌شد که چون ختنه نشده بود حق نداشت وارد معبد شود.

(۲۶) Johann Lorenz von Mosheim (۱۶۹۴-۱۷۵۵). الاهیات دان پروتستان و استاد هلمشتاد (Helmsted) در ۱۷۲۳ و از بانیان دانشگاه گوتینگن، بنیادگذار مکتب انتقادی در تاریخ عقاید کلیسا.

موزهایم نوشتہ بود: «یونانیان شورای افز (Ephèse) را مجمع راهنمان و گردنۀ زنان می نامند و مقصودشان این است که همه چیز در آنجا بهزور و نیز نگ برگزار شد. ولی این نامگذاری تنها شایسته آن مجمع نبود، بلکه شایسته همه شوراهای متعدد فعلی و آینده است».

(۲۷) = نذورات و دیه‌ها، اعمال.

(۲۸) Edit de Tolérance . در واقع اشاره است به چندین فرمان پیاپی که ژوف دوم از اکتبر ۱۷۸۱ به بعد صادر کرد، و در ۱۷۸۲ به ضمائمی انجامید که مفاد آنها را محدودتر کرد. فرمان ۱۳ اکتبر ۱۷۸۱ به قلمروهای موروئی «ژرمانیایی مجار و اتریش» اختصاص داشت. در این فرمان همه رعایای مسیحی این دولت‌ها اعم از کاتولیک یا پروتستان، لوتری یا کالوینی، برابر اعلام شده بودند: همگی حق مالکیت داشتند، و از حقوق شهری (بورژوازی)، داشتن عنوان‌های دانشگاهی و به دست آوردن مشاغل دولتی برخوردار بودند. ولی در این فرمان‌ها، کلیسای کاتولیک کلیسای رسمی دولت و کلیساهای دیگر مجاز (geduldet) اعلام شده بود. حق دست کشیدن از مذهب کاتولیک حقی منحصراً فردی بود و می‌بایست در طی تشریفاتی که کشیش کاتولیک در آن حضور داشت صورت گیرد. کسی که بدین سان از مذهب خود دست می‌کشید (مطابق ضمائم ۱۷۸۲) موظف بود عشیره‌اش را همچنان بپردازد. فرزندان هرکسی، در صورتی که پدرشان کاتولیک بود، کاتولیک باقی می‌ماندند. معابد و پرستشگاههای فرقه‌های دیگر حق مناره و ناقوس یا هیچ گونه علامت آیینی آشکار نداشتند و ورودی اصلی آنها نمی‌توانست رو به خیابان یا شارع بزرگ باشد. برتری با مذهب عامه بود. می‌بایست در هر محلی [دست کم] صد خانوار عضو یک مذهب باشند، و گرنه شناسنامه‌های افراد کاتولیک شناخته می‌شد.

وضع یهودیان بهتر شد، در حالی که دیگر فرقه‌ها، که نمی‌خواستند مذهب رسمی را بپذیرند، مانند همه «خدابرستان»

[لامذهب] اذیت و آزار می شدند. پروتستان‌ها [در این زمینه] بسیار محتاطانه برخورد کردند و بسیاری از کاتولیک‌ها به اعتراض برخاستند.

Johann Rudolf Anton Piderit (۱۷۹۱-۱۷۲۰)؛ الاهیات دان پروتستان، استاد الاهیات، زبان‌های شرقی و فلسفه. وی درگیر تعارض‌های پیاپی بود و به همین دلیل آثار و نوشته‌هایش منوع و خود وی بارها تنبیه شد. به وی ایراد می گرفتند که حوصلت الاهی تورات را قبول ندارد. در آغاز دهه ۱۷۸۰ کوششی کرد تا «همه کسانی که دارای مذهب کاتولیک و انجیلی هستند در یک انجمن» گرد آیند. به نوشته او بنگرید:

J.R.A. Piderit, Einleitung und Entwurf einer Religionsvereinigung
1781

Nolentem Volentem = bon gré mal gré (۳۰)

(۳۱) در متن زورکامپ جمله اخیر به صورت زیر آمده است: «که دولت در آنها اصلاحاتی در کلیسا انجام داده است».

Non plus ultra (۳۲)

(۳۳) بخشی است از بند هشتم شعر شیلر به نام آرمان و زندگی که در ۱۷۹۵ منتشر شد.

(۳۴) بخشی است از تسلیم و رضا (Résignation)، یکی از بحث‌انگیزترین شعرهای شیلر. این شعر، که احتمالاً در ۱۷۸۱ تکمیل شده بود، در تذکره شعرای سال ۱۷۸۲ منتشر نشد و علتش هم بیگمان ترس از سانسور کاتولیک‌ها بود. تنها در دوین دفتر تالیا (Thalia) در ۱۷۸۶ بود که مردم توانستند این شعر را بخوانند. متن شعر با حذف بندهای ۹ و ۱۲ در دفتر اشعار سال ۱۸۰۰ دوباره چاپ شد. وهگل هم بخش موردنظرش را از همین دفتر گرفته است.

(۳۶) ما در این بخش از دستنوشته از روایت نول پیروی کرده‌ایم.

(۳۷) به یادداشت (۵) بنگرید.

(۳۸) به یادداشت (۳) بنگرید.

منابع

- Asveld P., *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris, 1953
(Spécialement, PP. 59-67; 191-198).
- Dilthey W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, in le vol. IV des *Gesamtmelte Schriften*, Stuttgart, 1968. I^eéd. en 1905 (spécialement, pp. 18-36).
- Garaudy R., *Dieu est mort*, Paris, 1962, pp. 11-55.
- Haering Th., *Hegel, sein Wollen und sein Work*, Leipzig, 1926
(spécialement, t. I, pp. 119-291; 580-582).
- Harris H. S., *Hegel's Development*, Oxford, 1972 (spécialement, pp. 154-231; 399-408).
- Hyppolite J., *Introduction à la philosophie de la' histoire de Hegel*, paris, 1948.
- Kohlenberg H., der Begriff der Positivität in geschichtsphilosophischer Sicht, in *Hegel-Jahrbuch*, 1968-1969, pp. 251-263.
- Kruger H. J., *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Stuttgart, 1966 (Spécialement, pp. 151-162).
- Legros R., *Le jeune Hegel et la pensée romantique*, imprimé en Gréce en 1980 (spécialement, pp. 70-84).
- Lukács G., *der Junge Hegel (Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie)*, Zurich, 1948 (spécialement pp. 27-130; 295-309).

- Marsch W. D., *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, München, 1965 (spécialement, pp. 130-176).
- Mirri E., Introduzione, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Napoli, 1972, pp. 191-218.
- Negri A., *Stato e diritto nel Giovane Hegel*, Padua, 1958 (Spécialement, pp. 123-159).
- Negri E. de, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943 (spécialement, pp. 25-43).
- Niel H., *La Médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945 (spécialement, pp. 19-65).
- Peperzak A., *Le jeune Hegel et la vision Morale du monde*, La Haye, 1969, pp. 43-109.
- Rosenkranz K., *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt, 1969. Reproduction de l'éd. de 1844 (spécialement, pp. 40-90).
- Rosenzweig F., *Hegel und der Staat*, Aalen, 1962. Reproduction de l'éd. de 1920 (spécialement, t. I, pp. 63-101).
- Schüler G., Zur Chronologie von Hegels jugendschriften, in *Hegel-Studien*, t. II, 1963, pp. 111-159.
- Taylor Ch., *Hegel*, Cambridge, 1975 (spécialement, pp. 51-57).