



توماس هابز لویاتان

ویرایش و مقدمه از
مسی بی. مکفرسون
ترجمه حسین بشیریه



نشرنی

لویاتان

سرشناسه:	هایز، تامس، ۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م. Hobbes, Thomas
عنوان و پدیدآور:	لویاتان/ توماس هابز؛ ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون؛ ترجمه حسین بشیریه.
مشخصات نشر:	تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
مشخصات ظاهری:	۵۷۲ ص.
شابک:	چاپ دوم 2-964-312-557-978؛ چاپ ششم 8-964-312-557-978
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	عنوان اصلی: Leviathan
یادداشت:	چاپ دوم: ۱۳۸۱؛ چاپ چهارم: ۱۳۸۵؛ چاپ پنجم: ۱۳۸۷؛ چاپ ششم: ۱۳۸۹ (فیپا).
موضوع:	علوم سیاسی - متون قدیمی تا ۱۸۰۰ م.؛ دولت
شناسه افزوده:	مکفرسون، کرافورد براف، ۱۹۱۱ - ۱۹۸۷ م.، افزوده مقدمه‌نویس
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۰ ج ۹ ل ۲ ه ۱۵۳ JC
رده‌بندی دیویی:	۳۲۰/۱
شماره کتابشناسی ملی:	۷۹-۲۴۲۵۷ م

توماس هابز

لویاتان

ویرایش و مقدمه از
سی. بی. مکفرسون

ترجمه حسین بشیریه



نشرنی



نشرنی

لویاتان

توماس هایز

مترجم دکتر حسین بشیریه
چاپ ششم تهران، ۱۳۸۹
تعداد ۱۰۰۰ نسخه
قیمت ۱۲۰۰۰ تومان
لیتوگرافی غزال
چاپ غزال
ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۸ ۵۵۷ ۳۱۲ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreney.com

فهرست مطالب

۹	یادداشت مترجم
۱۵	مقدمه به قلم سی. بی. مکفرسون
۵۷	برخی منابع درباره هابز
۵۹	یادداشتی درباره متن کتاب لویاتان
۶۵	لویاتان به قلم توماس هابز
۶۷	نامه تقدیمیه
۶۹	فهرست فصول
۷۱	مقدمه
۷۵	بخش اول. در باب انسان
۱۸۷	بخش دوم. در باب دولت
۳۲۷	بخش سوم. در باب دولت مسیحی
۴۹۳	بخش چهارم. در باب مملکت ظلمت
۵۶۳	مرور و نتیجه گیری

وای به حال زندگان؛

وای به حال مردگان؛

خوشا به حال آن کس که

نه زنده شد و نه مرد.

ح. ب.

یادداشت مترجم

مقدمه مفصل سی. بی. مکفرسون بر لویاتان و نیز ترجمه کتاب هابز اثر ریچارد تاک توسط نگارنده،^۱ نیاز به نگارش مقدمه‌ای دیگر بر احوال و آثار و اندیشه هابز را مرتفع می‌سازد. با این حال به نظر می‌رسد که بعد اقتصادی تحلیل مکفرسون در مقدمه‌اش بر لویاتان بر بعد سیاسی آن غلبه یافته و از این رواز حوزه‌ی علایق اصلی هابز قدری فاصله گرفته باشد. به گفته ریچارد تاک لویاتان بزرگ‌ترین و نخستین اثر فلسفه سیاسی به زبان انگلیسی است و اولین شرح جامع درباره دولت مدرن و ویژگی‌ها و کارکردهای آن است. به ویژه جدایی سیاست و دولت از کلیسا و مذهب به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دولت مدرن یکی از محورهای اساسی تحلیل هابز در سراسر کتاب را تشکیل می‌دهد. بنابراین، موضوع اصلی بحث هابز در لویاتان دولت، قدرت و سیاست است. از همین رو در این یادداشت باید اولاً به کوشش عمده و بی‌سابقه هابز در تأسیس علم سیاست جدید اشاره کرد. ماهیت دولت و قدرت در پرتو همین علم جدید توضیح داده می‌شود. هابز با بهره‌برداری از تمثیل‌های ابزاروار و انداموار، دولت را همچون انسان مصنوعی قلمداد می‌کند؛ به سخن دیگر تمثیل دولت به عنوان انسان مصنوعی که آمیزه‌ای از دو تمثیل اساسی مذکور است، مبنای علم سیاست جدید هابز به شمار می‌آید. لویاتان یا دولت به عنوان انسان مصنوعی ممکن است دچار انواع بیماری‌ها گردد و یکی از علایق اصلی هابز تشریح کالبد دولت و توضیح بیماری‌های آن است. بنابراین ترسیم چارچوب اساسی علم سیاست جدید یکی از دستاوردهای بزرگ لویاتان به شمار می‌آید. دستاورد دوم هابز در این کتاب، تحلیل او از ماهیت قدرت است که همچون پدیده‌ای سیال و فراگیر اساس کل زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد و حوزه‌های مختلف زندگی همچون مالکیت اقتصادی، علم و دانش، اخلاق، قانون و حقوق و غیره همگی در پرتو آن شکل می‌گیرند و در حقیقت با آن هم ذات هستند. بنابراین در یادداشت حاضر همین دو نکته اساسی را قدری توضیح می‌دهیم.

هابز در مقدمه لویاتان پس از توضیح اینکه همه دستگاه‌های خودکار دارای نوعی حیات مصنوعی هستند می‌گوید:

«... آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت ... خوانده می‌شود به کمک فن و صنعت ساخته شده

است و صرفاً انسانی مصنوعی است، که از انسان طبیعی عظیم تر و نیرومندتر است و برای حراست و دفاع از او ایجاد گشته است و در آن حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن زندگی و حرکت می بخشد؛ و در آن [بدن مصنوعی] قضاوت و حکام و دیگر کارگزاران قوه قضاییه و مجریه همچون مفاصل مصنوعی هستند؛ پاداش و کیفر... رگها و اعصابی هستند که همان وظیفه را در بدن طبیعی انجام می دهند؛ ثروت و مکنت همه اعضا [کشور] در حکم قوت آناند؛ حفظ امنیت مردم... کارویژه اصلی آن است؛ مشاورین که مطالب مورد نیاز را به اطلاع می رسانند در حکم حافظه آناند؛ عدالت و قوانین، عقل و اراده مصنوعی هستند؛ اجماع و توافق در حکم تندرستی؛ فتنه و شورش در حکم بیماری، و جنگ داخلی در حکم مرگ آن موجود است. سرانجام اینسکه پیمانها و میثاقهایی که به موجب آنها نخست اجزای این پیکر سیاسی ساخته و سپس ترکیب و یکپارچه شده اند، همانند حکمی هستند که خداوند در روز خلقت اعلام کرد و فرمود: پس انسان را خلق می کنیم» (صفحه ۷۳ متن حاضر).

هابز این تمثیل اساسی را در سراسر کتاب خود برای توضیح دستگاه دولت به کار می برد. بر طبق این تمثیل «مجموعه ها» یا گروهها و سازمانهای اجتماعی در حکم اندامها و عضلات پیکره دولت هستند (ص ۲۲۷). وی در جای دیگری توضیح می دهد که از بین این گروهها و سازمانها، گروههای قانونی همچون عضلات طبیعی، و گروههای غیرقانونی همانند غدهها و مواد صفاوی و عفونت زایی هستند که به واسطه جریان و ترکیب طبیعی اخلاط بد در بدن تولید می شوند (ص ۲۳۷)؛ و یا «همچون کرمهایی هستند که در رودههای انسان طبیعی یافت می شوند» (ص ۳۰۰). کارگزاران عمومی در حکم اعصاب و پیهایی هستند که اندامهای مختلف بدن طبیعی را به جنبش درمی آورند (ص ۲۳۸)؛ آنان که از جانب حاکم جواز و اختیار دارند تا احکام صادر شده را اجرا کنند و فرامین حاکم را انتشار دهند و شورشها را سرکوب نمایند، عملشان همچون اعمال و خدمات دست در بدن طبیعی است (ص ۲۴۱)؛ و پول به عنوان وسیلهای که به واسطه آن کالاها در درون کشور دست به دست می شوند و از این سو به آن سو می روند و هر بخشی را تغذیه و سیراب می کنند، در حکم خون پیکره سیاسی و گردش آن همانند خون رسانی به کشور است (ص ۲۴۶). پول از دو طریق یا مجرا انتقال می یابد: یکی مجرای انتقال به خزانه عمومی و دیگری مجرای خروج از آن خزانه برای پرداختهای عمومی؛ مجرای اول همچون رگهایی هستند که خون را از بخشهای مختلف بدن می گیرند و به قلب حمل می کنند و مجرای دوم همانند شرايينی هستند که خون را دوباره بیرون می فرستند تا به همه اعضا و جوارح بدن زندگی و حرکت ببخشد؛ (ص ۲۴۶) همچنین مشاورین دولت در حکم حافظه و خاطره پیکره سیاسی هستند (ص ۴۵۰).

هابز در فصل بیست و نهم لویاتان در بحث از اسباب تضعیف و انحلال دولتها، نقطه ضعفهای آنها را با بیماریهای بدن طبیعی همانند می سازد؛ برخی از این نقطه ضعفها «ناشی از بنیاد و تأسیس ناقص و نارسای آناند و همانند آن نوع از بیماریهای بدن طبیعی هستند که از زاد و ولد معیوب ناشی می شوند.» (ص ۲۹۲). دسته دوم امراضی هستند «که ناشی از زهر آیینها و عقاید

فتنه‌انگیزند و یکی از آنها این است که اشخاص خصوصی قاضی و داور اعمال نیک و بد باشند» (ص ۲۹۳)؛ وجود دو مرجع حاکمیت مدنی و روحانی در کشور واحد یکی از امراض عمده پیکره سیاسی است که هابز آن را با بیماری صرع یا حمله در بدن طبیعی مقایسه می‌کند زیرا این نوع بیماری را عموماً به معنی جن‌زدگی می‌گیرند و هابز در بخش نتیجه‌گیری لویاتان حکومت روحانیون را به حکومت اجنه و ارواح تشبیه کرده است. هابز در توضیح این مرض می‌گوید «زیرا همچنانکه در این بیماری روحی غیرطبیعی، و یا بادی در سر راه می‌یابد و از فعالیت رشته اعصاب جلوگیری می‌کند... و بدین شیوه موجب بروز حرکات خشونت‌آمیز و نامنظم در آن قسمت‌ها می‌گردد...؛ به همین‌سان در پیکره سیاسی [دولت] وقتی قدرت روحانی، اعضای دولت را از طریق ترس از مجازات و امید به پاداش... به شیوه‌ای متفاوت و مغایر با طریقه‌ای به حرکت درآورد که می‌بایست به واسطه قدرت مدنی... به حرکت درآورده شوند،... در نتیجه لاجرم مردم را دچار اغتشاش و آشفتگی می‌سازد و یا دولت و کشور را به جور و ظلم تسخیر می‌کند و یا اینکه آن را به درون آتش جنگ داخلی فرو می‌افکند.» (ص ۲۹۸)

مرض دیگر ناشی از وجود چندین مرجع حاکمیت برابر یا معارض در کشور واحد است: «مثل وقتی که قدرت وضع و اخذ مالیات (که در حکم قوه مغذیه است) در اختیار مجمع عمومی باشد؛ و قدرت هدایت و فرماندهی (که در حکم قوه محرکه است) در دست شخص [حاکم] واحدی باشد؛ و قدرت قانونگذاری (که معادل قوه عقلیه است) متکی بر توافق اتفاقی آن دو و حتی طرف ثالثی هم باشد.» (ص ۲۹۸). به نظر هابز «چنین حکومتی اصلاً حکومت نیست بلکه تجزیه دولت به سه دسته و جناح است و برخی هم آن را پادشاهی مرکب می‌خوانند»؛ و در ادامه می‌گوید: «نمی‌دانم که این نوع بی‌سامانی در دولت را دقیقاً به چه مرضی در بدن طبیعی تشبیه کنم. اما کسی را دیده‌ام که از پهلویش کس دیگری با سر و دست‌ها و سینه و شکم خودش بیرون زده و در حال رشد بود؛ اگر کس دیگری هم از پهلوی دیگرش بیرون می‌آمد، در آن صورت تشبیه مورد نظر دقیق و کامل می‌شد.» (ص ۲۹۹).

هابز همچنین دشواری در گردآوری پول برای مصارف ضروری دولت به‌ویژه در راه جنگ را به واسطه خست مردم به مالاریا در بدن طبیعی تشبیه می‌کند. (ص ۲۹۹) «گاه نیز دولت دچار مرضی می‌شود که به بیماری ذات‌الجنب شباهت دارد و آن وقتی است که خزانه دولت از مسیر جریان طبیعی خود خارج می‌شود و در دست یکی یا شمار اندکی از افراد... از طریق انحصارات و یا از طریق گردآوری عواید عمومی متراکم می‌گردد؛ به همان‌سان که خون در بیماری ذات‌الجنب به درون غشای پستان‌ها وارد می‌شود و در آنجا آماسی ایجاد می‌کند که با تب و سوزش‌های دردناک همراه است.» (ص ۳۰۰)

به‌طور کلی تمثیلی که علم سیاست جدید هابز بر آن استوار است تمثیل بسیار نیرومندی است و حتی می‌توان گفت که نظریه‌های سیستمی و سبیرنتیکی جدید در علم سیاست در حقیقت ادامه

همان تمثیل اساسی هابز هستند و بر پایه همان استدلال استوارند.^۱ در خصوص نکته اصلی دوم یعنی تحلیل قدرت به عنوان پدیده‌ای سیال و فراگیر که اساس زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد نیز اشارات بسیاری در سراسر لویاتان پراکنده است. هابز در مقام پاسخ‌گویی به ایراد احتمالی منتقدین به اصول عقلانی سیاستی که مورد نظر اوست، مبنی بر اینکه مردم عادی توانایی و صلاحیت کافی برای فهم آنها را ندارند می‌گوید: «اذهان مردم عادی، اگر به خاطر وابستگی به اصحاب قدرت مشوب نگشته و یا آرا و عقاید علما آنها را خط خطی نکرده باشد، همچون کاغذ سفیدی است که برای دریافت هر آنچه قدرت عمومی بر آن نقش برنهد، آمادگی دارد. آیا ملت‌ها را به پذیرش سکوت‌آمیز رموز بزرگ مذهب مسیح که ماورای عقل‌اند، نکشانده‌اند.»

همچنین در خصوص رابطه حق، قانون و دولت می‌گوید: «قوانین، قواعدی برای تشخیص حق و ناحق‌اند؛ هر چیز که ناحق شناخته شود، مغایر با برخی قوانین است و به همین‌سان آشکار است که هیچکس جز دولت نمی‌تواند قانون بگذارد، زیرا ما تنها نسبت به دولت مطیع و فرمانبرداریم... و بنابراین هر آنچه به حکم استنتاج ضروری از این تعریف منطقی برآید، می‌باید به عنوان حقیقت پذیرفته شود.» (ص ۲۵۴) بدین‌سان هابز میان قدرت دولتی و حق و حقیقت رابطه‌ای عمیق می‌یابد.

همچنین در بحثی درباره مالکیت می‌گوید: «توزیع مواد و منابع تغذیه موجب پیدایش مال من و مال تو و مال او، یعنی در یک کلام مالکیت می‌شود؛ و مالکیت در همه دولت‌ها متکی به قدرت حاکمه است. زیرا وقتی دولتی نباشد... جنگ هر کس بر ضد همسایه‌اش همواره جریان خواهد داشت و بنابراین هر کس مالک هر چیزی خواهد بود که بتواند آن را به زور به چنگ آورد و نگه دارد... بنابراین پیدایش مالکیت نتیجه دولت است.» (ص ۲۴۳)

همچنین در جای دیگری می‌گوید: «پیش از آنکه مفاهیم عدالت و بی‌عدالتی بتواند معنایی داشته باشد، می‌باید قدرت اجبارگری در کار باشد تا همه آدمیان را به یک میزان به واسطه ترس از کیفری که عظیم‌تر از فایده مورد انتظار از نقض عهد باشد، به ایفای پیمان‌های خود وادار سازد... در جایی که دولتی در کار نباشد، هیچ چیز در آنجا ناعادلانه نیست.» (ص ۱۷۱) همچنین در خصوص تأثیر قدرت دولتی بر شکل‌گیری شأن و منزلت اجتماعی می‌گوید: «... تفاوت در قدر و ارزش کسان نتیجه هوش و ثروت یا تبار و نسب و یا کیفیت طبیعی دیگری [نیست بلکه] وابسته به اراده کسانی است که قدرت حاکمه را در دست دارند.» (ص ۲۷۵) همچنین در جای دیگری می‌گوید: «واضعان قوانین مدنی نه تنها اعلام‌کنندگان بلکه خود، سازندگان و تعیین‌کنندگان عادلانه و یا ناعادلانه بودن اعمال‌اند؛ زیرا هیچ چیز در اعمال آدمیان ذاتاً نهفته نیست که آنها را برحق یا برخطا

David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, Wiley, New York, 1965.

۱. به‌ویژه ر.ک.

Karl Deutsch, *The Nerves of Government*. Free Press, New York, 1963.

بسازد.» بدین سان در تحلیل عمیق هابز از قدرت سیاسی حوزه‌های گوناگون زندگی از جمله مالکیت اقتصادی، مفاهیم اخلاقی، قانون، حقوق و معرفت در پرتو قدرت عمومی شکل می‌گیرند.



سعی مترجم در ترجمه این اثر کلاسیک که اینک حدود ۲۵۰ سال از تاریخ تحریر آن می‌گذرد بر آن بوده است که لحن و شیوه نگارش نویسنده در ترجمه فارسی در حد امکان انعکاس داده شود و جملات طولانی کتاب که اغلب حاوی عبارات متعدد و معترضه هستند، بدون آنکه بریده شوند، به همان شکل به فارسی ترجمه شوند. به منظور تحصیل اطمینان از صحت ترجمه آیات کتب مقدس، آیات ترجمه شده با ترجمه تورات از اصل زبان عبری به زبان فارسی تحت عنوان کتاب المقدس: عهد عتیق ترجمه ولیم گلن (لندن، ۱۸۵۶)، و با ترجمه انجیل از اصل زبان یونانی به زبان فارسی تحت عنوان کتاب المقدس: عهد جدید ترجمه هنری مرتن (لندن، ۱۸۵۶) (که هر دو در مجلد واحدی انتشار یافته‌اند) تطبیق داده شده و در برخی موارد از ترجمه‌های مذکور استفاده شده است. همه مطالبی که در داخل قلاب [] به متن اضافه شده است و نیز همه پانوشته‌هایی که به حرف م ختم می‌شوند، به منظور تسهیل فهم متن از جانب مترجم افزوده شده‌اند.

حسین بشیریه

دی‌ماه ۱۳۷۹

مقدمه

به قلم

سی. بی. مکفرسون^۱

هابز: تحلیل‌گر قدرت و صلح

چرا در نیمه دوم سده بیستم باز هم ما آثار هابز را که سه قرن پیش نوشته شده‌اند، می‌خوانیم؟ چرا آثار وی جاذبه‌ای همیشگی دارد؟ و یا شاید باید پرسید که چرا آثار هابز هر چند یکبار جاذبه پیدا می‌کند؛ زیرا در زمانه ما علاقه به آنها بسیار گسترش پیدا کرده است. بر سر انسان سده بیستم چه آمده است که وی را بیش از انسان‌های سه قرن گذشته به هابز نزدیک ساخته است؟ وقتی پرسش بدین شیوه پیش نهاده شود، برخی پاسخ‌ها بی‌درنگ به ذهن می‌آیند. مسائل مربوط به قدرت دغدغه جهان امروز ما را تشکیل می‌دهند، و هابز نیز تحلیل‌گر قدرت بود. ما نه تنها خواهان فهم و تصرف قدرت هستیم، بلکه می‌خواهیم آن را با حق مهار کنیم؛ هابز نیز چنین هدفی داشت. وی به شیوه‌ای روشن‌تر از هر اندیشمند دیگری پس از ماکیاولی، و نیز به شکلی سامانمندتر از هر کوشش دیگری در این زمینه، پیش یا پس از او، ویژگی‌های درونی قدرت را آشکار ساخته است. با این حال هابز بر حقوق طبیعی و برابر انسان‌ها پای می‌فشرد و می‌کوشید تا به منظور دستیابی به نظریه‌ای درباره حق و اطاعت و نیز قدرت، آن دو [یعنی قدرت و حقوق] را به هم پیوند دهد.

افزون بر این، صلح دغدغه اصلی هابز بود، همچنانکه به دغدغه عمده امروز ما نیز تبدیل شده است. البته، هابز چندان به جنگ میان ملت‌ها نمی‌اندیشید بلکه جنگ داخلی دغدغه اصلی وی به‌شمار می‌رفت؛ به نظر او پرهیز از جنگ داخلی هدف اصلی دانش سیاسی است. «سودمندی فلسفه اخلاق و سیاست را باید نه بر حسب آسایشی که به‌واسطه دانستن چنان دانش‌هایی حاصل ما می‌شود بلکه بر حسب مصیبت‌هایی بسنجیم که بدون آگاهی از آن دانش‌ها بر سر ما می‌آید. و البته،

۱. Crawford Brough Macpherson: سی. بی. مکفرسون، در ۱۹۳۳ از دانشگاه تورنتو فارغ‌التحصیل شد. و از ۱۹۳۵ پس از تحصیل در مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن و دستیابی به درجه فوق‌لیسانس، در دانشگاه تورنتو به تدریس پرداخت. وی در ۱۹۵۵ درجه دکترا در دانشگاه لندن را اخذ کرد، در ۱۹۵۶ استاد اقتصاد سیاسی دانشگاه تورنتو شد و در ۱۹۵۸ به‌عنوان عضو انجمن سلطنتی کانادا برگزیده گشت. وی در چندین نوبت فرصت‌های مطالعاتی خود را در دانشگاه‌های انگلستان به پژوهش گذراند و عضو برون مرزی کالج چرچیل در کیمبریج شد. مکفرسون ضمن شرکت در سمپوزیوم‌های گوناگون آثار متعددی منتشر کرد که از آن جمله‌اند: *دموکراسی در البرتا: نظریه و عملکرد نظام شبه حزبی* (۱۹۵۳)؛ *نظریه سیاسی فردگرایی سرمایه‌دارانه از هابز تا لاک*؛ (۱۹۶۲)؛ و *جهان واقعی دموکراسی* (۱۹۶۶).

همه مصیبت‌هایی که ممکن است از طریق کوشش آدمی مرتفع شوند از جنگ و به‌ویژه از جنگ داخلی برمی‌خیزند، زیرا جنگ داخلی سرچشمه کشت و کشتار، تنهایی و انزوا و از دست رفتن همه چیز است.^۱ گرچه امروزه ما باید بیش از انسان‌های سده هفدهم از جنگ میان ملت‌ها بترسیم، لیکن باز هم باید به دلایل روشنی از جنگ‌های داخلی و خطرات آن در هر جا که رخ نمایند نگران و بیمناک باشیم. نسل امروز معنا و مفهوم جنگ و صلح را از اغلب نسل‌های سه‌قرنی که از دوران هابز می‌گذرد، بهتر درمی‌یابد. پس بدین دلیل امروزه به هابز باز می‌گردیم که وی را تحلیل‌گر تیزبین قدرت و صلح می‌یابیم.

به علاوه وقتی دریابیم که هابز مجموعه نظرات سیاسی خویش را علم مستقلى می‌دانست، علاقه ما افزون می‌گردد. وی مطمئن بود که سیاست را می‌توان به صورت علم درآورد و بر این باور بود که خود این کار را انجام داده و نخستین کسی بوده است که چنین کرده است. ادعاهای هابز بلندپروازانه و جسارت‌آمیز بود. وی از «قواعد شبه‌ناپذیر و دانش راستین انصاف و عدالت»^۲، و نیز از تکالیف فرمانروایان و اتباع به عنوان «علمی» سخن می‌گفت که «... مبتنی بر اصول یقینی و روشنی است»^۳، و همچنین از شیوه «تبدیل و تحویل [سیاست] به اصول و قواعد، و شبه‌ناپذیری عقل»^۴ سخن به میان می‌آورد. به علاوه هابز به جایگاه خود به عنوان بنیانگذار چنین فلسفه علم سیاست جدید با فروتنی نمی‌نگریست: «پس فلسفه طبیعت شاخه جوانی است؛ اما فلسفه جامعه باز هم جوان‌تر است و عمر آن با رساله خود من با عنوان شهروند آغاز می‌شود (و من این سخن را با برافروختگی می‌گویم تا انتقادکنندگان بر من بدانند که سخنان‌شان بر من تأثیری نگذاشته است).»^۵ به علاوه تنها ادعاهای وی جسورانه نبود بلکه علم مورد نظرش نیز بلندپروازانه بود؛ چنانکه خواهیم دید هابز به راستی روح علم جدیدی را که در آن زمان فهم آدمیان از جهان طبیعت را دگرگون می‌ساخت، فراچنگ آورده بود. این همان روح اندیشه گالیله بود که در آن بر پایه فرضیات جسورانه و استنتاجات بسیار عقلانی و مستدل، گزاره‌هایی برای تبیین پدیده‌های مورد نظر جستجو می‌شد.

سده بیستم تنها عصر علم نیست؛ می‌توان هر یک از سه سده پیشین را نیز چنین توصیف کرد؛ بلکه سده بیستم عصری است که در آن علم، به خداوندی بدل شده است که باید موضوع پرستش، ترس و هراس و التجا و توسل قرار گیرد. می‌بینیم که علم ممکن است ما را به نابودی بکشد و با این حال برای رفع خطر نابودی به علم بیشتر روی می‌آوریم. به منظور پیشگیری از گسترش دانش کاربردی پرتاب موشک‌ها، در جستجوی دانش کاربردی سیاست هستیم. شور و اشتیاق برای علم سیاست هیچگاه به اندازه امروز گسترش نیافته است و این خود بی‌دلیل نیست. اما دانش سیاست اشکال بهبود یافته و عبثی یافته و ما را به درون باتلاقی از مطالعات تجربی و «فارغ از ارزشگذاری» رهنمون گشته است که در رفع مهم‌ترین دغدغه‌ها و نگرانی‌های ما چندان راهگشا و سودمند

۳. همان، ص ۱۵۹.

۲. بهیموث، ص ۷۰.

۱. اصول فلسفه، ص ۸.

۵. اصول فلسفه، ص ix.

۴. اصول قانون، ص xvii.

نبوده‌اند. اما هابز در مقیاس وسیع تری عمل می‌کرد که متناسب با نیازهای ما است؛ وی مهابایی نداشت که «انصاف و عدالت» را محور علم سیاست خود سازد. بنابراین، می‌توان در نوشته‌های او طعم واقعی را چشید که در بسیاری از نوشته‌های امروز یافت نمی‌شود. در نوشته‌های او علم سیاستی را باز می‌یابیم که قطع نظر از نارسایی‌هایش (که بسیار کمتر از آن است که معمولاً تصور می‌رود)، به اعماق موضوع راه می‌یابد.

پس می‌توان گفت که سده بیستم از سه لحاظ ما را به شناخت قدر و ارزش واقعی اندیشه هابز نزدیک تر ساخته است و آن سه عبارتند از: قدرت، صلح و دانش. سده حاضر ما را بر آن داشته تا به موضوع بحث او یعنی روابط قدرت ضروری، ممکن و مطلوب در بین آدمیان؛ و نیز به فرجام اندیشه‌اش، یعنی یافتن راهی به سوی صلح و «زندگی آسوده» و سرانجام به روش کار وی یعنی روش علمی علاقه تازه‌ای پیدا کنیم.

شاید چنین بناید که آنچه گفته شد، در توجیه تجدید شهرت هابز در عصر ما کافی باشد. صرف توانایی ذهن و قدرت اندیشه و نوشته‌های هابز، اعتبار دعاوی وی را تقویت می‌کند. اما جز آنچه گفته شد، مطالب دیگری نیز هست.

ما امروزه در جامعه بازاری به سر می‌بریم. رفتار و ارزش‌های ما به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم عمدتاً به واسطه مقتضیات بازار شکل گرفته است. ما انسان‌هایی بورژوایی هستیم. انسان‌هایی هم که هابز توصیف و تحلیل می‌کرد، چنین بودند. البته نمی‌توان به یقین گفت که تا چه اندازه او خود از این امر آگاه بود؛ گاه آگاه بود و گاه نبود. همه خوانندگان آثار وی نیز در سده بیستم به این نکته توجه ندارند، هر چند وقتی روی این بُعد انگشت گذاشته شود، روشن تر و آشکارتر می‌گردد. اما چنانکه در ادامه این مقدمه به‌طور کلی خواهیم گفت، می‌توان بر این ادعا تأکید کرد که همین نکته دلیل اصلی اهمیت هابز برای دوران ما به‌شمار می‌آید. روش علمی هابز، وی را وامی‌داشت تا الگویی از انسان و جامعه بنا کند و الگوهایی که وی براساس آن روش بنا کرد، الگوهایی بورژوایی بودند. از آنجا که پیکره اصلی دانش هابز با استنتاج از این الگوها تولید شده، دانش او نیز، دانشی درباره جامعه بورژوایی است؛ و این دانش با یکی دو اصلاح، به دانش بسیار کاملی تبدیل می‌شود: اصلاحات مورد نظر تنها به این دلیل لازم می‌آیند که هابز از درج یکی دو ویژگی جامعه بورژوایی بازاری که اهمیت‌شان بعدها آشکار شد، قصور نمود.

ما بحث خود را با توصیف هابز به‌عنوان تحلیل‌گر قدرت و صلح آغاز کردیم و اضافه نمودیم که وی تحلیل‌گری علمی بود. اینک می‌گوییم که وی به تحلیل علمی قدرت و صلح بورژوایی علاقه داشت. به این دلیل ممکن است وسوسه شویم تا قوت و ضعف دانش او را تنها از این حیث ارزیابی کنیم یعنی درباره وی تنها برحسب درستی نظریه‌اش به‌عنوان تحلیل‌گر جامعه بورژوایی داوری نماییم. در چنین ارزیابی و برداشتی قوت هابز را می‌توان در نگاه بسیار نافذ وی به انسان و جامعه بورژوایی یافت. اما البته چنین مبنایی برای داوری بسیار تنگ و محدود است. در جهان امروز که دولت‌های بورژوایی با چالش‌های فزاینده‌ای روبرو گشته‌اند نمی‌توان انتظار داشت که دانش

جامعه و سیاست بورژوایی، هر قدر هم پخته باشد، راهنمایی‌های درستی به دست ما دهد. بازی روزگار چنین است که ما دقیقاً در زمانی در آغاز راهی قرار گرفته‌ایم تا قدر و ارزش واقعی علم سیاست هابز را دریابیم، که کاربرد آن علم هر چند محدودتر می‌شود. با این حال هنوز می‌توان از هابز مطالب بسیاری فراگرفت. حتی می‌توانیم با بررسی دقیق دانش او در شرایط جدید دریابیم که چرا امروزه جامعه بورژوایی تا بدین پایه با چالش روبرو گشته است.

زندگی، زمانه و نفوذ فکری هابز

هابز در سال ۱۵۸۸ زاده شد و نود و یک سال عمر کرد. عمر دراز وی تا اندازه‌ای نتیجه مراقبتی بود که در حفظ «سلامت سیاسی» خود معمول می‌داشت. وی خود را انسانی ترسو توصیف می‌کرد؛ دست‌کم وی به منظور پرهیز از تندبادهای سیاسی که مخاطره‌آمیز به نظر می‌رسیدند، احتیاط بسیار و مهارت قابل ملاحظه‌ای از خود نشان می‌داد. در روزگار وی از این‌گونه تندبادهای سیاسی بسیار بود. دوران حیات فعال، یعنی دوران نویسنده‌گی وی، عصر سلطنت چارلز اول، جنگ‌های داخلی، تشکیل دولت متحده در عصر انقلاب و دولت سرپرستی [به رهبری کرامول] و نیز بازگشت خاندان استوارت به سلطنت را دربرمی‌گرفت. چنین دورانی برای کسی که عقاید سیاسی روشنی داشت و می‌خواست نظرات خود را برای عموم مطرح کند، روزگاری دردسری نبود. اگر هابز واقعاً ترسو می‌بود از تصمیم خود به انتشار عقایدش سر باز می‌زد زیرا طبعاً می‌دانست که چنان عقایدی شاه و پارلمان را خوش نمی‌آید.

هابز آدمیان را به اطاعت و فرمانبرداری از هرگونه مرجع اقتدار سیاسی موجودی توصیه می‌کرد که عملاً و فعلاً قدرت را در دست داشته باشد؛ به سخن دیگر وی دلایل و مبانی عقلانی اطاعت و فرمانبرداری را توضیح می‌داد. اما نظریه او برای خوشایند هیچیک از کسانی که پی‌درپی در طی آن دوران قدرت را به دست گرفتند، عرضه نشده بود، زیرا به هیچیک از آنها و جاهت و مشروعیتی را که می‌خواستند، روا نمی‌داشت؛ یعنی به هیچیک از آنها توجیهی را که بتوانند به عنوان حمایت کافی و دائمی از خودشان در مقابل مخالفان‌شان، تعبیر کنند، ارزانی نمی‌داشت. در نظریه هابز هواداران سلطنت از حمایت انحصاری نظریه حق الهی و نیز حق عرفی پادشاهان هر دو، محروم می‌شدند. همچنین هواداران پارلمان از پشتیبانی نظریه‌های حقوق عرفی و حاکمیت قراردادی محدود یا قابل سلب هر دو محروم می‌گشتند. نظریه هابز نمی‌توانست خوشایند هیچیک از آن دو گروه باشد و هابز خود می‌بایست از این نکته آگاه بوده باشد.

با این همه هابز نظریه سیاسی خود را در اشکال مختلف و بدون تغییر اساسی در طی سال‌های ۱۶۴۰، ۱۶۴۲، ۱۶۴۷، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۶۸ و ۱۶۷۰ منتشر کرد. در سال ۱۶۴۰ نظریه او در حمایت از پادشاه تلقی می‌گشت؛ در پاییز همان سال وقتی معلوم شد که پارلمان جداً سر معارضة با اقتدار شاه دارد، هابز از ترس جان، خود را به پاریس رساند، و چنانکه بعدها می‌گفت «نخستین کسی بود که گریخت». در سال ۱۶۵۱ درحالی‌که هنوز در پاریس به سر می‌برد، لویاتان را در لندن

منتشر ساخت و نسخه‌ای از آن را در پاریس به چارلز دوم تقدیم کرد که از لندن گریخته بود و چندین سال در همانجا در نزد هابز ریاضیات می‌خواند. محافل سلطنت‌طلبان انگلیسی در پاریس ناخرسندی خود را از آن اثر نشان دادند و از قرار معلوم کاتولیک‌های فرانسوی نیز از حمله آشکار هابز به دستگاه پاپ برآشفته شده بودند. این بار هابز از پاریس به لندن گریخت و بدانجا بازگشت و در مقابل «شورای دولت» اعلام تسلیم و وفاداری کرد و در آنجا در نهایت گمنامی و خاموشی به سر برد. با احیای سلطنت در ۱۶۶۰، چارلز دوم مفتخر بود که هابز را به‌عنوان روشنفکر بپذیرد و طی دستورهایی مقرر کرد که هابز «بتواند به اعلیحضرتش، که همواره از ذوق و دانش و حاضر جوابی هوشمندانه‌اش محظوظ گشته بود، آزادانه دسترسی داشته باشد»^۱. همچنین وی هر ساله صد پوند به‌عنوان حقوق بازنشستگی به هابز می‌داد.

برخی از دشمنان هابز کوشیدند تا وی را به‌عنوان شخصی مصلحت‌طلب وانمایند، اما شواهد موجود مؤید این ادعا نیست. هابز در سراسر عمر خود به نظریه واحدی پایبند بود و همان را مکتوب و منتشر کرد؛ و وقتی دریابیم که چگونه ذهن او به آن نظریه رسید، کاملاً روشن می‌شود که وی همواره نه همچون هوادار گرایش سیاسی خاصی بلکه همانند عالم و دانشمندی بی‌طرف می‌اندیشید. وی امیدوار بود که نظریه علمی‌اش آنقدر او را به فراسوی منازعات سیاسی جاری برکشد تا بر اذهان مردم چیره گردد و آن منازعات را به پایان رساند؛ اما وقتی در موارد مکرر چنین امکانی پیش نیاید، هابز آنچه را که مصلحت می‌اندیشید، به عمل آورد و در عین حال امید خود را از دست نداد.

مراحل تکامل فکری هابز را می‌توان از روی ترتیب تاریخی آثارش، گزارش‌های معاصرین درباره زندگی وی و نیز گزارش‌های خودش در این خصوص بازسازی کرد. دست کم در مراحل اولیه، شیوه پیشرفت فکری هابز را نباید از آنچه درباره پیشرفت‌ها تحركات شخصی‌اش از لحاظ طبقات اجتماعی در جامعه انگلستان آن دوران می‌دانیم، جدا کنیم. پدر وی کشیش دون‌پایه بی‌سواد^۱ (در شهر وستپورت^۲ در نزدیکی مالمزبری^۳) بود که در هنگام کودکی توماس مرد و مراقبت از فرزند خود را به عموی ثروتمندی وا گذاشت که در مالمزبری سازنده دستکش بود و به آموزش توماس توجه داشت و وی را در سن چهارده سالگی به ماگدالن‌هال^۴ در دانشگاه آکسفورد فرستاد. توماس هابز پنج سال پس از آن درجه لیسانس گرفت و گرچه حوصله‌اش از خواندن معارف ارسطویی به سرآمده بود لیکن بدان وسیله یک مرحله در سلسله مراتب اجتماعی ترقی کرد. پس از ترک آکسفورد، بخت یارش شد و به منصب آموزگاری فرزند یکی از اشراف به‌نام ویلیام کاوندیش، ارل دونشر^۵ دست یافت. این منصب جهان بزرگ‌تری را به‌روی هابز گشود. آوبری سابق‌الذکر هابز را از «تبار مردم عامی» توصیف کرده است، شاید به این دلیل که مادر او از

1. J. Aubery, *Brief Lives* (ed. O. L. Dick), 1949, p. 152.

2. Westport

3. Malmesbury

4. Magdalen Hall

5. William Cavendish, Earl of Devonshire

طبقه کشاورزان و زمینداران کوچک بود؛ و اینک هابز به عنوان دانشوری تهیدست، به منصب خادم فکری خاندانی اشرافی دست می‌یافت که کتابخانه قابل ملاحظه‌ای در اختیار وی گذاشته بود و به علاوه منصب او مستلزم وظیفه خوشایند سفرهای خارجی در ملازمت با آن دانش‌آموز جوان بود. خاندان کاوندیش در این زمان از لحاظ مالی دچار بحران شده بود و هابز این واقعیت را از درون مشاهده می‌کرد. بخشی از وظیفه او کوشش برای پیدا کردن پولی برای دانش‌آموز جوان خود بود تا حدی که برای گرفتن وام و تأمین منبع مالی از اینجا و آنجا مجبور بود زیر باران بایستد و سرما بخورد. بدین سان به احساس عدم امنیت هابز به عنوان فردی نوحاسته، احساس عدم امنیت طبقه حاکمه قدیم نیز افزوده می‌شد. هابز در همان آغاز پی‌برد که از سلسله مراتب اجتماعی و طبقاتی در ابتدای سده هفدهم چیزی جز ظاهری فریبنده باقی نمانده بود. شاید همین احساس ناامنی مضاعف بود که وی را بر آن داشت تا طی سفرهای اروپایی خود، از سر شور و شوق در هندسه و علم جدید سده هفدهم امنیتی به ظاهر فکری بیابد.

هابز در طی کار آموزشی اولیه خود، وقت خویش را صرف مطالعه آثار کلاسیک کرد و به خواندن آثار شاعران، تاریخ‌نویسان و فیلسوفان یونانی و رومی پرداخت؛ ولی این کار را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از شیوه مدرسی رایج انجام می‌داد. نخستین اثر منتشر شده او (به سال ۱۶۲۸) ترجمه اثری از توسیدید بود؛ دیدگاه مادی و ملموس آن مورخ در این خصوص برای هابز بسیار جذاب بود که آدمیان می‌توانند از تاریخ «چگونگی حفظ خود به شیوه‌ای احتیاط‌آمیز در حال حاضر و به شیوه‌ای دوراندیشانه در آینده را فراگیرند».^۱ چنین دیدگاهی با شیوه فلسفه‌بانی ارسطویی رایج در مدارس آکسفورد، که هابز خود مدتی گرفتار آنها شده بود، بسیار تفاوت داشت. همچنین، هابز، چنانکه سال‌ها بعد در شرح حال خود آورد، برای توسیدید قدر و ارزش بسیار قائل بود زیرا به نظر او وی خطرات دموکراسی را برملا ساخته بود. هابز در مقدمه خود بر آن ترجمه در واقع آرای توسیدید را به خوانندگان خود به عنوان اخطاری در مقابل هرگونه نارضایی نسبت به حکومت مستقر گوشزد می‌کرد. می‌توان چنین برداشت کرد که هابز در همان زمان نسبت به ثبات حکومت انگلستان نگران شده بود و باید هم نگران بوده باشد زیرا اختلاف میان چارلز و پارلمان در آن زمان بر همگان آشکار گشته بود.

همچنین می‌توان چنین برداشت کرد که وی در آثار کلاسیک در جستجوی اندیشه‌هایی درباره انسان و حکومت بود که در سنت فلسفی عصر خودش یافت نمی‌شد. به علاوه می‌توان چنین استنباط کرد که وی به کسانی که از تجربه و تاریخ درس می‌گیرند بیش از کسانی علاقه داشت که بر اصول انتزاعی اولیه تکیه می‌کنند. هابز، دست‌کم در همین دوران 'کلاسیک' زندگی خود (که می‌توان گفت تا ۱۶۲۸ یا ۱۶۲۹ ادامه یافت) گرایش و ذهنیتی تجربه‌گرایانه داشت، تا بدانجا که با آرای فرانسیس بیکن موافق بود و با وی برای مدتی کوتاه، احتمالاً در فاصله سال‌های ۱۶۲۱ تا ۱۶۲۶،

1. *The English Works of Thomas Hobbes*. ed. W. Molesworth, 1839-45, vol. III. p. vii.

رابطه نسبتاً نزدیکی داشت. هابز مدتی کاتب تقریرات بیکن بود و آنقدر با شیوه اندیشه وی هماهنگی داشت که بیکن او را بر هر کس دیگری ترجیح می‌داد و «دوست داشت با او صحبت کند»^۱. هابز همچنین به بیکن در ترجمه بسیاری از مقالاتش به زبان لاتین کمک کرد و داستان معروفی که آوبری درباره مرگ بیکن در سال ۱۶۲۶ آورده است، نقل قول از هابز بوده است. منظور از این مطالب اصلاً آن نیست که نگرش علمی هابز در سال‌های بعد به واسطه آشنایی وی با بیکن شکل گرفته بود؛ گرایش هابز به علم که در ۱۶۲۹ رخ داد، گرایش به تعبیر متفاوتی از علم بود. منظور ما تنها این است که هابز پیشاپیش گرایش و ذهنیتی مدرن داشت تا بدان حد که در نفي نگرش مدرسی مسلط و در طلب معرفت جدید و نیز در تأکید بر اینکه چنین معرفتی می‌باید فایده دنیوی و مادی داشته باشد، با بیکن هم رأی بود.

هابز در سال ۱۶۲۹، در آستانه دومین سفر آموزنده‌اش به قاره اروپا، یعنی یازده سال پیش از آنکه وی نخستین اثر سیاسی خود را بنویسد، دانشور چهل و یک ساله‌ای با مطالعات کلاسیک بود ولی در جستجوی فهم تازه‌ای درباره انسان و حکومت گام برمی‌داشت؛ با جهان فکری بیکن آشنا بود اما ظاهراً دنبال مبنایی محکم‌تر از آن می‌گشت که تفکر تجربی و استقرایی بیکن می‌توانست به دست دهد؛ از بی‌ثباتی بالقوه جامعه انگلیسی و دولت انگلیس آگاه بود و خواست و تمنای درونی عمیقی برای امنیت داشت.

در همین زمان بود که هندسه به سراغ او آمد. البته نباید در مورد تأثیر آن در آن زمان اغراق کنیم. کوشش او در جستجوی روش و فرضیه‌ای اساسی مدتی دیگر نیز ادامه یافت و تازه هفت سال پس از این بود که هابز با گالیله ملاقات و گفت‌وگو کرد. با این حال در همین زمان نیز هندسه بر او تأثیر گذاشت. داستانی که آوبری در این خصوص گفته نشانی از حقیقت دارد. «وقتی در کتابخانه یکی از رجال بود، کتاب اصول اقلیدس مفتوح باقی مانده بود. اصل ۴۷ از کتاب اول پیش روی او بود. آن قضیه را خواند. سپس گفت خدایا (گهگاه برای تأکید سوگند می‌خورد): این ناممکن است! سپس شرح و اثبات آن قضیه را خواند که وی را به قضیه دیگری ارجاع داد و او آن قضیه را خواند. آن قضیه باز هم او را به قضیه دیگری رجوع داد و وی آن را هم خواند و همین‌طور تا آخر پیش رفت تا آنکه سرانجام به صورتی قابل اثبات به حقیقت قضیه متقاعد شد. همین او را عاشق هندسه کرد.»^۲

البته آنچه هابز را مجذوب کرد، روش استدلال بود؛ به سخن دیگر این نکته بود که چنان روشی ما را قادر می‌سازد تا حقیقت برخی قضایای پیچیده، و در بادی نظر، نامحتمل را براساس قضایای خیلی ساده‌تری اثبات کنیم که همگان بر حقیقت بدیهی آنها اتفاق نظر داشته باشند. به نظر می‌رسید که این روش شیوه‌ای برای دستیابی به نتایج قطعی باشد. نمی‌توان به یقین گفت که چقدر طول کشید تا آنکه هابز در ذهن خود میان قطعیت روش هندسه

و عدم قطعیت نظریه اخلاقی و سیاسی رایج پیوند ایجاد کرد. بی تردید وی تا پیش از سال ۱۶۴۰ که رساله اصول قانون، طبیعی و سیاسی را نگاشت، به آن پیوند رسیده بود. اما برای آنکه وی بتواند روشی مانند روش استقرایی هندسه را بر سیاست اعمال کند، به چیزی بیش از کشف اقلیدس نیاز داشت. آنچه مورد نیاز وی بود، فرضیه‌ای اساسی درباره سرشت و ماهیت اشیا بود که بتواند کنش‌های آدمیان در جامعه و روابط آنها با یکدیگر را نیز توضیح دهد؛ روابط هندسی میان خطوط، نقاط و سطوح برای این منظور کافی نبود. هابز در سال‌های پیش از ۱۶۴۰، احتمالاً در طی سفر سوم خود به قاره اروپا (۷-۱۶۳۴) به چنین فرضیه‌ای دست یافت. در طی آن سفر وی عضو حلقه‌ی رو به گسترش دانشمندانی شد که در پاریس گرد مرسن^۱ جمع شده بودند؛ همچنین برای ملاقات با گالیله که رابطه فکری نزدیکی با وی برقرار کرد، به زیارت اماکن مقدس فلورانس رفت. فرضیه مورد نظر این بود که علت همه امور از جمله احساسات انسان را باید در حرکت و یا با سخن درست‌تر در تفاوت در حرکت یافت. این فرضیه همراه با موضع علمی مکانیکی برخاسته از آن، در اثر منتشر نشده رساله کوتاه در باب اصول اولیه مطرح شد که تاریخ نگارش آن معلوم نیست اما گمان می‌رود که بین سال‌های ۱۶۳۰ و ۱۶۳۶ نوشته شده باشد. (تونیس این رساله را در بین دست‌نوشته‌های هابز پیدا کرد و به‌عنوان پیوستی بر طبع ۱۸۸۹ اصول قانون منتشر ساخت).

اندیشه حرکت، ذهن هابز را تسخیر کرده بود و این خود نتیجه نیکویی داشت زیرا همان اندیشه وی را به نوآوری و ابتکار بزرگی که در دانش سیاست به عمل آورد، رهنمون شد. هابز پیش از پایان آن سفر طرح بزرگی درباره فلسفه‌ای کلان در ذهن خود تشکیل داده بود که بتواند طبیعت، انسان و جامعه را برحسب حرکت تبیین کند. وی تبعات و مضامین قانون قوه جبری^۲ در نظریه گالیله را در ذهن خود جذب کرده بود. این قانون در واقع مفروضات مربوط به سکون و حرکت را به شکلی ساده اما ژرف و اژگون می‌کرد. در نظریه قدیمی رایج، سکون وضع طبیعی اشیا بود؛ هیچ چیز حرکت نمی‌کرد مگر آنکه چیز دیگری آن را به حرکت درآورد. فرض گالیله این بود که حرکت، وضع طبیعی است؛ اشیا حرکت می‌کنند مگر آنکه چیز دیگری آنها را از حرکت باز دارد. هابز می‌خواست این فرض را بر حرکات آدمیان اعمال کند تا به نظریه‌ای دست یابد که حرکات آنها را نسبت به یکدیگر توضیح دهد و سپس استنتاج کند که آدمیان باید چه نوعی از حکومت داشته باشند که به آنها امکان دهد تا حرکت خود را حفظ کنند و به حداکثر افزایش دهند. به این منظور فلسفه یا علمی منظم را در سه بخش طراحی کرد: یکی بخش مربوط به جسم که در آن اصول اولیه حرکت مطرح شوند؛ دوم بخش مربوط به انسان که در آن آدمی همچون نوعی از جسم در حال حرکت تلقی شود و احساسات، امیال و رفتار انسان به‌عنوان پیامدهای حرکت درونی وی و تأثیر حرکات بیرونی بر آن حرکت، توضیح داده شود؛ و سوم بخش مربوط به شهروند که در آن معلوم شود

۱. Mersenne: مارتین مرسن (۱۵۸۸-۱۶۴۸)، ریاضی‌دان، فقیه و فیلسوف فرانسوی-م.

که چنان حرکاتی ضرورتاً به چه نتیجه‌ای می‌انجامند و چگونه می‌توان با تکیه بر معرفت به چنین قوانینی، و با استفاده از پیش‌اندیشی عقلانی، نتایج آنها را بهبود بخشید.

ذهن هابز، وقتی که وی در سال ۱۶۳۷ به انگلستان بازگشت، سخت درگیر این طرح عظیم بود. وی هیچگاه از این طرح دست نکشید اما ترتیب اجرای آن را به شیوه‌ای که در نظر گرفته بود، تغییر داد. نزاع میان پادشاه و پارلمان که اندکی بعد به جنگ داخلی انجامید، در آن زمان به چنان سطح نگران‌کننده‌ای رسیده بود که هابز را بر آن داشت تا طرح اولیه‌ای از بخش سیاسی علم منظم خود را، بدون آنکه به نخستین و کلی‌ترین بخش آن پردازد، به هم‌میهنان خود عرضه بدارد. بدین‌سان هابز رسالهٔ اصول قانون، طبیعی و سیاسی را نوشت؛ در ذیل اهدائیهٔ این کتاب تاریخ ۹ ماهه ۱۶۴۰ درج شده است. هابز این رساله را به‌عنوان «تنها مبنای راستین چنین علمی، یعنی علم، عدالت و سیاست»^۱ توصیف کرده است. این اثر در سال ۱۶۴۰ به صورت دست‌نویس منتشر شد. مباحث آن از دو بخش تشکیل می‌شد: یکی دربارهٔ انسان و دیگری دربارهٔ دولت. این دو بخش بعدها (در سال ۱۶۵۰) به‌عنوان دو رسالهٔ مجزا منتشر شدند: یکی تحت عنوان طبع بشر (شامل سیزده فصل اول بخش اول) و دیگری تحت عنوان لاتین De Corpore Politico (دولت)، (شامل شش فصل آخر بخش اول و کل بخش دوم). رسالهٔ اصول قانون به‌عنوان رساله‌ای علمی عرضه می‌شد، اما در آغاز در حمایت از پادشاه بر ضد پارلمان مطرح گردید. در نتیجه هابز با ملاحظهٔ قوت روبه‌افزایش پارلمان، بیمناک شد و امنیت خود را در خطر دید. وقتی پارلمان طولانی^۲ در پاییز تشکیل شد و با استیضاح استرافورد گرایش به سازش‌ناپذیری خود را آشکار ساخت، هابز به پاریس گریخت و تا سال ۱۶۵۱ در همانجا ماند. شاید وی امیدوار بود که بتواند در فضای آرام محفل مرسن در پاریس کار خود را در نوشتن نخستین بخش نظریهٔ عظیم علمی خویش از سر بگیرد، اما تحولات انگلستان او را مدام بر آن می‌داشت تا به طرح مجدد و گسترش بخش سیاسی آن نظریه پردازد.

تا پیش از نوامبر سال ۱۶۴۱ هابز رسالهٔ لاتین شهروند را تکمیل کرده بود. در این رساله نظریهٔ بخش دوم اصول قانون به شیوهٔ رسمی‌تری مطرح شد. رسالهٔ شهروند نخست در سال ۱۶۴۲ منتشر گشت و سپس در سال ۱۶۴۷ همراه با مطالب اضافی جدیدی انتشار یافت. اما هابز هنوز احساس می‌کرد که رساله‌ای به زبان انگلیسی مورد نیاز است تا خوانندگان بیشتری داشته باشد و به مسئلهٔ اساسی قدرت و اطاعت سیاسی به شیوه‌ای کامل‌تر از دیگر آثار منتشر شده او پردازد. پس به نوشتن لویاتان پرداخت. پیش از آنکه این کتاب در حدود میانهٔ سال ۱۶۵۱ منتشر شود، هابز ترجمهٔ انگلیسی زنده‌ای نیز از رسالهٔ شهروند به‌عمل آورده بود؛ این ترجمه نیز در همان سال ۱۶۵۱، تحت عنوان مبانی فلسفی حکومت و جامعه منتشر شد.

۱. اصول قانون، ص xvii.

۲. پارلمانی که چارلز اول در نوامبر ۱۶۴۰ فراخواند و به تعبیری تا آوریل ۱۶۵۳ یعنی زمان اخراج اعضای باقی‌مانده به‌وسیلهٔ کرامول و به تعبیر دیگر تا مارس ۱۶۶۰ یعنی زمان انحلال آن به‌وسیلهٔ خود اعضای باقی‌مانده، ادامه یافت. م.

در اینجا گزارش مختصر خود از پیشرفت فکری و تعهدات سیاسی نهفته در پس علم سیاست هابز در وجه تکامل یافته آن را فعلاً رها می‌کنیم. گرایش و تعهد سیاسی هابز از زمانی که فیلسوفی اومانیست و علاقمند به آثار کلاسیک بود تا زمانی که به فیلسوفی با دیدگاه مکانیکی تبدیل شد، اساساً تغییر نیافت؛ وی به تضمین صلح مدنی از هر طریق و با هر عقیده‌ای که به تأمین آن کمک کند، پایبند بود. قبلاً گفتیم که چگونه وی بی‌درنگ پس از انتشار لویاتان به انگلستان بازگشت. هابز آخرین بیست‌وهشت سال زندگی خود را درحالی‌که از نظر سیاسی سکوت اختیار کرده بود و رویهم‌رفته کسی کاری به کارش نداشت، در همانجا گذراند. تنها حادثه ناراحت‌کننده و هیجان‌آمیز در سال ۱۶۶۶ رخ داد؛ در آن سال در فضای ترس آلود حاکم بر کشور پس از آتش‌سوزی بزرگ و بای فراگیر، لایحه‌ای بر ضد الحاد و توهین به دین خدا به مجلس عوام تقدیم شد و به کمیته مسئول آن لایحه اختیار داده شد تا به گردآوری اطلاعات بپردازد و درباره کتاب‌های متمایل به الحاد، کفر و تحقیر دین، از جمله «کتاب آقای هابز تحت عنوان لویاتان» با ذکر نام، به مجلس گزارش دهد. درباره آنچه آن کمیته گزارش کرد، اطلاعی در دست نیست، اما آن لایحه از مجلس عوام به مجلس لردان رفت و هابز تا زمانی که مجلس لردان لایحه مذکور را در طی جلسات بعد همچنان مسکوت گذاشت، نگران بود. (دومین حمله جدی دستگاه دولت به اصول فکری هابز، با تأخیری قابل ملاحظه در سال ۱۶۸۳ از جانب دانشگاه آکسفورد صورت گرفت. اما در این سال‌ها هابز دیگر شخصاً نگرانی نداشت. دانشگاه آکسفورد در آن سال با محکوم کردن کتاب‌های دگراندیشانه به‌طور کلی هابز را به‌خصوص به‌عنوان صاحب این ادعا محکوم کرد که صیانت ذات به‌عنوان قانون بنیادین طبیعت، «فراتر و برتر از هر تعهد دیگری است».)

از سال ۱۶۶۶ به بعد هابز دیگر شوقی به انتشار مطالب درباره سیاست از خود نشان نداد. البته به هیچ‌وجه از نظر فکری منفعل نبود؛ با این حال هیچ مطلب مهمی به علم سیاست خود نیفزود. مجموعه آثار او به زبان لاتین از جمله ترجمه لویاتان با برخی اصلاحات و نیز خود نسخه لاتین لویاتان به‌طور مستقل ناچار در آمستردام منتشر شدند (به ترتیب در سال‌های ۱۶۶۸ و ۱۶۷۰). البته هابز دو اثر سیاسی دیگر نوشت. نخستین اثر یعنی گفت‌وگو میان یک فیلسوف و یک پژوهشگر قوانین عرفی انگلستان که حمله‌ای به مدافعان حقوق عرفی در مقابل اختیارات پادشاه بود، ظاهراً در سال ۱۶۶۶ نوشته شد، اما منتشر نشده باقی ماند و هابز در دوران حیات خود اجازه نداد آن را منتشر کنند؛ این اثر پس از مرگ او، در سال ۱۶۸۱ منتشر شد. دوم رساله بهیموث بود که تحلیل تاریخی تیزبینانه‌ای از پارلمان طولانی و جنگ داخلی به‌دست می‌داد و در سال ۱۶۶۸ تکمیل شد. هابز که به انتشار آن اشتیاق بسیار داشت، متن رساله را به چارلز تسلیم کرد، اما چارلز صراحتاً با انتشار آن مخالفت ورزید. آن رساله نیز پس از مرگ هابز، در سال ۱۶۸۲ منتشر شد، هر چند نسخه‌ای از آن اندکی پیش از مرگ هابز، در سال ۱۶۷۹ به صورت پنهانی چاپ شده بود.

البته این دو اثر اخیر بسیار جالب بودند؛ نخستین اثر پیش‌درآمدی بر مکتب حقوق اثباتی بود که در قرن نوزدهم با آثار جان آستین به کمال خود رسید؛ اثر دوم تا اندازه زیادی بیانگر برداشت

هابز از تحولات اجتماعی و سیاسی دوران وی بود؛ با این همه این دو اثر در حاشیه نظریه اصلی او قرار می‌گیرند. لویاتان همچنان برجسته‌ترین دستاورد هابز در علم سیاست است. چنانکه هابز در صفحات پایانی لویاتان می‌گوید، نگارش این اثر «محصول نابسامانی‌های عصر حاضر است». برخی ادعای دیگر هابز را در این زمینه نمی‌پذیرند که لویاتان «خالی از هواداری، بدون هدف عملی و فارغ از هر طرح و نقشه دیگری است جز اینکه رابطه متقابل میان امنیت و فرمانبرداری را در پیش چشم آدمیان قرار دهد»^۱.

نمی‌توان به آسانی گفت که از جمله امیدواری‌هایی که هابز در خصوص نظریه خود ابراز می‌داشت کدام یک بیش از بقیه دور از واقع‌بینی بود. وی امیدوار بود که نظریه‌اش در «دانشگاه‌ها» آموخته شود و «... مبلغان و اشراف و رجال از آن جرعه‌ای چنانکه می‌یابند بگیرند و آن را (هم از بالای منابر و هم در گفت‌وگوهای خود) بر سر مردم بیفشانند...»^۲

لویاتان از دیرباز تا عصر ما در دانشگاه‌ها تدریس شده است و این در حالی است که (و یا به این دلیل است که) مبلغان و اشراف هر دو جایگاه خود به‌عنوان تولیدکنندگان آرا و عقاید را از دست داده‌اند. هابز امیدواری دیگر خود را به شیوه‌ای طعنه‌آمیزتر بیان می‌کرد: «گمان نمی‌کنم که [نظریه من] در این زمان از جانب بازرسان عمومی نظریه‌ها و یا از جانب هر کسی که طالب تداوم صلح عمومی باشد، محکوم گردد... زیرا چنین حقیقتی، که مغایر با منفعت یا شادی هیچکس نیست، در نزد همگان مقبول می‌افتد»^۳. البته چنانکه هابز خود در سال ۱۶۵۱ به خوبی می‌دانست، نظریه‌اش چندان مقبول نیفتاد.

با این همه تصویر سنتی هابز به‌عنوان اندیشمندی منزوی و مطرود در چشم معاصرین خود، اندیشمندی که هیچگونه نفوذی در دوران حیات خود بر خوانندگان آثارش و یا نویسندگان سیاسی دیگر باقی نگذاشته و بدین‌سان از جریان اصلی اندیشه سیاسی سده هفدهم خارج بوده است، تصویری نادرست است.^۴ البته، چنانکه اشاره کرده‌ایم، درست است که نظریه او برای بسیاری از سیاستمداران و کشیشان ناخوشایند بود و بسیاری از آنها حملات مکتوب سنگینی بر او وارد می‌کردند زیرا نظریه او را خطرناک می‌دانستند؛ برخی از آنها نظریه هابز را به این دلیل خطرناک می‌یافتند، که به گفته خودشان، در نزد طبقات کتاب‌خوان و باسواد مقبولیت گسترده‌ای پیدا کرده بود. یکی از نویسندگان شرح حال هابز در سال ۱۶۹۱ اظهار داشت که لویاتان «نیمی از طبقه اشراف ملت را فاسد کرده است»^۵. منتقدین دیگر بر آن بودند که تقریباً بلافاصله پس از نخستین انتشار لویاتان فرسودگی و فساد [در طبقه اشراف] آغاز گشت. باین‌حال بی‌شک آثار

1. *Leviathan, Review and Conclusion*, pp. 395-6.

2. *Ibid.* p. 395.

3. *Ibid.* p. 396.

۴. نادرستی این برداشت را تنها کوئینتن اسکینر اخیراً نشان داده است. ر.ک.

Quentin Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *Historical Journal*, IX, 3, (1966), pp. 286-317.

5. Anthony à Wood, *Athenae Oxoniensis*.

سیاسی هابز به فروش می‌رفت. بسیاری از آنها در مدت زمان کوتاهی پس از انتشار، به چاپ سوم رسیدند. سه چاپ از لویاتان وجود دارد که همگی مورخ ۱۶۵۱ هستند، هر چند دو چاپ از این سه چاپ فاقد مجوز بودند و تاریخ واقعی انتشارشان معلوم نیست. هفده سال پس از نخستین انتشار آن هنوز بازار نسخه‌های دست دوم در بین کتاب‌فروشان بسیار داغ بود. در دفتر یادداشت‌های روزانه کسی به نام پیپز^۱ در مدخل سوم سپتامبر ۱۶۸۸ چنین آمده است: «خطاب به کتاب‌فروش ما در مورد «لویاتان هابز» که اینک بسیار مطلوب است: کتابی که پیش از این ۸ شیلینگ فروخته می‌شد. اکنون من ۲۴ شیلینگ برای آن می‌دهم، آن هم دست دوم، و هم اینک به مبلغ ۳۰ شیلینگ فروش می‌رود. کتابی است که اسقف‌ها اجازه نمی‌دهند مجدداً چاپ شود».

به علاوه شواهد قابل ملاحظه‌ای در این خصوص در دست است که نظریه سیاسی اصلی هابز، بسیار پیش از آنچه تصور می‌رود، در جریان اصلی اندیشه سیاسی جدی دوران حیات وی وارد و جذب شده باشد.^۲

کسانی که نفوذ هابز در سده هفدهم را دست‌کم گرفته‌اند، معمولاً قبول دارند که هابز در سده نوزدهم مورد شناسایی و استقبال دیررسی قرار گرفت؛ مضمون این گفته آن است که اندیشه هابز، از لحاظ نظریه حاکمیت، در اندیشه جان آستین تعین کامل یافت و به‌طور کلی تر نظریات جرمی بنتهام و «چرتکه لذت طلبی» او که آشکارا ریشه‌های هابزی داشت، هابز را احیا کرد.

آنچه در این نگرش تنگ‌نظرانه نادیده گرفته می‌شود این است که هابز در سراسر این دوران از سده هفدهم تا سده نوزدهم نفوذ پر توانی داشت. به محض آنکه هابز نیاز به وجود قدرت حاکمه واحدی را اثبات کرد، هیچکس، از لولرها^۳ گرفته تا هرینگتون^۴ و لاک در آن استدلال تردیدی نکرد. آنچه مورد تردید آنها قرار گرفت این بود که آیا چنین قدرتی حتماً باید قدرت حاکمه‌ای باشد که خود را مستمراً تجدید و احیا کند یا نه. در این باره نمی‌توان تردیدی به خود راه داد که هابز جزئی از جریان اصلی اندیشه سیاسی در انگلستان بوده است؛ بلکه باید تصدیق کرد که هابز اصلاً بجایی را حفر کرد که بعدها بدنه اصلی اندیشه سیاسی در آن جریان پیدا کرد. خام‌اندیشانه است اگر بپنداریم که لاک که در ۱۶۸۹ با نام مستعار، مطالبی برای توجیه انقلاب آزادیخواهان منتشر می‌کرد صرفاً به اصطلاح، «هابز» طبقات تهیدست بوده باشد. این گفته احتمالاً نادرست و قابل بحث است، زیرا لاک کمتر از هابز نسبت به خواست‌های تهیدستان سر عطفوت داشت. بهتر است بگوییم که لاک، به‌عنوان نماینده شناخته شده دولت بورژوازی از انقلاب آزادیخواهان (۱۶۸۸) به بعد، «هابز» گروه‌های سردرگم بود. هابز بسیار دوران‌دیش بود و به‌عنوان راه حل مطلق تأمین صلح مدنی، پیشنهادی عرضه کرده بود که تحقق آن تا تکمیل انقلاب بورژوازی در سال ۱۶۸۹، امکان نداشت.

1. Pepys

2. Skinner, op. cit.

3. Levellers، گروه اصلاح‌طلب و جمهوریخواهی که در سال ۱۶۴۵ از بین نمایندگان تندرو پارلمان پیدا شد و خواستار اصلاحات اقتصادی و اجتماعی بود. م.

4. Harrington: سرجان هرینگتون (۱۵۶۱-۱۶۱۳)، نویسنده و مترجم انگلیسی. م.

روش و مفروضات

پیش تر دیدیم که چگونه روش استقرایی هندسه، اندیشه هابز را تسخیر کرد و چگونه آشنایی او با اندیشه‌های علمی روبرو گسترش در آن روزگار، وی را به این فرضیه رهنمون گشت که امور و اشیا را باید برحسب مفهوم حرکت تبیین نمود. همچنین دیدیم که هابز می‌خواست علم سیاستی تأسیس کند که به آدمیان نشان دهد چگونه به صلح مدنی و زندگی آسوده دست یابند. به این منظور وی نیازمند فرضیه‌ای مشخص تر از فرضیه عمومی حرکت بود و نیز به روشی جامع تر از روش استنتاج در هندسه نیاز داشت. روش هندسه بسیار عالی بود زیرا می‌توانست به قضایای پیچیده کاملاً قابل اثبات برسد. اما هندسه به این منظور می‌بایست کار خود را از برخی قضایای ساده بدیهی آغاز کند. حال چگونه ممکن بود قضایایی از این دست یافت شوند تا بتوان از آنها علم سیاست را استنتاج کرد؟ روش اقلیدسی نمی‌توانست چنین قضایایی را به دست دهد. آنچه مورد نیاز بود، روشی مرکب از دو بخش بود که هم نشان دهد چگونه می‌توان به چنین قضایای ساده اولیه‌ای رسید و هم اینکه وقتی بدان‌ها رسیدیم با آنها چه کار کنیم. هابز این روش را در شیوه معمول گالیله یعنی روش «تجزیه‌ای- ترکیبی» یافت. بخش «تجزیه‌ای»، روش دستیابی به قضایای ساده و اساسی مورد نیاز بود؛ بخش «ترکیبی» روش تأسیس قضایای پیچیده با ترکیب قضایای ساده بود.

بخش 'تجزیه‌ای' روش گالیله، شیوه‌ای برای ممارست در تخیل و اندیشیدن بود. به این معنی که چه حرکات یا نیروهای ساده‌ای را می‌توان تصور کرد که وقتی منطقاً با یکدیگر ترکیب شوند، تبیین علمی و علی خاصی درباره پدیده پیچیده‌ای که باید تبیین شود، به دست می‌دهند. گالیله این روش را به شیوه‌ای ماهرانه به کار برده بود، به این صورت که حرکاتی را تصور می‌کرد که قابل مشاهده نبودند، اما وقتی مفروض گرفته می‌شدند برای توضیح و تبیین حرکات پیچیده قابل مشاهده‌ای که وی می‌خواست آنها را توضیح دهد (مانند مسیر حرکت توپ شلیک شده) از لحاظ ریاضی کافی بودند.

پس می‌باید با این فرض آغاز کنیم که پدیده قابل مشاهده‌ای که نیازمند توضیح است، نتیجه مرکب برخی عوامل ساده مشاهده‌ناپذیر است و سپس باید در خیال خود به دنبال چنان عواملی بگردیم که به حکم ترکیب دقیقاً منطقی، ضرورتاً به ایجاد آن نتیجه بینجامند.

چگونه ممکن بود این روش در خدمت علم سیاست گرفته شود؟ علم سیاست در عین حال هم دشوارتر و هم ساده‌تر از علم مکانیک بود. دشوارتر بود زیرا با حرکات آدمیان در رابطه با یکدیگر سروکار داشت و این حرکات به اراده آنها بستگی پیدا می‌کند و می‌توان انتظار داشت که اراده آدمی بسیار پیچیده‌تر از هر نیرویی باشد که اجسام صرفاً مادی را به حرکت درمی‌آورد. از سوی دیگر ساده‌تر بود زیرا ما می‌توانیم نوعی شناخت بی‌واسطه نسبت به انگیزه‌ها و اراده‌های خودمان داشته باشیم، درحالی‌که نمی‌توان نسبت به حرکت اجسام مادی دیگر چنین شناختی به دست آورد.

«فلسفه مدنی قابل نمایش و اثبات است زیرا ما خود دولت را می‌سازیم»^۱.

نخستین پرسش‌هایی که علم سیاست باید بدان‌ها پاسخ دهد یکی این است که چه عواملی موجب می‌شود که جامعه سیاسی به کارکرد خود ادامه دهد؟ و دیگر اینکه اگر بد کار کند، دلیل چیست؟ نمی‌توان پاسخ به این پرسش‌ها را آنچنانکه ساعت ساز با پیاده کردن اجزای ساعت در مورد ساعت درمی‌یابد، دریافت. اما می‌توان جامعه را در خیال خود یا به شیوه‌ای فرضی تجزیه کرد. این نکته‌ای است که هابز به روشنی در نظر داشت و از آن بهره گرفت. «زیرا همچنانکه در مورد ساعت و یا ماشین کوچکی مانند آن، جنس و شکل و حرکت چرخ‌ها را نمی‌توان به خوبی شناخت، مگر آنکه ساعت از هم تجزیه شود و جزء جزء مشاهده گردد؛ به همین سان برای تفحصی کنجکاوانه‌تر و دقیق‌تر در حقوق دولت‌ها و تکالیف اتباع، لازم است (البته نمی‌گویم اجزای آن را از هم جدا سازیم، اما با این حال) آنها را چنان در نظر بگیریم که گویی تفکیک و تجزیه شده‌اند...»^۲ به‌طور خلاصه، مرحله «تجزیه‌ای» روش گالیله، وقتی در علم سیاست به کار رود، به معنی تجزیه جامعه سیاسی به حرکات اجزای آن (یعنی افراد انسان) و تجزیه حرکات آنها به نوبه خود به نیروهای متصور یا فرضی ساده‌ای است که، بر روی هم، بتوانند آن حرکات را تبیین کنند.

این نیروهای متصور یا فرضی می‌باید نیروهایی باشند که در نظر هر پرسشگر معقولی که زحمت غور در درون خویش را به خود بدهد، بدیهی و آشکار بنمایند. اگر این نیروها همان نیروهای بدیهی و آشکار باشند، در آن صورت شرط لازم برآورده می‌شود—یعنی آنها همان قضایای بدیهی و خود آشکار و ساده‌ای هستند که وقتی مفروض گرفته شوند، خواه‌ناخواه به قضایای پیچیده‌تری می‌انجامند که هابز برای تأسیس علم سیاست خود بدان‌ها نیاز داشت.

هابز بر این باور بود که نیروهای ساده‌ای که خود در خیال خویش حرکات آدمیان را بدان‌ها تقلیل داده بود، بدیهی و خود آشکارند. چنانکه در مقدمه لویاتان می‌گوید:

هر کس به اندرون خویش بنگرد و تأمل کند که وقتی می‌اندیشد، ابراز عقیده می‌کند، استدلال می‌نماید، دچار بیم و امید می‌شود و غیره، در واقع چه می‌کند و به چه دلایلی آن کارها را انجام می‌دهد؛ به همان سان نیز می‌تواند اندیشه‌ها و امیال آدمیان دیگر را در مواقع مشابه دریابد و بشناسد... [و] وقتی من شناخت خود از خویش را به شیوه‌ای سامان‌مند و روشن نظم بخشیده باشم، زحمتی که برای دیگران باقی می‌ماند آن است که آشکارا ملاحظه کنند که آیا آنها نیز چنان چیزهایی را در خود می‌یابند یا نه. زیرا این نوع نظریه، هیچ نوع اثبات و برهان دیگری ندارد.^۳

هابز فرضیه خود را بر اساس برداشت خویش از طبع بشر استوار کرد؛ این شیوه بسیاری را

۲. مباتی، صص ۱۱-۱۰.

۱. درس‌ها، ص ۱۸۴.

3. *Leviathan*, Introduction, p. 2.

خوش نیامد و هنوز هم نمی‌آید لیکن ما نباید آن را بدون تأمل رد کنیم. فرضیه برجسته و روشن هابز این بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر (یا تأثیر خیالی) اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. این دستگاه به نظر هابز، به معنای دقیق کلمه خودجنبان نیست، لیکن همواره در حال حرکت است، زیرا اشیای دیگر همواره بر آن تأثیر می‌گذارند. اما این دستگاه به مفهومی نه چندان دقیق خودجنبان است زیرا در درون خود میل یا کوششی برای حفظ حرکت خویش، دارد. هابز فرض را بر وجود انگیزه‌ای درونی به ادامه حرکت قرار می‌داد و این انگیزه در اساسی‌ترین شکل خود به نظر او همان انگیزه پرهیز از مرگ بود. «هر کسی ... از مرگ ... دوری می‌گزیند، و این کار را به حکم انگیزه و میلی طبیعی انجام می‌دهد، همچنانکه سنگی میل به سقوط دارد»^۱. می‌توان گفت که همین انگیزه و میل به ادامه حرکت، تعیین‌کننده کل فعالیت بدن فرد انسان است زیرا کل فعالیت آن عبارت است از کوشش در جهت آنچه به حرکت دائمی‌اش یاری رساند و پرهیز از آنچه مانع از حرکتش گردد. این کوشش‌ها را می‌توان امیال و بیزاری‌های انسان خواند. پیچیده‌ترین و دقیق‌ترین کنش‌های انسان را می‌توان به عنوان پیامدهای عملکرد همین نظام مکانیکی بدن توضیح داد؛ البته نه بدین معنی که همه آنها را همچون اعمال بازتابی صرف و ساده‌ای چون پلک‌زدن تلقی کنیم، بلکه به این معنی که همه کنش‌های آزادانه (یعنی ارادی) را نتیجه فرایند تأمل یا محاسبه‌ای بدانیم که حافظه، تخیل، عقل و ادراک حسی را به کار می‌گیرد و همه آنها را در خدمت حفظ امیال و یا دفع بیزاری‌ها قرار می‌دهد.

فرضیه علمی چشمگیر هابز از این قرار بود. همه کنش‌های آدمی را می‌توان به حرکت‌های اساسی و اولیه بدن و ذهن تجزیه کرد؛ دانشمندان این حرکات را از نو به شیوه‌ای ترکیب می‌کنند که همه چیز را بتوان با آن توضیح داد. هابز بر این باور بود که خود این کار را انجام داده است. وی تصور می‌کرد که عوامل اساسی و اولیه‌ای که مفروض گرفته بود آنقدر بدیهی و خود آشکارند که هر پژوهنده صادقی می‌بایست آنها را بپذیرد. همچنین وی بر این باور بود که ترکیب عقلانی این عوامل آنقدر از حیث منطقی درست است که هر پژوهنده صادقی می‌بایست با نتایج آن نیز موافق باشد. هابز که در مورد این دو نکته مطمئن و متقاعد بود نیازی نمی‌دید که خوانندگان خود را به دنبال خویش در مسیر طولانی حدس‌ها و آزمون و خطای منطقی پیچیده‌ای بکشاند که خود از طریق آن به مفروضات خویش رسیده بود. به سخن دیگر هابز ما را با خود به مرحله 'تجزیه‌ای' استدلال خویش نمی‌برد بلکه همراه با ما بلافاصله از مفروضات و استدلال ترکیبی آغاز می‌کند. منظور از این گفته تنها آن است که، همچنانکه در مورد اغلب نظریه‌های علمی پیش می‌آید، ترتیب عرضه و بیان نظریه هابز با ترتیب کشف و بازیابی آن تفاوت دارد.

بدین سان لویاتان با فصولی درباره اجزای گوناگون سازوکاری آغاز می‌شود که بدن آدمی به موجب آن عمل می‌کند. فصل‌های اول تا پنجم به بحث از حس، خیال، رشته خیال، زبان و استدلال عقلی می‌پردازند. فصل ششم انگیزه‌ها (یعنی امیال و بیزاری‌ها) را تعریف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه حالات مختلف و شناخته شده ذهن که آدمیان را به انواع گوناگونی از عمل متمایل می‌سازند، به وسیله امیال و بیزاری‌ها قابل توضیح‌اند (و یا نتیجه آنها هستند). همچنین نشان داده می‌شود که چگونه هر کنش اختیاری نتیجه محاسبه و تأمل درباره امیال و بیزاری‌هاست. پنج فصل بعدی به تفصیل این مطلب می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه آدمیان ضرورتاً متمایل به تعامل‌اند و نسبت به یکدیگر عمل می‌کنند. تا پایان فصل یازدهم، بدین سان زمینه برای استنتاج این مطلب فراهم شده است که آدمیان چگونه باید رفتار کنند یعنی چه نوعی از جامعه سیاسی را ایجاد کنند تا صلح و زندگی آسوده برایشان تأمین شود.

نظریه سرشت آدمی در جامعه

به قیمت قدری ساده‌سازی خوب است در اینجا بکوشیم تا استدلال اصلی در تحلیل‌ها بر درباره رفتار آدمیان نسبت به یکدیگر را باز نماییم. این استدلال عمدتاً در فصل‌های ششم تا یازدهم لویاتان یافت می‌شود، هر چند در هر مورد مراجعه به یکی دیگر از آثار وی که در آنها عبارات مشابهی، گاه نکته‌ای را به شیوه روشن‌تری مطرح می‌کنند، سودمند خواهد بود. ارزش این کار نسبت به خطر ایجاد خدشه در مطالب، در صورتی بیشتر خواهد بود که بتوانیم بدان وسیله خط اصلی استدلال‌ها بر به روشنی مجزا سازیم به نحوی که دریابیم که آن استدلال مستلزم مفروضاتی بوده است که هابز خود آنها را آشکار نساخته است. وقتی این مفروضات روشن شوند، بهتر می‌توان درباره اعتبار استدلال و نتیجه‌گیری‌های وی داوری کرد.

می‌توان بحث را با خواهش^۱ها یا امیال^۲ آغاز کرد. 'میل' از یک لحاظ واژه بهتری برای انتقال معنای مورد نظر هابز است زیرا معمولاً 'خواهش‌ها' را به معنایی حیوانی می‌گیریم در حالی که هابز این واژه را برای بیان همه انواع خواست‌ها و امیال به کار می‌برد، چه امیال معطوف به لذت‌های فکری و غیرمادی و چه امیال مربوط به ارضای لذت مادی. با این حال واژه «میل» آنقدر مبهم است که شاید بهتر باشد که همان واژه 'خواهش' را به کار ببریم که به شیوه آشکارتری در حوزه فیزیولوژی جای می‌گیرد (و این جایی است که هابز برای آن در نظر داشت). نخستین قضیه هابز را می‌توان چنین بیان کرد: «آدمیان به وسیله خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت در می‌آیند». البته این قضیه، آنچه را که هابز درباره 'سرچشمه‌های درونی حرکت‌های اختیاری' و فرایند محاسبه‌گری گفته بود، خلاصه و ساده می‌سازد.

اگر بخواهیم در زنجیره استدلال هابز قدری به عقب بازگردیم، می‌توان گفت که همه کنش‌های

1. appetite

2. desire

ارادی و اختیاری نتیجه تفکر و تأمل اند و این خود به معنی محاسبه در این باره است که چه کنش‌هایی موجب ارضای خواهش‌های فرد می‌شوند. اما هابز خود راه میان‌بری به ما نشان می‌دهد و می‌گوید که خواهش و بیزاری نام‌هایی برای بیان آن 'فعالیتی' هستند که «سرچشمه‌های آغازین جنبش در درون بدن آدمی است، پیش از آنکه آنها [خواهش‌ها و بیزاری‌ها] در قالب ... کنش‌های مشهود، ظاهر شوند».^۱ به سخن دقیق‌تر حرکات درونی ما واکنش‌هایی به برخی حرکات از بیرون هستند: «آنچه واقعاً در درون ماست ... تنها حرکت است، که به واسطه عمل اشیای بیرونی ایجاد می‌شود ...: بدین سان وقتی عمل و تأثیر شیء از طریق چشم‌ها، گوش‌ها و دیگر اندام‌ها به قلب می‌رسد، نتیجه واقعی در آنجا چیزی جز حرکت یا فعالیت نیست که از خواهش یا بیزاری نسبت به شیء محرک تشکیل می‌شود».^۲

اما چون اشیای خارجی دائماً بر روی انسان عمل می‌کنند، نادرست نیست اگر بگوییم (چنانکه هابز می‌گوید) که خواهش‌ها و بیزاری‌ها عواملی هستند که اعمال ارادی و اختیاری انسان را موجب می‌شوند.

وقتی در ذهن انسان خواهش‌ها و بیزاری‌ها، امیدها و بیم‌ها درباره امری واحد یکی پس از دیگری پیدا می‌شوند؛ و پیامدهای خوب و بد گوناگون انجام یا پرهیز از انجام فعل مورد نظر متوالیاً به درون ذهن ما می‌آیند؛ به نحوی که گاه میلی به آن کار داریم و گاه از آن بیزاریم؛ گاه امیدواریم که بتوانیم آن را انجام دهیم؛ گاه مأیوس می‌شویم و یا از اقدام بدان می‌هراسیم؛ در این احوال مجموعه خواهش‌ها، بیزاری‌ها، امیدها و بیم‌هایی که تا هنگام انجام فعل و یا تا وقتی که انجام آن ناممکن دانسته شود، ادامه می‌یابند، همان چیزی است که ما تأمل و سنجش می‌نامیم ... در تأمل و سنجش، آخرین خواهش یا بیزاری که بلافاصله متصل به فعل یا ترک فعل است، همان چیزی است که ما اراده به معنی عمل اراده کردن (نه قوه اراده) می‌خوانیم.^۳

پس می‌توانیم قضیه زیر را به عنوان نخستین قضیه هابز درباره انگیزه انسان مطرح کرد:

۱. انسان‌ها به واسطه خواهش‌ها و بیزاری‌ها به جنبش درمی‌آیند. هابز بلافاصله پس از تأکید بر نیروی محرکه خواهش‌ها و بیزاری‌ها قضایای بسیار دیگری درباره امیال و خواهش‌ها مطرح می‌کند (ما در اینجا برای تسهیل مراجعه آنها را با ذکر شماره به شیوه زیر می‌آوریم).

۱.۱. نخست اینکه برخی امیال و خواهش‌ها مانند میل به خوراک ذاتی هستند اما «بسیاری نیستند»: «بقیه که امیال مربوط به اشیای خاص‌اند از تجربه و از آزمایش پیامدهای آنها بر می‌خیزند ...»^۴

1. *Leviathan*, ch. 6. p. 23.

2. *Ibid.* p. 25.

3. *Ibid.* p. 28.

4. *Ibid.* p. 24.

۱.۲. دوم اینکه امیال و خواهش‌ها دائماً دگرگون می‌شوند و در نزد انسان‌های متفاوت، تفاوت می‌کنند: «و چون ساختار بدن هر انسانی دائماً در حال دگرگونی است، پس ممکن نیست که همان چیزها همواره در وی همان خواهش‌ها یا بیزاری‌ها را ایجاد کنند؛ همچنین همه آدمیان نمی‌توانند در مطلوبیت تقریباً هیچ چیز واحدی اجماع داشته باشند.»^۱

۱.۳. سوم اینکه خواهش‌ها وقفه‌ناپذیرند یعنی تا وقتی انسان زنده است، باید فعالیت داشته باشند: «... زندگی خود صرفاً حرکت است و هیچگاه نمی‌تواند خالی از میل و خواهش و یا ترس و یا احساس باشد.»^۲ به سخن دیگر انسان‌ها خواستار شادی و خرسندی^۳ هستند که به عنوان «توفیق مستمر در دستیابی به چیزهایی که آدمی در هر زمان می‌خواهد»^۴ تعریف می‌شود. این نکته بار دیگر در فصل یازدهم بیان می‌شود: «کسی که خواهش‌هایش به پایان رسیده باشد، همانند کسی که حواس و مخیله‌اش متوقف شده باشد، دیگر نمی‌تواند زندگی کند. شادی و خرسندی به معنی پیشروی مستمر میل و خواهش از چیزی به چیز دیگر است...»^۵

۱.۴. چهارم اینکه امیال و خواهش‌ها در نزد انسان‌های متفاوت از قوت یکسانی برخوردار نیستند. انسان‌های متفاوت دارای «میل کمتر یا بیشتری به قدرت، به ثروت، به دانش و به شأن و مرتبت» در درون خود هستند. چنین «تفاوتی در میل و شهوت تا اندازه‌ای ناشی از ساختمان و بنیه متفاوت بدن و تا حدی نیز محصول تربیت متفاوت است»؛ به سخن دیگر، «نه تنها ناشی از تفاوت در ویژگی‌های بدنی آدمیان است بلکه از تفاوت‌های آنها در آداب و رسوم و آموزش برمی‌خیزد».^۶ با ترکیب قضایای سوم و چهارم، چنین برمی‌آید که همه آدمیان می‌باید بلاوقفه در جستجوی تأمین و ارضای امیال و خواهش‌های خود باشند، اما چون قوت خواهش‌ها در نزد کسان، متفاوت است، آدمیان متفاوت با سطوح مختلفی از قدرت، ثروت، شأن و عزت و غیره خرسند می‌شوند. هابز وقتی بدینجا می‌رسد به عرضه‌تعریفی از قدرت انسان روی می‌آورد:

۲. «قدرت انسان (به‌طور کلی) عبارت است از وسایل و امکانات فعلی وی برای دستیابی به امری ظاهراً مطلوب در آینده».^۷

از این قضیه و قضایای ۱.۳ و ۱.۴. چنین استنتاج می‌شود که:

۳. همگان می‌باید همواره بکوشند تا قدرتی به‌دست آورند، هر چند هر کسی لزوماً انگیزه ندارد تا اندازه‌ی دیگران به جستجوی قدرت بپردازد و یا در جستجوی قدرتی بیش از قدرت فعلی خود برآید.

تا اینجا قضایای هابز هیچ جنبه‌نگران‌کننده یا هیاهوبرانگیزی ندارند. زیرا وی تا اینجا درباره‌ی رابطه‌ی فعال انسان‌ها با یکدیگر و یا رابطه‌ی قدرت آدمیان با هم سخنی نگفته است. این مطلب را هابز بلافاصله پس از تعریف قدرت انسان به نحوی که در بالا نقل کردیم پیش می‌کشد؛ و گرچه این

1. Ibid.

2. Ibid. pp. 29-30.

3. Felicity

4. Ibid. p. 29.

5. *Leviathan* ch. 11, p. 47.

6. *Leviathan*, ch. 8. 35.

7. *Leviathan*, ch. 10, p. 41.

مطلب حاوی فرض جدید مهمی است، ولی او آن فرض را چنان بی‌آب و تاب مطرح می‌کند که از نظر بسیاری از خوانندگان دور مانده است. البته هابز سه فصل بعد از این، در متن بحث از وضع طبیعی مفروض خود، درباره آن فرض به نحوی داد سخن می‌دهد که از نظر هیچکس نادیده نمی‌ماند. با این حال اینکه هابز آن فرض را در همین جا، یعنی در جایی که به وضوح درباره انسان‌های فعلاً موجود در جوامع واقعی سخن می‌گوید، مطرح می‌سازد، خالی از اهمیت نیست. اما شیوه طرح بی‌سروصدا و بی‌آب و تاب آن فرض تازه و مهم در اینجا را نباید به تمایل هابز به پنهان‌سازی آن نسبت داد زیرا، چنانکه خواهیم دید، وی در نخستین تقریر نظریه سیاسی خود (یعنی در اصول قانون) آن فرض را طی استدلال مشابهی آشکارا بیان می‌دارد. شاید در اینجا بدین دلیل تأکید اندکی بر آن گذاشته است که گمان می‌کرده پس از نوشتن آن همه مطلب چندان نیازی به بیان آشکار آن نبوده باشد.

این فرض جدید، صرفاً به شیوه‌ای تلویحی، در توصیف دو نوع قدرتی که آدمیان دارند، یعنی قدرت اصیل یا طبیعی و قدرت ابزاری یا اکتسابی، بیان شده است.

قدرت طبیعی به معنی برتری توانایی‌های جسم یا ذهن است: مانند توانمندی، منش، خردمندی، قریحه هنری، سخنوری، آزادمنشی [و] نجابت خارق‌العاده. [قدرت‌های] ابزاری قدرت‌هایی هستند که یا به واسطه همین [قدرت‌های طبیعی] و یا به حکم بخت و اقبال به دست می‌آیند و ابزار و وسیله‌ای برای کسب قدرت‌های بیشتری چون ثروت، آوازه، دوستان و لطف نهانی خداوند هستند که آدمیان آن را نیک بختی می‌خوانند.^۱

آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که قدرت طبیعی آدمی، نه برحسب توانایی‌های جسم و ذهن او بلکه به‌عنوان برتری قوای هر کس نسبت به دیگر کسان تعریف می‌شود و نیز اینکه قدرت‌های اکتسابی آدمی قدرت‌هایی هستند که به واسطه آن برتری به دست می‌آیند. قدرت هر کس عبارت است از میزان برتری و فزونی توانایی‌ها، ثروت، شهرت و دوستان او نسبت به دیگران. قبلاً دیدیم که قدرت هر کس به‌عنوان امکانات و ابزارهای موجود او برای دستیابی به امری مطلوب در آینده تعریف می‌شود. بنابراین سخن هابز این است که توانایی‌های فعلی هر کس برای دستیابی به امری مطلوب در آینده، برحسب میزان برتری و فزونی توانایی‌ها، ثروت و شهرت او نسبت به دیگران معین می‌شود.

این فرض بدیهی نیست و از هیچیک از اجزای پیشین استدلال هابز بر نمی‌آید، مگر آنکه مفروضه دیگری بدان افزوده شود. هابز خود این مفروضه را به شیوه‌ای آشکار در عبارت مشابهی در اصول قانون بر آن فرض می‌افزاید. در آن عبارت، وی نخست قدرت انسان را به‌عنوان توانایی‌های بدن و ذهن، به‌علاوه قدرت‌های دیگری که با کاربرد آن توانایی‌ها به دست می‌آیند،

1. Ibid.

تعریف می‌کند و سپس می‌گوید: «و چون قدرت هر کس در مقابل اثرات قدرت دیگری مقاومت و ممانعت می‌کند، قدرت به سخن ساده چیزی بیش از فزونی قدرت یکی بر قدرت دیگری نیست».^۱ مفروضه جدید بدین قرار است:

۴. قدرت هر کس در مقابل اثرات قدرت دیگری مقاومت و ممانعت می‌کند. این مفروضه به نحوی چنان عمومی و کلی بیان می‌شود که می‌توان به سخنی ساده قدرت هر کس را از نو به‌عنوان برتری و فزونی قدرت او بر قدرت دیگران تعریف کرد.

آیا این مفروضه بدیهی است؟ به نظر هابز هر کس که به خود زحمت دهد و به درون جامعه خویش بنگرد بر بداهت آن واقف می‌شود. هابز این مفروضه را نه به‌عنوان استنتاجی از مفروضات فیزیولوژیک خود بلکه به‌عنوان استنتاجی تعمیم یافته از مشاهده و تجربه توصیف می‌کند. وی در بقیه فصل دهم لویاتان تحلیل گسترده‌ای از روابط قدرت میان انسان‌ها در جامعه [یعنی] از شیوه‌ای که آدمیان در عمل یکدیگر را ارزش‌گذاری می‌کنند، به دست می‌دهد. در طی این تحلیل آشکار می‌شود که هابز مشغول استنتاج قاعده کلی دیگری از مشاهدات خویش درباره جامعه است، به این شرح:

۵. کل قدرت اکتسابی عبارت است تسلط بر برخی از قدرت‌های آدمیان دیگر.

این قاعده یکی از نتایج قضیه ۴ است به این معنی که چون همه قدرت‌ها با یکدیگر در تضادند تنها راه کسب قدرت آن است که بر قدرت‌های متعارض با قدرت خود تسلط یابیم. در حقیقت، می‌توان گفت که قضایای چهارم و پنجم، چون هر دو به‌عنوان گزاره‌های کلی از مشاهده جامعه استنتاج شده‌اند، متضمن یکدیگر نیز هستند. هر دو قضیه در این گفته هابز خلاصه شده‌اند: «ارج یا ارزش هر کس، همچون سایر چیزها، همان قیمت اوست؛ یعنی به اندازه همان بهایی است که برای استفاده از قدرتش داده می‌شود...»^۲

هابز با افزودن قضایای چهارم و پنجم که مبتنی بر مشاهده جامعه‌اند، به قضایای فیزیولوژیک پیش‌تر، نخستین قدم را در تبدیل نیاز انسان به قدرت از امری بی‌زیان به امری زیانبار برداشته است. پیش از جمع قضایای چهارم و پنجم، طلب قدرت، بی‌زیان و یا دست‌کم خنثی بود. درست است که قضیه ۱.۴ مبنی بر اینکه خواست برخی از کسان از برخی دیگر بیشتر است، ممکن است به کوششی از جانب ایشان برای کسب مطلوب خود از طریق تصاحب برخی از قدرت‌های کسان دیگر بینجامد، لیکن ضرورتاً به چنین نتیجه‌ای منجر نمی‌شود؛ و حتی اگر منجر شود، لزوماً موجب آن نمی‌شود که همگان درگیر نزاع رقابت‌آمیز بی‌پایانی برای کسب قدرت با دیگران و بر ضد ایشان شوند، زیرا گفته می‌شود که برخی از کسان نسبت به دیگران در سطح پایین‌تری از لذت و ارضا، خرسند می‌شوند. اما وقتی قضایای چهارم و پنجم جمع شوند، وضع قدری فرق می‌کند. زیرا در آن

۱. اصول قانون، بخش ۱، فصل ۸، ص ۲۶.

2. *Leviathan*, ch. 10. p. 42.

صورت، چون به موجب قضیه ۱.۴ برخی از کسان خواهان قدرت بیشتری هستند و معنای این قدرت به موجب قضیه ۴ طلب امور مطلوب بیشتری در آینده است، و نیز چون به حکم قضیه ۵ کل قدرت اضافی دست‌یافتنی، عبارت است از تسلط بر برخی از قدرت‌های دیگران، پس نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که چنین آدمیانی خواهان حکم و سلطه یعنی انتقال برخی از قدرت‌های دیگران به خویش هستند. این وضع به خودی خود ضرورتاً بدانجائی انجامد که همگان درگیر منازعه‌ای برای قدرت شوند، زیرا همان میزان از انتقال قدرت‌ها ممکن است مساعد حال انسان‌های میانه‌رویی باشد که به حکم طبع خود در سطح پایین‌تری از لذت و ارضا، خرسند شوند. با این همه هابز تأکید داشت که نزاع رقابت‌آمیز برای اعمال قدرت نسبت به دیگران، قاعده‌ای کلی و عمومی است. پس معلوم می‌شود که هابز فرض دیگری را نیز در نظر داشته است: و آن اینکه:

۶. امیال و خواهش‌های برخی کسان حد و مرز ندارد.

زیرا اگر خواهش‌های آنها محدود می‌بود، ممکن بود نوعی توافق حاصل شود به این صورت که آنها خواست‌هایشان برآورده می‌شد و بقیه مردم نیز با سطح معتدل‌تری از ارضای و امیال‌شان می‌ساختند. تنها در صورتی که امیال و خواست‌های برخی کسان بی‌حد و مرز باشد، دیگران ضرورتاً به مقاومت برانگیخته می‌شوند تا از انتقال برخی از قدرت‌های خویش ممانعت کنند (و تنها راه مقاومت آن است که درگیر نزاع برای قدرت شوند).

با توجه به همین فرض اخیر (۶) نتیجه‌گیری هابز به شرح زیر حاصل می‌شود:

۷. «پس در وهله نخست تمایل عمومی همه آدمیان را جستجوی همیشگی و خستگی‌ناپذیر قدرت بعد از قدرت می‌دانم که تنها در مرگ پایان می‌پذیرد. و علت این امر همواره آن نیست که آدمی خواهان لذتی عمیق‌تر از لذتی است که پیشاپیش به دست آورده است؛ و یا اینکه آدمی نمی‌تواند با قدرت معتدل‌تری خرسند شود؛ بلکه علت آن است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت و ابزارهایی را که در حال حاضر برای بهزیستی در اختیار خود دارد، تضمین کند.»^۱ همه مردم چه آنان که خواهش‌های معتدلی دارند و چه آنهایی که دارای خواست‌های افراطی و نامعتدلی هستند، ضرورتاً به درون منازعه رقابت‌آمیز بی‌پایانی بر سر قدرت با دیگران کشیده می‌شوند و یا دست‌کم از قدرت‌های خود مراقبت می‌کنند تا تحت تسلط دیگران در نیایند. بدین سان اینک نیاز آدمی به قدرت به امری ضرورتاً زیانبار بدل شده است.

بزرگ‌ترین نتیجه‌گیری هابز از تحلیل سرشت انسان همین است. وی تنها می‌بایست فرض خود درباره بیزاری ذاتی انسان از مرگ، و فرض دیگری درباره توانایی انسان در تشخیص نفع و مصلحت درازمدت خویش و رفتار براساس آن به شیوه‌ای روشن‌بینانه‌تر از گذشته را، به آن نتیجه‌گیری عمده و اساسی بیفزاید تا به نظریه تجویزی خود در خصوص ضرورت اطاعت و فرمانبرداری از حاکم پراقتدار دست یابد.

از آنجا که همین نتیجه‌گیری درباره تلاش ضرورتاً رقابت‌آمیز انسان برای قدرت، چنین نقش عمده‌ای در بقیه دستگاه نظری هابز ایفا می‌کند، بهتر است یادآور شویم که این استنتاج مبتنی بر قواعد کلی و عامی است که وی از مشاهده رفتار آدمیان در جامعه تحصیل کرده است؛ یعنی به هیچ روی مبتنی بر احکام مشابهی نیست که بعدها (در فصل سیزدهم لویاتان) درباره رفتار ضروری آدمیان در وضع طبیعی مفروض خود بیان داشته است، وضعی که در آن بر طبق فرض وی هیچ جامعه سیاسی و هیچ اقتدار قانونگذار و مجری قانونی در کار نیست. تصویر هابز از شیوه رفتار آدمیان در چنان وضع فرضی به حکم ضرورت، آنقدر گیرا و روشن است که خوانندگان اغلب در نمی‌یابند که وی در واقع پیش‌تر کل نظریه خود را درباره رفتار انسان در جامعه سیاسی مطرح کرده بود. تمام آنچه تا بدینجا گفته‌ایم در یازده فصل اول لویاتان یعنی پیش از آنکه اصلاً سخنی از وضع طبیعی به میان آمده باشد، مطرح شده است.

این واقعیت که نتیجه‌گیری کلی هابز درباره جستجوی رقابت‌آمیز انسان در پی قدرت براساس تعمیم رفتار آدمی در جامعه به دست آمده است، از این جهت مهم است که نشان می‌دهد الگوی ذهنی هابز از جامعه تنها با جامعه بورژوازی بازاری انطباق دارد، قطع نظر از اینکه خود از این امر آگاه بوده باشد یا نه. به این مطلب می‌توان به سهولت پی برد. جامعه‌ای که هابز به منظور رسیدن به قضایای چهارم و پنجم، روابط موجود در آن را تعمیم می‌بخشد، جامعه‌ای است که در آن همگان همواره برای قدرت با دیگران رقابت می‌کنند. قدرت هر کسی مانع و رادعی در مقابل قدرت طلبی دیگران است و این واقعیت چنان فراگیر است که می‌توان به سادگی گفت که قدرت هر کسی، همان برتری و فزونی قدرت او نسبت به قدرت دیگران است (قضیه ۴). هر کسی می‌کوشد برخی از قدرت‌های دیگران را به خود منتقل کند و یا در مقابل انتقال برخی از قدرت‌های خود به دیگران مقاومت کند، و این کار را نه با کاربرد زور آشکار بلکه به شیوه‌ای بازاری انجام می‌دهد که در آن، ارزش هر کس «معادل بهایی است که برای استفاده از قدرتش داده می‌شود».^۱

حتی اگر هابز نمی‌گفت که ارزش هر کس بدین شیوه بازاری تعیین می‌گردد، باز هم ضرورت آن بر ما آشکار می‌بود. زیرا حفظ و تأمین استقرار چنین جامعه کاملاً رقابت‌آمیزی در صورتی که اعضای آن دائماً در پی اعمال سلطه و استیلای قهرآمیز بر دیگران و یا مقاومت در مقابل سلطه قهرآمیز آنها می‌بودند، ناممکن می‌شد. جامعه‌ای که ویژگی اصلی آن رقابت همگانی برای قدرت در برابر دیگران باشد تنها در صورتی می‌تواند، حتی برای مدت بسیار اندکی، استمرار و تداوم یابد، که در آن شیوه‌های قانونی و صلح‌آمیزی برای انتقال برخی از قدرت‌های کسانی به کسان دیگر معمول باشد و همگان به شیوه‌ای صلح‌آمیز مشغول انتقال قدرت دیگران به خود و یا مقاومت در مقابل آن باشند؛ الگوی جامعه مورد نظر هابز چنین است. در جای دیگری نشان داده‌ایم که الگوی

1. *Leviathan*. ch. 10. p. 42.

بازار سرمایه‌داری تنها الگویی است که چنین مقتضیاتی را برآورده می‌سازد.^۱ بدین‌سان حتی اگر شواهد دیگری در این خصوص در دست نبود که در نظریه هابز الگوی جامعه بورژوازی مسلم فرض شده است (شواهد دیگر را بعداً بررسی می‌کنیم) باز هم می‌توانستیم نشان دهیم که هابز بدون در نظر گرفتن الگوی جامعه بورژوازی، نمی‌توانست به نتیجه‌گیری خود در خصوص حرکات ضروری آدمیان در جامعه دست یابد.

طبیعت و قرارداد

تا اینجا هابز دو قضیه اساسی درباره سرشت انسان در جامعه مطرح کرده و در جایی آنها را به‌عنوان «دو فرض بسیار قطعی درباره سرشت انسان»^۲ توصیف نموده است. قضیه اول که چنانکه در بالا دیدیم، به واسطه سلسله‌درازی از استدلال‌های مبتنی بر مفروضات فیزیولوژیک و مشاهدات اجتماعی به دست آمده است، این است که آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگر هستند. قضیه دوم نیازی به سلسله‌درازی از استدلال‌ها نداشت و هابز آن را بدیهی و یا نتیجه مستقیم نخستین فرض خود یعنی این فرض می‌دانست که «زندگی حرکت است». بر طبق قضیه دوم «هر کس... از آنچه بد و ناخوشایند است، به‌ویژه از مهم‌ترین بلیه طبیعی که همان مرگ باشد، می‌گریزد؛ و این کار را به حکم نیروی طبیعی خاصی انجام می‌دهد، همانند همان نیرویی که به سقوط سنگ می‌انجامد»^۳.

حال باید دید که چگونه هابز از این دو قضیه به اثبات استدلال معروف خود در این خصوص رسید که تنها راهی که آدمیان برای پرهیز از مرگ و تأمین امکان زندگی آسوده برای خویشان دارند آن است که وجود قدرت دائمی حاکمه‌ای را تصدیق کنند، قدرتی که همگان در مقابل آن بی‌قدرت خواهند بود. هابز این کار را از طریق مجموعه‌ای از استدلال‌های انتزاعی انجام داد. بنا به این‌گونه استدلال اگر آدمیان در وضع فرضی خاصی می‌بودند در آن صورت حقوقی می‌داشتند، قانون خاصی را می‌پذیرفتند و بنابراین به نوع خاصی از قرارداد و توافق می‌رسیدند. بدین شیوه بود که وی مفاهیم معروف نظریه خود یعنی وضع طبیعی، حق طبیعی، قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی را مطرح کرد.

هابز احتمالاً می‌توانست بدون توسل به همه این مفاهیم استدلال خود را عرضه کند؛ احتمالاً می‌توانست استدلال خود را بلاواسطه از قضایایی که پیش‌تر اثبات کرده بود، آغاز کند. در آن صورت می‌توانست استدلال کند که نیروی بالقوه ویرانگر نزاع سراسری افراد برای قدرت، که ویژگی جامعه موجود (و هر جامعه دیگری) است، آنقدر زیاد است که لاجرم به دلیل ترویج خشونت به فروپاشی مکرر جامعه می‌انجامد؛ و چون این وضع خطر مرگ خشونت‌آمیز را افزایش

1. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*. (1962), ch. II, sec 3.

2. 'duo certissima naturae humanae postulata', *De Cive*, p. 139.

۳. مبنای، فصل یک، بخش ۷، ص ۲۶.

می‌دهد، پس می‌توان انسان‌های خردمند و دوراندیش را مجاب کرد که انتقال کل قدرتی که حاکم برای پیشگیری از آن وضع لازم بدانند، به وی ضرورت دارد. اما هابز به جای آنکه بدین شیوه استدلال کند، به شیوه انتزاع منطقی متوسل شد که بی‌شک به‌وی امکان می‌داد تا استدلال چشمگیرتر و گیراتری عرضه بدارد. به‌علاوه این شیوه استدلال با روش تخیل‌آمیز رایج در دانش‌های سده هفدهم کاملاً سازگار بود، هرچند گاه به کج‌فهمی‌هایی می‌انجامید.

هابز در فصل سیزدهم لویاتان وضعی فرضی را مطرح می‌کند که عموماً «وضع طبیعی» خوانده می‌شود. (وی در لویاتان این عنوان را به کار نبرده هر چند در مبانی آن وضع را به همین عنوان خوانده است). این وضع فرضی وضعی است که در صورت فقدان هرگونه قدرت عمومی محدودکننده و هر نوع قانون و یا امکانی برای اجرای قانون، متصور می‌شود. هابز با تکیه بر آنچه پیش‌تر درباره رفتار قهری آدمیان در جامعه گفته است، به آسانی نشان می‌دهد که در صورت رفع هرگونه محدودیتی همگان همواره در معرض حمله خشونت‌بار دیگران به جان و مال خود قرار می‌گیرند. در نتیجه زندگی مدنی ناممکن و زندگی کلاً مخاطره‌آمیز می‌شود. در آن وضع:

بحالی برای کار و کوشش نخواهد بود؛ زیرا ثمره آن نامعلوم است؛ در نتیجه کشت و کار زمین؛ و نیز دریانوردی ممکن نخواهد بود؛ از کالاهایی که از طریق دریا وارد می‌شوند استفاده‌ای نخواهد شد؛ ساختمان‌های راحت و جاداری در کار نخواهد بود؛ ابزارهای لازم برای حرکت دادن و منتقل کردن اشیای سنگین به دست نخواهد آمد؛ هرگونه دانشی درباره سطح کره زمین، درباره زبان، هنرها و ادبیات منتفی خواهد شد؛ دیگر جامعه‌ای در کار نخواهد بود؛ و بدتر از همه، ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار ظاهر خواهد گشت؛ و زندگی آدمیان خالی، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه خواهد شد.^۱

آدمیان متمدن ضرورت خروج از چنین وضعی را درمی‌یابند. هابز آگاه است که چنین آدمیانی هیچگاه در چنان وضعی نبوده‌اند؛ به‌نظر او مردمان وحشی در وضع طبیعی به‌سر می‌برند، ولی مردمان متمدن تنها در شرایط و دوره‌های جنگ داخلی بدان وضع نزدیک می‌شوند. اما نکته مورد نظر هابز در پرورش این مفهوم نظری آن بود که به کسانی که منظور وی از «این‌گونه استنتاج براساس امیال و حالات نفسانی»^۲ را درمی‌یابند نشان دهد که در جهت حفظ مصلحت و منفعت خود به‌عنوان مردمانی متمدن هر چه لازم است انجام دهند تا به چنان وضع طبیعی یا هر وضعی همانند آن گرفتار نشوند. هابز در استدلال خود از ترکیبی از خواهش‌ها و امیال (مثل «ترس از مرگ؛ میل به ... زندگی آسوده») و عقل «که راهنمای اصول مصلحت‌آمیز صلح است» برای تشویق آدمیان بدان کار، بهره‌برداری می‌کند.

در این مرحله هابز مفهوم حقوق طبیعی و قوانین طبیعی را مطرح می‌کند. معنای این دو مفهوم

1. *Leviathan*. ch. 13. p.62.

2. *Ibid*. p. 63.

برطبق تعریف وی با هر معنایی که در گذشته داشتند، بسیار متفاوت است. با این حال طرح آنها در متن بحث از وضع طبیعی فرضی و غیرواقعی، به معانی آنها آسیب می‌رساند.

حق طبیعی به این صورت تعریف می‌شود: «آزادی هر کس برای کاربرد قدرت خود به شیوه‌ای که خودش می‌خواهد در جهت حراست از وجود خویش، یعنی در جهت حفظ جان خود؛ و به تبع آن انجام هر عملی که به تشخیص رأی و عقل آدمی مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف باشد.»^۱ هابز این حق را تنها در وضع طبیعی به طور کامل معمول و ممکن می‌داند:

و چون وضع انسان (چنانکه در فصل پیشین گفته شد) وضع جنگ همه بر ضد همه است؛ و در آن وضع هر کس از عقل خودش پیروی می‌کند؛ و هر کس می‌تواند از هر چیزی که به وی یاری رساند در پاسداری از زندگی خویش در مقابل دشمنان خود بهره‌برداری کند، پس چنین برمی‌آید که در چنین وضعی هر کس نسبت به همه چیز حق دارد، حتی نسبت به بدن دیگری.^۲

البته لازم نیست زمینه بحث از حق طبیعی فرد تا این اندازه محدود باشد؛ یعنی لازم نیست حق طبیعی به وضع طبیعی فرضی و خیالی پیوند داده شود. درست است که تنها در چنین وضع طبیعی، حق زندگی متضمن حق انجام هر نوع عمل و هر گونه اقدامی و «تصرف، استفاده و بهره‌برداری»^۳ از هر چیزی و تهاجم نسبت به هر کسی است. ولی حق زندگی را می‌توان (دست‌کم به عقیده هابز) از انگیزه درونی هر کسی برای زنده ماندن، بلاواسطه استنتاج کرد. وجود آن حق به دلیل وجود چنین انگیزه‌ای است. این نکته به روشنی تمام در اصول قانون بیان شده است:

و به همین‌سان ضرورت و نیاز طبیعی آدمیان را بر آن می‌دارد آنچه را برایشان خوب است (bonum sibi) طلب کنند و از آنچه برایشان زیانبار است، و بیش از همه از آن دشمن طبیعی هولناک [یعنی مرگ] بگریزند که از قراری که می‌دانیم موجب از دست رفتن کل قدرت‌ها و همچنین ایجاد بیشترین دردهای جسمانی در آن هنگام می‌گردد؛ پس برخلاف عقل نیست که آدمی آنچه را که در توان دارد برای حفظ جان خویش در مقابل مرگ و درد انجام دهد. و آنچه برخلاف عقل نباشد، آدمیان حق می‌خوانند...^۴

این انگیزه نه تنها در انسان در وضع طبیعی بلکه در انسان به طور کلی فعال است؛ حق طبیعی از آن انسان است.

این گفته در مورد قانون طبیعی نیز صادق است. این قانون قاعده‌ای تجویزی و هنجاری است که هر انسان خردمندی چه در وضع طبیعی باشد و چه خارج از آن وضع، ضرورتش را درمی‌یابد.

1. *Leviathan*, ch. 14, p. 64. 2. *Ibid.*

۴. همان، صص ۵-۵۴.

۳. اصول قانون، بخش ۱، فصل ۱۴، ص ۵۵.

«قانون طبیعی ... اصل یا قاعده‌ای کلی است که به واسطهٔ عقل کشف می‌شود و به حکم آن آدمی از انجام آنچه مخرب زندگی وی باشد و یا وسایل پاسداری از آن را از میان ببرد، و نیز از عدم اقدام به آنچه به نظر او زندگی را به بهترین شیوه حفظ می‌کند، منع شده است.»^۱

اگر آدمیان در وضع طبیعی می‌بودند، همین قانون طبیعی به آنها حق می‌داد تا حق طبیعی خود را به کامل‌ترین شکل اعمال کنند؛ یعنی به هر کس دیگر تجاوز و تعدی کنند. لیکن همان قانون ایجاب می‌کرد که وسیله‌ای بهتر از این برای صیانت خود بیابند. همین شرط اخیر است که هابز در فصل چهاردهم مورد تأکید قرار می‌دهد و از آن دومین قانون طبیعی خود را استنتاج می‌کند: «هر کس باید مایل باشد در صورتی که دیگران نیز مایل باشند، به منظور تأمین صلح و دفاع از خویش به شیوه‌ای که خود لازم می‌داند، از حق خود نسبت به همه چیز صرف‌نظر کند و به همان میزان از آزادی در مقابل دیگران قانع باشد که خود همان را برای دیگران در مقابل روا و مجاز دارد.»^۲

پس انسان خردمند، اگر در وضع طبیعی به سر برد، درمی‌یابد که می‌باید از حقوقی که در آن وضع دارد، (یعنی حق انجام و تصرف هر چیزی و تجاوز به هر کسی) دست بکشد، به شرط آنکه هر کس دیگر نیز در همان حال همان کار را انجام دهد (زیرا در غیر این صورت چنان کسی «خود را در معرض صید» همهٔ کسان دیگر قرار خواهد داد).

چنین کاری آشکارا نیازمند توافق یا قرارداد یعنی عملی هماهنگ خواهد بود که به موجب آن همگان از حقوق طبیعی خود در عین حال صرف‌نظر کنند. اما صرف توافق در خصوص وانهادن آن حقوق فایده‌ای نخواهد داشت. زیرا در آن صورت هم باز آدمیان موجوداتی حریص خواهند بود و ممکن است برخی از حقوق قدیم خود را، هر زمان که سودی فوری در اعادهٔ آنها ببینند، بازستانند. بنابراین آدمیان می‌باید غیر از اینکه دربارهٔ وانهادن حقوق طبیعی خود توافق می‌کنند، کار دیگری نیز انجام دهند. یعنی اینکه می‌باید آن حقوق را به شخص یا هیأتی منتقل کنند که بتواند با حق استفاده از کل قوای مرکب همهٔ اصحاب قرارداد، آن توافق را الزام‌آور سازد و آنها را بدان پایبند نماید. زیرا «میثاق‌ها بدون شمشیر صرفاً حرف‌اند و قدرتی در تأمین امنیت هیچکس ندارند».^۳

بنابراین انسان‌های خردمندی که در وضع طبیعی باشند، درمی‌یابند که نه تنها می‌بایست حق خود نسبت به هر چیزی را واگذارند، بلکه همچنین می‌باید حقوق طبیعی خود برای صیانت از خویش را نیز به مرجع اقتداری منتقل کنند. انتقال چنین حقوق و قدرت‌هایی است که احساس تکلیف و التزام فرد نسبت به آن مرجع اقتدار را ایجاد می‌کند: «وقتی کسی ... حق خود را واگذار کرده باشد؛ در آن حال گفته می‌شود که وی مکلف یا ملزم است که مانع از آن نشود که کسانی که چنان حق بدیشان واگذار و یا وانهاده شده است، از فواید آن بهره‌مند شوند؛ و همچنین وی مکلف و موظف است که عمل ارادی و آزادانهٔ خود [در انتقال حق] را ملغی و باطل نسازد...»^۴. شخص یا

1. *Leviathan*, ch. 14, p. 64.2. *Ibid.* pp. 64-5.3. *Leviathan*, ch. 17, p. 85.4. *Leviathan*, ch. 14, p. 65.

هیأتی از اشخاص که چنین حقوقی به آنها واگذار شود، حاکم خواهند بود؛ و تصمیم‌گیری در این باره که حاکم به چه میزانی از قدرت‌های مردم نیازمند است، بر عهده خود حاکم است، زیرا در غیر این صورت حاکم نمی‌تواند از داشتن قدرت کافی برای اجرای قرارداد و پاسداری از صلح مطمئن باشد. بدین سان هابز استدلال خود را به فرجام می‌رساند و نشان می‌دهد که اگر آدمیان در وضع طبیعی می‌بودند، تنها کار معقولی که باید انجام می‌دادند کوشش برای خروج از آن وضع بود و تنها راه برون‌رفت از آن وضع نیز انتقال کل حقوق و قدرت‌هایشان به شخص حاکم می‌بود.

اما آدمیانی که از جانب هابز تحریض و ترغیب می‌شدند تا وفاداری و التزام کامل خود نسبت به شخص حاکم را تصدیق کنند، مردمان هم‌عصر خود او یعنی انسان‌های متمدنی بودند که در وضع طبیعی به سر نمی‌بردند. پیام هابز به آنها چه بود؟ تنها پیامی که ممکن است وجود داشته باشد این است که اگر ایشان وفاداری و التزام کامل خود به شخص حاکم را تصدیق نکنند، در آن صورت در معرض خطر سقوط به وضع طبیعی قرار می‌گیرند. بنابراین باید، بنا به مصلحت خودشان، تعهد و وفاداری کامل خود به شخص حاکم را بپذیرند.

هابز از معاصران خود نمی‌خواست که قراردادی منعقد کنند، بلکه تنها خواهان آن بود که همان التزام و تکلیفی را بپذیرند که در صورت انعقاد قرارداد اجتماعی می‌پذیرفتند. هابز با مردمانی که در وضع طبیعی به سر برند، سخن نمی‌گفت بلکه مخاطبین او کسانی بودند که در جامعه سیاسی ناقص و نارسایی یعنی در جامعه‌ای زندگی می‌کردند که ضامن امنیت و زندگی آسوده نبود (و شاهد این گفته تمایل چنین جامعه‌ای به سقوط در وضع جنگ داخلی بود). هابز می‌خواست به مردمان زمانه خود نشان دهد که برای تأسیس جامعه سیاسی نسبتاً کامل‌تری که برای همیشه از خطر اغتشاش داخلی فارغ باشد، چه کار باید بکنند.

در توجیه دولت حاکم

هابز خود اعتقاد داشت که استدلال قانع‌کننده‌ای عرضه کرده است. وی پیشاپیش به برخی از ایرادات آشکاری که پیش‌بینی می‌کرد بر او وارد کنند، پاسخ گفت:

بزرگ‌ترین ایراد، به عملکرد واقعی مربوط می‌شود؛ وقتی می‌پرسند که اتباع حکومت کی و کجا چنین قدرتی را پذیرفته‌اند. اما می‌توان از چنین کسانی پرسید که کی و کجا کشوری وجود داشته است که مدتی مدید از فتنه و اغتشاش و جنگ داخلی فارغ بوده باشد. در بین ملت‌هایی که دولتشان قدیمی است و هیچگاه دولت آنها جز از طریق جنگ خارجی سرنگون نگشته است، اتباع هیچگاه در مورد قدرت حاکم نزاع و اختلاف پیدا نمی‌کردند.^۱

1. *Leviathan*, ch. 20, p. 107.

سپس هابز ایراد مربوط به عملکرد گذشته آدمیان را با اشاره به اینکه عملکرد گذشته ممکن است نتیجه جهل و نادانی دوران گذشته باشد، رد می‌کند:

اما به هر حال ایراد و استدلالی که مبتنی بر عملکرد آدمیان باشد، اگر به کنه موضوع پی نبرده باشد و با دلایل عقلانی، علت‌ها و سرشت دولت را نسنجیده باشد و همواره گرفتار نارسایی‌هایی باشد که از چنان جهلی ناشی می‌شود، بی‌اعتبار است. زیرا اگر هم در همه مناطق جهان مردمان خانه‌های خویش را بر روی شن بنا کنند، نمی‌توان از آن چنین استنباط کرد که باید چنان کنند. مهارت در ایجاد و حفظ دولت، دارای قواعد خاصی است، همچنانکه حساب و هندسه قاعده دارند؛ و مانند (بازی تنیس) تنها مبتنی بر عملکرد نیست؛ و مردمان تهیدست فرصت آن را ندارند و آنان که فرصت دارند تاکنون کنجکاوی و یا روش لازم برای کشف آن قواعد را نداشته‌اند.^۱

هابز همین نکته را ده فصل بعد هم مطرح می‌کند: به گفته او آنان که استدلال می‌کنند که هیچگونه اصول و قواعد کافی و مفیدی برای حفظ قدرت حاکمه وجود ندارد، زیرا تاکنون درباره چنین قواعدی اتفاق نظری وجود نداشته است،

غلط استدلال می‌کنند؛ مثل آنکه مردمان وحشی امریکا بگویند که چون تاکنون عمارت و بنای دیرپایی ندیده‌اند پس هیچگونه مبانی یا اصول عقلانی برای ساختن عمارت‌ها وجود ندارد به نحوی که آن عمارت‌ها به اندازه مصالح خود دوام آورند. گذشت زمان و جد و جهد هر روزه دانش و معرفت جدیدی تولید می‌کنند. و همچنانکه فن بنای ساختمان‌های خوب و دیرپا از اصولی عقلانی استنتاج می‌شود که مردمان کوشایی که مدت‌ها ماهیت مصالح و مواد ساختمانی و آثار مختلف اشکال و نسبت‌ها را در طی دوران دراز آشنایی آدمیان با فن معماری (هر چند در آغاز به شکلی ابتدایی) مطالعه کرده بودند، یافته‌اند؛ به همین سان مدت‌ها پس از آنکه آدمیان دست به ایجاد دولت‌های ناقصی زدند که متایل به سقوط به وضع بی‌نظمی بودند، می‌توان از طریق تأمل و تفکر مجددانه اصولی عقلانی را یافت و بدین وسیله بنیاد آنها را مستدام ساخت (مگر آنکه مورد تهاجم خارجی قرار گیرند) و من در این گفتار همین اصول عقلانی را مطرح کرده‌ام...^۲».

ایراد احتمالی دیگری که هابز پیش‌بینی می‌کرد مربوط به عملکرد و فایده آینده آن اصول بود. «اما باز هم می‌گویند که گرچه ممکن است آن اصول درست باشد، اما مردم عامی به اندازه کافی

1. Ibid.

2. *Leviathan*, ch. 30, p. 176.

ظرفیت و توانایی ندارند تا آنها را دریابند».^۱ اگر این ایراد بی جواب می ماند، می توانست اساس کل نظریه هابز را در هم بریزد، زیرا کل آن نظریه بستگی بدین پیدا می کرد که همگان به اندازه کافی به اصول مورد نظر او متقاعد و مجاب شوند تا بتوانند اقتدار شخص حاکم را به شیوه ای عقلانی و به طور مستمر بپذیرند. هابز به این ایراد چنین پاسخ می دهد: «ذهن مردم عامی، اگر به واسطه وابستگی به اصحاب قدرت مشوب نگشته و یا به واسطه نفوذ علمای دین مغشوش نشده باشد، مانند کاغذ سفیدی است که برای دریافت هر آنچه مراجع اقتدار عمومی بر روی آن نقش ببندند، آمادگی دارد.» سپس هابز با لحنی بسیار طعنه آمیز می پرسد:

ملت ها را ترغیب می کنند تا بدون اعتراض اسرار عظیم مذهب مسیح را که فراسوی عقل اند بپذیرند؛ و میلیون ها نفر به این باور کشانده می شوند که جسم واحدی ممکن است در عین حال در مکان های متعدد و بی شمار باشد و این نیز خلاف عقل است؛ پس آیا برخی کسان را یارای آن نیست تا از طریق تعلیم و تبلیغ و تحت حمایت قانون آنچه را که کاملاً هماهنگ با عقل است تا بدان حد که هر انسان بی تعصبی تنها با شنیدنش، آن را می پذیرد و فرامی گیرد، مقبول سازند؟^۲

واقعی ترین و آشکارترین ایرادی که هابز پیش بینی می کرد این بود که مردم وقتی خود را کاملاً مطیع و منقاد قدرت حاکمه سازند، دچار وضع بی قدرتی و ناتوانی کامل می شوند، ولی چون هنوز موجوداتی حریص و پارانگیزه هستند، نمی توان انتظار داشت که آن وضع را تحمل کنند: «... کسی ممکن است در اینجا ایراد کند که وضع اتباع بسیار ناخوشایند می شود، زیرا برای شهوات و دیگر امیال غیرعادی ایشان نامطلوب است و یا کسانی را که قدرت نامحدودی در دست خود داشته اند، خوش نمی آید».^۳ پاسخ فوری هابز به این ایراد، این نکته ساده بود که «وضع انسان هیچگاه کاملاً خالی از نوعی ناراحتی و دشواری نیست؛ و بزرگ ترین مشکلی که ممکن است در هر شکلی از حکومت گریبانگیر مردم به طور کلی شود بدبختی ها و مصائب هولناکی است که همراه با وقوع جنگ داخلی رخ می نمایند...»^۴ هابز در ادامه مطلب استدلال می کند که حکام نمی خواهند به اتباع خود آسیب رسانند زیرا قدرت حاکم در قوت و توانمندی اتباع نهفته است.

اما پاسخ کامل هابز به این ایراد بعداً در هنگام توصیف وظایف حکام از نظر وی، ظاهر می شود. وظیفه حاکم تأمین «امنیت مردم» است و منظور از امنیت نه صرفاً صیانت حیات «بلکه همچنین همه خرسندی ها و بهره مندی های زندگی است که هر کس باید از طریق کار و کوشش قانونی، و بدون ایجاد خطر یا آسیبی برای کشور، برای خود تحصیل کند». در اینجا هیچگونه سخنی از دولت رفاهی در کار نیست؛ وضع کاملاً فردگرایانه است:

1. Ibid.

2. *Leviathan*, ch. 30, pp. 176-7. 3. Ibid. ch. 18, p. 94.

4. Ibid.

منظور آن است که این کار نه از طریق اعمال توجه و رعایت نسبت به افراد به میزانی بیش از صیانت ایشان از آسیب‌ها، به‌هنگامی که به چنان آسیب‌هایی گرفتار شوند؛ بلکه از طریق تأمین نظارت عمومی به وجهی که هم از لحاظ نظری و هم از حیث مصداقی در قواعد و دستورهای عمومی و نیز در وضع و اجرای قوانین نیکو مندرج باشد، اعمال شود؛ قوانینی که افراد می‌توانند در موارد خاص خود به کار ببرند.^۱

هر کس نسبت به شخص خود حق مالکیتی دارد؛ وظیفه حاکم تأمین شرایطی است که در آن هر کس بتواند کامل‌ترین بهره‌برداری را از آن حق به‌عمل آورد. «در بین چیزهایی که آدمی نسبت به آنها حق تملک دارد، گرمی‌ترین‌شان جان و جسم، و در درجه دوم (در مورد اغلب کسان) اعضای مربوط به حبّ زناشویی و پس از آن هم ثروت و وسایل زندگی است»^۲. شخص حاکم باید به مردم تعلیم دهد که به همه انواع تملکات خود احترام و ارج بگذارند.

در ادامه مطالب هابز در توصیف وظایف شخص حاکم به صورتی دقیق‌تر، تصویری که ظاهر می‌شود، در کمال وضوح تصویر دولت بورژوازی است. به‌عنوان نمونه، در مورد مالیات هابز بحث خود را از این قضیه آغاز می‌کند که مالیات، بهایی است که افراد برای صیانت از جان خود و «تأمین کار خویش» باید پردازند؛ مالیات‌ها «چیزی جز مزدهایی نیست که باید به کسانی پرداخت شود که برای دفاع و حراست از افراد در مشاغل و حرفه‌های گوناگون، مناصب عمومی را تصدی می‌کنند»^۳. هابز از این نظر دفاع می‌کند که مالیات‌ها می‌باید با فوایدی که [از جانب مناصب عمومی] نصیب مردم می‌شود، برابر باشند. از این روی به این نتیجه مقدماتی می‌رسد که همگان می‌باید مبلغ یکسانی مالیات پردازند؛ «زیرا نفعی که هر کس به موجب آن دریافت می‌کند، بهره‌مندی از زندگی است، که به یک اندازه برای تهیدستان و توانگران ارزشمند است؛ مبلغی که فرد تهیدست مرهون کسانی است که از جان او دفاع می‌کنند، برابر با مبلغی است که فرد توانگر در مقابل دفاع از حیات خود، مدیون است...»^۴

اما باید این واقعیت را در نظر بگیریم که «توانگران که از خدمات تهیدستان بهره‌مندند ممکن است نه تنها از بابت شخص خودشان بلکه از بابت تعداد بسیار بیشتری مدیون باشند»^۵. به سخن دیگر توانگران نیروی کار تهیدستان را در اختیار خود دارند و بنابراین باید به ازای فوایدی که در نتیجه حراست و نظارت بر آن به دست می‌آورند، مبلغی پردازند. و یا به سخن خود هابز در رساله میانی: «گرچه همگان به یک میزان از صلح بهره می‌برند، اما فواید ناشی از آن برای همگان یکسان نیست؛ زیرا برخی متصرفات بیشتری دارند و برخی کمتر...»^۶. چون برخی کسان نیروی کار بیشتری در اختیار خود درمی‌آورند و ثروت بیشتری می‌اندوزند و در نتیجه بیش از دیگران فایده

1. Ibid. ch. 30, p. 175.

2. Ibid. p. 179.

3. Ibid. p. 181.

4. Ibid.

5. Ibid.

می‌برند، پس باید مالیات بیشتری بپردازند. نتیجهٔ مقدماتی دومی که از این بحث به دست می‌آید این است که باید مالیات متناسب با ثروت باشد (یعنی ثروت، ملاک میزان نیروی کاری باشد که در اختیار توانگران قرار می‌گیرد). اما این قاعده انگیزهٔ کار و کوشش و پس‌انداز را تضعیف می‌کند. هابز به منظور پرهیز از این پیامد و در عین حال حفظ نسبتی میان مالیات‌ها و ثروت، نتیجه‌گیری سوم و نهایی خود را اعلام می‌دارد و آن این است که مالیات‌ها باید متناسب با مبلغی باشند که هر کس صرف کالاهای مصرفی می‌کند. براساس این قاعده، مالیات‌ها نه با کل منافی که افراد مختلف از خدمات دولت در صیانت از جان و نیروی کار خود به دست می‌آورند، بلکه با آن بخش از این منافع متناسب می‌شوند که به مصرف می‌رسند.

برداشت هابز از مسئلهٔ مالیات‌گیری برداشتی کاملاً بورژوازی است. مالیات‌گیری در نظر او تنها به این دلیل موجه است که به افراد یاری می‌رساند تا به اشتغالات خصوصی خود ادامه دهند. مالیات‌ها باید به نحوی سرشکن شوند که هر کس سهم منصفانهٔ خود را تا جایی که هماهنگ با تشویق کار و کوشش و انباشت ثروت باشد، بپردازد. این برداشت از مالیات‌گیری با مرحلهٔ اولیهٔ سرمایه‌داری تناسب داشت که در آن تشویق کار و کوشش و صرفه‌جویی اهداف اصلی سیاست دولت به شمار می‌رفت.

بخش‌های دیگر اندیشه‌های اقتصادی هابز نیز متناسب با همان مرحله‌اند. بسیاری از این اندیشه‌ها در فصل «در باب تغذیه، پرورش و زاد و ولد دولت» عرضه شده‌اند.^۱ این واقعیت که هابز در طرح‌های اقتصادی خود هوادار مرکانتیلیسم قرن هجدهم بود و اعتقاد داشت که سیاست مداخله دولتی لازمهٔ پیشبرد فرایند توسعهٔ سرمایه‌داری است، مسلم است لیکن نباید موجب ایجاد ابهام در این حقیقت گردد که الگوی اقتصادی مقبول و طبیعی از نظر وی، الگوی اقتصاد کاملاً سرمایه‌داری بود (هر چند چنانکه خواهیم دید، برخی از وجوه آن را نمی‌پسندید). هابز مسلماً کار را به عنوان کالا تلقی می‌کرد و این قضیه البته محور اصلی سرمایه‌داری است. وی در ضمن بحث از تجارت خارجی اظهار می‌دارد که «کار انسان نیز مانند هر چیز دیگری کالایی است که برای کسب سود مبادله می‌شود».^۲ به علاوه هابز مفاهیم ماقبل سرمایه‌دارانهٔ عدالت در مبادله و عدالت توزیعی^۳ را مورد تمسخر قرار می‌دهد زیرا به نظر او به محض آنکه دریا بیم که ارزش هر چیز و از جمله ارزش آدمیان به وسیلهٔ بازار تعیین می‌گردد، آنگاه چنین مفاهیمی بی‌معنا می‌شوند. هابز تعیین ارزش‌ها در بازار را نه تنها به عنوان واقعیت، بلکه به عنوان حق و حقیقتی می‌پذیرفت، به این معنی که به نظر او هیچ مبنای اخلاقی دیگری برای تعیین ارزش اشیا وجود نداشت.

نظریهٔ عدالت مبادله‌ای حکم می‌کرد که در هر مبادله یا قراردادی، ارزش اشیا موضوع قرارداد برابر باشد وگرنه آن مبادله یا قرارداد برای یکی از طرفین ناعادلانه می‌بود. هابز این حکم را

1. *Leviathan*, ch. 24.2. *Ibid.* p. 127.

3. commutative and distributive Justice

بی معنا می‌یابد و رد می‌کند زیرا به گفته او «ارزش همه اشیاى مورد قرارداد به وسیله علاقه و میل طرفین قرارداد سنجیده می‌شود؛ و بنابراین ارزش عادلانه ارزشی است که آنها از روی رضایت پردازند»^۱. بنابراین نفس وقوع هر مبادله‌ای به این معنی است که ارزش هر یک از اشیاى مورد مبادله برابر است. ارزش برابر به وسیله نفس عمل مبادله اثبات می‌شود.

در مورد مفهوم قدیمی عدالت توزیعی نیز هابز نظر مشابهی دارد. به حکم این مفهوم در توزیع منافع میان شماری از مردم باید از قاعده «منافع یکسان برای افرادی که دارای شایستگی یکسانی هستند»^۲، پیروی کرد. به نظر هابز به محض آنکه دریابیم که ارزش هر کس همان قیمتی است که برای استفاده از قدرت یا نیروی کار وی پرداخته می‌شود، چنان مفهومی بی‌معنا می‌گردد. زیرا شایستگی یا استحقاق هر کس بر طبق تعریف دقیقاً همان چیزی است که دریافت می‌دارد، به نحوی که توزیع کل محصول اجتماعی در میان اعضای جامعه به نسبت شایستگی و استحقاق آنها به صورت خودبه‌خودی انجام می‌پذیرد. شایستگی و استحقاق یکسان به واسطه سهم و بهره یکسان اثبات می‌شود.

از شیوه برخورد هابز با عدالت مبادله‌ای و توزیعی آشکارا چنین برمی‌آید که وی نه تنها واقعیت بلکه عادلانه بودن جامعه بازاری را می‌پذیرفت. دولت حاکمه‌ای که وی توجیه کرده است دولتی بورژوازی است. اما چگونه می‌توان پذیرش اخلاق بورژوازی بدین شیوه را با نظرات گاه آشکار او در نقد بسیاری از وجوه شیوه رفتار و زندگی بورژوازی در دوران خودش سازش داد؟ همچنین چگونه می‌توان گرایش بورژوازی وی را با عدم اقبال بورژوازی امروز نسبت به افکار او و یا نادیده گرفتن آن افکار سازگار نمود؟ در زیر به ترتیب به این دو پرسش پاسخ می‌دهیم.

برابری بورژوازی در اندیشه هابز

نفرت هابز از اخلاق بورژوازی در آثارش آشکار است. مثلاً در بهیموث می‌گوید که «عموم شهروندان و سکنه شهرهای بازاری با رذایل سودجویانه اهل تجارت و حرفه‌ها و صنایع مثل دورویی، دروغ‌گویی، فریبکاری، ریاکاری و دیگر نابکاری‌ها»^۳ دمسازند؛ همچنین در همانجا درباره بازرگانان می‌گوید: «تنها افتخارشان [این است] که بر طبق حکمت خرید و فروش بیش از اندازه ثروتمند شوند» و «تهیدستان را وادارند تا نیروی کار خود را به قیمت مورد نظر ایشان بفروشند...»^۴. پس باید پرسید که هابز با چنین دیدگاهی در مورد انسان‌های بازاری و جامعه بازاری چگونه می‌توانست کل نظریه خود را براساس استنتاج از الگویی از انسان و جامعه تأسیس کند که چنانکه دیده‌ایم، الگوی انسان بورژوازی و جامعه سرمایه‌داری بوده است؟ پاسخ‌های گوناگونی می‌توان به این پرسش داد. شاید رضایت‌بخش‌ترین پاسخ این باشد که

1. Ibid. ch. 15. p. 75.

۴. همان، ص ۱۲۶.

۳. بهیموث، ص ۲۵.

۲. بهیموث، ص ۲۵.

هابز کاملاً آگاه نبود که الگوهایی که به عنوان الگوهای انسان و جامعه به طور کلی مطرح می‌کرد تنها به عنوان الگوهای انسان و جامعه بورژوایی اعتبار دارند. وی به گمان خودش آن الگوها را از حرکات و نیروهای ساده فیزیولوژیک استنتاج کرده بود، هر چند، چنانکه دیده‌ایم برخی مفروضات مبتنی بر تعمیم رفتار انسان در جامعه نیز برای تکمیل آنها لازم بود. اینکه چنین مفروضاتی مبتنی بر تعمیم رفتار انسان و جامعه بورژوایی باشد، شگفت‌آور نبود. هابز خود از نقش بورژوازی در به راه انداختن جنگ داخلی آگاه بود و درحقیقت تقصیر جنگ را عمدتاً به عهده آن طبقه می‌انداخت. به گفته خودش، چون هدف اصلی کل اندیشه سیاسی او یافتن راهی برای پیشگیری از وقوع جنگ داخلی در آینده بود و چون وی خود نمی‌توانست مانع وجود و گسترش بورژوازی به عنوان طبقه‌ای گردد که به نظر او ظهورش به جنگ داخلی انجامیده بود، پس لاجرم می‌بایست در مقام تحلیل احوال انسان در جامعه به طور کلی، به تحلیل احوال انسان بورژوایی پرداخته باشد.

به علاوه هابز آشکارا گمان می‌برد که راه‌حلی که از الگوهای خود استنتاج کرده بود، با احوال انسان بورژوایی تناسب دارد؛ و در این مورد هم دلایلی داشت. دولت حاکمه او به این منظور طراحی نشده بود که رقابت و کسب و کار در زندگی را از آدیان دریغ دارد؛ بلکه هدف آن تأمین و تضمین همین شیوه زندگی بود؛ دولت مورد نظر هابز به این منظور طراحی شده بود تا شرایطی را تأمین کند که آدیان بتوانند در عین امنیت به همان شیوه زندگی کنند، بدون آنکه صلح مدنی را به خطر بیفکنند. به نظر هابز بهایی که آدیان می‌بایست برای این شیوه زندگی بردازند، چندان زیاد نبود؛ آنها تنها می‌بایست التزام به اطاعت از قوانین شخص حاکم را مادام که وی قادر به پاسداری از ایشان باشد بپذیرند؛ چنانکه گویی برای این کار قراردادی منعقد کرده‌اند. این التزام همانند قرارداد درازمدتی است که از بازرگانان انتظار می‌رود برای تأمین منافع و امتیازات خود منعقد کنند و بپذیرند.

پس چرا هابز نتوانست بورژوازی را به چنین کاری ترغیب کند؟ این نکته ما را به پرسش دومی می‌رساند که در پایان بخش پیشین مطرح کردیم و آن اینکه چگونه می‌توان پذیرش اخلاق بورژوایی و نیز تجویز دولتی برای حفظ و پیشبرد زندگی رقابت‌آمیز از جانب هابز را با بی‌علاقگی یا غفلت طبقه بورژوا نسبت به نظریه وی در حال حاضر، سازش داد؟ نظریه کامل هابز هیچگاه چنانکه باید راه خود را در درون جامعه‌ای که به تدریج تحت سلطه بورژوازی قرار می‌گرفت، باز نکرد. دلیل این واقعیت آن نبود که هابز از حاکمی اقتدارطلب در نظریه خود حمایت می‌کرد. دلیلی نداشت که بورژوازی نسبت به استقرار مجلس قانونگذاری و هیئت مجریه‌ای که مرکب از خودشان و یا نمایندگان‌شان باشند، اعتراضی داشته باشد؛ درحقیقت خواسته آن طبقه همین بود و چیزی شبیه به همین نظام سرانجام در سال ۱۶۸۹ به همت آن طبقه برقرار شد. گرچه هابز از روی مصلحت‌اندیشی دلایلی برای ترجیح حاکمیت پادشاه به جای حاکمیت مجلس عرضه می‌داشت، اما تأکید می‌کرد که این ترجیح بر احکامی تجربی تکیه دارد که از قطعیت استدلال و استنتاج اصلی او

برخوردار نبوده است. راه حل اصلی او که وی مکرراً بدان اشاره کرده است به واسطه حاکمیت شاه یا حاکمیت مجلس هر دو به یک میزان قابل اجرا بود.

ایراد و اشکال اصلی نظریه هابز، ناشی از شرطی بود که به نظر وی منطقاً از مفروضات اصلی نظریه اش استنتاج می شد و آن شرط این بود که حاکم، خواه شخص واحدی باشد یا هیأتی از اشخاص، می باید از قدرت نصب جانشین خود برخوردار باشد. معنای این شرط در مورد حاکمیت مجلس آن بود که گرچه چنین مجلسی می تواند در اصل مجلسی انتخابی باشد، لیکن نمی تواند همواره بر انتخاب کنندگان متکی باقی بماند بلکه می باید از قدرت لازم برای دائمی کردن خودش از طریق نصب اعضای جدید جهت پر کردن کرسی های خالی برخوردار باشد:

وقتی یکی از اعضای مجلس بپیرد، حق انتخاب عضو دیگر به جای او متعلق به مجلس به عنوان صاحب حاکمیت است... و گرچه مجلس حاکم ممکن است به دیگران قدرت تفویض کند تا اعضای جدید را برای تکمیل افراد مجلس برگزینند؛ با این حال به حکم اقتدار مجلس است که انتخاب صورت می گیرد؛ و به حکم همان اقتدار، ممکن است آن انتخاب (وقتی عموم مردم بخواهند) لغو شود.^۱

هیچ گروه یا طبقه ای که بخواهد بر دستگاه عالی قانونگذاری یا اجرایی میزانی سلطه داشته باشد، نمی تواند از شرط بالا خرسند گردد. و اگر اعضای آن گروه یا طبقه، از طریق انتخاب مجدد اعضا، میزانی از سلطه بر آن دستگاه نداشته باشند، نمی توانند اطمینان یابند که چنان دستگاهی همان دولت بورژوازی مورد انتظار هابز باشد و آنچنان باقی بماند. در تحلیل نهایی هابز نتوانست بورژوازی را در این خصوص ترغیب و اقناع کند که تنها راه ممکن در مقابل راه حل خودش، وضع احتمالی هرج و مرجی است که برای شیوه زندگی بورژوازی باز هم نامطلوب تر است. بورژوازی آماده بود با آزمایش راه حل های موقتی خودش به کار ادامه دهد تا به نظامی انتخابی دست یابد که در آن دستگاه قانونی اعمال حاکمیت در مقابل آن طبقه پاسخگو باشد. بنابراین بورژوازی تحت تأثیر این استدلال هابز قرار نگرفت که اگر دستگاه حاکمه حق تعیین جانشین خودش را نداشته باشد، هیچکس نمی تواند چنان حق را به دست آورد و از این رو هر کسی ممکن است مدعی آن گردد و بدین سان در نتیجه هرج و مرج حاکم شود. با این همه منطق هابز محکم و متقن به نظر می رسد:

هیچ شکل کامل و بی نقصی از حکومت وجود ندارد که در آن تعیین جانشینان در اختیار حاکم فعلی نباشد. زیرا اگر این حق در اختیار هر شخص خاص دیگری و یا انجمنی خصوصی باشد، در آن صورت در اختیار شخصی تابع است و ممکن است حاکم به دلخواه خود آن اختیار را بستاند و در نتیجه آن حق در خودش مستقر شود. و اگر آن اختیار از آن شخص خاصی نباشد و به انتخاب جدید موکول شود، در آن صورت دولت

1. *Leviathan*, ch. 19. p. 99.

از هم می‌پاشد؛ و حق از آن کسی است که آن را به دست می‌آورد؛ آن هم برخلاف خواست کسانی که دولت را به منظور تأمین امنیت دائمی تأسیس کرده‌اند، نه حفظ امنیت موقت.^۱

از دیدگاه بورژوازی اشکال چنین استدلالی آشکار است؛ زیرا این نکته را نادیده می‌گیرد که ممکن است گروه و یا طبقه عمده‌ای مانند خود بورژوازی، با آگاهی کافی از علائق و منافع مشترک خود، وجود داشته باشد که بتواند، انتخابات جدید و مکرر اعضای دستگاه عالی واجد حاکمیت قانونی را انجام دهد بدون آنکه دولت از هم بپاشد و یا همگان گرفتار نزاعی آشکار با یکدیگر شوند. همین نکته به آنچه ممکن است نارسایی واقعی و جدی الگوی اولیه جامعه در نظر هابز تلنق شود، اشاره دارد. زیرا باید در نظر داشته باشیم که ضعف این استدلال درباره نیاز به دستگاه حاکمه‌ای که دائماً خود را بازسازی کند و استمرار بخشد به ضعف الگویی باز می‌گردد که هابز از آن، نیاز به قدرتی تداوم بخش به خویش را استنتاج کرده است. منطق او اشکال و ایرادی ندارد؛ مشکل از مفروضاتی برمی‌خیزد که در درون الگوی او تعبیه شده‌اند. با توجه به این مفروض که قدرت هر کس ضرورتاً مغایر و مانع قدرت دیگری است، به نحوی که همگان در جامعه ضرورتاً به دنبال قدرت بیشتری از قدرت دیگران هستند و نیز با توجه به اینکه این نیروی گریز از مرکز به وسیله هیچ نیروی متقابل به مرکزی متعادل و جبران نمی‌شود، در نتیجه چنین برمی‌آید که هرگونه ضعف یا کاستی در قدرت حاکمه و یا فقدان موقت آن نهایتاً به نزاعی ویرانگر می‌انجامد. اما آنچه هابز نادیده گذاشت و در درون الگوی خود تعبیه نکرد، همان نیروی متقابل به مرکز طبقه بورژوازی منسجم و همبسته در درون جامعه بود. هابز آنقدر تحت تأثیر نیروی ویرانگر و تفرقه‌برانگیز رقابت برای قدرت به شیوه مندرج در الگوی خود، قرار داشت که از این نکته غافل ماند که همان الگو ضرورتاً تمایزات طبقاتی ایجاد می‌کند، تمایزاتی که ممکن است، دست‌کم در مورد طبقه بالنده بورژوازی، موجب همبستگی طبقاتی شوند. (البته هابز به درستی نیروی رقابت برای قدرت را در الگوی خود تعبیه کرده بود، زیرا این نیرو در حقیقت در جامعه بازاری سرمایه‌داری موجود و حاضر است و چنانکه دیده‌ایم الگوی هابز با این نوع جامعه تطابق نزدیکی دارد.)

اگر هابز به این نکته توجه نموده بود، دیگر نیازی به نتیجه‌گیری در خصوص ضرورت وجود دستگاه حاکمه تداوم بخش به خویش نمی‌داشت و می‌توانست برای طبقه همبسته بورژوازی امکان انتخاب اعضای دستگاه‌های عالی قانونگذاری و اجرایی را هرگاه که ضرورت چنین انتخابی پیش بیاید، در نظر بگیرد. درست است که در آن صورت، مجلس منتخب، واجد حاکمیت نمی‌بود؛ یعنی در آن صورت طبقه بورژوا، به‌طور کلی صاحب حاکمیت به شمار می‌رفت؛ اما حتی این رویه، هم با برداشت هابز از دستگاه حاکمه سازگار است. زیرا وی می‌گوید که مجمع حاکمه ممکن است «مجمعی

1. Ibid.

از همه گونه اتباع» باشد؛^۱ «مجمعی از همه کسانی که گرد هم می آیند» و در آن «هر کس حق ورود دارد» (هابز عنوان دموکراسی را برای توصیف این وضع به کار می برد)؛ و یا ممکن است «تنها مجمعی از بخشی» از جامعه باشد که در آن «نه همگان بلکه برخی کسان که متمایز و برتر از دیگران اند» حق ورود داشته باشند (این حالت را نیز آریستوکراسی می خواند).^۲ هابز حتی حکومت به وسیله «مجمعی را که در آن هر کسی بتواند به حکم انتخاب [مردم] وارد شود»^۳، آریستوکراسی می نامد، هر چند این حالت با برداشت وی از حاکمیت دقیقاً سازگار نیست، زیرا در این صورت، قدرت حاکمه بی شک نه در دست مجلس بلکه در دست انتخاب کنندگان خواهد بود. به هر حال نکته مورد نیاز ما این است که شرایطی که هابز برای تشکیل دستگاه صاحب حاکمیت مشخصی در نظر داشت، هم با تشکیل مجمعی از همه کسانی که گرد هم آیند و هم با تشکیل مجلسی از کسانی که متعلق به بخش خاصی از مردم و متمایز از کل مردم باشند، برآورده می شد. با چنین تعریف مسامحه آمیزی از دستگاه حاکمه، می توان پذیرفت که قدرت حاکمه در طبقه بورژوا نیز مستقر باشد. در آن صورت مادام که آن طبقه خود را تجدید کند و به خود تداوم بخشد، دیگر مشکل جانشینی مطرح نخواهد شد.

به هر حال هابز درباره این نوع از دستگاه حاکمه و قدرت صاحب حاکمیت چیزی نگفته است، زیرا چنانکه دیده ایم وی امکان وجود چنین طبقه همبسته ای را از الگوی نظری خود حذف کرده بود. معایبی که اینک پیش می آید، این است که چرا چنین کاری کرد. حذف آن امکان در نگاه اول شگفت آور به نظر می رسد زیرا، چنانکه پیش تر اشاره کردیم، هابز، از قدرت مؤثر بورژوازی به عنوان یک طبقه، به نحوی که از گزارش های تاریخی اش در خصوص سیاست و حکومت در انگلستان در میانه سده هفدهم برمی آید، آگاهی داشت. پس چرا این موضوع را در الگوی نظری خویش جای نداد؟

شاید بتوان گفت که تا اندازه ای تقصیر از روش تجزیه - ترکیب وی بود. زیرا آن روش، به شیوه ای که هابز به کار می برد، مستلزم منحل کردن جامعه به افراد و اشخاص منفرد و مجزا و سپس تجزیه آن افراد به نیروهای برانگیزاننده ایشان و سرانجام ترکیب این نیروها از نو به شیوه ای منطقی بود که بتواند همه پدیده های اجتماعی را توضیح دهد. هابز چنانکه دیده ایم، دچار این وسوسه بود که می توان همه چیز را به وسیله حرکات قهری و ضروری افراد منفرد و جداگانه توضیح داد. وی طبعاً به تولید الگویی در مورد جامعه نیاز داشت و چنین الگویی را نیز ایجاد کرد، اما ظاهراً خودش گمان می برد که آن الگو را بر اساس حرکات اولیه انسان های مجزا و منفرد تنظیم کرده است، در حالی که در حقیقت مفروضاتی را در آن جای داد که از مشاهده جامعه استنتاج کرده بود. روش تجزیه - ترکیب نیازمند این همه تکیه و تأکید بر حرکات افراد منفرد نبود و اگر به شکل درست تری اعمال می شد، مفروضات ضرورتاً اجتماعی موجود در آن می بایست مورد توجه و تصدیق کامل تری قرار

1. Ibid, p. 95.

2. Ibid, p. 94.

3. Ibid, p. 99.

می‌گرفت. اما با این همه باید توجه داشت که هابز در آن زمان پیشتاز و مبتکر کاربرد آن روش در حوزه پدیده‌های سیاسی بود و از این رو کاربرد نه چندان دقیق آن به وسیله او قابل درک است. می‌توان نظر دیگری هم برای توضیح قصور هابز از درج انسجام طبقاتی افراد در الگوی خود، عرضه کرد؛ به این معنی که وی تحت تأثیر اهمیتی که برای مفهوم برابری قائل بود، از آن موضوع غافل ماند. البته باید این امتیاز را برای هابز قائل شویم که وی به خوبی تشخیص می‌داد که چگونه جامعه سلسله مراتبی سده‌های پیشین از هم می‌پاشد و جای خود را به جامعه‌ای بازاری می‌دهد که از جهاتی جامعه برابری است. چنین جامعه‌ای خواهان حقوق قانونی برابر و عدالت یکسان برای همگان، قطع نظر از میزان ثروت یا مراتب سنتی آنها است؛ در چنین جامعه‌ای «امنیت آدمیان مستلزم آن است... که عدالت شامل حال کل مراتب و مدارج مردم گردد؛ یعنی اینکه چه از مردم توانگر و صاحب قدرت و چه از تهیدستان و اشخاص بی‌نام و نشان رفع ظلم و ستم شود...»^۱ نه تنها برابری در حقوق به این معنا لازمه عملکرد جامعه بازاری بود بلکه در عین حال نفس وجود بازار نیز این نوع جدید برابری را ممکن می‌ساخت. جامعه سلسله مراتبی سنتی نیازمند حقوق نابرابر میان شئون و مراتب اجتماعی و نیز اصول اخلاق استعلایی برای توجیه نابرابری در حقوق بود. جامعه بازاری با خود نظامی عینی به همراه می‌آورد که نیازمند هیچگونه اصول اخلاق استعلایی برای عملکرد خویش نبود. ارزش و استحقاق هر فردی به وسیله بازار تعیین می‌شد. بازار معیار و ملاکی عینی به دست می‌داد به نحوی که هیچکس نمی‌توانست معیارهای ذهنی خود را بر آن تحمیل کند؛ ارزش هر کس همان قیمتی بود که دیگری برای استفاده از قدرت وی می‌پرداخت؛ و «در مورد انسان‌ها نیز همچون اشیای دیگر، نه فروشنده بلکه خریدار قیمت را تعیین می‌کند».^۲ بدین سان ارزش همه چیز را می‌توان نه به موجب معیارهای استعلایی و یا نیروهای سلسله مراتبی و سنتی بلکه بر اساس معیار و نیرویی عینی تعیین کرد. و این نیرو تنها در صورتی فعال می‌شود که آدمیان به یک میزان آزاد باشند و برای کاربرد یا عرضه قدرت‌های خود در بازار از حقوق قانونی برابری برخوردار شوند.

تا اینجا تأکید هابز بر برابری را هم در رابطه با حقوق قانونی فرد در درون دولت واجد حاکمیتی که می‌خواست مطلوبیتش را اثبات کند و هم در الگوی نظری جامعه در اندیشه او که در آن همه روابط در حقیقت روابط بازاری هستند، خاطر نشان کرده‌ایم. اینک باید اضافه کنیم که هابز در مفهوم اساسی تری به مفروضه برابری نیاز داشت. بدون آن مفروضه وی نمی‌توانست مفهوم حق و تکلیف را از آنچه واقعیت سرشت انسان تلقی می‌کرد، استنتاج کند.

هابز از همین فرض که همه آدمیان ذاتاً نیاز یکسانی به حرکت پی‌درپی دارند، حق یکسان و برابر و نیز توانایی برای پذیرفتن تکلیف برابر را استنتاج می‌کرد. وی نمی‌توانست هیچ نوعی از تکلیف و التزام را بدون فرض برابری، و صرفاً از واقعیت‌ها استنتاج کرده باشد. زیرا اگر افراد

1. Ibid, ch. 30. p. 180.

2. Ibid, ch. 10, p. 42.

انسان به معنایی بسیار اساسی برابر تلقی نشوند، برخی کسان می‌توانند داعیه‌ای اخلاقی نسبت به برتری بی‌حد و حصر خود داشته باشند. چنین افرادی نمی‌توانند هیچگونه تکلیف و التزام سیاسی را اخلاقاً الزام آور بدانند و بپذیرند (البته به جز تکلیف یا التزامی که از نوعی اراده الهی یا استعلایی استنتاج شده باشد و هابز هم طبعاً به این حرف‌ها اعتقادی نداشت). هابز تا آنجا که هدف کلی‌اش ایجاد علم سیاست به معنایی بود که بتواند براساس واقعیت‌ها نیاز به تکلیف و التزام سیاسی همگانی را اثبات کند، مجبور بود فرض برابری را اساس استدلال خود قرار دهد.

بدین‌سان، مفهوم برابری در همه فرضیات هابز از نخستین مفروضاتش در مورد حرکت گرفته تا طرح الگوی جامعه و استنتاج حق و تکلیف طبیعی و بالاخره فرض حقوق برابر و عدالت برابر در دولتی که طبق استدلال او مورد نیاز انسان‌های خردمند است، اهمیت محوری داشت.

حال این برداشت از برابری منطقاً منافی پذیرش و تصدیق وجود طبقاتی نیست که به حکم ثروت یا براساس معیار مالکیت سرمایه از هم متمایز شده باشند. اگر تصدیق شود که اعضای همه طبقات دارای نیاز برابری به حرکت مستمر، و تکلیف و التزام یکسانی نسبت به حاکم و نیز واجد حقوق قانونی برابری در دولت هستند، در آن صورت وجود طبقات با فرضیه برابری هابز ناسازگار نیست. البته هابز وجود چنین طبقاتی در دولت مورد نظر خود را مسلم می‌دانست، چنانکه از تأکید وی بر عدالت یکسان برای توانگران و تهیدستان و بحث او درباره مالیات‌گیری و توصیه‌های وی درباره شیوه رفتار با تهیدستان بیکار اما نندرست برمی‌آید.^۱

با این همه احتمال دارد که دلنگرانی وی درباره مسئله برابری آنقدر گسترده و زیاد بوده باشد که طبقات در نظر او کم‌اهمیت شده باشند. البته هابز بر آن بود که طبقات همچنان به وجود خود ادامه خواهند داد. در عین حال وی از تغییر و تحول در آنها آگاه بود، چنانکه از بحث او درباره قدرت فزاینده بورژوازی به عنوان یکی از علل وقوع جنگ داخلی در انگلستان برمی‌آید. اما شواهدی در خصوص توجه هابز به این نکته در دست نیست که بورژوازی پس از تحکیم قدرت خود، می‌توانست به عنوان طبقه‌ای منسجم و همبسته، اساس استدلال‌های او را به هم بریزد. هابز طبقات را می‌دید اما به همبستگی طبقاتی به عنوان عاملی مهم از نظر سیاسی توجه نداشت. چنانکه گفتیم احتمالاً دغدغه او در مورد مسئله برابری، موضوع همبستگی طبقاتی را از دیدگاه علمی او پوشیده نگه داشته بود. هابز نخستین ویژگی نظم بورژوایی یعنی نیاز عملی آن به برابری قانونی و نیاز فکری آن به فرضیه برابری اخلاقی را مشاهده می‌کرد اما نمی‌توانست ویژگی بعدی آن نظم را که ضرورتاً به تمایز طبقاتی و همبستگی طبقاتی می‌انجامید، به درستی مشاهده کند.

در توجیه هابز

درباره علم سیاست هابز و ایرادهایی که بر آن وارد شده بسیار بیش از آنچه در اینجا فرصت

1. Ibid, ch. 30, pp. 180, 181.

هست، می توان سخن گفت. یکی از مسائل لاینحلی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا هیچ علمی اصولاً می تواند حق را از واقع استنتاج کند.^۱ مسئله دیگر این است که آیا می توان تکلیف و التزام سیاسی مورد نظر هابز را که وی به عنوان امری ضروری قابل اثبات می دانست، تکلیف و التزامی در عین حال اخلاقی و مصلحت اندیشانه شمرد.^۲ ممکن است به علاوه در این خصوص تردید وجود داشته باشد که آیا هرگونه تکلیف و التزامی که از منافع فردی درازمدت استنتاج شده باشد، می تواند از قوت کافی برخوردار باشد و فشارهای مغایر در جهت تأمین منافع فردی کوتاه مدت را خنثی سازد. گاه این پرسش مطرح می شود که انسان های مورد نظر هابز که براساس محاسبات عمدی و عقلانی خود به دنبال وسایل تأمین امیال خویش حرکت می کردند، چگونه در عین حال می توانستند تکلیف و التزام خود نسبت به حاکم را مستمراً تصدیق کنند؟ این پرسش گاه به صورت دیگری هم مطرح می شود: اگر آدمیان بدان سان که هابز می گوید شدیداً تحت تأثیر امیال خود برانگیخته می شوند، پس چگونه می توانند با عقد قرارداد، تکلیف و التزامی را بپذیرند که به گفته او ممکن و ضروری است؟ و یا به گفته سر ویلیام تمپل: «اگر آدمیان بره صفت هستند، معلوم نیست چرا نیازمند حکومت اند؛ و اگر گرگ صفت اند، معلوم نیست چگونه می توانند حکومت را تحمل کنند».^۳

وقتی پرسش بالا به شکل اخیر مطرح شود، دیگر چندان نیازی به پاسخ ندارد، زیرا نظریه هابز مبتنی بر امکان عقد قراردادی میان آدمیان در وضع طبیعی برای تأسیس جامعه سیاسی نیست. با این حال در این گونه نقدها نکته ای واقعی نهفته است. اگر تکلیف و التزام افراد نسبت به دولت تنها مبتنی بر محاسبه نفع شخصی از جانب آنها است، چگونه ممکن است نفع شخصی برای حفظ انسجام جامعه کافی باشد؟ زیرا همان نفع شخصی می تواند به نقض تکلیف و التزام حکم کند، به ویژه اگر تغییر در اوضاع و شرایط، چنین عملی را برای عامل آن سودآور سازد.

تبعیت و وفاداری فرد نسبت به حاکم مستقر در شرایط جنگ داخلی، حد نهایی وضع اخیر به شمار می رود. هابز به حکم منطق خود اذعان می کند که تکلیف اطاعت و التزام اتباع نسبت به حاکم «تنها تا زمانی تداوم می یابد که قدرت حاکم، که بدان وسیله می تواند از اتباع خود حراست کند، تداوم یابد، و نه بیشتر. زیرا حتی که آدمیان به حکم طبیعت برای صیانت از خویش دارند، وقتی هیچکس دیگر نتواند از آنها صیانت کند، به موجب هیچ میثاق و پیمانی قابل سلب و واگذاری نیست».^۴ در اینجا شاید بتوان استدلال کرد که کل نظریه هابز پوچ و بیهوده از کار درمی آید، زیرا قدرت حاکم و توانایی او در صیانت از اتباع خویش، مبتنی بر بازشناسی و تصدیق عقلانی تکلیف و التزام اتباع به حمایت از او از جانب ایشان است. اما در شرایط بحرانی و مهمی که حاکم بیش از

۱. ر.ک. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 81.

2. Ibid.

3. Sir William Temple, *An Essay upon the Original and Nature of Government*. (Works, 1751, I, p. 99).

4. Ibid, ch. 21, p. 114.

هر زمان دیگر نیازمند حمایت اتباع خویش است، از قرار معلوم آنها آزادند تا حمایت خود را از او دریغ دارند، به شرطی که به نظر آنها وی دیگر آشکارا توانایی صیانت از اتباع خود را نداشته باشد. آنچه گفته شد، کوششی جدی در اثبات نارسایی نظریه هابز نیست، هر چند ممکن است در نگاه اول چنان بنماید. در حقیقت این نوع انتقاد مثل آن است که اعتراض کنیم و بگوییم که قانون اساسی انگلستان (و یا هر کشور دیگری) ناقص و نارساست زیرا شیوه عملکرد ما در شرایط جنگ داخلی را مشخص نکرده است. اما از هیچ قانون اساسی نمی توان چنین انتظاری داشت زیرا وقوع جنگ داخلی خود به این معنی است که قانون اساسی نتوانسته از آن پیشگیری کند و از این رو با شکست مواجه شده است. این مطلب در مورد نظریه هابز نیز صادق است. اگر آدمیان از پیشنهادهای او پیروی کنند، در آن صورت جنگ داخلی رخ نخواهد داد. اما اگر چنان نکنند و جنگ داخلی رخ نماید، نظریه او به هر حال شکست خورده است و در آن صورت دیگر هابز موظف نیست که شیوه برخورد با چنان وضعی را مشخص کند.

اما قطع نظر از شرایط استثنایی جنگ داخلی باز هم می توان استدلال کرد که نفع شخصی، هر قدر هم عقلانی و درازمدت باشد، برای حفظ همبستگی جامعه کافی نیست. می توان در مقام ایراد گفت که نفع شخصی و عقلانی افراد محاسبه گر و جویای لذت در نظریه هابز، در نهایت ضرورتاً می باید موجب ایجاد تمایلی سراسری و همیشگی به انکار و نادیده گرفتن تکلیف اطاعت و التزام نسبت به حاکم گردد. این ایراد و اشکالی است که فلاسفه اخلاق امروزه بر نظریه هابز وارد می کنند. اگر نظریه تکلیف و التزام سیاسی هابز را، چنانکه در بادی امر به نظر می رسد، به عنوان نظریه ای که دارای اعتبار کلی و عمومی است، تلقی کنیم (تلقی خود هابز نیز چنین بود)، در آن صورت ایراد بالا بسیار قوی است. اما اگر از سوی دیگر نظریه هابز را تنها در مورد جوامع بورژوایی صادق بدانیم، در آن صورت اشکال مورد نظر بسیار ضعیف خواهد بود. در تعبیر اخیر می توان منطقاً پذیرفت که نفع درازمدتی که هابز بر آن تکیه می کرد، به احتمال زیاد نفع کوتاه مدتی را که مغایر نظریه اوست خنثی خواهد ساخت. در حقیقت از روزگار هابز تا کنون، نفع شخصی در مفهوم بورژوایی آن دولت حاکمه ای را در جوامع بورژوایی برپا نگهداشته است که از هر حیث منطبق با نظریه هابز است، جز اینکه دستگاه حاکمه در آن [یعنی پارلمان] دارای قدرت نصب اعضای خود [بدون برگزاری انتخابات عمومی] نیست. نظریه هابز بیش از آنچه خود بدان واقف بود و بیش از آنچه اغلب منتقدین امروزی وی از آن آگاهی دارند، قابل دوام بوده است. اگر دیگر آن نظریه چیزی برای تجویز ندارد، تنها به این دلیل است که جامعه بورژوایی پس از گذشت سیصد سال دیگر نمی تواند خود را از درون بازسازی کند.

ارجاعات مقدمه

ارجاعات به خود کتاب لویاتان مربوط به صفحات نسخه اصلی است که در سال ۱۶۵۱ منتشر شد. ارجاعات به دیگر آثار هابز با کلمات اختصاری به شرح زیر داده شده است:

اصول فلسفه:

Elements of Philosophy: the First Section Concerning Body, as printed in *The English Works of Thomas Hobbes*. edited by W. Molesworth, vol. I, London, 1839.

اصول قانون:

Elements of Law, Natural and Politic, edited by F. Tönnies, Cambridge 1928.

بهیموت:

Behemoth, or the Long Parliament. edited by F. Tönnies, London, 1889.

میانی:

Philosophical Rudiments Concerning Government and Society.

که تحت عنوان *De Cive* یا شهروند (the Citizen) به وسیله S.P. Lambrecht، در سال ۱۹۴۹ در نیویورک ویرایش و منتشر شده است. (هابز، خود عنوان *De Cive* را به معنی شهروند ترجمه کرده بود.)

شهروند:

Elementorum Philosophiae Sectio Tertia, De Cive in Hobbes's Latin Works, vol. II.

درس‌ها:

Six Lessons to the Professors of Mathematics, in English Works, vol. VII.

برخی منابع درباره هابز

آثار و کتاب‌هایی که درباره هابز نوشته شده بسیار گسترده است. این ادبیات در چند موج ظاهر شده است؛ موج اول در زمان خود او، هنگامی که انتشار نظریاتش طوفان‌های فکری برانگیخت پدیدار شد؛ موج دوم، همراه با امواج فرعی‌تر از میانه سده نوزدهم آغاز گشت و تا به امروز هم ادامه داشته است. در این دوران مجموعه آثار هابز به زبان انگلیسی و لاتین از جانب پیروان او در مکتب اصالت فایده انتشار یافت. کسانی که بخواهند در اندیشه‌های هابز بیشتر غور کنند، بهتر است برخی از آثار متأخری را مطالعه کنند که دارای ارجاعات کامل هستند. از آن جمله می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

Richard Peters, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth, 1956.

C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1962.

Keith C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford, 1965.

J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, London, 1965.

M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York and London, 1966.

یادداشتی درباره متن کتاب لویاتان

از کتاب لویاتان سه چاپ مختلف وجود دارد که در هر سه محل انتشار و ناشر چنین قید شده است: «لندن، ناشر: اندرو کروک؛ چاپخانه: گرین دراگن واقع در محوطه کلیسای سنت پل؛ ۱۶۵۱». یکی از این چاپ‌ها اصل و دو چاپ دیگر احتمالاً بدلی هستند. می‌توان آنها را به سهولت از روی تزئینات چاپ شده بر صفحه عنوان تشخیص داد و براساس آن تزئینات، چاپ اول را «دارای نشان سر» چاپ دوم را «دارای نشان خرس» و چاپ سوم را «دارای نشان زیورهای ۲۵ گانه» نام‌گذاری کرد.^۱ از روی غلط‌نامه‌های هر یک از این سه معلوم می‌شود کدامیک چاپ اول، دوم و سوم است. چاپ اول چاپی است که از قرار معلوم خود هابز آن را نمونه‌خوانی و تصحیح کرده بود و از این رو نسخه اصل است. تاریخ انتشار و ناشر واقعی دو چاپ بعدی معلوم نیست. به نظر دو نویسنده سابق‌الذکر اطلاعات مربوط به محل نشر و ناشر بر روی آن دو واقعی نیست و هر دو بعد از سال ۱۶۵۱ چاپ شده‌اند و ناشر آنها اندرو کروک نبوده است. به علاوه معلوم نیست که هابز اصلاً در چاپ و انتشار آنها دستی داشته و یا حتی از آن آگاه بوده باشد. برخی شواهد موجود در کتاب، دست‌کم عبارتی از خود هابز حاکی از آن است که وی وقتی مشغول آماده کردن نسخه لاتین لویاتان برای چاپ و انتشار بود (این نسخه نخستین بار در سال ۱۶۶۸ منتشر شد)، چاپ اول را ملاک قرار داد نه دو چاپ بعدی را.^۲ پس وی می‌بایست چاپ اول را چاپ اصلی و واقعی شمرده باشد. اگر هم آن دو چاپ دیگر تا آن زمان منتشر شده بودند، باید گفت که یا هابز از وجود آنها بی‌خبر بوده و یا اینکه آن دو را بر چاپ اول ترجیح نمی‌داده است.

با توجه به کیفیت نازل حروف چینی و ویرایش دو چاپ بعدی، ممکن است که این دو، با اطلاع خود هابز، پس از سال ۱۶۶۸ منتشر شده باشند^۳: در این صورت درج تاریخ غیر واقعی ممکن است وسیله‌ای برای فرار از دستور منع تجدید چاپ لویاتان در انگلستان بوده باشد؛ اما این قضیه بعید به نظر می‌رسد زیرا راه حل ساده‌تر چاپ آن دو (و یا دست‌کم تظاهر به چاپ آنها) در هلند بود، همچنانکه نسخه لاتین نیز در آنجا چاپ و منتشر شد. اگر دو چاپ بعدی پس از سال ۱۶۶۸ منتشر

1. H. Macdonald and M. Hargreaves, *Thomas Hobbes: a Bibliography*. London, 1952.

۲. دکتر موریس گلدسمیت توجه نگارنده را به این نکته جلب کرد که عبارت «کسانی کمترین ترجم را دارند» در صفحه ۲۷ چاپ اول در دو چاپ بعدی به این صورت آمده است «کسانی از ترجم بیزارند». نسخه‌های لاتین لویاتان (۱۶۶۸ و ۱۶۷۰) همان عبارت چاپ اول را آورده‌اند. ۳. این نکته را کوئینتن اسکینر مطرح کرده است.

شده باشند، در آن صورت می‌توان هر دو یا یکی از آنها را به عنوان نسخه‌های اصل پذیرفت. با این همه تا زمانی که اطلاعات بیشتری درباره تاریخ انتشار نسخه‌های لویاتان به دست نیاید، چاپ اول را باید به عنوان نسخه‌ای بی‌تردید اصیل ترجیح داد. مولزورث در کتاب آثار انگلیسی هابز^۱ که مربوط به قرن نوزدهم است، متأسفانه چاپ دوم را به کار برده است (بدون آنکه به این مطلب اشاره‌ای کند که خود از وجود چاپ‌های متفاوتی آگاهی داشته و همگی به عنوان نسخه اصلی سال ۱۶۵۱ وانمود شده‌اند). برخی چاپ‌های جدید لویاتان براساس همان چاپ منتشر شده‌اند.

نه تنها سه طبع متفاوت از لویاتان با تاریخ انتشار ۱۶۵۱ وجود دارد، بلکه از چاپ اول نیز نسخه‌های متفاوتی در دست است. دو نویسنده سابق‌الذکر شواهدی (براساس علائم کاغذ صفحات عنوان) نقل می‌کنند حاکی از اینکه چاپ اول دست‌کم در دو نوبت منتشر شده است. اما امروزه براساس شواهد موجود در متن می‌توان گفت که از چاپ اول دست‌کم چهار نسخه متفاوت وجود دارد. تفاوت میان این نسخه‌ها براساس بررسی بسیار دقیق ده نسخه، تنها به تفاوت‌هایی در نقطه گذاری در شمار اندکی از عبارات، محدود می‌شود. ممکن است این تفاوت‌ها تنها ناشی از آن باشد که مسئول چاپ کتاب اصلاحاتی درست یا غلط در زمان‌های متفاوت در برخی از صفحات، بعد از چاپ برخی از نسخه‌های کتاب انجام داده باشد؛ و یا ممکن است دلیل تفاوت‌های مورد نظر آن باشد که نسخه‌های صحافی شده کتاب از صفحات متفاوتی ترکیب شده باشد که قبل یا بعد از تغییرات و اصلاحات مختلف چاپ شده باشند. برای اثبات اینکه آیا می‌توان همه تفاوت‌های احتمالی را بدین شیوه توضیح داد یا نه و یا اینکه از چاپ اول نسخه‌های متعددی انتشار یافته است و در این صورت آیا تغییرات و تفاوت‌های مورد نظر مهم‌اند یا نه، باید مقابله دقیق صورت گیرد. نسخه حاضر از روی یکی از نسخه‌های چاپ اول که در کتابخانه دانشگاه تورنتو (تحت شماره ۱۰۱۳۹۷) موجود است، گرفته شده است. این نسخه ظاهراً با یکی از دو نسخه چاپ اول که در موزه بریتانیا (به شماره ۶، K، ۵۲۲) موجود است و نیز با یکی از سه نسخه چاپ اول که در مجموعه کینز در کتابخانه کینگز کالج، کیمبریج (به شماره ۲۸، ۳، A) موجود است، یکسان است؛ اما با دو نسخه دیگر چاپ اول در همان مجموعه تفاوت دارد (هر سه نسخه هم با یکدیگر تفاوت دارند). همچنین نسخه حاضر با دو نسخه موجود در کتابخانه دانشگاه کیمبریج، نسخه موجود در کتابخانه بودلین، در آکسفورد و نیز دو نسخه موجود دیگر در موزه بریتانیا (به شماره ۲۶، d، ۱۴۸۲) تفاوت دارد. این چهار نسخه همگی ظاهراً با نسخه شماره ۲۶، ۳، A، موجود در مجموعه کینز یکسان‌اند. همچنین نسخه حاضر با نسخه دیگری که در کتابخانه دانشگاه تورنتو (به شماره ۲۲۵۰۷ RB) موجود است و ظاهراً با همه نسخه‌های دیگر تفاوت دارد، یکسان نیست.

تنها تغییراتی که در نسخه حاضر از چاپ اول داده شده است، به شرح زیر است:

۱. اصلاحات لازم براساس غلط‌نامه مندرج در پایان صفحات عنوان چاپ اصلی، در خود متن

1. Moles worth, *English Works*.

انجام شده و غلط‌نامه حذف گردیده است.

۲. تعداد بسیاری از غلط‌های چاپی (مثلاً u به جای n، b به جای h، c به جای e و غیره) و همچنین حروف از قلم افتاده، حروف اضافی، حروف جابه‌جا شده، کلمات اضافی (مثل the، one، it و or)، پرانتزهای ناقص، نقطه گذاری‌های ناقص و ناهماهنگ و شکل حروف (مثل کاربرد حروف غیرمورب برای کلماتی که باید مورب باشند) برحسب مورد اصلاح شده‌اند. به این‌گونه اصلاحات جزئی در متن اشاره‌ای نشده است.

۳. اشتباهی در ارجاع در صفحه ۲۶۸ اصل صورت گرفته است؛ در آن صفحه به فصل ۱۳ کتاب ارجاع داده شده که در اینجا به فصل ۱۶ اصلاح شده است.

۴. تنها در دو مورد حرف ربط of در داخل قلاب، اضافه شده است (در صفحات ۲۴۱ و ۳۹۳ اصل).

از چاپ‌های دوم و سوم لویاتان برای اصلاح متن استفاده نشده (جز اینکه مورد ۴ در بالا در این چاپ‌ها هم صورت گرفته است)

جز آنچه گفته شد تغییری در متن داده نشده و حتی شکل و هجی واژه‌ها، نقطه گذاری، کاربرد حروف بزرگ و شکل مورب کلمات به شکل اصلی آن حفظ شده است. کاربرد نه چندان رایج قلاب برای ارجاعات انجام شده به کتاب مقدس، در فصل ۳۶ و در برخی صفحات دیگر، به شیوه نسخه اصلی است. کلمات پیوند در پایان هر صفحه برای انتقال از یک صفحه به صفحه دیگر حذف شده است.

سی. بی. مکفرسون

Non est potestas Super Terram quae sibi pareat. Comparatur ad Job. p. 24.



	<p>LEVIATHAN</p>	
	<p>Or</p>	
	<p>THE MATTER, FORME</p>	
	<p>and POWER of A COMMON</p>	
	<p>WEALTH ECCLESIASTICALL</p>	
	<p>and CIVIL.</p>	
	<p>By THOMAS HOBBS</p>	
	<p>of MALMESBURY.</p>	
	<p>London Printed for Andrew Crooke. 1651</p>	

LEVIATHAN,
OR
The Matter, Forme, & Power
OF A
COMMON-WEALTH
ECCLESIASTICALL
AND
CIVILL.

By THOMAS HOBBS *of* Malmesbury.



LONDON,
Printed for ANDREW CROOKE, at the Green Dragon
in St. Pauls Church-yard, 1651.

لویاتان

یا

جوهر، صورت و قدرت

دولت کلیسایی و مدنی

به قلم توماس هابز اهل مالمزبری

لندن

به سفارش اندرو کروک، در چاپخانه گرین دراگون،
واقع در محوطه کلیسای سنت پل، در ۱۶۵۱ به چاپ رسید.

دوست محترم جناب آقای فرانسیس گودالفین اهل گودالفین

سرور گرانقدر

برادر ارجمند جنابعالی آقای سیدنی گودالفین در دوران حیات خود از سر لطف برای مطالعات بنده ارزشی قائل بود و به غیر از آن، چنانکه شما می‌دانید مرا با اظهار نظرات نیکوی خود که هم فی‌نفسه ارزشمند و هم به‌خاطر ارزشمندی شخص خودشان پراج بود، مرهون منت خویش می‌ساخت. زیرا هرگونه فضیلتی که آدمی را به خدمت به خداوند و یا خدمت به کشور و جامعه مدنی و یا دوستان شخصی متمایل سازد، آشکارا در سخنان ایشان ظاهر می‌شد و این عادت، نه امری مکتسب به حکم ضرورت و نه محدود به مواقع خاص بلکه جبلی طبع ایشان، و در جوهر غنی و پرمایه سرشت حضرت‌شان نمایان بود. بنابراین، اینجانب در تقدیر و به افتخار ایشان و با اظهار ارادت و اخلاص نسبت به خود جنابعالی این رساله درباره دولت را از سر خضوع به حضرتعالی تقدیم می‌کنم. نمی‌دانم مردم چگونه با آن برخورد خواهند کرد و یا این رساله بر آنان که مدافع آن باشند چه تأثیری خواهد گذاشت. زیرا در گذرگاهی که از یک‌سو به‌وسیله کسانی محاصره شده است که خواهان آزادی بسیاریند و از سوی دیگر به‌وسیله کسانی احاطه شده که خواهان قدرت بسیاریند، به‌سختی می‌توان از میان آن دو نقطه به سلامت گذشت. با این حال، بنده گمان می‌کنم که کوشش برای پیشبرد و تقویت قدرت مدنی، نباید از جانب خود قدرت مدنی محکوم گردد؛ و نیز، افراد معمولی نباید، به سرزنش آن بپردازند و گمان کنند که آن قدرت بیش از اندازه گسترش یافته است. به‌علاوه اینجانب درباره اشخاص سخن نمی‌گویم بلکه (به‌طور انتزاعی) از کرسی قدرت سخن به میان می‌آورم (همانند آن مردم ساده و بی‌غرضی که در مفر حکومت روم فریادزنان از کسانی که در حکومت بودند دفاع می‌کردند، صرفاً به این دلیل که چنان منصبی داشتند، نه به‌دلیل هویت ایشان)، و گمان نمی‌کنم که خاطر کسی را آزرده سازم جز خاطر خارجیانی را و یا خاطر آنانی را که در داخل از آنان که در خارج‌اند حمایت می‌کنند (اگر چنین کسانی موجود باشند). آنچه ممکن است کسانی را برنجانند تعبیر اینجانب از برخی نصوص کتاب مقدس است که دیگران از آنها فهم و تعبیر متفاوتی دارند. اما بنده این کار را با فروتنی لازم، و نیز (به مقتضای موضوع بحث خود) برحسب ضرورت انجام داده‌ام؛ زیرا آن

نصوص سنگرگاه‌های بیرونی دشمنانی هستند که از آنجا به قدرت مدنی حمله‌ور می‌شوند. اگر به‌رغم این گفته، جنابعالی زحمات بنده را رویهم رفته بی‌ارزش می‌دانید، می‌توانید خودتان را معذور بدارید و بفرمایید که بنده آدمی هستم که تنها به عقاید خودم علاقه دارم و همه گفته‌های خود را حقیقت می‌پندارم، و بدانید که من به برادر جنابعالی بسیار احترام می‌گذاشتم و برای حضرتعالی هم احترام بسیار قائل هستم و بر این اساس (بدون اطلاع جنابعالی) این عنوان را بر خود نهاده‌ام که:

کوچک‌ترین و مطیع‌ترین خادم جنابعالی باشم،

تا. هابز

پاریس، ۱۵ آوریل، ۱۶۵۱.

فهرست فصول

بخش اول: در باب انسان

۷۱	مقدمه
۷۷	فصل یکم. در باب حس
۷۹	فصل دوم. در باب تصور
۸۴	فصل سوم. در باب توالی یا رشته تصورات
۸۹	فصل چهارم. در باب کلام
۹۷	فصل پنجم. در باب عقل و علم
	فصل ششم. در باب مقدمات درونی حرکات ارادی؛ که عموماً امیال خوانده می‌شوند و کلماتی که
۱۰۴	آنها را بیان می‌کنند.
۱۱۴	فصل هفتم. در باب غایات یا نتایج گفتار
۱۱۷	فصل هشتم. در باب فضایی که معمولاً فضایل فکری خوانده می‌شوند و معایب آنها
۱۲۷	فصل نهم. در باب موضوعات مختلف شناخت
۱۲۸	فصل دهم. در باب قدرت، قدر و ارزش، حیثیت، حرمت و شایستگی
۱۳۷	فصل یازدهم. در باب تفاوت آداب
۱۴۴	فصل دوازدهم. در باب دین
۱۵۶	فصل سیزدهم. در باب وضع طبیعی آدمیان و سعادت یا تیره‌روزی آنها در آن وضع
۱۶۰	فصل چهاردهم. در باب قوانین طبیعی اولیه و ثانویه و در باب قراردادها
۱۷۰	فصل پانزدهم. در باب دیگر قوانین طبیعی
۱۸۲	فصل شانزدهم. در باب کارگزاران و صاحبان حق و اقتدار و اموری که به نمایندگی انجام می‌شود

بخش دوم: در باب دولت

۱۸۹	فصل هفدهم. در باب علل، ایجاد و تعریف دولت
۱۹۳	فصل هجدهم. در باب حقوق حکام تأسیسی
۲۰۱	فصل نوزدهم. در باب انواع گوناگون دولت تأسیسی و دستیابی به حاکمیت از طریق جانشینی
۲۱۰	فصل بیستم. در باب سلطه پدران و سلطه استبدادی
۲۱۷	فصل بیست و یکم. در باب آزادی اتباع
۲۲۷	فصل بیست و دوم. در باره سازمان‌های تابع سیاسی و خصوصی
۲۳۸	فصل بیست و سوم. در باب کارگزاران عمومی قدرت حاکمه

۲۴۲	فصل بیست و چهارم. در باب تغذیه، پرورش و زاد و ولد دولت
۲۴۷	فصل بیست و پنجم. در باب شورا
۲۵۳	فصل بیست و ششم. در باب قوانین مدنی
۲۷۱	فصل بیست و هفتم. در باب جرائم، عذر جهل به قانون و شرایط مخففه
۲۸۴	فصل بیست و هشتم. در باب مجازات‌ها و پاداش‌ها
۲۹۲	فصل بیست و نهم. در باب عوامل و اسباب تضعیف و انحلال دولت
۳۰۱	فصل سی‌ام. در باب وظیفه نماینده حاکمیت
۳۱۵	فصل سی و یکم. در باب سلطنت خداوند در عرصه طبیعت

بخش سوم: در باب دولت مسیحی

۳۲۹	فصل سی و دوم. در باب اصول سیاست مسیحی
۳۳۳	فصل سی و سوم. در باب شمار، قدمت، محتوا، اعتبار و شارحان اسفار کتاب مقدس.
۳۴۲	فصل سی و چهارم. در باب معنای روح، فرشته و الهام در کتب مقدسه
	فصل سی و پنجم. در باب معنای مُلک خداوند، و مفهوم متعالی و مقدس، و مراسم مذهبی در کتاب مقدس
۳۵۳	فصل سی و ششم. در باب کلام خداوند و کلام انبیا
۳۶۰	فصل سی و هفتم. در باب معجزات و فواید آنها
۳۷۴	فصل سی و هشتم. در باب معنای زندگی ابدی، دوزخ، رستگاری، آخرت و نجات اخروی در کتاب مقدس
۳۸۰	فصل سی و نهم. در باب معنای کلمه کلیسا در کتاب مقدس
۳۹۴	فصل چهلیم. در باب حقوق و اختیارات حکومت خداوند در زمان ابراهیم، موسی، کاهنان اعظم و ملوک یهود
۳۹۶	فصل چهل و یکم. در باب منصب و مأموریت منجی متبرک ما
۴۰۵	فصل چهل و دوم. در باب قدرت کلیسایی
۴۱۱	فصل چهل و سوم. شرایط لازم برای ورود آدمیان به مُلک ملکوت

بخش چهارم: در باب مملکت ظلمت

۴۹۵	فصل چهل و چهارم. در باب ظلمت روحانی که از سوء تعبیر کتاب مقدس برمی‌خیزد
۵۱۸	فصل چهل و پنجم. در باب داستان شیاطین و دیگر بقایای مذهب قبایل غیر یهود
	فصل چهل و ششم. در باب تاریک‌اندیشی ناشی از فلسفه‌های بیهوده و سنت‌های عجیب و غریب
۵۳۷	فصل چهل و هفتم. در باب منافعی که از تاریک‌اندیشی به‌دست می‌آید و کسانی که از آن بهره می‌برند
۵۵۴	مرور و نتیجه‌گیری.
۵۶۳	

مقدمه

آدمی با فنون خود چنان از طبیعت (که صنعتی است که خداوند با آن جهان را ساخته و بر آن حکومت می‌کند) در امور گوناگون اقتباس و تقلید می‌کند که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد. زیرا اگر بپذیریم، که زندگی صرفاً حرکت اندام‌هاست و سرمنشأ حرکت هم عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همه دستگاه‌های خودکار (ماشین‌هایی چون ساعت که به وسیله فنرها و چرخ‌ها خود را به حرکت درمی‌آورند) دارای حیات مصنوعی هستند؟ زیرا قلب چیزی نیست جز فنری، و اعصاب چیزی نیستند جز بندهایی؛ و مفصل‌ها چیزی نیستند جز چرخ‌هایی که به کل بدن چنانکه خداوند خواسته است، حرکت می‌بخشند. فن و صنعت از این هم پیش‌تر می‌رود و از عالی‌ترین فرآورده خردمند طبیعت، یعنی انسان هم شبیه‌سازی می‌کند. زیرا آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت (به زبان لاتین *civitas*) خوانده می‌شود به کمک فن و صنعت ساخته شده است و صرفاً انسانی مصنوعی است، که از انسان طبیعی عظیم‌تر و نیرومندتر است و برای حراست و دفاع از او ساخته شده است و در آن حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن زندگی و حرکت می‌بخشد؛ و در آن [بدن مصنوعی] قضات و حکام و دیگر کارگزاران قوه قضائیه و مجریه، همچون مفاصل مصنوعی هستند؛ پاداش و کیفر (که هر مفصل و اندامی به واسطه آن به جایگاه حاکمیت وصل شده و برای انجام وظیفه خود به حرکت درمی‌آید) رگ‌ها و اعصابی هستند که همان وظیفه را در بدن طبیعی انجام می‌دهند؛ ثروت و مکنت همه اعضای [کشور]، در حکم قوت آن‌اند؛ حفظ امنیت مردم (*salus populi*) کار ویژه اصلی آن است؛ مشاورین که مطالب مورد نیاز را به اطلاع آن می‌رسانند، در حکم حافظه آن‌اند؛ عدالت و قوانین، عقل و اراده مصنوعی هستند؛ اجماع و توافق در حکم تندرستی؛ فتنه و شورش در حکم بیماری و جنگ داخلی در حکم مرگ آن موجود است. سرانجام اینکه، پیمان‌ها و میثاق‌ها که به موجب آنها نخست اجزا این پیکر سیاسی ساخته و سپس ترکیب و یکپارچه شده‌اند، همانند حکمی هستند که خداوند در روز خلقت اعلام کرد و فرمود: پس انسان را خلق می‌کنیم.

به‌منظور توصیف طبع و طبیعت این انسان مصنوعی، موارد زیر را بررسی خواهیم کرد: نخست، جوهر آن و سازنده آن را که هر دو مربوط به انسان است،

دوم اینکه [دولت] چگونه و به حکم چه پیمان‌هایی ایجاد می‌شود؛ حقوق یا قدرت عادلانه و یا اقتدار شخص حاکم چیست؟ و چه چیزهایی موجب حفظ [دولت] و یا انحلال آن می‌شوند.

سوم اینکه دولت مسیحی چیست.

بالاخره مُلک ظلمت کدام است.

درباره موضوع نخست ضرب‌المثلی هست که اخیراً بسیار مورد سوءاستعمال قرار گرفته و آن اینکه: عقل و درایت نه حاصل مطالعه کتاب‌ها بلکه نتیجه مطالعه احوال آدمیان است. در نتیجه، کسانی که اغلب نمی‌توانند هیچ دلیل دیگری بر عقل و درایت خود بیاورند، از ابراز آنچه به گمان خود در احوال آدمیان مطالعه کرده‌اند، بسیار محظوظ می‌شوند، و البته این‌گونه مطالعات چیزی جز بدگویی‌های بداندیشانه در پشت سر یکدیگر نیست. اما ضرب‌المثل دیگری هست که امروزه معنای آن درک نمی‌شود و اگر آدمیان به خود زحمت دهند، می‌توانند به حکم آن حقیقتاً یکدیگر را درک کنند و آن این است که: خودت را بشناس (به لاتین *nosce teipsum*)، که منظور از آن، چنانکه امروزه درک می‌شود، حمایت از مواضع وحشیانه آدمیان صاحب قدرت نسبت به زیردستان و یا تشویق آدمیان دون منزلت به رفتار بی‌ادبانه نسبت به زیردستان نیست؛ بلکه منظور از آن تعلیم این مطلب است که هر کس به درون خود نگاهی بیفکند و چگونگی و دلیل اندیشیدن، اعتقاد، تعقل، امید، بیم و غیره را در خود بیابد، و از آنجایی که اندیشه‌ها و امیال او شبیه اندیشه‌ها و امیال دیگران است، پس به حکم این شباهت، نسبت به اندیشه‌ها و امیال همه آدمیان دیگر در شرایط مشابه وقوف می‌یابد. منظور ما تنها شباهت امیالی است که در همه آدمیان مشترک‌اند مانند شهوت، ترس، امید و غیره: نه شباهت در موضوع امیال یعنی چیزهایی که مطلوب یا مورد بیم و امیدند؛ زیرا در مورد موضوع امیال، بنیة جسمانی افراد و تعلیم و تربیت آنها که بسیار متفاوت است، [مؤثرند] و در نتیجه به سهولت از دایرة معرفت ما خارج می‌شوند؛ به همان سان که خصوصیات باطنی افراد که اغلب به واسطه ریاکاری، دروغ‌گویی، فریبکاری و عقاید نادرست، از نظر دور می‌مانند و در پرده ابهام قرار می‌گیرند، تنها برای کسانی که در جستجوی فهم باطنی هستند، قابل فهم‌اند. وگرچه ما گاه نیت و نقشه‌های افراد را از روی اعمال ایشان درمی‌یابیم، اما انجام این کار بدون مقایسه نیت آنها با نیت خودمان و بدون در نظر گرفتن شرایط خاصی که احتمالاً تغییری در آن نیت ایجاد می‌کنند، مانند آن است که بخواهیم بدون کلید رمزی را بگشاییم و در آن صورت اغلب یا به علت اعتماد بیش از حد و یا به دلیل ترس بیش از اندازه دچار اشتباه می‌شویم؛ همچنانکه هر کس که احوال دیگران را مطالعه می‌کند، خود آدمی خوب یا بد است [و در مطالعه خود تحت تأثیر شخصیت خویش قرار می‌گیرد].

پس هیچکس نمی‌تواند احوال دیگری را براساس اعمال او به‌طور کلی دریابد؛ تنها می‌توان در مورد دوستان و آشنایان که شمارشان اندک است، چنین کرد. آن کس که قرار است بر ملتی حکومت کند، می‌باید در خودش، نه این یا آن شخص خاص بلکه کل انسانیت را ببیند و گرچه این کار سخت است و سخت‌تر از فراگرفتن هر زبان یا دانشی است، اما پس از آنکه ما مطالب خود را به‌طور منظم و روشن بیان کنیم زحمتی که دیگران باید به خود بدهند تنها این است که ببینند که آیا ایشان نیز آنچه را که گفته‌ایم در خود می‌یابند یا نه. زیرا این نوع نظریه، شیوه اثبات دیگری جز این ندارد.

بخش اول
در باب انسان

فصل یکم در باب حس

برای بررسی افکار آدمی، نخست آنها را جداگانه و پس از آن به صورت پیوسته یا در حالت وابستگی به یکدیگر ملاحظه خواهیم کرد. به صورت جداگانه هر یک از آنها نمود^۱ یا مظهر^۲ برخی کیفیت‌ها و یا برخی از اعراض اجسام موجود در خارج [از وجود] ماست؛ که عموماً شیء^۳ خوانده می‌شود. آن شیء بر چشم‌ها، گوش‌ها و دیگر اندام‌های بدن آدمی تأثیر می‌گذارد و به علت تنوع در تأثیر، مظاهر متنوعی ایجاد می‌کند.

ریشه همه آن [افکار] چیزی است که ما حس می‌خوانیم، (زیرا هیچ تصویری در ذهن آدمی وجود ندارد که در ابتدا، کلاً یا بعضاً با اندام‌های حسی دریافت نشده باشد). بقیه از آن اصل نشئت می‌گیرند.

شناختِ علتِ طبیعی حس، برای [فهم] مطلب حاضر چندان ضروری نیست؛ و من در نوشته‌ای دیگر به تفصیل به این مطلب پرداخته‌ام. با این حال به خاطر تکمیل هر بخش از روش کار خود در اینجا مختصراً همان [مطالب] را عرضه می‌کنم.

علتِ حس، جسم خارجی یا شیء است که بر اندام مخصوص هر حس، یا به طور بی‌واسطه اثر می‌گذارد چنانکه در [حواس] چشایی و بساوابی [چنین است]؛ و یا به طور باواسطه، چنانکه در [حواس] بینایی، شنوایی و بویایی [چنین است]؛ این اثر به واسطهٔ اعصاب و دیگر رشته‌ها و پیوندهای بدن که به مغز و قلب می‌رسند، در آنجا مقاومت یا فشار متقابل یا کنشی در قلب ایجاد می‌کند تا اثر خود را بگذارد: این کنش چون متوجه خارج است چنان می‌نماید که چیزی خارجی می‌باشد. و این نمود^۴ یا صورت ذهنی^۵ چیزی است که آدمیان حس^۶ می‌نامند؛ که برای چشم عبارت است از نور یا رنگ مشخص؛ برای گوش [عبارت است از] صدا؛ برای بینی، بو، برای زبان و حس چشایی، مزه؛ و برای بقیهٔ بدن، گرما، سرما، سختی، نرمی و کیفیت‌های دیگری که ما از طریق احساس^۷ تشخیص می‌دهیم. همهٔ این کیفیات که محسوس خوانده می‌شوند، در شیء که آنها را ایجاد می‌کند، تنها حرکات چندگانهٔ ماده‌ای هستند که از طریق آنها بر اندام‌های ما به

1. Representation

2. Appearance

3. Object

4. Seeming

5. Fancy

6. Sense

7. Feeling

انحای گوناگون اثر می‌گذارد. آنها در [درون] ما که اثر می‌پذیریم نیز چیز دیگری جز حرکات چندگانه نیستند (زیرا حرکت چیز دیگری جز حرکت ایجاد نمی‌کند). اما ظهور آنها در نزد ما [به شکل] صورت ذهنی است؛ خود [شیء همانند] بیداری و [صورت همانند] خواب [است]. و همچنانکه فشار آوردن و مالاندن و ضربه زدن به چشم موجب می‌شود که ما نوری را در مخیله خود ببینیم و فشار آوردن به گوش صدایی مبهم در آن ایجاد می‌کند؛ به همین سان اجسامی هم که ما می‌بینیم یا [صدایشان را] می‌شنویم به واسطه عمل قدرتمند اما نامشهود خود همان [اثرات] را ایجاد می‌کنند. زیرا اگر آن رنگ‌ها و صداها در درون اجسام یا اشیایی که آنها را ایجاد می‌کنند می‌بودند، نمی‌توانستند از آنها جدا شوند، درحالی‌که ما به واسطه آئینه و به واسطه انعکاس در مورد صدا می‌بینیم که [جدا] می‌شوند. جایی که ما شیء مشهود را می‌بینیم یک جاست و ظهور [آن] در جای دیگر. و گرچه همان شیء واقعی خود در فاصله معینی به نظر می‌رسد که متضمن همان صورت ذهنی باشد که در ما ایجاد می‌کند، اما باز هم شیء یک چیز است و صورت یا تصویر چیز دیگری است. بنابراین حس در همه موارد هیچ چیز دیگری جز صورت ذهنی اصلی و اولیه‌ای نیست که (چنانکه گفته‌ایم) به واسطه فشار یعنی به واسطه حرکت اشیای خارجی و تأثیر آن بر چشم‌ها و گوش‌ها و دیگر اندام‌های ما که قهراً آن فشار یا حرکت را می‌پذیرند، به وجود می‌آید.

اما مکاتب فلسفی در سراسر دانشگاه‌های ممالک مسیحی بر مبنای برخی کتب ارسطو نظریه دیگری را آموزش می‌دهند و در مورد علت بینایی می‌گویند که شیء رؤیت شده از هر جانب تصویری قابل رویت^۱ (به انگلیسی) جلوه‌ای مرئی^۲، شبح^۳ یا وجه^۴ و یا چیزی رؤیت شدنی می‌پراکند؛ که دخول آن در درون چشم، دیدن است. و در مورد، علت شنوایی [می‌گویند که] چیز شنیده شده تصویری سمعی^۵ یعنی وجهی شنیدنی یا چیزی قابل شنیدن [از خود به خارج] می‌فرستد، که با دخول در گوش شنیدن را ایجاد می‌کند. همچنین در مورد علت ادراک، می‌گویند که چیز ادراک شده تصویری قابل فهم^۶ یعنی چیزی دریافتنی از خود بیرون می‌فرستد که با ورود در [قوة] ادراکیه ما، ما را به ادراک توانا می‌سازد. من این مطلب را برای ابراز مخالفت با دانشگاه‌ها نمی‌گوییم: بلکه چون از این پس از نقش و وظیفه آنها در درون دولت سخن خواهم گفت، باید شما را در همه جا در طی راه از چیزهایی که در آنها [دانشگاه‌ها] اصلاح شدنی است آگاه سازم، از آن جمله یکی رواج مباحث بی‌معنا در آنهاست.

1. visible species

2. visible shew

3. apparition

4. aspect

5. Audible species

6. intelligible species

فصل دوم در باب تصور

اینکه وقتی چیزی ایستا و راکد باشد، اگر چیز دیگری آن را به حرکت در نیاورد، برای همیشه ایستا خواهد بود حقیقتی است که هیچکس را در آن شکی نیست. اما اینکه وقتی چیزی در حرکت باشد تا ابد در حرکت خواهد بود مگر آنکه چیز دیگری آن را از حرکت باز دارد، هر چند هم که علت آن خودش باشد (یعنی اینکه هیچ چیز نمی‌تواند خودش را تغییر دهد) به همان سهولت مورد اتفاق نظر نیست؛ زیرا انسان‌ها نه تنها انسان‌های دیگر بلکه همه چیزهای دیگر را با [معیار] خود قیاس می‌کنند؛ و چون انسان‌ها خود را پس از جنبش در معرض درد و رنج و خستگی می‌یابند گمان می‌کنند که هر چیز دیگری نیز از حرکت خسته می‌شود و خود به خود آرامش طلب می‌کند؛ بدون آنکه در این خصوص تأمل کنند که آیا طلب آسایشی که آنها در خود می‌یابند خود عبارت از جنبش دیگری نیست. از اینجا است که مکاتب [فلسفی] بر این عقیده‌اند که اجسام سنگین به جهت میل به آرامش فرو می‌افتند تا از ماهیت خود در آن مکان که مناسب‌ترین مکان برای آنهاست محافظت کنند، [بدین‌سان آن مکاتب] بیهوده به اجسام بی‌جان میل و علم نسبت به آنچه برای بقای‌شان خوب است (حتی به اندازه‌ای که انسان هم فاقد آن است) نسبت می‌دهند.

همین که جسمی به حرکت درآید، تا ابد در حرکت خواهد بود (مگر آنکه چیزی مانع از حرکت آن گردد) و هر آنچه که مانع آن می‌گردد نه در یک لحظه بلکه در طی زمان و به تدریج می‌تواند آن را کاملاً از جنبش باز دارد؛ و چنانکه ما در مورد آب می‌بینیم گرچه باد باز می‌ایستد اما امواج برای مدتی دراز پس از آن از حرکت باز نمی‌ایستند؛ همچنین است در مورد حرکتی که در اندام‌های درونی انسان ایجاد می‌شود [مانند] وقتی که آدمی نگاه می‌کند و یا خواب می‌بیند و جز آن. زیرا پس از آنکه شیء کنار برده می‌شود و یا چشم بسته می‌شود باز هم صورتی از شیء دیده شده در نظر ما باقی می‌ماند، هر چند [این صورت] مبهم‌تر از وقتی است که [شیئی را] می‌بینیم. و این چیزی است که مردم لاتین زبان تصور^۱ می‌خوانند که از صورت^۲ باقی مانده [در ذهن] هنگام دیدن، ریشه می‌گیرد؛ و آنها همین معنا را هر چند به وجهی نامتناسب در مورد همه حواس دیگر نیز به کار می‌برند. اما یونانیان آن را خیال^۳ می‌خوانند که به معنی [در نظر] ظاهر شدن است و [کاربرد آن معنا] به یک میزان در مورد همه حواس مناسب است. تصور بنابراین چیزی

1. Imagination

2. Image

3. Fancy

جز حس رو به زوال^۱ نیست و در نزد انسان‌ها و بسیاری موجودات زنده دیگر هم در خواب و هم در بیداری یافت می‌شود.

زوال حس در انسان‌ها در حال بیداری [به معنی] زوال حرکت تبدیل شده به حس نیست بلکه [به معنی] مبهم شدن آن است. مثلاً به همان شیوه‌ای که وقتی نور خورشید نور ستارگان را غیرقابل رؤیت می‌سازد؛ این ستارگان خاصیت خود را که به وسیله آن قابل رؤیت می‌شوند در روز کمتر از شب بروز نمی‌دهند. اما چون در بین بسیاری از حرکتی که چشم‌ها، گوش‌ها و اندام‌های دیگر ما از اجسام خارجی دریافت می‌کنند آن یکی که غالب [بر دیگران] است محسوس است؛ به همین سان نور خورشید چون غالب است، حواس ما از حرکت ستارگان متأثر نمی‌شوند. و هر شیء که از جلو چشمان ما برداشته شود گرچه صورتی که ایجاد کرده در ذهن ما باقی می‌ماند، با این حال [به واسطه] اشیای حاضر و موجود دیگری که پس از [آن شیء اول] بر روی ما تأثیر می‌گذارند، تصور گذشته مبهم و ضعیف می‌شود؛ همچنانکه صدای یک فرد در شلوغی روز [محو می‌گردد]. از این مطلب چنین استنتاج می‌شود که هر چه زمان پس از رؤیت یا حس اشیا درازتر باشد صورت ذهنی آنها ضعیف‌تر می‌شود. زیرا دگرگونی دائمی بدن انسان در طی زمان اندام‌هایی را که با دریافت حس تحریک می‌شوند تضعیف می‌کند؛ بنابراین طول زمان و بعد مکان تأثیری یکسان در ما دارند. زیرا همچنانکه در فاصله مکانی معینی آنچه ما می‌بینیم به نظر مبهم و فاقد تمایزات کوچک‌تر می‌رسد؛ و همچنانکه [از فاصله دور] صداها ضعیف و نامشخص می‌شوند؛ به همین سان پس از طی فاصله زمانی زیادی تصور ما از [امور] گذشته ضعیف می‌شود؛ و (برای مثال) بسیاری از خیابان‌های شهرهایی را که دیده‌ایم فراموش می‌کنیم و در مورد اعمال، بسیاری از حقایق جزئی مربوط [به آنها را از یاد می‌بریم]. چنانکه پیش‌تر گفته‌ام این حس رو به زوال را، وقتی در مقام بیان اصل آن (یعنی نفس خیال یا صورت ذهنی) باشیم، تصور می‌خوانیم؛ اما وقتی بخواهیم زوال را بیان کنیم و منظورمان این باشد که حس قدیمی یا گذشته در حال محو شدن است آن را خاطره^۲ می‌نامیم. بنابراین

تصور و خاطره یک چیزند که به دلیل ملاحظاتی چند، نام‌های جداگانه دارند.

خاطرات بسیار یا خاطره بسیاری چیزها تجربه^۳ خوانده می‌شود. باز هم چون تصور، تنها از چیزهایی حاصل می‌شود که پیش‌تر به وسیله حس یا کلاً یکباره و یا جزاً در چندین نوبت دریافت شده‌اند؛ شکل اول (یعنی تصور کلی شیء به نحوی که به حس عرضه گردیده) تصور بسیط^۴ است، مثل وقتی که کسی مردی یا اسبی را که پیشتر دیده است، تصور می‌کند. شکل دیگر، مرکب^۵ است، مثل وقتی که ما از دیدن مردی در یک

1. decaying sense

2. Memory

3. Experience

4. simple imagination

5. Compounded

زمان و اسبی در زمان دیگر در ذهن خود بسنتوری^۱ را تصور می‌کنیم. مثلاً وقتی کسی صورت ذهنی شخص خودش را با صورت ذهنی اعمال کسی دیگر ترکیب می‌کند، مثل وقتی که کسی خودش را هرکول یا اسکندر می‌پندارد (که اغلب برای کسانی پیش می‌آید که مجذوب مطالعه داستان‌های خیالی هستند) [چنین تصویری] تصور مرکب است و در واقع تنها توهم^۲ ذهنی است. همچنین تصورات دیگری وجود دارند که از تأثیر عظیمی که حس [خاصی] در انسان‌ها باقی می‌گذارد پیدا می‌شوند (هر چند در حال بیداری): چنانکه پس از خیره شدن به خورشید، صورتی از آن برای مدتی دراز در چشم‌های ما باقی می‌ماند؛ و نیز انسان پس از توجه طولانی و شدید به اشکال هندسی، در تاریکی (هر چند در حال بیداری) صورت‌هایی از خطوط و زوایا در پیش چشمان خود خواهد یافت؛ این نوع از خیال نام خاصی ندارد زیرا چیزی است که معمولاً آدمیان از آن گفت‌وگو نمی‌کنند.

تصورات کسانی که در خواب‌اند تصوراتی هستند که ما رؤیا می‌خوانیم. و اینها نیز رؤیا (مثل همه تصورات دیگر) پیشتر کلاً یا جزء جزء در حس وجود داشته‌اند. و چون مغز و اعصاب که اندام‌های ضروری حس هستند، در هنگام خواب آنچنان بی‌حس می‌گردند که به سهولت به واسطه اعمال اشیای خارجی تحریک نمی‌شوند، پس در خواب هیچگونه تصویری و بنابراین هیچگونه رؤیایی نمی‌تواند حادث شود مگر آنچه از تحریک اندام‌های درونی بدن انسان ناشی می‌شود؛ این اجزای درونی به واسطه ارتباطی که با مغز و دیگر اندام‌ها دارند، وقتی هم که اینها از فعالیت باز می‌ایستند، باز هم آنها را در حال حرکت نگه می‌دارند؛ در نتیجه تصوراتی که پیشتر در آنجا ایجاد شده‌اند، به نحوی ظاهر می‌شوند که گویی انسان بیدار است، جز اینکه چون اندام‌های حسی اینک بی‌حس شده‌اند، [و در نتیجه] شیء جدیدی نمی‌تواند وجود داشته باشد تا با تأثیری نیرومندتر بر آن [تصورات] غلبه کند و آنها را مبهم سازد، پس رؤیا، در این [حالت] خاموشی حواس می‌باید ضرورتاً روشن‌تر از اندیشه‌های زمان بیداری ما باشد. و از این روست که تمیز دقیق میان حس و رؤیا امری دشوار به‌شمار می‌رود و بسیاری آن را ناممکن می‌دانند. به نظر من چون ما می‌بینیم که معمولاً در رؤیای خود مستمراً درباره همان اشخاص، مکان‌ها، اشیا و اعمالی که در حال بیداری بدان‌ها می‌اندیشیم، اندیشه نمی‌کنیم و نیز چون در حال رؤیا رشته دراز افکار مرتبطی را که در زمان‌های دیگر به یاد می‌آوریم، به‌خاطر نداریم؛ و باز چون در حال بیداری اغلب به بیهودگی رؤیاهای خود واقف هستیم اما هرگز درباره بیهودگی‌های اندیشه‌های زمان بیداری خود، خواب نمی‌بینیم، پس متقاعد می‌شویم که در حال بیداری،

۱. Centour، در اساطیر یونانی موجودی افسانه‌ای که نیمی انسان و نیم دیگر اسب است. م.

می‌دانیم که خواب نمی‌بینیم؛ لیکن زمانی که خواب می‌بینیم فکر می‌کنیم که بیداریم. و دیدن خواب معلول از کار افتادن برخی از اعضای درونی بدن است؛ از کار افتادن اعضا به شیوه‌های مختلف می‌باید لاجرم رؤیاهای گوناگون ایجاد کند. هم از این روست که خوابیدن [در جای] سرد موجب رؤیاهای هراسناک می‌گردد و اندیشه و صورت شیء ترسناک را برمی‌انگیزد (زیرا حرکت از مغز به اعضای درونی و از اعضای درونی به مغز دوجانبه است.) و همچنانکه، در هنگام بیداری خشم موجب ایجاد گرما در برخی از اعضای بدن می‌گردد؛ به همان سان وقتی ما در خواب هستیم گرم شدن زیاد از حد همان اعضا موجب پیدایش خشم می‌گردد و در مغز تصویری از دشمنان را برمی‌انگیزد. به همان شیوه که وقتی ما بیدار هستیم عشق طبیعی در ما میل و طلب ایجاد می‌کند و این میل در اعضای دیگر بدن گرما تولید می‌نماید، به همین سان گرمای بیش از اندازه در آن اعضا هنگامی که ما در خواب هستیم، در مغز تصویری از عشق و محبت محسوس پدید می‌آورد. خلاصه آنکه رؤیاهای ما عکس تصورات زمان بیداری ما هستند؛ وقتی ما بیدار هستیم حرکت از یک سو آغاز می‌گردد و وقتی خواب می‌بینیم، از سوی دیگر.

اوهام یا اشباح

تمیز رؤیای آدمی از اندیشه‌های زمان بیداری او وقتی به دشوارترین [حد می‌رسد] که به موجب حادثه‌ای ندانیم که در خواب هستیم؛ وقوع چنین [حالتی] برای کسی که سرشار از اندیشه‌های هراسناک باشد سهل است؛ و [نیز] برای کسی که وجدانش معذب است، و یا کسی که بدون شرایط مقتضی [مانند] در تخت‌خواب خوابیدن یا جامه برگرفتن می‌خوابد، همچون کسی که بر روی صندلی چرت می‌زند، سهل است. کسی که به زحمت و سخت‌کوشانه خود را در خواب فرو می‌برد که مبادا خیالی نابه‌جا و گزاف به سراغش بیاید، نمی‌تواند [خیال خود] را چیزی جز رؤیا بیندارد. دربارهٔ مارکوس بروتوس^۱ (که ژولیوس سزار جان او را نجات داد و ناز پروردهٔ سزار بود و با این حال سزار را کشت) می‌خوانیم که چگونه در فیلیپی^۲، در شب قبل از نبرد با سزار کبیر شبحی ترسناک دید، که تاریخدانان عموماً آن را به‌عنوان وحی و الهام به وی تعبیر می‌کنند؛ اما با در نظر گرفتن شرایط می‌توان به سهولت گفت که آن واقعه تنها رؤیایی کوتاه بوده است. زیرا درحالی که او در درون سراپرده‌اش اندیشناک نشسته بود و از هراس عمل ناستجیدهٔ خود معذب بود، برایش دشوار نبود که در آن جای سردی که به ناراحتی خوابیده بود خواب چیزی را ببیند که بیش از هر چیز دیگری او را می‌ترساند؛ این ترس همچنانکه به تدریج او را بیدار می‌کرد، به همان سان نیز می‌باید به تدریج موجب ناپدید شدن روح شده باشد؛ و چون اطمینان نداشت که خوابیده باشد هیچ دلیلی نداشت که [خیال] خود را خواب یا

۱. Marcus Brutus (۴۲-۸۵ ق.م)، از رهبران گروهی که قیصر را در سال ۴۴ ق.م. به قتل رساندند-م.

۲. Philippi، شهری در یونان-م.

چیز دیگری جز وحی و الهام بدانند. و این تصادفی نادر نیست: زیرا حتی کسانی که کاملاً بیدارند اگر ترسو یا خرافاتی باشند و داستان‌های ترسناک ذهن‌شان را مشغول داشته و در تاریکی شب تنها بمانند، نیز در معرض توهمات مشابه قرار می‌گیرند و فکر می‌کنند که اجنین و ارواح مردگانی را می‌بینند که در گورستان اطراف کلیساها راه می‌روند؛ درحالی‌که این چیز یا صرفاً برخاسته از خیال آنهاست و یا [ناشی از] نابکاری کسانی است که از چنین ترس‌های خرافی بهره می‌جویند تا شب هنگام در لباس مبدل به جاهایی بروند و از چشم دیگران پنهان بمانند.

از همین نادانی در تمیز رؤیاها و دیگر توهمات قوی از الهام و حس است که بخش عمده دین اقوام غیریهودی^۱ در زمان گذشته پدید آمد که خدایان جنگل^۲ خدایان روستا^۳، الهه‌های کوه و رود^۴ و همانند آنها را می‌پرستیدند؛ و امروزه نیز عقیده‌ای که مردم عامی به اجنین، ارواح و اهریمنان، و به قدرت جادوگران دارند [از همان جانشی می‌شود]. در مورد جادوگران فکر نمی‌کنم که قدرت جادوگری آنها، واقعی باشد و با این حال [بر آن هستم که] آنها به خاطر عقیده کاذبی که دارند [یعنی اینکه] می‌توانند چنان آسیب‌ها و زیان‌هایی به انسان برسانند و نیز به خاطر نیت انجام آن در صورت توانایی، باید به حق مجازات شوند: کار آنها شباهت بیشتری به تأسیس مذهبی نو دارد تا به حرفه یا علم. و در مورد اجنین و ارواح متحرک نیز فکر می‌کنم که عقیده به آنها عمدی و ساختگی بوده [و] یا آموزش داده شده، یا تکذیب نشده تا اعتبار روش جن‌گیری و صلیب کشیدن بر سینه از روی ترس و آب مقدس^۵ و دیگر اختراعات مردان روحانی محفوظ بماند. با این حال شکی نیست که خداوند می‌تواند اشباح غیرطبیعی ایجاد کند: اما عقیده به اینکه او چنین کاری را به چنان کثرتی انجام می‌دهد که انسان‌ها از چنین چیزهایی بیش از آن بترسند که از وقفه یا دگرگونی در روال طبیعت می‌ترسند - زیرا که خداوند می‌تواند [طبیعت] را نیز متوقف یا متغیر سازد - جزئی از ایمان مسیحی نیست. اما مردمان بدکار به بهانه اینکه خداوند قادر به انجام هر چیزی است، از روی گستاخی هر چیزی را که به نفع‌شان باشد به زبان می‌آورند؛ هر چند خود آن را نادرست بدانند: بر مرد خردمند است که تا آنجا به آنها اعتقاد آورد که عقل سلیم گفته‌هایشان را معتبر نشان دهد. اگر این‌گونه ترس‌های خرافی از ارواح و به همراه آن داعیه پیش‌بینی براساس رؤیاها

1. Religion of the Gentiles

۲. Satyr، در اساطیر یونان و روم، خدای جنگل که نیمه انسان و نیمه حیوان بود.م.

۳. Fawn، خدایان رومی روستا و جنگل.م.

۴. Nymph، حوری دریایی، جنگلی یا کوهی.م.

۵. آبی که به وسیله کشیش تبرک می‌شود و از آن در مراسم مذهبی برای تزکیه نفسانی استفاده می‌کنند.م.

و پیشگویی‌های دروغین و بسیاری چیزهای مربوطه دیگر که به وسیله آنها افراد نیرنگ‌باز جاه‌طلب از مردم ساده‌دل سوءاستفاده می‌کنند، از میان برداشته شوند، آدمیان بسیار بیش از این مستعد فرمانبرداری مدنی خواهند شد.

و همین [تأمین فرمانبرداری] باید وظیفه مکاتب [فلسفی] باشد؛ اما آنها در عوض چنان عقیده‌ای را ترویج می‌کنند. زیرا (چون نمی‌دانند تصور یا حواس چیستند) آنچه فرامی‌گیرند می‌آموزند: برخی می‌گویند که تصورات خود به خود پدید می‌آیند و هیچ علتی ندارند: دیگران [می‌گویند] که آنها اغلب از اراده ناشی می‌شوند؛ و [یا] اینکه اندیشه‌های خوب به واسطه خداوند در انسان دمیده می‌شوند (الهام می‌شوند) و اندیشه‌های بد به واسطه شیطان؛ و یا اینکه اندیشه‌های خوب به وسیله خداوند و اندیشه‌های بد به وسیله شیطان در انسان ریخته می‌شوند (القا می‌شوند). برخی می‌گویند که حواس تصاویر اشیا را دریافت می‌کنند و آنها را به قوه حاسه عام تحویل می‌دهند و این قوه نیز آنها را به خیال و خیال به خاطر و خاطر به عقل می‌سپارد، مانند دست به دست شدن اشیا از یکی به دیگری، [و] کلمات بسیاری [به کار می‌برند] که هیچ معنایی ندارند.

تصوری که در انسان (یا هر موجودی که دارای قوه تصور باشد) به واسطه کلمات یا دیگر علامات ارادی پدید می‌آید چیزی است که ما عموماً فهم می‌خوانیم، و [این حال] میان انسان و حیوان مشترک است. زیرا سگ بر طبق عادت صدا یا سرزنش صاحب خود را می‌فهمد؛ و بسیاری حیوانات دیگر نیز [قوه فهم دارند]. آن فهمی که خاص انسان است نه تنها به معنی اراده بلکه حاوی تصورات و اندیشه‌های اوست که بر حسب ترتیب و تنظیم مفاهیم اشیا در احکام موجبه، احکام سالبه و دیگر اشکال کلام سامان می‌یابند؛ و من ذیلاً از این نوع فهم سخن خواهم گفت.

فصل سوم

در باب توالی یا رشته تصورات

منظور من از توالی یا رشته افکار تعاقب یک اندیشه پس از دیگری است که (برای تمیز آن از مکالمه لفظی) مکالمه ذهنی خوانده می‌شود.

وقتی کسی درباره هر چیزی بیانده اندیشه بعدی او برخلاف آنچه به نظر می‌رسد یکسره تصادفی [و بی‌ربط] نیست. هر اندیشه‌ای بدون ارتباط، متعاقب اندیشه دیگر نمی‌آید. همچنانکه ما هیچ تصویری نداریم که پیش‌تر کلاً یا بعضاً آن را حس نکرده باشیم؛ به همین سان هیچگونه انتقالی از یک تصور به تصور دیگر نخواهیم داشت که پیش‌تر [انتقالی] مشابه با آن در حواس خود نداشته باشیم. دلیل آن از این قرار است: همه خیالات و صور ذهنی حرکاتی در درون ما هستند یعنی بقایای حرکاتی هستند که

در ذهن ما ایجاد شده‌اند: و آن حرکاتی که در حالت حس بی‌درنگ به دنبال یکدیگر آمده‌اند، پس از [تمام] حس نیز با یکدیگر ادامه می‌یابند: تا بدانجا که اگر حرکت نخست دوباره واقع شود و غالب گردد، حرکت دوم، به واسطهٔ به هم پیوستگی مادهٔ تحرک یافته، به دنبال آن می‌آید، به همان شیوه که کل آب ریخته شده بر روی میزی به آن سمتی کشیده می‌شود که هر بخشی از آن به وسیلهٔ انگشت کشانده شود. اما چون در حالت حس به دنبال چیزی که حس شده گاه یک چیز و گاه چیز دیگر می‌آید؛ بنابراین پس از تصور چیزی به طور قطع معلوم نیست چه چیز دیگری تصور خواهیم کرد؛ تنها آنچه یقینی است این است که آن چیز [دوم] چیزی خواهد بود که زمانی در گذشته به دنبال همان [چیز اول] آمده باشد.

توالی افکار یا مکالمهٔ ذهنی بر دو گونه است. نوع اول هدایت نشده، فاقد طرح و متغیر است، و در آن هیچ اندیشهٔ نیرومندی نیست که بر اندیشه‌های متعاقب خود غلبه داشته و آنها را به سوی خود به عنوان غایت و هدف امیال دیگر هدایت کند؛ در این مورد گفته می‌شود که اندیشه‌ها سرگردان و فاقد جهت بوده و نسبت به یکدیگر بی‌ارتباط به نظر می‌رسند، چنانکه در خواب [چنین است]. از این نوع اندیشه‌های انسان‌هایی که نه تنها منزوی هستند بلکه به هیچ چیز هم توجه و عنایت ندارند؛ البته در این حالت هم فکر آنها به اندازهٔ زمان‌های دیگر مشغول است ولی هماهنگی ندارد؛ مانند صدایی که از سازی کوک نشده برمی‌آید؛ و یا صدای ساز کوک شده برای کسی که نمی‌تواند آنرا بنوازد. و با این حال در این حالت آشفتنگی و به هم ریختگی ذهن، آدمی ممکن است اغلب مسیر [اندیشه] و وابستگی یک اندیشه به اندیشهٔ دیگر را دریابد. [مثلاً] در گفت‌وگو از جنگ داخلی فعلی [انقلاب انگلیس] چه پرسشی می‌تواند از این پرسش (که یکی پرسید) بی‌ربط‌تر باشد که پول رومی چه ارزشی داشت؟ با این حال ارتباط مزبور برای من به حد کافی آشکار بود. زیرا اندیشهٔ جنگ [داخلی] اندیشهٔ تحویل پادشاه به دشمنانش را به ذهن آورد؛ و این اندیشه هم اندیشهٔ تسلیم کردن مسیح و خیانت به او را به یاد آورد؛ و این هم اندیشهٔ سی سگه‌ای را که بهای آن خیانت [از جانب یهودا] بود و از همین جا بود که آن پرسش بدخواهانه به سهولت به دنبال آمد؛ و این همه در یک لحظه از زمان [صورت گرفت] زیرا اندیشه سریع است.

نوع دوم باثبات‌تر است زیرا به وسیلهٔ انگیزه یا طرحی تنظیم و هدایت می‌شود. زیرا تأثیر [ذهنی] چیزهایی که ما مشتاقانه طلب می‌کنیم یا از آنها هراس داریم نیرومند و پایدار است و یا (اگر هم مدتی متوقف شود) به سرعت باز می‌گردد: آن [تأثیر] گاه چنان نیرومند است که مانع خواب ما می‌شود و یا خواب ما را مختل می‌کند. از طلب و آرزو اندیشهٔ یافتن وسایلی پدید می‌آید که [به تجربه] دیده‌ایم که موجب دستیابی به چیزهایی شبیه مقاصد و اهداف ما می‌گردند؛ و از این اندیشه هم اندیشهٔ [یافتن] وسایل [ثانویهٔ لازم برای دستیابی] به آن وسیلهٔ [اولیه] پدید می‌آید و همچنان این رشته ادامه

می یابد تا اینکه ما به نقطه آغازی می‌رسیم که در عرصه اختیار ماست. و چون غایت مورد نظر به واسطه تأثیر حسی مربوطه اغلب به ذهن می‌آید، افکار ما دوباره در جهت آن غایت و هدف قرار می‌گیرند تا متفرق و پراکنده نشوند. و یکی از حکمای هفتگانه همین نکته را در نظر داشت و بر همان اساس این دستور اخلاقی را که اینک بسیار مستعمل شده است بیان داشت: *respice finem*، یعنی اینکه در همه اعمال خود همواره به چیزی توجه داشته باشید که همه اندیشه‌هایتان را در راه دستیابی به خود هدایت کند.^۱

رشته توالی تنظیم شده افکار بر دو نوع است. نخست وقتی در مورد معلولی متصور، به دنبال علل یا عواملی برمی‌آییم که آن را ایجاد می‌کنند؛ و این میان انسان و حیوان مشترک است. دوم آن است که به هنگام تصور هر چیزی، در جستجوی همه اثراتی باشیم که ممکن است به واسطه آن چیز ایجاد گردد؛ یعنی اینکه تصور می‌کنیم که با داشتن آن چیز چه کارهایی می‌توانیم انجام دهیم. و این نوع از توالی افکار را جز در انسان، در موجودات دیگر ندیده‌ام؛ زیرا این کیفیت و ویژگی خاصی است که مشکل بتوان گفت جزئی از طبیعت هر موجود زنده‌ای باشد که میل دیگری جز امیال حسی مانند گرسنگی، تشنگی، شهوت و خشم نداشته باشد. خلاصه آنکه مکالمه ذهنی وقتی تابع طرح و تدبیر باشد چیزی جز جستار^۲ یا قوه ابداع و اختراع نیست که مردم لاتین زبان آن را *خردمندی*^۳ و *زیرکی*^۴ می‌خوانند؛ [که عبارت است از] جستجوی علل معلولی موجود در حال یا در گذشته؛ و یا [جستجوی] معلول‌های علتی موجود در حال یا در گذشته. مثلاً گاه کسی در جستجوی چیزی است که گم کرده است؛ و ذهنش از آن مکان و زمانی که او آن چیز را گم کرده است، از جایی به جایی و از زمانی به زمانی دیگر به عقب برمی‌گردد تا ببیند که در کجا و چه زمانی آن چیز را با خود داشته بوده است؛ یعنی اینکه می‌خواهد زمان و مکان معین و محدودی بیابد و در آن جستجوی خویش را آغاز کند. همچنین از آنجا افکار او به مکان‌ها و زمان‌هایی می‌رود تا دریابد چه عمل یا واقعه‌ای می‌توانسته موجب گم شدن آن چیز شده باشد. این حالت را یادآوری^۵ یا تذکر می‌نامیم مردم لاتین زبان آن را *Reminiscentia* می‌خوانند که به معنی بازشناسی^۶ اعمال پیشین خودمان است.

یادآوری

گاه آدمی جای معینی را که در حیطة آن قرار است به جستجو پردازد می‌شناسد؛ و سپس افکار او به تمام بخش‌های آن سر می‌کشد به همان شیوه که آدمی برای یافتن گوهری [گم‌شده] اتاقی را می‌روید؛ یا به همان شیوه که سگی همه جا را می‌گردد تا بویی

۱. ظاهراً اشاره هابز به سندبادنامه یا داستان هفت حکیم فرزانه است که از طریق زبان فارسی و عربی وارد ادبیات غرب شد و قدیمی‌ترین نسخه آن به زبان عربی در کتاب هزار و یک شب درج شده است. م.

2. secking

3. sagacitas

4. solertia

5. remembrance

6. re-conning

را بیابد؛ یا کسی برای یافتن قافیه‌ای الفبا را از اول تا آخر مرور می‌کند.

گاه آدمی می‌خواهد به علت وقوع عملی پی ببرد؛ پس، درباره‌ی عمل مشابهی در گذشته و حدوث مکرر آن می‌اندیشد با این فرض که حوادث مشابه به دنبال اعمال مشابه واقع می‌شوند. مانند کسی که آینده‌ی تبهکاری را بدین شیوه پیش‌بینی می‌کند که عواقب جرائم مشابهی را که در گذشته مشاهده کرده باز می‌شناسد و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ی دیگر به این ترتیب پیش می‌رود [که] متوالیاً جرم، پاسبان، زندان، قاضی و چوبه‌دار [را] تصور می‌کند. این‌گونه افکار پیش‌بینی^۱ و پیش‌اندیشی^۲ یا احتیاط^۳ و گاه خردمندی خوانده می‌شود، هر چند حدس [درباره‌ی آینده] به علت دشواری ملاحظه‌ی همه‌ی شرایط، ممکن است بسیار گمراه‌کننده باشد. اما قدر متیقن اینکه به اندازه‌ای که کسی در امور گذشته تجربه‌ای بیشتر از دیگری داشته باشد، به همان اندازه نیز پیش‌اندیش‌تر است و پیش‌بینی‌هایش کمتر مواجه با ناکامی می‌گردند. زمان حال تنها در طبیعت وجود دارد؛ امور گذشته تنها در خاطره وجود دارند؛ اما امور آینده اصلاً وجود ندارند؛ آینده تنها توهم ذهن است که توالی اعمال گذشته را بر اعمال زمان حاضر اعمال می‌کند؛ این کار با بیشترین میزان اطمینان به وسیله‌ی کسی انجام شدنی است که بیشترین تجربه را داشته باشد، ولیکن باز هم یقین کافی [میسر نیست]. وگرچه وقتی واقعه‌ای با پیش‌بینی ما جور درآید، ممکن است آن را پیش‌بینی بخوانیم ولی با این حال این [پیش‌بینی] طبیعتاً تنها فرض محتملی است، زیرا قدرت پیش‌بینی امور آینده که پیش‌اندیشی است تنها از آن کسی است که به اراده‌ی خود آن امور را به وقوع برساند. پیشگویی و پیامبری به شیوه‌ای مافوق طبیعی تنها از چنین کسی برمی‌آید. بهترین پیشگو و پیامبر طبعاً بهترین حدس‌زننده است و بهترین حدس‌زننده هم کسی است که در اموری که حدس می‌زند بیشترین مهارت و دانش را دارا باشد؛ زیرا چنین کسی بیشترین نشانه‌ها و قرائنی را در دست دارد که به وسیله‌ی آنها می‌توان حدس زد.

نشانه یا اماره واقعه‌ای متقدم بر واقعه‌ای متأخر است؛ و یا به‌طور معکوس، نتیجه‌ی نشانه‌ها واقعه‌ی متقدمی است، وقتی که نتایج مشابهی [از آن واقعه] قبلاً مشاهده شده باشند؛ و هر چه [این نتایج] بیشتر مشاهده شده باشند، نشانه و اماره کمتر مورد تردید است. و بنابراین کسی که بیشترین تجربه را در هر کاری داشته باشد، بیشترین اماراتی را در دست دارد که به وسیله‌ی آنها آینده را حدس بزند و در نتیجه پیش‌اندیش‌ترین [کس در آن کار] است؛ و بسیار بیش از کسی که در آن کار تازه وارد است، پیش‌اندیش‌ابست، تا آنجا که نمی‌توان گفت که هوش و توانایی طبیعی بتواند آن نابرابری را جبران کند؛ گرچه شاید بسیاری از مردان جوان عکس این تصور را داشته باشند.

1. foresight

2. prudence

3. providence

با این حال وجه ممیزه انسان از حیوان دوراندیشی نیست. حیواناتی هستند که در یک سالگی بیش از کودکی ده ساله درک می‌کنند و با دوراندیشی بیشتر نفع خود را در نظر می‌گیرند.

حدس درباره زمان گذشته

به همان سان که دوراندیشی تصور احتمالی^۱ آینده است که از تجربه زمان گذشته به دست می‌آید: به همان گونه فرض کردن درباره امور گذشته هم ممکن است و چنین فرضی خود از امور گذشته (نه آینده) دیگر به دست می‌آید. کسی که مشاهده کرده است که از چه طوقی و طی چه مراحل نخستین بار دولتی بالنده و شکوفا دچار جنگ داخلی و سپس ویرانی شده است، با مشاهده تباهی و ویرانی هر دولت دیگری حدس خواهد زد که جنگ و روندی مشابه در آنجا نیز به وقوع پیوسته است. اما این حدس نیز تقریباً به همان میزان حدس درباره آینده نامطمئن است؛ زیرا هر دو تنها مبتنی بر تجربه هستند.

تا آنجا که من می‌دانم برای انسان جز زاده شدن و زیستن به کمک حواس پنجگانه خود، هیچ عمل فکری دیگری نیست که به شیوه‌ای طبیعی در او تعبیه شده باشد به نحوی که وی برای اعمال آن به هیچ چیز دیگری نیاز نداشته باشد. قوای دیگری که درباره آنها بعداً سخن خواهیم گفت و به نظر می‌رسند که تنها خاص انسان باشند، از طریق اکتساب و کوشش به دست می‌آیند و رشد می‌کنند؛ و بیشتر مردم آنها را از طریق آموزش و انضباط فرامی‌گیرند؛ و همگی از صناعت کلمه و کلام نشئت می‌گیرند. زیرا ذهن انسان به جز حس و فکر و رشته افکار حرکت دیگری ندارد؛ هر چند به یاری کلام و روش می‌توان همان قوا را تا بدان پایه اعتلاء بخشید که انسان‌ها را از دیگر موجودات زنده ممتاز سازند.

هر چیزی را که ما تصور می‌کنیم متناهی^۲ است. بنابراین هیچ صورت ذهنی یا تصویری از آنچه ما نامتناهی^۳ می‌خوانیم وجود ندارد. هیچ انسانی نمی‌تواند در ذهن خود تصویری با ابعاد نامتناهی داشته باشد؛ و یا شتاب نامتناهی، زمان نامتناهی، نیروی نامتناهی و یا قدرت نامتناهی را تصور کند. وقتی ما می‌گوییم که چیزی نامتناهی است تنها این معنا را می‌رسانیم که ما قادر به تصور نهایت و حدود آن چیز نیستیم، [زیرا] تصویری از آن چیز نداریم بلکه تنها ناتوانایی خودمان را تصور می‌کنیم. و بنابراین ما نام خداوند را نه به آن خاطر به کار می‌بریم که بتوانیم او را تصور کنیم؛ (زیرا او فهم‌ناپذیر^۴ است؛ و عظمت و قدرت او تصورناپذیرند)؛ بلکه به منظور تکریم و تعظیم او به کار می‌بریم. همچنین چون (چنانکه پیش‌تر گفتیم) هر آنچه ما تصور می‌کنیم خواه کلاً یا

1. presumption

2. finite

3. infinite

4. incomprehensible

جزئاً نخست به واسطه حس دریافت شده است؛ پس آدمی نمی‌تواند هیچ اندیشه‌ای از چیزی داشته باشد که موضوع حس نباشد. بنابراین هیچ انسانی نمی‌تواند هیچ چیزی را تصور کند مگر آنکه ضرورتاً آن را در مکانی تصور کند، و آن چیز باید دارای اندازه‌ای معین بوده و قابل تقسیم به اجزاء باشد؛ همچنین هیچ چیزی نمی‌تواند کلاً و تماماً در یک زمان در دو جای متفاوت باشد؛ و یا اینکه دو یا چند چیز نمی‌توانند در عین حال درست در یک جا باشند؛ زیرا هیچیک از این حالات هیچگاه به حس در نمی‌آید و در نیامده است، بلکه این گفته‌ها باطل و بیهوده‌اند و بر پایه اعتبار (یکسره بی‌پایه و بی‌معنای) فیلسوفان گمراه و مدرسیون^۱ فریب خورده یا فریبکار به کار می‌روند.

فصل چهارم

در باب کلام

اختراع چاپ گرچه هوشمندانه است، اما در مقایسه با اختراع حروف کار بزرگی نیست. اما منشأ کلام معلوم نیست چه کسی نخستین بار حروف را پیدا کرد. برخی می‌گویند کسی که نخستین بار آنها را وارد یونان کرد کادموس^۲ فرزند اگنور پادشاه فینیقیه بود. و این اختراعی سودمند برای تداوم بخشیدن به خاطره زمان گذشته و برای ایجاد پیوند میان ابنای بشر در بسیاری از سرزمین‌های دورافتاده زمین بود هر چند بسیار دشوار بود زیرا مستلزم ملاحظه دقیق حرکات گوناگون زبان، سق، لب‌ها و دیگر اندام‌های کلامی بود که برای ساختن انواع بسیار حروف و علامات جهت به‌خاطر سپردن آن [حرکات] به کار می‌روند. اما والاترین و سودمندترین ابداع، ابداع کلام بود که مرکب از نام‌ها و اوصاف^۳ و پیوند میان آنهاست؛ و به واسطه آن آدمیان افکار خود را ثبت می‌کنند، آنها را پس از گذشت زمان به یاد می‌آورند و همچنین برای استفاده و مکالمه متقابل آنها را به یکدیگر اعلام می‌کنند؛ بدون آن ممکن نبود که در میان انسان‌ها دولت، جامعه، قرار داد، یا صلح بیش از میزانی که در بین شیرها، خرس‌ها و گرگ‌ها یافت می‌شود، پدید آید. نخستین سازنده کلام خود خداوند بود که به آدم آموزش داد تا موجوداتی را که خود در نظر او ظاهر کرده بود نامگذاری کند؛ زیرا کتاب مقدس در این باره چیزی بیش از این نمی‌گوید. اما همین کافی بود تا او را در افزودن نام‌های دیگر به تدریج که تجربه و به کار گرفتن سایر موجودات اقتضا می‌کرد، راهنمایی نماید؛ و آن کلمات را بدان شیوه برحسب مراتب و درجات مرتب

1. schoolmen

۲. در اساطیر یونانی Cadmus، فرزند Agenor، پادشاه فینیقیه اخترع بسیاری از هنرها محسوب می‌شد.م.

3. appellations

کند تا آنکه خود بتواند افاده معنا نماید؛ و بدین سان باگذشت زمان تنها آن میزان کلام که مورد استفاده او [آدم] بود، پدید آمد؛ هر چند نه به اندازه‌ای که سخنور یا فیلسوفی را نیاز است. زیرا من خود در کتاب مقدس چیزی نمی‌یابم که بتوان از آن مستقیماً یا باواسطه استنباط کرد که نام همه اشکال، اعداد، اندازه‌ها، رنگ‌ها، صداها، صور ذهنی [و] روابط به آدم آموزش داده شده باشد، تا چه رسد به نام‌های خود کلمات، مانند عام^۱، خاص^۲، موجه^۳، سالبه^۴، استفهامی^۵، رجایی^۶، نامحصور^۷ که همه سودمند هستند؛ و یا هستی^۸، اراده^۹، جوهر^{۱۰} و دیگر کلمات بی‌معنای مدرسیون.

اما کل این زبانی که آدم و ابنای او به دست آوردند و گسترش دادند، دوباره در برج بابل یعنی زمانی که خداوند همه آدمیان را به خاطر طغیانشان دچار فراموشی زبان پیشین خود کرد از دست رفت.^{۱۱} و انسان‌ها چون به این جهت مجبور شدند خود را در نقاط مختلف جهان پراکنده سازند، لاجرم به حکم نیاز (که مادر همه اختراعات است) انواع زبان‌هایی که اکنون موجودند در طی مراحل مختلف پیدا شدند و باگذشت زمان در همه جا گسترش یافتند.

فایده کلام فایده عمومی کلام تبدیل مکالمه ذهنی ما به [مکالمه] لفظی، یا رشته افکار ما به رشته کلمات است؛ و این خود دو فایده در بر دارد که یکی از آن دو ثبت توالی افکار ماست؛ زیرا چون [این افکار] ممکن است از خاطر ما فراموش شوند و ما دوباره به زحمت بیفتیم تا آنها را به یاد آوریم، پس می‌توان آنها را به واسطه کلماتی که علامت آنها هستند در خاطر حفظ کرد. بنابراین نخستین فایده کلمات این است که به‌عنوان علامت یا نشانه‌ها برای یادآوری امور به کار می‌روند. [فایده] دیگر وقتی معلوم می‌شود که شماری از کسان آنها را به کار ببرند تا (به‌واسطه نحوه پیوند و ترتیب آن کلمات) تصور یا فکر خود درباره هر امری را به یکدیگر منتقل کنند؛ و همچنین خواست‌ها، ترس‌ها و دیگر امیال و حالات نفسانی خود را به هم تفهیم نمایند. و به جهت این فایده است که کلمات، علامت خوانده می‌شوند. فواید خاص کلام عبارتند از: نخست ثبت آنچه ما پس از تأمل و تعمق به‌عنوان علت امور مربوط به حال یا به‌گذشته درمی‌یابیم و نیز ثبت تبعات یا اثرات اشیا در حال یا در گذشته؛ و این خود به‌طور خلاصه عبارت است از کسب دانش. فایده ویژه

1. General

2. special

3. affirmative

4. negative

5. interrogative

6. optative، مثل جمله‌ای که در آن با کاربرد کلمه «ای کاش» آرزویی بیان شود-م.

7. infinitive، شکل نامحصور فعل در جمله مثلاً در «بگو بیاید»-م.

8. entity

9. intentionality

10. quiddity

۱۱. برج بابل برحسب تورات ساختمانی بود که در بابل پس از طوفان نوح ساخته شد تا باطلی‌ها از آن طریق برای خود شوکت و اعتباری کسب کنند، اما خدا میان کارگران اختلاف در زبان افکند و برج ناتمام ماند و مردم پراکنده شدند-م.

دوم ارائه دانش مکتسبه خودمان به دیگران است که مشاوره و آموزش متقابل خوانده می‌شود. فایده سوم اعلام خواست و مقاصد خود به دیگران به منظور جلب تعاون و همکاری آنها است. و فایده چهارم سرگرم کردن خودمان و دیگران از طریق بازی بی‌زبان با کلمات صرفاً برای تفریح یا مقاصد زیبایی شناسانه است.

در مقابل این چهار فایده چهارگونه کاربرد نابه‌جا وجود دارد. نخست، وقتی که مردم افکار خود را به علت ابهام و نوسان معنای کلماتشان به اشتباه ثبت می‌کنند؛ به این شیوه آنها به جای تصورات خود چیزی را ثبت می‌کنند که هرگز تصور نکرده‌اند و بدینسان خود را فریب می‌دهند. دوم وقتی آدمیان کلمات را به صورت استعاری به کار می‌برند؛ یعنی در معنایی غیر از آنچه برای آنها تعیین شده است؛ و بدین‌سان دیگران را می‌فریبند. سوم وقتی که با کلمات چیزی را به عنوان خواست خود اعلام می‌کنند که [خواست آنها] نیست. چهارم وقتی مردم کلمات را برای رنجاندن یکدیگر به کار می‌برند، زیرا همچنانکه طبیعت برخی موجودات زنده را با دندان، برخی را با شاخ و برخی را با دست و پنجه برای آزردن دشمن مسلح ساخته است، پس آزردن دیگران با زبان، یکی از کارکردهای بد آن است، مگر آنکه دیگران کسانی باشند که وظیفه داریم بر آنها حکومت کنیم؛ در این صورت کار ما نه رنجاندن بلکه تصحیح و اصلاح کردن است.

شیوه کاربرد کلام برای به‌خاطر داشتن توالی علت‌ها و معلول‌ها مرکب از وضع نام‌ها و پیوند^۱ میان آنهاست. از نام‌ها برخی خاص^۲ و مختص تنها یک چیز هستند؛ مانند پطرس، یوحنا، این مرد، این درخت؛ و برخی مشترک^۳ [عام] میان بسیاری چیزها هستند؛ مانند انسان، اسب، درخت؛ گرچه هر یک از اینها تنها یک نام است ولی با این حال نام چیزهای خاص متعددی است؛ و از این لحاظ [نام] کلی^۴ خوانده می‌شود؛ اما در جهان هیچ چیز کلی جز نام‌ها وجود ندارد؛ زیرا چیزهایی که نام دارند همگی منفرد و یگانه هستند.

یک نام کلی بر بسیاری چیزها به خاطر شباهتشان در کیفیتی و یا عرضی خاص نهاده می‌شود؛ و درحالی که نام خاص تنها یک چیز را به ذهن می‌آورد؛ [نام‌های] کلی هر یک از آن شمار بسیار را به یاد می‌آورند.

و از نام‌های عام برخی گستره‌ای بیشتر و برخی کمتر دارند و آنهایی که گسترده‌ترند آنهایی را که گستره کمتری دارند شامل می‌شوند و برخی نیز دارای گستره‌ای یکسان هستند و یکدیگر را متقابلاً شامل می‌گردند. برای مثال کلمه جسم مصداق گسترده‌تری از کلمه انسان دارد و آن را شامل می‌شود؛ ولی کلمات انسان و عاقل دامنه یکسانی دارند و متقابلاً یکدیگر را شامل می‌گردند. اما باید توجه داشته باشیم که مقصود از کلمه در اینجا

1. connexion

2. proper

3. common

4. universall

برخلاف دستور زبان همواره یک کلمه نیست؛ بلکه گاه به جهت طولانی شدن کلام چندین کلمه را با هم در برمی‌گیرد. مثلاً همه کلمات این جمله: کسی که در اعمال خود قوانین کشور خویش را رعایت می‌کند، تنها یک کلمه را تشکیل می‌دهند که معادل با کلمه انسان عادل است.

ما از طریق نهادن نام‌هایی که برخی معنای وسیع‌تر و برخی معنای محدودتری دارند، توالی چیزهای تصور شده در ذهن را به توالی اسامی تبدیل می‌کنیم. برای مثال کسی که اصلاً قادر به ادای کلام نباشد (مثل کسی که کاملاً کر و لال زاده شده و همچنان باقی بماند) اگر در پیش چشمان خود مثلث و در کنار آن دو زاویه قائمه (مثل زوایای یک شکل مربع) را تصور کند، می‌تواند با تأمل آنها را مقایسه کند و دریابد که سه زاویه مثلث مساوی با آن دو زاویه قائمه هستند. اما اگر مثلث دیگری به او نشان داده شود که شکلش متفاوت باشد، وی بدون زحمت دوباره نمی‌تواند دریابد که آیا سه زاویه آن مثلث نیز مساوی با همان [دو زاویه قائمه] هستند یا نه. اما کسی که قادر به کاربرد کلمات است وقتی مشاهده کند که این تساوی نه از طول اضلاع یا ویژگی دیگری در مثلث مورد نظر او بلکه تنها از راست بودن اضلاع و شمار زوایا ناشی می‌گردد و به همین خاطر است که آن شکل مثلث نامیده می‌شود، در آن صورت جسورانه نتیجه خواهد گرفت که به‌طور کلی این تساوی زوایا در همه مثلث‌ها از هر نوع وجود دارد و کشف خود را به این صورت کلی ثبت خواهد کرد که در هر مثلثی سه زاویه آن مساوی با دو زاویه قائمه هستند. و بدین سان نتیجه‌ای که در یک مورد خاص به دست آمده به‌عنوان قاعده‌ای کلی ثبت می‌شود و به یاد می‌ماند، و فعالیت ذهنی ما را از بند زمان و مکان می‌رهاند و ما را از هر زحمت ذهنی دیگری نجات می‌بخشد و آنچه را که در اینجا و اکنون صادق است در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق می‌سازد.

اما سودمندی کلمات در ثبت افکار ما در هیچ موردی به اندازه اعداد و شمارش، آشکار نیست. ابله‌ی که هرگز نتواند ترتیب کلمات شمارشی مانند یک، دو و سه را فراگیرد ممکن است هر ضربه زنگ ساعت را بشنود و سرش را همراه آن تکان بدهد و یا بگوید: یکی، یکی، یکی؛ اما هرگز در نمی‌یابد که ساعت چه وقتی را اعلام می‌کند. و به‌نظر می‌رسد که زمانی در گذشته نام‌های شمارشی به کار نمی‌رفته‌اند و مردم خرسند بودند انگشتان یک یا هر دو دست خود را برای شمارش چیزهای قابل شمارش به کار می‌بردند و از همین روست که اینک کلمات شمارشی ما در نزد همه ملت‌ها ده کلمه هستند و در برخی موارد پنج کلمه هستند و دوباره از سر آغاز می‌شوند. و کسی که بتواند تا ده بشمارد اگر اعداد را به ترتیب ذکر نکند، گیج می‌شود و رشته اعداد از کفش بیرون می‌رود، تا چه رسد به اینکه بتواند جمع و تفریق و دیگر اعمال اصلی علم حساب را انجام دهد. بنابراین بدون کلمات امکان شمارش اعداد و به‌طریق اولی احتساب اندازه، سرعت، نیرو و دیگر

چیزهایی که شمارش آنها برای زیست یا بهزیستی نوع بشر ضروری است، وجود ندارد. وقتی دو کلمه در یک جمله یا حکم موجب به هم مرتبط می‌شوند، برای مثال در آدمی موجود زنده‌ای است؛ یا اگر او انسان باشد، موجود زنده‌ای است، اگر کلمه بعدی [یعنی] موجود زنده همه معنایی را که کلمه اول [یعنی] انسان در بردارد برساند، در آن صورت حکم موجب یا جمله درست^۱ است؛ وگرنه نادرست^۲ است. زیرا درست و نادرست صفات کلام هستند نه اشیا. و جایی که کلام وجود نداشته باشد درستی و نادرستی وجود ندارد. اشتباه^۳ می‌تواند [به خودی خود] وجود داشته باشد مثل وقتی که ما منتظر چیزی هستیم که وجود نخواهد داشت یا چیزی را که وجود نداشته تصور کنیم: اما در هیچیک از این موارد صفت نادرست بودن را نمی‌توان در مورد خود انسان به کار برد.

پس با توجه به اینکه درستی [حقیقت] متشکل از ترتیب و توالی درست واژگان در احکام ماست، کسی که در جستجوی درستی دقیق است باید معنای هر کلمه‌ای را که به کار می‌برد به خاطر بسپارد و به همان معنا آن را به کار ببرد؛ وگرنه خود را در میان کلمات گرفتار و سردرگم خواهد یافت، درست مانند پرنده‌ای که در دامی چسبناک^۴ باشد و هر چه بیشتر تقلا کند بیشتر گرفتار شود. و بنابراین در هندسه (که تنها علمی است که تاکنون خداوند را آن قدر خوش آمده که آن را به بشریت عطا کرده است) آدمیان کار خود را با تعیین و تصریح معانی کلمات آغاز می‌کنند و این تعیین نهایی معانی را تعاریف^۵ می‌خوانند، و آنها را در آغاز تفحص خود جای می‌دهند.

از این گفته برمی‌آید که هر کسی که خواهان دانش حقیقی باشد ضرورتاً باید تعاریف مؤلفین پیشین را بررسی کند؛ و اگر آنها با دقت عرضه نشده‌اند به تصحیح آنها پردازد، و یا اینکه خود تعاریفی وضع کند. زیرا اشتباهات مربوط به تعاریف همچنانکه تفحص پیش می‌رود تکثیر می‌شوند و آدمیان را به بیهوده‌گویی‌هایی می‌کشاند و سرانجام هم آشکار می‌شوند اما دیگر نمی‌توان از آنها پرهیز کرد مگر آنکه تفحص دوباره از سرآغاز گردد؛ پس بنیاد اشتباهات در [اشتباه در تعاریف] نهفته است. اشتباه از آنجا پیش می‌آید که کسانی که به کتاب‌ها تکیه می‌کنند همانند کسانی عمل می‌کنند که مقادیر خرد بسیاری را در درون مقدار بزرگ‌تری جای می‌دهند بدون آنکه توجه داشته باشند که آن مقادیر خرد به درستی شمرده شده‌اند یا نه؛ و سرانجام اشتباه آنها آشکار می‌شود ولی آنها چون در مقدمات [تفحص] خود شک نمی‌کنند نمی‌دانند چگونه خود را از اشتباه درآورند؛ بلکه وقت خود را صرف تورق در کتاب‌ها می‌کنند؛ درست مانند پرندگانی

1. true

2. false

3. error

۴. lime-twiggs، دامی که در آن از ماده چسبناک گیاهی برای گرفتن پرندگان کوچک استفاده می‌شود. م.

5. definitions

که وارد لوله بخاری می‌شوند، چون خود را در محفظه‌ای محبوس می‌یابند، و نمی‌دانند که از چه راهی وارد آنجا شده‌اند پس در نور واهی پنجره شیشه‌ای پرپر می‌زنند. بنابراین نخستین سودمندی کلام در تعریف درست کلمات است که همان کسب علم است؛ و نخستین کاربرد بد آن در تعاریف نادرست یا عدم تعریف نهفته است و از اینجا همه عقاید نادرست و بی‌معنا پیدا می‌شوند؛ در نتیجه کسانی که آموزش خود را نه از طریق تأمل و تفکر بلکه از کتاب‌ها به‌دست می‌آورند، به همان میزان از سطح مردم نادان پایین‌ترند که مردم برخوردار از علم راستین از آنها بالاترند. زیرا میان علم راستین و عقاید نادرست، جهالت حد وسط است. حس و تصور طبیعی دچار نادرستی و بیهودگی نمی‌شوند. طبیعت خود نمی‌تواند اشتباه کند. اما همین که انسان‌ها از غنای زبان برخوردار می‌گردند، یا خردمندتر و یا احمق‌تر از مردم معمولی می‌شوند. و همچنین بدون یاری کلام هیچکس نمی‌تواند یا به نحو کامل خردمند گردد و یا کاملاً احمق شود (مگر آنکه حافظه او به‌علت بیماری یا ضعف بنیه در اندام‌ها [اصلاً] آسیب دیده باشد). زیرا کلمات برای مردم خردمند همچون دستگاه حساب هستند که به وسیله آن [امور را] می‌سنجند، ولی برای مردم احمق و نادان همچون پول هستند و به آنها براساس اعتبار ارسطوها و سیسرون‌ها و توماس [آکوئیناس] ها و هر صاحب‌نظر دیگری ارزش می‌بخشند. **محمول کلمات** ^۱ هر آن چیزی است که قابل محاسبه^۲ و بررسی باشد و بتوان یکی را به دیگری افزود تا جمعی به‌دست آید؛ و یا یکی را از دیگری کم کرد و در نتیجه باقی مانده‌ای حاصل شود. مردم لاتین زبان محاسبه پول را *Rationes* [حساب پول] و نگهداری حساب را *Ratiocinatio* [امروزه به معنی استدلال عقل بر پایه قیاس است] می‌خواندند؛ و آنچه را که ما در صورت حساب‌ها و دفترهای حساب فقره^۳ می‌خوانیم آنها *Nomina* یعنی نام‌ها می‌نامیدند؛ و از همین ظاهراً برمی‌آید که آنها کلمه *Ratio* [حساب] را به توانایی بررسی و تفحص^۴ در همه امور دیگر تعمیم دادند. یونانیان تنها یک کلمه [یعنی] *λόγος* برای کلام و عقل هر دو دارند؛ نه به این دلیل که آنها فکر می‌کردند کلام بدون عقل نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ بلکه آنها تعقل و استدلال بدون کلام را [ناممکن می‌دانستند]: و عمل تعقل و استدلال را *Syllogisme* [قیاس صوری] می‌خواندند که به معنی جمع بستن نتایج یک حکم برای حکم بعدی است. و چون چیزهای واحدی ممکن است تحت مقتضیات گوناگون بررسی شوند، نام‌های آنها (برای نشان دادن تنوع) صور گوناگونی می‌یابد. انواع کلمات و نام‌ها را می‌توان به چهار مقوله عمومی تقلیل داد.

1. Subject to Names

۲. که چنانکه در ادامه مطلب آمده است به معنی توصیف و تفحص است و به‌نظر هابز ریشه اینهاست. م.

3. Item

4. Reckoning

نخست، کلمه‌ای ممکن است به ماده^۱ یا جسم^۲ اطلاق شود: مانند [کلمه] زنده، محسوس، عاقل، داغ، سرد، متحرک، ساکن؛ از همه این کلمات مفهوم ماده یا جسم استنباط می‌شود؛ و همه اینها نام‌های ماده هستند.

دوم اینکه کلمه‌ای ممکن است عرض یا کیفیت چیزی را توصیف کند. مانند در حرکت بودن، طولانی بودن، گرم بودن و جز آن؛ و سپس با اندکی تغییر یا تبدیل، از نام خود آن چیز نامی برای عرضی که ملاحظه می‌کنیم می‌سازیم؛ چنانکه به جای زنده بودن [کلمه] زندگی و برای تحرک یافته، حرکت و به جای طولانی بودن، طول و جز آن را به کار می‌بریم. تمام این‌گونه کلمات نام‌های اعراض و خواصی هستند که به واسطه آنها یک ماده یا جسم از دیگری متمایز می‌گردد. همه این کلمات نام‌های انتزاعی^۳ خوانده می‌شوند زیرا (نه از ماده بلکه) از صفت ماده منتزع شده‌اند.

سوم اینکه خصوصیات بدن خود را ملاحظه می‌کنیم و از آنجا تمایزاتی در کلام به وجود می‌آوریم: مثل وقتی که چیزی را دیده‌ایم دیگر نه خود آن چیز بلکه منظره، رنگ [و] صورت آن در مخیله خود را در نظر می‌آوریم؛ و نیز وقتی چیزی می‌شنویم، نه خود آن چیز بلکه مسموع یا صدای آن را در نظر می‌آوریم که عبارت است از صورت ذهنی یا تصور ما از آن چیز به واسطه گوش؛ و اینها نام‌های صور ذهنی هستند.

چهارم اینکه خود نام‌ها و کلمات را توصیف و نامگذاری می‌کنیم: زیرا [کلماتی مانند] عام، کلی، خاص [و] مبهم^۴ نام کلمات هستند. و ایجاب، استفهام، امر^۵، روایت^۶، قیاس، و عطف^۷ [و] خطابه^۸ و بسیاری از این‌گونه نام‌ها، نام‌های کلمات‌اند و [انواع چهارگانه بالا] انواع نام‌های مثبت^۹ هستند که برای توصیف اشیای طبیعی واقعی و یا چیزهایی که ذهن آدمی به عنوان اجسام موجود، تصور می‌کند و نیز برای توصیف خواص واقعی و یا خیالی اجسام؛ و بالاخره برای تسمیه خود کلمات به کار می‌روند.

همچنین کلمات دیگری هستند که سالبه‌اند؛ و اینها علائمی هستند حاکی از اینکه کلمه [به کار رفته] وصف چیز مورد نظر نیست، مانند کلماتی چون هیچ چیز، هیچکس، نامتناهی، فهم‌ناپذیر^{۱۰}، سه، چهار نیست، و نظیر آنها؛ که با این حال در توصیف امور و یا اصلاح توصیفات مؤثرند و افکار پیشین ما را به خاطر ما می‌آورند، هر چند که خود نام چیزی نباشند، زیرا دست‌کم مانع از آن می‌شوند که کلماتی را بپذیریم که به درستی به کار نرفته‌اند.

1. Matter

2. Body

3. Names Abstract

4. aequivocall

۵. Commandment، امر در دستور زبان-م.

6. Narration

7. Sermon

8. Oration

9. Positive

10. Indocible

کلمات بی معنا همه کلمات دیگر تنها اصواتی بی معنا هستند، و اینها خود بر دوگونه‌اند. نخست کلماتی که تازه رایج شده‌اند و معنای آنها هنوز به واسطه تعریف روشن نشده است؛ و مدرسیون و فلاسفه مغلط نویس از این نوع کلمات بسیار جعل کرده‌اند.

نوع دوم کلماتی است که از دو اسم که معانی متضاد و ناسازگاری دارند ساخته شده باشند، مانند جسم غیرمادی^۱ یا ذات غیرمادی^۲ (که هر دو یکی هستند) و شمار بسیاری دیگر. زیرا وقتی که عبارتی کاذب باشد، دو اسمی که آن عبارت از آنها ساخته شده است و در این مورد با هم یکی شده‌اند، اصلاً هیچ معنایی نخواهند داشت. برای مثال اگر این قضیه که چهار گوشه گرد است حکم کاذبی باشد در آن صورت کلمه چهار گوشه گرد هیچ معنی نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً کلمه بی معنایی است. به همین سان اگر این گفته نادرست باشد که فضیلت^۳ را می‌توان تزریق و القا کرد و یا به درون کسی دمید، در آن صورت کلمات فضیلت القا و الهام شده یا فضیلت دمیده شده [چون روح] به همان اندازه بیهوده و بی معنا است که کلمه چهار گوشه گرد یاوه است. و به همین دلیل به ندرت، کلمه‌ای بی معنا و پوچ یافت می‌شود که از اسامی لاتین و یونانی ترکیب نشده باشد. در زبان فرانسه به ندرت در مورد سخن گفتن حضرت عیسی مسیح واژه *paroles* به کار می‌رود و اغلب واژه *verbe* استعمال می‌شود؛ با این حال *parole* و *verbe* بیش از این تفاوتی ندارند که یکی لاتین و دیگری فرانسوی است. [و هر دو به معنی سخن گفتن‌اند].

وقتی کسی با شنیدن کلامی همان افکاری را دریافت کند که کلمات آن کلام و پیوند میان آنها برای انتقال همان معانی و افکار تعیین و ترکیب شده‌اند، در آن صورت گفته می‌شود که آن کس آن کلام را فهمیده است: زیرا فهم هیچ چیز دیگری جز تصور ایجاد شده به وسیله کلام نیست. و بنابراین اگر کلام ویژه انسان باشد (که به نظر من باید چنین باشد) در آن صورت فهم نیز خاص اوست. و بنابراین احکام بیهوده و کاذب، اگر کلی باشند، قابل فهم نیستند؛ هر چند بسیاری کسان فکر می‌کنند که [آنها را] می‌فهمند در حالی که صرفاً کلمات را تکرار و یا از بر می‌کنند.

درباره انواع کلامی که خواست‌ها و بیزاری‌ها و خواهش‌های نفسانی آدمی را بیان می‌کنند و درباره کاربرد درست و نادرست آنها بعد از گفت‌وگو درباره امیال سخن خواهیم گفت.

نام‌های چیزهایی که بر ما تأثیر می‌گذارند، یعنی موجب خوشایند یا بیزاری ما می‌شوند، از آنجا که همه انسان‌ها از یک چیز تأثیر همانند نمی‌پذیرند و یا یک فرد نیز همواره [یک تأثیر نمی‌پذیرد]، در مکالمات میان انسان‌ها، معانی متغیر^۴ دارند. زیرا معانی متغیر کلمات

1. Incorporeall body 2. Incorporeall Substance 3. Vertue
4. inconstant

چون همه نام‌ها برای بیان تصورات ما وضع می‌شوند و همه تأثرات ما تنها تصوراتی هستند، پس وقتی یک چیز را به شیوه‌های متفاوت تصور می‌کنیم، مشکل بتوانیم از نام‌گذاری متفاوت [آن تصورات] اجتناب ورزیم. زیرا هر چند سرشت آنچه تصور می‌کنیم در هر صورت یکسان باشد، اما تنوع دریافت آن به وسیله ما به لحاظ تفاوت در ساختمان بدنی و پیشداوری‌های فکری‌مان، به هر چیزی رنگی از امیال گوناگون ما می‌بخشد. بنابراین آدمی باید در استدلال به کلمات توجه کند؛ زیرا آنها علاوه بر معنایی که ما از ذاتشان استنباط می‌کنیم، همچنین در معنایی دیگر طبع، تمایل و منافع گوینده را افاده می‌کنند، مانند کلمات فضایل و رذایل؛ زیرا آنچه را که یکی خردمندی می‌خواند، دیگری ترس می‌داند؛ و آنچه را یکی ظلم می‌شمارد دیگری عدالت می‌داند؛ آنچه کسی اسراف^۱ می‌خواند دیگری سخاوت^۲ به حساب می‌آورد؛ و آنچه یکی خوی جدی^۳ می‌داند دیگری حماقت می‌شمارد و غیره. و بنابراین چنین کلماتی هرگز نمی‌توانند مبنای درستی برای استدلال عقلی باشند. استعارات و کاربرد مجازی کلام^۴ نیز همین گونه‌اند اما خطر کمتری در بردارند زیرا اینها را برخلاف کلمات اول با علم و آگاهی به معنایی متغیر به کار می‌برند.

فصل پنجم در باب عقل و علم

وقتی کسی استدلال می‌کند، تنها مجموعه‌ای کلی را تصور می‌کند که از جمع^۵ اجزاء فراهم آمده است و یا باقی‌مانده‌ای را تصور می‌کند که از تفریق^۶ مجموعه‌ای از مجموعه دیگر به دست آمده است: که (اگر این کار به واسطه کلمات انجام شود) عبارت است از استنتاج نام‌های همه اجزاء از اسم کلی و یا استنباط یک جزء از کل و یا جزء دیگر^۷. و گرچه در برخی چیزها (مثلاً در اعداد) به جز جمع : تفریق کردن، آدمیان اعمال دیگری را چون ضرب^۸ و تقسیم^۹ انجام می‌دهند، لیکن این اعمال نیز همان [جمع و تفریق] هستند؛ زیرا ضرب تنها جمع کردن چیزهای [اعداد] برابر است؛ و تقسیم نیز تنها تفریق یک چیز [رقم] است در چندین دفعه. این اعمال تنها ویژه اعداد نیستند، بلکه در مورد هر گونه چیزی که قابل جمع یا تفریق باشد نیز به کار می‌روند. زیرا همچنانکه علمای حساب جمع و تفریق در اعداد را آموزش می‌دهند؛ به همان سان نیز علمای هندسه همان مطلب

1. prodigality

2. magnanimity

3. gravity

4. Tropes of speech

5. Addition

6. Substraction

۷. منظور هابز استقرا و قیاس است.م.

8. Multiplying

9. Dividing

را در مورد خطوط، اشکال (هم چند بعدی^۱ و هم یک بعدی^۲)، زوایا، نسبت‌ها، جذرها، درجات شتاب، نیرو، قدرت و غیره می‌آموزند؛ علمای منطق نیز همان کار را در مورد توالی کلمات انجام می‌دهند به این شیوه که دو نام را جمع می‌کنند تا حکمی اثباتی بسازند و از دو حکم اثباتی، قیاس می‌سازند؛ و از چندین قیاس استدلال اثباتی^۳ ایجاد می‌کنند و از جمع‌بندی یا نتیجه یک قیاس، حکمی^۴ را تفریق می‌کنند تا حکم دیگر را به دست آورند. نویسندگان مطالب سیاسی عهد و میثاق‌ها^۵ را جمع می‌کنند تا وظایف آدمیان را دریابند؛ و حقوقدانان قوانین و حقایق را جمع‌آوری می‌کنند تا صواب و خطا در اعمال خصوصی آدمیان را بیابند. خلاصه آنکه در هر موضوعی که جایی برای جمع و تفریق وجود داشته باشد، جایی برای استدلال نیز هست؛ و در موضوعی که جمع و تفریق راه نداشته باشد، عقل و استدلال را نیز با آن اصلاً سروکاری نیست.

تعریف عقل

از این همه شاید بتوانیم مراد از کلمه عقل را که ما در زمره قوای ذهنی آدمی به شمار می‌آوریم تعریف (یعنی تعیین) کنیم. زیرا عقل در این معنا چیزی جز شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات نام‌های عمومی مورد اتفاق برای علامت‌گذاری و بیان معنای افکار ما نیست؛ وقتی آنها را نزد خودمان شمارش می‌کنیم، این کار را علامت‌گذاری می‌گوییم؛ و وقتی تفکرات خود را به دیگران عرضه یا اثبات می‌کنیم، آن را بیان معنی می‌نامیم.

عقل صائب در چیست

و همچنانکه در علم حساب کسانی که تمرین نکرده‌اند ضرورتاً، و استادان خود غالباً اشتباه می‌کنند و به غلط جمع می‌بندند؛ به همان سان نیز در هر موضوع استدلال دیگری، تواناترین، دقیق‌ترین و کار آزموده‌ترین کسان ممکن است خود را بفریبند و نتایج نادرست استنتاج کنند؛ منظور این نیست که عقل خود همواره عقل صائب است، آنچنانکه حساب دانشی قطعی و خطاناپذیر است؛ بلکه عقل هیچ‌کسی، و حتی عقل شماری از کسان موجب یقین نمی‌گردد، همچنانکه نمی‌توان گفت که جمع عددی خاصی به آن جهت درست است که تعداد کثیری از کسان متفقاً آن را تأیید کرده باشند. و بنابراین همچون وقتی که مجادله‌ای در مورد محاسبه‌ای وجود دارد، طرفین مجادله باید بر طبق توافق خود به عنوان عقل صائب عقل قاضی یا داوری را برگزینند که هر دو به رأی او تن در دهند، وگرنه مجادله آنها یا به جنگ و ستیز می‌انجامد و یا به دلیل فقدان عقل صائبی که به واسطه طبیعت عرضه شده باشد، حل نشده باقی می‌ماند؛ به همین سان نیز همه مجادلات دیگر از هر نوعی نیازمند داورند؛ و وقتی کسانی که خود را داناتر از همه کسان دیگر می‌دانند، به جای داور خواهان عقل صائب هستند؛ در واقع آنچه می‌خواهند این است که امور بایستی صرفاً به حکم عقل خود آنها حل گردد. چنین چیزی در اجتماع

1. Solid

2. Superficiall

3. demonstration

4. Propostion

5. Pactions

آدمیان به همان میزان تحمل‌ناپذیر است که در بازی ورق پس از آنکه آس حکم رو شده باشد، از نقش دیگری که تعداد بیشتری از ورق‌های آن را در دست دارند به مقتضای مورد به‌عنوان حکم استفاده شود. زیرا چنین کسانی جز این کاری نمی‌کنند که هر یک از امیال و شهوات خود را که در هر زمان بر آنها مسلط گردد به‌عنوان عقل صائب می‌پذیرند و در مجادلات خود ملاک قرار می‌دهند؛ و بدین‌سان با ادعایی که دربارهٔ برخورداری از عقل صائب دارند، محرومیت خود از چنان عقلی را آشکار می‌سازند.

فایده و غایت عقل و استدلال نه یافتن جمع‌بندی نهایی و صدق و حقیقت یک یا چند نتیجه، جدای از تعاریف اولیه و معانی مورد اتفاق اسامی، بلکه آغازکردن [استدلال] بر پایهٔ این [مقدمات] و نیل به یک نتیجه از نتیجهٔ دیگر است. زیرا دربارهٔ نتیجهٔ نهایی نمی‌توان به یقین رسید مگر آنکه در مورد همهٔ احکام موجب و سالبه‌ای که آن نتیجه براساس آنها قرار گرفته و از آنها استنتاج شده است یقین وجود داشته باشد. مثل وقتی که رئیس یک خانواده برای به‌دست آوردن حساب کلی [هزینه‌ها] همهٔ صورت‌حساب‌های هزینه را در یک حساب کلی با هم جمع می‌بندد، بدون توجه به اینکه هر صورت‌حساب خود به‌وسیله کسانی که حساب پس می‌دهند چگونه جمع شده است و بدون توجه به اینکه او در قبال چه چیزی وجهی پرداخت می‌کند؛ در این صورت همان بهتر است که از اول حساب‌ها را به‌طور کلی پذیرفته و به مهارت و شرافت هر حسابگری اعتماد کند؛ به‌همین‌سان در استدلال دربارهٔ هر چیز دیگری، کسی که نتایج را به اعتبار کسانی که آنها را عرضه می‌کنند بپذیرد و خود استدلال خویش را در هر مورد از اجزای اولیه (که همان معانی نام‌ها براساس تعاریف هستند) آغاز نکند، زحمت خود را به‌هدر می‌دهد؛ و به هیچ چیز یقین نمی‌یابد بلکه تنها امور را باور می‌کند.

وقتی کسی بدون به‌کار بردن کلمات تأمل می‌کند؛ و این‌گونه تأملات دربارهٔ چیزهای خاصی ممکن است (مثل وقتی که ما با مشاهدهٔ چیزی حدس می‌زنیم چه چیزی ممکن است پیش از آن چیز واقع شده باشد و یا از آن نتیجه شود)؛ اگر آنچه او احتمال می‌دهد که به دنبال آن امر واقع شود، واقع نشود و یا آنچه او گمان می‌برد پیش از وقوع آن امر واقع شده باشد، واقع نشده باشد، این حالت را خطا^۱ می‌خوانیم؛ و حتی دوران‌دیش‌ترین کسان نیز در معرض آن قرار می‌گیرند. اما وقتی ما با کاربرد کلمات واجد معنای عام، استدلال می‌کنیم و به استنتاجی عام می‌رسیم که نادرست است؛ گرچه عموماً این حالت را نیز خطا می‌خوانند، اما در حقیقت استنتاج حاصله بیهوده^۲ یا کلام بی‌معناست. زیرا خطا تنها فریبی است که در آن مسلم فرض می‌شود که چیزی در گذشته واقع شده و یا در آینده واقع خواهد شد درحالی‌که آن چیز نه در گذشته واقع شده و نه در آینده واقع

1. Error

2. Absurdity

خواهد شد؛ اما با این حال نمی‌توان از عدم امکان [وقوع آن] سخن گفت. اما وقتی ما حکمی عام صادر می‌کنیم، اگر آن حکم درست نباشد، امکان صدق آن تصورناپذیر خواهد بود؛ و کلماتی که به‌واسطه آنها چیزی جز صوت در نیابیم، کلماتی هستند که بیهوده، پوچ و بی‌معنا می‌خوانیم. و بنابراین اگر کسی با ما درباره چهارگوشه گرد یا وجود اعراض نان در پنیر یا ماده غیرمادی، یا منقاد آزاد^۱، اراده آزاد یا هر چیز آزادی - مگر چیزی که از ممانعت و مقاومت امر مخالفی فارغ باشد - سخن بگوید، نباید گفت که سخن او خطا است بلکه باید گفت که سخنان او بی‌معنا یعنی پوچ و بیهوده است.

پیش‌تر (در فصل دوم) گفته‌ایم که انسان به جهت این توانایی بر دیگر جانوران ممتاز گشته می‌تواند پس از تصور هر چیزی درباره نتایج آن و اعمالی که به‌وسیله آن چیز می‌تواند انجام دهد، تفحص کند. و اینک بر آن امتیاز مرتبه دیگری می‌افزاییم به این معنی که انسان می‌تواند به‌واسطه کلمات نتایج را که به‌دست می‌آورد به قواعد عام یعنی قضایا^۲ و حکمت‌های کلی^۳ تقلیل دهد؛ یعنی می‌تواند نه تنها در مورد اعداد بلکه در تمامی امور دیگری که قابل جمع یا تفریق باشند، استدلال و محاسبه کند.

اما این امتیاز به‌واسطه امتیاز دیگری یعنی امتیاز یاوه‌گویی که هیچ موجود زنده‌ای جز انسان دارای آن نیست، مشروط و محدود می‌گردد. و از میان آدمیان آن دسته بیش از همه دچار آن هستند که مدعی دانستن فلسفه‌اند. زیرا سیسرون به‌درستی درباره فلاسفه گفته است که هیچ چیز بیهوده و یاوه‌ای نیست که در کتب فیلسوفان یافت نشود. و دلیل آن آشکار است. زیرا هیچیک از آنها استدلال خود را از تعاریف یا تشریح کلماتی که به کار می‌برند، آغاز نمی‌کنند، و این روشی است که تنها در هندسه به کار رفته است و نتایج آن هم به‌واسطه همین روش غیرقابل تردید شده‌اند.

علل یاوه‌گویی‌ها

به‌نظر من نخستین علت نتیجه‌گیری‌های پوچ و بی‌معنی فقدان روش است؛ به این معنی که [فلاسفه] استدلال خود را از تعاریف یعنی از معانی جا افتاده کلمات خود آغاز نمی‌کنند، چنانکه گویی کسی می‌تواند بدون دانستن ارزش کلمات عددی یک، دو و سه حساب کند.

و از آنجا که همه اشیا برحسب ملاحظات گوناگون مورد تفحص قرار می‌گیرند (چنانکه در فصل پیش آنها را ذکر کردیم)، و چون این ملاحظات اسامی گوناگونی دارند، بنابراین، از خلط و اشتباه و تلفیق نامناسب آن اسامی در احکام، یاوه‌گویی‌ها و پوچی‌های گوناگونی ناشی می‌شود. و بنابراین:

۲ دومین علت احکام یاوه و پوچ به کار بردن نام‌های ذوات در مورد اعراض و یا نام‌های اعراض در مورد ذوات است؛ مثلاً می‌گویند که ایمان [در روح کسی] تزریق یا دمیده

1. A free subject

2. Theoremes

3. Aphorismes

می‌شود درحالی‌که هیچ چیز را نمی‌توان جز در درون جسمی تزریق کرد یا دمید؛ و یا می‌گویند که امتداد^۱ ذات است و یا اوهام، ارواح‌اند و جز آن.

۳ سومین علت، به کار بردن نام‌های اعراض اجسام واقع در خارج از وجود ما در مورد اعراض بدن‌های خود ما است؛ مثل کسانی که می‌گویند رنگ در بدن ما است و یا صدا در گوش است و غیره.

۴ چهارمین علت به کار بردن نام‌های اجسام در مورد اسامی یا کلمات است، مثل کسانی که می‌گویند که چیزهای کلی وجود دارند؛ یا موجودی زنده، نوع یا چیز عامی است و جز آن.

۵ پنجمین علت، کاربرد نام‌های اعراض در مورد اسامی یا الفاظ است مثل اینکه می‌گویند: ماهیت یک چیز [همان] تعریف آن است؛ [یا] فرمان هرکس [همان] اراده اوست؛ و نظایر این.

۶ ششمین علت، کاربرد استعاره و مجاز و دیگر اشکال بیان مصنوعی و مبالغه‌آمیز به جای کلمات درست و حقیقی است. زیرا گرچه در محاوره معمولی می‌توان گفت که (برای مثال): این راه به اینجا یا آنجا می‌رود یا می‌انجامد، یا ضرب‌المثلی می‌گوید که، (درحالی‌که راه‌ها راه نمی‌روند و یا ضرب‌المثل‌ها سخن نمی‌گویند)، اما در استدلال و جستجوی حقیقت چنین طرز بیانی را نباید پذیرفت.

۷ هفتمین علت، کاربرد کلماتی است که هیچ معنایی ندارند و از اهل مدرسه اتخاذ شده و طوطی‌وار به کار می‌روند مانند [عبارات] جوهر فرد الهی در تثلیث^۲، تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح^۳، حضور جسم و خون مسیح در نان و شراب در مراسم عشاء ربانی^۴، زمان حال ابدی^۵ و دیگر اصطلاحات خاص مدرسیون.

برای کسی که بتواند از این چیزها پرهیز کند آسان نیست که دچار یاوه‌گویی گردد، مگر آنکه طولانی بودن استدلال او را دچار آن سازد و در نتیجه نکاتی را که گفته شد در نظر نگیرد. زیرا تمامی آدمیان وقتی دارای اصول درست باشند طبعاً همانند یکدیگر و به شیوه‌ای درست استدلال می‌کنند. زیرا کیست که آنقدر احمق باشد که در هندسه اشتباه کند و در اشتباه خود پافشاری نماید درحالی‌که دیگری اشتباه او را بر وی آشکار می‌سازد؟

از این مطلب چنین برمی‌آید که عقل برخلاف حس و خاطره با ما زاده نمی‌شود و برخلاف دوران‌دیشی نیز تنها به واسطه تجربه به دست نمی‌آید؛ بلکه در نتیجه کوشش علم حاصل می‌شود: نخست در نامگذاری مناسب، و سپس در اتخاذ روشی درست و منظم برای رسیدن از اجزا، یعنی از کلمات به احکام که به واسطه ارتباط کلمات با یکدیگر

1. Extension

2. hypnostatical

3. transubstantiate

4. consubstantiate

5. Eternal-Now

ساخته می‌شوند؛ و سپس به قیاس‌ها که پیوند یک حکم با حکم دیگر هستند، تا اینکه به دانش و معرفت نسبت به تمامی نتایج کلمات مربوط به موضوع مورد نظر می‌رسیم، و این همان است که آدمیان علم می‌خوانند. و درحالی‌که حس و خاطره صرفاً حاوی شناخت نسبت به حقیقتی است که گذشته و برگشت‌ناپذیر است؛ علم، معرفت نسبت به نتایج، و وابستگی حقایق نسبت به یکدیگر است؛ و به‌واسطه آن، از اعمال فعلی خود پی می‌بریم که چگونه اعمال دیگر و یا اعمال مشابه را در وقتی دیگر انجام دهیم؛ زیرا وقتی پی ببریم که چگونه و به چه عللی و شیوه‌ای امری واقع می‌شود، با کسب معرفت نسبت به علل مشابه، به طریقه ایجاد تبعات مشابه به‌واسطه آن علل نیز واقف خواهیم گشت.

بنابراین کودکان تا پیش از آنکه کاربرد کلام را فراگیرند اصلاً واجد قوه تعقل و استدلال نیستند؛ اما چون آشکارا ایشان دارای توانایی کسب آن قوه در طی زمان هستند پس، آنها را موجوداتی عقلانی می‌شماریم. و اغلب آدمیان، گرچه اندکی از قوه تعقل و استدلال بهره‌مندند و مثلاً در شمارش اعداد تا اندازه‌ای از آن قوه استفاده می‌کنند با این حال عقل و استدلال در زندگی معمولی چندان به کار آنها نمی‌آید؛ زیرا در زندگی معمولی انسان‌ها برحسب تفاوت در تجربه، قوت حافظه، تمایلات مختلف خود و به‌ویژه برحسب بخت نیک و بد و اشتباهات و خطاها، برخی به‌شیوه‌ای بهتر و برخی به‌شیوه‌ای بدتر زندگی خود را اداره می‌کنند. انسان‌های معمولی چنان از علم یا قواعد یقینی اعمال خود بی‌خبر هستند که آنها را نمی‌شناسند؛ هندسه را سحر و جادو می‌شمارند: در مورد دیگر علوم نیز، آنهایی که مقدمات و اندکی از اصول آن علوم را نیاموخته باشند تا بدانند که چگونه علم و دانش کسب می‌شود، از این نظر همانند کودکانی هستند که چون از شیوه زادوولد هیچگونه آگاهی ندارند، حرف مادران خود را می‌پذیرند و خیال می‌کنند که برادران و خواهرانشان زاده نشده‌اند بلکه در باغ خانه یافت شده‌اند.

با این حال کسانی که علم ندارند از حیث قوه دوراندیشی طبیعی خود در وضع بهتر و بالاتری قرار دارند تا کسانی که به‌واسطه تعقل و استدلال نادرست و یا اعتماد داشتن به کسانی که به غلط استدلال می‌کنند، خود را پایبند قواعد کلی نادرست و پوچی می‌سازند. زیرا جهل نسبت به علل و قواعد، آدمیان را آنقدر از راه خود به‌در نمی‌برد که تکیه بر قواعد نادرست، که به‌واسطه آن آدمیان چیزی را علل موجد امور مطلوب خود می‌پندارند که در واقع علل خلاف آن است.

در خاتمه باید گفت که، چراغ ذهن آدمی کلمات روشن و واضح است که نخست باید سوختگی فتیله آن به‌واسطه تعاریف دقیق برطرف شود و در نتیجه از ابهام عاری گردد؛ عقل در حکم سرعت راه رفتن است و رشد علم به‌منزله راه است، و مصلحت بشریت

مقصد است. و برعکس، کلمات استعاری و بی‌معنا و مبهم مانند نوری همراه‌کننده^۱ اند؛ و استدلال بر پایهٔ آنها به‌منزلهٔ سرگردانی در بین یاوه‌گویی‌های بی‌شمار است، و مقصد آنها نیز نزاع و فتنه‌انگیزی و رسوایی است.

همچنانکه تجربهٔ بسیار، مایهٔ دوران‌دیشی است، علم بسیار نیز مایهٔ خردمندی^۲ است. زیرا گرچه ما معمولاً تنها کلمهٔ واحدهٔ دانایی را برای هر دو مورد به کار می‌بریم، اما مردم لاتین زبان همواره میان Prudentia [دوران‌دیشی] و Sapientia [خردمندی] تمیز می‌دادند و اولی را به تجربه و دومی را به علم منسوب می‌کردند. اما برای آنکه تفاوت میان آن دو را روشن‌تر سازیم فرض کنیم که کسی دارای توانایی طبیعی بسیار و مهارت در کاربرد دست‌های خود باشد؛ و کس دیگری علاوه بر این مهارت دارای این علم باشد که در هر وضع یا حالت دفاعی ممکن از چه موضعی باید حمله ببرد و یا ممکن است از جانب دشمن خود مورد حمله قرار گیرد: توانایی شخص اول نسبت به توانایی شخص دوم مانند دوران‌دیشی نسبت به خردمندی است؛ هر دو سودمندند اما دومی یقینی است. اما کسانی که تنها به اعتبار کتب اعتماد کرده و از کوران، کورکورانه پیروی می‌کنند مانند کسی هستند که با اعتماد به قواعد نادرست استاد شمشیربازی، متهورانانه مبادرت به حمله به دشمنی می‌کند که یا او را می‌کشد و یا رسوایش می‌سازد.

از علائم علم برخی متقن و یقینی هستند و برخی نامتقن. [این علائم وقتی متقن هستند که] کسی که مدعی علم نسبت به هر چیزی باشد بتواند آن را تعلیم دهد، یعنی بتواند حقیقت آن را به وضوح به دیگری بنمایاند: [و وقتی نامتقن هستند که] تنها برخی وقایع خاص ادعای او را تصدیق کنند و در موارد متعددی نشان دهند که گفته، او راست است. علائم دوران‌دیشی همگی نامتقن هستند؛ زیرا مشاهدهٔ تجربی و به یاد سپردن تمامی شرایطی که ممکن است نتیجهٔ امر را تغییر دهند، ناممکن است. اما در هر امری که آدمی در مورد آن علم یقینی نداشته باشد تا بر پایهٔ آن پیش برود؛ اگر قوهٔ قضاوت طبیعی خود را هم واگذارد و براساس احکام عامی عمل کند که در آثار مؤلفین یافت می‌شوند و ایرادات بسیاری بر آنها وارد است، در آن صورت کار احمقانه‌ای انجام داده است که معمولاً به‌عنوان عالم‌نمایی^۳ ملامت می‌شود. و حتی از بین کسانی که در شوراها دولتی میزان و وسعت مطالعات خود دربارهٔ سیاست و تاریخ را به رخ دیگران می‌کشند، بسیار اندک‌اند کسانی که آن [مطالعات] را در مورد امور خصوصی خود که به منافع شخصی آنها مربوط می‌شود، به کار ببرند؛ چنین کسانی در امور خصوصی خود به اندازهٔ کافی دوران‌دیشی می‌کنند، اما در زندگی اجتماعی بیشتر به شهرت خود در علم و دانایی علاقمندند تا به پیشرفت کار دیگران.

1. ignes fatui

2. Sapience

3. Pedantry

فصل ششم

در باب مقدمات درونی حرکات ارادی؛ که عموماً امیال خوانده می‌شوند و کلماتی که آنها را بیان می‌کنند.

حرکت حیاتی و حرکت حیوانی در جانداران دو نوع حرکت^۱ وجود دارد که خاص آنهاست: یکی حرکت حیاتی^۲ خوانده می‌شود که از تولد آغاز می‌گردد و بدون وقفه در سراسر زندگی آنها ادامه می‌یابد؛ مانند جریان خون، نبض، تنفس، گوارش^۳، تغذیه، دفع و غیره؛ برای این حرکات نیازی به یاری قوه تصور نیست. نوع دوم حرکت حیوانی است که به عبارت دیگر حرکت ارادی نیز خوانده می‌شود؛ مانند راه رفتن، سخن گفتن و حرکت دادن اندام‌ها به شیوه‌ای که نخست در ذهن ما صورت می‌بندد. این مطلب که حس حرکتی است در اندام‌ها و اجزای درونی بدن انسان که به واسطه فعالیت اموری که می‌بینیم و می‌شنویم و غیره ایجاد می‌شود؛ و نیز اینکه خیال یا صورت ذهنی تنها باقی مانده همان حرکتی است که پس از حس برجای می‌ماند، در فصل‌های یکم و دوم اثبات شد. و چون راه رفتن، سخن گفتن و دیگر حرکات ارادی مشابه، همواره متضمن تصویری قبلی درباره مقصد راه رفتن و موضوع سخن گفتن هستند، پس آشکار است که تصور، مقدمه درونی اولیه همه حرکات ارادی است. و گرچه آدمیان بی‌اطلاع، وقتی چیزی که به حرکت درمی‌آید نامرئی باشد؛ یا فضایی که آن چیز در آن به حرکت درمی‌آید (به واسطه محدودیت آن) نامحسوس باشد، وجود هیچگونه حرکتی را تصور نمی‌کنند، اما این [نامرئی بودن و محدودیت] مانع وجود چنین حرکاتی نمی‌شود. زیرا هر فضایی، هر قدر هم که کوچک باشد، اگر چیزی در فضایی بزرگ‌تر به حرکت درآید و آن فضای کوچک جزئی از این باشد، پس آن چیز باید نخست در آن فضای کوچک به حرکت درآید. همین مقدمات محدود و اولیه حرکت در درون بدن آدمی، قبل از آنکه در عمل راه رفتن، سخن گفتن، زدن، و دیگر اعمال مشهود آشکار شوند، عموماً کوشش^۴ خوانده می‌شوند.

کوشش میل و خواهش کوششی که معطوف به چیزی است که محرک آن است میل^۵ یا خواهش^۶ خوانده می‌شود؛ [کلمه] دوم اسم عام است و [کلمه اول] اغلب معنایش محدود به میل به خوراک، یعنی گرسنگی و تشنگی است. و وقتی کوشش [مزبور] در جهت گریز از چیزی باشد، عموماً بیزار^۷ خوانده می‌شود. کلمات میل و بیزاری را، از مردم لاتین زبان گرفته‌ایم، و هر دوی آنها به معنی حرکت‌اند اما یکی نزدیک شدن و دیگری واپس

1. Motion

2. Vitall

3. Concoction

4. Endeavour

5. Appetite

6. Desire

7. Aversion

نشستن از چیزی را می‌رساند. معادل یونانی این کلمات یعنی *ἀφορμὴ* و *ὄρμη* نیز همین معانی را می‌رسانند. زیرا طبیعت خود اغلب حقایقی را در ذهن آدمیان جاگیر می‌سازد که بعداً وقتی آنها به جستجوی چیزی ورای طبیعت می‌پردازند، با همان حقایق برخورد می‌کنند.^۱ اهل مدرسه در صرف میل به راه رفتن و یا حرکت کردن هیچ حرکت واقعی نمی‌بینند؛ اما چون باید وجود نوعی حرکت را تصدیق کنند، آن را حرکت استعاری می‌خوانند که تنها کلمه‌ای پوچ است: زیرا گرچه می‌توان کلمات را استعاری خواند اما اجسام و حرکات را نمی‌توان چنان دانست.

آدمیان به چیزی که میل دارند [به سخن دیگر]، عشق نیز می‌ورزند و نسبت به چیزهایی که از آنها دوری می‌گزینند نفرت هم دارند. بنابراین خواهش و عشق هر دو یک چیزند، جز اینکه خواهش را برای افاده فقدان موضوع [آن] به کار می‌بریم و عشق را اغلب برای افاده حضور [موضوع آن]. همچنین بیزاری را برای افاده فقدان و نفرت^۲ را برای افاده حضور موضوع آن به کار می‌بریم.

برخی از امیال و بیزاری‌ها، با آدمیان زاده می‌شوند، مانند میل به غذا، میل به دفع و تخلیه (که همچنین می‌توان آن را به معنی درست‌تری بیزاری از چیزی دانست که آدمی در بدن خود احساس می‌کند) و برخی دیگر از امیال که تعدادشان محدود است. بقیه امیال، که میل به چیزهای خاص هستند، از تجربه آنها و از آزمایش اثراتشان بر خود آدمیان ناشی می‌شوند. زیرا در مورد چیزهایی که ما اصلاً نمی‌شناسیم یا فکر می‌کنیم وجود ندارند نمی‌توانیم جز اینکه آنها را تجربه و آزمایش کنیم، خواهشی داشته باشیم. اما آدمی نه تنها از چیزهایی که بدو آزار می‌رسانند بیزار است؛ بلکه از چیزهایی هم که معلوم نیست به او آسیب خواهند رساند یا نه بیزاری می‌جوید.

چیزهایی که ما نه خواهش آنها را داریم و نه از آنها بیزاریم، مورد بی‌توجهی ما هستند: بی‌توجهی، چیزی جز عدم تحرک یا مقاومت سرسختانه قلب در مقابل فعالیت برخی اشیا نیست و یا از آنجا ناشی می‌شود که قلب خود قبلاً به واسطه چیزهایی نیرومندتر تحریک شده است و یا اینکه ناشی از فقدان تجربه آنها به وسیله آدمی است. و از آنجا که بنیه بدنی انسان دائماً در حال تغییر است پس ممکن نیست که چیزهای یکسان همواره در او همان امیال و بیزاری‌ها را ایجاد کنند: تا چه رسد به اینکه همه آدمیان در طلب خواسته واحدی، هم‌نظر باشند.

اما هر آنچه موضوع هر یک از امیال و خواهش‌های آدمی باشد، خوب به‌شمار می‌رود نیک و بد و هر آنچه موضوع نفرت و بیزاری او باشد، بد خوانده می‌شود و نیز هر آنچه موضوع

۱. منظور هابز این است که ریشه کلمات را باید در برخورد انسان با طبیعت جست-م.

بی میلی وی قرار گیرد بی ارزش و ناچیز محسوب می‌گردد. زیرا کلمات خیر، شر و خوار و ناچیز همواره در رابطه با شخصی که آن را به کار می‌برد معنی می‌دهند: چون که هیچ چیزی به صورت بسیط و مطلق [خیر یا شر یا ناچیز] نیست؛ و نیز هیچ قاعده‌عامی برای خیر و شر وجود ندارد که از طبع خود اشیا استخراج شده باشد؛ بلکه [این‌گونه قواعد] از خود آدمی (وقتی دولتی در کار نباشد) و یا (وقتی دولت موجود باشد) از شخصی که نماینده آن است و یا از شخص قاضی یا داوری ناشی می‌شوند که انسان‌ها، چون با یکدیگر اختلاف دارند وی را با توافق خود برمی‌گزینند و حکم او را قاعده [خیر و شر] می‌سازند.

در زبان لاتین دو کلمه وجود دارد که معانی آنها به معانی خیر و شر نزدیک است اما دقیقاً با آن یکسان نیست و آنها عبارتند از *Pulchrum* [زیبایی] و *Turpe* [شرارت]. از این دو اولی به معنی چیزی است که براساس قرائن آشکار خیری را وعده دهد؛ و دومی به معنی چیزی است که از پیدایش شری خبر دهد. اما ما در زبان خودمان کلمات چندان عامی نداریم که معانی آن دو را بیان کنند. ولی به جای *Pulchrum* در مواردی واژه خوب، در موارد دیگر واژه زیبا یا خوش منظر، یا دلیر یا افتخارآمیز، یا دلپذیر یا خواستنی را به کار می‌بریم؛ و به جای *Turpe*، واژه ناخوشایند، بدقیافه، زشت، پست، تهوع‌آور و مانند آن را به مقتضای مورد استعمال می‌کنیم؛ همه این کلمات در جای مناسب خود چیزی جز حالت یا روشی که از خیر یا شری خبر دهد معنایی ندارند. بنابراین سه نوع خیر و خوبی وجود دارد؛ خوب از حیث عهد و وعده که همان *Pulchrum* است؛ خوب از حیث مؤثر بودن در کسب هدف مطلوب که *Jucundum* یعنی خوشایند خوانده می‌شود؛ و خوب از حیث وسیله که *Utile* [مفید] یا سودمند نامیده می‌شود؛ و سه نوع شر و بدی نیز به همان ترتیب وجود دارد: شر و بدی از حیث عهد و وعده چیزی است که [مردم لاتین زبان] آن را *Turpe* می‌خوانند؛ شر از حیث تأثیرگذاری که [*Molestum* آزاردهنده]، [یا] ناخوشایند و زحمت‌افزا است؛ و شر از حیث وسیله که *Inutile* [نامفید] ناسودمند و آزاربخش است.

زیبایی و بدی

خوشایند

و سودمند

ناخوشایند

غیرمفید

همچنانکه در مورد حس دیدیم که آنچه واقعاً در درون ماست (چنانکه پیش‌تر گفته‌ایم) تنها حرکتی است که به واسطه فعالیت اشیا خارجی ایجاد شده و ظاهر می‌گردد، مثل روشنایی و رنگ که برای چشم؛ و صدا که برای گوش؛ و بو که برای بینی ظاهر می‌شود و غیره: به همان سان وقتی که عملکرد همان شیء از چشم‌ها و گوش‌ها و دیگر اندام‌ها به قلب برسد، عملی که در آنجا رخ می‌دهد چیزی جز حرکت یا کوشش نیست. و این خود متشکل از میل به شیء متحرک یا بیزاری از آن است. اما نمود یا حس آن حرکت چیزی است که ما یا لذت و یا ناراحتی فکری می‌خوانیم.

لذت

ناراحتی

حرکتی که میل خوانده می‌شود و نمودش خوشی و لذت است ظاهراً پشتیبان و یاور

حرکت حیاتی است؛ و بنابراین چیزهایی که موجب لذت‌اند [در نزد مردم لاتین] بی‌جهت *Jucundu* [شاد] (*à Juvando*) خوانده نمی‌شدند چون که این لفظ از ریشهٔ یآوری و پشتیبانی می‌آید؛ و عکس آن [یعنی] *Molesta* [آزاربخش] و زنده^۱ نیز بی‌جهت چنان لذت مسمی نبود زیرا این واژه از ممانعت و مزاحمت برای حرکت حیاتی ریشه می‌گیرد. اذیت

بنابراین لذت (یا خوشی) نمود یا حس خوبی است و آزار یا ناخوشی نمود یا حس بدی است. و در نتیجه، میل، خواهش و عشق همراه با میزانی کم یا بیش از خوشی هستند و نفرت و بیزارگی نیز با میزانی کم یا بیش از ناخوشی و آزار همراه است.

برخی از لذات و خوشی‌ها از حس کردن شیء حاضر برمی‌خیزند و اینها را می‌توان لذات حسی نامید (کلمهٔ حسی^۲ تنها به معنای مورد نظر کسانی که لذات را خوار می‌شمارند [یعنی به معنی لذت‌طلبی بی‌مهابا می‌گیرند] تا وقتی که قوانینی در کار نباشند مفهومی ندارد). همهٔ برخوردارها و راحتی‌های تن و همچنین همهٔ چیزهایی که حواس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی یا بساوی می‌آیند از این نوع لذات‌اند. لذات دیگر از انتظاری برمی‌خیزند که ناشی از پیش‌بینی غایت یا نتیجهٔ امور است، خواه آن امور از لحاظ حسی خوشایند باشند یا ناخوشایند؛ و از این لذات ذهنی، کسی بهره‌مند می‌شود که نتیجهٔ امور مورد انتظار را به‌دست آورد و آن لذات عموماً دلخوشی^۳ خوانده می‌شوند. به‌همین‌سان برخی از ناخوشی‌ها حسی هستند و درد^۴ نامیده می‌شوند؛ و برخی دیگر از انتظار نتایج بد ناشی می‌گردند و اندوه^۵ خوانده می‌شوند.

اسامی این احساسات بسیط که میل، خواهش، عشق، بیزارگی، نفرت، دلخوشی و اندوه لذات فکری خوانده می‌شوند، برحسب ملاحظات گوناگون، متنوع‌اند. اولاً وقتی میلی به دنبال میل دیگری بیاید، برحسب نظر آدمیان دربارهٔ احتمال حصول آنچه طلب می‌کنند، به اسامی مختلفی خوانده می‌شود. دوم برحسب اینکه چیز مورد نظر موضوع عشق یا نفرت باشد نام‌های متفاوتی به کار می‌رود. سوم به‌واسطهٔ جمع بسیاری از آن امیال با یکدیگر؛ و چهارم به‌واسطهٔ تغییر یا جانشینی امیال به‌جای یکدیگر، اسامی گوناگونی به کار برده می‌شود؛ [به شرح زیر]

امید	زیرا میل به همراه ایمان به کسب آن امید خوانده می‌شود.
نومیدی	ولی میل بدون چنین ایمانی نومیدی است.
ترس	بیزارگی همراه با انتظار آزار از شیء مورد نظر ترس است.
شجاعت	ولی بیزارگی همراه با امید اجتناب از آن آزار از طریق پایداری، شجاعت است.

1. offensive

2. sensuell

3. Joy

4. Payne

5. Griefe

شجاعت ناگهانی خشم [است].	خشم
امید دائمی و پایدار اعتماد به نفس [است].	اعتماد به نفس
نومیدی دائمی و پایدار بی‌اعتمادی به نفس [است].	بی‌اعتمادی به نفس
خشم از ظلم بزرگی که به کسی رسیده است وقتی تصور کنیم که آن ظلم به واسطه ضرب و جرح وارد شده است خشم ناشی از احساس بی‌عدالتی	خشم ناشی از احساس بی‌عدالتی
آرزوی خیر برای دیگری خیرخواهی، حسن نیت و اعانه و دستگیری است و اگر [آرزوی خیر] برای عموم انسانیت باشد، نیک نهادی است.	خیرخواهی نیک نهادی
میل به ثروت، حرص و آز ^۲ است: این کلمه همواره در مقام تقبیح و سرزنش به کار می‌رود، زیرا آدمیانی که برای [ثروت] رقابت می‌کنند از اینکه دیگری به ثروت دست یابد، ناخشنود می‌شوند؛ هر چند این خواهش به‌خودی خود باید برحسب نوع وسایل جستجوی ثروت تقبیح یا تجویز شود.	آز
میل به مقام و منصب یا جایگاهی برتر جاه‌طلبی است: این کلمه نیز به‌همان دلیلی که در بالا ذکر شد در معنایی منفی به کار می‌رود.	جاه‌طلبی
میل به چیزهایی که تنها اندکی به اهداف ما کمک می‌کنند؛ و ترس از چیزهایی که تنها اندکی ممانعت بر سر راه نیل به اهداف ما ایجاد می‌کنند، خست و جبن ^۳ است.	خست و جبن
بی‌اعتنایی به کمک‌ها و یا مزاحمت‌های اندک دیگران بلند طبعی و بخشندگی ^۴ است. بخشندگی در شرایط وجود خطر مرگ یا جرح، دلیری و پایداری است.	بخشندگی دلیری
بخشندگی در کاربرد ثروت گشاده‌دستی ^۵ است.	گشاده دستی
جبن [در کاربرد ثروت] خست ^۶ ، بی‌نوایی یا امساک ^۷ خوانده می‌شود، برحسب اینکه مطلوب یا نامطلوب باشد.	خست
عشق به اشخاص به خاطر دوستی با آنها، مهربانی است.	مهربانی
عشق به اشخاص به خاطر لذت حسی، شهوت طبیعی است.	شور و شهوت
عشقی که از تفکر درباره گذشته یعنی از تصور لذت زمان گذشته به دست آمده باشد، عیش است.	عیش
عشق نسبت به شخصی واحد همراه با میل به اینکه در مقابل، آن شخص انحصاراً به همان کس عشق بورزد، شوریدگی است.	شوریدگی
همین گونه عشق همراه با ترس از اینکه عشق متقابل نباشد، حسادت است.	حسادت
میل به آزار رساندن به دیگری برای اینکه وی چیزی را در خود تقبیح کند، انتقام‌جویی است.	انتقام‌جویی

1. Indignation

2. Covetousnesse

3. Pussillanimity

4. Magnanimity

5. Liberality

6. Wretchednesse

7. Parsimony

کنجکاوی میل به دانستن چرایی و چگونگی [امور] کنجکاوی است، که در هیچ موجود زنده‌ای جز انسان وجود ندارد؛ به نحوی که انسان نه تنها به واسطهٔ عقل خود بلکه به واسطهٔ این میل انحصاری نیز از جانداران دیگر ممتاز می‌گردد زیرا در بقیهٔ جانداران میل به خوراک و دیگر لذات حسی مسلط بوده و توجه آنها را از شناخت علل امور سلب می‌کند؛ همین میل به کنجکاوی، شور و شهوتی روحی و ذهنی است که چون از کوشش مداوم و خستگی‌ناپذیر در تولید دانش و معرفت لذت می‌برد از حد هر لذت جسمانی کوتاه مدتی بسی فراتر می‌رود.

ترس از قدرت نامرئی که ساختهٔ ذهن بوده و یا براساس داستان‌های رایج در جامعه، تصور گردد، دین است. [ترس از قدرت نامرئی که] براساس داستان‌های غیرمجاز تصور گردد خرافه است. و وقتی قدرت تصور شده به‌راستی چنان باشد که ما تصور می‌کنیم، در آن صورت دین، دین راستین است.

ترس، بدون درک چرایی و ماهیت آن وحشت بی‌دلیل^۱ است، که نام آن از قصه‌هایی گرفته شده است که در آنها پان^۲ مسبب آن ترس هاست؛ حال آنکه در واقع اولین کسی که اینچنین می‌ترسد خودش علت را درمی‌یابد، اما بقیهٔ مردم به تبعیت از او پا به فرار می‌گذارند؛ و هر کس فرض می‌کند که رقیقش علت ترس را می‌داند. پس این حالت نفسانی تنها در درون ازدحام یا توده‌ای از مردم پدید می‌آید.

خوشی ناشی از درک و فهم امر بدیع، ستایش است که خاص انسان است، زیرا میل به دانستن علت آن امر را در وی برمی‌انگیزد.

خوشی ناشی از تصویری که آدمی از قدرت و توانایی خود دارد همان سرور ذهنی است که افتخار خواننده می‌شود؛ که اگر مبتنی بر تجربهٔ آدمی از اعمال پیشین خودش باشد، با اعتماد به نفس یکسان است؛ اما اگر مبتنی بر چاپلوسی دیگران دربارهٔ آدمی باشد، یا تنها به خاطر تلذذ نتایج آن به وسیلهٔ خود آدمی تصور گردد، فخرکاذب^۳ یا خودپسندی خواننده می‌شود؛ و این نام به‌درستی به کار رفته است، زیرا اعتماد به نفس واقعی موجب کوشش است، درحالی‌که تصور واهی قدرت چنین نیست و بنابراین به حق، کاذب خوانده شده است.

اندوه ناشی از احساس فقدان قدرت حزن^۴ ذهن خواننده می‌شود. فخرکاذب که از تصور و یا ادعای توانایی‌های موهومی در ما پدید می‌آید که خود می‌دانیم وجود ندارند، بیشتر خصلت مردان جوان و کسانی است که با خواندن تاریخ زندگی یا افسانه‌های مردان دلیر تشجیع می‌شوند؛ این حالت اغلب در نتیجهٔ افزایش سن یا اشتغال به کار تصحیح می‌گردد.

1. Panique Terror

۲. خدای حیوانات و جنگل در اساطیر یونان که پا و شاخ‌هایش همانند بز بود-م.

3. Vain-glory

4. Dejection

افتخار ناگهانی

افتخار ناگهانی میلی است که حالاتی در چهره ایجاد می‌کند که خنده نامیده می‌شوند؛ که یا به واسطه عمل ناگهانی خود آدمیان که آنها را خوش می‌آید، ایجاد می‌شود و یا در نتیجه دیدن چیزی بدشکل و بی‌قیافه در دیگران که در مقایسه با آنها خود را ناگهان تأیید و تمجید می‌کنند، رخ می‌دهد. و خنده بیشتر خصلت کسانی است که از توانایی‌های موجود در خودشان چندان آگاهی ندارند و مجبور می‌شوند با دیدن نارسایی‌ها و معایب دیگران خودشان را تأیید کنند. و بنابراین خندیدن به معایب دیگران بیشتر نشانه جبن است. زیرا یکی از خصال واقعی مردان بزرگ کوشش برای رها کردن دیگران از احساس حقارت و خواری است؛ و آنها خود را تنها با تواناترین کسان مقایسه می‌کنند.

حزن ناگهانی

برعکس، حزن ناگهانی حالتی است که گریه می‌آورد و به واسطه حوادثی ایجاد می‌شود که به طور ناگهانی امیدها و یا پشتوانه قدرت آدمیان را از میان برمی‌دارند؛ و کسانی بیشتر دچار آن می‌گردند که اصولاً به حمایت دیگران متکی باشند، مثل زنان و کودکان. بنابراین برخی به خاطر فقدان دوستان و برخی دیگر به خاطر بی‌مهری آنان می‌گریند؛ برخی دیگر به واسطه وقفه ناگهانی در اندیشه‌های انتقام‌جویانه‌شان در نتیجه صلح و سازش گریه می‌کنند. اما در همه موارد، هم خنده و هم گریه حرکاتی ناگهانی هستند؛ ولی گذشت زمان هر دو را تضعیف می‌کند زیرا هیچکس به شوخی‌های کهنه نمی‌خندد و یا برای مصیبتی قدیمی نمی‌گرید.

شرم و سرخ شدن چهره

اندوه ناشی از کشف نقصان در توانایی خود، شرم است و شرم حالتی است که خود را در سرخ شدن چهره^۱ باز می‌نماید؛ و ناشی از درک چیزی شرم‌آور است؛ شرم جوانان نشانه عشق به آوازه و شهرت نیکو است و [بنابراین] ستودنی است: در پیران نیز نشانه همان [عشق] است، اما چون دیر ظاهر می‌گردد، ستودنی نیست.

گستاخی

خوار شمردن آوازه نیکوی دیگری گستاخی^۲ خوانده می‌شود. اندوه به خاطر مصیبت وارد شده به دیگری دلسوزی^۳ است و از این تصور برمی‌خیزد که مصیبتی مشابه ممکن است بر خود [آدم دلسوز] وارد گردد؛ و بنابراین ترحم^۴ نیز خوانده می‌شود و در زبان عصر حاضر همدردی^۵ هم گفته می‌شود؛ و بنابراین در مورد مصیبتی که ناشی از شرارت خود فرد باشد، مردان نیک کمترین دلسوزی را نشان می‌دهند؛ و در همین گونه مصیبت‌ها کسانی کمترین دلسوزی را از خود نشان می‌دهند که خود را کمتر از هر کسی در مظان چنان شرارت‌هایی می‌یابند.

بی‌رحمی

بی‌اعتنایی یا کم‌توجهی به مصیبت دیگران چیزی است که بی‌رحمی خوانده می‌شود

1. Blushing

2. Impudence

3. Pitty

4. Compassion

5. Fellow-feeling

و ناشی از احساس امنیت در ثروت و مکنت است. زیرا به نظر من ممکن نیست که کسی از مصائب بزرگ دیگران لذت ببرد بدون اینکه خود در آن میان ذینفع باشد.

اندوه برای پیروزی کسی که با ما در طلب ثروت، عزت یا چیزی دیگر رقابت می‌کند، رقابت اگر همراه با کوشش ما برای کاربرد توانایی‌هایمان در جهت برابر شدن با او یا فراتر رفتن از او باشد رقابت و هم‌چشمی^۱ خوانده می‌شود. اما [اگر آن اندوه] همراه با کوشش برای از میدان به‌دبردن رقیب یا ایجاد مزاحمت برای وی باشد، حسادت^۲ نامیده می‌شود. حسادت

وقتی در ذهن آدمی، امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌ها در مورد امر واحدی یکی پس از دیگری پدید آیند، و نتایج خوب و بد انجام دادن یا ترک فعل مورد نظر پی‌درپی به فکر ما بیایند، به نحوی که گاه میل به انجام آن داشته باشیم و گاه از آن بیزار شویم؛ گاه آرزو کنیم که از عهدهٔ انجام آن برآییم؛ گاه نومید شویم و از سعی در انجام آن بهراسیم؛ مجموعهٔ امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌هایی که تا انجام آن فعل و یا غیرممکن شمردن آن ادامه می‌یابند، چاره‌جویی^۳ نام دارد. چاره‌جویی

بنابراین چاره‌جویی دربارهٔ امور گذشته ممکن نیست، زیرا تغییر آن امور آشکارا ناممکن است؛ همچنین در مورد اموری که ناممکن هستند و یا ناممکن پنداشته می‌شوند نیز چاره‌جویی ممکن نیست، زیرا آدمیان چنین چاره‌جویی‌هایی را عبث می‌دانند. اما در مورد امور ناممکنی که به نظر ما ممکن باشند، چاره‌جویی ممکن است؛ غافل از اینکه این کار بیهوده است. وجه تسمیهٔ چاره‌جویی این است که ما اختیاری را که در فعل یا ترک فعل خاصی داشته‌ایم برحسب میل یا بیزاری خود به انتها می‌رسانیم.

همین توالی پی‌درپی امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌ها به همان میزان که در انسان هست در دیگر موجودات زنده نیز وجود دارد؛ و بنابراین حیوانات نیز چاره‌جویی و تأمل می‌کنند.

هر چاره‌جویی و تأملی زمانی خاتمه یافته دانسته می‌شود که چیزی که درباره‌اش چاره‌جویی می‌کنند یا انجام شود و یا انجامش ناممکن دانسته شود؛ زیرا تا آن زمان ما اختیار انجام فعل یا ترک فعل را برحسب میل یا بی‌میلی خود حفظ می‌کنیم.

در چاره‌جویی آخرین میل یا بیزاری که بلاواسطه ملحق به انجام فعل و یا ترک فعل است، چیزی است که خواست و اراده می‌خوانیم، که عمل خواستن است (نه توانایی و استعداد اراده) و حیواناتی که توانایی چاره‌جویی دارند، باید لزوماً اراده نیز داشته باشند. اراده تعریف اراده به‌عنوان میل عقلانی که عموماً از جانب اهل مدرسه عرضه می‌شود، درست نیست. زیرا اگر درست می‌بود، در آن صورت امکان انجام عمل ارادی بر ضد عقل وجود نمی‌داشت. زیرا عمل ارادی عملی است که از اراده برمی‌خیزد و لاغیر. اما اگر به جای میل

عقلاتی، میل برخاسته از تأمل قلبی را اراده بدانیم در آن صورت با تعریفی که در اینجا آورده‌ایم یکسان می‌شود. اراده بنابراین آخرین میل در جریان تأمل و چاره‌جویی است. وگرچه ما در محاوره معمولی می‌گوییم که کسی اراده انجام کاری را داشت ولی با این حال از انجام آن خودداری کرد؛ اما این در واقع تمایل به انجام کاری است و عمل ارادی به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا عمل ارادی نه مبتنی بر آن تمایل بلکه موقوف به آخرین تمایل یا میل است. زیرا اگر امیال فی‌مابین موجب عملی ارادی گردد، در این صورت به همان دلیل همه بی‌میلی‌های فی‌مابین نیز باید همان عمل را نامطلوب سازند؛ و بنابراین یک عمل در آن واحد باید هم ارادی و مطلوب و هم غیرارادی و نامطلوب باشد.

از اینجا آشکار می‌شود که نه تنها اعمالی که منشأشان آزمندی، جاه‌طلبی، شهوت یا دیگر امیال معطوف به انجام فعل است بلکه اعمالی که خاستگاهشان بیزاری یا ترس از تبعات ناشی از ترک فعل است، نیز اعمال ارادی هستند.

عباراتی که امیال به واسطه آنها ابراز می‌شوند بعضاً یکسان و بعضاً متفاوت با عباراتی هستند که به واسطه آنها افکار خود را بیان می‌کنیم. نخست اینکه عموماً تمامی حالات نفسانی را می‌توان به صورت اخباری^۱ بیان کرد، مثل [وقتی می‌گوییم] دوست دارم، خوشحال هستم، فکر می‌کنم، می‌خواهم و امر می‌کنم؛ اما برخی از آنها خود دارای شیوه بیان خاصی هستند که با این حال ایجابی نیستند، مگر وقتی که جز بر میلی که بدان واسطه ابراز می‌شود بر تبعات دیگری نیز دلالت کنند. تدبیر و چاره‌جویی به صورت شرطی^۲ بیان می‌شود، و کلام شرطی کلامی است خاص بیان مفروضات و تبعات آنها؛ مثل [وقتی می‌گوییم] اگر این کار انجام شود، چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید؛ و این طرز بیان با زبان استدلال عقلی فرقی ندارد جز اینکه استدلال عقلی با کلمات عام صورت می‌گیرد، ولیکن چاره‌جویی اغلب با کلمات خاص. زبان بیان خواهش و بیزاری امری^۳ است، مثل [وقتی می‌گوییم] این کار را انجام بده، از آن خودداری کن؛ که وقتی مخاطب مجبور به انجام یا خودداری از انجام کار است امر^۴ است، وگرنه مشاوره یا راهنمایی است. شیوه بیان حالت خودپسندی، خشم از روی عدالت خواهی، دلسوزی و انتقام‌جویی در وجه رجایی^۵ است؛ اما در مورد میل به دانستن طرز بیان خاصی وجود دارد که استفهامی^۶ خوانده می‌شود، مثل [وقتی می‌گوییم] آن امر چیست، چه زمانی خواهد بود، چگونه انجام می‌شود، و چرا چنین است؟ شیوه بیان دیگری برای ابراز امیال وجود ندارد؛ زیرا فحش و دشنام دادن و بدگفتن و مانند آن، کلام نیستند، بلکه کنش کلامی از روی عادت‌اند.

این اشکال کلام به نظر من طرز بیان یا افاده ارادی امیال ما هستند ولیکن نشانه‌های

اشکال بیان امیال

1. Indicatively

2. Subjunctively

3. Imperative

4. Command

5. Optative

6. Interrogative

قطعی آنها نیستند زیرا آنها را می‌توان دلبخواهانه و به انحای مختلف به کاربرد، برحسب آنکه کسانی که آنها را به کار می‌برند چنان امیالی داشته باشند یا نه. بهترین نشانه‌های حالات نفسانی در چهره، حرکات بدن، اعمال و مقاصد یا خواست‌هایی مشاهده می‌شوند که افراد بروز می‌دهند.

و چون در تأمل و چاره‌جویی امیال یا بی‌زاری‌ها به واسطهٔ پیش‌بینی نتایج خوب و بد و تبعات عملی که ما درباره‌اش تأمل می‌کنیم تحریک می‌شوند؛ پس اثر خوب یا بد آن عمل بستگی به پیش‌بینی رشتهٔ درازی از تبعات و نتایج دارد؛ و به‌ندرت کسی می‌تواند این رشته را تا آخر در نظر بگیرد. اما تا آنجا که کسی بتواند همهٔ تبعات را در نظر بگیرد، اگر در آن نتایج و تبعات نیکی بر بدی افزون باشد، تمام رشتهٔ تبعات و نتایج حاوی امری است که نویسندگان آن را خیر آشکار یا ظاهری می‌خوانند. و برعکس وقتی بدی بر نیکی افزون باشد کل آن، شر آشکار یا ظاهری خوانده می‌شود: پس کسی که به‌واسطهٔ تجربه یا تعقل چشم‌اندازی از بیشترین و مطمئن‌ترین نتایج را در پیش روی دارد، خود به بهترین وجه تأمل می‌کند و وقتی بخواهد، می‌تواند بهترین اندرز را به دیگران بدهد.

موفقیت مداوم در دستیابی به چیزهایی که آدمی هر زمان طلب می‌کند، یعنی به‌روزی مداوم، چیزی است که آدمیان سعادت^۱ می‌خوانند؛ منظور من سعادت در زندگی دنیوی است. زیرا تا وقتی ما در این دنیا زندگی می‌کنیم خبری از آرامش خاطر دائمی نیست؛ چون که زندگی خود تنها حرکت است و هیچگاه نمی‌تواند خالی از خواهش و یا ترس باشد، چنانکه خالی از حس نیست. اینکه خداوند چه نوع سعادت‌تی برای کسانی که او را زاهدانه تکریم و تعظیم می‌کنند مقدر کرده است، هیچکس تا پیش از آنکه از آن بهره‌مند شود، پی نخواهد برد، زیرا آن لذتی است که فعلاً به همان اندازهٔ آنچه اهل مدرسه روح‌رستگار و خشنود^۲ می‌خوانند در نیافتنی است.

عبارتی که به‌واسطهٔ آن آدمیان عقیدهٔ خود را در مورد خوبی چیزی بیان می‌کنند ستایش^۳ است. و کلامی که به‌واسطهٔ آن قدرت و عظمت چیزی را افاده می‌کنند تعظیم^۴ است. و عبارتی که به‌واسطهٔ آن عقیدهٔ خود در مورد سعادت کسی را بیان می‌کنند، در یونانی μαχαρισμός خوانده می‌شود که ما در زبان خود کلمه‌ای معادل آن نداریم. و آنچه در مورد حالات نفسانی امیال گفتیم برای مقصود فعلی کفایت می‌کند.

1. Felicity

۲. Beatificall Vision، اعلام اینکه روح مرده‌ای در زمرهٔ رستگاران یعنی کسانی است که جاودانه با خداوند و در نهایت خشنودی خواهند زیست. در مرحله‌ای بالاتر، در کلیسای کاتولیک، روح مرده به مقام قدیسان ارتقا داده می‌شود. م.

3. Praise

4. Magnifying

فصل هفتم

در باب غایات یا نتایج گفتار

همه گفتارهایی که معطوف به کسب دانش باشند سرانجام یا با دستیابی به دانش و یا با انتقال آن به غایت خود می‌رسند. و جریان گفتار نیز هر جا قطع شود، در آنجا به نهایی می‌رسد.

اگر گفتار صرفاً ذهنی باشد حاوی اندیشه‌هایی در این باره خواهد بود که آیا چیزی وجود دارد یا نه و یا وجود داشته یا نداشته است. به نحوی که اگر شما در هر جایی رشته گفتار کسی را قطع کنید، او را در حالتی متوقف می‌سازید که می‌خواسته بگوید که چیزی وجود دارد یا وجود ندارد و یا وجود داشته و یا نداشته است این‌گونه مطالب تنها رأی و نظر^۱ هستند. و همچنانکه در جریان تأمل درباره نیک و بد میلی فیما بین سایر امیال وجود دارد که آخرین میل نیست، به همین سان در جریان تفحص درباره حقایق مربوط به گذشته یا آینده نظرات فی‌مابین و غیرنهایی وجود دارد. و همچنانکه آخرین میل در جریان تأمل اراده خوانده می‌شود، به همان سان آخرین نظر در تحقیق درباره حقیقتی مربوط به گذشته یا آینده حکم^۲ یا رأی قاطع و نهایی^۳ کسی نامیده می‌شود که [آن حقیقت را] کشف کرده است. و همچنانکه کل رشته امیال متناوب در تفحص نیک و بد تأمل خوانده می‌شود، به همین سان کل رشته نظرات غیرقطعی در تحقیق صدق یا کذب [امری] شک نامیده می‌شود. شک

حکم یا رأی نهایی

شک

هیچ گفتاری نمی‌تواند به شناخت مطلق حقیقتی مربوط به گذشته یا آینده منتهی گردد. زیرا شناخت حقیقت امری نخست به واسطه حس و پس از آن به واسطه خاطره صورت می‌گیرد. و شناخت پیامدها و نتایج، که چنانکه پیش‌تر گفته‌ایم علم خوانده می‌شود، نه مطلق بلکه مشروط است. هیچکس نمی‌تواند از طریق گفتار عقلانی دریابد که چیزی هست یا بوده است و یا خواهد بود؛ زیرا این‌گونه شناخت، شناخت مطلق است؛ بلکه تنها می‌توان گفت که اگر چیزی موجود باشد چیز دیگری نیز موجود خواهد بود؛ و یا اگر چیزی موجود بوده است چیز دیگری نیز باید موجود بوده باشد؛ و چنین دانشی مشروط است، و تازه این به معنی شناخت رابطه علی امور نیست بلکه به مفهوم شناخت رابطه میان مفاهیم مختلف امر واحدی است.

و بنابراین وقتی گفتار عقلانی در قالب کلام ریخته شود و با تعاریف کلمات آغاز گردد

1. Opinion

2. Judgement

3. Resolute and Final Sentence

و از طریق ترکیب آن کلمات در احکام عام و ترکیب این احکام در استدلال‌های قیاسی ادامه یابد، غایت یا آخرین جزء آن، نتیجه‌گیری خواننده می‌شود؛ و اندیشه‌ای که به واسطه آن بیان می‌گردد، همان شناخت مشروط یا دانش نسبت به رابطه کلمات است که عموماً علم خواننده می‌شود. اما اگر پایه اول چنین گفتاری تعاریف نباشد و یا اگر تعاریف به علم درستی در درون استدلال‌های قیاسی ترکیب نشده باشند، در آن صورت غایت و نتیجه‌گیری باز هم تنها نظری^۱ است درباره حقیقت چیزی که در قالب کلماتی پوچ و نظر بی‌معنی بیان شده و غیرقابل فهم است. وقتی دو یا چند تن نسبت به حقیقت واحدی شناخت داشته باشند می‌گوییم که آنها از آن چیز متقابلاً آگاه‌اند، که به این معنی است که آنها آن چیز را مشترکاً می‌شناسند و چون این کسان بهترین گواه و شاهد امور مربوط به یکدیگر و یا مربوط به شخص ثالثی هستند؛ پس هر کس که بر ضد وجدان^۲ [یعنی وجدان آگاهی مشترک] خود سخن بگوید و یا دیگری را بفریبد یا وادار به چنین کاری کند، عمل او همواره عملی شرارت‌آمیز خواهد بود؛ از این رو همیشه و در همه زمان‌ها همگان به ندای وجدان به دقت گوش داده‌اند. بعدها آدمیان همان کلمه را در معنایی استعاری و برای بیان شناخت خود نسبت به حقایق و اندیشه‌های پوشیده و درونی خویش به کار بردند؛ و از این روست که به نحوی استعاری گفته می‌شود که وجدان [در حکم] هزار شاهد است. و سرانجام آدمیانی که سخت عاشق نظرات تازه خود بودند (گرچه نظراتشان پوچ و بیهوده بود) و سرسختانه بر حفظ آن نظرات اصرار می‌کردند بر همان نظرات نام محترم وجدان را نهادند، چنانکه گویی تغییر آن عقاید و یا سخن گفتن بر ضد آنها غیرقانونی است؛ بدین‌سان چنان وانمود کردند که گویی آن عقاید درست است درحالی‌که تنها به نظر خودشان درست بود.

وقتی کسی گفتار عقلانی خود را با تعاریف آغاز نکند پس آن گفتار یا براساس شیوه تفکر دیگری در مخیله او آغاز می‌گردد که در این صورت باز هم نظر خواننده می‌شود، و یا بر پایه گفته شخص دیگری آغاز می‌شود که وی توانایی آن شخص در شناخت حقیقت و یا شرافت و عدم فریبکاری او را مورد تردید قرار نمی‌دهد؛ در این صورت آن گفتار بیشتر درباره اعتبار گفته‌های اشخاص است تا درباره حقیقت مورد استدلال؛ و نتیجه‌گیری چنین گفتاری اعتقاد یا ایمان خواننده می‌شود: موضوع ایمان، انسان و موضوع اعتقاد هم اعتقاد انسان و هم حقیقت گفته‌های او است. بنابراین در اعتقاد دو عقیده مضمّن است؛ یکی عقیده به گفته شخص مورد اعتقاد و دیگری عقیده به فضیلت او. ایمان داشتن، اعتماد کردن و اعتقاد داشتن به کسی همه به یک معنی است، یعنی عقیده به حقانیت آن

1. Opinion

2. Conscious

۳. Conscience، منظور هابز این است که وجدان آگاهی مشترک مردمان است.م.

کس است؛ اما اعتقاد به گفته‌ها تنها به معنی عقیده به حقیقت و صدق سخنی است. ولی باید به یاد داشته باشیم که عبارت: معتقد هستم و نیز معادل لاتین آن *Credo* و یونانی آن *πιστεύω ἔις* جز در نوشته‌های متألهین هرگز در جای دیگری به کار برده نمی‌شود. به جای اینها در نوشته‌های دیگر [این عبارات] به کار می‌روند: من به او باور دارم، به او اعتماد دارم، به او ایمان دارم، به او امید دارم؛ در لاتین معادل این عبارات [از این قرارند] *Credo illi fido illi*؛ و در یونانی [از این قرار] *πιστεύω αὐτῷ*. و کاربرد عجیب و غریب چنین عبارتی از جانب روحانیون مجادلات بسیاری درباره موضوع راستین ایمان مسیحی برانگیخته است.

اما منظور از معتقد بودن به معنایی که در آیین مسیحی^۱ به کار می‌رود نه اعتماد به شخص بلکه پذیرش و تصدیق آیین است. زیرا نه تنها مسیحیان بلکه همه آدمیان چنان به خداوند معتقد هستند که هر چه را که او می‌گوید حقیقت می‌شمارند، خواه آن را درک کنند یا نه؛ و این نهایت ایمان و اعتمادی است که هر کسی می‌تواند داشته باشد؛ اما همه آدمیان به آیین مسیحی اعتقاد ندارند.

از اینجا می‌توانیم چنین استنباط کنیم که وقتی ما به حقیقت هر سخنی نه به اعتبار دلایل مأخوذ از خود آن سخن و یا از اصول عقل طبیعی، بلکه براساس اعتبار و مرجعیت راوی آن سخن و حسن نظری که ما نسبت به او داریم اعتقاد پیدا کنیم؛ در آن صورت راوی یا شخصی که ما به او اعتقاد و اعتماد داریم و کلامش را می‌پذیریم، موضوع ایمان ماست؛ و احترامی که در اعتقاد ادا می‌شود تنها نسبت به راوی ادا می‌شود. و در نتیجه وقتی ما اعتقاد داریم که کتاب مقدس کلام خداوند است، بدون اینکه خود مستقیماً از خداوند الهام گرفته باشیم، در آن صورت اعتقاد، ایمان و اعتماد ما معطوف به کلیساست، که کلامش را می‌پذیریم و به آن تن در می‌دهیم. و کسانی که به آنچه پیامبری به نام خداوند به آنها گزارش می‌دهد، اعتقاد دارند پس کلام آن پیامبر را می‌پذیرند، به او احترام می‌گذارند و اعتماد و ایمان می‌یابند و حقیقت گفته او را خواه پیامبری راستین یا کاذب باشد، می‌پذیرند. و همین گفته درباره داستان‌های دیگر تاریخ نیز صادق است. زیرا اگر هم به همه آنچه مورخین درباره اعمال شکوهمند اسکندر و قیصر نوشته‌اند اعتقاد نداشته باشیم این بدان معنی نیست که دلیل موجهی برای رنجاندن روح اسکندر یا قیصر یا هر کس دیگری وجود دارد، بلکه تنها باید به مورخین اعتراض کنیم. اگر لیوی^۲ بگوید که خدایان یک‌بار گاوی را به سخن درآوردند و ما سخن او را باور نکنیم؛ در آن صورت ما نه نسبت به خداوند بلکه نسبت به لیوی شک روا داشته‌ایم. بنابراین آشکار است که آنچه

1. The Creed

۲. Livy: تیتوس لیویوس (م ۱۷-ق. م ۵۹)، مورخ بزرگ رومی-م.

ما نه براساس هیچ دلیل دیگری بلکه تنها بر پایهٔ مرجعیت و اعتبار کسان و نوشته‌های آنان بپذیریم ایمان ما تنها به معنی ایمان به کسان است خواه آنها فرستادهٔ خداوند باشند یا نه.

فصل هشتم

در باب فضایی که معمولاً فضایل فکری خوانده می‌شوند و معایب آنها

فضیلت عموماً در هر موضوعی چیزی است که به‌خاطر برتری و برجستگی ارزشمند است و بر مقایسه مبتنی است. زیرا اگر همهٔ چیزها در همهٔ کسان یکسان می‌بودند، هیچ چیز ارزشمند و ممتاز نمی‌بود. و مقصود از فضایل فکری همان توانایی‌های ذهنی هستند که آدمیان ستایش می‌کنند و با ارزش می‌دانند و آرزو می‌کنند که خود دارای آنها باشند؛ [این فضایل] را عموماً تحت عنوان ذوق و قریحه^۱ می‌آورند؛ گرچه همین کلمهٔ ذوق برای تمیز توانایی خاصی از دیگر توانایی‌ها نیز به کار برده می‌شود.

این فضایل بر دو نوع‌اند: طبیعی و اکتسابی. منظور من از فضایل طبیعی آنهایی نیست که آدمی از زمان تولد داشته است؛ زیرا آن چیز دیگری جز حس نیست، و از این حیث آدمیان چندان تفاوتی با یکدیگر و با حیوانات ندارند و بنابراین نمی‌توان آن را در زمرهٔ فضایل به‌شمار آورد. بلکه منظور من از آن فضایل، ذوقی است که تنها از طریق کاربرد [حواس] و تجربه به‌دست می‌آید، بدون آنکه فرهنگ یا آموزش در آن دخیل باشد. همین ذوق طبیعی اصولاً مرکب از دو چیز است؛ صراحت تخیل (یعنی توالی سریع اندیشه‌ها یکی پس از دیگری؛) و علاقهٔ پایدار به غایتی مقبول. برعکس ضعف قوهٔ تخیل نقص یا عیبی در ذهن ایجاد می‌کند که عموماً کندفهمی، حماقت و گاه به الفاظ دیگری خوانده می‌شود که حاکی از کندی و ضعف یا دشواری در حرکت است.

و چنین تفاوتی از لحاظ سرعت [فهم] معلول تفاوت آدمیان از حیث امیال و حالات نفسانی است، به این معنی که برخی از آنها یک چیز و برخی دیگر چیز دیگری را دوست می‌دارند و یا از آن بیزار می‌جویند؛ و بنابراین اندیشه‌های برخی آدمیان به یک سو و برخی دیگر به سوی دیگر می‌رود؛ و چیزهایی را که از تصور ایشان می‌گذرد به شیوه‌های گوناگون می‌بینند و می‌پذیرند. و چون در رشتهٔ اندیشه‌های آدمیان دربارهٔ چیزهایی که تصور می‌کنند تنها اظهارنظری که ممکن است این است که آن امور از چه جهتی همانند یکدیگر و از چه حیثی ناهمانندند و نیز چه مقصودی را برمی‌آورند و چگونه برمی‌آورند،

پس کسانی که شباهت‌های آن چیزها را درمی‌یابند، اگر آن شباهت‌ها چنان باشند که دیگران به‌ندرت متوجه آنها شوند، پس ایشان باهوش خوانده می‌شوند، که در اینجا مخیله قوی منظور از آن مخیله قوی^۱ است. اما کسانی که تفاوت‌ها و ناهمانندی‌های آن چیزها را دریابند یعنی، دارای قوه تمیز و تشخیص و داوری میان اشیا باشند، اگر چنین تمیز و تشخیصی آسان نباشد ایشان را صاحب قوه داوری قوی^۲ می‌شماریم؛ به‌ویژه در امور مربوط به مراودات و مشاغل که در آنها باید زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص را تشخیص داد، این فضیلت قوه تمیز^۳ خوانده می‌شود. قوه اول یعنی مخیله بدون قوه داوری، فضیلت به‌شمار نمی‌رود؛ اما قوه دوم که قوه داوری و تمیز است به خودی خود و بدون مساعدت قوه مخیله فضیلت محسوب می‌شود. علاوه بر تمیز زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص که برای مخیله قوی لازم است، کاربرد مکرر اندیشه‌های آدمی در جهت غایت‌شان یعنی در جهت فایده‌ای که باید از آنها به‌دست آید نیز ضروری است. با انجام این کار، کسی که دارای چنان فضیلتی باشد به سهولت شباهت‌ها را می‌یابد و در نتیجه گفتارش وضوح پیدا می‌کند و به استعارات نو و مناسب آراسته می‌شود و به‌علاوه چون کشف آن شباهت‌ها به ندرت صورت می‌گیرد، گفتارش خوشایند می‌شود. اما بدون وجود علاقه و جهت‌گیری به‌سوی هدفی مشخص، قوه مخیله نیرومند جز نوعی دیوانگی و جنون نخواهد بود؛ همچون دیوانگی کسانی که وقتی به طرح گفتاری می‌پردازند، به‌واسطه ذکر هر چیزی که به فکرشان برسد از مسیر بحث خود خارج شده و آن‌قدر مطالب انحرافی و جملات معترضه طولانی می‌آورند که کلاً مطلب را گم می‌کنند؛ عنوان خاصی برای این نوع حماقت به‌نظر من نمی‌رسد؛ اما علت آن گاه فقدان تجربه است که به‌واسطه آن، آنچه به‌نظر دیگران بدیع و نادر نمی‌نماید به‌نظر آن کس تازگی دارد؛ گاه نیز علت این‌گونه حماقت جبن است که در نتیجه آن، آنچه دیگران کوچک و ناچیز می‌دانند به‌نظر آن کس عظیم می‌نماید؛ و [در عوض] آنچه بدیع و عظیم و بنابراین شایان ذکر است به‌تدریج از جریان گفتار مورد نظر وی خارج می‌گردد.

برای سرودن شعری خوب خواه حماسی باشد یا مهیج؛ و همچنین برای سرودن قصاید^۴، قطعات کوتاه^۵ و دیگر قطعات، هم قوه داوری و هم مخیله مورد نیاز است؛ اما در این موارد قوه مخیله باید برتر باشد، زیرا این‌گونه اشعار به‌واسطه مبالغه‌ای^۶ که در آنها صورت می‌گیرد خوشایندند؛ با این حال نباید مبالغه چنان بی‌مهابا باشد که موجب ناخوشایندی شود.

در تاریخ‌نگاری قوه داوری باید برتر [از قوه مخیله] باشد زیرا موثق بودن آن دستلزم

1. a good fancy

2. a good Judgement

3. Discretion

4. Sonnets

5. Epigrams

6. Extravagancy

[کاربرد] روش و صدق گفتار و انتخاب حوادثی است که دانستن آنها بسیار سودمند باشد. در این مورد مخیله جایی ندارد مگر تنها در آراستن سبک نگارش.

در خطابه‌های ستایش‌آمیز و در بیانات دشنام‌آمیز مخیله باید فائق و برتر باشد، زیرا هدف آنها نه بیان حقیقت بلکه بزرگداشت یا بی‌احترامی است، که به واسطه قیاس خوشایند یا ناخوشایند صورت می‌گیرد. قوه داوری تنها معلوم می‌کند که چه عواملی عملی را ستودنی یا سزاوار سرزنش می‌سازند.

در بیانات تشویق‌آمیز^۱ و بیانات دفاعی چون هم بیان حقیقت و هم ظاهرسازی، هدف مورد نظر را به خوبی تأمین می‌کنند؛ بنابراین قوه داوری و یا قوه مخیله سخت مورد نیازند. در اثبات از طریق ادله، در راهنمایی و مشاوره و در هر گونه تفحص مجددانه درباره حقیقت، قوه داوری کفایت می‌کند، مگر آنکه گاهی ضرورت یابد که تفهیم مطلب از طریق تشبیهی مناسب آغاز گردد؛ و در آن صورت به همان میزان به مخیله نیاز هست. اما استعارات در این مورد کلاً کنار گذاشته می‌شوند. زیرا چون در آنها آشکارا سخن فریبنده به کار می‌رود، کاربرد آنها در امر راهنمایی یا استدلال حماقت آشکار است.

و در هر گونه گفتاری اگر نقصی در قوه تمیز و تشخیص باشد، هر قدر هم که قوه مخیله قوی باشد کل گفتار حکایت از فقدان ذوق و قریحه خواهد کرد؛ ولی وقتی نقصی در تمیز و تشخیص نباشد، گفتار هرگز ضعیف نخواهد نمود، هر چند هم که قوه مخیله بسیار معمولی و متوسط باشد.

افکار پنهانی آدمی بدون احساس شرم یا سرزنش، به هر چیزی، خواه مقدس یا موهن به مقدسات، پاک یا زشت و قبیح و جدی یا شوخی راه می‌یابد؛ ولی بیان شفاهی نمی‌تواند چنین کاری را خارج از حدودی که قوه داوری درباره زمان، مکان و اشخاص مجاز می‌دارد، انجام دهد.

کالبدشکاف یا پزشک می‌تواند نظر خود را درباره چیزهای زشت و قبیح بیان دارد و یا بنویسد، زیرا منظور او از این کار نه خوشایند دیگران بلکه سود رساندن است؛ اما اگر کسی تخیلات بی‌مهابا و دلخواه خود درباره همان چیزها را به رشته تحریر درآورد، مثل این است که کسی پس از آنکه در کثافت فرد غلتیده باشد در نزد جمعی از دوستان متشخص ظاهر گردد. تفاوت مطلب در اینجا فقدان قوه تمیز است. همچنین آدمی می‌تواند در حالت لاقیدی آشکار و یا در نزد دوستان خودی با اصوات و معانی دو پهلوی کلمات بازی کند و این کار را مکرراً با تخیلات خارق‌العاده انجام دهد؛ اما در مراسم و عطا یا در ملاعام و یا در نزد افراد غریبه و یا در حضور کسانی که باید آنها را محترم شماریم هرگونه بازی با کلمات حماقت به‌شمار خواهد رفت؛ و تفاوت کار در اینجا هم تنها در

فقدان قوه تمیز است. بنابراین وقتی ذوق و قریحه در کار نباشد، تنها قوه تمیز مفقود خواهد بود نه قوه مخیله. پس قوه داوری بدون قوه مخیله ذوق محسوب می‌شود اما قوه مخیله بدون قوه داوری ذوق و قریحه به‌شمار نمی‌رود.

وقتی اندیشه کسی که طرح و نقشه‌ای در نظر دارد به‌شمار کثیری از امور راه یابد، بر وی معلوم می‌شود که آیا آن امور به تحقق طرح او کمک می‌کنند یا نه و یا اینکه اصلاً به چه نوع طرح‌ها و نقشه‌هایی یاری می‌رسانند؛ اگر مشاهدات وی در این خصوص ساده یا معمولی نباشد، در آن صورت ذوق او در این مورد دورانیشی خوانده می‌شود که بر تجربه بسیار و یادآوری چیزهای مشابه و تبعات آنها مبتنی خواهد بود. از این حیث چندان تفاوتی میان آدمیان نیست، بلکه تفاوت در قوای مخیله و داوری آنهاست؛ زیرا تجربه آدمیان هم سن و سال، از حیث کمیت چندان نابرابر نیست، بلکه از حیث جایگاه و موقعیت، متفاوت است؛ و هر کسی دارای طرح‌های خصوصی خویش است. اداره خانواده و اداره کشوری به‌نحوی شایسته، نیازمند درجات مختلفی از دورانیشی نیست بلکه آنها تنها دو نوع کار متفاوت‌اند؛ همچنانکه کشیدن تصویری کوچک یا تصویری به بزرگی یا بزرگ‌تر از الگوی زنده آن متضمن درجات متفاوت هنر نیست. یک کشاورز ساده در امور خانه خویش دورانیش‌تر است تا عضو شورای سلطنتی^۱ در امور دیگران.

دورانیشی

اگر به دورانیشی، کاربرد روش‌های نادرست و نابکارانه‌ای را که معمولاً آدمیان به‌واسطه ترس یا نیاز به اتخاذ آنها تحریض می‌شوند بیفزایید، آنچه حاصل می‌شود نوعی درایت مکارانه است که نیرنگ^۲ خوانده می‌شود و نشانه جبن است. زیرا علو طبع در تحقیر چاره‌جویی‌های نادرست یا نابکارانه نهفته است. و آنچه مردم لاتین زبان *Versutia*^۳ می‌خوانند (که در انگلیسی حقه‌بازی^۴ ترجمه شده است) و به معنی به تعویق انداختن خطر یا ناراحتی فعلی از طریق ایجاد خطر یا ناراحتی بزرگ‌تری است، مثل وقتی که کسی برای باز پرداخت دینی دست به دزدی می‌زند، خود تنها نیرنگی کوتاه‌نظرانه است، که [در لاتین] *Versutia* خوانده می‌شود و از لفظ *Versura* گرفته شده است که به معنی وام‌گرفتن با نزول برای پرداخت بهره قرض فعلی است.

زرتنگی

و اما ذوق مکتسب (منظور من مکتسب به‌واسطه روش و آموزش است) هیچ چیز جز عقل و استدلال نیست، که مبتنی بر کاربرد درست کلام است و علوم را به‌وجود می‌آورد. در مورد عقل و علم پیش‌تر در فصل‌های پنجم و ششم سخن گفته‌ایم.

ذوق مکتسب

علل اختلاف در ذوق، در امیال و حالات نفسانی نهفته است و اختلاف در امیال نیز بعضاً از ساختار متفاوت بدن و بعضاً از تعلیم و تربیت متفاوتی ناشی می‌شود. زیرا اگر آن

1. Privy Counsellor

2. Craft

۳. که در انگلیسی امروزه واژه *Versatility* (همه فن حریفی) از آن گرفته شده است.م.

4. Shifting

اختلاف از شکل و وضع مغز و اندام‌های حس درونی یا بیرونی ناشی می‌شد در آن صورت می‌بایستی انسان‌ها به همان میزان که از لحاظ قوای مخیله و تمیز متفاوت‌اند از حیث بینایی، شنوایی و دیگر حواس نیز متفاوت باشند. بنابراین آن تفاوت از امیال و حالات نفسانی ناشی می‌شود و خود امیال نیز نه تنها به واسطه تفاوت آدمیان از حیث جسمانی بلکه همچنین به علت تفاوت ایشان از لحاظ رسوم و تعلیم و تربیت، در بین انسان‌ها متفاوت‌اند.

امیالی که بیش از همه موجب تفاوت آدمیان از حیث هوش می‌گردند عمدتاً عبارتند از میل بیشتر یا کمتر به قدرت، ثروت، دانش و شأن و منزلت. همه این امیال را می‌توان در میل اول یعنی میل به قدرت خلاصه کرد. زیرا ثروت، دانش و عزت و افتخار، همگی تنها انواع گوناگونی از قدرت هستند.

و بنابراین کسی که میل وافری به هیچیک از این چیزها نداشته بلکه به اصطلاح نسبت به آنها بی تفاوت باشد، هر چند هم آنقدر آدم نیکی باشد که کسی را نرنجاند، با این حال چنین کسی نمی‌تواند قوه مخیله‌ای قوی و یا قوه تمیز و داوری نیرومندی داشته باشد. زیرا اندیشه‌ها نسبت به امیال مانند پیشاهنگان و جاسوسان هستند که پیش می‌روند و راه را به سوی اهداف مطلوب می‌گشایند: تداوم و ثبات حرکت و سرعت عمل ذهن همگی از همانجا ناشی می‌شود. زیرا نداشتن میل به معنی مردن است: به همین سان داشتن امیال ضعیف موجب کندذهنی است؛ و میل داشتن نسبت به هر گنجی چیزی بدون تمیز، گنجی^۱ و آشفتگی ذهن^۲ است؛ و داشتن امیال نیرومندتر و شدیدتر برای هر چیزی، در حدی بیش از آنچه معمولاً در آدمیان یافت می‌شود، همان چیزی است که دیوانگی می‌خوانند.

از دیوانگی انواع بسیاری تقریباً به تعداد خود امیال وجود دارد. گاه میل خارق‌العاده و مفرط، از شکل ناساز و بی ترکیب اندام‌های بدن یا آسیب وارده به آنها ناشی می‌شود؛ و گاه تألم و بیماری اندام‌ها معلول شدت یا استمرار میل به مدتی طولانی است. اما در هر دو مورد دیوانگی حاصله از یک سنخ است.

حالت نفسانی و میلی که شدت یا استمرارش موجب دیوانگی گردد یا همان خودپسندی و فخر کاذب است که معمولاً غرور و خودنمایی^۳ خوانده می‌شود و یا افسردگی فکری است.

غرور آدمی را در معرض خشم قرار می‌دهد و افراط در خشم، جنونی است که غضب و غیظ خوانده می‌شود. و بنابراین میل مفرط به انتقام‌جویی وقتی به صورت عادت در آید، غیظ به اندام‌ها آسیب می‌رساند و به غیظ تبدیل می‌شود؛ عشق مفرط همراه با حسادت نیز به

غیظ تبدیل می‌گردد؛ خودستایی مفرط و ادعای بهره‌مندی از الهام الهی، دانایی، دانشوری، شکل و شمایل نیکو و مانند آن به آشفتگی ذهن و گیجی بدل می‌شود؛ همین حالت به همراه حسادت به غضب تبدیل می‌گردد؛ اعتقاد شدید به حقیقت هر چیزی که به واسطه چیزهای دیگر رد و تکذیب گردیده نیز نوعی غضب است.

مالیخولیا افسردگی آدمی را در معرض ترس‌های بی‌پایه قرار می‌دهد و این جنونی است که معمولاً مالیخولیا خوانده می‌شود و به شیوه‌های گوناگون نیز آشکار می‌گردد؛ مثلاً در رفت‌وآمد زیاد به اماکن متروکه و گورستان‌ها، یا در رفتار خرافاتی؛ و یا واهمه داشتن از چیزی خاص، نمودار می‌گردد. خلاصه آنکه همه هیجاناتی که موجب رفتار غریب و غیرمعمولی می‌گردند عموماً دیوانگی نامیده می‌شوند. اما هر کسی که به خود زحمت لازم را بدهد می‌تواند انواع گوناگون دیوانگی را فهرست کند. و اگر حد افراطی امیال دیوانگی باشد در آن صورت شکی نیست که خود امیال، وقتی متمایل به بدی و تباهی شوند، درجاتی از دیوانگی هستند.

(برای مثال) گرچه تأثیر حماقت در کسانی که خود را برخوردار از وحی و الهام می‌دانند، همواره در مورد فرد واحد به واسطه عمل گزاف و نامعقولی که از جنون و دیوانگی ناشی می‌شود، آشکار نمی‌گردد، اما وقتی بسیاری از چنان کسانی با یکدیگر همدست شوند غیظ و غضب کل آن جماعت به کفایت مشهود می‌گردد. زیرا برای دیوانگی چه دلیلی گویاتر از فریاد کشیدن بر سر بهترین دوستان ما و ضرب و جرح آنهاست؟ اما از دست چنین گروهی بیش از این هم برمی‌آید. زیرا آنها بر ضد کسانی غوغا به راه می‌اندازند و می‌جنگند و کسانی را نابود می‌سازند که خود پیش‌تر در سراسر عمر خویش تحت حمایت آنها بوده و به یاری آنها از آسیب مصون مانده‌اند. و اگر این حالت، دیوانگی گروهی باشد، در هر یک از افراد گروه نیز ظاهر می‌شود: زیرا بدان‌سان که در وسط دریا گرچه آدمی هیچ صدایی از آب‌های نزدیک خود نشنود، اما یقیناً همان آب‌ها به اندازه آب‌های دورتر با همان کمیت در ایجاد غرش دریا مؤثرند؛ به همین‌سان گرچه ما ممکن است در یکی دو آدم، ناآرامی و سرکشی چندانی مشاهده نکنیم، اما تردیدی نیست که هیجان‌ات و امیال آنها بخشی از غرش فتنه‌آمیزی است که ملتی را آشفته می‌سازد. و اگر هیچ چیز دیگری نباشد که بر دیوانگی آنها شهادت دهد، همان ادعای وحی و الهام دلیل کافی بر جنون ایشان خواهد بود. اگر شخصی در بدلام^۱ شما را با گفتاری هوشمندانه سرگرم بدارد و شما بخواهید در هنگام ترک وی نام او را بدانید تا شاید وقتی دیگر از همنشینی او بهره‌مند شوید، اگر او به شما بگوید که خود خداوند است، فکر می‌کنم برای اثبات دیوانگی او نیازمند انجام عمل نامعقول دیگری از جانب او نباشید.

۱. Bedlam، دارالمجانین سن ماری در لندن و کلاً به معنی دیوانه‌خانه-م.

عقیده به وحی و الهام که معمولاً کسب فیض روحانی خواننده می‌شود اغلب با پذیرش نظر خطایی آغاز می‌گردد که دیگران عموماً بدان معتقدند و بدون آنکه بدانند یا به یاد بیاورند که به چه شیوه استدلالی به چنین حقیقت بی‌سابقه‌ای رسیده‌اند (و آن خطا به نظر ایشان حقیقت می‌نماید، هر چند هم که اغلب سخن کاذبی است که آنها اتفاقاً به آن می‌رسند) خود را ستایش می‌کنند و مورد عنایت خاص خداوند متعال می‌دانند که آن حقیقت را به صورتی ماوراءطبیعی به واسطه روح پاک خود به ایشان وحی کرده است.

به علاوه این دیوانگی چیزی جز هیجان مفرطی نیست که ممکن است از تأثیر شراب حاصل شده باشد؛ و ضعف و سستی اعضا و اندام‌ها دارای چنین تأثیری است. زیرا نوع رفتار آدمیانی که بیش از اندازه شراب می‌نوشند مانند رفتار دیوانگان است: برخی از ایشان به صورتی مفرط خشمگین می‌شوند، برخی به کثرت عشق‌بازی می‌کنند و برخی هم به وفور می‌خندند، ولی هر یک از ایشان برحسب هیجانات غالب در وجود خود به یکی از این حالات دچار می‌گردد: زیرا تأثیر شراب در این است که روی و ریا را از میان می‌برد به نحوی که دیگر عیب و نقص خود را نمی‌بینند و همه هیجانات خود را آشکار می‌سازند، زیرا (به عقیده من) هشیارترین کسان وقتی بی‌خیال و بدون اشتغال ذهن تنها راه می‌روند تمایل ندارند که اندیشه‌های مزخرف و نامعقولی که در آن زمان در سر دارند در نزد عموم فاش گردد؛ و این خود اعتراف به این حقیقت است که هیجانات اگر مهار نشوند اغلب مایه جنون هستند.

عقاید مردم هم در اعصار قدیم و هم اعصار اخیر درباره علت دیوانگی بر دو گونه بوده است. بعضی آن را ناشی از هیجانات می‌دانسته‌اند و برخی علت آن را به شیاطین و ارواح پاک یا خبیثه‌ای نسبت می‌دهند که به گمان آنها وارد جسم و جان انسان شده و او را تسخیر می‌کنند و اندام‌های وی را به شیوه‌ای غریب و ناهنجار مثل حرکات دیوانگان به حرکت در می‌آورند. گروه اول بنابراین چنین کسانی را مجنون می‌خواندند، اما گروه دوم آنان را گاه دیوزدگان^۱ (یعنی آنان که به وسیله شیاطین تسخیر می‌شوند) و گاه جن‌زدگان^۲ (یعنی آنان که به وسیله شیاطین تهییج و تحریک می‌شوند) می‌نامیدند؛ و امروزه در ایتالیا آنها را نه تنها Pazzi [یعنی] مجنون بلکه Spiritati [یعنی] جن‌زده نیز می‌خوانند.

زمانی در ایدرا^۳، یکی از شهرهای یونان، در هنگام اجرای تراژدی اندرومدا^۴ در روزی بسیار گرم انبوهی از مردم فراهم آمده بودند؛ در آنجا بسیاری از تماشاگران دچار تب شدند، و این حادثه ناشی از گرما و نیز از تأثیر اجرای تراژدی بود؛ در نتیجه آنها [دیوانه‌وار] اسامی پرسئوس^۵ و اندرومدا را به صورت شعرگونه می‌خواندند؛ اما با

1. Dæmoniacks

2. Energumeni

۳. Abdera، شهری در یونان باستان، زادگاه دموکریتوس، فیلسوف خندان-م.

۴. Andromeda، در اساطیر یونان دختر سفیوس پادشاه اتیوپی و همسر پرسئوس-م.

۵. Perseus، فرزند زئوس-م.

فرارسیدن زمستان این حالت همراه با تب مرتفع گردید؛ درحالی که تصور می‌رفت که این دیوانگی ناشی از هیجان ایجاد شده به واسطه آن تراژدی باشد. همچنین در یکی دیگر از شهرهای یونان حالتی از جنون ناگهانی مستولی شد که تنها دوشیزگان جوان را عارض گردید و بسیاری از آنها را بر آن داشت که خود را دار بزنند. در آن زمان بیشتر مردم این کار را کار شیطان شمردند. اما یکی که گمان می‌کرد ممکن است خوار شمردن زندگی از جانب آن دوشیزگان ناشی از برخی هیجانات ذهنی باشد، درحالی که ایشان آبرو و حیثیت خود را خوار نمی‌شمردند، کلانتران را راهنمایی کرد تا بدن کسانی را که خود را دار زده بودند، عریان سازند و همچنان لخت و عریان بر دار بگذارند. روایت شده است که این کار آن دیوانگی را درمان کرد. اما از سوی دیگر، همان یونانیان اغلب دیوانگی را به اعمال خدایان «خوش رفتار»^۱ یا خدایان کیفربخش^۲ و گاه به اعمال خدای نباتات^۳، خدای خورشید^۴ و دیگر خدایان نسبت می‌دادند؛ در آن دوران آدمیان آنقدر امور را به خیالات واهی نسبت می‌دادند که فکر می‌کردند آنها اجسام زنده‌اثری هستند؛ و عموماً آنها را روح می‌خواندند. و در این عقیده رومیان و همچنین یهودیان با یونانیان هم‌داستان بودند. زیرا آنها دیوانگان را (برحسب اینکه ارواح مربوطه را خوب یا بد می‌دانستند) پیامبر یا جن‌زده می‌خواندند؛ و برخی از آنها هم پیامبران و هم جن‌زدگان را دیوانه می‌خواندند؛ و برخی دیگر دیوانه را جن‌زده نیز می‌نامیدند. و اما برای اقوام غیریهود، چنین عقیده‌ای شگفت‌آور نبود، زیرا در نزد آنها بیماری‌ها و تندرستی، رذایل و فضایل و بسیاری وقایع طبیعی با عنوان خدایان و دیوان خوانده و پرستیده می‌شدند. چنانچه در نزد آنها مقصود از دیو (گاهی) هم تب مالاریا^۵ و هم شیطان بود. اما در مورد یهودیان داشتن چنین عقیده‌ای تا اندازه‌ای شگفت‌آور است. زیرا موسی و ابراهیم نه به واسطه حلول روح در ایشان بلکه به واسطه شنیدن صدای خداوند یا به واسطه شهود یا رویایی صادق مدعی پیامبری بودند. همچنین در قوانین اخلاقی یا عبادی موسی هیچ مطلبی یافت نمی‌شود که به یهودیان از وجود چنین حالت شیفتگی^۶ یا حلول جن و روح خبر بدهد. وقتی در سفر اعداد ۱۱:۲۵ گفته می‌شود که خداوند از همان روحی که در موسی بود به هفتاد تن از مشایخ یهود عطا کرد، منظور این نیست که روح خداوند (که همان ذات خداست) تجزیه شده باشد. منظور کتاب مقدس از [حضور] روح خداوند در انسان همان روح انسان است که به خداشناسی گرایش یافته باشد. و در آنجا که در سفر خروج

۱. Eumenides، ارواح مخوفی که به علت ترس از توهین به آنها، به این لقب خوانده می‌شدند-م.

۲. Furies، در اساطیر یونانی، الهه‌هایی که از جهان مردگان برای مجازات مجرمان فرستاده

می‌شدند-م. ۳. Ceres، در اساطیر رومی، الهه کشاورزی، خواهر زویپتر-م.

۴. Phoebus، لقب آپولو بود-م.

۲۸:۳ گفته می‌شود: آنان را که من از روح دانایی انباشته‌ام تا برای هارون جامه بدوزند، منظور این نیست که زوحی در آنها دمیده شده که می‌تواند جامه بدوزد؛ بلکه منظور توانایی روح خود آنها در انجام آن نوع کار است. به همین معنا، روح انسان وقتی موجب اعمال زشت می‌گردد، معمولاً روح ناپاک خوانده می‌شود؛ و ارواح دیگر نیز برحسب اینکه فضیلت یا رذیلت مورد نظر خارق‌العاده یا برجسته باشد به همان عنوان خوانده می‌شوند. دیگر انبیای عهد عتیق نیز مدعی حضور روح در وجود خود نشدند و ادعا نمی‌کردند که خدا از دهان آنها سخن گفته باشد؛ بلکه مدعی بودند که خداوند از طریق صدا یا شهود درونی یا رؤیا با آنها سخن می‌گفت؛ و بار امانت خداوند^۱ نه حمل روح در وجود خود بلکه پذیرش حکم و فرمان او بود. پس چگونه یهودیان به چنین عقیده‌ای نسبت به قدرت ارواح و شیفتگی گرفتار آمدند؟ به نظر من علت آن همان علتی است که بر همه آدمیان تأثیر مشابه می‌گذارد، و آن فقدان کنجکاوی برای یافتن علل طبیعی امور، و تعریف سعادت به عنوان دستیابی به لذات حسی پیش پا افتاده و عوامل مؤثر در تأمین آنهاست. زیرا کسانی که توانایی یا نقص غیرعادی و غریبی در ذهن کسی می‌بینند، اگر در این باره تفحص نکنند که آن توانایی یا نقص ناشی از چه علتی است، در آن صورت لابد آن را طبیعی نمی‌شمارند و اگر بدین سان طبیعی نشمارند پس باید ضرورتاً مافوق طبیعی بدانند؛ و در آن صورت علت آن [توانایی یا نقص] جز این چه می‌تواند باشد که یا خداوند و یا شیطان در آن کس رخنه کرده است؟ و از این رو بود که وقتی مردم به گرد منجی ما [عیسی مسیح] (انجیل مرقس ۳:۲۱) حلقه زده بودند، اهالی خانه گمان کردند که او دیوانه است و رفتند تا او را در جای خود نگه دارند: اما کاتبین گفتند که بعزلربوب^۲ [شیطان اعظم] در وجود اوست و به همان وسیله است که شیاطین را می‌راند، چنانکه گویی مجانین مهتر مجانین کهتر را می‌ترسانند. و بعضی گفتند (انجیل یوحنا ۱۰:۲۰) که او شیطانی در خود دارد و دیوانه است؛ درحالی که دیگران که او را پیامبر می‌پنداشتند گفتند، اینها سخنان کسی که شیطانی در خود داشته باشد نیست. بنابراین در عهد عتیق کسی که بیهو را مسح کرد (کتاب دوم ملوک ۹:۱۱) یکی از پیامبران بود؛ اما برخی از همراهان از بیهو پرسیدند، این دیوانه برای چه آمد؟ بنابراین به‌طور خلاصه آشکار است که هر کسی که به شیوه‌ای خارق‌العاده رفتار می‌کرد، یهودیان گمان می‌بردند که روحی خوب یا بد در وجود او خانه کرده است؛ اما صادقان^۳ بر چنین باوری نبودند و در اعتقاد خود چنان به راه خطا رفتند که اصلاً به وجود ارواح اعتقاد نداشتند (و این عقیده به الحاد مستقیم بسیار نزدیک بود) و شاید به‌موجب همین عقیده خود دیگران را بیشتر تحریک

1. Burthen of Lord

2. Belzebub

۳. Sadduces، اعضای یکی از فرقه‌های افراطی یهود که منکر رستاخیز مردگان و وجود فرشتگان

کردند تا [طبق عقیده رایج] دیوانه را بیشتر جن زده بخوانند تا دیوانه.

اما پس چرا منجی ما [عیسی مسیح] آن [دیوانگان] را نه به عنوان دیوانه بلکه چنانکه گویی جن زده باشند شفا می داد؟ به این پرسش نمی توانم هیچ پاسخی دیگری جز همان پاسخی را بدهم که به کسانی داده می شود که به همان شیوه گفته های کتاب مقدس را به عنوان استدلالی بر ضد نظریه حرکت زمین به کار می برند. کتاب مقدس به این منظور نوشته شد تا مملکت ملکوتی خداوند را به آدمیان نشان دهد و اذهان آنها را آماده سازد تا اتباع مطیع خداوند گردند؛ اما [کتاب مقدس] جهان و فلسفه آن را به جروبخت آدمیان واگذار کرد تا عقل طبیعی خودشان را در آن خصوص به کار اندازند. اینکه حرکت زمین یا خورشید، روز و شب را به وجود می آورد و یا اینکه اعمال نامعقول و گزاف آدمیان ناشی از هیجان یا شیطان است (و به همین دلیل ما شیطان را نمی پرستیم) از حیث اطاعت و پیروی ما از خداوند متعال که مقصود کتاب مقدس است فرقی نمی کند. و در این باره که منجی ما با نفس بیماری، به شیوه سخن گفتن با شخص سخن می گوید، این کار شیوه معمول همه کسانی است که مانند مسیح تنها با کلمات شفا می بخشند (و جادوگران نیز چنین ادعایی دارند، خواه با شیطانی سخن بگویند یا نه). زیرا آیا گفته نمی شود که مسیح هم (انجیل متی ۸:۲۶) باد را سرزنش کرد؟ آیا همچنین گفته نشده است (انجیل لوقا ۴:۳۹) که او نفس تب را مورد شمانت قرار داد؟ با این حال این دلیل بر آن نیست که تب، شیطان باشد. و چون گفته می شود که بسیاری از آن شیاطین به مسیح ایمان آوردند، پس لازم نیست آن آیات را به صورتی جز این تعبیر کنیم که همان دیوانگان به او ایمان آوردند. و آنجا که منجی ما (انجیل متی ۱۲:۴۳) درباره روح ناپاکی سخن می گوید که پس از خروج از تن آدمی، در اماکن خشک سرگردان می شود و آسایش می جوید و به آن نمی رسد، و دوباره همراه با هفت روح دیگر که بدتر از خودش هستند به تن همان آدم باز می گردد؛ منظور او آشکارا ذکر مثلی است اخلاقی که به کسی اشاره دارد که پس از تلاشی مختصر برای دست کشیدن از شهوات خویش، به واسطه قدرت آنها مغلوب می گردد؛ و هفت برابر آنچه بود بدتر می شود. بنابراین به نظر من در کتاب مقدس هیچ چیز وجود ندارد که موجب این اعتقاد باشد که جن زدگان غیر از دیوانگان هستند.

عیب دیگری در گفتارهای برخی آدمیان وجود دارد که می توان آن را جزء انواع دیوانگی به شمار آورد؛ و آن بد به کار بردن کلمات است که درباره آن پیش تر در فصل پنجم تحت عنوان بیهوده گویی سخن گفته ایم. و آن وقتی است که آدمیان کلماتی ادا می کنند که وقتی جمعاً به کار برده شوند اصلاً هیچ معنایی ندارند؛ اما برخی آدمیان به واسطه سوءفهم کلماتی که شنیده اند و از بر کرده اند دچار آن می شوند و برخی دیگر به واسطه اینکه عمداً از طریق مبهم گویی قصد فریب دارند بدان روی می آورند. و این تنها از کسانی برمی آید که مانند مدرسیون درباره امور فهم ناپذیر و یا مسائل فلسفی

کلام بی معنا

پیچیده و مغلق سخن می‌گویند. مردم معمولی به‌ندرت بیهوده و بی‌معنا سخن می‌گویند و بنابراین در نزد آن اشخاص متشخص احمق به‌شمار می‌روند. اما برای کسب اطمینان در این باره که در سخنان آنها هیچ چیزی که مطابق با منظور ذهنی آنها باشد وجود ندارد، ذکر نمونه‌هایی لازم است، که هر کس بخواهد می‌تواند [نوشته] یکی از اهل مدرسه را به‌دست بگیرد و ببیند که آیا می‌تواند هیچ فصلی از آن را درباره‌ی موضوع دشواری مانند تثلیث، الوهیت، ماهیت مسیح، تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح، اراده‌ی آزاد و غیره، به هر یک از زبان‌های معاصر به نحوی ترجمه کند که آن را قابل فهم سازد و یا به زبان لاتین نسبتاً ساده‌ای برگرداند که مردم آن را در زمانی که زبان مردم عادی بود، به کار می‌بردند. مثلاً، معنای این کلمات چیست: علت نخستین ضرورتاً به واسطه‌ی تابعیت ذاتی علل ثانویه از آن، چیزی به آن علل نمی‌افزاید گرچه به واسطه‌ی آن تابعیت علت ثانویه را به فعالیت می‌اندازد؟ این کلمات ترجمه‌ی عنوان فصل ششم کتاب اول سوارز^۱ [تحت عنوان] درباره‌ی تلاقی امور، حرکت و یاری خداوند هستند. آیا کسانی که مجلداتی درباره‌ی چنین مزخرفاتی می‌نویسند دیوانه نیستند یا نمی‌خواهند دیگران را دیوانه کنند؟ و به‌ویژه در مسئله‌ی عقیده‌ی تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح، وقتی کسانی که با ذکر کلماتی می‌گویند که سفیدی، گردی، بزرگی، کیفیت، فسادپذیری و غیره که همه غیرمادی هستند، از درون نان خارج شده و وارد تن منجی خجسته‌ی ما می‌شوند، آیا آنها این ای‌ها و ایت‌ها را به صورت ارواح متعددی که بدن او را تسخیر کرده باشند، عرضه نمی‌دارند؟ زیرا منظور آنها از ارواح همواره چیزهایی غیرجسمانی است که با این حال قابل نقل از جایی به جای دیگر هستند. بنابراین این نوع یاوه‌گویی باید حتماً در شمار انواع متعدد دیوانگی محسوب گردد؛ و کل وقتی که ایشان تحت هدایت افکار روشن درباره‌ی شهوات دنیوی خود قرار دارند و از مباحثه و نوشتن چنین مطالب یاوه‌ای خودداری می‌کنند، در حکم دوره‌های عقل و هشیاری^۲ [در جنون ادواری] است. و همین قدر درباره‌ی فضایل و معایب فکری کفایت می‌کند.

فصل نهم

در باب موضوعات مختلف شناخت

شناخت بر دو نوع است؛ یکی شناخت امر واقع؛ دیگری شناخت نسبت به استنتاج حکمی از حکم دیگر. نوع نخست چیزی جز حس و خاطره نیست و شناخت ساده است؛ مثل

۱. Suarez: فرانچسکو سوارز (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، متأله و فیلسوف اسپانیایی-م.

استنتاج از کمیت و حرکت ناممکن است چون اصول و مبانی اولیه فلسفه است فلسفه اولی خوانده می شود فلسفه اولی

هندسه حساب

ریاضیات

از نظر اشکال از نظر اعداد

نجوم

جغرافی

کیهان شناسی

استنتاج از حرکت و کمیت اجزای بزرگ عالم مثل زمین و ستارگان

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

مهندسی معماری

دریا نوردی

علم مکانیک

استنتاج از حرکت انواع و اشکال خاصی جسم

هواشناسی

نیروی وزن

استنتاج از حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت ناممکن است چون اصول و مبانی اولیه فلسفه است فلسفه اولی خوانده می شود فلسفه اولی

استنتاج نور ستارگان: از این نور و از حرکت خورشید موضوع علم نور و درخشش ایجاد می شود

استنتاج تاثیر ستارگان

استنتاج کیفیت موانع مسمی، مثل سنگ ها، فلزات و غیره

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج کیفیت نباتات

استنتاج کیفیت جانداران

استنتاج کیفیت انسان

استنتاج کیفیت علمی انضمامی

استنتاج کیفیت علمی انضمامی

درست و نادرست

استنتاج از امراض مشترک بین همه اجسام طبیعی یعنی مبعث کمیت و حرکت

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از امراض و کمیت اجسام طبیعی که فلسفه طبیعی یا استنتاج از کمیت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

استنتاج از کمیت و حرکت اجسام علمی انضمامی

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

علم: یعنی شناخت نسبت به اشیاء و استنتاج ها، که فلسفه هم خوانده می شود

وقتی که واقعیتی را در حال وقوع می‌بینیم یا وقوع آن را به‌خاطر می‌آوریم؛ و چنین شناختی لازمه شهادت و گواهی است. نوع دوم علم خوانده می‌شود و مشروط است، مثل وقتی که می‌گوییم: اگر شکلی دایره باشد در آن صورت هر خط مستقیمی که از مرکز آن بگذرد آن را به دو بخش مساوی تقسیم می‌کند. و این شناختی است که برای فیلسوف یعنی کسی که مدعی استدلال عقلانی باشد، لازم است.

ثبت دانش نسبت به امر واقع، تاریخ خوانده می‌شود. تاریخ بر دو نوع است: یکی تاریخ طبیعی که تاریخ آن دسته از امور واقع یا احوال طبیعی است که به اراده انسان وابستگی ندارند؛ از این نوع اند تاریخ فلزات، گیاهان، جانوران مناطق و همانند آن. نوع دوم تاریخ مدنی است که تاریخ اعمال ارادی آدمیان در درون جامعه است.

کتب علمی کتاب‌هایی هستند که حاوی دلایل و شواهد استنتاج احکام از یکدیگرند و معمولاً کتب فلسفه نامیده می‌شوند؛ و از این کتب برحسب تنوع موضوع انواع بسیاری وجود دارد، و می‌توان آنها را به شیوه‌ای که در جدول زیر به کار برده‌ایم دسته‌بندی کرد.

فصل دهم

در باب قدرت، قدر و ارزش، حیثیت، حرمت و شایستگی

قدرت آدمی (به‌طور کلی) عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در قدرت آینده در اختیار دارد و طبیعی^۱ یا ابزاری^۲ است.

قدرت طبیعی عبارت است از برتری قوای بدنی یا ذهنی؛ مانند توانمندی، آداب‌دانی، دوران‌دیشی، دانشوری، فصاحت، بخشندگی و نجابت فوق‌العاده. قدرت‌های ابزاری آنهایی هستند که یا به‌واسطه همین قوا و یا به حکم بخت و اقبال به‌دست آمده و وسایل و ابزارهای رسیدن به قدرت بیشتر باشند؛ مانند ثروت، شهرت، دوستان و اعمال پنهانی خداوند که آدمیان آن را بخت نیک می‌خانه‌اند. زیرا ماهیت قدرت از این لحاظ مانند شهرت و آوازه است و هر چه پیش می‌رود افزایش می‌یابد؛ و یا مانند حرکت اجسام سنگین است که هر چه دورتر می‌روند، باز هم شتاب بیشتری می‌گیرند.

پرتوان‌ترین قدرت‌های انسانی قدرتی است که مرکب از قدرت‌های بیشتر آدمیان باشد و براساس توافق در دست شخص طبیعی یا مدنی واحدی قرار گیرد. که بنا به اراده خود حق کاربرد همه قدرت ایشان را دارا باشد؛ قدرت دولت از این نوع است؛ و یا ممکن است کاربرد همه قدرت‌های افراد بسته به اراده تک‌تک آنها باشد؛ قدرت یک دسته یا گروه یا فرقه‌های گوناگونی که همدست شده باشند از این نوع است. بنابراین داشتن

1. Originall

2. Instrumentall

خدمتگزاران به معنی داشتن قدرت است؛ داشتن دوستان نیز به معنی قدرت است: زیرا هر دو به معنی اتحاد قواست.

همچنین ثروت همراه با گشاده‌دستی قدرت است زیرا موجب به‌دست آوردن دوستان و خدمتگزاران می‌گردد؛ اما بدون گشاده‌دستی چنین نیست زیرا در این صورت [دوستان و خدمتگزاران از صاحبان ثروت] حمایت نمی‌کنند بلکه آنها را همچون صیدی آماج تیر حسادت قرار می‌دهند.

آوازهٔ قدرت قدرت است؛ زیرا هواخواهی کسانی را که نیازمند حمایت هستند به همراه می‌آورد.

همچنین است آوازهٔ عشق به میهن (که وجههٔ ملی خوانده می‌شود) به همان دلیل. همچنین هر خصوصیتی که کسی را محبوب یا مایهٔ ترس بسیاری کسان سازد و نیز شهرت به داشتن چنین خصوصیتی، قدرت است؛ زیرا وسیله‌ای برای کسب مساعدت و خدمت بسیاری کسان است.

پیروزی، قدرت است، زیرا موجب اشاعهٔ شهرت دانایی یا خوش‌اقبالی آدمی می‌گردد و دیگران را بر آن می‌دارد که یا از او بترسند و یا به او تکیه کنند.

ادب و نیک‌مشریبهٔ کسانی که در قدرت هستند مایهٔ ازدیاد قدرت است زیرا عشق دیگران را به آنها جلب می‌کند.

شهرت به دوراندیشی در حفظ صلح یا رهبری جنگ قدرت است، زیرا ما امر حکومت‌کردن بر خود را با تمایل بیشتری به مردان دوراندیش می‌سپاریم تا به دیگران. نجابت و بلندتباری نه در همه جا بلکه تنها در دولت‌هایی که امتیازاتی برای آن قائل هستند، قدرت به‌شمار می‌رود، زیرا قدرت خود آن دولت‌ها مبتنی بر چنین امتیازاتی است.

فصاحت قدرت است زیرا به ظاهر حاکی از دوراندیشی است.

نزاکت و آداب‌دانی قدرت است زیرا از آنجا که نشانهٔ خیر و خوبی است مردان را مورد لطف زنان و ناآشنایان قرار می‌دهد.

علوم مایهٔ قدرت اندکی به‌شمار می‌روند زیرا نمایان نیستند و بنابراین وجودشان در هیچ‌کسی مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد مگر در شمار اندکی از آدمیان که آنها هم در مورد چیزهای اندکی علم دارند. زیرا ماهیت علم چنان است که هیچکس نمی‌تواند وجود آن را در دیگری دریابد مگر آنکه خود تا اندازه‌ای آن را کسب کرده باشد.

دانش‌های عام‌المنفعه مانند ساختن دژ و جنگ‌افزار و دیگر لوازم جنگی از آنجا که به دفاع و پیروزی کمک می‌کنند قدرت به‌شمار می‌روند؛ وگرچه مادر واقعی همهٔ آنها علم یعنی ریاضیات است، با این حال چون صنعتگران همچون مامایی آنها را متولد می‌سازند، پس فرزند ایشان به‌شمار می‌روند (زیرا عامهٔ مردم ماما را به معنی مادر به‌کار می‌برند).

ارزش یا قدر انسان مثل ارزش و قدر همه چیزهای دیگر در بهای اوست یعنی در همان مبلغی است که به ازای استفاده از قدرت او پرداخت می‌گردد و بنابراین ارزش انسان مطلق نیست بلکه وابسته به نیاز و ارزیابی دیگران است. فرمانده توانای سپاهیان در زمان وقوع جنگ و یا احتمال وقوع آن ارزش بسیاری دارد، اما در زمان صلح چنین نیست. قاضی دانا و پاک و با وجدان ارزش و قدر بسیاری در زمان صلح دارند نه در زمان جنگ. و در مورد انسان‌ها نیز مثل هر چیز دیگری فروشنده بلکه خریدار قیمت را تعیین می‌کند. زیرا اگر کسی والاترین ارزش ممکنه را هم برای خودش قائل گردد (چنانکه بیشتر آدمیان چنین می‌کنند) با این حال ارزش واقعی وی چیزی بیش از آن نیست که دیگران برایش قائل می‌شوند.

ارزشی که ما برای یکدیگر قائل می‌شویم چیزی است که معمولاً احترام یا بی‌احترامی خوانده می‌شود. قائل شدن ارزش بسیار برای کسی به معنی احترام گذاشتن به اوست و قائل شدن ارزش کم به معنی بی‌احترامی کردن به اوست. اما معنی ارزش بسیار و کم در این مورد را باید در مقایسه با میزان [ارزشی] که هرکس برای خودش قائل می‌شود، فهمید.

ارزش عمومی هرکس که همان ارزشی است که دولت برای وی قائل می‌شود چیزی است که آدمیان معمولاً حیثیت^۱ می‌خوانند. و ارزشی که دولت برای فرد قائل می‌شود برحسب مناصب فرماندهی، قضایی، مشاغل یا القاب و عناوینی که برای مشخص کردن چنان ارزشی اعطا می‌گردند، فهمیده می‌شود.

درخواست کمکی از هرگونه از دیگری به معنی احترام گذاشتن به اوست زیرا حاکی از آن است که به نظر ما وی قدرت کمک کردن دارد؛ و هر چه امکان مساعدت دشوارتر باشد، احترام بیشتر است.

اطاعت کردن احترام گذاشتن است زیرا آدمیان از کسانی که به نظر آنها قدرت یاری و یا آزار رساندن نداشته باشند اطاعت نمی‌کنند. و در نتیجه عدم اطاعت به معنی بی‌احترامی است.

اعطای هدایای بزرگ به کسی به معنی احترام گذاشتن به اوست زیرا به معنی کسب پشتیبانی و تصدیق قدرت [آن کس] است. اعطای هدایای کوچک به معنی بی‌احترامی است، زیرا اعطای آنها تنها به منزله دادن صدقه است و حاکی از این تصور است که طرف شایسته همان است.

سعی در پیشبرد منافع دیگری و نیز تملق گفتن به معنی احترام گذاشتن، و حاکی از این است که ما پشتیبانی یا یاری آن کس را طلب می‌کنیم. غفلت کردن به معنی

1. Dignity

بی‌احترامی است. تعارف کردن به دیگری برای بهره‌برداری از هر نعمتی، به معنی احترام گذاشتن است زیرا اقرار به قدرت آن دیگری است. برعکس تبختر نشانه بی‌احترامی است. ابراز عشق به دیگری و یا ترس از او به معنی احترام گذاشتن است، زیرا هم دوست داشتن و هم ترسیدن به معنی ارزش قائل شدن است. خوار شمردن، و یا دوست داشتن یا ترسیدن به میزانی کمتر از آنچه انتظار می‌رود به معنی بی‌احترامی است؛ زیرا این کار به معنی کم بهادادن است.

ستودن، بزرگ داشتن و نیک‌بخت خواندن [کسی] به معنی احترام گذاشتن است؛ زیرا هیچ چیز جز خیر و قدرت و سعادت تقدیر نمی‌شود. ناسزاگفتن، ریشخندکردن یا دل‌سوزاندن، به معنی بی‌احترامی است.

با کسی با ملاحظه سخن گفتن و در نزد او به صورتی محترمانه و متواضعانه ظاهر شدن به معنی احترام گذاشتن به او و حاکی از ترس از رنجاندن اوست. سخن گفتن با کسی از سر بی‌پروایی و شتابزدگی، و رفتار زشت و ناشایست و بی‌پروا و گستاخانه در نزد او به معنی بی‌احترامی است.

باور و اعتماد و تکیه کردن به کسی به معنی احترام گذاشتن به او و حاکی از اعتقاد به فضیلت و قدرت اوست. اعتماد نکردن یا باور نیابردن به معنی بی‌احترامی است.

گوش دادن به نصایح و گفتار کسی از هر نوع به معنی احترام و حاکی از این است که ما آن کس را دانا یا بلیغ یا هوشمند می‌دانیم. خوابیدن یا بیرون رفتن یا سخن گفتن در هنگام [صحبت کسی] بی‌احترامی است.

وقتی کسی اعمالی با دیگری انجام دهد که خود وی آن را نشانه احترام بداند و یا قانون یا رسم آن را چنین تلقی کند، چنان رفتاری به معنی احترام گذاشتن است؛ زیرا ما با تأیید احترامی که دیگران به کسی بگذارند قدرتی را که ایشان در وی تصدیق می‌کنند تصدیق می‌کنیم. خودداری از انجام آن‌گونه اعمال، بی‌احترامی است.

موافقت کردن با عقیده [کسی] به معنی احترام گذاشتن و حاکی از تأیید نظر و دانایی اوست؛ مخالفت کردن به معنی بی‌احترامی و عیب‌جویی است، و (اگر مخالفت از بسیاری جهات صورت گیرد) حاکی از حماقت است.

تقلیدکردن به معنی احترام گذاشتن است زیرا حاکی از تأیید شدید است. اما تقلید دشمن را در آوردن به معنی بی‌احترامی است. احترام گذاشتن به کسانی که دیگری به آنها احترام می‌گذارد احترام گذاشتن به همان کس است و حاکی از تحسین نظر اوست. احترام گذاشتن به دشمنان کسی به معنی بی‌احترامی به خود اوست.

مشاوره یا نظر خواستن از کسی در خصوص امور دشوار به معنی احترام گذاشتن است و حاکی از اعتقاد به دانایی و یا دیگر توانایی‌های اوست. خودداری از مشاوره در چنان مواردی با کسانی که خود مایل بدان هستند، بی‌احترامی است.

این‌گونه شیوه‌های ادای احترام طبیعی هستند و هم در داخل دولت‌ها و هم خارج از آنها معمول‌اند. اما در درون دولت‌ها کسی یا کسانی که قدرت فائقه را در دست دارند می‌توانند هر چه را که بخواهند به‌عنوان نشانه‌های احترام وضع کنند؛ بنابراین شیوه‌های دیگر ادای احترام نیز وجود دارد.

حاکم به‌اتباع خود با هر عنوان یا مقام یا شغل یا عملی که خودش نشانه‌ی ادای احترام به افراد قرار دهد احترام می‌گذارد.

شاهنشاه ایران به این شیوه به مردخای احترام گذاشت که فرمان داد تا او را به جامه‌ی شهریاران و بر روی یکی از اسب‌های خود پادشاه، با تاجی بر سر در خیابان‌ها بگردانند و شاهزاده‌ای پیشاپیش برود و بانگ برآورد که با کسی که در نزد پادشاه محترم باشد بدین‌گونه رفتار کنند. و اما یکی دیگر از شهریاران ایران، یا همان پادشاه در زمانی دیگر، به کسی که برای شرکت در مراسمی بزرگ خواستار پوشیدن یکی از جبه‌های شاه شده بود، اجازه داد چنین کند؛ اما با این شرط که می‌بایست آن جبه را به‌عنوان دلکک پادشاه بپوشد؛ و این حاکی از بی‌احترامی بود. بنابراین سرچشمه‌ی احترام مدنی در شخص نماینده‌ی دولت نهفته است و به اراده‌ی سلطان بستگی دارد؛ و از همین رو موقتی است و احترام و افتخار مدنی خوانده می‌شود، مانند اعطای ریاست، مناصب و عناوین؛ و در برخی کشورها اعطای نشان‌ها و سپرهای نشاندار؛ و مردمان به چنین چیزهایی به‌عنوان نشانه‌های برخوردارگی از لطف و توجه احترام می‌گذارند؛ و برخوردارگی از چنین لطف و توجهی نیز قدرت است.

هرگونه مالکیت، عمل یا کیفیتی که دلیل و نشانه‌ی قدرت باشد موجب احترام است. مایه‌ی احترام

و بنابراین موضوع احترام [و] عشق و ترس بسیاری از مردم قرار گرفتن مایه‌ی عزت است زیرا اینها نشانه‌ی قدرت‌اند. محترم بودن در نزد شمار اندکی از مردم و یا در نزد هیچکس، خفت‌آور است.

مایه بی‌احترامی

سلطه و پیروزی مایه‌ی احترام است، زیرا به‌واسطه‌ی قدرت به‌دست می‌آید؛ و بندگی به‌واسطه‌ی نیاز یا به علت ترس مایه‌ی بی‌احترامی است. خوشبختی (اگر پایدار باشد) مایه‌ی احترام و حاکی از لطف خداوند است. بدبختی و خسران، خفت‌آور و مایه‌ی بی‌احترامی است. ثروت مایه‌ی احترام است، زیرا قدرت محسوب می‌شود. تهیدستی خفت‌بار و مایه‌ی بی‌احترامی است. گشاده‌دستی، بخشندگی، امیدواری، شجاعت [و] اعتماد به نفس مایه‌ی احترام‌اند، زیرا ناشی از آگاهی فرد به قدرت خودش هستند. جبن، خست، ترس [و] عدم اعتماد به نفس مایه‌ی بی‌احترامی و خفت‌آورند.

تصمیم‌گیری به‌جا و به‌موقع و عزم جزم در انجام اعمال مایه‌ی احترام است، زیرا به معنی خوار شمردن دشواری‌ها و خطرات کوچک است. و بی‌تصمیمی مایه‌ی بی‌احترامی است زیرا نشانه‌ی ارزش دادن بیش از اندازه به موانع کوچک و منافع خرد و ناچیز است:

مثلاً اگر کسی در محدوده زمانی که در اختیار دارد امور را به اندازه کافی سبک سنگین بکند ولی با این حال تصمیم نگیرد، درحالی که تفاوت مطلب ناچیز باشد؛ در آن صورت به چیزهای کوچک بیش از اندازه ارزش داده است؛ و این خود نشانه جبن است.

همه اعمال، و سخنانی که ظاهراً یا واقعاً ناشی از تجربه، دانش، بصیرت یا ذوق و قریحه باشند، مایه احترام اند؛ زیرا اینها همه انواعی از قدرت محسوب می شوند. اعمال یا سخنانی که از خطا، جهل یا حماقت ناشی شوند، خفت آور و مایه بی احترامی هستند.

جدیت و وقار تا آنجایی که ناشی از اشتغال خاطر به چیزی باشد مایه احترام است، زیرا اشتغال نشانه قدرت است. اما اگر ناشی از تظاهر عمدی به وقار و جدیت باشد مایه بی احترامی است. زیرا وقار و جدیت در مفهوم اول مانند وقار و ثبات کشتی ای است که باری از کالا داشته باشد؛ اما وقار [تظاهر آمیز] مانند ثبات و رکود کشتی ای است که [برای حفظ ثباتش] در آن شن و زباله ریخته باشند.

برجستگی یعنی سرشناس بودن به دلیل داشتن ثروت و منصب و یا انجام اعمال بزرگ و یا هر فضیلت برجسته ای مایه احترام است و نشانه قدرتی محسوب می شود که فرد را برجسته می سازد. از سوی دیگر گمنامی خفت آور و مایه بی احترامی است.

تولد در خانواده ای برجسته مایه احترام است زیرا چنین کسانی به سهولت از مساعدت ها و دوستان نیاکان خود بهره مند می شوند. برعکس، تولد در خانواده ای گمنام مایه بی احترامی و خفت آور است.

اعمال ناشی از انصاف و عدالت هر چند متضمن ضرر و زیان باشند مایه احترام و حاکی از همت بلند و بخشندگی هستند؛ زیرا بزرگ منشی و بخشندگی نشانه قدرت است. برعکس نیرنگ بازی، خدعه و غفلت از انصاف و عدالت خفت آور است.

آرزو و اشتیاق کسب ثروت کلان و افتخارات بزرگ مایه احترام و حاکی از قدرت لازم برای کسب آنها است. آرزو و اشتیاق کسب منافع و امتیازات کوچک خفت آور است.

اینکه آیا عملی (که سترگ و دشوار و در نتیجه حاکی از قدرت بسیار باشد) درست و عادلانه یا غیرعادلانه است، تأثیری در آن از حیث ایجاد احترام ندارد؛ زیرا احترام تنها مبتنی بر قدرت است. بنابراین بت پرستان قدیم وقتی در اشعار خود از تجاوزگری ها، دزدی ها و دیگر اعمال بزرگ اما نادرست و زشت خدایان خود سخن می گفتند گمان نمی کردند که ایشان را تحقیر کرده باشند بلکه به نظر خودشان بدان وسیله نسبت به آنها احترام قائل می شدند؛ به نحوی که مشهورترین و ستوده ترین اعمال ژوپیتز [خدای خدایان و آدمیان] همان زناکاری های او بود. و رب النوع عطارد نیز در فریب کاری و دزدی نامبردار بود. بهترین مدح و ستایش اعمال و کردار او در یکی از سرودهای هومر آمده است که به گفته او عطارد پس از آنکه در بامداد زاده شد، در نیمروز موسیقی را بیافرید و پیش از شامگاه گله آبولو [خدای آفتاب و زیبایی] را از گله داران او دزدید.

همچنین در بین آدمیان تا پیش از تشکیل دولت‌های بزرگ دزدی دریایی و راهزنی کاری غیرشرافتمندانه نبود بلکه نه تنها در میان یونانیان بلکه در بین همه اقوام دیگر نیز چنانکه از تواریخ دوران باستان برمی آید کار و پیشه‌ای قانونی به‌شمار می‌رفت. و در عصر حاضر، در این بخش از جهان جنگ تن به تن و خصوصی [دوئل] گرچه قانونی نیست، اما مایه احترام است و همواره خواهد بود، مگر آنکه برطبق قوانین احترام نصیب کسانی گردد که از دعوت دیگران به جنگ تن به تن خودداری کنند و بدنامی از آن کسانی شود که دیگران را به چنین مبارزه‌ای بطلبند. زیرا جنگ‌های تن به تن نیز اغلب نشانه شجاعت هستند، و اساس شجاعت نیز همواره قوت و مهارت است که قدرت به‌شمار می‌روند؛ هر چند این‌گونه جنگ‌ها عمدتاً نتیجه رجزخوانی و ترس از رسوایی از جانب یکی از مبارزین یا هر دو آنها است که از روی تهور، برای اجتناب از ننگ و رسوایی به آوردگاه می‌روند.

سپرهای نشاندار و نشان‌های نجابت خانوادگی موروثی، اگر امتیازات برجسته‌ای به نشان‌های نجابت همراه آورند مایه احترام اند، وگرنه چنین نیستند: زیرا قدرت آنها یا ناشی از چنین امتیازاتی است و یا از ثروت و هر چیز دیگری ناشی می‌شود که به همان میزان در نزد دیگر آدمیان محترم باشد. این نوع از احترام که معمولاً نجابت^۱ خوانده می‌شود از اقوام باستانی آلمان سرچشمه گرفته است. زیرا هر جا که نشانی از آداب و رسوم آلمانی نبود، چنین نوعی از احترام در کار نبود. و اکنون نیز در مناطقی که آلمانی‌ها سابقاً در آنجا ساکن نبوده باشند، معمول نیست. فرماندهان یونانی در دوران باستان وقتی به جنگ می‌رفتند، سپرهای خود را با هر نشانی که دلشان می‌خواست می‌آراستند: تا آنجایی که سپر بی‌نقش و نگار نشانه فقر بود و جنگ‌افزار سربازان معمولی به‌شمار می‌رفت. اما سپرهای یونانیان به ارث نمی‌رسید درحالی‌که رومیان نشان‌های خانوادگی خود را همچون ارثیه‌ای برای فرزندان خود باقی می‌گذاشتند، هر چند تصویر نیاکانشان در آن سپرها به نسل بعد منتقل می‌شد نه خود سپرها. در بین اقوام آسیایی، آفریقایی و امریکایی چنین رسمی وجود ندارد و هیچگاه هم وجود نداشته است. تنها آلمانی‌ها چنین رسمی داشتند؛ و وقتی آنها با سپاهیان بسیار به رومیان کمک می‌کردند و یا خود در بخش‌های غربی جهان کشورگشایی می‌نمودند، آن رسم را در انگلستان، فرانسه، اسپانیا، و ایتالیا گسترش دادند.

زیرا کشور آلمان که دارای تمدنی باستانی بود همانند همه ممالک دیگر در آغاز کار خود، به شمار کثیری از اشراف و حکام کوچک یا رؤسای خانواده‌ها منقسم بود که مدام با یکدیگر جنگ داشتند؛ همین رؤسا یا اشراف برای اینکه وقتی سلاح و جامه جنگ

در برداشتند به وسیله پیروان خود شناخته شوند و نیز به منظور آراستن خود، زره یا سپر یا جامه جنگی خود را با تصویر جانور یا چیز دیگری منقش می‌کردند، و همچنین نشانی برجسته و مشخص بر روی کلاه‌خودهای خود رسم می‌نمودند. و نشان سلاح‌ها و کلاه‌خود بدین‌گونه به فرزندان‌شان به ارث می‌رسید؛ با این تفاوت که به فرزند ارشد به صورت کامل و دست نخورده می‌رسید ولی به بقیه فرزندان با افزودن نشان انشعایی بنابه تشخیص رئیس کهنسال، که همان *Here-alt*^۱ [اعطاکننده نشان نجابت] به زبان هلندی است، منتقل می‌گردید. اما وقتی بسیاری از این خانواده‌ها به هم پیوستند و پادشاهی بزرگ‌تری را ایجاد کردند وظیفه اعطای نشان نجابت و تمیز نشان‌های سپرها، منصبی خصوصی شد. و امروزه اخلاف همان سرکردگان و سالاران یعنی اشراف بزرگ و قدیمی اغلب تصویر جانورانی را که به شجاعت و تیز چنگی شهره‌اند و یا تصویر دژهای نظامی، برج و بارو، حمایل، سلاح، مدال، حفاظ دفاعی و نشان‌های جنگی دیگر را به‌عنوان نشان نجابت با خود حمل می‌کنند؛ و هیچ چیز جز فضایل نظامی مورد احترام ایشان نیست. بعدها نه تنها پادشاهان بلکه حکومت‌های مردمی نیز انواع گوناگونی از سپرهای نشاندار را به‌عنوان پاداش و یا در ازای خدمت، به کسانی می‌دادند که به جنگ می‌رفتند یا از جنگ برمی‌گشتند. خواننده‌ای دقیق می‌تواند همه این مطالب را در کتب تاریخ یونانی یا لاتینی عصر باستان که درباره ملت آلمان و آداب آن در همان دوران سخن گفته‌اند، بیابد. عناوین احترام و افتخار مانند دوک، کنت، مارکیز و بارون^۲، مایه سربلندی و نشانگر ارزشی هستند که صاحب قدرت حاکمه در دولت برای آن کسان قائل است؛ و این القاب در زمان قدیم عناوین مناصب یا مقامات حاکم به‌شمار می‌رفتند و برخی از آنها از رومیان و برخی از آلمانیان و فرانسویان گرفته شده بودند. دوک که در لاتین دوچه *Duces* است به معنی فرمانده جنگی است؛ کنت‌ها [در لاتین *Comites*] [دوستان]^۳ دوستان ملازم فرماندهان نظامی بودند و پس از فتوحات در سرزمین‌های متصرفه باقی می‌ماندند تا بر آنها حکومت و از آنها دفاع کنند. مارکیزها [در لاتین *Marchiones*]، کنت‌هایی بودند که بر نواحی مرزی^۴ یا حدود و ثغور امپراتوری حکومت می‌کردند. عناوین دوک، کنت و مارکیز تقریباً در زمان کنستانتین کبیر از رسوم نظامی قوم آلمانی سرچشمه گرفته و وارد امپراتوری روم شدند. اما به‌نظر می‌رسد که بارون لقب قوم گل^۵ بوده باشد و به معنی مرد

القاب افتخارآمیز

۱. در انگلیسی امروزی *herald*، مقامی که اسامی خانواده‌های واجد نشان‌های نجابت خانوادگی را ثبت می‌کرد. م.

۲. عناوین اشرافی در انگلیس که به ترتیب شأن عبارت بودند از: *Duke*، *Marquis*، *Count (Earl)*، *Baron*، *Viscount* - م.

۳. در انگلیسی امروز *Comity* به معنی دوستی و خویشرویی از آن ریشه است. م.

4. *Marches*

۵. *Gaules*، مردم منطقه‌ای که امروزه فرانسه و بلژیک را تشکیل می‌دهد. م.

بزرگ است؛ مانند مردانی که شاهان یا شاهزادگان در زمان جنگ در گرد خود فراهم می‌آوردند؛ و [این کلمه] به نظر می‌رسد که از واژه Vir که به Ber و Bar تبدیل شده و در زبان قوم کل به همان معنی Vir^۱ [مرد] در لاتین بود، مشتق شده باشد؛ و پس از آن به Baro و Bero تبدیل شد؛ در نتیجه چنان کسانی Berones و Barones و (در اسپانیایی) Varones خوانده شدند. اما هر کس که بخواهد ریشه القاب و عناوین افتخارآمیز را به نحو مشخص تری بشناسد، می‌تواند آنها را در رساله بسیار درخشان آقای سلدن^۲ درباره همین موضوع بیابد. باگذشت زمان این مناصب افتخارآمیز به واسطه بروز برخی مشکلات و به دلیل برقراری حکومت‌های باثبات و صلح‌آمیز، به القاب و عناوین صرف تبدیل شدند و تنها برای تشخیص و تمیز اولویت، جایگاه و مراتب اتباع در درون دولت به کار رفتند؛ و کسانی دوک، کنت، مارکیز و بارون سرزمین‌هایی شدند که در آنجانه ملکی و نه حکومتی داشتند؛ عناوین و القاب دیگری نیز به همین منظور ساخته شد.

شایستگی با قدر و ارزش آدمی و یا لیاقت و قابلیت فرق دارد و عبارت است از قدرت یا توانایی خاصی که دارنده آن شایسته آن به‌شمار می‌رود: این توانایی خاص معمولاً صلاحیت یا استعداد خوانده می‌شود.

زیرا کسی شایسته‌ترین کس برای فرماندهی یا قضاوت یا هر مسئولیت دیگری است که دارای خصوصیات لازم برای انجام آن مسئولیت به وجه احسن باشد. و کسی شایسته‌ترین فرد برای داشتن ثروت است که خصوصیات لازم برای کاربرد درست آن را دارا باشد؛ با این حال اگر هر یک از این خصوصیات موجود نباشد آدمی ممکن است باز هم فرد شایسته و ارزشمندی برای کار و شغل دیگری باشد. همچنین کسی ممکن است شایسته ثروت، منصب و اشتغالی باشد ولی با این حال نتواند از حق داشتن آن در مقابل دیگری دفاع کند؛ بنابراین نمی‌توان گفت که او دارای لیاقت یا قابلیت احراز آن باشد، زیرا لازمه لیاقت و استحقاق وجود حق است و چیزی که آدمی لیاقت و شایستگی‌اش را دارد، به موجب قول و قراری که موجد حق است حاصل می‌شود؛ و در این باره وقتی که در مورد قراردادهای سخن خواهیم گفت، بیشتر توضیح خواهیم داد.

فصل یازدهم

در باب تفاوت آداب

منظور من از آداب در اینجا خوش رفتاری یا رفتار محترمانه نیست مثل اینکه چگونه

۱. در انگلیسی امروز Virility به معنی مردانگی و نیرومندی از این رشته است. م.

۲. Selden: جان سلدن (۱۵۸۴-۱۶۵۴)، شرق‌شناس و سیاستمدار انگلیسی. م.

یکی باید به دیگری احترام گذارد و یا اینکه آدمی چگونه باید پیش از حضور در نزد دوستان، دهان خود را بشوید یا دندان خود را پاک کند، و یا دیگر نکات مربوط به امور اخلاقی کوچک از همین قبیل [را رعایت کند]؛ بلکه منظور من آن دسته از خصوصیات نوع انسان است که به همزیستی ایشان در حال صلح و یگانگی مربوط می‌شود. در این خصوص باید بگوییم که سعادت و خرسندی زندگی دنیوی به معنی سکوت و آرامش ذهنی شاد و خرسند نیست. زیرا هیچگونه غایت قصوی^۱ (هدف نهایی) یا سعادت عظمی^۲ (خیر اعظمی) از آن‌گونه که در کتب فیلسوفان اخلاقی قدیم مطرح می‌شود، وجود ندارد. و کسی که خواست‌ها و آرزوهایش به پایان رسیده است، مثل کسی است که حواس و تصوراتش متوقف شده باشند و دیگر نتواند زندگی کند. سعادت و خرسندی به معنی حرکت و پیشرفت دائمی امیال و آرزوها از چیزی به چیزی دیگری است؛ و دستیابی به چیز اول تنها راه را برای اشتغال خاطر نسبت به چیز دوم باز می‌کند. دلیل این وضع آن است که غایت امیال و خواهش‌های آدمی این نیست که تنها یک‌بار و در یک لحظه از زمان ارضا و خرسند گردد بلکه آدمی می‌خواهد برای همیشه از امکان ارضای امیالش در آینده مطمئن باشد. و بنابراین اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندی و سعادت بلکه به علاوه به تضمین آن نیز معطوف است؛ و تنها تفاوت موجود در بین ایشان در طریقه و شیوه رسیدن به آن هدف است و این تفاوت بعضاً نتیجه تنوع هیجانات آدمیان و بعضاً ناشی از تفاوت ایشان در شناخت علل موجدۀ اهداف مطلوب است.

در اینجا منظور از آداب چیست

بنابراین در وهله اول یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد. و علت این امر همواره آن نیست که آدمی در آرزوی کسب شادی و لذتی شدیدتر از شادی و لذت فعلی است؛ و یا اینکه نمی‌تواند به داشتن قدرتی معتدل و محدود قانع و خرسند باشد؛ بلکه علت آن این است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است تضمین کند.

میل سیری‌ناپذیر به قدرت در همه آدمیان

هم از این روست که پادشاهان بسیار قدرتمند سعی خود را معطوف به تضمین قدرت خویش از طریق وضع قوانین در داخل و یا مبادرت به جنگ در خارج، می‌نمایند؛ و وقتی این مقصود حاصل شود آنگاه آرزوی دیگری به دنبال می‌آید که در بعضی به شکل آرزوی کسب شهرت از طریق فتوحات و در برخی دیگر به شکل آرزوی آرامش و کسب لذات حسی و بالاخره در برخی دیگر به شکل آرزوی جلب نظر ستایش‌آمیز یا تملق دیگران نسبت به دانش یا توانایی‌های فکری خودشان، ظاهر می‌گردد.

1. Finis Ultimus

2. Summum Bonum

رقابت بر سر ثروت، شأن و افتخار و حکمرانی و قدرت‌های دیگر به کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد: زیرا حربۀ هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است. به‌ویژه رقابت بر سر شأن و شوکت به تعظیم و تکریم سنت‌ها می‌انجامد. زیرا آدمیان با زندگان رقابت می‌کنند نه با مردگان؛ پس به مردگان چیزهایی بیش از آنچه سزاوارند نسبت می‌دهند تا شأن و افتخار رقبای زنده خود را انکار کنند.

آرزوی آرامش و بهره‌مندی از لذات حسی آدمیان را بر آن می‌دارد تا از قدرتی عمومی فرمانبرداری کنند، زیرا به حکم همین خواست و آرزو، آدمی از تأمین امنیت خود از طریق اقدامات و مساعی خویش دست می‌کشد. ترس از مرگ و جراحی به همان دلیل آدمیان را به همان چیز [فرمانبرداری از قدرتی عمومی] متمایل می‌سازد. برعکس آدمیان نیازمند و نیرومند و متهور که از وضع موجود خود خرسند نباشند، و همچنین همه کسانی که در آرزوی کسب زعامت نظامی باشند، متمایل به تداوم علل و اسباب جنگ و مستعد ایجاد و فتنه و آشوب‌اند؛ زیرا هیچ افتخار نظامی جز از طریق جنگ به دست نمی‌آید؛ همچنانکه برای به هم زدن بازی ورقی که به سود ما نیست، باید ورق‌ها را از نو بُر بزنیم.

آرزوی دستیابی به معارف و دانش‌های صلح‌آمیز^۱ آدمیان را به فرمانبرداری از قدرتی عمومی متمایل می‌سازد؛ زیرا چنان آرزویی متضمن آرزوی فراغت و بالنتیجه مصونیت از هر قدرت دیگری جز قدرت خود ایشان است.

آرزوی جلب ستایش، آدمیان را به انجام اعمال قابل ستایشی متمایل می‌سازد که خوشایند کسانی باشد که نظرشان برای آنها ارزشمند تلقی می‌شود؛ زیرا ما ستایش کسانی را که در نزد ما خوارند نیز خوار می‌شماریم. آرزوی شهرت پس از مرگ [نیز آدمیان را به انجام اعمال قابل ستایش متمایل می‌سازد]. وگرچه پس از مرگ، ستایشی که در روی زمین از ما می‌شود معنایی ندارد، زیرا لذت ناشی از این ستایش یا در لذات توصیف‌ناپذیر بهشت محو می‌گردد و یا در عذاب الیم دوزخ نابود می‌شود؛ با این حال چنین آوازه‌ای بیهوده نیست، زیرا آدمیان به‌واسطه انتظار وقوع آن و نیز به‌واسطه سودی که ممکن است به موجب آن نصیب اخلاشان گردد، در زندگی خود از آن لذت می‌برند: وگرچه آنها این لذت را فعلاً حس نمی‌کنند اما آن را تصور می‌کنند و هر چیزی که موجد لذت در حس باشد، موجد لذت در تصور نیز هست.

قبول مراجع و الطافی بیشتر از آنچه بتوان جبران کرد از دست کسی که ما او را هم‌طراز خود می‌دانیم، در ما عشقی ظاهری و ساختگی و در حقیقت نفرتی پنهانی ایجاد

۱. نه علوم و فنون جنگی-م.

می‌کند؛ و آدمی را در وضعیت بدهکار مستأصلی قرار می‌دهد که با پرهیز از دیدار بستانکار خود، به‌طور ضمنی آرزوی مرگ او را می‌کند تا دیگر او را نبیند. زیرا لطف و مرحمت آدمی را مرهون و رهین منت می‌سازد و مرهونیت و منت در حکم بندگی است؛ و منت غیرقابل جبران، بندگی دائمی است؛ و اگر نسبت به هم‌مطراز آدمی باشد، نفرت‌انگیز است. اما برخوردار شدن از الطاف کسی که ما او را برتر از خود می‌دانیم، در ما عشق به‌وجود می‌آورد، زیرا مرهونیت حاصله، منت تازه‌ای نیست؛ و پذیرش آن با خوشرویی (که آدمیان سیاست‌گذاری می‌خوانند) احترامی است که در حق ولی‌نعمت ادا می‌شود و معمولاً به‌عنوان تلافی لطف تلقی می‌گردد. همچنین قبول لطف کسی که برابر یا فروتر [از دریافت‌کننده] باشد تا وقتی که امید به تلافی و جبران آن هست، موجب احساس عشق می‌گردد؛ زیرا در فکر شخص دریافت‌کننده، تعهدی به مساعدت و خدمت متقابل پیدا می‌شود؛ و از چنین فکر و اندیشه‌ای رقابتی بر سر سبقت گرفتن از دیگری در لطف و احسان پدید می‌آید؛ [و این] شریف‌ترین و سودمندترین رقابت و کشمکش ممکن است، که در آن، طرف پیروز از پیروزی خود خشنود است و طرف دیگر با اعتراف به آن پیروزی لطف خود را جبران شده می‌یابد.

آزار رساندن به کسی تا حدی که وی نتواند و یا نخواهد تلافی کند آزار رساننده را به تنفر از شخص آزار دیده متمایل می‌سازد، زیرا او باید یا منتظر انتقام و یا بخشش باشد، که هر دو نفرت‌آورند.

نفرت ناشی از آگاهی
از منفور بودن

ترس از ظلم آدمی را به‌درخواست یا جستجوی مساعدت جمع متمایل می‌کند، زیرا هیچ راه دیگری وجود ندارد که آدمی بتواند جان و آزادی خود را بدان وسیله مصون بدارد.

سرعت در ایذا به‌واسطه ترس

کسانی که به هوش و زیرکی خود اعتماد ندارند در شرایط آشوب و فتنه بیشتر مستعد کسب پیروزی هستند تا کسانی که خود را دانا یا زیرک می‌دانند. زیرا گروه اخیر به شور و مشورت علاقمندند، درحالی‌که گروه اول (از ترس آنکه مبادا دیگران پیشدستی کنند) می‌خواهند ضربه اول را وارد کنند. و در شرایط آشوب و فتنه که آدمیان دائماً در میدان جنگ به‌سر می‌برند، همبستگی و بهره‌برداری از همه امکانات قهر و اجبار حیلتی بهتر از هر تدبیری است که از زیرکی و باریک‌بینی مایه گرفته باشد.

نفرت ناشی از بی‌اعتمادی
به دانایی خود

آدمیان خودپسندی که خود را ناآگاهانه لایق و کاردان می‌دانند و تنها از اینکه خود را مردانی دلیر می‌پندارند لذت می‌برند، صرفاً به خودنمایی تمایل دارند نه به سعی و کوشش؛ زیرا وقتی خطر یا مشکلی پدید می‌آید آنها در جستجوی هیچ چیز جز کشف بی‌کفایتی خود بر نمی‌آیند.

خودپسندی و بدفهمی

آدمیان خودپسندی که میزان کفایت خود را با تملق دیگران و یا به قیاس موفقیت‌های اتفاقی خود در گذشته برآورد می‌کنند، بدون آنکه در نتیجه شناخت واقعی

نسبت به خود، اعتماد و اطمینان به نفس پیدا کرده باشند، به اعمال متهورانه متمایل می‌شوند ولی با نزدیک شدن خطر یا دشواری اگر بتوانند میدان را خالی می‌کنند؛ و از آنجا که راه امن و سلامت را نمی‌یابند پس برای حفظ امنیت خود آبروی خویش را به خطر می‌اندازند نه جان‌شان را زیرا آبرو بعداً به عذر و بهانه‌ای قابل اعاده است اما جانی که از دست رفت دیگر قابل اعاده نیست.

آدمیانی که به عقل و دانایی خود در امر حکومت کردن غره باشند، به جاه‌طلبی متمایل پیدا می‌کنند. زیرا اگر عقل و دانایی با مشورت و حکمیت به کار نروند، احترام خود را از دست می‌دهند. و بنابراین سخنوران بلیغ و فصیح به جاه‌طلبی متمایل می‌گردند زیرا بلاغت و فصاحت هم به نظر خود آنها و هم در نظر دیگران دانایی می‌نماید.

جبن آدمیان را به تردید و بی‌تصمیمی و در نتیجه به از دست دادن موقعیت‌ها و مناسب‌ترین فرصت‌های عمل متمایل می‌سازد، زیرا اگر هم آدمی پیش از فرارسیدن زمان انجام عمل درباره آن تأمل و تفکر کرده باشد، ولی در زمان عمل مطمئن نباشد که چه کار باید بکند، این خود حاکی از آن است که انگیزه انجام و عدم انجام عمل از حیث قوت فرق چندانی با هم ندارند؛ بنابراین عدم تصمیم در این صورت به معنی از دست دادن فرصت به واسطه بزرگ شمردن چیزهایی جزئی و بی‌اهمیت است؛ و این خود جبن است.

صرفه‌جویی (گرچه برای مردم تهیدست فضیلتی است) آدمی را برای انجام اعمالی که نیازمند نیروی کار افراد بسیاری است، نامناسب می‌سازد: زیرا جد و جهد آنها را که باید از طریق تشویق و پاداش تقویت و تشدید گردد، سست می‌نماید.

فصاحت بیان همراه با چالپوسی آدمیان را به اعتماد به کسانی که واجد آنها هستند متمایل می‌سازد؛ زیرا خصلت نخست دانایی ظاهری و خصلت دوم مهربانی ظاهری است. اگر به آن دو شهرت نظامی را بیفزایید، [چنین ترکیبی از خصال] آدمیان را به هواخواهی و پیروی از کسانی که دارای آنها باشند متمایل می‌سازد. آن دو خصلت اول به آدمیان احساسی از امنیت در مقابل خطرات ناشی از دارنده خود آن خصال می‌دهند و خصلت سوم به آنها احساسی از امنیت در مقابل خطرات دیگران می‌بخشد.

بی‌علمی یعنی جهل نسبت به علل، آدمی را متمایل و یا مجبور می‌سازد که به اندرز و راهنمایی و نظر دیگران تکیه کند. زیرا همه کسانی که به حقیقت امری علاقمندند، اگر به رأی خودشان تکیه نکنند باید به نظر کس دیگری تکیه کنند که به پندار آنها داناتر از خودشان است؛ و به نظر آنها دلیلی وجود ندارد که آن کس آنها را بفریبد.

جهل نسبت به معنای کلمات که به معنی فقدان فهم است، آدمیان را متمایل بدان می‌سازد که نه تنها حقیقتی را که خود نمی‌شناسند بلکه اشتباهات و حتی حرف‌های پوچ دیگران را از روی اعتماد به گفته آنها بپذیرند. زیرا نمی‌توان بدون فهم کامل کلمات، خطا و یا گفته پوچ و بی‌معنا را کشف کرد.

جاه‌طلبی نتیجه غره شدن به توانایی خویش است

بی‌تصمیمی در نتیجه بزرگ شمردن چیزهای کوچک

اعتماد به دیگران در نتیجه جهل نسبت به علائم دانایی و مهربانی واقعی

و در نتیجه جهل نسبت به علل طبیعی

و در نتیجه فقدان فهم

به همان دلیل است که آدمیان به علت تفاوت در امیال و هیجانات خود به چیزی یکسان نام‌های گوناگون می‌دهند؛ چنانکه کسانی که نظری خصوصی را تأیید می‌کنند آن را عقیده می‌نامند ولی کسانی که همان نظر را خوش ندارند آن را بدعت می‌خوانند؛ و با این حال بدعت معنایی جز عقیده خصوصی ندارد بلکه تنها دارای غلظت و شدت بیشتری است.

باز به همان دلیل فقدان فهم است که آدمیان نمی‌توانند بدون مطالعه و ادراک قوی میان عمل واحد بسیاری کسان و اعمال متعدد یک گروه واحد تمیز دهند؛ برای مثال میان عمل واحد همه سناتورهای روم در قتل کاتیلین^۱ و اعمال متعدد شماری از سناتورها در قتل قیصر. بنابراین آدمیان مستعد آن هستند که شمار بسیاری از اعمالی را که گروه کثیری از مردمان انجام داده‌اند ولی احتمالاً تنها به هدایت و رهبری شخص واحدی انجام شده، عمل جماعت تلقی کنند.

جهل نسبت به علل و بنیاد اولیه حق، انصاف، قانون و عدالت آدمی را متمایل به آن می‌سازد که رسم و سابقه را قاعده اعمال خویش قرار دهد؛ به نحوی که آنچه را که بر طبق رسم، کیفر شده است غیر عادلانه بداند و آنچه را که رسم موجود حکم به جواز و تأییدش بدهد و یا درباره آن (به قول حقوقدانانی که تنها از معیارهای کاذب عدالت استفاده می‌کنند) سابقه بدی وجود داشته باشد، عادلانه بیندارد؛ درست مثل کودکانی که هیچ قاعده‌ای برای تشخیص رفتار خوب و بد جز تشبیه و تأدیب پدر و مادر و آموزگاران خود ندارند؛ با این تفاوت که خود کودکان نسبت به رعایت قاعده رفتار خویش ثابت قدم هستند در حالی که بزرگسالان چنین نیستند، زیرا چون نیرومند و سرسخت شده‌اند، هر جا نفع‌شان ایجاب کند از رسم و سابقه به عقل و از عقل به رسم و سابقه پناه می‌برند؛ وقتی منافع‌شان اقتضا کند از رسم و سنت دست می‌کشند و هر جا عقل بر ضدشان باشد با آن به مخالفت برمی‌خیزند؛ و به همین علت است که نظریه حق و ناحق همواره هم از جانب دانشمندان و هم از سوی قدرتمندان موضوع مجادله و اختلاف بوده است: در حالی که نظریه خطوط و اشکال چنین نیست چون آدمیان به اینکه حقیقت [هندسی] چیست اهمیتی نمی‌دهند، چون چنین حقیقتی با امیال، منافع و شهوات هیچکس مغایرتی پیدا نمی‌کند. زیرا شکی ندارم که اگر این نظریه که سه زاویه یک مثلث باید برابر با دو زاویه یک مربع باشند مغایر با حق سلطه هر کسی می‌بود و یا با منافع کسانی که قدرت را در دست دارند مغایرتی می‌داشت، در آن صورت اگر هم نفی و انکار نمی‌شد، افراد ذینفع دست‌کم از طریق سوزاندن همه کتاب‌های هندسه آن را سرکوب می‌کردند.

پابندی به رسم در نتیجه
جهل به ماهیت حق و ناحق

جهل نسبت به علل دوردست، آدمیان را متمایل به آن می‌سازد که همه وقایع را به

هواداری از افراد خصوصی

۱. Catiline، یکی از اشراف روم که توطئه‌ای برای کشتن سیسرون طراحی کرد-م.

علل نزدیک و ابزاری^۱ نسبت دهند؛ زیرا اینها تنها عللی هستند که به تصور آنها درمی آیند. و از این رو در همه جا کسانی که از پرداخت [مالیات] به دولت ناراحت‌اند، ناراحتی و خشم خود را بر سر عشاران یعنی مسئولان مالیات‌بندی^۲، مالیات‌بگیران و دیگر صاحب‌منصبان مسئول عواید عمومی خالی می‌کنند، و از کسانی که از حکومت عیب‌جویی می‌نمایند حمایت می‌کنند؛ و بدین سان وقتی ایشان خود را به نحوی درگیر می‌کنند که دیگر امید تبرئه ندارند، آنگاه از ترس مجازات و یا از شرم عفو و بخشش احتمالی به مرجع عالی اقتدار هم حمله‌ور می‌گردند.

چهل نسبت به علل طبیعی آدمی را مستعد زودباوری و ساده‌لوحی می‌سازد، چنانکه مکرراً امور غیرممکن را باور می‌کند: زیرا چنین کسانی چیزی مغایر عقیده‌ای که شنیده‌اند نمی‌شناسند و تنها آن را حقیقی می‌شمارند؛ و از آن رو نمی‌توانند امر ناممکن را تشخیص دهند. و از آنجا که آدمیان دوست دارند سخنان‌شان در جمع مورد توجه قرار گیرد، زودباوری آنها را مستعد دروغ‌گویی می‌کند: بنابراین نفس جهالت بدون سوءنیت می‌تواند آدمی را مستعد آن سازد که هم سخنان دروغ را بپذیرد و هم دروغ بگوید و از خود مطالبی بیافد.

نگرانی از آینده آدمیان را مستعد آن می‌سازد که به تفحص در مورد علل امور بپردازند: زیرا شناخت آن علل به آدمیان قدرت و توانایی بیشتری می‌دهد تا زمان حال را بر وفق منافع خود سامان بخشند.

کنجکاوی یا عشق به شناخت علل، آدمی را از ملاحظه معلول به جستجوی علت و نیز علت آن علت می‌کشاند تا لاجرم سرانجام به این اندیشه می‌رسد که علتی وجود دارد که خود علت پیشین ندارد بلکه ابدی است؛ و آن چیزی است که آدمیان خداوند می‌خوانند. بنابراین تفحص عمیق درباره علل طبیعی امور بدون اعتقاد به وجود خداوندی یگانه و ابدی غیرممکن است، هر چند هم که آدمیان نتوانند تصویری از او در ذهن خود داشته باشند که مطابق با ماهیت او باشد. زیرا به همان سان که کسی که کور مادرزاد باشد و گفت‌وگوی آدمیان درباره گرم کردن خودشان با آتش را بشنود و سپس خود او به واسطه آتش گرم شود، می‌تواند به سهولت و یقین تصور کند که چیزی وجود دارد که آدمیان آتش می‌خوانند و علت گرمایی است که او خود احساس می‌کند؛ اما نمی‌تواند شکل آن را تصور کند و یا تصویری درباره آن نظیر تصور کسانی که آن را می‌بینند، در ذهن خود داشته باشد: به همین‌گونه آدمی از روی اشیای مشهود این جهان، و نظم ستایش برانگیز آنها می‌تواند تصور کند که علتی در کار است که آدمیان آن را خداوند می‌نامند بدون آنکه تصور یا صورتی ذهنی از خداوند در ذهن خود داشته باشد.

1. Instrumentall

2. [Tax] Farmer

و آنان که تفحصی در علل طبیعی اشیا نمی‌کنند، به علت ترسی که ناشی از جهل نسبت به اموری است که ممکن است به آنها سود یا زیان بسیار برسانند، انواع گوناگونی از قدرت‌های نامرئی را تصور و به خود القا می‌کنند و مرعوب تصورات خود واقع می‌شوند و در زمان فشار و اضطرار از آنها استمداد می‌جویند و یا در زمان کسب موفقیتی قابل انتظار، از آنها سپاسگزاری می‌نمایند و مخلوقات خیال خود را خداوند خویش می‌سازند. به همین دلیل بوده است که آدمیان از انواع بی‌شمار خیالات خود، انواع بی‌شماری از خدایان در این جهان آفریده‌اند. و این ترس از چیزهای نامرئی منشأ طبیعی همان چیزی است که آدمیان در باطن خود آن را دین می‌نامند؛ و همین چیز در مورد کسانی که به شیوه‌ای متفاوت آن قدرت را می‌پرستند و یا از آن می‌ترسند، خرافه خوانده می‌شود. و در خصوص منشأ دین بسیاری از کسان مطالعه کرده‌اند و برخی از ایشان متمایل بدان شده‌اند که دین را رشد و پرورش بخشند و به لباس قانون بیارایند و به آن عقایدی درباره‌ی علل حوادث آینده که خود آنها را جعل کرده‌اند بیفزایند، تا به وسیله‌ی آن عقاید، بهتر بتوانند بر دیگران حکومت کنند و از قدرت‌های آن بیشترین فایده را به دست آورند.

فصل دوازدهم

در باب دین

از آنجا که علائم و ثمره‌ی دین تنها در انسان مشهود است، پس نمی‌توان در این باره تردید کرد که تخم دین نیز تنها در انسان وجود دارد و عبارت از خصوصیتی کاملاً عجیب و یا دست‌کم تا حدی غریب است که در موجودات زنده‌ی دیگر یافت نمی‌شود. نخست اینکه کنجکاو‌ی در علل وقایعی که آدمیان مشاهده می‌کنند، به درجات مختلف، خاص طبیعت آدمی است؛ اما همه‌ی آدمیان دست‌کم تا بدان درجه کنجکاو هستند که به جستجوی علل خوشبختی یا بدبختی خویش بپردازند. دوم اینکه آدمی به حکم طبیعت خود با دیدن هر چیز که آغازی دارد به این فکر می‌افتد که آن چیز علت اولیه‌ی هم دارد که در زمان دقیق و معینی آن را ایجاد کرده است.

مذهب تنها در بین آدمیان یافت می‌شود

علت اول آن طلب معرفت نسبت به علل امور است

علت دوم ملاحظه‌ی علت تکوین امور است

سوم اینکه درحالی که حیوانات از هیچ لذت دیگری جز لذت خوراک و آسایش و شهوات روزمره بهره‌ای ندارند و به واسطه‌ی فقدان قوه‌ی مشاهده و تذکار نظم و توالی و همبستگی امور مشهود، فاقد قوه‌ی لازم برای پیش‌بینی زمان آینده‌اند؛ آدمی چگونگی ایجاد واقعه‌ای به وسیله‌ی واقعه‌ی دیگر را مشاهده می‌کند و تقدم و تأخر در آن وقایع را به یاد می‌سپارد؛ و وقتی هم نتواند از علل واقعی امور یقین داشته باشد (زیرا علل خوشبختی و بدبختی اغلب نامرئی هستند) عللی برای آنها فرض می‌کند و در این کار یا بر قوه‌ی تخیل

علت دیگر مشاهده‌ی توالی امور است

خود تکیه می‌نماید و یا بر اعتبار نظر کسان دیگری که دوستان او محسوب می‌شوند و از خود او عاقل‌تر به‌شمار می‌روند.

دو علت نخست موجب اضطراب و نگرانی می‌شوند. زیرا آدمی چون یقین دارد که همه چیزهایی که تاکنون واقع شده‌اند و یا از این پس واقع خواهند شد، دارای عللی هستند، و از آنجا که همواره می‌کوشد تا خود را از شری که از آن می‌ترسد مصون بدارد و خیری را که خواهان آن است به‌دست آورد، پس نمی‌تواند نسبت به آینده در نگرانی دائم نباشد؛ بنابراین هر انسانی به ویژه کسانی که بیش از حد مآل‌اندیش‌اند، در وضعی مانند وضع پرومته^۱ قرار دارند. زیرا همچنانکه پرومته (که تعبیری از انسان دوراندیش است) در کوه قفقاز، در مکانی با چشم‌اندازی وسیع، در بند بود و عقابی جگر او را می‌خورد، و روزها می‌مرد اما شب‌ها دوباره زنده می‌شد؛ به همین سان انسانی که به دور دست‌ها می‌اندیشد و نگران زمان آینده است قلبش در سراسر روز از ترس مرگ و تهیدستی و مصائب دیگر فرسوده و آزرده می‌شود و جز در خواب آرامش ندارد و اضطرابش متوقف نمی‌گردد.

این ترس دائمی که همواره در حالت جهل آدمیان نسبت به علل امور یعنی به اصطلاح در شرایط ظلمت و تاریکی همراه و ملازم آنهاست باید علت مشهودی داشته باشد؛ اما وقتی هیچ علت مشهودی در کار نباشد، نمی‌توان چیزی جز نیرو یا کارگزاری نامرئی را علت نیک‌بختی یا شوربختی آدمیان دانست. شاید به همین معنا بود که برخی از شاعران قدیم می‌گفتند که خدایان در آغاز به‌واسطه ترس آدمی آفریده شدند؛ و این گفته در مورد خدایان (یعنی خدایان متعدد اقوام غیریهودی) بسیار درست است. اما اعتقاد به وجود خداوندی یگانه، ابدی، نامتناهی و دارای قدرت مطلق بیشتر ناشی از میل آدمیان به شناخت علل اشیای طبیعی و خصوصیات و فعالیت‌های گوناگون آنها بوده است، تا از ترس ایشان نسبت به حوادث احتمالی زمان آینده. زیرا هر کس از هر معلولی که واقع می‌شود، به‌علت فوری و بی‌واسطه آن رجوع کند و سپس به علت آن علت بیندیشد و خود را عمیقاً در بحر تفحص و علل امور غوطه‌ور سازد، سرانجام به این نتیجه خواهد رسید که (همچنانکه حتی فیلسوفان بت‌پرست اذعان می‌کردند) لاجرم محرک اولیه یعنی علت ابدی و اولیه‌ای برای همه چیزها وجود دارد که همان چیزی است که آدمیان خداوند می‌خوانند؛ و آدمیان بدون نگرانی درباره سرنوشت و آینده خود چنین تأملاتی می‌کنند؛ حال آنکه نگرانی در این باره معمولاً آدمیان را دچار ترس می‌سازد و ایشان را از جستجوی علل امور دیگر باز می‌دارد و در نتیجه ایشان را بر آن می‌دارد تا به تعداد خودشان شمار کثیری از ارباب انواع و خدایان بیافرینند.

و در مورد جوهر یا ذات عوامل نامرئی و موهومی که بدین سان در مخیله ساخته

۱. Prometheus، در اساطیر یونان، تایتان فرزند یاپتوس که آتش را از آسمان دزدید و به انسان داد.

می‌شوند؛ آدمیان نمی‌توانند از طریق تفکر طبیعی جز به این تصور برسند که جوهر آنها با جوهر روح انسان یکی است، و روح انسان نیز با آنچه در رؤیا به هنگام خواب آشکار می‌شود و نیز با آنچه در آئینه به هنگام بیداری ظاهر می‌گردد، جوهری یگانه دارد؛ و چون آدمیان نمی‌دانند که چنین اشباحی چیزی جز ساخته خیال نیستند پس گمان می‌کنند که آنها اجسام واقعی و خارجی باشند؛ و بنابراین آنها را روح می‌خوانند؛ همچنانکه مردم لاتین زبان آنها را *Imagines* [صورت] و *Umbrae* [سایه و شبخ] می‌نامیدند و گمان می‌کردند که آنها روح یعنی اجسام اثیری رقیق و لطیفی باشند و به‌علاوه همان عوامل و نیروهای نامرئی مخوف را نیز روح می‌شمردند؛ با این تفاوت که این عوامل به دلخواه خود هر وقت بخواهند ظاهر یا ناپدید می‌گردند. اما این تصور که چنین ارواحی غیرجسمانی یا غیرمادی باشند هیچگاه طبیعتاً به ذهن کسی خطور نمی‌کرد؛ زیرا اگر چه آدمیان ممکن است کلماتی متضاد مانند روح و غیرجسمانی را با هم به کار ببرند؛ لیکن هرگز نمی‌توانند مابه‌ازاء و مصداق آنها را به تصور درآورند؛ و بنابراین کسانی که به‌واسطه غور و تأمل به تصدیق وجود خداوند یکتا، نامتناهی، قادر و ابدی نایل می‌گردند، تنها قبول می‌کنند که وی غیرقابل درک و ورای هرگونه ادراکی است، نه آنکه بخواهند ماهیت خداوند را برحسب مفهوم روح غیرجسمانی تعریف کرده و سپس اقرار نمایند که تعریفشان غیرقابل درک است؛ و اگر هم ایشان چنین توصیفی از خدا به عمل می‌آورند نه از روی جزم‌اندیشی و به منظور تبیین ماهیت وجود الهی بلکه از روی پارسایی و تقوا و به‌منظور تعظیم خدا با صفاتی است که معانی آنها حتی المقدور از مادیت اجسام عینی فاصله داشته باشد.

ارواح را غیرمادی می‌شمارند

اما درباره‌ی طریقه‌ای که به گمان آدمیان این عوامل نامرئی اثرات خود را باقی می‌گذارند یعنی اینکه چه علل بی‌واسطه‌ای را در ایجاد وقایع به کار می‌گیرند، کسانی که مفهوم آنچه را که ما علیت می‌خوانیم نمی‌دانند (یعنی تقریباً همه آدمیان) هیچ قاعده دیگری برای اظهار نظر جز این قاعده در دست ندارند که علتی را که در زمانی دیگر یا در زمان‌های گذشته مقدم بر معلولی مشابه واقع شده است در نظر بگیرند و به خاطر بسپارند، بدون آنکه میان واقعه مقدم و مؤخر وابستگی یا ارتباطی ملاحظه کنند؛ و بنابراین می‌خواهند براساس حوادثی که در گذشته رخ داده است وقوع وقایع مشابه در آینده را پیش‌بینی کنند؛ و به صورتی خرافی، از چیزهای بی‌ربط و بی‌تأثیر انتظار دارند که موجب نیک‌بختی یا شوربختی کسان گردند: مثل یونانیان که برای پیروزی در جنگ لپانتو^۱ خواستار فورمیوی^۲ دیگری شدند؛ و یا مثل سپاه پومپه^۳ که برای پیروزی در

اما نمی‌دانند چگونه آنها
تأثیر می‌گذارند

۱. Lepanto، جزیره‌ای در یونان-م.

۲. Phormio، نام قهرمان یکی از داستان‌های ترنس که در سال ۱۶۱ ق.م نوشته شد-م.

۳. Pompe، سردار رومی و از دشمنان قیصر-م.

آفریقا، سیپیوی^۱ دیگری طلب کردند؛ و دیگران نیز از آن پس در موارد گوناگون همین کار را کرده‌اند. به همین شیوه آدمیان نیک‌بختی و اقبال خود را به حضور شخص خاصی و یا به اماکن خوش‌یمن یا بدشگون و یا به کلمات خاصی نسبت می‌دهند، به‌ویژه اگر نام خداوند در بین این کلمات باشد، چنانکه در سحر و جادوگری (یعنی در اوراد جادوگران) اعتقاد بر آن است که این‌گونه کلمات می‌توانند سنگی را به نان و یا قرص نانی را به انسان و یا هر چیز را به هر چیز دیگر تبدیل کنند.

سوم اینکه، ستایش و پرستشی که طبیعتاً آدمیان از قدرت‌های نامرئی به عمل می‌آورند همان احتراماتی است که نسبت به آدمیان دیگر ابراز می‌کنند: مثل اهدای هدایا، دعا و توسل، سپاسگزاری، تسلیم و اطاعت، خطاب محترمانه، رفتار متین، ادای سخنان مشخص و از پیش آماده شده و ادای سوگند (یعنی اطمینان دادن درباره عهد و پیمان خود به یکدیگر) با ذکر نام آنها. عقل هم بیش از این چیزی به آنها حکم نمی‌کند بلکه یا آنها را به ادامه همان کارها و می‌نهد و یا برای افزودن تشریفات بیشتر آنها را تشویق می‌کند تا به نظرات کسانی که به گمان ایشان از خودشان داناترند تکیه کنند.

سرانجام، درباره اینکه چگونه قدرت‌های نامرئی حوادث آینده و به‌ویژه خوش‌یمنی و یا بدیمنی آن حوادث و یا نتیجه خوب یا بد آنها در هر مورد خاص را بر آدمیان معلوم می‌دارند، آدمیان طبعاً چیزی نمی‌دانند؛ الا اینکه با حدس و تخمین حوادث زمان آینده براساس حوادث زمان گذشته نه تنها حوادث اتفاقی در یکی دو مورد را علامت وقوع حوادث مشابه در آینده می‌شمارند بلکه حدس و تخمین کسان دیگری را نیز که مورد قبول ایشان بوده باشند در این خصوص می‌پذیرند.

پس تخم طبیعی دین از این چهار چیز تشکیل گردیده است: عقیده به ارواح، جهل نسبت به علل ثانویه، احترام به آنچه برای آدمیان ترس‌آور است و پذیرفتن امور اتفاقی و تصادفی به عنوان نشانه دائمی وقوع آنها در آینده. و دین به علت خیالات، پیشداوری‌ها و امیال و هیجانات گوناگون آدمیان، به صورت مناسک و مراسمی چنان پیچیده و گوناگون درآمده است که معتقدات و مراسم مورد قبول یکی اغلب برای دیگری خنده‌آور است.

زیرا تخم دین را دو گروه از آدمیان آبیاری کرده‌اند. یک دسته کسانی هستند که آن را بر طبق عقاید ساختگی خود پرورش داده‌اند؛ دسته دیگر آن تخم را بر طبق فرمان و راهنمایی خداوند رشد داده‌اند. اما هر دو گروه تخم دین را به این منظور پرورش داده‌اند تا پیروان خود را برای فرمانبرداری، رعایت قوانین، حفظ صلح، احسان و نوعدوستی و جامعه مدنی هر چه آماده‌تر سازند. بنابراین مذهب نوع اول جزئی از سیاست در بین

۱. Scipio: سیپیو آملیانوس افریکانوس (ق.م. ۱۲۹-۱۸۵)، سردار رومی که در سال ۱۴۶ ق.م کارتاژ را ویران کرد-م.

و ارواح را چنان احترام می‌گذارند که آدمیان را

و همه حوادث مافوق طبیعی را به آنها نسبت می‌دهند

چهار چیز تخم طبیعی دین‌اند

پرورش تخم دین به اشکال مختلف

آدمیان است و ادای تکالیفی را که پادشاهان این جهان از اتباع خود انتظار دارند به ایشان آموزش می‌دهد. و مذهب نوع دوم سیاست الهی است و حاوی احکامی برای کسانی است که خود را اتباع مملکت خداوندی می‌شمارند. همه بنیانگذاران دولت‌ها و قانونگذاران اقوام غیریهودی از دسته اول بودند؛ و از جمله گروه دوم ابراهیم، موسی و منجی مقدس ما [عیسی مسیح] بوده‌اند که قوانین مملکت خداوندی را بر ما ارزانی داشته‌اند.

عقاید بیهوده اقوام غیریهود

و در مورد آن بخش از مذهب که حاوی عقاید مربوط به قدرت‌های نامرئی است [باید گفت که] چنین قدرت‌هایی، در میان اقوام غیریهود در سرزمین‌های مختلف، خدایان و شیاطین خوانده می‌شدند و نام‌هایی از آن خود داشتند و شعرای آن اقوام آن قدرت‌ها را زنده و تحت تسخیر روحی خاص می‌دانستند.

ماده بی‌شکل جهان خدایی بود به نام کائوس^۱ [خلأ اولیة عالم].

آسمان، دریا، ستارگان، آتش، زمین، باد همگی از خدایان بودند.

مردان، زنان، پرنده، تمساح، گوساله، سگ، مار، پیاز [و] تره همگی الوهیت داشتند. به‌علاوه آنها همه اماکن را پر از ارواحی می‌دانستند که شیطان می‌خواندند؛ دشت‌ها را خدایانی با شاخ و پای بز^۲ یا دیوان آدمی صورت^۳؛ و جنگل‌ها را الهه‌های گوش بزی^۴ و حوریان جنگلی؛ و دریا را الهه‌های دریایی با پای ماهی مانند^۵ و دیگر حوریان؛ و هر رود و چشمه‌ای را روحی هم‌نام آن و حوریان دیگر؛ و هر خانه‌ای را ارواح اجداد نگهبان^۶ یا ارواح آشنا؛ و هر کسی را جن و همزاد نگهبان^۷ خود او؛ و دوزخ را ارواح و صاحب‌منصبان روحانی مانند ناظران ارواح جهنمی^۸ و سگ‌های سه‌سر نگهبان جهنم^۹ و خدایان مار گیسوی دنیای مردگان^{۱۰}؛ و همه اماکن را شب هنگام غول‌ها و اجنه^{۱۱} و ارواح شبگرد^{۱۲} و اشباح مردگان و خیل بسیاری از اجنه و لولوها پر می‌کردند. آنها همچنین به اعراض و کیفیات صرف و ساده‌ای مانند زمان، شب، روز، صلح، توافق، عشق، جنگ، فضیلت، افتخار، تندرستی، زنگ‌زدگی، تب و مانند آنها الوهیت نسبت داده و برای آنها پرستشگاه‌هایی می‌ساختند؛ و وقتی برای چنین چیزهایی و یا بر ضد آنها ورد می‌خواندند، چنان رفتار می‌کردند که گویی ارواحی بدان اسامی وجود دارند و در بالای سر ایشان در پروازند و خیری را که برای آن دعا می‌خواندند از آسمان فرو می‌فرستند و یا از نزول شرور در پاسخ به آن ادعیه جلوگیری می‌کنند. آنها همچنین ذوق و قریحه خود را

1. Chaos

2. Pan, Panises

۳. Satyr، در اساطیر یونان خدای جنگل‌ها که نیمی انسان و نیمی حیوان بود-م.

4. Fawnes

5. Tritons

6. Lares

7. Genius

8. Charos

9. Cerberus

۱۰. Furies، الهه‌های انتقام‌جویی

11. Larvae

12. Lemures

با نام الهه‌های دانش و هنر^۱ و جهل خود را با نام نیروی قضا و قدر، و شهوات خود را با نام خدای عشق^۲، و خشم خود را به نام خدایان انتقام و مجازات، و اعضای اسفل خود را با نام خدای تولیدمثل^۳ باز می‌خواندند و آلودگی‌های شبانه خود را به بختک‌های نر و ماده^۴ نسبت می‌دادند: تا آنجا که هیچ شخصیتی در شعر شعرا نبود که آنها آن را به صورت یکی از خدایان یا شیاطین در نیاورده باشند.

همان مؤسسين مذاهب اقوام غيريهود با توجه به دليل دوم پيدايش مذاهب [از دلايل چهارگانه بالا] يعني جهل آدميان نسبت به علل و در نتيجه تمايل آنها به اسناد بخت و اقبال خویش به عواملی که هیچگونه وابستگی و ارتباطی میان آنها و بخت و اقبالشان وجود نداشت، از فرصت استفاده کردند و به جای علل ثانویه نوعی خدایان ثانویه و کمکی را معرفی و بر ذهن ناآگاه ایشان تحمیل نمودند؛ چنانکه علت باروری [زنان] را به ونوس [الهه زیبایی] و علت دانش و هنر را به آپولو؛ و [علت] ظرافت و مهارت را به عطارد [رب النوع سخنوری]؛ علت باد و طوفان را به ایلوس^۵، و علل پدیده‌های دیگر را به خدایان دیگر نسبت می‌دادند: تا بدانجا که در میان بت پرستان به تعداد انواع کارها انواعی از خدایان وجود داشت.

و قانونگذاران اقوام غیریهود به آیین‌های پرستشی که آدمیان به صورت طبیعی درخور خدایان خود می‌دانستند، یعنی اهدای هدایا، ادای نماز، سپاسگزاری و غیره که پیش‌تر ذکر شد، شیوه بت پرستی خودشان را چه در قالب تصویر و چه در شکل تندیس افزودند؛ و منظور آن بود که مردم نادان (یعنی اغلب یا اکثریت مردم) با این تصور که خدایانی که آن تصاویر و تندیس‌ها برای نمایش آنها ساخته شده بودند در واقع در درون آنها جای دارند و یا به اصطلاح در درون آنها خانه کرده‌اند، هر چه بیشتر از آن خدایان بترسند؛ و همچنین [همان قانونگذاران] زمین‌ها و خانه‌ها و مناصب و درآمدهایی را وقف خدایان کردند و آنها را از حیطة استفاده آدمیان خارج ساختند یعنی آنها را به بت‌های خویش تخصیص داده و به این‌گونه تقدیس می‌نمودند، چنانکه در مورد غارها، بیشه‌زارها، جنگل‌ها، کوهستان‌ها و جزایر چنین کردند. همچنین آنها به خدایان خود نه تنها گاه صورت آدمی و گاه صورت جانور و هیولا می‌بخشیدند بلکه قوا و هیجانات آدمیان و جانوران همچون حس، کلام، قوه جنسی، شهوت و قوه زاد و ولد را نیز بدان‌ها

۱. Muses، در اساطیر یونانی دختران نهگانه زئوس که نگهبان و مشوق شعر و موسیقی و دیگر رشته‌های دانش و هنر بودند-م.

۲. Cupid، خدای عشق در اساطیر رومی-م.

۳. Priapus، در اساطیر یونان خدایی که سمبل تولید جنسی در مردان بود-م.

۴. Succubae و Incubi، شیاطین نر و ماده‌ای که با آدمیان خفته عشقبازی می‌کنند-م.

۵. Aëolus، خدای باد-م.

نسبت می‌دادند (و این کار را نه تنها با آمیزش دادن خدایان با یکدیگر برای ازدیاد نوع آنها بلکه از طریق آمیزش دادن خدایان با مردان و زنان نیز انجام داده‌اند تا خدایان دورگه و همچنین افراد اهل بهشتی چون باکوس^۱ و هرکول و دیگران را به وجود آورند.) و علاوه بر این، خشم، انتقام‌جویی و دیگر هیجانات موجودات زنده، و اعمال ناشی از آن هیجانات مانند فریبکاری، دزدی، زنا، لواط و هر رذیلت و شرارتی را که نشانه قدرت یا مایه لذت تلقی شود، و نیز تمامی گناهان آدمیان به‌ویژه بیشتر گناهان غیرقانونی یا غیراخلاقی را به خدایان خود نسبت می‌دادند.

سرانجام، همان مؤسسين مذاهب اقوام غیریهود بعضاً براساس تجربه دروغین و بعضاً بر پایه وحی دروغین، برای پیش‌بینی حوادث و وقایع زمان آینده، که در حقیقت حدسیاتی مبتنی بر تجربه زمان گذشته‌اند، شیوه‌های خرافی بی‌شمار دیگری به‌منظور غیب‌گویی افزودند، و به آدَمیان القا کردند که یا باید سرنوشت آینده خود را در سخنان و پاسخ‌های مبهم و بی‌معنای کاهنان [معابد] دلفی^۲، دلوس^۳، آمون^۴ و دیگر معابد پیشگویان نامدار بجویند؛ که عمداً پاسخ‌های مبهم می‌دادند تا به هر صورت درست از کار درآید؛ و این سخنان نیز به‌واسطه بخارات مست‌کننده داخل معبد از نوعی که در غارهای گوگردار بسیار فراوان‌اند، نامفهوم و بی‌معنا می‌شدند؛ و یا اینکه می‌بایست سرنوشت آینده خود را در نوشته‌های زنان غیب‌گویی جويا شوند که از پیشگویی‌های آنها در عصر جمهوری روم کتاب‌های مشهوری فراهم آمده بود (احتمالاً همانند پیشگویی‌های نوسترا داموس^۵ به‌نظر می‌رسد که قطعات پراکنده‌ای که اکنون از آنها موجود است در اعصار بعدی جعل شده باشد)؛ و یا سرنوشت آینده خود را در سخنان بی‌معنای دیوانگانی بجویند که گفته می‌شد روحی الهی وجودشان را تسخیر کرده است؛ و این حالت تسخیر روح را ایشان جذب و شیفتگی می‌خواندند؛ و این‌گونه پیشگویی حوادث غیب‌گویی^۶ یا آینده‌بینی به‌شمار می‌رفت؛ و یا سرنوشت آینده خود را در رؤیت ستارگان به هنگام طلوع بجویند که طالع‌بینی^۷ خوانده می‌شد و بخشی از علم ستاره‌شناسی رایج به‌شمار می‌رفت؛ و یا آن را در امید و بیم خودشان ببابند که فال‌بینی^۸ یا حس پیشگویی^۹ خوانده می‌شد؛ و یا در پیشگویی‌های جادوگرانی که مدعی توانایی

۱. Bacchus، رب‌النوع شراب-م.

۲. Delphi، مهمترین معبد یونان قدیم و مقر هاتف آپولو-م.

۳. Delos، از جزایر دریای اژه و از مراکز قدیمی حیات مذهبی-م.

۴. Ammon، واقع در شرق رود اردن-م.

۵. Nostradamus (۱۵۰۳-۱۵۶۶)، منجم و ستاره‌شناس فرانسوی-م.

6. Theomancy

7. Horoscopy

8. Thumomancy

9. Presage

ارتباط با مردگان بودند، بجویند که ارتباط با ارواح^۱، احضار روح و افسونگری خوانده می‌شد و خود تنها چشم‌بندی و تردستی و دغل‌بازی چندنفری است؛ و یا در پروازهای تصادفی و یا دانه دادن به پرندگان که تفال^۲ خوانده می‌شود، بجویند؛ و یا در امعا و احشای حیوانات قربانی شده بیابند که پیشگویی از روی امعای حیوان^۳ خوانده می‌شد؛ و یا در خواب و رؤیا؛ یا در غارغار کلاغ سیاه یا چهچهٔ پرندگان؛ و یا در وجنات و خطوط چهرهٔ خود بجویند که قیافه‌شناسی^۴ خوانده می‌شد؛ یا از طریق کف‌بینی و خواندن خطوط دست بیابند که به سخن غیررسمی فال^۵ خوانده می‌شد؛ و یا در وجود حیوانات عجیب و غریب، یا حوادث غیرعادی مانند خسوف و کسوف، ظهور ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب‌های نادر، زمین‌لرزه، سیل، تولد کودکان عجایی، و نظیر اینها بجویند که آینده‌بینی^۶ و علم به علائم آینده^۷ خوانده می‌شد، زیرا تصور می‌رفت که این حوادث وقوع مصیبتی بزرگ را از پیش خبر می‌دهند؛ و گاه هم سرنوشت خود را در صرف قرعه‌کشی مانند «شیر یا خط»^۸، شمردن سوراخ‌های غربال، تورق و تفال در اشعار هومر و ویرژیل؛ و تصورات بیهودهٔ بی‌شمار دیگری مانند اینها بیابند.

بدین‌سان آدمیان به سهولت سخنان کسانی را که اعتماد ایشان را جلب کرده‌اند، باور می‌کنند و چنان کسانی می‌توانند با آرامی و زبردستی از ترس و جهل ایشان بهره‌برداری کنند.

و بنابراین نخستین بنیانگذاران و قانونگذاران دولت‌ها در میان اقوام غیریهودی که اهداف آنها صرفاً نگهداشتن اتباع در حال اطاعت و حفظ صلح بود، در تمامی ممالک مراقبت می‌نمودند که: اولاً، اعتقادی را در اذهان اتباع خود تعبیه کنند تا احکامی را که خودشان در مورد مذهب صادر کرده بودند ناشی از تدبیر و تمهید ایشان تلقی نکرده بلکه منبعث از احکام یکی از خدایان یا ارواح به‌شمار آورند؛ و یا در غیر این صورت چنین وانمود می‌کردند که خود ایشان سرشتی والاتر از سرشت آدمیان فانی دارند، تا بدان وسیله قوانین خود را به سهولت بیشتری تبلیغ کنند: بنابراین نوماپومپلیوس^۹ مدعی بود که مراسمی را که در بین رومیان رایج ساخته بود، از الههٔ [موسوم به] «اگریا»^{۱۰} دریافت کرده است؛ و نخستین پادشاه و بنیانگذار مملکت پرو مدعی بود که او و همسرش فرزندان خورشید بودند؛ و محمد برای آنکه دین خود را استوار سازد، مدعی بود که ملاقات‌هایی با روح‌القدس در هیئت کبوتری، داشته است. دوم اینکه [بنیانگذاران مذکور] سعی در

1. Necromancy

2. Augury

3. Aruspicina

4. Metoposcopy

5. Omina

6. Portenta

7. Ostenta

8. Cross and pile

۹. Numa Pompilius، یکی از هفت سلطانی که پیش از تأسیس جمهوری در روم حکومت کردند.م.

۱۰. Egeria، در اساطیر رومی الهه‌ای که مشاور نوما دومین پادشاه روم بود.م.

القای این عقیده نمودند که آنچه از نظر قوانین ممنوع است در نزد خدایان نیز ناخوشایند به‌شمار می‌رود. سوم اینکه مراسم، ادعیه، قربانی‌ها و جشن‌هایی را مقرر داشتند تا آدمیان را معتقد سازند که می‌توان به‌واسطه آنها خشم خدایان را فرو نشاند؛ و نیز مدعی بودند که شکست در جنگ، شیوع بیماری، زمین‌لرزه و بدبختی هر آدمی از خشم خدایان ناشی می‌شود؛ و خشم خدایان نیز از غفلت مردمان در پرستش آنها و فراموش کردن و یا درست در نیافتن آیین‌های پرستش نشئت می‌گیرد. و گرچه در نزد رومیان باستان آدمیان از انکار آنچه شاعران درباره دردها و لذت‌های اخروی نوشته‌اند منع نمی‌شدند و گرچه چنین اعتقادی را بسیاری از صاحب‌نظران وزین در سخنرانی‌های خود آشکارا به ریشخند می‌گرفتند، اما خود آن عقیده همواره بیشتر مورد قبول بود تا عکس آن.

و [آن بنیانگذاران] به‌واسطه چنین اقداماتی و در جهت دستیابی به هدف خود (که صلح و آرامش دولت بود) به این نتیجه رسیدند که اگر مردم بدبختی‌های خود را ناشی از غفلت یا اشتباه خودشان نسبت به آیین‌ها و یا نافرمانبرداری از قوانین بدانند در آن صورت آمادگی کمتری برای شورش بر ضد حکام خود خواهند داشت و چون مردم به‌واسطه زرق و برق و سرگرمی‌ها و جشن‌ها و بازی‌های عمومی که به افتخار خدایان برگزار شود، مشغول گردند، در آن صورت تنها شرط جلوگیری از سروصدا و آشوب آنان بر ضد دولت، تأمین معاش ایشان خواهد بود. و بنابراین رومیان که بخش اعظم جهان شناخته شده در آن روزگار را فتح کرده بودند، هرگونه مذهبی را در شهر رم به دیده اغماض و تساهل می‌نگریستند مگر آنکه آن مذهب حاوی اصولی ناسازگار با حکومت مدنی و غیردینی آنها می‌بود؛ همچنین در هیچ کتابی ذکر نشده است که در آن شهر مذهبی ممنوع بوده باشد، مگر مذهب یهودیان، که (چون خود را قوم خاص خداوند می‌دانستند) تبعیت از هر پادشاه فانی و یا دولتی دنیوی را غیرقانونی می‌شمردند. و بنابراین ملاحظه می‌کنید که چگونه دین اقوام غیریهود جزئی از سیاست آنها بود.

اما هر جا که خداوند خودش از طریق وحی و الهام مافوق طبیعی دینی را تأسیس کرد، در همانجا نیز برای خود سلطنتی خاص برقرار ساخت، و قوانینی در باب رفتار آدمیان نسبت به خودش و نیز رفتار ایشان نسبت به یکدیگر مقرر کرد؛ و بدین‌سان در مملکت خداوندی سیاست و قوانین مدنی جزئی از دین هستند و بنابراین تفکیک اقتدار دنیوی و روحانی در آن معنایی ندارد. درست است که خداوند پادشاه کل زمین است اما همچنین می‌تواند پادشاه ملتی خاص و برگزیده باشد؛ و میان آن دو مغایرتی نیست، همچنانکه کسی که در عین حال فرماندهی کل ارتشی را در دست دارد می‌تواند هنگ یا گردانی مخصوص خویش نیز داشته باشد. خداوند به موجب قدرت خویش پادشاه کل زمین است؛ اما به‌موجب عهد و میثاقی معین پادشاه قوم برگزیده خویش می‌شود ولی برای بحث مفصل‌تر درباره حکومت خداوند هم به حکم طبیعت و هم به حکم عهد و

دین راستین و قوانین
مملکت خداوند

میثاق جای دیگری را در این رساله در نظر گرفته‌ایم.

از بسط و گسترش دین به سهولت می‌توان دلایل تجزیه آن را به ریشه‌ها و اصول اولیه‌اش که صرفاً اعتقاد به الوهیت و قدرت‌های نامرئی و مافوق طبیعی است، دریافت؛ و این اعتقاد را نمی‌توان هرگز کاملاً از سرشت و نهاد آدمی زدود؛ بلکه در هر زمان دین‌های جدیدی دوباره از درون همان اصول اولیه می‌جوشند و از طریق آموزش کسانی که در چنین زمینه‌ای صاحب نام و اعتبار هستند، گسترش می‌یابند.

زیرا با توجه به آنکه همه ادیان در اصل مبتنی بر ایمان جمعی از مردم به شخصی هستند که نه تنها مردی دانا و خردمند به نظر می‌رسد و می‌کوشد تا سعادت ایشان را تأمین کند بلکه به علاوه انسانی مقدس به شمار می‌رود که خداوند از سر لطف و مرحمت اراده خویش را از طریق او به شیوه‌ای مافوق طبیعی اعلام می‌دارد؛ پس از اینجا لاجرم چنین برمی‌آید که وقتی کسانی که اداره امور دینی را در دست دارند، در دانایی و خردمندی و یا صداقت و دلبستگی آنان به دین تردید کنند؛ و یا اینکه خود آنان نتوانند نشانه‌ای از وحی و الهام از خود بروز دهند؛ در آن صورت مذهبی که خواستار برپانگهداشتن آن هستند، نیز باید مورد تردید قرار گیرد؛ و چنین مذهبی (اگر ترس از قدرت حکام مدنی در کار نباشد) قطعاً نفی و رد می‌شود.

آنچه آوازه دانایی و خردمندی کسی را که دینی را تأسیس می‌کند و یا به دینی که پیش‌تر تأسیس شده چیزی می‌افزاید، از میان می‌برد، تبلیغ عقیده‌ای متضمن تضاد است؛ زیرا دو قضیه متضاد نمی‌توانند هر دو درست باشند؛ و بنابراین تبلیغ اعتقاد به آنها دلیل بر جهل است و نادانی گوینده را برملا می‌سازد و سخنان او را درباره هر چیز دیگری که به‌عنوان الهام ماوراء طبیعی عرضه شود نیز بی‌اعتبار می‌سازد؛ البته آدمی می‌تواند الهاماتی مافوق عقل طبیعی دریافت کند ولی دریافت الهاماتی بر ضد عقل طبیعی ممکن نیست.

آنچه آوازه صداقت را از بین می‌برد انجام یا بیان چیزهایی است که نشان می‌دهند که واعظان خود به عقیده‌ای که برای مردم تبلیغ می‌کنند، پایبند نیستند؛ چنین اعمال یا گفته‌هایی موجب فضاحت و رسوایی می‌شوند زیرا همچون موانع راه موجب سقوط آدمیان در طریق دین می‌گردند؛ همچنانکه بی‌عدالتی، بی‌رحمی، بی‌حرمتی به مقدسات، آزمندی و تجمل‌پرستی نیز چنان عاقبتی دارند؛ زیرا کیست که باور کند که کسی که اعمالش عموماً از چنین انگیزه‌هایی سرچشمه می‌گیرند، به وجود قدرتی نامرئی معتقد باشد و به همان سان که دیگران را به خاطر گناهان کوچک‌تر از آن می‌ترساند، خود از آن بترسد؟

آنچه آوازه دلبستگی به دین را از بین می‌برد، کشف اغراض خصوصی است؛ مثل آنکه از دیگران اعتقاد به عقیده‌ای را بخواهند که واقعاً یا ظاهراً موجب کسب سلطه، ثروت،

ارتکاب اعمالی مغایر با مذهبی که خود تأسیس می‌کنند

حیثیت یا لذت انحصاری یا خاصی برای خودشان گردد. زیرا آدمیان وقتی به واسطه چیزی برای خود سودی تحصیل می‌کنند این کار را نه به خاطر عشق به دیگران بلکه به خاطر خودشان انجام می‌دهند.

سرانجام شاهی که آدمیان می‌توانند در اثبات رسالت الهی خود بیاورند، نمی‌تواند هیچ چیز دیگری جز انجام معجزات یا پیشگویی درست (که خود معجزه‌ای است) و یا تأمین سعادت خارق‌العاده باشد. و بنابراین، وقتی به آن قسمت از اصول دین که از جانب کسانی که صاحب معجزات بودند، عرضه شده است، اصولی از جانب کسانی افزوده گردیده که رسالت‌شان مبتنی بر معجزه نبوده است، [این اصول] تنها به همان اندازه‌ای موجب ایمان و اعتقاد می‌گردد که رسوم و قوانین سرزمین‌های مختلف برای مردمان آنها موجد ایمان است. زیرا چنانکه اهل تمیز برای اثبات امور طبیعی شواهد و دلایل طبیعی طلب می‌کنند؛ در امور ماوراء طبیعی نیز آدمیان علائم و دلایل ماوراء طبیعی (یعنی همان معجزات) طلب می‌نمایند تا آنکه باطناً و قلباً قانع شوند.

فقدان شواهد مؤید معجزات

کل دلایل تضعیف ایمان آدمیان را می‌توان در مثال‌های زیر آشکارا مشاهده کرد. نخست نمونه بنی‌اسرائیل را می‌آوریم که وقتی موسی که دعوت خود را با انجام معجزاتی و نیز با راهنمایی درست ایشان برای خروج از مصر اثبات کرده بود، تنها به مدت چهل روز غایب شد، ایشان از پرستش خداوند راستینی که موسی معرفی نموده بود سرباز زدند؛ و با ساختن گوساله‌ای زرین به‌عنوان خدای خویش به رسم بت‌پرستی مصریان بازگشتند، درحالی‌که به‌تازگی از آن رهایی یافته بودند. و نیز پس از آنکه موسی، هارون، یوشع و کل آن نسلی که شاهد کارهای عظیم خداوند در بین بنی‌اسرائیل بودند، مردند، نسل دیگری پدید آمد و بعل^۱ را پرستش نمود. بنابراین با نقصان معجزات ایمان نیز نقصان یافت.

سفر خروج ۲:۱/۲

کتاب دوم قضاات ۲:۱۱

همچنین وقتی فرزندان شموئیل که از جانب پدر خود در بت‌پرست^۲ به حکومت منصوب شده بودند، رشوه گرفتند و ناعادلانه قضاوت کردند، قوم بنی‌اسرائیل از اینکه سلطنت خداوند بر خود را به شیوه‌ای متفاوت از سلطنت او بر دیگر اقوام بپذیرند، سرباز زدند؛ و بنابراین از شموئیل درخواست کردند که به شیوه اقوام دیگر پادشاهی برای آنها برگزیند. بدین‌سان با نقصان عدالت، ایمان نیز نقصان یافت؛ تا آنجا که آنها خداوند را از مقام فرماندهی بر خود عزل کردند.

کتاب اول شموئیل ۸:۳

وگرچه با تأسیس دین مسیح معابد کاهنان غیب‌گو در سراسر امپراتوری روم تعطیل شد و شمار مسیحیان به‌واسطه وعظ و تبلیغ حواریون و مبلغین انجیل همه‌روزه و در

۱. Baal، والاترین خدا در بین برخی اقوام سامی عهد باستان: خدای خورشید و تولید مثل-م.

همه جا به شیوه‌ای شگفت‌انگیز افزایش یافت؛ اما قسمت عمده‌ای از آن پیروزی را می‌توان به درستی معلول وضعیت حقارت‌آمیزی دانست که روحانیون اقوام غیریهودی آن زمان خود به علت بی‌تقوایی، آزمندی و زدوبند با شهریان بر سر خویش آورده بودند. و همچنین مذهب کلیسای روم بعضاً به همان دلیل در انگلستان و بسیاری از نقاط عالم مسیحیت منسوخ گردید؛ زیرا نقصان فضیلت در بین پیشوایان دینی موجب نقصان ایمان در میان مردم می‌گردد؛ و علت دوم [زوال کلیسا] ورود فلسفه و آیین ارسطو در دین به سعی مدرسیون بود که در نتیجه آن تناقض‌گویی‌ها و اندیشه‌های بیهوده و باطل چندان رواج یافت که پیشوایان روحانی را به جهالت و فریبکاری نامبردار ساخت و مردم را بر آن داشت که یا برخلاف میل شهریان خود بر علیه کلیسا قیام کنند (چنانکه در فرانسه و هلند اتفاق افتاد) و یا با اراده و میل پادشاهان خود و همراه با ایشان بر کلیسا بشورند (چنانکه در انگلستان رخ داد).

سرانجام از جمله اصولی که کلیسای روم برای رستگاری لازم دانسته است، اصول بسیاری آشکارا به سود پاپ و پیروان روحانی او در سرزمین‌های شهریان مسیحی دیگر تمام می‌شوند، تا آنجا که اگر آن شهریان با یکدیگر در حال رقابت نمی‌بودند می‌توانستند بدون جنگ و زحمت قدرت خارجی را یکسره از میان ببرند، چنانکه در انگلستان از میان برداشته‌اند. زیرا کیست که در نیابد که اعتقاد به اینکه اقتدار پادشاه تنها در صورتی ناشی از مسیح است که اسقفی بر سر او تاج بگذارد، به نفع چه کسی تمام می‌شود؟ و اینکه پادشاه اگر پیشوای دینی باشد نمی‌تواند همسر بگیرد؟ و یا اینکه داوری در این باره که شهرداری اصل و نسب مشروع دارد یا نه، باید از جانب مقامات روم صورت گیرد؟ و یا اینکه اگر دادگاه روم پادشاهی را بدعت‌گذار بداند اتباع او از فرمانبرداری اش معاف می‌شوند؟ و یا اینکه پادشاهی (مانند شیلپرک^۱ پادشاه فرانسه) ممکن است بی‌هیچ دلیلی از جانب پاپی (مانند پاپ زکریا^۲) خلع گردد و مملکتش به یکی از اتباعش اعطا شود؟ و یا اینکه رسیدگی به دعاوی کیفری در مورد مقامات روحانی و راهبان، در هر کشوری که باشد، از حدود صلاحیت و قدرت پادشاه آن کشور خارج باشد؟ و یا کیست که در نیابد که عواید ناشی از مراسم مقدس خصوصی و درآمد مربوط به تصفیة روح در عالم برزخ همراه با دیگر منافع خصوصی که رویهمرفته برای ضایع کردن زنده‌ترین ایمان‌ها هم کافی هستند، به نفع چه کسانی تمام می‌شود؟ البته در صورتی که (چنانکه گفتیم) حکام مدنی و رسوم رایج خود پشتوانه چنان عقیده‌ای نباشند بلکه مبنای آن، اعتقاد مردم به قداست، دانایی و پرهیزگاری پیشوایان دینی باشد. بنابراین می‌توان همه تغییرات مذهب را

۱. Chilperique (۵۳۹-۵۸۴)، از پادشاهان سلسله فرانک‌ها در آلمان و فرانسه-م.

در جهان تنها به یک علت نسبت داد و آن اعمال نفرت‌انگیز روحانیون نه تنها در کلیسای کاتولیک بلکه حتی در کلیسایی است که عمدتاً مسئول جنبش اصلاح دین بوده است.

فصل سیزدهم

در باب وضع طبیعی آدمیان و سعادت یا تیره‌روزی آنها در آن وضع

طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته است که، گرچه گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حیث فکری باهوش‌تر از دیگری باشد، اما با این حال وقتی همه آنها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت میان ایشان آن قدر قابل ملاحظه نیست که براساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد درحالی‌که دیگری نتواند به همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد. زیرا از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را یا از طریق توطئه نهانی و یا از طریق تبانی با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر واحدی قرار داشته باشند، بگشدد.

آدمیان به حکم طبیعت
برابرند

و از نظر قوای فکری (قطع نظر از دانش‌های مبتنی بر کلام و به‌ویژه مهارت دستیابی به قواعد عام و خطاناپذیر که علم خوانده می‌شود و اندکی از مردمان آن هم در اندکی از چیزها از آن برخوردارند، زیرا قوه‌ای جبلی نیست که مادرزاد باشد و یا - مانند دوران‌دیشی - قوه‌ای نیست که وقتی در طلب چیز دیگری باشیم خود به خود به دست آید) در مقایسه با قدرت [جسمانی] برابری بیشتری در میان آدمیان مشاهده می‌کنیم. زیرا دوران‌دیشی همان تجربه است و افراد در طی مدت زمان برابری، تجربه یکسان و برابری در اموری به دست می‌آورند که به یک میزان آن را تجربه کرده باشند. آنچه احتمالاً موجب می‌گردد تا آدمیان برابری خود را از این لحاظ نپذیرند تنها تصور خودپسندانه آنها درباره دانایی و درایت خودشان است؛ و تقریباً همه آدمیان گمان می‌کنند که نسبت به عوام‌الناس دارای درجه بالاتری از عقل و درایت هستند؛ یعنی نسبت به همه آدمیان به استثنای خودشان و شمار اندک دیگری که به واسطه شهرت‌شان و یا به دلیل موافقتشان با نظر ایشان مورد تأیید باشند. زیرا طبیعت آدمیان چنان است که هر قدر هم دیگران را با ذوق‌تر، بلیغ‌تر و داناتر از خود بدانند، باز هم اغلب مردم را به اندازه خود خردمند و دانا نمی‌شمارند؛ زیرا عقل و درایت خود را از نزدیک مشاهده می‌کنند و عقل و خردمندی دیگران را از دور. اما همین خود ثابت می‌کند که آدمیان از حیث عقل و درایت نه نابرابر بلکه برابرند، زیرا معمولاً در اثبات توزیع عادلانه و برابر هر چیزی هیچ دلیلی بهتر از این نیست که هر کس از سهم خویش خرسند باشد.

از همین برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف ناشی می‌شود. و بنابراین اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند، و در راه دستیابی به هدف خویش (که اصولاً صیانت ذات و گاه نیز صرفاً کسب لذت است) می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند. هم از این روست که وقتی شخص متجاوزی تنها باید از قدرت و مقاومت شخص واحد دیگری هراسناک باشد؛ اگر یکی از آن دو منصب و جایگاه امن و آسوده‌ای برای خود ایجاد کند و یا داشته باشد و از آن بهره‌برداری نماید، ممکن است دیگران نیروهای خود را یکپارچه کنند تا اموال آن کس را بگیرند و او را نه تنها از حاصل کارش بلکه از حیات و آزادی‌اش نیز محروم سازند. و چنین مهاجمی هم خود در معرض خطر مشابهی قرار می‌گیرد.

نتیجه برابری
توس از یکدیگر است

و پیش‌دستی یا سبقت گرفتن معقول‌ترین راه برای هر کس برای گریز از این حالت ترس متقابل و تأمین امنیت است. یعنی هر کس باید از طریق زور یا تزویر بر همه آدمیان تا آنجا که می‌تواند سلطه و سروری بیابد، تا حدی که دیگر هیچ قدرتی به اندازه کافی نیرومند نباشد که وی را در خطر بیفکند. و این خود صرفاً لازمه صیانت ذات آدمی است و عموماً مجاز است. همچنین چون همواره کسانی وجود دارند که قدرت خود را در تجاوز و تعدی می‌بینند و از آن لذت می‌برند و اعمال تعدی‌آمیز خود را بیش از آنچه لازمه تأمین امنیت خودشان است پی می‌گیرند؛ پس اگر دیگران که برعکس آن کسان، خرسندند که از روی تواضع از حدود خود خارج نشوند، از طریق تهاجم و تعدی قدرت خود را افزایش ندهند، در درازمدت نخواهند توانست تنها از طریق دفاع از خویشتن دوام بیاورند. و در نتیجه چنین افزایش سلطه‌ای بر روی دیگران چون لازمه صیانت ذات آدمی است، باید مجاز باشد.

و از ترس جنگ برمی‌خیزد

همچنین آدمیان، وقتی قدرتی در کار نباشد که آنها را در حال ترس و احترام کامل نسبت به یکدیگر نگه دارد، از معاشرت و مصاحبت یکدیگر لذتی نمی‌برند (بلکه برعکس بسیار ناراحت می‌شوند). زیرا هر کسی می‌خواهد که دوستش برای او به همان میزان ارج و قدر قائل شود که او خود برای خویشتن قائل است؛ و اگر نشانه‌ای از تحقیر یا اهانت نسبت به خود مشاهده کند طبیعتاً می‌کوشد تا جایی که شهادت دارد از طریق آسیب رساندن به کسانی که او را خوار می‌شمارند، آنها را وادار کند که برای وی قدر و ارزش بیشتری قائل شوند؛ و ضمناً درس عبرتی هم به دیگران بدهد. (و چنان شهادتی در بین کسانی که تابع هیچ قدرت عمومی نباشند تا آنها را در حالت صلح و آرامش نگه دارد تا بدان پایه است که می‌توانند یکدیگر را نابود کنند).

بنابراین در نهاد آدمی سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد. نخست رقابت؛ دوم ترس؛ سوم طلب عزت و افتخار.

علت اول آدمیان را برای کسب سود؛ علت دوم برای کسب امنیت؛ و علت سوم برای کسب اعتبار و شهرت به تعدی وامی دارد. گروه نخست [سودجویان] زور و خشونت به کار می‌برند تا بر دیگران و نیز بر زنان، فرزندان و احشام ایشان سروری پیدا کنند؛ علت دوم معطوف به دفاع و حراست [از دستاوردها] است و گروه سوم به خاطر چیزهای بی‌اهمیت و بی‌ارزش مثلاً بر سر حرف یا لبخندی یا عقیده متفاوتی و یا تحقیری که مستقیماً در حق شخص خودشان و یا بالواسطه در حق خویشان، دوستان، ملت، حرفه، و یا نام و نشان‌شان روا داشته شود، به تجاوز و تعدی متوسل می‌گردند.

از اینجا آشکار می‌گردد که در زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به سر برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی جنگ همه بر ضد همه است. زیرا جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد؛ و بنابراین زمان را باید در تعیین ماهیت جنگ دخیل دانست، چنانکه در ماهیت هوا نیز دخیل است. زیرا چنانکه معنای هوای بد در این نیست که یکی دوبار باران ببارد بلکه باید که چندین روز پیایی احتمال بارش باران وجود داشته باشد؛ به همین سان معنای جنگ نه در جنگیدن واقعی بلکه در احتمال آشکار وقوع آن در طی مدت زمانی نهفته است که در آن اطمینانی به خلاف آن [یعنی صلح] نباشد. هر زمان دیگری جز این، زمان صلح است.

بنابراین هر آنچه بر جنگ که در آن هر کس دشمن هر کس دیگری است مترتب باشد نظیر همان نیز بر زمانی مترتب است که در آن آدمیان بدون هرگونه آرامش و امنیتی به سر برند، مگر امنیتی که به واسطه قوت بدنی و اقدامات شخصی خودشان ایجاد کرده باشند. در چنین وضعی امکانی برای کار و فعالیت نیست، زیرا به حاصل چنین کار و کوششی اطمینان نیست؛ و در نتیجه نه کشت و کار زمین؛ نه کشتی‌رانی، نه امتعه و کالاهایی که بتوان از راه دریا وارد کرد؛ نه ساختمان‌های راحت و جادار؛ نه وسایل نقل و انتقال اشیای ثقیل و سنگین؛ نه دانش و معرفتی درباره کره زمین؛ نه شرح و گزارشی درباره تاریخ؛ و نه هیچگونه دانش و هنر و ادبیاتی و یا جامعه و انجمنی [هیچیک ممکن نخواهد بود] و از همه برتر ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار [وجود دارد]؛ و زندگی آدمی گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه [است].

اینکه طبیعت می‌تواند اینچنین آدمیان را منزوی و مجزا کرده و ایشان را مستعد تعدی و تجاوز و نابودکردن یکدیگر سازد، ممکن است به نظر کسی که به درستی در این‌گونه امور غور نکرده باشد عجیب بنماید؛ و چنین کسی ممکن است به استنتاج فوق که از هیجانات و امیال آدمیان استنباط شده است اعتماد نکرده و احتمالاً بخواهد که آن را از طریق تجربه به تأیید برساند. برای این کار چنان کسی تنها کافی است به یاد بیاورد

در خارج از وضع مدنی جنگ دائمی همه بر ضد همه جریان می‌یابد

ناراحتی‌های ناشی از این جنگ

که وقتی به سفر می‌رود خود را مسلح می‌کند و با جمعی از همراهان می‌رود؛ و یا وقتی می‌خواهد، درها را قفل می‌کند؛ و یا حتی وقتی در خانه است، صندوق‌هایش را قفل می‌کند؛ و یا این کارها را در شرایطی انجام می‌دهد که می‌داند قوانین و مقاماتی عمومی وجود دارند که مسلح‌اند و هرگونه آسیبی را که به‌وی برسد، مجازات می‌کنند؛ چنین کسی وقتی به‌صورت مسلح اسب‌سواری می‌کند درباره‌ی هم‌میهنان خودش چه فکری می‌کند؟ وقتی درهای خانه‌ی خودش را قفل می‌کند، درباره‌ی هم‌شهریان خودش چه می‌اندیشد؟ و وقتی صندوق‌های خود را قفل می‌کند، درباره‌ی فرزندان و خدمتکاران خویش چه فکری در سر دارد؛ آیا چنان کسی با چنان اعمالی به‌همان میزان آدمیان را به تجاوزطلبی متهم نمی‌کند که ما در اینجا با چنین کلماتی می‌کنیم؟ ولی ما آدمیان را به‌خاطر سرشت و نهادشان سرزنش نمی‌کنیم. خواهش‌ها و دیگر هیجانات و امیال آدمی به‌خودی‌خود گناه نیستند. همچنین اعمالی که از آن امیال و هیجانات ناشی می‌شود تا وقتی که آدمیان قانونی بر ضد و در منع آن نشناسند، گناه به‌شمار نمی‌رود؛ و تا وقتی چنین قوانینی وضع نشده‌اند آدمیان نمی‌توانند آنها را بشناسند؛ و همچنین تا وقتی که آدمیان در مورد شخصی که باید قانون وضع کند، به توافق نرسیده باشند، هیچ قانونی نمی‌تواند وضع شود.

ممکن است احتمالاً گفته شود که هیچگاه چنین دوران یا وضع جنگی بدین معنا وجود نداشته است. و من نیز بر این عقیده‌ام که وضعیت هیچگاه در هیچ جای جهان عموماً بدین‌گونه نبوده است؛ اما سرزمین‌های بسیاری اینک وجود دارند که مردمان آنها بدین شیوه زندگی می‌کنند. زیرا اقوام وحشی بسیاری از نقاط آمریکا، جز حکومت در مقیاس خانواده‌های کوچکی که قرارداد آن مبتنی بر شهوات طبیعی است، هیچ حکومتی ندارند و در حال حاضر به همان شیوه ددمنشانه‌ای که پیش‌تر گفتیم زندگی می‌کنند. به هر حال، می‌توان تصور کرد که هر جا قدرتی عمومی وجود نداشته باشد که مردم از آن بترسند، چه نوعی از زندگی ممکن خواهد بود: در این شرایط آدمیانی که پیش‌تر در تحت حکومتی صلح‌جو زیسته‌اند، گرفتار وضع جنگ داخلی می‌شوند.

اما گرچه هرگز زمانی وجود نداشته است که در آن آدمیان در وضعیت جنگ دائمی بر ضد یکدیگر بوده باشند؛ با این حال در همه‌ی ادوار، پادشاهان و صاحبان قدرت حاکمه به‌واسطه‌ی برخورداری از خودمختاری و استقلال، در حال رقابت و حسادت دائمی با یکدیگر و در وضع و هیئت گلاادیاتورهایی بوده‌اند که گویی سلاح برکشیده و چشمان خود را به یکدیگر دوخته باشند؛ یعنی اینکه دژها، پادگان‌ها و توپ‌هایشان در مرزهای کشور همواره مستقر بوده و جاسوسان‌شان دائماً در سرزمین همسایگان ایشان فعالیت داشته‌اند؛ و این حالت و وضع جنگی است. اما چون پادشاهان بدینوسیله از کار و صنعت اتباع خویش حراست می‌کنند، بدبختی و مسکنتی که با آزادی آدمیان در وضع طبیعی همراه است، در نتیجه‌ی اعمال ایشان پدید نمی‌آید.

در این وضع هیچ چیز
ناعادلانه نیست

بر این جنگ همه بر ضد همه این نتیجه نیز مترتب است که در این وضع هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد. مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع معنایی ندارد. وقتی قدرتی عمومی در کار نباشد، قانونی هم وجود ندارد؛ و وقتی قانون وجود نداشته باشد، عدالتی متصور نیست. در جنگ نیرومندی و خدعه‌گری دو فضیلت اساسی هستند. عدالت و بی‌عدالتی از زمره قوای بدنی یا فکری آدمی به‌شمار نمی‌روند و گرنه می‌بایست همچون حواس و امیال آدمی در هر انسانی حتی اگر وی تنها انسان روی زمین بوده باشد، یافت می‌شد. [عدالت و بی‌عدالتی] صفات آدمیانی هستند که در جامعه زندگی می‌کنند، نه آدمیان تنها و منزوی. همچنین بر وضعیت جنگی این نتیجه نیز مترتب است که هیچگونه مالکیتی یا حق تملکی، یا مال من و مال تویی به صورت مجزا و مشخص وجود نداشته باشد، بلکه هر چیزی تا زمانی متعلق به هر کسی باشد که بتواند آن را به دست آورد و نگه دارد. و این بود وصف وضع ناخوشایندی که آدمی به حکم طبیعت در آن قرار گرفته است؛ هر چند امکان آن نیز هست که بعضاً به حکم امیال و بعضاً به حکم عقل و خرد خویش از آن وضع بیرون بیاید.

حالات نفسانی و امیالی که
آدمیان را به صلح متمایل
می‌سازند

حالات نفسانی و امیالی که آدمیان را به صلح متمایل می‌سازند [یکی] ترس از مرگ؛ [دیگری] طلب لوازم زندگی راحت، [و سوم] امید به این است که از طریق کار و کوشش خود آن لوازم را به دست آورند. و عقل اصولی مناسب برای صلح پیشنهاد می‌کند که آدمیان می‌توانند براساس آنها به توافق برسند. این اصول همان‌هایی هستند که به سخنی دیگر قوانین طبیعی خوانده می‌شوند و در این باره در دو فصل آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت.

فصل چهاردهم

در باب قوانین طبیعی اولیه و ثانویه و در باب قراردادهای

حق طبیعی چیست

حق طبیعی^۱ که نویسندگان عموماً آن را Jus Naturale می‌خوانند، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که برطبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد.

آزادی چیست

مقصود از آزادی بر طبق معنای درست آن کلمه فقدان موانع خارجی است؛ و این موانع اغلب بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌های خود سلب می‌کنند، ولیکن نمی‌توانند وی را از کاربرد مابقی قدرتش به حکم داوری و عقل خویش باز دارند.

1. Right of Nature

قانون طبیعی چیست. قانون طبیعی^۱ (Lex Naturalis) حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند، و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند. زیرا گرچه کسانی که درباره این مطلب سخن می‌گویند، معمولاً *Jus* و [Lex یا] حق و قانون را مشتبه می‌کنند؛ اما این دو را باید از هم تمیز داد؛ زیرا حق به معنی آزادی انجام فعل و یا خودداری از انجام فعلی است؛ درحالی‌که قانون نفس چنان فعل یا ترک فعلی را معین و عمل بدان را الزام آور می‌سازد. بنابراین قانون و حق به همان اندازه با هم تفاوت دارند که تکلیف و آزادی با هم متفاوت‌اند؛ و این دو در مورد قضیه واحدی قابل جمع نیستند.

و چون وضعیت آدمی (چنانکه در فصل پیش ذکر شد) وضع جنگ همه بر ضد همه است؛ و در آن وضع هر کس تابع عقل خویشتن است؛ و می‌تواند برای صیانت حیات خود در مقابل دشمنان خویش از هر چیزی که در آن کار مفید افتد، بهره جوید؛ در نتیجه، در چنین وضعی همه آدمیان نسبت به هر چیزی حتی نسبت به جسم و جان یکدیگر حق دارند. و بنابراین تا وقتی که حق طبیعی هر کس نسبت به هر چیز به این معنا ادامه داشته باشد، هیچکس (هر چقدر هم نیرومند یا خردمند باشد) نمی‌تواند از امنیت لازم برخوردار باشد تا بتواند عمر درازی را که طبیعت معمولاً به آدمیان ارزانی می‌دارد به سر آورد. و در نتیجه یکی از احکام یا قواعد کلی عقل این است که هر کسی تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد باید برای آن بکوشد، ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد آنگاه می‌تواند از همه وسایل و امکانات لازم برای جنگ بهره بگیرد. نخستین جزء این قاعده کلی دربردارنده قانون نخستین و بنیادین طبیعت یعنی طلب صلح و حفظ آن است. جزء دوم حاوی حاصل جمع حقوق طبیعی است، که عبارت از این است که آدمی می‌تواند با بهره‌جویی از تمام وسایل و امکانات از خود دفاع کند.

از این قانون بنیادین طبیعت که به‌مه‌حب آن آدمیان می‌باید به حفظ صلح بکوشند، این قانون دوم استنتاج می‌شود که هر کس باید به اندازه دیگران مایل باشد که برای حفظ صلح و حراست از خویشتن، حق مطلق خود نسبت به همه چیز را وانهد و به همان میزان از حق برخورداری از آزادی برای خود بر ضد دیگران خرسند باشد که خود به دیگران بر ضد خویش روا می‌دارد. زیرا مادام که هر کسی دارای این حق باشد که هر چه می‌خواهد انجام دهد، همه آدمیان در وضعیت جنگ به‌سر خواهند برد. اما اگر دیگران از حق خود همانند آن کس چشم‌نپوشند، در آن صورت دلیلی وجود ندارد که کسی خود را از حق خویش بی‌بهره سازد. زیرا این کار در حکم آن خواهد بود که آدمی خود را چون صیدی اسیر صیاد

1. Law of Nature

کند (و هیچکس مجبور به انجام چنین کاری نیست) نه آنکه خود را در وضع صلح قرار دهد. و این همان قانون انجیل است که می‌گوید: آنچه می‌خواهی دیگران در حق تو انجام دهند، تو خود در حق ایشان انجام بده؛ و یا همان قانون بشری که می‌گوید: هر چه به خود روا نمی‌داری به دیگران روا مدار.

چشم‌پوشی از حق چیست

چشم‌پوشی آدمی از حق خود نسبت به هر چیزی به معنی محروم ساختن خویشتن از آزادی و نیز منع دیگران از برخورداری ایشان از حق خود نسبت به همان چیز است. زیرا کسی که از حق خودش چشم می‌پوشد و یا از آن دست می‌کشد با این کار خود به دیگران حقی که پیش‌تر از آن برخوردار نبوده باشند، عطا نمی‌کند؛ زیرا هیچ چیز نیست که همه آدمیان به حکم طبیعت نسبت بدان حق نداشته بوده باشند؛ بلکه آن کس تنها از سر راه دیگران کنار می‌رود تا آنها از حق اصلی و اولیۀ خود بدون مزاحمت آن کس بهره‌مند گردند؛ اما شخص دیگری ممکن است چنان مزاحمتی ایجاد کند. بنابراین نتیجه‌ای که برای یک کس به واسطه چشم‌پوشی کس دیگری از حق خودش، حاصل می‌گردد، تنها کاهش موانع کاربرد حق اولیۀ آن کس به میزانی معادل چشم‌پوشی آن کس دیگر از حق خویش است.

چشم‌پوشی از حق به چه

حق وقتی ترک می‌شود که یا از آن چشم‌پوشی شود و یا اینکه به دیگری منتقل گردد. وقتی صرفاً از آن چشم‌پوشی می‌شود که دیگر صاحب آن پروای آن نداشته باشد که منافعش عاید چه کسی می‌گردد. و وقتی به دیگری انتقال داده می‌شود که صاحب آن قصد کند که منافع آن نصیب شخصی یا اشخاصی گردد. و وقتی کسی به هر یک از این دو طریق حق خود را ترک گفته و یا آن را به دیگری اعطا کرده باشد، در آن صورت گفته می‌شود که او مجبور و مقید است که ممانعتی برای استفاده کسانی که چنان حقی به آنها اعطا و یا به نفع آنها رها شده است ایجاد نکند؛ و نیز وی حقیقتاً نمی‌تواند عمل آزاد و ارادی خویش را ابطال کند؛ و چنان ممانعتی بی‌عدالتی و ایراد آسیب محسوب می‌شود و

معنایی است

انتقال حق چیست

غیرقانونی^۱ است؛ زیرا حق مزبور قبلاً ترک و واگذار گردیده است. از این رو ایراد آسیب یا بی‌عدالتی در مباحثات معمول امروز تقریباً همانند آن چیزی است که در مشاجرات مدرسیون عمل بی‌معنا خوانده می‌شود. زیرا همچنانکه در نزد ایشان نقض و نفی عقیده‌ای که در آغاز قبول و تأیید شده باشد کاری بیهوده و بی‌معنا خوانده می‌شود؛ به همین سان در جهان واقعی نفی و ابطال ارادی آنچه کسی در آغاز به‌طور ارادی به‌عمل آورده است، بی‌عدالتی و ظلم خوانده می‌شود. شیوه‌ای که به واسطه آن کسی یا صرفاً از حق خود چشم‌پوشی می‌کند و یا آن را به دیگری واگذار می‌نماید اعلام یا ایفاد این معنا است که آن کس به‌موجب علامت یا علائمی ارادی و کافی از حق خود چشم‌پوشی کرده و

تعهد و التزام،

بی‌عدالتی

تکلیف

یا آن را به کسی واگذار کرده و آن کس هم آن را پذیرفته است. و این قرائن یا صرفاً کلمات و یا تنها اعمال هستند؛ و یا (چنانکه اغلب اتفاق می‌افتد) هم کلمات و هم اعمال هستند. از این جمله‌اند قول و قرارهایی که به موجب آن آدمیان خود را متعهد و ملزم می‌سازند؛ و قوت و اعتبار این قول و قرارها ناشی از ماهیت آنها نیست (زیرا هیچ چیز به اندازه سخنان آدمیان قابل نقض نمی‌باشد)؛ بلکه از ترس از عواقب ناخوشایند نقض آنها ناشی می‌شود. هرگاه که کسی حق خود را واگذار کند یا از آن چشم‌پوشی کند؛ این کار را یا به ازای حقی انجام می‌دهد که متقابلاً به او واگذار می‌گردد؛ و یا انتظار دارد که نفع دیگری عایدش شود. زیرا عمل او عملی ارادی است و غایت اعمال ارادی همهٔ آدمیان کسب نفعی برای خودشان است. و بنابراین حقوقی وجود دارد که نمی‌توان گفت هیچکس بتواند به واسطهٔ هیچ کلام یا علامت دیگری از آنها چشم‌پوشی کرده یا آنها را واگذار نماید. نخست اینکه آدمی نمی‌تواند از حق مقاومت در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می‌برند تا جانش را بستانند، چشم‌پوشی کند، زیرا نمی‌توان گفت که چنین کسی با چنان عملی در پی تأمین نفعی برای خویشتن باشد. همین نکته را می‌توان دربارهٔ مقاومت در برابر جرح و بند و زنجیر و حبس گفت؛ هم به این دلیل که بر چنین صبر و تحملی سودی بار نیست، درحالی‌که بر آزدن دیگران از طریق جرح یا حبس می‌تواند سودی مترتب باشد؛ همچنین آدمی، وقتی می‌بیند که دیگران با توسل به خشونت بر ضد او اقدام می‌کنند نمی‌تواند دریابد که آیا هدف ایشان کشتن اوست یا نه. و سرانجام اینکه انگیزه و غایت چشم‌پوشی از حق و واگذاری آن تنها تأمین امنیت حیات آدمی و وسایل حفظ حیات به شیوه‌ای است که آدمی از زندگی بیزار نباشد. و بنابراین اگر کسی به واسطهٔ کلمات یا دیگر علامات ظاهراً خود را از غایتی که مدلول آن علامات است محروم سازد، نباید تصور کرد که او عمداً چنین کاری کرده و یا عزم و اراده‌اش بر آن بوده است؛ بلکه باید گفت که وی از معنا و مفهوم چنان کلمات و اعمالی ناآگاه بوده است.

واگذاری متقابل حق همان چیزی است که آدمیان قرارداد می‌نامند. قرارداد چیست

میان انتقال حق نسبت به چیزی و واگذاری یا سپردن و تحویل خود آن چیز تفاوت هست. زیرا یک چیز ممکن است همراه با انتقال حق نسبت به آن واگذار شود؛ چنانکه در خرید و فروش با پول نقد و یا معاوضهٔ کالاها یا اراضی چنین است؛ و یا ممکن است زمانی بعد [از انتقال حق] واگذار گردد.

همچنین یکی از طرفین قرارداد ممکن است تعهد خود در موضوع قرارداد را ایفا کند و به طرف دیگر اجازه دهد که تعهد خودش را در زمان معینی در آینده انجام دهد و در این فاصله به وی اعتماد کند؛ و در این صورت قرارداد از نظر طرف دوم پیمان^۱ یا عهد^۲

عهد و پیمان چیست

خوانده می‌شود؛ و یا هر دو طرف ممکن است فعلاً قراردادی ببندند ولی بعداً تعهد خود را انجام دهند؛ در این صورت طرفی که قرار است [وعدة] خود را در زمان آینده ایفا کند، از آنجا که مورد اعتماد است، عملش وفای به وعده یا وفاداری خوانده می‌شود؛ و قصور در ایفای وعده (اگر ارادی باشد) خلف وعده^۲ است.

بخشش و اهدا

وقتی واگذاری حق متقابل نباشد؛ بلکه یکی از طرفین به امید کسب دوستی و یا جلب نظر مساعد طرف دیگر یا دوستان او؛ و یا به امید کسب شهرت به خیرخواهی و یا بخشندگی؛ و یا به خاطر نجات روح خود از زیر بار احساس رحم و دلسوزی؛ و یا به امید کسب پاداش در بهشت حق خود را واگذار کند، در آن صورت عمل وی قرارداد نیست بلکه بخشش، اهدا و لطف است، و همه این کلمات یک معنی دارند.

علائم صریح قرارداد

علائم قرارداد یا صریح‌اند و یا ضمنی. علائم صریح کلماتی هستند که معنایی را افاده می‌کنند؛ و چنین کلماتی یا به صیغه حال و یا گذشته ادا می‌گردند؛ مانند می‌دهم، می‌پذیرم، داده‌ام، پذیرفته‌ام، این چیز را به شما می‌دهم؛ و یا به صیغه آینده، مانند خواهم داد، خواهم پذیرفت؛ کلمات مربوط به آینده وعده خوانده می‌شوند.

علائم ضمنی قرارداد

علائم ضمنی گاه نتیجه ادای کلمات هستند؛ گاه نتیجه سکوت؛ گاه نتیجه انجام اعمال‌اند و گاه نتیجه خودداری از انجام عمل؛ و به‌طور کلی علامت ضمنی هر قراردادی، چیزی است که به نحوی کافی و رسا اراده طرف قرارداد را آشکار سازد.

اهدا و بخشش با ادای کلمات بر صیغه حال یا گذشته صورت می‌گیرد

کلمات به‌تنهایی اگر مربوط به زمان آینده و حاوی وعده صرف باشند، نشانه ناقصی از قصد بخشش هستند و بنابراین الزام‌آور نیستند. زیرا اگر آن کلمات مربوط به زمان آینده باشند مثل اینکه [بگوئیم] فردا [چیزی را] خواهم داد، این کلمات نشانه آن هستند که من هنوز چیزی نداده‌ام و در نتیجه حق من واگذار نشده است بلکه تا وقتی که من آن حق را به‌واسطه قرارداد دیگری منتقل نکرده باشم، باقی خواهد ماند. اما اگر کلمات به صیغه زمان حال یا گذشته باشند مثل اینکه [بگوئیم] چیزی را داده‌ام و یا اکنون واگذار می‌کنم تا فردا تحویل شود، در آن صورت حق فردای من امروز واگذار شده است؛ و این کار صرفاً به‌واسطه کلمات انجام می‌شود، هر چند نشانه دیگری بر تعلق اراده من بدان کار وجود نداشته باشد. و در معنای عبارات زیر تفاوت بسیاری وجود دارد: [یعنی میان عبارت]: *Volc hoc tuum esse cras* و [عبارت] *Cras dabo*؛ معنای عبارت اول این است که: می‌خواهم که این چیز فردا از آن تو باشد؛ و عبارت دوم به این معناست که: این چیز را فردا به تو خواهم داد؛ زیرا کلمه می‌خواهم در عبارت اول عمل ارادی واقع در زمان حال را افاده می‌کند؛ در حالی که عبارت دوم وقوع عملی ارادی را در آینده وعده می‌کند؛ و بنابراین عبارت اول چون مربوط به حال است حق آینده‌ای را واگذار می‌کند؛ ولی عبارت دوم چون

مربوط به آینده است، موجب انتقال هیچ چیز نمی‌شود. اما اگر به جز کلمات علائم دیگری دال بر اراده معطوف به انتقال حقی وجود داشته باشند؛ در آن صورت گرچه واگذاری به صورت اهدا صورت می‌گیرد؛ ولی با این حال باید گفت که حق مربوطه به موجب ادای کلمات لازم در آینده منتقل خواهد شد: مثل اینکه کسی جایزه‌ای برای نفر اول در مسابقه‌ای تعیین کند؛ در این مورد گرچه کلمات عبارت مورد نظر مربوط به آینده‌اند ولی حق نسبت به جایزه همچون هدیه‌ای منتقل می‌شود زیرا اگر گوینده نمی‌خواست سخنانش چنین تعبیر شود، نمی‌بایست مسابقه‌ای راه بیندازد.

کلمات قرارداد به صیغه
گذشته، حال و آینده جاری
می‌شوند

در قراردادهای نه تنها وقتی کلمات معطوف به زمان حال یا گذشته‌اند بلکه وقتی هم معطوف به زمان آینده هستند، حق منتقل می‌گردد: زیرا قرارداد به‌طور کلی واگذاری متقابل یا معاوضه حقوق است؛ و بنابراین کسی که تنها وعده می‌دهد به این دلیل که پیشاپیش در مقابل وعده‌ای که کرده نفعی دریافت نموده است، وعده‌اش حاکی از داشتن قصد انتقال حق است؛ زیرا اگر او نمی‌خواست که سخنانش به این معنا تعبیر شوند، در آن صورت طرف دیگر اصلاً تعهد خود را نخست ایفا نمی‌کرد. و به این جهت، در خرید و فروش و دیگر اعمال قراردادی، وعده معادل عهد و پیمان است؛ و بنابراین الزام‌آور است.

استحقاق چیست

وقتی که یکی از طرفین قرارداد تعهد خود را زودتر ایفا کند در نتیجه مستحق دریافت آن چیزی است که به واسطه ایفای تعهد طرف دیگر به دست خواهد آورد؛ و آن چیز در حکم بستانکاری یا حق اوست؛ همچنین وقتی جایزه‌ای به کسان بسیاری پیشنهاد گردد ولی تنها به کسی اعطا شود که برنده باشد؛ و یا وقتی پولی در بین مردم بسیاری پراکنده شود تا نصیب کسانی گردد که آن را به چنگ آورند؛ گرچه این خود هدیه و عطیه است؛ اما بردن [جایزه] یا به چنگ آوردن [پول] به این شیوه، به معنی استحقاق است و [جایزه یا پول مورد نظر] حق محسوب می‌شود. زیرا این حق در نفس عمل اعلام جایزه و یا پراکندن پول منتقل می‌گردد؛ هر چند جز از طریق رقابت معلوم نیست که به چه کسی تعلق خواهد گرفت. اما میان این دو نوع از استحقاق از این لحاظ تفاوت وجود دارد که در قرارداد، آدمی به موجب قدرت خویش و نیاز طرف قرارداد استحقاق پیدا می‌کند، اما در مورد هدیه و عطیه استحقاق صرفاً نتیجه لطف و مهربانی شخص بخشنده است؛ در قرارداد آدمی به حکم امضای طرف قرارداد مبنی بر واگذاری حق خودش، استحقاق پیدا می‌کند؛ اما در مورد هدیه استحقاق ناشی از آن نیست که شخص بخشنده باید حق خود را واگذار کند؛ بلکه تنها می‌توان گفت که وقتی او حق خود را رها کرده باشد در آن صورت آن حق باید متعلق به شخص مورد نظر باشد نه به دیگری. و به نظر من معنای تمیزی که مدرسیون میان Meritum Congruum [استحقاق به حکم وعده] و Meritum Condignum [استحقاق به حکم شایستگی] قائل می‌شوند همین است. زیرا خداوند متعال به کسانی که (گرچه به واسطه هوس‌های شهوانی خود فریب خورده باشند

لیکن) بتوانند زندگی دنیوی را برحسب احکام و حدود مقرر شده از جانب وی طی کنند، بهشت وعده کرده است؛ از این رو مدرسیون می‌گویند، کسی که بتواند زندگی دنیوی را بدین‌گونه طی کند به حکم وعده و قرار^۱ مستحق بهشت است. اما چون در عین حال هیچکس نمی‌تواند به موجب پارسایی خویش یا به حکم هیچ فضیلت دیگری در وجود خودش، جز به لطف و مرحمت پروردگار، مدعی حقی نسبت به [بهشت] شود؛ بنابراین اهل مدرسه می‌گویند که هیچکس نمی‌تواند به حکم شایستگی^۲ مستحق بهشت باشد. به نظر من معنای آن تمیز همین است؛ اما چون اهل مباحثه تنها تا زمانی درباره معنای اصطلاحات دانش خویش توافق می‌کنند که مقصودشان تأمین گردد، پس هیچ معنای قطعی برای مفاهیم مذکور در نظر نمی‌گیریم بلکه تنها می‌گوییم که وقتی هدیه‌ای به‌عنوان جایزه‌ای که باید برای کسب آن رقابت کرد به صورتی نامشخص اعطا گردد، شخص برنده نسبت بدان استحقاق پیدا می‌کند و می‌تواند مدعی دریافت جایزه به‌عنوان حق خویش گردد.

عهد و پیمان مبتنی بر اعتماد متقابل چه زمانی باطل است

اگر عهده بسته شود که در آن هیچیک از طرفین در حال حاضر تعهد خود را ایفا نکنند بلکه تنها به یکدیگر اعتماد کنند، چنین پیمانی در وضع طبیعی صرف (که وضع جنگ همه بر ضد همه است) به واسطه هر سوءظن و ایراد معقولی، باطل می‌گردد؛ اما اگر قدرتی عمومی حاکم بر طرفین پیمان بوده و دارای حق و قدرت کافی برای اجبار آنها به اجرای پیمان باشد، چنان پیمانی، باطل نیست. زیرا آنکه نخست چنان پیمانی را اجرا کند اطمینانی ندارد که طرف دیگر بعداً به تعهد خود عمل نماید؛ چون که قید و بند کلمات چندان نیرومند نیستند که بتوانند بر جاه‌طلبی، آز، خشم و دیگر هیجانات آدمی مهار بزنند، مگر آنکه ترس از قدرتی اجبارکننده وجود داشته باشد؛ و در وضع طبیعی صرف که همه آدمیان برابر و داور واقعیت یا عدم واقعیت دغدغه‌های خویش‌اند، نمی‌توان وجود چنین قدرتی را فرض کرد. و بنابراین کسی که نخست تعهد خود را انجام دهد، تنها خود را به دام دشمن خویش می‌اندازد؛ و این کار با حق او مبنی بر صیانت از زندگی و وسایل حیات خویش مغایرت دارد (حقی که او هرگز نمی‌تواند واگذار کند).

اما در وضع مدنی که در آن قدرتی تأسیس گردیده تا از نقض عهد و میثاق آدمیان جلوگیری کند، چنان دغدغه و ترس دیگری معقول نیست و به همین دلیل، هر کس که به موجب عهد و پیمان می‌باید تعهد خود را زودتر انجام دهد، ملزم به چنین کاری است. ترسی که چنین عهد و پیمانی را بی‌اعتبار می‌سازد، باید همواره معلول علتی باشد که پس از انعقاد پیمان پدید می‌آید؛ مانند پیدایش واقعیت جدید و یا هر اماره دیگری که حاکی از اراده معطوف به عدم ایفای عهد باشد؛ در غیر این صورت چیزی نمی‌تواند پیمان

1. Ex Congruo

2. Ex Condigno

را باطل سازد. زیرا هر چیزی که مانع وعده نبوده باشد نمی‌تواند مانع ایفای آن باشد.

آنکه حقی را واگذار می‌کند، وسایل برخورداری از آن را نیز تا جایی که در قدرت او باشد واگذار می‌نماید. چنانکه کسی که زمینی می‌فروشد طبعاً گیاه و هر چیز دیگری را که بر روی آن بروید نیز واگذار می‌کند. همچنین کسی که آسیابی می‌فروشد نمی‌تواند رودی را که آن را به حرکت در می‌آورد از جریان خود منحرف سازد. و آنان که به کسی حق حکومت یعنی حاکمیت می‌دهند طبعاً به او حق وضع مالیات برای نگهداری ارتش و حق نصب قاضیان برای اجرای عدالت را نیز اعطا می‌کنند.

پیمان بستن با حیوانات ناممکن است، زیرا چون آنها زبان ما را در نمی‌یابند پس واگذاری حق را نمی‌فهمند و نمی‌پذیرند؛ و نمی‌توانند حقی را به دیگری واگذار کنند؛ و بدون پذیرش متقابل، عهد و پیمانی وجود نخواهد داشت.

پیمان بستن با خداوند ناممکن است مگر به وساطت کسانی که خداوند با آنها یا از طریق وحی و الهام مافوق طبیعی و یا از طریق نوابی که تحت نظر او و به نام او حکم می‌رانند، سخن می‌گوید: زیرا در غیر این صورت معلوم نخواهد شد که آیا پیمان‌های ما پذیرفته می‌شوند یا نه. و بنابراین آنان که خود را به انجام هر کاری برخلاف قانون طبیعی متعهد کنند، بیهوده تعهد می‌کنند؛ و پذیرش چنین تعهدی نیز نارواست. و اگر تعهد نسبت به چیزی باشد که قانون طبیعی آن را توصیه نموده باشد، آنچه برای آدمیان الزام‌آور خواهد بود نه آن تعهد بلکه قانون طبیعی است.

موضوع هر عهد و میثاقی همواره چیزی است که در حوزه دوراندیشی قرار می‌گیرد؛ (زیرا عهدکردن عملی ارادی است؛ یعنی آخرین عمل در سلسله اعمال تشکیل‌دهنده تأمل و دوراندیشی است) و بنابراین همواره در آینده قابل وقوع به‌شمار می‌رود و هر کسی که عهد و میثاقی ببندد، ایفای آن را ممکن می‌داند.

و بنابراین تعهد به ایفای آنچه آشکارا غیرممکن است به معنی عهد و پیمان نیست. اما عهد و میثاق برای ایفای آنچه پیش‌تر ممکن دانسته شده و لیکن بعداً ثابت شود که ناممکن است؛ معتبر و الزام‌آور محسوب می‌گردد (هر چند دیگر تعهد نسبت به خود موضوع منتفی می‌شود) و تنها نسبت به معادل آن باقی می‌ماند؛ و یا اگر ایفای معادل آن نیز ناممکن باشد، تنها تعهدی که باقی خواهد ماند این است که طرفین صادقانه در ایفای عهد تا آنجا که ممکن باشد بکوشند، زیرا هیچکس را نمی‌توان به بیش از این حد مجبور کرد.

آدمیان به دو شیوه از عهد و پیمان خود فارغ می‌گردند؛ [یکی] از راه ایفای آن؛ [دیگری] از طریق معاف شدن از آن. زیرا ایفای عهد غایت طبیعی تعهد است؛ و معافیت اعاده آزادی است، و در حکم اعاده حقی است که موضوع تعهد بود.

پیمان‌هایی که به موجب ترس در وضع طبیعی محض منعقد می‌شوند، الزام‌آورند. پیمان‌هایی که به موجب ترس مثالی اگر من عهد کنم که برای حفظ جان خود به دشمن فدیهای بپردازم و یا

حق نسبت به هدف متضمن
حق نسبت به وسیله نیز
هست

پیمان بستن با حیوانات
ممکن نیست

پیمان بستن با خدا ممکن
نیست مگر به واسطه وحی

موضوع عهد و میثاق
اعمال ممکن در آینده
هستند

شیوه‌های منقضی شدن
میثاق‌ها

پیمان‌های منعقد به حکم
ترس معتبرند

خدمتی بکنم، به موجب آن عهد ملزم و متعهدم. زیرا این قراردادی است که در آن یک طرف از امکان زندگی برخوردار می‌شود؛ و طرف دیگر در مقابل آن پول یا خدمتی دریافت می‌کند؛ و در نتیجه وقتی قانون دیگری موجود نباشد (و در وضع طبیعی محض هیچ قانونی موجود نیست) که ایفای آن عهد را منع کند، آن عهد و پیمان معتبر است. بنابراین اسرای جنگی اگر متعهد به پرداخت فدیة شوند، مجبور به پرداخت آن هستند؛ و اگر شهرداری ناتوان به حکم ترس قرارداد صلحی با شهریار نیرومندتری ببندد که به نفع او نباشد، با این حال ملزم به پایبندی به آن قرار داد است؛ مگر اینکه (چنانکه پیش‌تر گفته شد) سبب تازه و موجهی برای ترس پدید آید و در نتیجه جنگ از سر گرفته شود. و حتی در درون دولت‌ها [مثلاً] اگر من مجبور گردم که با وعدهٔ پرداخت پولی خود را از دست دزدی رها سازم، تا وقتی که قانون مدنی مرا از آن عهد مبرا نکند، ملزم به پرداخت آن پول خواهم بود. زیرا هر عملی را که بتوان حقاً بدون الزام و تعهد انجام داد، می‌توان حقاً به واسطهٔ ترس بر انجام آن پیمان بست؛ و عهد و پیمانی که حقاً بسته شود، حقاً قابل نقض نخواهد بود.

پیمان سابق، پیمان لاحق را باطل می‌کند، زیرا کسی که امروز حق خود را به دیگری واگذار کرده است، دیگر دارای آن حق نیست تا فردا همان را به دیگری واگذار کند؛ و بنابراین وعدهٔ بعدی حقی را منتقل نمی‌کند بلکه باطل است.

عهد سابق با کسی عهد لاحق با دیگری را باطل می‌کند

عقد پیمانی مبنی بر اینکه آدمی از خود در مقابل عمل قهرآمیز با عمل مشابهی دفاع نکند همواره باطل است. زیرا (چنانکه پیش‌تر اثبات کرده‌ایم) هیچکس نمی‌تواند حق استخلاص خود از خطر مرگ و جرح و حبس را واگذار کند و یا از آن چشم‌پوشد، (زیرا پرهیز از چنین چیزهایی تنها غایت چشم‌پوشی از هر حقی است []): و بنابراین وعدهٔ عدم مقاومت در برابر عمل قهرآمیز، به حکم هیچ پیمانی هیچ حقی را منتقل نمی‌سازد و الزام‌آور هم نیست. زیرا اگر چه کسی می‌تواند چنین عهد کند که: اگر چنین و چنان نکنم مرا بکشید؛ اما نمی‌تواند بدین سان پیمان ببندد که: اگر چنین و چنان نکنم، وقتی بخواهید مرا بکشید در برابر شما مقاومت نخواهم کرد. زیرا انسان طبعاً شر کوچک‌تر و کمتر را برمی‌گزیند، که همان خطر مرگ در هنگام مقاومت است؛ و نه شر بزرگ‌تر را که مرگ قطعی و فوری در نتیجهٔ عدم مقاومت باشد. و همهٔ آدمیان به درستی این گفته اقرار دارند، زیرا تبهکاران را همراه با مردان مسلح به پای چوبه‌دار و یا به زندان می‌فرستند، هر چند که چنین تبهکارانی به قانونی که آنها را محکوم کرده، از روی رضایت تن در داده باشند.

پیمان برای عدم دفاع از خود باطل است

عقد پیمانی مبنی بر مجرمیت خویشتن بدون امکان عفو نیز معتبر نیست زیرا در وضع طبیعی که در آن هر کسی داور کار خویش است، جایی برای اتهام به جرم وجود ندارد؛ و در وضع مدنی بر اتهام به جرم مجازاتی مترتب است، که چون متضمن عمل قهرآمیز است، آدمی مجبور به عدم مقاومت در برابر آن نیست. همین گفته در مورد متهم

هیچکس ملزم به اتهام خویش به جرم نیست

ساختن کسانی که اتهام‌شان به جرم موجب ناراحتی و بدبختی خود آدمی گردد نیز صادق است، مانند محکوم ساختن پدر، همسر، یا دوست خود. زیرا شهادت شخص متهم‌کننده اگر از روی طیب خاطر و رضایت نباشد، پس اساساً باطل است؛ و بنابراین نباید پذیرفته شود؛ و وقتی شهادت کسی معتبر به‌شمار نرود در آن صورت وی ملزم به شهادت دادن نیست. همچنین مطالبی را که در اثر شکنجه گفته می‌شود نباید شهادت به‌شمار آورد. زیرا شکنجه باید تنها به‌عنوان وسیله حدس و تخمین و یا به‌عنوان چراغی برای جستجوی حقیقت به کار رود؛ و اعترافات ناشی از شکنجه تنها برای استخلاص شخص مورد شکنجه گفته می‌شود و به افزایش اطلاعات شکنجه‌گران کمکی نمی‌کند؛ و بنابراین به‌عنوان شهادت کافی معتبر و قابل قبول نیست؛ زیرا اگر [شخص مورد شکنجه] خود را به‌موجب اعترافی راست یا دروغ نجات بخشد، در هر حال این کار را براساس حق صیانت ذات خویش انجام داده است.

از آنجا که نیروی کلمات (چنانکه پیش‌تر گفته‌ایم) بیش از آن ضعیف است که بتواند آدمیان را ملزم به ایفای عهد و پیمان‌هایشان بسازد، پس در طبع ایشان دو عامل مساعد برای تقویت نیروی کلمات قابل تصور است. و از آن دو یکی ترس از عاقبت خلف وعده و نقض عهد، و دیگری حس افتخار یا غرور موجود در تظاهر به عدم نیاز به نقض آن است. این عامل دوم حالت بزرگ‌منشانه‌ای است که به‌ندرت به ویژه در بین طالبان ثروت، سلطه و یا لذات حسی یافت می‌شود و هم ایشان بیشترین بخش بشریت را تشکیل می‌دهند. یکی از حالات نفسانی بسیار مهم و قابل ملاحظه، ترس است که دو عامل کلی دارد: یکی، قدرت ارواح نامرئی؛ و دیگری قدرت کسانی که می‌توانند به آدمی آسیب برسانند. از این دو عامل، گرچه اولی قدرتی عظیم‌تر به‌شمار می‌رود اما ترس ناشی از دومی عموماً ترس مؤثرتری است. ترس از عامل اول در باطن هر کسی نهفته و همان مذهب او است، که سابقه آن در طبع آدمی بیش از سابقه جامعه مدنی است. ترس از عامل دوم چنان جایگاهی در طبیعت آدمی ندارد؛ و یا دست‌کم به اندازه کافی در آن جای ندارد تا آدمیان را به وفای به عهد و پیمان خود ملزم سازد؛ زیرا در وضع طبیعی محض، نابرابری در قدرت بین افراد جز از طریق جنگ و نبرد تشخیص داده نمی‌شود. بنابراین پیش از پیدایش جامعه مدنی و یا به‌هنگام وقوع وقفه‌ای در آن وضع به‌واسطه جنگ، هیچ چیز جز ترس از آن قدرت نامرئی که همه آدمیان او را به‌عنوان خداوند می‌پرستند و از او به‌عنوان کیفربخش گناهان خود می‌ترسند، نمی‌تواند موجب تحکیم عهد و میثاق برای حفظ صلح و آرامش در مقابل وسوسه آزمندی و جاه‌طلبی و شهوت‌پرستی و دیگر خواهش‌های نیرومند آدمیان گردد. بنابراین تنها کاری که به‌هنگام نزاع و اختلاف دو تن که تابع قدرت مدنی نباشند ممکن است، آن است که آنها یکدیگر را به خدایی که می‌پرستند، سوگند دهند؛ و سوگند یا قسم کلمه‌ای است که به عهد و پیمان افزوده می‌شود

و به واسطه آن، کسی که عهد می کند اعلام می دارد که اگر به عهدش وفا نکند، مستحق خشم و غضب خداوند گردد.

کلمه سوگند در نزد بت پرستان چنین بود: [اگر خلاف کنم] ژوپیترا مرا بکشد، به همان شکلی که من جانوری را می کشم. کلمه سوگند در بین خودمان این است: به خدا قسم که این کار را خواهم کرد؛ پس خدایا مرا یاری کن. و این سوگند ضمن مناسک و مراسمی صورت می گیرد که آدمیان در مذاهب خود معمول می دارند، بدان منظور که ترس از نقض عهد و پیمان هر چه شدیدتر گردد.

از اینجا چنین برمی آید که سوگندی که بر طبق هر شیوه یا آیین دیگری غیر از آیین شخصی که سوگند یاد می کند ادا شود، باطل و بیهوده است؛ و سوگند به شمار نمی رود؛ و سوگند به چیزی که آن شخص، منسوب به خدا نداند سوگند محسوب نمی شود. زیرا گرچه آدمیان گاه به حکم ترس و یا از روی چاپلوسی به پادشاهان خویش سوگند می خورده اند؛ با این حال منظورشان این نبوده است که ایشان به پادشاهان خویش شأن و جلال خداوندی نسبت می داده اند. و سوگند خوردن غیر ضروری به خداوند تنها به معنی بی حرمت ساختن نام اوست؛ و سوگند خوردن به چیزهای دیگر چنانکه آدمیان در گفت و گوی معمولی انجام می دهند، سوگند خوردن نیست بلکه رسم ناروا و نابه جایی است که ناشی از شدت و تأکید بیش از اندازه در کلام است.

سوگند تنها به نام خدا ممکن است

همچنین به نظر می رسد که ادای سوگند الزام و تعهد را افزایش نمی دهد. زیرا عهد و پیمان اگر جایز و قانونی باشد به همان میزان بدون سوگند در دیدگاه خداوند الزام آور است که با سوگند؛ و اگر غیر جایز و غیر قانونی باشد اصلاً الزام آور نیست، هر چند هم که با ادای سوگندی تأیید شده باشد.

ادای سوگند تعهد را افزایش نمی دهد

فصل پانزدهم

در باب دیگر قوانین طبیعی

از همان قانون طبیعی که به موجب آن آدمیان باید حقوقی را که حفظشان مانع برقراری صلح در بین ایشان می گردد به دیگری واگذار کنند، قانون سومی استنتاج می شود که این است، که آدمیان باید به عهد و پیمان خود وفا کنند؛ بدون این قاعده پیمانها باطل و تنها کلمات میان تهی خواهند بود و حق همه آدمیان نسبت به همه چیز همچنان برقرار خواهد ماند و در نتیجه آدمیان همچنان در وضع جنگی به سر خواهند برد.

سومین قانون طبیعی عدالت است

و سرچشمه و ریشه عدالت در همین قانون طبیعی نهفته است. زیرا وقتی هیچ پیمانی پیش تر بسته نشده باشد، هیچ حقی هم واگذار نشده و هر کسی نسبت به هر چیزی حق دارد؛ و در نتیجه هیچ عملی نمی تواند غیر عادلانه باشد. اما وقتی پیمانی

عدالت و بی عدالتی چیست

بسته شود، نقض آن ناعادلانه خواهد بود؛ و بی‌عدالتی در تعریف، همان عدم ایفای عهد و پیمان است و هر آنچه که ناعادلانه نباشد، عادلانه است.

عدالت و مالکیت با تأسیس دولت پیدا می‌شوند

اما چون پیمان‌های مبتنی بر اعتماد متقابل که در آنها ترس از عدم ایفای عهد از جانب طرفین وجود دارد (چنانکه در فصل پیش گفته‌ایم) اعتبار ندارند؛ هر چند که اصل و ریشه عدالت در همان عقد و پیمان‌ها نهفته باشد، با این حال تا وقتی که چنان ترسی از میان نرفته باشد، بی‌عدالتی قابل تصور نخواهد بود؛ و این نیز تا هنگامی که آدمیان در وضع طبیعی جنگ هستند، عملی نخواهد شد. بنابراین پیش از آنکه مفاهیم عدالت و بی‌عدالتی بتواند معنایی داشته باشد، می‌باید قدرت اجبارگری در کار باشد تا همه آدمیان را به یک میزان به واسطه ترس از کفیری که عظیم‌تر از فایده مورد انتظار از نقض پیمان باشد، به ایفای پیمان‌های خود وادار سازد؛ و نیز ملک و مالی را که آدمیان به موجب قراردادهای متقابل به جبران چشم‌پوشی از حق کلی خود به دست می‌آورند، استیفا کند؛ و چنین قدرتی پیش از تأسیس دولت وجود ندارد. و همین مطلب را می‌توان از تعریف رایج عدالت در نزد مدرسیون استنباط کرد: زیرا آنها می‌گویند که عدالت عبارت است از اراده دائمی و پایدار مبنی بر اینکه هر کس به حق خود یعنی به آنچه از آن اوست برسد. و بنابراین وقتی متعلقات یعنی مالکیتی موجود نباشد، بی‌عدالتی نیز در کار نیست؛ و وقتی هم قدرت اجبارکننده‌ای تأسیس نشده باشد، یعنی وقتی دولتی موجود نباشد، مالکیتی در کار نخواهد بود؛ و همه آدمیان نسبت به همه چیز حق خواهند داشت. بنابراین در جایی که دولتی در کار نباشد، هیچ چیز در آنجا ناعادلانه نیست. پس معنای عدالت همان ایفای پیمان‌های معتبر است: اما اعتبار پیمان‌ها تنها با تأسیس قدرتی مدنی که بتواند آدمیان را مجبور به رعایت آنها سازد، آغاز می‌گردد؛ و بنابراین مالکیت نیز از همان زمان پدید می‌آید.

آدم‌احق در دل خود می‌گوید و گاه نیز به زبان می‌آورد که چیزی به نام عدالت وجود خارجی ندارد؛ و در حقیقت صیانت نفس و تأمین خرسندی هر کسی به مراقبت و مواظبت خود او موکول شده است؛ و در نتیجه هیچ دلیلی وجود ندارد که هر کسی آنچه را که به مصلحت خویش می‌داند انجام ندهد؛ و بنابراین بستن یا شکستن و ایفا یا عدم ایفای پیمان‌ها نیز به مقتضای مصلحت آدمی، بر خلاف عقل نیست. البته چنان کسی انکار نمی‌کند که پیمان‌هایی وجود دارند؛ و این پیمان‌ها گاه نقض و گاه ایفاء می‌شوند؛ و نیز چنین نقض عهدی را می‌توان بی‌عدالتی خواند و رعایت پیمان‌ها را نیز عدالت نامید؛ اما او این پرسش را پیش می‌کشد که آیا بی‌عدالتی، وقتی ترس از خدا در کار نباشد (زیرا همان آدم نادان در دل خود می‌گوید که خدایی در کار نیست) نمی‌تواند گاه موافق با عقلی باشد که نفع و مصلحت هر کسی را تشخیص می‌دهد؛ به‌ویژه در زمانی که بی‌عدالتی چنان منفعتی را به دنبال می‌آورد که آدمی باید برای برخورداری از آن نه تنها لعن و نفرین و ناسزا و دشنام دیگر آدمیان بلکه قدرت آنها را نیز نادیده بگیرد. سلطنت

عدالت مغایر با عقل نیست

الهی به واسطه خشونت به دست می‌آید؛ اما در صورتی که به واسطه خشونت ناعادلانه قابل حصول باشد آنگاه تکلیف چیست؟ آیا حصول آن بدین شیوه مخالف عقل است در حالی که قاعدتاً نباید و نمی‌تواند آزاری از جانب آن متوجه کسی گردد؟ و اگر برخلاف عقل نباشد برخلاف عدالت نیز نخواهد بود؛ وگرنه عدالت را نباید به عنوان فضیلتی تأیید کرد. بر پایه چنین استدلالی توفیق در شرارت و تبهکاری نام فضیلت به خود می‌گیرد: و برخی که در همه امور دیگر نقض عهد و پیمان را مجاز شمرده‌اند، وقتی هدف از آن قبضه قدرت دولتی باشد، آن را جایز دانسته‌اند. و بت پرستانی که معتقد بودند که ساتورن^۱ [خدای بذرکاری و کشاورزی] به وسیله پسر خود ژوپیتز^۲ [خدای خدایان] از کار برکنار شد، با این حال همان ژوپیتز را کیفر بخش بیدادگری می‌دانستند: چیزی شبیه به قانونی در تفسیر کوک^۳ بر لیتلتون^۴، که در آن می‌گوید که اگر جانشین برحق پادشاهی مرتکب خیانت شود، با این حال سلطنت به او خواهد رسید و دعوای اسقاط حق از او همان لحظه باطل خواهد شد؛ و از این مثال‌ها آدمیان ممکن است چنین استنباط کنند که وقتی جانشین مسلم پادشاهی کسی را که سلطنت در دست اوست، هر چند که پدر خودش باشد، بکشد، می‌توان عمل او را بی‌عدالتی و یا هر چیز دیگری به این معنا خواند اما نمی‌توان آن را مغایر با عقل دانست زیرا همه اعمال ارادی آدمیان معطوف به نفع و مصلحت خودشان است؛ و اعمالی معقول‌ترین اعمال‌اند که به بیشترین میزان به حصول اهداف آدمیان بینجامند. با این حال این استدلال ظاهراً درست، کاذب و نادرست است. زیرا مسئله بر سر قول و قرارهای متقابل در شرایطی نیست که اطمینانی به ایفای عهد از جانب طرفین وجود نداشته باشد، مثل وقتی که قدرت مدنی حاکم بر طرفین قول و قرار مستولی نباشد؛ زیرا چنین قول و قرارهایی پیمان نیستند؛ اما وقتی یکی از طرفین پیش‌تر عهد خود را ایفا کرده باشد و یا وقتی قدرتی موجود باشد که او را وادار به ایفای عهد کند؛ در این مورد است که این پرسش پیش می‌آید که آیا ایفای عهد برخلاف عقل یعنی برخلاف نفع و مصلحت دیگری است یا نه. و به نظر من این کار برخلاف عقل نیست. و برای اثبات این باید [دو وضع] را در نظر بگیریم؛ نخست اینکه وقتی کسی عملی انجام دهد که علی‌رغم همه پیش‌بینی‌ها، بتواند به نابودی خود او منجر شود، ولی حادثه غیرمترقبه‌ای واقع گردد و آن عمل در نتیجه به نفع وی تمام شود؛ وقوع چنین واقعه‌ای نفس آن عمل را معقول نمی‌سازد. دوم اینکه در وضعیت جنگی [وضع طبیعی] که در آن به واسطه فقدان قدرتی عمومی که آدمیان را در حالت ترس نسبت به یکدیگر نگه دارد، همه دشمن یکدیگرند، هیچکس نمی‌تواند امیدوار باشد که به واسطه قدرت یا

1. Saturn

2. Jupiter

۳. Coke: سر ادوارد کوک (۱۵۵۲-۱۶۳۴)، حقوقدان انگلیسی-م.

۴. Littleton: سر تامس لیتلتون (۱۴۲۲-۱۴۸۱)، حقوقدان انگلیسی-م.

دانایی خود، بدون یاری همدستان، امنیت خویشتن را در مقابل خطر نابودی تأمین کند؛ در این وضع همه به یک اندازه می‌خواهند با استفاده از همدستان از خودشان دفاع و حراست نمایند؛ و بنابراین کسی که اعلام کند که به نظر او فریفتن همدستان و یاران مطابق عقل است، عقلاً نمی‌تواند برای تأمین امنیت خود به هیچ چیز دیگری جز قدرت فردی خویش تکیه کند. بنابراین آنکه پیمان خود را بشکند و اعلام دارد که به پندار خودش می‌تواند بر طبق عقل چنان کاری کند، به حکم عقل در درون هیچ جامعه‌ای که به منظور تأمین صلح و امنیت آدمیان تشکیل شود قابل پذیرش نخواهد بود، مگر به حکم اشتباه از جانب آنانی که او را بپذیرند؛ که وقتی هم او را بپذیرند به اشتباه خود پی می‌برند و نمی‌توانند وی را در آن جامعه نگه دارند؛ و چنین اشتباهاتی را نمی‌توان عقلاً به‌عنوان وسیله تأمین امنیت به‌شمار آورد؛ و بنابراین چنان کسی اگر از جامعه بیرون افکنده شود، هلاک می‌گردد؛ و اگر در جامعه زندگی کند به‌واسطه اشتباه آدمیان دیگر است که طبعاً از حدود توان پیش‌بینی وی خارج بوده است؛ و در نتیجه عقلاً ضامن امنیت و صیانت نفس او نیست؛ و بنابراین کسانی که او را از پیش پا برندارند؛ تنها از روی جهالت نسبت به مصلحت خویش او را تحمل می‌کنند.

و اما دستیابی به فیض سعادت پایدار اخروی از هر طریق دیگری، نامطمئن است؛ تنها یک راه متصور است و آن نه نقض عهد بلکه ایفای میثاق و پیمان است.

و به‌همین‌سان در خصوص دستیابی به حاکمیت از طریق شورش، بالطبع گرچه ممکن است در عمل حاصل شود اما عقلاً قابل قبول نیست، بلکه عقل به عکس آن حکم می‌کند؛ و نیز چون از دستیابی به حاکمیت بدین شیوه دیگران سرمشق می‌گیرند تا حاکمیت را به همان طریق به‌دست آورند؛ پس چنان عملی خلاف عقل است. بنابراین عدالت، یعنی ایفای عهد و پیمان یکی از قواعد عقل است، که به حکم آن آدمیان نباید اعمالی مضر و مخل نسبت به حیات خویش انجام دهند. و بنابراین [عدالت یا ایفای عهد] یکی از قوانین طبیعی است.

برخی از این هم پیش‌تر می‌روند و قانون طبیعی را به‌عنوان قواعد حافظ حیات انسان در جهان تلقی نمی‌کنند؛ بلکه رعایت آن را لازمه کسب سعادت جاویدان پس از مرگ می‌دانند و حتی گمان می‌کنند که نقض عهد در دنیا ممکن است به کسب آن سعادت بینجامد و در نتیجه عادلانه و معقول باشد؛ (از این جمله‌اند کسانی که کشتن، بر کنارکردن و شوریدن بر ضد صاحبان قدرت حاکمه‌ای را که به‌واسطه توافق و رضایت خودشان تأسیس شده است کاری شایسته می‌دانند). اما چون هیچگونه معرفت طبیعی درباره وضع آدمی پس از مرگ، و به طریق اولی درباره کیفر نقض عهد و پیمان در آن وضع موجود و ممکن نیست؛ بلکه عقیده ما درباره آن وضع تنها مبتنی بر گفته‌های دیگران است مُشعر بر اینکه ایشان به نحوی مافوق طبیعی نسبت به آن وضع شناخت

عهد و میثاق به‌واسطه گناه طرف مقابل قابل نقض نیست

داشته و یا کسانی را می‌شناخته‌اند که کسانی را می‌شناختند که آنان نیز دیگرانی را می‌شناختند که نسبت به آن وضع شناخت مافوق طبیعی داشتند؛ پس نقض عهد و پیمان را نمی‌توان قاعده و حکم عقل یا طبیعت خواند.

کسان دیگری که ایفای عهد را یکی از قوانین طبیعی می‌دانند، با این حال استثنائاتی در مورد اشخاص خاصی قائل می‌شوند؛ مانند بدعت‌گذاران [که عهد خود را می‌شکنند] و کسانی که به دلایلی لازم نیست عهد خود را به دیگران ایفا کنند؛ و این نیز برخلاف عقل است. زیرا اگر هر نقض و ایرادی برای معاف کردن ما از قید عهد و پیمانمان کافی باشد، همان عیب و اشکال نیز عقلاً می‌بایست برای بازداشتن ما از بستن عهد و پیمان کافی بوده باشد.

واژه‌های عادلانه و غیرعادلانه وقتی در مورد آدمیان به کار می‌روند یک معنا دارند؛ و وقتی در مورد اعمال به کار برده می‌شوند معنایی دیگر. وقتی بر آدمیان اطلاق شوند معنی آنها هماهنگی و انطباق و یا عدم انطباق شیوه عمل ایشان با عقل است. اما وقتی بر اعمال اطلاق شوند، معنی آنها انطباق یا عدم انطباق اعمالی خاص با عقل است نه شیوه عمل یا شیوه زندگی به‌طور کلی. بنابراین آدم عادل کسی است که در حد توان خود مراقبت کامل نماید تا اعمالش همگی عادلانه باشند. و آدم غیرعادل کسی است که در این باره غفلت ورزد. و چنین آدمیانی اغلب در زبان معمولی ما به‌عنوان درستکار و تبهکار خوانده می‌شوند نه عادل و ناعادل؛ هر چند معانی آنها یکی باشد. بنابراین آدم درستکار، این عنوان را به‌واسطه ارتکاب یک یا چند عمل ناعادلانه که ناشی از هیجان ناگهانی یا اشتباه نسبت به اشیا یا اشخاص باشد از دست نمی‌دهد؛ همچنین آدم تبهکار خصلت و شخصیت خود را به موجب اعمالی که از روی ترس انجام دهد و یا از انجام آنها خودداری ورزد، از دست نمی‌دهد؛ زیرا اراده او متأثر از نفع ظاهری عملی است که انجام می‌دهد نه از نفس اندیشه عدالت‌خواهی. آنچه به اعمال آدمیان چاشنی عدالت می‌بخشد بلندطبعی و بزرگ‌منشی و شجاعت است (که به ندرت یافت می‌شود) و به‌واسطه آن آدمی از اینکه به خاطر شادی و خرسندی زندگی خودش به فریب و نقض عهد تن در دهد ننگ دارد. عدالت در شیوه رفتار بدین معنا همان مفهومی از عدالت است که فضیلت خوانده می‌شود، [و بی‌عدالتی در شیوه عمل نیز به همان مفهوم] بی‌عدالتی به معنای ردیلت است.

اما به آدمیانی که در اعمال خود عدالت به خرج می‌دهند، معصوم و بی‌گناه گفته می‌شود نه عادل؛ و آنان که در اعمال خود مرتکب بی‌عدالتی می‌شوند (که ظلم نیز خوانده می‌شود) گناهکار به‌شمار می‌روند.

همچنین، بی‌عدالتی در شیوه رفتار، همان تمایل به ظلم و آسیب رساندن است؛ و خود پیش از آنکه به نتیجه بینجامد، بی‌عدالتی است، یعنی لزوماً نباید کسی از آن عمل آسیب دیده باشد. اما بی‌عدالتی در انجام عملی خاص (یعنی ظلم) مستلزم آن است که

معنای عدالت اشخاص
و عدالت اعمال چیست

عدالت در شیوه رفتار
و در اعمال

آن کس که با وی عهد و پیمان بسته شده است، آسیب ببیند. و بنابراین ممکن است ظلم متوجه یک کس گردد، حال آنکه زیان و خسارت ناشی از آن نصیب دیگری شود. مثل وقتی که اربابی به خدمتکار خود دستور می‌دهد که به غریبه‌ای پول بدهد؛ اگر این دستور انجام نشود، در آن صورت ظلمی متوجه ارباب می‌گردد؛ زیرا خدمتکار پیش‌تر پیمان بسته بود تا از وی اطاعت کند؛ اما زیان و خسارت وارده عاید غریبه می‌گردد، که خدمتکار نسبت به او تعهدی نداشته است و بنابراین نمی‌توانسته است به او ظلمی روا دارد. و همچنین در درون کشورها افراد خصوصی می‌توانند بدهکاری‌های یکدیگر را ببخشند اما نمی‌توانند راهزنی و دیگر اشکال خشونت را مورد بخشش قرار دهند؛ زیرا عدم پرداخت دیون تنها به خودشان زیان و خسارت وارد می‌کند؛ اما راهزنی و خشونت به دولت آسیب می‌رساند.

اگر کسی نسبت به دیگری عملی موافق با خواست اعلام شده خود او انجام دهد، عمل وی آسیب و تجاوز به شمار نمی‌رود. زیرا اگر کسی که چنان عملی انجام می‌دهد، قبلاً به واسطه عهد و پیمانی از حق اصلی و اولیة خود به انجام آن عمل چشم‌پوشی نکرده باشد در آن صورت نقض عهدی صورت نگرفته است؛ و بنابراین آسیب و ظلمی هم به کسی نرسیده است. و اگر او [از آن حق چشم‌پوشی] کرده باشد؛ در آن صورت اراده او مبنی بر انجام آن عمل به معنی ترک آن عهد و پیمان است؛ و باز هم آسیب و ظلمی به کسی وارد نشده است.

عدالت در اعمال را نویسندگان به عدالت مبادله‌ای^۱ و توزیعی^۲ تقسیم کرده‌اند: و گفته‌اند که اولی عبارت است از تناسب عددی؛ و دومی، تناسب هندسی. بنابراین آنها عدالت مبادله‌ای را در تساوی ارزش چیزهای موضوع قرارداد می‌یابند؛ و عدالت توزیعی را در توزیع منافع مساوی بین کسانی که دارای لیاقت و شایستگی یکسانی باشند می‌بینند. مثلاً فروختن [چیزی] به بهایی گران‌تر از آنچه می‌خریم، و یا اعطای [چیزی] به کسی به میزانی بیش از حد شایستگی و لیاقت او، بی‌عدالتی است. ارزش همه چیزهای موضوع قرارداد به واسطه امیال کسانی که قراردادی می‌بندند اندازه‌گیری می‌شود: و بنابراین ارزش عادلانه همان ارزشی است که آنها بدان رضایت دهند. و استحقاق و شایستگی (جز استحقاقی که متعلق به عهد و پیمان است و در آن ایفای تعهد از جانب یکی از طرفین، او را مستحق ایفای تعهد از جانب طرف دیگر می‌سازد، و متعلق به عدالت مبادله‌ای است، نه توزیعی) نه به حکم عدالت بلکه تنها به واسطه لطف و مرحمت ایجاد می‌شود. و بنابراین توصیف آن براساس تمیزی که در اینجا میان انواع عدالت داده شده است درست نیست. به سخن درست، عدالت مبادله‌ای عدالت کسی است که قرارداد

1. Commutative

2. Distributive

می‌بندد؛ یعنی ایفای تعهد در قرارداد خرید و فروش؛ اجاره و استیجار؛ قرض و استقراض؛ مبادله و معاوضه و دیگر اعمال قراردادی است.

و عدالت توزیعی، عدالت داور و حکم است؛ یعنی اینکه عمل تعریف امر عادلانه است. در این عمل (که از جانب کسانی که او را منصوب می‌کنند به عهده او گذاشته می‌شود) اگر داور از عهده مسئولیت واگذار شده به خود برآید در آن صورت حق هر کسی را به جای خود ادا کرده است؛ و این در حقیقت توزیع عادلانه است؛ و می‌توان آن را (هر چند به مسامحه) عدالت توزیعی خواند؛ اما به سخن درست‌تر باید آن را انصاف نامید، که یکی از قوانین طبیعی است، چنانکه در جای خود خواهیم گفت.

چهارمین قانون طبیعی
سپاسگزاری است

همچنانکه عدالت مبتنی بر عهد و پیمان سابق است؛ به همان شیوه نیز سپاس و امتنان مبتنی بر لطف پیشین یعنی عطیه و بخشش است و چهارمین قانون طبیعی است و می‌توان آن را بدین شکل بیان کرد که: کسی که به صرف لطف کس دیگری سودی عایدش می‌شود باید چنان عمل کند که شخص بخشنده از عملش که مبتنی بر حسن نیت بوده، پشیمان نشود. زیرا هیچکس جز با نیت خیر و صلاح برای خودش چیزی نمی‌بخشد؛ چون که بخشش عملی آزاد و اختیاری است؛ و هدف همه اعمال دلبخواهانه در نزد همگان، خیر و صلاح خودشان است؛ و اگر آدمیان ببینند که از این لحاظ ناکام می‌مانند، در آن صورت اقدامی از روی لطف و احسان یا اعتماد و یا تعاون و همکاری نخواهند کرد و با هم سازش نخواهند نمود؛ و در نتیجه، همچنان در وضع جنگ و ستیز باقی خواهند ماند؛ و این خود با نخستین قانون بنیادی طبیعت که آدمیان را به جستجوی صلح فرامی‌خواند، مغایرت دارد. نقض این قانون ناسپاسی خوانده می‌شود که نسبت آن با لطف و احسان همانند نسبتی است که ظلم و بی‌عدالتی با تعهد به موجب عهد و پیمان دارد.

قانون پنجم کنار آمدن با
دیگران و سهل‌گیری است

پنجمین قانون طبیعی، سهل‌گیری با دیگران است؛ یعنی اینکه هر کس باید با دیگران بسازد و کنار آید. در تفسیر آن می‌توان چنین گفت که آدمیان از لحاظ آمادگی برای زندگی اجتماعی طبعاً متفاوت‌اند و این از تنوع در امیال آنها برمی‌خیزد؛ و بی‌شبهت به تنوع سنگ‌هایی نیست که برای بنای عمارتی فراهم آورده شده‌اند. زیرا همچنانکه سنگی نتراشیده و نخراشیده که از جایی که خود پر می‌کند نسبت به سنگ‌های دیگر جای بیشتری اشغال می‌کند و به واسطه سختی تراش‌بردار نیست و در نتیجه مانع بنای عمارت می‌گردد، و سرانجام بنایان آن را چون مضر و مزاحم است به‌دور می‌اندازند؛ به همین سان کسی که به حکم سرشت خشن و غیراجتماعی خود بکوشد آنچه که برای خودش زاید و برای دیگران ضروری است تصرف کند، و به دلیل امیال و شهوات سرکش خود قابل اصلاح نباشد، می‌باید به‌عنوان موجودی مزاحم از جامعه بیرون افکنده شود. زیرا چون هر کس نه تنها به‌موجب حق خود بلکه به حکم نیاز طبیعی باید تا آنجا که در توان دارد بکوشد تا وسایل لازم برای حفظ و صیانت ذات خویش را تأمین کند؛ بنابراین

کسی که به خاطر امور غیر ضروری در مقابل چنان ضرورتی مقاومت کند مسئول وقوع جنگ و ستیزی است که بالنتیجه واقع خواهد شد؛ و بدین سان مرتکب عملی می‌شود که خلاف قانون بنیادی طبیعت است که امر به طلب صلح می‌کند. کسانی که این قانون را رعایت کنند اجتماعی خوانده می‌شوند (مردم لاتین زبان چنین کسانی را Comodi می‌خوانند). عکس این‌گونه آدمیان را سرسخت، غیراجتماعی و سرکش خوانند.

قانون ششم طبیعت این است که آدمی باید از سر مآل اندیشی خطاهای گذشته کسانی را که توبه کرده‌اند و خواهان بخشش‌اند ببخشد. زیرا عفو و بخشش چیزی جز پذیرش صلح نیست؛ گرچه بخشش نسبت به کسانی که در دشمنی خود پایداری می‌کنند، نه صلح‌جویی بلکه نشانه ترس است؛ با این حال عدم پذیرش صلح با کسانی که صلح با آنها شرط مآل اندیشی است، نشانه بی‌زاری از صلح است؛ و بنابراین مغایر با قانون طبیعت است.

هفتمین [قانون طبیعی] آن است که آدمیان در انتقام جویی‌ها (یعنی در تلافی بدی با بدی) می‌باید نه به شدت شرارت انجام شده در گذشته بلکه به خیر و خوبی آینده نظر داشته باشند. این قانون ما را از مجازات آدمیان با هر قصد و نیت دیگری جز اصلاح شخص خطاکار و یا هدایت دیگران منع می‌کند. زیرا این قانون بر قانون پیشین مترتب است که از سر مآل اندیشی به عفو و بخشش حکم می‌کند. به علاوه، انتقام‌جویی بدون در نظر گرفتن درس عبرت و یا فایده‌ای که از آن در آینده حاصل می‌شود، چیزی جز پیروزی در آزردن دیگری و افتخارکردن بدان نیست، و هیچ‌گونه غایت و هدفی در پی ندارد؛ (زیرا هدف همواره چیزی است که در آینده می‌آید)؛ و افتخارکردن بی‌جهت و بی‌هدف، فخر کاذب و مغایر با عقل است؛ و آزردن بی‌دلیل دیگران به جنگ و ستیزی می‌انجامد؛ و این خود با قانون طبیعت مغایرت دارد و عموماً بی‌رحمی خوانده می‌شود.

و چون همه علائم و نشانه‌های بی‌زاری و تحقیر، جنگ و ستیزی برمی‌انگیزند؛ تا جایی که بیشتر مردمان ترجیح می‌دهند زندگی خود را به خطر بیندازند اما از انتقام‌جویی دست نکشند؛ پس به‌عنوان هشتمین قانون طبیعی این اصل را عرضه می‌کنیم که هیچکس نباید از طریق کردار، گفتار، حالات چهره و یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت کند و یا او را تحقیر نماید. نقض این قانون معمولاً ناسزاگویی و بدزبانی^۱ خوانده می‌شود.

این پرسش که در بین آدمیان چه کسی بهتر است، در وضع طبیعی محض قابل طرح نیست؛ در چنین وضعی (چنانکه پیش‌تر نشان داده‌ایم) همه آدمیان برابرند. نابرابری‌هایی که اکنون وجود دارد به‌واسطه قوانین مدنی ایجاد شده است. می‌دانیم که

قانون نهم بر ضد نخوت و غرور

1. Contumely

ارسطو در کتاب اول سیاست خود مبنای نظریه خویش را بر این قرار می‌دهد که به حکم طبیعت برخی از آدمیان بیشتر از دیگران شایسته حکمرانی هستند زیرا دانایان از دیگران اند (چنانکه ارسطو خود را به‌خاطر دانش فلسفی خویش از جمله چنان کسانی می‌دانست) و برخی از آدمیان بیشتر شایسته فرمانبرداری هستند (یعنی کسانی که بدن‌های نیرومند دارند ولی چون ارسطو فیلسوف نیستند)، چنانکه گویی حکمران و فرمانبردار نه به موجب توافق آدمیان بلکه به حکم تفاوت طبیعی ایشان از حیث هوش و ذکاوت به‌وجود آمده‌اند؛ و این عقیده نه تنها برخلاف عقل بلکه مغایر با تجربه نیز هست. زیرا اندک‌اند کسانی که بدان مایه احمق و نادان باشند که حکمرانی را بر فرمانبرداری ترجیح ندهند؛ به‌علاوه وقتی دانایان در عین غرور و اعتماد به درایت خود با کسانی که نسبت به درایت و دانایی خویش اعتمادی ندارند به جدالی قهرآمیز می‌پردازند هیچگاه و حتی به‌ندرت هم به پیروزی دست نمی‌یابند. بنابراین یا طبیعت آدمیان را برابر ساخته است که در آن صورت باید این برابری را تصدیق کرد؛ و یا طبیعت آدمیان را نابرابر ساخته است؛ لیکن چون کسانی که خود را با دیگران برابر می‌دانند، جز براساس شرایط مساوی و یکسان تن به صلح نمی‌دهند، پس در آن صورت باید برابری آدمیان را مفروض گرفت و بنابراین به‌عنوان نهمین قانون طبیعی این اصل را پیشنهاد می‌کنیم که هر کس باید دیگری را به حکم طبیعت با خودش برابر بداند. نقض این قاعده نخوت و غرور است.

قانون دهم بر ضد تکبر

براساس این قانون دیگری استوار است و آن اینکه هیچکس نباید به هنگام پذیرش شرایط صلح خواهان محفوظ ماندن حقی برای خود گردد ولی در عین حال به اینکه همان حق برای دیگران محفوظ بماند رضایت ندهد. همچنانکه برای همه آدمیانی که جویای صلح هستند لازم است از برخی حقوق طبیعی خود دست بکشند؛ یعنی از آزادی برای دستیابی به همه خواست‌های خود برخوردار نباشند؛ به‌همان‌سان نیز حفظ برخی از حقوق مانند بهره‌برداری از هوا، آب، حرکت، استفاده از راه‌ها و تمامی حقوق دیگری که آدمی بدون آنها یا نتواند زندگی کند و یا نتواند خوب زندگی کند، لازم است. اگر در این خصوص آدمیان هنگام پذیرش صلح، خواهان حقوقی باشند که خود به دیگران روا نمی‌دارند، در آن صورت برخلاف قانون پیشین عمل کرده‌اند که همان تصدیق برابری طبیعی آدمیان است؛ و چنان عملی با قانون طبیعت مغایرت دارد. پاسداران این قانون را معتدل و میانه‌رو و نقص‌کنندگان آن را خودخواه و متکبر می‌خوانند. یونانیان نقض این قانون را *πλεουξία* می‌نامند که به معنی زیادت‌طلبی است.

قانون یازدهم، رعایت انصاف

همچنین اگر وظیفه داوری در بین آدمیان به عهده کسی گذاشته شود، برطبق یکی از اصول قانون طبیعی، آن کس باید رفتار یکسانی با ایشان داشته باشد. زیرا در غیر این صورت منازعات آدمیان جز از طریق جنگ فیصله نتواند یافت. بنابراین آن کس که در داوری مغرض و جانبدار باشد، آنچه در توان دارد به کار می‌برد تا آدمیان را از به‌کار گرفتن

قاضیان و داوران باز دارد؛ و در نتیجه (برخلاف قانون بنیادی طبیعت) موجب جنگ می‌گردد.

رعایت این قانون یعنی توزیع برابر و اعطای آنچه عقلاً متعلق به کسان است، انصاف و (چنانکه پیش‌تر گفته‌ام) عدالت توزیعی خوانده می‌شود؛ نقض [این قانون] رفتار غرض‌آمیز نسبت به اشخاص^۱ [یا] *προσωποληψία* [نامیده می‌شود].

و از این قانون، قانون دیگری منتج می‌شود و آن اینکه از چیزهای غیرقابل تقسیم باید در صورت امکان مشترکاً استفاده کرد؛ و اگر کمیت آن چیزها مانع نگردد، استفاده از آن باید نامحدود و نامشخص باشد؛ در غیر این صورت باید به نسبت تعدادی که حق دارند [توزیع گردد]. زیرا در غیر این صورت توزیع، نابرابر و مغایر با انصاف است.

اما چیزهایی وجود دارند که نه قابل تقسیم‌اند و نه می‌توان مشترکاً از آنها استفاده کرد. در این صورت برطبق قانون طبیعی که حکم به انصاف می‌کند کل آن حق و یا اولین نوبت استفاده از آن (در صورتی که استفاده از آن نوبتی باشد) باید به حکم قرعه تعیین شود. زیرا توزیع برابر مبتنی بر قانون طبیعی است؛ و در اینجا وسیله توزیع برابر دیگری نمی‌توان تصور کرد.

قرعه بر دو گونه است: قراردادی و طبیعی. قرعه قراردادی و ارادی آن است که رقبا در مورد آن توافق کرده باشند؛ قرعه طبیعی یا به صورت نخست‌زادگی^۲ [فرزند ارشد خانواده بودن] (که یونانیان آن را *Κληρονομία* می‌خوانند که در لغت به معنی به‌دست آمده از طریق قرعه است) و یا به صورت تصرف اولیه و اتفافی [چیزی] ظاهر می‌گردد.

و بنابراین چیزهایی که قابل بهره‌برداری مشترک و یا قابل تقسیم نباشند باید به متصرف اولیه و در برخی موارد به فرزند ارشد داده شوند. چنانکه گویی به حکم قرعه به‌دست آمده‌اند.

همچنین یکی دیگر از قوانین طبیعی این است که همه کسانی که واسطه صلح‌اند باید از امنیت در اعمال خود برخوردار باشند. زیرا قانونی که به صلح به‌عنوان هدف حکم کند به وساطت و میانجیگری به‌عنوان وسیله نیز حکم می‌کند؛ و لازمه وساطت و میانجیگری برخورداری از امنیت است.

و با آنکه آدمیان ممکن است هرگز مایل به رعایت این قوانین نباشند، اما با این حال همواره پرسش‌هایی در خصوص شیوه عمل آدمی پیدا شود [مثل اینکه] اولاً آیا عمل خاصی اصلاً انجام شده یا انجام نشده است؛ ثانیاً (اگر انجام شده باشد) آیا برخلاف قانون [طبیعی] بوده است یا نه؛ پرسش اول درباره واقعیت امور و پرسش دوم درباره درستی امور است؛ بنابراین اگر طرفین قضیه متقابلاً پیمان نبندند که در اختلاف نظر خود، رأی

دیگری را بپذیرند، در آن صورت با صلح میانه‌ای ندارند. این شخص دیگر، که طرفین به رأی او تسلیم می‌شوند حکم نام دارد و بنابراین برطبق قانون طبیعت کسانی که با یکدیگر اختلاف دارند باید حق داوری خود را به حکمی واگذار کنند.

و چون فرض بر این است که هر کسی در هر امری یکسره به سود خود عمل می‌کند، بنابراین هیچ کسی در امور مربوط به خودش داور مناسبی نیست؛ ولی با آنکه آدمی هرگز برای این‌گونه داوری مناسب نیست، با این حال چون به حکم انصاف، طرفین [اختلاف] دارای منافع برابر هستند؛ پس اگر یکی از آن دو به‌عنوان داور پذیرفته شود، طرف دیگر نیز باید به‌همین عنوان پذیرفته شود؛ و بدین‌سان اختلاف که علت جنگ است به‌رغم قانون طبیعی همچنان باقی می‌ماند.

به همین دلیل هیچکس را در هیچ قضیه‌ای که در نتیجه پیروزی یکی از طرفین آن سود یا افتخار یا لذتی نصیب آن کس گردد، نباید به‌عنوان داور و حکم پذیرفت؛ زیرا چنین کسی در واقع رشوه گرفته است (هر چند رشوه‌ای اجتناب‌ناپذیر)؛ و هیچکس ملزم به اعتماد نسبت به چنین کسی نیست. و بدین‌سان باز نزاع و وضعیت جنگ برخلاف قانون طبیعت به‌جای خود باقی می‌ماند.

و در اختلافات بر سر واقعیت امور قاضی وقتی نتواند اعتبار بیشتری برای گفته یکی [از طرفین دعوا] قائل شود (و مدارک و دلایل دیگری نیز در کار نباشد) می‌باید به گفته شخص سوم، و یا شخص سوم و چهارم، و یا اشخاص بیشتر [یعنی شهود] تکیه کند؛ زیرا در غیر این صورت، دعوا به‌جای خود باقی می‌ماند و برخلاف قانون طبیعت با قهر فیصله می‌یابد.

قوانین طبیعی که به صلح به‌عنوان وسیله تداوم زندگی آدمیان در اجتماعات حکم می‌کنند؛ از این قرارند و چنین قوانینی تنها در جامعه مدنی معنی دارند. چیزهای دیگری نیز وجود دارند که موجب نابودی آدمیان می‌گردند مانند مستی و انواع دیگر زیاده روی که قانون طبیعی آدمیان را از آنها منع کرده است؛ اما نیازی به ذکر آنها نیست و به بحث حاضر نیز چندان مربوط نیستند.

وگرچه این استنتاج از قوانین طبیعت پیچیده‌تر از آن است که عامه مردمان دریابند؛ زیرا اکثر آدمیان به کسب معاش اشتغال دارند و بقیه نیز بیش از آن نادان‌اند که این قوانین را بفهمند؛ اما برای آنکه بهانه‌ای در دست هیچکس نباشد، این قوانین به صورتی مختصر و آسان که حتی قابل فهم کم استعدادترین آدمیان است خلاصه شده‌اند؛ و آن خلاصه این است که آنچه به خود روا نمی‌داری به دیگران روا مدار؛ و این نشان می‌دهد که آدمی برای فراگرفتن قوانین طبیعت لازم نیست کاری جز این انجام دهد که به هنگام سنجش و مقایسه اعمال دیگران با اعمال خود، اگر اعمال دیگران بیش از حد سنگین به نظرش برسند، آنها را در کفه دیگر ترازو و اعمال خودش را به‌جای آنها بگذارد و در

قانون هفدهم: هیچکس نمی‌تواند قاضی خود باشد

قانون هجدهم: کسی که در قضیه‌ای ذینفع باشد نباید قاضی آن باشد

قانون نوزدهم در مورد شهود

قاعده‌ای که به‌واسطه آن می‌توان قوانین طبیعی را به سهولت آزمود

سنجش آنها به نحوی عمل کند که امیال و خودخواهی‌های خودش نادیده مانده و چیزی به وزن اعمالش نیفزاید؛ در این صورت همه قوانین طبیعت به نظر او معقول خواهند رسید.

قوانین طبیعی همواره به شیوه‌ای باطنی^۱ برای وجدان آدمی الزام آورند؛ به این معنی که در آدمی میل و خواست اجرای خود را به وجود می‌آورند، لیکن به شیوه‌ی ظاهری^۲ و عملی همواره برای آدمی الزام آور نیستند زیرا کسی که فروتن و مطیع و رام باشد و به همه وعده‌های خود در هر زمان و مکانی عمل کند، درحالی‌که هیچکس دیگر چنان نکند چنین کسی تنها خودش را اسیر دیگران می‌سازد و به هلاکت و نابودی حتمی می‌کشد؛ و این برخلاف تمام قوانین طبیعی است که خواستار صیانت ذات آدمی هستند. و همچنین کسی که به کفایت مطمئن باشد که دیگران قوانین طبیعی را در مورد او رعایت خواهند کرد و با این حال خود آنها را رعایت نکنند، چنین کسی خواهان جنگ است نه صلح؛ و در نتیجه خواستار نابودی ذات خود از طریق خشونت است.

و هر قانونی که برای وجدان فرد به شکل باطنی الزام آور باشد، نه تنها ممکن است به موجب وقوع امری مغایر با قانون طبیعی نقض شود بلکه وقوع واقعه‌ای موافق با قانون نیز می‌تواند آن را نقض کند، و این در صورتی است که آدمی آن واقعه را مغایر با قانون بیندارد. زیرا گرچه عمل او در این مورد مطابق با قانون بوده باشد، با این حال نیت او برخلاف قانون بوده است؛ و وقتی الزام و تعهد جنبه فردی و وجدانی داشته باشد، چنان عملی نقض قانون شمرده می‌شود.

قوانین طبیعی تغییرناپذیر و ابدی هستند؛ زیرا بی‌عدالتی، ناسپاسی، تکبر، نخوت، بی‌انصافی، تبعیض و غیره را هرگز نمی‌توان قانونی و مشروع ساخت. زیرا هرگز چنین نخواهد شد که جنگ حافظ زندگی و صلح ویرانگر آن باشد.

قوانین طبیعی چون آدمی را صرفاً به تمایل باطنی به خودشان و کوشش، یعنی کوششی صادقانه و مداوم برای اجرای خودشان، ملزم و متعهد می‌کنند، رعایت‌شان آسان است؛ زیرا چون آن قوانین از آدمی چیزی جز تلاش و کوشش [در اجرای خود] طلب نمی‌کنند، پس کسی که در اجرای آنها کوشش کند، آنچه را که باید، انجام داده است؛ و کسی که قانون را اجرا کند عادل و درستکار است.

و علم نسبت به این قوانین، تنها فلسفه اخلاق راستینی است که وجود دارد. زیرا فلسفه اخلاق چیزی جز علم نسبت به خیر و شر در ارتباطات و جامعه انسانی نیست. خیر و شر کلماتی هستند که خواهش‌ها و بیزاریهایی ما را بیان می‌کنند؛ و در خلیقات، رسوم و آیین‌های گوناگون آدمیان به صورت‌های مختلفی ظاهر می‌شوند؛ و آدمیان گوناگون نه تنها از لحاظ داوری در باب معنای آنچه برای حواس مختلف چشایی، بویایی، شنوایی

1. Inforo interno

2. Inforo externo

علم به این قوانین تنها فلسفه راستین موجود است

قوانین طبیعی همیشه وجداناً الزام آورند اما عملاً وقتی الزام آورند که امنیت موجود باشد

بساوایی و بینایی خوشایند یا ناخوشایند است، اختلاف نظر دارند؛ بلکه در این خصوص که چه چیزی در اعمال زندگی روزمره موافق یا مخالف با عقل است نیز بر یک نظر نیستند. حتی یک انسان در زمان‌های گوناگون حالات مختلفی پیدا می‌کند؛ و چیزی را که در یک زمان ستایش می‌کرد و نیکو می‌شمرد، در زمانی دیگر زشت می‌شمارد و شر می‌خواند؛ و از همین جا است که نزاع و اختلاف و سرانجام جنگ پدید می‌آید. و بنابراین تا وقتی آدمی در وضع طبیعی صرف (که وضع جنگی است) قرار دارد که میل شخصی وی معیار نیک و بد باشد؛ و بنابراین همهٔ آدمیان بر این اصل توافق دارند که صلح خوب است و به‌همین‌سان راه یا وسایل دستیابی به صلح که (چنانکه قبلاً نشان داده‌ایم) عبارتند از عدالت، سپاسگزاری، فروتنی، انصاف، رحم و دیگر قوانین طبیعی، نیز مطلوب هستند؛ یعنی فضایل اخلاقی به‌شمار می‌روند؛ و عکس آنها یعنی رذایل، نامطلوب‌اند. پس چون علم نسبت به فضیلت و رذیلت، همان فلسفهٔ اخلاق است؛ بنابراین نظریهٔ قوانین طبیعی درست نیز فلسفهٔ اخلاق راستین است. اما فلاسفهٔ اخلاق گرچه همگی از فضایل و رذایل یکسانی سخن می‌گویند؛ با این حال چون مبنای اساسی فضایل را نمی‌شناسند نمی‌دانند که دلیل ستایش از آنها این است که وسیلهٔ تأمین زندگی صلح‌آمیز و اجتماعی و آسوده به‌شمار می‌روند؛ در نتیجه، آنها را به سطح هیجانات تقلیل می‌دهند؛ چنانکه گویی شجاعت و پایداری به درجهٔ دلیری بستگی دارد نه به دلیل آن و یا بخشندگی به کیفیت هدیهٔ اعطا شده وابسته است و نه به دلیل و سبب بخشش.

آدمیان احکام عقل به این معنا را معمولاً قانون می‌خوانند؛ اما این عنوان درست و دقیقی نیست زیرا [احکام عقل] صرفاً استنتاجات یا احکامی منطقی هستند که به چگونگی حفظ و دفاع از زندگی آدمیان مربوط می‌شوند؛ حال آنکه قانون در معنای درست و دقیق کلمه عبارت از حکم کسی است که به حق بر دیگران حکومت دارد. با این حال اگر ما همان احکام منطقی را جزئی از کلام خداوند بدانیم که به حق بر همهٔ امور حاکم است، تنها در آن صورت می‌توان آنها را به‌درستی قانون خواند.

فصل شانزدهم

در باب کارگزاران و صاحبان حق و اقتدار و اموری که به نمایندگی انجام می‌شود

شخص چیست	شخص کسی است که سخنان یا اعمال او یا از آن خود او تلقی می‌شود و یا نمایش‌دهندهٔ سخنان یا اعمال شخص دیگری و یا هر چیزی دیگری است که آن سخنان یا اعمال منسوب به آنها باشند، خواه به‌راستی یا به دروغ.
شخص طبیعی و شخص مصنوعی	وقتی آن [سخنان یا اعمال] از آن خود شخص باشد، آن شخص شخص طبیعی

خوانده می‌شود؛ وقتی نمایش دهنده سخنان و اعمال کس دیگری باشد، در این صورت آن شخص، شخص غیرحقیقی یا مصنوعی است.

کلمه Person [شخص] واژه‌ای لاتین است، که به‌جای آن یونانیان کلمه *πρόσωπον* را به کار می‌برند که به معنی چهره است، همچنانکه Persona در لاتین به معنی صورت ظاهر یا شکل ظاهری آدمی است که به تقلید از کس دیگری در روی صحنه ظاهر شده باشد؛ و گاه به‌خصوص به معنی آن بخش از صورت ظاهری است که مانند نقاب یا روی بند چهره را پنهان می‌دارد؛ و [این کلمه] از صحنه [نمایش] به حوزه‌های دیگر انتقال یافته و در مورد هر کسی که به نمایندگی از جانب شخص دیگری سخن بگوید یا عمل کند و نیز در ارتباط با دادگاه‌ها و محاکم و نمایش‌خانه‌ها به کار رفته است. بنابراین شخص به این معنی چه در روی صحنه و چه در محاوره عمومی به همان مفهوم بازیگر است؛ و فعل Personate به معنی بازی کردن نقش یا نمایش دادن خود یا دیگری است؛ و کسی که در نقش کسی دیگر بازی کند، گفته می‌شود که نماینده شخص آن کس است، یا به‌نام او بازی می‌کند (سیسرون این کلمه را به همین معنی به کار برده، آنجا که می‌گوید: من نمایش دهنده سه شخص هستم: شخص خودم، شخص دشمنانم و شخص قضات)؛^۱ و در موقعیت‌های مختلف نام‌های متفاوتی دارد: مانند نمایش دهنده، نماینده، جانشین، نایب، کفیل، وکیل، عامل، بازیگر و مانند اینها.

برخی اشخاص مصنوعی، سخنان و اعمال‌شان متعلق به کسانی است که خود نماینده آنها هستند. در این صورت آن شخص، بازیگر و عامل است؛ و آنکه صاحب کلمات و اعمال است، مرجع و جوازدهنده و صاحب حق^۲ است؛ در این معنا بازیگر یا کارگزار به موجب جواز و اختیار صاحب حق عمل می‌کند. زیرا آن کس که در صحبت از اجناس و اموال مالک، و یا به لاتین Dominus و به یونانی *χύριος* خوانده می‌شود؛ در گفت‌وگو از اعمال، صاحب حق و مرجع اختیار و اقتدار نامیده می‌شود. و همچنانکه حق نسبت به مال، تملک خوانده می‌شود؛ به‌همان‌سان نیز حق نسبت به انجام هر عملی، جواز و اقتدار و اختیار نام دارد. بنابراین همواره مقصود از اقتدار و اختیار، حق انجام عملی است که به موجب اختیار و اقتدار صاحب حق و یا به موجب تفویض آن حق از طریق جواز و اجازه‌ای از جانب صاحب حق، اعمال می‌شود. از اینجا چنین برمی‌آید که وقتی کارگزاری به موجب اجازه صاحب حق، عهد و پیمانی ببندد به موجب این عهد و پیمان صاحب حق را چنان متعهد می‌سازد که گویی خود او چنین عهد و پیمانی بسته است. پس وی به همین میزان نسبت به تبعات آن عهد و پیمان ملزم می‌گردد. و بنابراین تمامی آنچه

1. Unus sustineo tres Personas: Mei, Adversarii, & Judicis.

2. Author

کارگزار و صاحب حق و اختیار

اقتدار و جواز

عهد و میثاق به موجب

اجازه صاحب حق، وی را

متعهد می‌سازد

پیش‌تر (در فصل ۱۴) دربارهٔ عهد و پیمان میان آدمیان به‌عنوان اشخاص طبیعی گفتیم دربارهٔ عهد و پیمان کارگزاران و نمایندگان و جانشینان آن افراد که از جانب ایشان اجازه و اختیار داشته باشند نیز صادق است؛ البته تا جایی که در محدودهٔ اجازهٔ آنها باشد و نه بیشتر.

و بنابراین کسی که با کارگزار یا نماینده‌ای بدون علم به اجازه و اختیار او از جانب صاحب حق، پیمان ببندد، خطر کرده و باید زیان کار خود را بپذیرد. زیرا هیچکس به‌موجب پیمانی که خود جواز انعقاد آن را نداده ملزم و مجبور نمی‌شود؛ و در نتیجه پیمانی که برخلاف و یا خارج از حدود اجازهٔ او بسته شده باشد نیز برای او الزام‌آور نیست. وقتی کارگزاری به حکم صاحب حق کاری برخلاف قانون طبیعت انجام دهد، در صورتی که کارگزار به‌موجب پیمان پیشینی متعهد به اطاعت از صاحب حق شده باشد، در این حال نه کارگزار بلکه صاحب حق و اقتدار، قانون طبیعی را نقض کرده است؛ زیرا هر چند عمل وی مغایر با قانون طبیعی باشد، لیکن آن عمل، عمل وی نیست؛ بلکه برعکس خودداری از انجام دادن آن مغایر با قانون طبیعی است که نقض عهد را منع می‌کند.

اما کارگزار را متعهد نمی‌سازد

و کسی که به‌واسطهٔ کارگزاری با صاحب حق و اقتدار پیمان می‌بندد، بدون آنکه از حدود اجازه و اختیار کارگزار آگاه باشد و در این خصوص تنها به گفتهٔ او اعتماد کند؛ اگر اجازه و اختیار کارگزار، عندالمطالبه بر [شخص طرف عهد و پیمان] آشکار نگردد، این شخص ملزم و متعهد به آن پیمان نیست؛ زیرا قرارداد منعقد شده با صاحب حق بدون ضمانت خود او معتبر نیست. اما اگر کسی که چنین پیمانی می‌بندد پیشاپیش بداند که تضمین دیگری جز گفتهٔ کارگزار در کار نیست، در آن صورت عهد و پیمان معتبر است؛ زیرا کارگزار در این مورد خود را صاحب حق و اقتدار باز می‌نماید و بنابراین همچون وقتی که اجازهٔ صاحب حق آشکار است، عهد و پیمان منعقد شده با صاحب حق را ملزم و متعهد می‌سازد نه کارگزار را؛ به‌همین‌سان وقتی اجازه و اختیاری در حقیقت تفویض نشده باشد، عهد و پیمان تنها کارگزار را متعهد و ملزم می‌سازد؛ زیرا در این مورد هیچ صاحب حق و اقتداری جز خود او در کار نیست.

اجازه و اختیار کارگزار باید آشکار باشد

اندک‌اند چیزهایی که نتوان به دروغ نمایندهٔ آنها شد. اشیای بی‌جان مانند یک کلیسا، یک بیمارستان، و یا یک پل، ممکن است به‌واسطهٔ شخص رئیس یا سرپرست آنها نمایندگی شود. اما اشیای بی‌جان نمی‌توانند صاحب حق و اقتدار باشند و یا به کارگزاران خود تفویض اختیار کنند؛ لیکن با این حال ممکن است کارگزاران دارای اجازه و اختیار حفظ و نگهداری آنها بوده، و این اجازه را از مالکان یا رؤسای آن اماکن گرفته باشند و بنابراین پیش از پیدایش وضع حکومت مدنی، کسی نمی‌تواند نمایندهٔ چنین چیزهایی باشد.

اشیای بی‌جانی که به‌واسطهٔ اشخاص نمایندگی می‌شوند

به همین ترتیب قیم‌ها و اولیا می‌توانند نمایندهٔ صفار، محجورین و دیوانگان باشند که فاقد عقل‌اند؛ اما در طی دوران [قیمومت یا ولایت] صفار و محجورین را نمی‌توان

اشخاص فاقد قوهٔ عقل

مصدر تفویض اجازه اعمال [قیم یا ولی] به شمار آورد، مگر بعد از آنکه آنها (پس از کسب قوه تمیز) خود همان اعمال را معقول به حساب آورند. با این حال در دوران حجر، کسی که حق نظارت بر محجورین را دارد، می تواند چنان اجازه و اختیاری به قیم بدهد. اما این نیز تنها با استقرار دولت مدنی ممکن می شود، زیرا پیش از پیدایش چنین وضعی نظارت و ولایتی بر اشخاص متصور نیست.

بتان یا اوهام ساخته خیال آدمی نیز می توانند کارگزاری داشته باشند؛ چنانکه خدایان اقوام کافر و بت پرست را کارگزاری که دولت منصوب می کرد، نمایندگی می کردند؛ و این خدایان صاحب اموال و اجناس و حقوق دیگری بودند که آدمیان اهدا و یا وقف ایشان می کردند. اما بتان را نمی توان صاحبان حق و اختیار به شمار آورد؛ زیرا بت چیزی واقعی نیست. پس چنین حق و اجازه ای از دولت ناشی می شد و بنابراین پیش از پیدایش حکومت مدنی، خدایان اقوام کافر نمی توانستند نمایندگان یا کارگزاری داشته باشند.

اما خدای راستین می تواند نماینده یا کارگزاری داشته باشد. چنانکه نخست نماینده خدایان دروغین او موسی بود که بر قوم بنی اسرائیل حکومت می کرد (قومی که نه از آن او بلکه از آن خداوند بودند) و موسی نه به نام خود بلکه به نام خداوند بر آنها حکومت کرد. یعنی نمی گفت که «موسی چنین می گوید» بلکه می گفت «خداوند چنین می گوید». دومین نماینده خدا، فرزند آدم، پسر خود خداوند یعنی منجی مقدس ما عیسی مسیح بود که نه به نام خودش بلکه به عنوان پیامبر پدرش و به منظور هدایت و ارشاد یهودیان و دعوت همه اقوام به مملکت ملکوتی خداوند رسالت یافت. و سومین نماینده خداوند، روح القدس یا همان نجات بخشی بود که از طریق حواریون سخن می گفت و عمل می کرد؛ و روح القدس نجات بخشی بود که نه به انتخاب خودش بلکه از جانب [خداوند و پسرش] فرستاده شد و رسالت یافت.

وقتی شخصی نماینده و کارگزار انبوهی از آدمیان باشد، آنان به یک شخص یا کارگزار تبدیل می شوند؛ به نحوی که گویی تفویض امر کارگزاری با رضایت تک تک آن انبوه آدمیان صورت گرفته است. زیرا آنچه موجب پیدایش آن شخص واحد می گردد، وحدت شخص نماینده است و نه وحدت کسانی که کارشان به وی واگذار شده است. و نیز تنها نماینده یا کارگزار دارای شخصیت و آن هم تنها یک شخصیت است؛ در غیر این صورت نمی توان معنای وحدت انبوهی از آدمیان را دریافت.

و چون انبوه مردم طبعاً شامل شمار کثیری است، پس نمی توان آنها را یگانه و واحد تلقی کرد؛ بلکه آنها تنها مرجع اختیار و جواز اعمالی هستند که نماینده آنها به نام آنها تعهد می کند یا انجام می دهد؛ و هر یک از ایشان به طور جداگانه به نماینده مشترکشان از جانب خود اجازه و اختیار می دهد؛ و وقتی همگان اجازه و اختیار نامحدود به [نماینده مشترک خود] دهند، در آن صورت نسبت به همه اعمالی که نماینده آنها انجام دهد

هریک از اعضای جماعت مرجع جواز و اختیار است

متعهد می‌شوند؛ در غیر این صورت، یعنی اگر آنها نماینده خود را از لحاظ حدود و شیوه انجام اعمالی که بدو واگذار شده محدود و مقید کنند، بالطبع هیچیک از آنها در خارج از حدودی که به نماینده خود اجازه داده‌اند، متعهد نمی‌شود.

و اگر نهاد نماینده و کارگزار، مرکب از تعدادی افراد باشد، در آن صورت نظر اکثریت در میان ایشان را باید به‌عنوان نظر همگان پذیرفت. زیرا اگر اقلیت (در امری به‌طور مثال) نظر مثبت داشته باشند و اکثریت نظر منفی؛ در آن صورت شمار آرای منفی برای خنثی کردن آرای مثبت کافی است و تعدادی هم اضافه می‌آید و همین مقدار اضافی آرای منفی که یکپارچه و خالی از تعارض است نظر [مجمع] نماینده به‌شمار می‌رود.

[مجمع] نمایندگان مرکب از تعداد زوج، به‌ویژه وقتی این تعداد چندان زیاد نباشد، اغلب مواجه با نظرات مثبت و منفی به تعدادی برابر می‌شود و بنابراین غالباً خنثی و ناتوان از عمل است. با این حال در برخی موارد نظرات متعارض مساوی، ممکن است منشأ اخذ تصمیم باشد؛ مثلاً در مورد محکوم کردن یا تبرئه کردن، آرای [مثبت و منفی] برابر وقتی کسی را محکوم نکنند در واقع تبرئه می‌کنند؛ اما عکس آن صادق نیست یعنی آنچه را که تبرئه نمی‌کنند، محکوم هم نمی‌کنند. زیرا وقتی دعوایی استماع می‌شود، محکوم نکردن، به معنی تبرئه کردن است؛ اما برعکس، درست نیست بگوییم که تبرئه نکردن به معنی محکوم کردن است. همچنین است در مورد تصمیم‌گیری درباره اجرای فوری مجازات و یا به تعویق انداختن آن: زیرا وقتی آرا برابر باشند، رأی ندادن به اجرای مجازات به معنی به تأخیر انداختن آن است.

یا اگر تعداد (در مورد افراد یا مجامع) فرد، مثلاً سه یا بیشتر باشد به وجهی که هر یک از آنها حقاً بتواند با رأی منفی خود اثر تمامی آرای مثبت بقیه را خنثی کند؛ چنین تعدادی را نمی‌توان مجمع نماینده‌ای شمرد زیرا به‌واسطه اختلاف در عقاید و علائق آدمیان [چنان مجمعی] اغلب و در مواقع بسیار مهم و حساس و در همه امور، از جمله در امر اعمال حکومت بر انبوه مردم به‌ویژه در زمان جنگ، کارگزاری ناتوان و نامناسب از کار درمی‌آید.

صاحبان حق و اقتدار بر دو نوع‌اند. نوع اول که به همین عنوان خوانده می‌شود، همان است که چنانکه قبلاً گفتیم نسبت به عمل شخص دیگری متعهد است. نوع دوم کسی است که نسبت به عمل یا عهد و پیمان شخص دیگری به‌صورتی مشروط متعهد است، یعنی در صورتی قبول تعهد می‌کند که کارگزار یا نماینده، عمل مورد نظر را در موقع معین و یا پیش از زمان معینی انجام ندهد. صاحبان حق و اختیار مشروط عموماً ضامن خوانده می‌شوند که معادل آن در زبان لاتین Fidejussors [ضامن] و Sponsores [ضامن] و خصوصاً در مورد قروض Prædes [ضامن] و در مورد حضور در نزد قاضی یا حاکم Vades [ضامن] است.

نهاد کارگزار ممکن است مرکب از افراد بسیاری باشد که به‌واسطه اکثریت آرا وحدت دارند

وقتی شمار نمایندگان زوج باشد مشکلاتی پیش می‌آید

رأی منفی

بخش دوم

در باب دولت

فصل هفدهم

در باب علل، ایجاد و تعریف دولت

هدف، غایت یا خواست نهایی آدمیان (که طبعاً دوستدار آزادی و سلطه بر دیگران اند) از ایجاد محدودیت بر خودشان (که همان زندگی کردن در درون دولت است) دوراندیشی درباره حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن تأمین زندگی رضایت بخش تری است؛ یعنی اینکه هدف آنها رهانیدن خویشتن از همان وضع جنگی محنت باری است که (چنانکه نشان داده ایم) پیامد ضروری امیال طبیعی آدمیان در زمانی است که قدرتی مشخص و مشهود وجود نداشته باشد تا ایشان را در حال ترس و بیم نگهدارد و به موجب ترس از مجازات، نسبت به اجرای پیمان های خویش و رعایت قوانین طبیعی که در فصول چهاردهم و پانزدهم ذکر شد ملزم و متعهد کند.

زیرا قوانین طبیعی (همچون عدالت، انصاف، اعتدال، ترجم و (به طور خلاصه) انجام دادن آنچه برای خود می پسندیم نسبت به دیگران) به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آنها گردد مغایر با امیال طبیعی ماست که ما را به غرض ورزی، غرور و کینه جویی و غیره رهنمون می گردند. و عهد و پیمان ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف اند و به هیچ روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند. بنابراین با وجود قوانین طبیعی (که آدمیان آنها را وقتی رعایت می کنند که تمایلی به رعایت آنها داشته باشند و بتوانند آنها را بدون ایجاد خطری برای خود رعایت کنند) اگر قدرتی کافی تأسیس نشود تا امنیت ما را تأمین کند، در آن صورت هر کس می تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و چنین هم خواهد کرد. و در هر جایی که آدمیان در درون خاندان ها و قبایل کوچک زندگی کرده اند غارت و چپاول یکدیگر به کار و پیشه ای تبدیل شده و هیچگاه هم مغایر با قانون طبیعت به شمار نرفته است، تا بدان حد که آدمیان هر چه غنیمت بیشتری به دست می آوردند، آبرو و احترام بیشتری کسب می کردند؛ و در آن وضع آدمیان از هیچ قانون دیگری جز قانون افتخارجویی تبعیت نمی نمودند، به این معنی که از ظلم و بی رحمی پرهیزی نداشتند و از دست اندازی به جان و مال و وسایل معاش دیگران هم خودداری نمی کردند. و دولت شهرها و ممالک امروز نیز که تنها قبایل بزرگ تری هستند به شیوه همان قبایل دوران قدیم رفتار می کنند [یعنی] (برای تأمین امنیت خود) متصرفات خویش را گسترش

غایت دولت به ویژه امنیت است

فصل ۱۳

دولت محصول قانون طبیعی نیست

می‌بخشند و به بهانه وجود هر خطری و ترس از هر حمله‌ای و یا پیشگیری از اینکه مهاجمان به فکر تهاجم بیفتند، تا جایی که می‌توانند می‌کوشند همسایگان خویش را از طریق اعمال قهر و زور آشکار و دسایس پنهانی متقاعد یا تضعیف کنند؛ و حتماً هم هیچ تضمین دیگری وجود ندارد؛ و از این‌گونه اعمال دولت‌ها در اعصار بعدی با افتخار یاد می‌شود.

و آنچه برای آدمیان امنیت [لازم] را تأمین می‌کند، گردهمایی و اتحاد گروه کوچکی از ایشان نیست؛ زیرا در گروه‌های کوچک افزایش شمار اندکی به یک گروه یا گروه دیگر برتری قدرت یکی را تا حدی افزایش می‌دهد که برای پیروزی آن بر دیگر گروه‌ها کافی باشد و همین خود موجب تشویق به حمله و تهاجم می‌شود. کثرت گروهی که آدمیان بتوانند برای امنیت خود بدان اعتماد کنند به موجب هیچ عدد مطلق مشخص نمی‌شود بلکه برحسب مقایسه با کثرت دشمنانی که در دل ایشان هراس می‌افکنند تعیین می‌گردد؛ و آن کثرت وقتی کافی است که برتری دشمن آنقدر به وضوح زیاد نباشد که تعیین‌کننده نتیجه جنگ بوده و به همین دلیل وی را به جنگ تحریک کند.

و حتی اگر کثرت گروه مورد نظر آنقدر باشد که گروهی به آن کثرت هرگز وجود نداشته باشد، با این حال اگر اعمال ایشان تنها بر آرا و امیال خصوصی مبتنی باشد، در آن صورت نمی‌توانند به حراست و صیانت خویشان در مقابل دشمن مشترک و یا حتی در مقابل آسیب‌های متقابل در بین خودشان امیدوار باشند. زیرا چون حواس‌شان متوجه آن است که چگونه از قدرت خود به بهترین وجه استفاده کنند، در نتیجه مانع و مزاحم یکدیگر می‌شوند و به واسطه فقدان ضدیت با دشمنی مشترک قدرت خویش را کاهش می‌دهند؛ در این حال ایشان نه تنها به سهولت متقاعد شمار اندکی از آدمیان می‌گردند که با یکدیگر توافق داشته باشند، بلکه وقتی هم دشمن مشترکی وجود نداشته باشد، بر سر منافع خصوصی خود با یکدیگر می‌جنگند. زیرا اگر بتوان تصور کرد که شمار کثیری از آدمیان در خصوص رعایت عدالت و دیگر قوانین طبیعی، بدون وجود قدرتی عمومی که آنها را در حال ترس نگه دارد، با هم توافق کنند؛ در آن صورت باید بتوان تصور کرد که همه آدمیان هم می‌توانند چنان کنند؛ اما در این صورت دیگر حکومت مدنی و هیچ‌گونه دولتی وجود نمی‌داشت و نیازی هم به وجود آن نمی‌بود؛ زیرا بدون وجود آمریت و تابعیت صلح برقرار می‌بود.

همچنین برای تأمین امنیتی که آدمیان در طول عمر خود خواهان آن اند کافی نیست که ایشان تنها برای مدتی محدود تحت حکومت درآیند و یا اینکه امورشان تنها به موجب حکمی واحد رتق وفتق شود، چنانکه در مورد نبرد یا جنگی واحد معمول است. زیرا گرچه ممکن است ایشان به واسطه کوشش یکپارچه خود بر دشمنی خارجی غلبه کنند لیکن بعداً، وقتی دشمنی مشترک نداشته باشند و یا بخشی از ایشان دولتی را

اتحاد شمار اندکی از آدمیان و خانواده‌ها کافی نیست

و اتحاد شمار کثیری نیز کافی نیست مگر تابع حکم واحد باشند

و آن حکم دائمی باشد

دشمن و بخشی دیگر آن را دوست بشمارد، در آن صورت ایشان لاجرم به حکم اختلاف منافع از هم گسیخته می‌شوند و دوباره در بین خود به جنگ می‌پردازند.

چرا برخی موجودات فاقد عقل و نطق بدون وجود نیرویی اجبارکننده در حالت اجتماع به سر می‌برند

درست است که برخی جانداران مانند زنبورها و مورچه‌ها به‌طور اجتماعی و با هم زندگی می‌کنند (از این رو ارسطو آنها را موجودات سیاسی به‌شمار می‌آورد) با این حال آنها جز خواست‌ها و امیال خصوصی خود هیچ راهنمای دیگری ندارند؛ و از توانایی کلام نیز بهره‌مند نیستند که بدان وسیله آنچه را که مقتضی مصلحت عمومی است به یکدیگر تفهیم کنند؛ بنابراین شاید برخی بپرسند که چرا ابنای بشر نیز به‌همان شیوه عمل نمی‌کنند؛ پاسخ من به آن پرسش این است،

نخست اینکه آدمیان مدام در حال رقابت بر سر شأن و منزلت‌اند، درحالی‌که آن موجودات اجتماعی دیگر چنین رقابتی با هم ندارند؛ و در نتیجه در میان آدمیان به همان دلیل حسد و نفرت و سرانجام جنگ پدید می‌آید؛ حال آنکه در میان آن موجودات دیگر پدید نمی‌آید.

دوم اینکه در میان چنان موجوداتی مصلحت عمومی با مصلحت خصوصی تفاوتی ندارد؛ و چون آنها طبعاً متمایل به مصلحت خصوصی خویش‌اند، از همین طریق به نفع و مصلحت عمومی نیز دست می‌یابند. اما آدمی که از مقایسه خود با دیگر آدمیان لذت می‌برد، تنها از آنچه اعلا و برتر باشد خرسند و خشنود می‌شود.

سوم اینکه این موجودات چون (برعکس آدمی) از عقل بهره‌مند نیستند، بنابراین عیب و ایرادی در اداره امور عمومی خود نمی‌یابند و یا فکر نمی‌کنند عیب و ایرادی در آن باشد؛ حال آنکه در میان آدمیان بسیاری کسانی که خود را برای اداره امور عمومی دانانتر و تواناتر از دیگران می‌دانند؛ و چنین کسانی می‌کوشند به طرق گوناگون دست به ابداع اصلاح امور بزنند؛ و بدین وسیله [جامعه] را دچار آشفتگی و جنگ داخلی می‌کنند.

چهارم اینکه آن موجودات گرچه در اعلام امیال و دیگر خواهش‌های خود به‌نحوی از صدا استفاده می‌کنند؛ لیکن فاقد آن فن کاربرد کلمات‌اند که به‌وسیله آن برخی از آدمیان می‌توانند آنچه را خوب است به دیگران بد جلوه دهند و آنچه را بد است خوب بنمایانند؛ و در نتیجه میزان خیر و شر ظاهری امور را افزایش یا کاهش دهند؛ و بدین وسیله آدمیان را ناخرسند سازند و به‌دلخواه خود مزاحم صلح و آرامش آنها شوند.

پنجم اینکه موجودات فاقد عقل نمی‌توانند میان ظلم و زین تمیز دهند؛ و بنابراین مادام که راحت و آسوده باشند، از هم‌نوعان خود رنجیده‌خاطر نمی‌شوند؛ حال آنکه آدمی وقتی کاملاً در آسایش باشد بیش از هر زمان دیگری در دسر ایجاد می‌کند؛ زیرا در چنین زمانی است که دوست دارد عقل و درایت خود را نشان دهد و بر اعمال کسانی که بر کشور حکومت می‌کنند، اعمال نفوذ کند.

سرانجام اینکه توافق میان این موجودات طبیعی است؛ اما توافق میان آدمیان تنها

به موجب عقد پیمان پدید می‌آید که مصنوعی است: و بنابراین عجیب نیست اگر چیز دیگری (جز عهد و پیمان) لازم باشد تا توافق آنها را پایدار و بادوام سازد، و این چیز همان قدرت عمومی است که مردمان را در حال ترس نگه می‌دارد و اعمال‌شان را به سوی مصلحت عمومی رهنمون می‌شود.

تکوین دولت تنها راه تأسیس چنین قدرت عمومی که بتواند آدمیان را از هجوم بیگانگان و از

آسیب‌های یکدیگر محفوظ بدارد و از ایشان چنان حراست کند که بتوانند از طریق کوشش خود و به واسطه ثمرات ارض خودشان را تغذیه نمایند و به خوبی و خوشی زندگی کنند، این است که تمامی قدرت و توان خود را به یک تن و یا به مجمعی از کسان واگذار کنند تا آنکه از طریق شیوه اکثریت آرا اراده‌های مختلف آنها را به یک اراده تبدیل کند: و این بدان معنی است که آنها یک نفر یا مجمعی از افراد را منصوب کنند که نمایندگی ایشان باشد؛ و هر کس همه اقداماتی را که چنین نماینده‌ای در امور مربوط به صلح و امنیت عمومی رأساً یا بالواسطه انجام دهد چنان بپذیرد که گویی خود عامل آن بوده است و بدین طریق اراده خود را به اراده او و رأی و نظر خود را به رأی و نظر او تسلیم کند. این خود چیزی بیش از اجماع و یا توافق است؛ یعنی در واقع وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و به شیوه‌ای انتخاب می‌گردد که گویی در

عقد آن هر کسی به دیگری چنین می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص و یا به این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را برحق و جایز می‌دانم، به

این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی. وقتی این توافق صورت تحقق بپذیرد، جماعتی که بدین شیوه در یک شخص وحدت می‌یابد دولت و یا به لاتین CIVITAS خوانده می‌شود. و این به معنی تکوین و ایجاد همان لویاتان و یا (به سخنی محترمانه) خداوند میرایی است که آدمیان در سایه اقتدار خداوند جاویدان، صلح و آرامش و امنیت خویش را مدیون او هستند. زیرا [حاکم] به موجب اقتداری که از جانب آحاد مردم در کشور به او واگذار شده، از چنان قدرت و قوتی برخوردار است که می‌تواند با تکیه بر هول و هیبت آن، اراده همگان را به حفظ صلح در داخل و تعاون بر ضد دشمنان در خارج معطوف کند. و جوهر دولت در او ظاهر می‌شود؛ و دولت (در مقام تعریف) عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته‌اند تا اینکه او بتواند تمامی قوا و امکانات همه آنها را چنانکه خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد.

حاکم و تابع چیست و حامل این نقش، حاکم خوانده می‌شود که صاحب قدرت حاکمه^۱ به شمار می‌رود و

1. sovereign power

همگان اتباع او هستند. کسب قدرت حاکمه به دو شیوه صورت می‌گیرد. یکی از طریق غلبه طبیعی است؛ مثل وقتی که کسی فرزندان خود را وامی‌دارد تا خودشان و فرزندانشان را تسلیم حکم او کنند؛ وگرنه به دست او نابود شوند. و یا مثل کسی که از راه جنگ دشمنانش را مطیع و تابع اراده خود سازد و به شرط اطاعت به آنها اجازه زندگی دهد. راه دوم آن است که آدمیان در بین خود توافق کنند که به دلخواه خود مطیع فرد یا مجمعی از افراد باشند و وظیفه حراست از خویش را به وی بسپارند. نوع دوم را می‌توان دولت سیاسی یا دولت تأسیسی^۱ و نوع اول را دولت اکتسابی^۲ خواند.

فصل هجدهم در باب حقوق حکام تأسیسی

وقتی گفته می‌شود دولتی تأسیس شده است که جمعی از آدمیان همه با هم توافق کنند و پیمان ببندند که حق نمایندگی خودشان را به واسطه اکثریت به فرد یا مجمعی از افراد بسپارند (یعنی اینکه وی نماینده آنها باشد؛) و همگان: چه کسانی که به نفع او رأی داده‌اند و چه کسانی که بر علیه او، تمامی اعمال و احکام آن فرد یا مجمع افراد را چنان جائز و معتبر بشمارند که گویی خودشان عامل آنها بوده‌اند؛ و غایت آن عهد و میثاق این است که آدمیان در بین خود به صلح و آرامش زندگی کنند و از گزند دیگران مصون بمانند.

تمامی حقوق و قدرت‌های کس یا کسانی که قدرت حاکمه به موجب توافق عموم مردم به ایشان واگذار شده است از تأسیس دولت بدین شیوه منتج می‌شوند.

نخست اینکه چون آنها با هم پیمان می‌بندند، در نتیجه می‌توان گفت که به موجب هیچ پیمان پیشینی نسبت به آنچه مغایر با [پیمان جدید] باشد ملزم و متعهد نیستند. و در نتیجه آنان که قبلاً دولتی تأسیس کرده و به موجب پیمانی ملزم شده‌اند تا اعمال و احکام یک تن را بپذیرند، دیگر نمی‌توانند حقاً بدون اجازه او در بین خود پیمان تازه‌ای ببندند و به موجب آن مطیع و تابع شخص دیگری شوند. و بنابراین کسانی که اتباع پادشاهی هستند نمی‌توانند بدون اجازه او حکومت پادشاهی را به کناری بیفکنند و به شرایط اغتشاش و آشفتگی جماعت متفرق و پراکنده باز گردند؛ و یا نقش نمایندگی را از آنکه حامل آن است به شخصی دیگر یا مجمعی دیگر از افراد انتقال دهند؛ زیرا هر یک از آنها نسبت به دیگری متعهد است که تمامی اعمالی را که حاکم موجود انجام می‌دهد و مقتضی و یا به مصلحت می‌داند همچون اعمال خود بپذیرد و خود را منشأ اعتبار آن بداند؛ پس اگر همگی عهد و میثاق خود را به این دلیل نقض کنند که یکی از ایشان از

1. by Institution

2. by Acquisition

حاکمیت را به حاکم که نماینده آنهاست واگذار کرده است؛ پس اگر وی را خلع کنند در آن صورت حقی را که متعلق به اوست از وی می‌ستانند و این نیز بی‌عدالتی است. به علاوه اگر کسی بکوشد که حاکم خویش را خلع کند و به خاطر این کار به وسیله حاکم کشته یا مجازات شود، او خود صادرکننده حکم مجازات خویش است، همچنانکه به حکم تأسیس [دولت] منشأ اعتبار همه اعمالی است که حاکم انجام می‌دهد: و چون ارتکاب هر عملی که عامل آن را بتوان به حکم جواز و اختیار خودش مجازات کرد ناروا است، پس چنان کسی نیز خود به همان حکم خلافکار است. و برخی آدمیان برای توجیه نافرمانی خود نسبت به حاکم، عقد پیمانی جدید نه با آدمیان بلکه با خداوند را بهانه می‌کنند؛ این نیز خلاف و نادرست است: زیرا هیچ پیمانی با خداوند نتوان بست مگر به وساطت کسی که نماینده شخص خداوند باشد؛ و هیچکس نماینده خداوند نیست جز جانشین خداوند که تحت نظر او صاحب حاکمیت است. اما بهانه پیمان بستن با خداوند، حتی در نزد وجدان خود آنانی که چنین ادعایی می‌کنند، چنان دروغ آشکاری است که نه تنها نادرست بلکه شرم‌آور و ناجوانمردانه است.

دوم اینکه چون حق نمایندگی همگان تنها به موجب عهد و پیمان متقابل آدمیان به کسی که حاکمیت به وی اعطا می‌گردد واگذار می‌شود و نه به موجب پیمانی میان شخص حاکم و مردم؛ بنابراین امکان نقض پیمان از جانب شخص حاکم متصور نیست؛ و در نتیجه، هیچیک از اتباع نمی‌تواند به بهانه نقض عهد از قید تابعیت او آزاد شود. مسلماً کسی که حاکمیت بدو واگذار می‌گردد نمی‌تواند پیش از آن با اتباع خویش عهد و پیمانی بسته باشد؛ زیرا او یا می‌بایست چنین عهد و پیمانی را با کل جماعت به عنوان طرف دیگر قرار داد، و یا با یکایک مردم به طور جداگانه بسته باشد. اما [پیمان بستن] با کل جماعت به عنوان طرف قرارداد ناممکن بوده است؛ زیرا آنها هنوز یک شخص به شمار نمی‌رفتند؛ و عقد پیمان‌های جداگانه‌ای با یکایک آنها نیز بی‌معنی است زیرا چنان پیمان‌هایی پس از آنکه حاکمیت به حاکم واگذار می‌شد، باطل می‌گردیدند، چونکه در این صورت هر عملی را که هر یک از مردم نقض پیمان‌های جداگانه خود به شمار می‌آورند هم عمل شخص خود او و هم عمل بقیه مردم محسوب می‌شد، زیرا آن عمل به نمایندگی و به موجب جواز و اختیار خود مردم انجام می‌گرفت. از این گذشته، اگر یکی و یا تنی چند از مردم نقض عهدی را که شخص حاکم در زمان تأسیس حاکمیتش بسته است بهانه [نافرمانداری] قرار دهند؛ و کسان دیگر و یا تنها یک تن از اتباع او و یا خود او به تنهایی چنین نقض عهدی را انکار کنند؛ در آن صورت داوری وجود نخواهد داشت که دعوا را فیصله دهد؛ و فیصله دعوا دوباره به قدرت شمشیر احاله می‌شود؛ و هر کس دوباره حق حراست از خویشتن به واسطه قدرت و توانایی خود را برخلاف هدف مورد نظر در تأسیس حاکمیت به دست می‌آورد. بنابراین فرض برقراری حاکمیت به موجب عهد و پیمان پیشین [میان

۲- امکان نقض عهد از جانب حاکم متصور نیست

به دست می‌آورد. بنابراین فرض برقراری حاکمیت به موجب عهد و پیمان پیشین [میان حاکم و مردم] عبث و باطل است. این عقیده که پادشاه قدرت خویش را به موجب عهد و پیمان کسب می‌کند، به این معنی که قدرتش مشروط به شروطی است، از عدم فهم این حقیقت ساده برمی‌خیزد که عهد و پیمان‌ها تنها حرف‌اند و بنابراین توان ایجاد التزام و تکلیف و محدودیت و یا امنیت برای هیچکس را ندارند مگر توانی که از قدرت عمومی کسب می‌کنند؛ یعنی از اختیارات مطلق آن کس یا انجمنی از کسان که واجد حاکمیت است و اعمالش مورد تأیید همگان است و به حکم جواز و اختیار عموم مردم که در [آن کس یا انجمن] وحدت یافته‌اند انجام می‌شود. اما وقتی مجمع یا انجمنی حاکم باشد، در آن صورت هیچکس تصور نخواهد کرد که چنان عهد و پیمانی در تأسیس [دولت] بسته شده باشد؛ زیرا هیچکس آن قدر کودن نیست که مثلاً بگوید که مردم روم با رومیان پیمان بستند تا برطبق شرایط خاصی حاکمیت را اعمال کنند؛ و اگر آن شرایط مراعات نشود رومیان می‌توانند حقاً مردم روم را خلع کنند. اینکه آدمیان شباهت میان حکومت پادشاهی و حکومت مردمی را از این حیث در نمی‌یابند ناشی از امیال برخی کسان است که نسبت به حکومت انجمن‌ها خوش‌بین‌ترند زیرا به مشارکت در آن امیدوارند، حال آنکه حکومت پادشاهی را چندان خوش ندارند زیرا از برخورداری از آن مأیوس‌اند.

۳- هر کس که به تأسیس حکومت برطبق رأی اکثریت معترض باشد، اعتراضش نادرست است

سوم اینکه وقتی اکثریت مردم با توافق و اجماع حاکم را معین کرده باشند، هر کس که در این امر اختلاف نظر داشته است اکنون می‌باید با بقیه موافقت کند؛ یعنی اینکه همه اعمال شخص حاکم را تأیید کند و گرنه به حق به وسیله بقیه مردم نابود شود. زیرا اگر او خود به دلخواه و داوطلبانه وارد جماعت کسانی که انجمن کرده بودند، شده باشد، پس به موجب همین عمل خود اراده خویش را مبنی بر پذیرش آنچه اکثریت مقرر دارد به کفایت اعلام کرده است (و بنابراین به نحو ضمنی در این خصوص پیمان بسته است)؛ پس اگر او از پذیرش [رأی اکثریت] خودداری کند و یا به هر یک از مصوبات آن اعتراض نماید، در آن صورت برخلاف پیمان خود به ناحق عمل کرده است. و خواه عضو آن جماعت باشد یا نباشد و یا نظر موافق او جلب شده باشد یا نه، به هر حال باید یا تسلیم رأی و نظر [اکثریت] شود و یا در غیر این صورت در همان وضع جنگی که پیش‌تر در آن به سر می‌برده، باقی گذاشته شود تا شاید در آن وضع کسی او را از میان ببرد و این خود به ناحق نخواهد بود.

۴- اتباع نمی‌توانند به حق اعمال حاکم را محکوم کنند

چهارم اینکه چون هر یک از اتباع به موجب تأسیس [دولت] بدین شیوه، فاعل اصلی همه اعمال و احکام شخص حاکم مستقر است؛ پس هیچیک از اعمال او نمی‌تواند آسیبی به هیچیک از اتباعش برساند؛ و نیز هیچیک از اتباعش نباید او را به ظلم و بی‌عدالتی متهم کند. زیرا هر کس که کاری را به موجب تفویض اختیار از جانب دیگری انجام دهد، در این کار، به آن کسی که به‌وی اختیار عمل داده است، آسیبی نمی‌رساند؛ بلکه به موجب

تأسیس دولت بدین شیوه، هر کس فاعل اصلی تمامی اعمال شخص حاکم است؛ و در نتیجه، کسی که از ظلم و بیداد حاکم شکایت کند در واقع از عملی شکایت دارد که خود او عامل اصلی آن است؛ و بنابراین نباید هیچکس جز خودش را محکوم کند؛ ولیکن نمی‌تواند خودش را به ظلم نسبت به خویش متهم کند، زیرا ظلم کردن به خود ناممکن است. درست است که صاحبان قدرت حاکمه ممکن است مرتکب بی‌انصافی شوند، اما نمی‌توانند مرتکب بی‌عدالتی یا ظلم به معنای درست کلمه شوند.

پنجم اینکه، پیرو مطلب اخیری که گفته شد، اتباع نمی‌توانند شخص واجد قدرت حاکمه را حقاً به قتل برسانند و یا او را به هر شیوه دیگری مجازات کنند. زیرا با توجه به اینکه هر یک از اتباع خود فاعل اصلی افعال شخص حاکم است، در آن صورت ایشان شخص دیگری را به خاطر اعمالی که خودشان مرتکب شده‌اند، مجازات می‌کنند.

و چون غایت تأسیس [دولت] صلح و امنیت عموم مردم است؛ و هر کس که نسبت به غایت ذیحق باشد نسبت به وسیله [نیل بدان] نیز ذیحق است؛ پس هر کسی یا انجمنی که حق حاکمیت داشته باشد، واجد حق داوری در خصوص وسایل نیل به صلح و تأمین امنیت، و نیز در خصوص موانع و عوامل اخلال در آن است؛ و حق دارد هر عملی را که خود لازم می‌داند، هم پیشاپیش به منظور حفظ صلح و امنیت از طریق جلوگیری از تفرقه داخلی و خصومت خارجی و هم وقتی صلح و امنیت از دست رفته باشد، به منظور اعاده آن انجام دهد. و بنابراین:

ششم اینکه حق داوری درباره آنکه چه نظرات و عقایدی نامساعد و یا مساعد به حال صلح‌اند، و یا در چه مواقعی و تا چه اندازه می‌توان به آدمیان اعتماد کرد که برای اجتماعات سخن بگویند؛ و نیز چه کسی باید عقاید مندرج در کتاب‌ها را پیش از انتشارشان واریسی کند، ملحق به حق حاکمیت است. زیرا اعمال آدمیان از عقاید ایشان ناشی می‌شود؛ و اعمال حکومت به شیوه‌ای درست بر اعمال آدمیان به منظور ایجاد صلح و وفاق در بین ایشان متضمن اعمال حکومت درست بر آرا و عقاید ایشان است. و گرچه در حوزه عقیده و نظر نباید هیچ چیز جز حقیقت را ملحوظ داشت، اما این [مطلب] مغایر با مقید کردن عقیده و نظر به قید ایجاد صلح و آرامش نیست. زیرا عقیده و نظری که با صلح و آرامش مغایرت داشته باشد به همان اندازه از حقیقت به دور است که صلح و وفاقی که با قانون طبیعی مغایر باشد. درست است که در کشوری که به علت غفلت و یا بی‌کفایتی حکام و آموزگاران، در آن عقاید نادرست تدریجاً پذیرفته و رایج شده باشند، حقایق مغایر با آن عقاید ممکن است عموماً ناخوشایند به نظر آیند؛ با این حال ظهور حقیقتی جدید به ناگهانی‌ترین و نابه‌جاسترین شیوه هم هرگز صلح و آرامش را به هم نمی‌زند بلکه تنها گاهی هیولای جنگ را بیدار می‌کند. زیرا اتباعی که حکومت‌شان چنان ضعیف باشد که جرأت کنند برای دفاع یا تبلیغ عقیده‌ای دست به سلاح ببرند، هنوز در وضع جنگی

۵- هیچکس از اعمال شخص حاکم از جانب اتباع قابل مجازات نیست

۶- حاکم واجد حق داوری در خصوص وسایل لازم برای تأمین صلح و دفاع از اتباع خویش است

و حاکم داور عقاید مناسب برای تعلیم به اتباع است

هستند؛ و وضعیت آنها نه وضعیت صلح و آرامش بلکه وضعیت توقف جنگ به خاطر ترس از یکدیگر است؛ و گویی همواره در آستانه جنگ به سر می‌برند. بنابراین کسی که دارای قدرت حاکمه است باید به اقتضای حفظ نظم و به منظور جلوگیری از تفرقه و جنگ داخلی، خود ممیز و داور عقاید باشد و یا داوران عقاید و آیین‌ها را تعیین کند.

هفتم اینکه قدرت وضع قواعدی که به موجب آنها هر کس به نوع کالاهای قابل تصرف و نوع اعمال قابل انجام واقف می‌شود، بدون آنکه مورد تعرض و اعتراض دیگران قرار گیرد، کلاً ملحق به حق حاکمیت است؛ و آدمیان رعایت چنین قواعدی را حدشناسی و آداب‌دانی^۱ می‌خوانند. زیرا قبل از تأسیس قدرت حاکمه (چنانکه پیش‌تر نشان داده‌ایم) همه آدمیان از حق انجام هر عملی برخوردار بودند؛ و این خود ضرورتاً موجب وقوع جنگ می‌شد: پس وضع قواعد برای شناخت حد و حدود که برای صلح و آرامش ضروری، و مبتنی بر قدرت حاکمه است، نتیجه عمل مرجع حاکمیت به منظور ایجاد صلح و آرامش محسوب می‌شود. قواعد مربوط به رعایت حد و حدود (یا Meum و Tuum) و نیز قواعد مربوط به اعمال نیک و بد و قانونی و غیرقانونی اتباع، موضوع همان قوانین مدنی هستند که قوانین خاص هر کشور محسوب می‌شوند؛ هر چند کلمه قانون مدنی اکنون تنها بر قوانین باستانی شهر رم اطلاق می‌شود که چون بر بخش عمده‌ای از جهان حاکم بود، قوانین آن در آن روزگار در آن بخش از جهان قانون مدنی خوانده می‌شدند.

هشتم اینکه حق داوری و اجرای عدالت یعنی استماع و اخذ تصمیم درباره دعای و مراجعاتی که در خصوص قانون، چه قانون مدنی و چه قانون طبیعی و یا در خصوص امور واقع پیش آید، ملحق به حاکمیت است. زیرا بدون اخذ تصمیم در مورد دعاوی و اختلافات، هیچیک از اتباع در مقابل آسیب‌های دیگران مصون نتوانند بود؛ و قوانین و قواعد مربوط به رعایت حد و حدود در آن صورت بیهوده و باطل می‌شوند، و هر کسی بر طبق میل طبیعی و قهری خود به حراست از خویش، همچنان حق دفاع از خود به اتکای قوه و توان فردی خویش را حفظ خواهد کرد؛ و این همان وضع جنگی است که مغایر با غایت تشکیل دولت است.

نهم اینکه حق اعلام جنگ و صلح به ملت‌ها و دولت‌های دیگر یعنی داوری درباره اینکه [اعلام جنگ] در چه زمانی به مصلحت عموم است و چه میزانی نیرو باید به آن منظور گردآوری و مسلح و از نظر مالی تأمین شود، و نیز چه میزان پول از اتباع برای پرداخت مخارج جنگ اخذ گردد، ملحق به حق حاکمیت است. زیرا نیرویی که از مردم دفاع و حراست می‌کند، همان سپاه است؛ و قوت هر سپاهی به تلفیق توان همه افراد آن تحت امر فرمانده واحدی بستگی دارد؛ و این فرماندهی نیز در دست حاکم مستقر است؛ زیرا

فرماندهی نیروهای نظامی در غیاب هر نهاد و تأسیس [دولتی] دیگری، کسی را که واجد آن فرماندهی است واجد حاکمیت می‌سازد. و بنابراین گرچه ممکن است فرماندهی سپاه در دست کس دیگری باشد، اما کسی که واجد قدرت حاکمیت است همواره فرمانده کل است. دهم اینکه گزینش همه مشاوران، وزیران، صاحب‌منصبان و دیوانیان چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ جزء حقوق حاکمیت است. زیرا با توجه به اینکه شخص حاکم موظف به دستیابی به غایت [دولت] است که همان صلح و امنیت عمومی است، بنابراین وی قاعدتاً واجد قدرت لازم برای کاربرد وسایلی است که به‌نظر او بهترین وسایل برای ایفای آن وظیفه باشند.

۱۰- وگزینش همه مشاورین و وزرا چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ

یازدهم اینکه قدرت اعطای مال و شأن و مرتبت و نیز تنبیه و مجازات بدنی یا وضع جرائم نقدی و یا کیفر اتباع از طریق سلب حیثیت از آنها برحسب قانونی که پیش‌تر به‌واسطه حاکم وضع شده باشد؛ و یا اگر قانونی وضع نشده باشد برحسب صلاحدید شخص حاکم در خصوص ضرورت تشویق اتباع به خدمت به دولت و جلوگیری از خیانت ایشان به کشور، جملگی از حقوق شخص حاکم است.

۱۱- اعطای پاداش و مجازات (وقتی قانون ملاک و معیار آنها را معین نکرده باشد) به صلاحدید حاکم خواهد بود

سرانجام با توجه به اینکه آدمیان طبعاً تمایل بدان دارند که ارزش والایی برای خود قائل شوند و از دیگران چشمداشت عزت و احترام دارند و خود برای دیگران ارزش اندکی قائل می‌شوند و همواره به همین علت در میان آنها همچشمی، رقابت، نزاع، دسته‌بندی و بالاخره جنگ پدید می‌آید و در نتیجه یکدیگر را از بین می‌برند و قدرت خودشان را در مقابل دشمن مشترک کاهش می‌دهند؛ بنابراین ضروری است قوانینی برای تعیین شأن و مرتبت و ارزیابی آشکار قدر و ارزش کسانی که مستحق تقدیر از جانب دولت بوده‌اند و هستند، موجود باشد؛ و کسانی نیز اختیار و قدرت لازم برای اجرای آن قوانین را داشته باشند. اما قبلاً نشان داده‌ایم که نه‌تنها فرماندهی کل نیروهای مسلح و یا قوای دولتی بلکه همچنین رسیدگی به منازعات و دعاوی، جزء حقوق حاکمیت است. بنابراین حق اعطای عناوین افتخاری، و تعیین مرتبت و شأن و درجه افراد و نیز تعیین نشان‌های احترامی که افراد در مجالس عمومی و خصوصی به یکدیگر اعطا می‌کنند، متعلق به شخص حاکم است.

۱۲- و اعطای شأن و مرتبت

این حقوق جوهر حاکمیت را تشکیل می‌دهند و نشانه‌هایی هستند که به‌موجب آنها می‌توان گفت قدرت حاکمه در دست چه کسی و یا چه انجمنی از افراد مستقر است. زیرا این حقوق انتقال‌ناپذیر و تجزیه‌ناپذیرند. قدرت ضرب سکه؛ رسیدگی به اموال و اشخاص وراثت صغیر؛ قدرت پیش‌خرید در بازارها؛ و امتیاز وضع مقررات در همه زمینه‌های دیگر را شخص حاکم می‌تواند انتقال دهد؛ اما قدرت تأمین امنیت اتباع باید همچنان در دست او باقی بماند. زیرا اگر او اختیار قوای دولتی را انتقال دهد، در آن صورت دیگر حفظ دستگاه قضایی به‌دلیل عدم امکان اجرای قوانین عبث و بیهوده خواهد بود؛ و یا اگر او

حقوق حاکمیت تقسیم ناپذیرند

قدرت گردآوری پول را واگذار کند، دیگر نگهداشتن قوای دولتی معنایی نخواهد داشت؛ یا اگر قدرت نظارت بر عقاید و آیین‌ها را به دیگری منتقل کند در آن صورت کسانی هستند که مردم را با بهره‌برداری از ترس ایشان از موهومات به شورش و طغیان تحریک کنند؛ و بنابراین اگر هر یک از حقوق پیش گفته را در نظر بگیریم خواهیم دید که احراز برخی از آنها [به علت تجزیه و تقسیم آن حقوق]، در حفظ صلح و عدالت که هدف اصلی از تأسیس همه دولت‌ها است، تأثیری نخواهد داشت. و درباره همین تجزیه و تفکیک است که گفته‌اند که دولتی که در درون خودش چند پاره باشد استوار نتواند بود: زیرا اگر چنین تجزیه و تقسیمی پیش نیاید، تجزیه کشور میان ارتش‌های متخاصم نیز هرگز ممکن نخواهد شد. اگر از آغاز این عقیده در بین اکثریت مردم انگلستان اشاعه نیافته بود که قدرت‌های حکومتی میان پادشاه و اشراف و مجلس عوام تقسیم شده است، مردم هرگز چند دسته نمی‌شدند و به جنگ داخلی گرفتار نمی‌آمدند؛ این جنگ و نزاع نخست بین کسانی که در خصوص سیاست اختلاف نظر داشتند و سپس بین کسانی که درباره آزادی مذهبی عقاید گوناگون پیدا کردند، به وقوع پیوست؛ [و این اختلافات] چنان درس عبرتی در خصوص حقوق متعلق به شخص حاکم به مردم داده است که بسیار اندک‌اند کسانی که (در انگلستان) در نیابند که حقوق پیش گفته جدایی ناپذیرند؛ و در دوران بازگشت مجدد صلح و آرامش نیز همچنان بدان اعتراف خواهند کرد. و باید همچنان بر آن نظر باقی بمانند تا آنکه مصائب ناشی از جنگ فراموش گردد؛ و آن وقتی خواهد بود که مردم عامی و نادان بهتر از هر زمان دیگری در این خصوص درس عبرت گرفته باشند.

و چون این حقوق، ذاتی و تجزیه‌ناپذیرند، بنابراین ضرورتاً چنین برمی‌آید که اگر در عین حالی که قدرت حاکمه به جای خود برقرار باشد، برخی از آن حقوق به هر عنوانی به دیگران واگذار گردد، [و] آنان که حقوق حاکمیت به ایشان تفویض شده دیگر حاکم را به عنوان حاکم نشناسند، در آن صورت تفویض حقوق حاکمیت باطل است: زیرا اگر حاکم تمامی قدرت خویش را واگذار کرده باشد، وقتی حاکمیت بدو باز گردانده شود، [کلیه حقوقی] که به نحوی تجزیه‌ناپذیر متعلق به حاکمیت است، به وی اعاده می‌گردد.

از آنجا که اقتدار عظیم شخص حاکم، تجزیه‌ناپذیر و ذاتاً ملحق به حق حاکمیت است پس عقیده کسانی که در مورد پادشاهان واجد حاکمیت می‌گویند که ایشان گرچه بالانفراد اقوی^۱ هستند یعنی از هر یک از اتباع خود قدرت بیشتری دارند لیکن بالاجتماع احقرند^۲ یعنی از مجموع اتباع خود قدرت کمتری دارند، بی‌پایه است. زیرا اگر منظور آنها از مجموع اتباع روپهم کل اتباع به عنوان شخص واحد نباشد، در آن صورت [کلمات] کل اتباع روپهم و هر یک از اتباع به یک معنی خواهند بود؛ و این نحوه بیان بیهوده و باطل

1. singulis majores

2. universis minores

حاکم نمی‌تواند حقوق

حاکمیت را واگذار کند مگر

آنکه کلاً از قدرت حاکمه خود

چشم‌پوشد

قدرت و عزت اتباع در حضور

قدرت حاکم محو و ناپدید

می‌شود

است. اما اگر مقصود آنها از همه اتباع رویهم یک شخص باشد (که حاکم نماینده آن است) در آن صورت قدرت همه اتباع رویهم با قدرت شخص حاکم یکسان است؛ و باز هم این نحوه بیان بیهوده و باطل است؛ و ایشان بطلان این سخن را هنگامی که حاکمیت در دست انجمنی از کسان باشد بهتر در می یابند تا وقتی که در دست پادشاهی یگانه باشد؛ و با این حال حاکمیت در دست هر کس باشد از این حیث فرقی ندارد.

و شأن و عزت حاکم نیز، همچون قدرت او باید از شأن و مرتبت هر یک از اتباع و کل اتباع عظیم تر باشد. زیرا حاکمیت سرچشمه شأن و عزت است. حیثیت و اعتبار لرد، ارل، دوک و شاهزاده مولود قدرت حاکم است؛ همچنانکه در نزد خدایگان، خدمتکاران برابر و جملگی فاقد شأن و حیثیت اند؛ به همین سان اتباع در نزد حاکم [برابر و فاقد شأن و مرتبت اند]. و گرچه آنها وقتی دور از نظر حاکم هستند، برخی بیشتر و برخی کمتر در مرتبت خود می درخشند، لیکن در حضور او بیش از ستارگان در حضور خورشید درخشش ندارند.

اما ممکن است در اینجا ایراد گرفته شود که وضع اتباع بدین سان بسیار پست و رقت بار است و چنین وضعی در مقایسه با شهوات و امیال بی مهار آدمیانی که [در وضع طبیعی] از چنان قدرت نامحدودی برخوردار بودند، ناخوشایند است. و معمولاً آنان که تحت حکومت پادشاهی زندگی می کنند آن حکومت را مسئول وضع ناخوشایند خود می دانند؛ و کسانی که تحت حکومت مردمی و یا دیگر مجامع واجد حاکمیت به سر می برند، همه ناراحتی خود را به آن نوع از حکومت نسبت می دهند؛ حال آنکه قدرت در همه اشکال حکومت، در صورتی که بتوانند امنیت مردم را کاملاً تأمین کنند، یکسان است؛ البته وضعیت انسان هیچگاه خالی از قدری ناراحتی نیست؛ و بیشترین ناراحتی که ممکن است در هر شکلی از حکومت دامنگیر عامه مردم شود در مقایسه با بدبختی و تیره روزی ناشی از مصائب هولناکی که همراه با وقوع جنگ داخلی پدید می آیند، به زحمت محسوس و قابل اعتناست؛ و این همان وضعیت بد و ناخوشایند آدمیانی است که سروری ندارند و تابع قوانین و قدرت بازدارنده ای نیستند که آنها را از غارت و انتقام جویی برحذر دارد؛ و البته حکام از خفت و تضعیف اتباع خود لذت یا بهره ای نمی برند و نفوذشان ناشی از آن نیست، بلکه قدرت و افتخار حکام از قدر و صلابت اتباع است. [یعنی] نفوذ حکام ناشی از سرکشی و بی قراری خود اتباع است که ضرورت حراست و حفظ امنیت ایشان را ایجاد می کند و در نتیجه حکام را بر آن می دارد تا در زمان صلح آنچه را که می توانند از اتباع خود اخذ کنند تا در مواقع اضطراری یا نیاز ناگهانی، وسایل لازم برای مقاومت در برابر دشمنان و استیلا بر ایشان را داشته باشند. زیرا همه آدمیان طبعاً در درون خود دارای ذره بین ها (یعنی امیال و خودخواهی ها) می هستند که به واسطه آن تأدیة هر مبلغ اندکی را [در راه حفظ صلح] مصیبت بزرگی می بینند؛ ولیکن

وجود قدرت حاکمه به اندازه فقدان و عدم آن رنج آور نیست و این رنج عمدتاً ناشی از خودداری از تسلیم بی چون و چرا در مقابل حاکم است

فاقد دوربینی (یعنی علوم اخلاقی و مدنی) هستند تا به واسطه آن دورادور بدبختی‌هایی را ببینند که آنها را احاطه کرده است و نمی‌توان بدون پرداختن چنان مبالغی از آنها اجتناب کرد.

فصل نوزدهم

در باب انواع گوناگون دولت تأسیسی و دستیابی به حاکمیت از طریق جانشینی

تفاوت میان دولت‌ها از تفاوت حکام یا اشخاص نماینده عامه مردم ناشی می‌شود. و چون حاکمیت یا در دست یک تن و یا در دست انجمنی از چندین نفر قرار دارد؛ و نیز چون در چنین انجمنی یا همه و یا افرادی متمایز از بقیه کسان حق ورود دارند؛ بنابراین از اینجا آشکار می‌شود که تنها سه نوع دولت ممکن است وجود داشته باشد. زیرا شخص نماینده دولت باید ضرورتاً یک نفر یا بیشتر باشد؛ و اگر بیش از یک نفر باشد، در آن صورت یا انجمن همگان است و یا انجمن برخی از کسان. اما وقتی شخص نماینده یک نفر باشد، در آن صورت، حکومت فردی یا پادشاهی است؛ وقتی حکومت در دست انجمنی مرکب از همه کسانی باشد که گردهم می‌آیند، در آن صورت حکومت مردمی یا دموکراسی است؛ و وقتی در دست مجمع یا انجمن برخی از کسان باشد، در آن صورت حکومت اشرافی است؛ نوع دیگری از دولت متصور نیست؛ زیرا کل حاکمیت (که چنانکه نشان داده‌ایم تجزیه‌ناپذیر است) یا باید در دست یک تن، یا چند تن و یا همگان باشد.

در کتب تاریخ و سیاست نام‌های دیگری برای حکومت‌ها به کار رفته است؛ مانند حکومت جباری^۱ و حکومت گروه کوچک^۲؛ اما اینها اسامی انواع دیگر حکومت نیستند بلکه نام‌های همان اشکال حکومت‌اند، منتها در مقام نفرت به کار برده می‌شوند. زیرا آنان که از حکومت پادشاهی ناخرسندند، آن را حکومت جباری می‌خوانند؛ و آنان که از حکومت اشرافی ناخشنودند آن را الیگارش می‌نامند؛ همچنین آنان که از حکومت دموکراسی ناراضی هستند آن را هرج و مرج می‌خوانند (که به معنی فقدان حکومت است)؛ با این حال گمان نمی‌کنم که هیچکس بر این نظر باشد که فقدان حکومت، خود نوع تازه‌ای از حکومت است؛ به همین دلیل نیز آدمیان نباید وقتی حکومت را دوست می‌دارند آن را یک نوع حکومت بدانند و وقتی از آن بیزارند و یا به واسطه حکام سرکوب می‌شوند، آن را از نوع دیگری بشمارند.

روشن است که آدمیانی که در آزادی مطلق به سر برند در صورت تمایل می‌توانند به

اشکال مختلف دولت
بر سه نوع‌اند

جباریت و الیگارش تنها
نام‌های دیگری برای
پادشاهی و حکومت اشرافی
هستند

1. Tyranny

2. Oligarchy

یک تن و یا انجمنی از کسان تفویض قدرت کنند تا آن کس یا انجمن نماینده همه ایشان باشد؛ و در نتیجه، می‌توانند به صلاحدید خود خودشان را مطلقاً مطیع و منقاد پادشاه یا نماینده دیگری بسازند. بنابراین در جایی که قبلاً قدرت حاکمه‌ای تأسیس شده باشد، دیگر همان آدمیان نمی‌توانند نماینده دیگری داشته باشند، مگر تنها در مورد برخی مقاصد خاص که به واسطه شخص حاکم تعیین و مشخص گردد. زیرا در آن صورت دو قدرت حاکمه تأسیس می‌شود و هر کس دو کارگزار به‌عنوان نماینده خود خواهد داشت که به واسطه مخالفت با یکدیگر، ضرورتاً قدرت را تقسیم می‌کنند، درحالی‌که (اگر آدمیان بخواهند در صلح و آرامش زندگی کنند) قدرت تقسیم‌ناپذیر است؛ و بدین سان [آن دو حاکم] برخلاف مقصود اصلی از تأسیس حاکمیت، توده مردم را به وضعیت جنگ می‌کشانند؛ و بنابراین همچنانکه اگر انجمن واجد حاکمیتی از مردم مملکت به عبث دعوت کند تا نمایندگانی تام‌الاختیار در امر اعلام آرا و امیال خودشان به آن انجمن بفرستند، در آن صورت اعضای آن انجمن باید به‌جای خودشان همان نمایندگان را نمایندگان مطلق مردم بدانند؛ به‌همین سان چنان دعوتی در مورد حکومت پادشاهی نیز بیهوده و عبث است. و بر من معلوم نیست که چگونه حقیقتی چنین مبرهن باید در ادوار اخیر مورد بی‌توجهی قرار گیرد که در حکومت پادشاهی کسی که به حکم میراث سلطنتی ششصد ساله‌ای دارای حاکمیت بوده و تنها او حاکم خوانده می‌شده، و از جانب تمام اتباع خود صاحب عنوان سلطنت به‌شمار می‌رفته و اتباع وی او را بی‌چون و چرا پادشاه خود می‌دانسته‌اند؛ با همه این احوال هرگز نماینده آنها تلقی نشود بلکه این عنوان، ظاهراً بدون تعارض، در مورد کسانی به‌کار رود که به امر خود پادشاه از جانب مردم برای عرض شکایات و اعلام نظراتشان به پادشاه (البته در صورتی که چنین اجازه‌ای دهد) نزد وی فرستاده می‌شوند. و این نکته باید اخطاری باشد برای کسانی که نماینده راستین و مطلق مردم هستند تا آدمیان را از ماهیت منصب خود آگاه سازند و توجه کنند که چگونه باید به منظور ایفای مسئولیت محوله به خودشان، نمایندگی از جانب مردم در هر مورد خاصی را بپذیرند.

مقایسه پادشاهی با مجامع
واجد حاکمیت

تفاوت میان انواع سه‌گانه دولت در تفاوت نه از حیث قدرت بلکه از حیث تسهیل و یا آمادگی آنها برای ایجاد صلح و امنیت مردم نهفته است که برای نیل بدان تأسیس شده‌اند. و در مقام مقایسه میان پادشاهی و دو نوع دیگر حکومت می‌توان گفت که: اولاً هر کسی که نماینده مردم، و یا یکی از اعضای انجمنی باشد که نماینده مردم است، دارای شخصیت و نقشی طبیعی از آن خود نیز هست. و هر چند وی به‌عنوان شخص بی‌نیایی در تأمین مصلحت عامه دقیق باشد؛ با این حال در تأمین مصلحت شخصی خود و خانواده و بستگان و دوستانش دقت بیشتر و یا دست‌کم به‌همان میزان دقت خواهد کرد؛ و اگر مصلحت سیاسی او اتفاقاً با مصلحت شخصی‌اش در تعارض قرار گیرد، وی اغلب مصلحت

شخصی را ترجیح می‌دهد؛ زیرا امیال و هیجانات آدمیان معمولاً نیرومندتر از عقل ایشان است. از اینجا چنین برمی‌آید که هر چه مصلحت عمومی و شخصی بیشتر وحدت بیابند، مصلحت عمومی بیشتر تأمین خواهد شد. حال در حکومت پادشاهی مصلحت شخصی با مصلحت عمومی یکسان است. مکت، قدرت و افتخار پادشاه تنها از مکت، نیرومندی و اعتبار اتباع او برمی‌خیزد. زیرا پادشاهی که اتباعش تهیدست یا حقیر و یا به دلیل نیازمندی و یا اختلاف داخلی از جنگیدن با دشمنان خود عاجز باشند، نمی‌تواند متمکن، پرشکوه و یا در قدرت خود استوار باشد؛ لیکن در حکومت دموکراسی یا اشرافی رفاه حال عامه مردم چندان مساعدتی به سعادت شخصی حاکمی که فاسد و یا جاه‌طلب باشد نمی‌رساند، حال آنکه خیانت ورزی و جنگ داخلی به حال چنان کسی مساعد می‌افتد.

دوم اینکه پادشاه با هر کس، در هر زمان و در هر جایی که بخواهد مشورت می‌کند؛ و در نتیجه می‌تواند نظر اهل فن و افراد متبحر در موضوع مورد شور را از هر مرتبتی که باشند، قبل از فرارسیدن زمان عمل و به‌صورت محرمانه جویا شود. اما وقتی انجمن حاکم‌های نیاز به مشورت داشته باشد هیچکس برای مشورت پذیرفته نمی‌شود مگر آنانی که از پیش دارای چنان حقی باشند؛ و اینان اغلب کسانی هستند که بیشتر در کسب ثروت کار آزموده بوده‌اند تا در تحصیل دانش؛ و این کسان نظر خود را در طی گفتارهای طولانی بیان می‌دارند و عموماً مردم را به عمل تحریک می‌نمایند و لیکن آنها را راهنمایی نمی‌کنند. زیرا شعله‌های هیجان و احساس هیچگاه چشم فهم و ادراک را روشن نمی‌کنند بلکه آن را خیره و کور می‌سازند؛ همچنین در هیچ مکان یا زمانی هیچ انجمنی نمی‌تواند نظرات مشورتی را به‌صورت محرمانه و مخفی دریافت کند و دلیل آن کثرت تعداد اعضای خود انجمن است.

سوم اینکه تصمیمات پادشاه در معرض هیچگونه بی‌ثباتی دیگری جز تلون طبع بشر قرار نمی‌گیرد؛ لیکن در انجمن‌ها علاوه بر بی‌ثباتی ناشی از طبع انسان، کثرت تعداد نیز به تلون و تحول می‌افزاید. زیرا غیبت شمار اندکی از اعضای موافق (که ممکن است به دلایل امنیتی، فراموشی یا موانع شخصی پیش بیاید) که در صورت اخذ تصمیمی، بدان پایبند بمانند، و یا حضور جدی شمار اندکی از اعضای مخالف به‌صورت مستمر، موجب می‌گردد که نظری که دیروز تأیید شده، امروز ابطال گردد.

چهارم اینکه پادشاه نمی‌تواند با خودش از روی حسادت یا نفع‌طلبی به مخالفت برخیزد؛ اما انجمن حاکم ممکن است [دچار اختلاف درونی شود] تا حدی که به وقوع جنگ داخلی بینجامد.

پنجم اینکه حکومت پادشاهی دارای این اشکال است که هر یک از اتباع ممکن است به حکم قدرت یک تن و یا برای افزایش ثروت مقربان و چاپلوسان از تمامی دارایی خود محروم گردد؛ و من اعتراف می‌کنم که این مشکل عظیم و اجتناب‌ناپذیری است. اما

همین مشکل ممکن است وقتی حاکمیت در دست انجمنی باشد، نیز پدید آید: زیرا قدرت [اعضای انجمن] به همان میزان است؛ و آنها نیز در معرض اندرزگویی‌های مغرضانه و گمراه‌کننده قرار می‌گیرند و به واسطه خطبا به گمراهی کشانده می‌شوند؛ چنانکه پادشاه را چاپلوسان [از راه به در می‌برند]؛ و وقتی هم [اعضای انجمن] چاپلوسی یکدیگر را بکنند، هر یک به نوبه خود آزمندی و جاه‌طلبی دیگری را تقویت می‌نماید. و درحالی‌که مقربان پادشان در شمار اندک‌اند و جز به بستگان خود به هیچکس دیگر یاری نمی‌رسانند؛ مقربان انجمن حاکم بسیارند؛ و بستگان آنها از بستگان هر پادشاهی بسیار پرشمارترند. به علاوه مقربان پادشاه در عین حال که به دشمنان خود آسیب می‌رسانند، از دوستان خویش نیز دستگیری می‌کنند؛ اما خطبا یعنی مقربان انجمن‌های حاکم، هر چند قدرت بسیاری برای آسیب رساندن دارند لیکن برای یاری و معاضدت دارای چندان قدرتی نیستند. زیرا متهم کردن (به حکم طبع انسان) کمتر از تبرئه کردن نیازمند بلاغت و سخنوری است؛ و محکوم ساختن بیش از عفو کردن به اجرای عدالت شباهت دارد.

ششم اینکه یکی از اشکالات حکومت پادشاهی آن است که حاکمیت ممکن است به صورت موروثی به کودکی یا کسی برسد که میان خوب و بد تمیز ندهد؛ و اشکال در این است که قدرت وارث حاکمیت می‌باید به واسطه کسان دیگری و یا انجمنی از افراد اعمال شود که بر طبق حق او نسبت به حاکمیت و به نام او، به عنوان مسئولان و محافظان شخص و اقتدار او، حکومت خواهند کرد. اما بیان اینکه تفویض قدرت شخص حاکم به دیگری و یا به انجمنی از افراد ایجاد زحمت و اشکال می‌کند خود بدین معنی است که حکومت کردن اصولاً بیش از آشفتگی و جنگ داخلی زحمت دارد. و بنابراین همه خطراتی که می‌توان تصور کرد از نزاع کسانی ناشی می‌شود که ممکن است برای منصبی چنین افتخارآمیز و پرسود به رقابت با یکدیگر بپردازند. برای توضیح این مطلب که این اشکال از آن شکل حکومت که ما پادشاهی می‌نامیم منتج نمی‌شود، باید این امکان را در نظر بگیریم که پادشاه پیشین کسی را که آموزش و سرپرستی وارث صغیرش را به عهده خواهد گرفت یا آشکارا به حکم وصیت و یا به صورت ضمنی از طریق حفظ سنت مرسوم در آن موضوع، منصوب کند؛ و در این صورت چنان اشکالی را (اگر پیش آید) باید نه به حکومت پادشاهی بلکه به جاه‌طلبی و بی‌عدالتی اتباع نسبت داد؛ و این رذایل در همه اشکال حکومت، اگر مردم در انجام وظیفه خود و رعایت حقوق حاکمیت خوب آموزش نیافته باشند، به یک میزان است. امکان دوم آن است که پادشاه پیشین دستوری برای چنین سرپرستی و آموزشی نداده باشد؛ در آن صورت به حکم قانون طبیعت، آموزش به عهده کسی خواهد بود که طبیعتاً بیشترین علاقه را به حفظ اقتدار وارث صغیر داشته باشد و به واسطه مرگ یا تنزل وارث [از قدرت] هیچ فایده‌ای نصیب وی نشود. زیرا نظر به اینکه

هر کس طبعاً به دنبال منافع و پیشرفت کار خویش است، نهادن صغیری تحت اختیار کسانی که بتوانند از طریق نابودکردن و یا آسیب رساندن به او منافع خود را پیش ببرند، نه آموزش بلکه خیانت است. بنابراین وقتی دوراندیشی کافی در مورد همه منازعاتی که قاعدتاً در خصوص حکومت صغار پیش می‌آید، صورت گرفته باشد، اگر باز هم نزاعی پدید آید که صلح و آرامش عمومی را مختل کند، در این صورت چنین نزاعی را باید به جاه‌طلبی اتباع و غفلت آنها از وظایفشان نسبت داد نه به شکل حکومت پادشاهی. از طرف دیگر، هیچ دولت بزرگی وجود ندارد که حاکمیتش در دست انجمنی بزرگ باشد و دوراندیشی‌هایش در خصوص صلح و جنگ و وضع قانون کودکانه نباشد؛ [یعنی] چنانکه گویی حکومت در دست صغیری است. زیرا به همان نحو که صغیر فاقد قوه تمیز و تشخیص لازم برای ابراز مخالفت با نصیحتی است که به‌وی داده می‌شود، و از این رو لازم است که اندرز کس یا کسانی را بپذیرد که اختیار امور وی را به‌عهده دارند؛ به‌همان نحو نیز انجمن [حاکم] فاقد آزادی لازم است تا بتواند با آرای اکثریت مخالفت کند، خواه آن آرا خوب باشد یا بد. و همچنانکه [حاکم] صغیر نیازمند آموزگار یا محافظی است که شخص و اقتدار او را حفظ کند؛ به‌همان سان (در دولت‌های بزرگ) انجمن حاکم در همه خطرات و مشکلات عمده نیازمند ناظران مطلق یا محافظینی^۱ است که از اقتدار آن حراست کنند؛ و چنین کسانی در حکم پادشاهان موقتی هستند؛ و ممکن است [اعضای انجمن] کاربرد کامل قدرت خود را برای مدتی بدان‌ها واگذار کنند؛ و (در پایان آن مدت) ایشان اغلب بیش از پادشاهان صغیری که محافظان، جانشینان و یا آموزگاران‌شان قدرت را از دستشان می‌گیرند، از قدرت خود محروم می‌شوند.

گرچه انواع حاکمیت چنانکه نشان دادیم تنها بر سه نوع است؛ یعنی حکومت پادشاهی که در آن یک نفر صاحب حاکمیت است؛ حکومت دموکراسی که در آن حاکمیت متعلق به مجمع عمومی اتباع است؛ و حکومت اشرافی که در آن حاکمیت در دست مجمعی از افراد معین قرار دارد که یا منصوب و یا به‌نحوی از دیگران متمایز شده‌اند؛ با این حال کسی که دولت‌های مشخص در گذشته و موجود در جهان را ملاحظه کند، شاید به سهولت تمامی آنها را به سه نوع تقلیل ندهد و بر این نظر باشد که اشکال دیگری از حکومت وجود دارند که از ترکیب آن سه پدید می‌آیند. مثلاً مانند پادشاهی‌های انتخابی که در آنها قدرت حاکمه برای مدتی به پادشاهان اعطا می‌شود؛ و یا پادشاهی‌هایی که در آنها قدرت پادشاه محدود است؛ و با این حال همه نویسندگان این‌گونه حکومت‌ها را حکومت پادشاهی می‌خوانند. همچنین اگر کشوری که دارای حکومت دموکراسی یا اشرافی باشد، کشور دشمنی را مغلوب و منقاد کند و از طریق فرماندار یا کارگزار یا صاحب

1. Custodes Libertatis

منصب دیگری بر آن حکومت نماید؛ ممکن است در نگاه اول این حکومت، دموکراسی یا اشرافی به نظر آید؛ اما چنین نیست. زیرا پادشاهان منتخب به منزله کارگزاران شخص حاکم هستند نه خود حاکم؛ همچنین پادشاهان مشروطه نیز واجد حاکمیت نیستند بلکه کارگزاران کسانی هستند که قدرت حاکمه را در دست دارند؛ به همین ترتیب سرزمین‌هایی که در انقیاد حکومت دموکراسی و یا حکومت اشرافی کشور دیگری قرار دارند، به صورت مردمی و یا اشرافی اداره نمی‌شوند بلکه حکومت بر آنها به شیوه پادشاهی است.

و نخست اینکه در خصوص پادشاه منتخب که یا مانند پادشاهان بسیاری از سرزمین‌های مسیحی در روزگار ما مدت قدرتش محدود به دوران زندگی وی باشد؛ و یا مانند قدرت جباران در بین رومیان مدت قدرتش به چندین سال یا ماه محدود شود؛ اگر چنین پادشاهی حق انتصاب جانشین خود را داشته باشد، در این صورت پادشاه موروثی خواهد بود نه انتخابی. اما اگر وی قدرت انتخاب جانشین خود را نداشته باشد، در آن صورت شخص دیگر یا انجمنی وجود دارد که پس از درگذشت او پادشاه تازه‌ای انتخاب می‌کند؛ در غیر این صورت دولت با مرگ پادشاه می‌میرد و از هم می‌پاشد و به وضعیت جنگ باز می‌گردد. اگر معلوم باشد که چه کسانی واجد قدرت هستند تا پس از مرگ پادشاه، حاکمیت را [به شخص دیگری] واگذار کنند؛ در آن صورت معلوم است که همان کسان از پیش دارای قدرت حاکمه بوده‌اند؛ زیرا هیچکس حق ندارد چیزی را به کسی اعطا کند که خود حق تملک آن، و نیز حق نگهداری آن را به صلاح‌دید خود نداشته باشد. اما اگر کسی وجود نداشته باشد که بتواند پس از مرگ کسی که قبلاً به پادشاهی انتخاب شده، حاکمیت را واگذار کند؛ در آن صورت وی خود قدرت دارد و حتی به حکم قانون طبیعت مجبور است که با انتخاب جانشین خود مانع از آن گردد که کسانی که امر حکومت را به وی واگذار کرده‌اند دوباره به وضعیت رقت‌بار جنگ داخلی گرفتار شوند. و در نتیجه چنین پادشاهی از زمان انتخاب، حاکمی مطلق بوده است.

دوم اینکه پادشاهی که قدرتش محدود است برتر از کس یا کسانی نیست که قدرت محدود ساختن قدرت پادشاه را دارند؛ و کسی که برتر نیست، سرور نیست یعنی حاکم نیست. بنابراین حاکمیت در این حال همواره در دست مجمعی قرار دارد که حق محدود ساختن قدرت پادشاه را داراست؛ و در نتیجه حکومت نه حکومت پادشاهی، بلکه یا حکومت دموکراسی و یا حکومت اشرافی است، چنانکه در اسپارت قدیم دیده می‌شد که در آن پادشاهان دارای حق فرماندهی سپاه بودند؛ ولیکن حاکمیت در دست هیئت پنج نفره نظارت بر اعمال پادشاه^۱ بود.

1. Ephori

سوم اینکه، درحالی که رومیان درگذشته بر سرزمین یهود^۱ (به عنوان مثال) از طریق نصب فرمانده حکومت می کردند؛ با این حال حکومت سرزمین یهودیه حکومت دموکراسی نبود؛ زیرا مردم آن سرزمین تحت حکومت مجمعی قرار نداشتند که همگان در آن حق ورود داشته باشند؛ حکومت آنها حکومت اشرافی هم نبود؛ زیرا آنها تحت حکومت مجمعی قرار نداشتند که هر کس بتواند در آن به واسطه انتخاب مردم وارد شود؛ بلکه ایشان تحت حکومت یک تن بودند، که گرچه از نظر مردم روم انجمنی از کسان یا حکومت دموکراسی به شمار می رفت؛ لیکن از نظر مردم سرزمین یهود که اصلاً حق شرکت در حکومت نداشتند، حکومت پادشاهی محسوب می شد. زیرا هر چند در جایی که مردم تحت حکومت مجمعی باشند که خود اعضای آن را از بین خودشان برگزیده اند، حکومت، دموکراسی یا اشرافی خوانده می شود؛ اما وقتی تحت حکومت مجمعی باشند که خود آن را برنگزیده اند، آن حکومت، پادشاهی است، ولی نه حکومت یک فرد بر فردی دیگر بلکه حکومت یک قوم بر قومی دیگر است.

و چون ذات همه این اشکال حکومت فانی است و نه تنها پادشاهان بلکه کل مجامع حاکمه هم می میرند، بنابراین برای حفظ صلح و آرامش آدمیان لازم است که همچنانکه انسانی مصنوعی [یعنی دولت] ایجاد شده است، به همان سان تداوم و ابدیتی مصنوعی نیز برای زندگی ایجاد گردد، زیرا بدون آن آدمیانی که تحت حکومت مجامع حاکمه اند در هر دورانی به وضع جنگی باز خواهند گشت؛ و کسانی که تحت حکومت یک تن باشند، به محض آنکه حاکم ایشان بمیرد به چنان وضعی باز می گردند. این تداوم و ابدیت مصنوعی همان چیزی است که آدمیان حق جانشینی می خوانند.

هیچ نوع کامل حکومتی وجود ندارد که در آن تعیین جانشین به عهده حاکم وقت نباشد. زیرا اگر این کار به عهده شخص خاص دیگری و یا انجمنی خصوصی باشد، در آن صورت به عهده شخص تابعی است، و شخص حاکم باز هم می تواند به دلخواه خود آن را به عهده خویش بگیرد؛ و در نتیجه حق [تعیین جانشین] از آن خود اوست. و اگر این حق به هیچ شخص خاصی واگذار نشده باشد بلکه موکول به انتخاب مجدد شود، در آن صورت دولت منحل می گردد؛ و حق از آن کسی خواهد بود که بتواند آن را به دست آورد؛ و این خود مغایر با خواست و مقصود کسانی است که دولت را برای تأمین امنیت دائمی خود تأسیس می کنند و نه به منظور ایجاد امنیت موقت.

در حکومت دموکراسی مجمع حاکم نمی تواند تعطیل شود، مگر آنکه مردم که باید از حکومت اطاعت کنند، دست از اطاعت بردارند. و بنابراین طرح مسائل مربوط به حق جانشینی در این شکل حکومت اصلاً معنایی ندارد.

در حکومت اشرافی، وقتی عضوی از اعضای مجمع حاکم بمیرد، حق انتخاب عضوی دیگر به جای او متعلق به همان مجمع به عنوان صاحب حاکمیت است که حق انتخاب همه مشاوران و کارگزاران را نیز داراست. زیرا آنچه شخص نماینده حاکمیت به عنوان کارگزار انجام می دهد، هر یک از اتباع به عنوان کارفرما انجام می دهند. وگرچه مجمع حاکم ممکن است به دیگران اختیار دهد تا افراد جدیدی برای تکمیل اعضای خود انتخاب کنند؛ لیکن این انتخاب به حکم اجازه و اقتدار [اتباع] صورت می گیرد؛ و به همان حکم نیز ممکن است (وقتی عامه مردم بخواهند) لغو شود.

پادشاه وقت حق تعیین
جانشین خود را دارد

بزرگ ترین دشواری در مورد حق جانشینی در حکومت پادشاهی پیش می آید: و این دشواری از آنجا برمی خیزد که در بادی نظر معلوم نیست چه کسی باید جانشین را منصوب کند و یا اغلب معلوم نیست که آنکه منصوب شده است کیست. زیرا در هر دو مورد شیوه استدلالی دقیق تر از آنچه مردم معمولاً به کار می برند لازم است. در خصوص این پرسش که چه کسی جانشین پادشاهی را که واجد قدرت حاکمه است منصوب خواهد کرد؛ یعنی اینکه چه کسی در مورد حق توارث سلطنت تصمیم خواهد گرفت (زیرا پادشاهان و امرای انتخابی مالک قدرت حاکمه نیستند بلکه تنها حق استفاده از آن را دارند) باید چنین استدلال کنیم که یا کسی که قدرت در تصرف اوست حق دارد در امر جانشینی تصمیم بگیرد و یا اینکه در غیر این صورت آن حق دوباره متعلق به توده پراکنده مردم خواهد بود. زیرا مرگ کسی که قدرت حاکمه را در تملک خود دارد، موجب می گردد که مردم دیگر حاکم یا نماینده ای که در او وحدت بیابند و قادر به انجام اعمال مختلف شوند، نداشته باشند. پس در این حال ایشان از انتخاب پادشاه جدید، ناتوان خواهند بود؛ و هر کس به یک اندازه حق خواهد داشت تا حراست از امنیت خود را به هر کسی که خودش صلاح می داند واگذار کند و یا اینکه در صورت توانایی خود با سلاح خویش از خویشتن دفاع کند، و این به معنی بازگشت به اغتشاش و وضع جنگ همه بر علیه همه خواهد بود که اصلاً مغایر با غایت تأسیس حکومت پادشاهی است. بنابراین آشکار است که به حکم تأسیس حکومت پادشاهی، تعیین جانشین همواره به رأی و اراده حاکم وقت موکول می شود.

و در خصوص این پرسش (که ممکن است گاه پیش بیاید) که پادشاه وقت چه کسی را به جانشینی خود تعیین کرده است تا وارث سلطنت باشد، باید به سخنان صریح و وصیت نامه پادشاه و یا به امارات و قراین ضمنی دیگر مراجعه کرد.

[تعیین جانشین] از طریق سخنان صریح و یا به حکم وصیت وقتی صورت می گیرد که پادشاه در دوران زندگی خود به طور شفاهی یا به صورت مکتوب [جانشین خود را] تعیین کند، چنانکه نخستین امپراتوران روم جانشینان خود را تعیین و اعلام می کردند. زیرا کلمه وارث و جانشین به خودی خود به معنی فرزندان یا نزدیک ترین خویشاوندان

حق جانشینی با اعلام صریح
منتقل می شود:

یک کس نیست بلکه هر آن کسی است که شخص به هر شیوه‌ای به‌عنوان جانشین خود در ملک و مال تعیین کند. بنابراین اگر پادشاهی خواه لفظاً و خواه به‌صورت مکتوب صریحاً اعلام کند که کسی وارث اوست، در آن صورت چنان کسی بلافاصله پس از درگذشت سلف خود، واجد حق پادشاهی خواهد شد.

اما وقتی وصیت و کلمات صریحی در کار نباشند، باید از دیگر امارات و علائم طبیعی حاکی از اراده پیروی کرد: که از آن جمله یکی رسم است. و بنابراین در کشوری که رسم بر آن است که نزدیک‌ترین خویشاوند، بی‌چون و چرا جانشین پادشاه شود، در آن صورت چنان خویشاوندی دارای حق جانشینی است؛ زیرا اگر اراده پادشاه پیشین بر چیزی جز این قرار گرفته بود، در آن صورت می‌توانست به آسانی خواست خود را در دوران حیات خویش اعلام کند. و همچنین وقتی رسم بر آن باشد که نزدیک‌ترین خویشاوند ذکور به جانشینی برسد، در آن صورت به‌همان دلیل حق جانشینی از آن چنان خویشاوندی خواهد بود. و همچنین اگر رسم بر جانشینی فرزندان اناث باشد، [باید بدان عمل کرد]. زیرا وقتی آدمی بتواند با ادای یک کلمه مانع اجرای رسمی شود و با این حال چنین کاری نکند، این خود نشانه‌ای طبیعی است حاکی از آنکه وی خواهان تداوم آن رسم است.

اما وقتی نه رسم و نه وصیتی در کار باشد، در آن صورت باید چنین استنباط کرد که اولاً اراده پادشاه بر آن بوده است که حکومت پادشاهی باقی بماند، زیرا او با حکومت خویش آن نوع حکومت را تأیید کرده است. دوم اینکه فرزند خود آن پادشاه خواه پسر باشد خواه دختر باید بر هر کس دیگری مرجح باشد؛ زیرا آدمیان طبعاً به مساعدت به فرزندان خود تمایل بیشتری دارند تا به فرزندان دیگران؛ و در مورد فرزندان خود نیز بیشتر تمایل به پسران دارند تا دختران؛ زیرا مردان طبعاً بیش از زنان برای انجام اعمالی که متضمن کار و زحمت و خطر است مناسب‌اند. سوم اینکه وقتی پادشاه فرزندی نداشته باشد، برادر خود را بر بیگانگان [به‌عنوان جانشین] ترجیح می‌دهد؛ و در این حال نیز آنانی را که از حیث رابطه خونی نزدیک‌ترند بر آنان که دورترند مرجح می‌شمارد، زیرا همواره فرض بر این است که هر کسی از نظر خویشاوندی به آدمی نزدیک‌تر باشد، از حیث مهر و محبت نیز نزدیک‌تر است؛ و آشکار است که آدمی همواره بیشترین افتخار را از شوکت نزدیک‌ترین خویشان خود به‌دست می‌آورد که بر خود وی نیز بازتاب می‌یابد.

اما اگر پادشاه حقاً و قانوناً بتواند امر تعیین جانشین خود را به حکم عهد و پیمان و وصیت واگذار کند، در آن صورت آدمیان می‌توانند معترض شوند که بدان سبب ناراحتی بزرگی برایشان ایجاد می‌شود؛ زیرا پادشاه ممکن است حق حکومت خود را بفروشد و یا آن را به بیگانه‌ای واگذارد و چون بیگانگان (یعنی کسانی که تحت یک حکومت واحد به‌سر نمی‌برند و به یک زبان سخن نمی‌گویند) معمولاً یکدیگر را خوار می‌دارند، پس [حاکم بیگانه] ممکن است نسبت به اتباع خود ظلم و ستم روا دارد؛ و این در حقیقت

یا با پذیرش رسم و سنت
متداول

و یا براساس تمایلات طبیعی
شخص شاه

انتقال حق تعیین جانشین
حتی به پادشاه ملتی دیگر
غیرقانونی نیست

ناراحتی عظیمی است: اما این ناراحتی ضرورتاً از تبعیت از حکومت بیگانگان بر نمی‌خیزد، بلکه از بی‌تدبیری و بی‌کفایتی حکامی ناشی می‌شود که از قواعد درست سیاست غافل‌اند. و بنابراین رومیان وقتی اقوام بسیاری را مغلوب و منقاد کردند به منظور آنکه حکومت خود را قابل تحمل سازند، تا آنجا که لازم می‌دیدند می‌کوشیدند تا از طریق اعطای امتیازات و حتی اسامی خاص رومیان به اقوام مغلوب و یا به زعمای هر یک از آن اقوام نارضایتی آنها را رفع کنند؛ از همین رو بسیاری از افراد برجسته آن اقوام را در مجلس سنا و مناصب دیوانی حتی در شهر رم می‌پذیرفتند. و داناترین پادشاه ما، جیمز نیز در تلاش برای یگانگی دو مملکت انگلستان و اسکاتلند همین هدف را دنبال می‌کرد. و اگر وی به آن هدف دست یافته بود، به احتمال بسیار می‌توانست از وقوع جنگ‌های داخلی که در حال حاضر آن دو مملکت را به روز سیاه نشانده است جلوگیری کند. بنابراین اگر پادشاهی حق تعیین جانشین خود را به موجب وصیت واگذار کند، هیچگونه آسیبی از آن طریق به مردم نمی‌رسد، هر چند چنین روشی گاه به واسطه تقصیر برخی شهریاران، ناراحت‌کننده بوده است. در خصوص قانونی بودن این روش، می‌توان همچنین استدلال کرد که هرگونه ناراحتی و مشکلی که به واسطه اعطای مُلک به فردی بیگانه پدید آید ممکن است به همان سان به واسطه ازدواج با بیگانگان نیز پیش آید، به این صورت که حق جانشینی به دست آنها بیفتد: با این حال همه مردم این کار [ازدواج با بیگانگان] را قانونی می‌شمارند.

فصل بیستم

در باب سلطه پدران و سلطه استبدادی

دولت اکتسابی دولت اکتسابی است که در آن قدرت حاکمه به واسطه قهر و غلبه به دست آمده باشد؛ و قدرت حاکمه وقتی به واسطه قهر و غلبه به دست می‌آید که فرد فرد آدمیان و یا اکثریت ایشان از روی ترس از مرگ و یا از بند بردگی، تمامی اعمال آن کس یا مجمعی را که جان و آزادی ایشان را در ید قدرت خویش دارد، مجاز بشمارند.

و این نوع سلطه یا حاکمیت تنها از این حیث با حاکمیت تأسیسی تفاوت دارد که [در حاکمیت تأسیسی] کسانی که حاکم خویش را برمی‌گزینند، این کار را از ترس یکدیگر می‌کنند نه از ترس آن کس که در منصب حاکمیت جای می‌گیرد: اما در [حاکمیت اکتسابی] مردم خود را مطیع و تابع کسی می‌سازند که از او می‌ترسند. در هر دو مورد مردم از روی ترس اطاعت می‌کنند؛ و آنان که همه عهد و پیمان‌هایی را که از روی ترس از مرگ یا خشونت بسته می‌شوند، بیهوده و بی‌معنی می‌دانند، باید به این حقیقت توجه کنند؛ زیرا اگر نظر چنین کسانی درست می‌بود، در آن صورت امکان نداشت هیچکس در

هیچگونه دولتی ملتزم به اطاعت گردد. درست است که در دولتی که خواه به‌شیوه تأسیسی و خواه به‌شیوه اکتسابی تشکیل شده باشد، وعده‌های ناشی از ترس از مرگ یا خشونت اگر مغایر با قوانین باشند، عهد و پیمان به‌شمار نمی‌روند و الزام‌آور نیستند؛ اما دلیل این امر آن نیست که آن وعده‌ها مبتنی بر ترس بوده‌اند؛ بلکه این است که کسی که قانوناً نسبت به موضوع وعده حقی ندارد نمی‌تواند به انجام آن وعده کند. همچنین وقتی کسی که قانوناً می‌تواند وعده خود را ایفا کند و چنین نکند تنها حکم حاکم او را از ایفای عهد معاف می‌دارد و گرنه عهد و پیمان بی‌اعتبار نیست. در غیر این صورت، هر زمان کسی که قانوناً وعده‌ای کند، نقض آن وعده غیرقانونی است؛ اما وقتی حاکم به‌عنوان کارگزار پیمان‌ها کسی را از ایفای عهد مبرا سازد در آن صورت آن کس از جانب کسی که آن وعده را بر وی تحمیل کرده نیز معاف و مبرا خواهد شد چنانکه گویی خود وی جواز تبرئه را داده است.

اما حقوق و تبعات حاکمیت در این دو نوع دولت یکسان است. قدرت حاکم را نمی‌توان بدون رضایت او به‌دیگری واگذار کرد؛ حاکم خود نمی‌تواند قدرت خویش را به‌عنوان غرامت و تاوان به دیگری انتقال دهد؛ هیچیک از اتباع نمی‌تواند وی را به ارتکاب ظلم و ستم متهم کند؛ اتباع نمی‌توانند او را مجازات کنند؛ داور آنچه برای تأمین صلح لازم است اوست؛ حق قضاوت درباره عقاید و افکار از آن اوست؛ او تنها قانونگذار است؛ و عالی‌ترین قاضی دعاوی و مراجعات و نیز تعیین‌کننده زمان و مواقع جنگ و صلح است؛ حق‌گزینش قضات، مشاوران، فرماندهان و همه کارگزاران و عاملان دیگر از آن اوست؛ و حق تصمیم‌گیری درباره پاداش‌ها و مجازات‌ها و شأن و مرتبت به او تعلق دارد. دلایل [تعلق این حقوق به حاکم اکتسابی] همان است که در فصل پیش در خصوص حقوق و تبعات حاکمیت تأسیسی گفته شد.

سلطه از دو راه به‌دست می‌آید؛ [یکی] از راه تأسیس و ایجاد و [دیگری] از راه فتح و تسخیر. حق سلطه به‌موجب ایجاد، آن است که پدر بر فرزندان خود دارد و سلطه پدری خوانده می‌شود. و [این سلطه] بدین معنا ناشی از ایجاد نیست که پدر بر فرزند خود سلطه دارد زیرا او را به‌وجود آورده است، بلکه ناشی از رضایت و تمکین فرزند است که به‌صورتی آشکار و یا به‌واسطه قرائن کافی دیگر اعلام شده باشد. زیرا چون در امر تولیدمثل خداوند یآوری برای مرد مقرر کرده است؛ و همواره [پدر و مادر] هر دو به یک میزان به‌وجود آورنده [فرزند خود] هستند؛ بنابراین سلطه بر فرزند باید به یک میزان متعلق به هر دو باشد؛ و فرزند به یک میزان تابع و مطیع آن دو باشد؛ [ولیکن] این ناممکن است؛ زیرا هیچکس نمی‌تواند از دو سرور اطاعت کند. و با آنکه برخی سلطه را تنها از آن مرد، به‌عنوان جنس برتر می‌دانند؛ [لیکن] در این امر اشتباه می‌کنند. زیرا همواره آن میزان تفاوت در قوت یا عقل و حزم میان مرد و زن وجود ندارد که بتوان حق [سلطه] را بدون جنگ تعیین کرد. در دولت‌ها این اختلاف و نزاع به‌واسطه قانون مدنی

سلطه پدری چگونه به‌دست می‌آید

نه به‌واسطه زاد و ولد بلکه به‌واسطه قرارداد

حل می‌شود: و اغلب اوقات (هر چند نه همیشه) حکم به نفع پدر صادر می‌گردد؛ زیرا دولت‌ها اغلب به وسیلهٔ پدران ایجاد شده‌اند نه به وسیلهٔ مادران خانواده‌ها. اما فعلاً در اینجا مسئله به وضع طبیعی محض مربوط می‌شود که در آن فرض بر این است که هیچ قانونی برای زناشویی یا تعلیم و تربیت فرزندان جز قانون طبیعت و تمایل طبیعی دو جنس نسبت به یکدیگر و نسبت به فرزندانشان وجود ندارد. در این وضع طبیعی محض یا اینکه پدر و مادر تکلیف سلطه بر فرزند را به موجب قراردادی فی‌مابین خودشان روشن می‌کنند؛ و یا اینکه اصلاً دربارهٔ آن تصمیمی نمی‌گیرند. در صورتی که تصمیمی بگیرند، حق [سلطه] بر حسب قرارداد واگذار می‌شود. در تاریخ می‌خوانیم که آمازون‌ها^۱ با مردان کشورهای همسایه، که برای کسب فرزند بدان‌ها متوسل می‌شدند، قرارداد می‌بستند که فرزندان پسر نزد ایشان پس فرستاده شوند، لیکن فرزندان دختر نزد خودشان باقی بمانند، زیرا سلطه بر فرزندان دختر متعلق به مادر بود.

نه به واسطهٔ تعلیم و تربیت

اگر قراردادی در کار نباشد، سلطه [بر فرزند] از آن مادر است. زیرا در وضع طبیعی محض، که در آن هیچگونه قوانین زناشویی موجود نیست، نمی‌توان پدر را شناخت، مگر آنکه مادر اعلام کند که او کیست؛ و بنابراین حق سلطه بر فرزند به ارادهٔ مادر بستگی دارد و در نتیجه از آن اوست. همچنین نظر به اینکه کودک در آغاز در اختیار مادر قرار دارد، چنانکه او می‌تواند وی را بزرگ کند و یا در سر راه بگذارد؛ پس اگر او را نگه دارد، کودک زندگی‌اش را مدیون مادر است؛ و بنابراین می‌باید به جای هر کس دیگری از او اطاعت کند؛ و در نتیجه سلطه بر کودک از آن مادر است. اما اگر مادر کودک را سر راه بگذارد و دیگری او را بیابد و پرورش دهد، سلطه از آن چنین کسی است. زیرا کودک باید از کسی اطاعت کند که از او نگهداری کرده است؛ و چون حفظ حیات غایتی است که به واسطهٔ آن آدمی مطیع و تابع دیگری می‌شود، پس آدمی باید از کسی فرمانبرداری نماید که می‌تواند از او نگهداری کند و یا او را نابود سازد.

و نه به واسطهٔ تبعیت یکی از والدین از دیگری

اگر مادر از اتباع پدر باشد، فرزند در اختیار پدر قرار می‌گیرد؛ و اگر پدر از اتباع مادر باشد (مثل وقتی که ملکه‌ای با یکی از اتباع خود ازدواج می‌کند) فرزند تابع مادر است؛ زیرا پدر نیز تابع اوست.

اگر مرد و زنی که پادشاهان دو مملکت جداگانه باشند، فرزندی داشته باشند و در خصوص اینکه کدامیک بر او سلطه خواهد داشت قراردادی ببندند، حق سلطه به موجب قرارداد منتقل می‌شود. اگر قراردادی ببندند، سلطه [بر فرزند] تابع قانون مسلط در محل اقامت اوست. زیرا حاکم هر کشوری بر تمام کسانی که در آنجا اقامت دارند، سلطه دارد. کسی که بر فرزند سلطه دارد بر فرزندان فرزند و بر فرزندان فرزندان آنها نیز سلطه

۱. Amazons، زنان جنگجویی که در آسیای صغیر می‌زیستند و با یونانیان در جنگ بودند-م.

دارد. زیرا کسی که بر شخص کسی سلطه دارد، بر همه متعلقات او نیز سلطه دارد؛ در غیر این صورت سلطه تنها عنوانی است بدون اثر.

حق جانشینی در سلطه پدری به همان شیوه حق جانشینی در مورد سلطنت واگذار می‌شود؛ در این مورد به اندازه کافی در فصل پیشین سخن گفته‌ایم.

سلطه‌ای که از راه فتح و تسخیر یا غلبه در جنگ به دست آید سلطه‌ایست که برخی نویسندگان آن را سلطه استبدادی می‌نامند که از کلمه *Δεσποτία* به معنی سرور یا سرکرده گرفته شده است و این سلطه همان سلطه سرور بر خدمتگذار است. و این سلطه زمانی نصیب سردار فاتح می‌شود که شکست خوردگان برای پرهیز از خطر مرگ فوری، شفاهاً و یا به شیوه‌های دیگر بیان اراده، پیمان می‌بندند که مادام که شخص فاتح زندگی و آزادی ایشان را محفوظ دارد بتواند به دلخواه خود از آنها استفاده کند. و تنها پس از آنکه چنین پیمانی بسته شد، طرف مغلوب و شکست خورده خدمتگذار به شمار می‌رود: زیرا معنای کلمه خدمتگذار (*Servant*) (خواه از مصدر *Servire* به معنی خدمت‌کردن و یا از مصدر *Servare* به معنی حفظ کردن مشتق شده باشد که تصمیم‌گیری در این باره را به علمای دستور زبان واگذار می‌کنم) بنده و اسیر نیست که تا زمانی که صاحبش یا خریدارش تکلیفش را روشن نکند در زندان و یا در غل و زنجیر نگهداری شود: (زیرا چنین بندگان و اسیرانی - که معمولاً برده خوانده می‌شوند - هیچگونه وظیفه و تعهدی ندارند و می‌توانند بند و زنجیر خود را پاره کنند و از زندان بگریزند و صاحب خود را به حق بکشند و یا به اسارت ببرند؛) بلکه کسی است که گرچه به خدمت گرفته شده اما از آزادی جسمانی برخوردار است و اگر قول دهد که فرار نکند و نسبت به سرور خود خشونت نرزد، مورد اعتماد وی قرار می‌گیرد.

نه به حکم غلبه بلکه به حکم رضایت مغلوب

بنابراین آنچه موجب حق اعمال سلطه بر شکست خوردگان است، غلبه نسبت بلکه عهد و پیمان خود ایشان است. همچنین شخص شکست خورده نه به این دلیل که مغلوب و مضروب و اسیر و سرگردان شده است، بلکه به این دلیل پیشقدم شده و خود را تسلیم سردار فاتح کرده است که به اطاعت از وی متعهد می‌شود؛ همچنین سردار فاتح صرفاً به این دلیل که دشمنی، خود را (بدون عهد و پیمان همیشگی) تسلیم کند، مجبور به گذشت نسبت به وی نمی‌گردد، زیرا این تسلیم از روی چاره‌اندیشی صورت می‌گیرد؛ و این امر شخص فاتح را به انجام چیزی بیش از آنچه به موجب صلاحدید خود مقتضی بداند، مجبور نمی‌سازد.

و آنچه آدمیان به هنگام طلب امان و زنهار^۱ (به اصطلاح امروز) (یونانیان آن را *Zwypia* یعنی اسیر گرفتن می‌خواندند) انجام می‌دهند این است که از طریق تسلیم

1. Quarter

خود، از خشم فعلی سردار فاتح خلاصی می‌یابند و در مقابل تأمین جان خود فدیة می‌پردازند و یا خدمتی انجام می‌دهند؛ و بنابراین کسی که از زنهار و امان برخوردار است جانش تأمین نگشته است بلکه تصمیم درباره آن موکول به بعد شده است: زیرا چنان تسلیمی نه مادام‌العمر بلکه به حکم چاره‌اندیشی موقت صورت می‌گیرد. و تنها وقتی جان او در امان و خدماتش مقبول است که سردار فاتح به‌وی آزادی و امنیت عطا کند. زیرا اسرایی که در زندان و یا در بند کار می‌کنند نه به حکم وظیفه بلکه برای پرهیز از خشونت زندانبانان خود به کار می‌پردازند.

سرور بنده خدمتگذار صاحب تمامی متعلقات او است و می‌تواند از آنها استفاده کند؛ یعنی اینکه هر زمان که مقتضی بداند می‌تواند از اموال، نیروی کار، خدمتگذاران و فرزندان [خدمتگذار] خود استفاده کند، زیرا خدمتگذار به حکم میثاق فرمانبرداری زندگی خود را مدیون سرور خویش است؛ و هر عملی که سرور انجام بدهد از نظر خدمتگذار جایز و رواست، چنانکه گویی عمل خود اوست. و اگر سرور به خاطر سرپیچی خدمتگذار وی را بکشد و یا به بند بکشد و یا به هر طریق دیگری به دلیل نافرمانبرداری مجازات کند، بنده خدمتگذار خود فاعل آن اعمال محسوب می‌شود و نمی‌تواند سرور را به ظلم و ستم متهم کند.

به‌طور خلاصه حقوق و تبعات سلطه پدرا نه و استبدادی به همان دلایلی که در فصل پیش بیان شد، با حقوق مترتب بر سلطه حاکم تأسیسی اصلاً تفاوتی ندارند. بنابراین کسی که پادشاه ملت‌های مختلف باشد به نحوی که در یکی واجد حاکمیت تأسیسی از جانب مردم باشد و در دیگری به حکم فتح و غلبه یعنی به‌موجب تسلیم مردم به‌منظور اجتناب از مرگ یا بند و زندان، حاکمیت داشته باشد؛ اگر چنین پادشاهی به بهانه فتح و غلبه، از ملتی به‌عنوان ملت مغلوب، چیزی بیش از آن مطالبه کند که از ملت دیگر طلب می‌کند، این کار او غفلت نسبت به حقوق حاکمیت محسوب می‌شود. زیرا حاکم به یک میزان واجد سلطه مطلقه بر هر دو ملت است؛ در غیر این صورت اصلاً حاکمیتی وجود نخواهد داشت؛ و در نتیجه هر کس می‌تواند، در صورت توانایی حقاً با سلاح خود از خویش دفاع کند؛ و این همان وضع جنگی است.

تفاوت میان خانواده و دولت

از این مطلب چنین برمی‌آید که اگر خانواده‌ای بزرگ، جزء دولتی نباشد، به‌خودی خود از حیث حقوق حاکمیت، پادشاهی کوچکی به‌شمار می‌رود؛ خواه آن خانواده مرکب از پدر و فرزندان وی، و یا خدایگان و بندگان او، و یا هم فرزندان و هم بندگان هر دو باشد؛ در چنین مملکتی پدر یا خدایگان حاکم است. با این حال خانواده به‌معنای درست کلمه دولت به‌شمار نمی‌رود، مگر آنکه به حکم تعداد اعضای خود و یا به‌موجب مقتضیات دیگر دارای چنان قدرتی باشد که نتوان آن را بدون ایجاد خطر جنگ مطیع و منقاد ساخت. زیرا وقتی گروهی از آدمیان چنان ضعیف و ناتوان باشند که نتوانند به‌صورتی متحد و

یکپارچه از خود دفاع و حراست کنند، در آن صورت هر کس می‌تواند به هنگام خطر عقل و درایت خویش را به کار ببرد و از طریق فرار و یا با تسلیم شدن به دشمن چنانکه خود مقتضی می‌داند، جان خویش را نجات بخشد؛ به همان شیوه که گروه بسیار کوچکی از سربازان وقتی به‌طور ناگهانی به‌دام دشمن افتند، می‌توانند سلاح خود را زمین بگذارند و درخواست امان کنند و یا به‌جای آنکه از دم شمشیر دشمن بگذرند گریز را بر ستیز ترجیح دهند. و همین قدر دربارهٔ حقوق حاکمیت و استنتاج آنها از طبایع و حوائج و مقاصد بشری به‌منظور ایجاد دولت‌ها و تضمین تبعیت آدمیان از پادشاهان یا انجمن‌هایی که قدرت دفاع از ایشان را دارند، کفایت می‌کند.

حال به بررسی آموزه‌های کتاب مقدس در این خصوص بپردازیم. بنی‌اسرائیل به موسی چنین می‌گویند تو با ما سخن بگو و ما به تو گوش فرا خواهیم داد؛ اما مگذار خداوند با ما سخن بگوید مبادا که بمیریم. این به معنی فرمانبرداری مطلق از موسی است. سفر خروج ۲۰:۱۹

پادشاهی که بر شما سلطنت نماید این است که او پسران شما را می‌گیرد و آنها را به کار راندن عراده‌های خود خواهد گماشت و آنها را سوارکاران خود خواهد ساخت تا آنکه در برابر عراده‌اش بدون و محصولاتش را درو نمایند، و آلات جنگش را و اسباب عراده‌اش را بسازند؛ و دختران شما را خواهد گرفت تا عطرکشان و طبّاخان و نانوایان او باشند. و کشتزارهای شما، تاکستان‌های شما و باغ‌های زیتون شما را خواهد گرفت و به بندگان خود خواهد داد. و عشر زراعت و شراب شما را خواهد گرفت و آن را به خواجه سرایان و دیگر بندگان خود خواهد داد. و بندگان شما و کنیزان شما و زبده جوانان شما را خواهد گرفت و آنها را در امور خود به کار خواهد گمارد. و عشر گوسفندان شما را خواهد گرفت و شما بندگان خود خواهید بود. قدرت مطلق همین است که در آخرین آیه خلاصه شده است [که] شما بندگان او خواهید بود. آیه ۱۹ و غیره

همچنین وقتی مردم شنیدند که پادشاهشان چه قدرتی خواهد داشت، با این حال بدان رضایت دادند و چنین گفتند: ما نیز مثل تمامی قبایل دیگر خواهیم بود و پادشاه ما بر ما حکم می‌نماید و در حضور ما بیرون رفته جنگ‌های ما را رهبری می‌کند، در اینجا حقی که پادشاهان در خصوص نیروهای مسلح و در امر قضا به‌طور کلی دارند تأیید می‌شود؛ و این حق حاوی حداکثر قدرت مطلق است که یک کس می‌تواند احتمالاً به دیگری واگذار کند. همچنین نیایش سلیمان ملک در نزد خداوند بدین‌گونه بود: [خداوند] به بندهٔ خود دلِ دانا را عطا فرما تا آنکه قوم ترا حکم نموده میان خوب و بد تشخیص نمایم. بنابراین حق داوری دربارهٔ قواعد تشخیص خیر و شر و تجویز آنها از آن شخص حاکم است؛ و این قواعد همان قوانین هستند؛ و از این‌رو قدرت قانونگذاری متعلق به اوست. شائول می‌خواست جان داوود را بگیرد؛ با این حال وقتی داوود قدرت آن را داشت که شائول را بکشد و خدمتکارانش مایل بودند که این کار را بکنند، داوود آنها را از این کار بازداشت و گفت: خدا

حقوق سلطنت براساس آیات کتاب مقدس

کتاب اول شموئیل ۱۲، ۱۱: ۸

کتاب اول ملوک ۳: ۹

کتاب اول شموئیل ۲۴: ۹

نکند که من چنین عملی را بر علیه خداوندگار خود، مسح‌شده‌ی خداوند، انجام دهم. و درباره‌ی اطاعت و فرمانبرداری بندگان، پولس رسول گفته است: ای بندگان در همه‌ی امور از سرداران خود فرمانبرداری کنید؛ و نیز: ای فرزندان در همه‌ی امور از والدین خود فرمانبرداری کنید. آنان که تابع سلطه‌ی پدران یا مستبدانه هستند، صرفاً فرمانبردارند. همچنین [بر طبق انجیل متی ۲۳:۲/۳] علمای مذهبی و فریسیان به جای موسی نشسته‌اند و بنابراین هر چه می‌گویند رعایت کنید و انجام دهید. در اینجا نیز اطاعت و فرمانبرداری صرف و ساده مورد نظر است.

نامه به کولسیان ۳:۲۰

و پولس رسول [در نامه به تیطوس ۳:۲ می‌گوید] به مسیحیان اخطار کن که از شهریاران و آنان که در مناصب اقتدارند تبعیت و فرمانبرداری کنند. این اطاعت نیز صرف و ساده است.

متی ۲۳:۲-۳

بالاخره منجی ما [مسیح] خود تصدیق می‌کند که مردمان باید مالیاتی را که شهریاران وضع کنند، بپردازند؛ در آنجا که می‌گوید: آنچه را از آن قیصر است به قیصر بدهید و خود نیز

تیطوس ۳:۲

چنین مالیات‌هایی را می‌پرداخت. و حکم شهریار برای گرفتن هر چیزی از هر یک از اتباع، وقتی بدان نیاز باشد، کافی است؛ و شهریار تشخیص‌دهنده‌ی آن نیاز است. زیرا

[عیسی] خود به‌عنوان شهریار یهودیان به مریدان خویش دستور داد تا الاغ و کره‌اش را برگزینند و او را به‌داخل اورشلیم ببرند و بدیشان چنین فرمود: «تا وارد ده شدید یک الاغ

انجیل متی ۲۱:۲-۳

با کره‌اش بسته می‌بینید. آنها را باز کنید و پیش من بیاورید و اگر کسی از شما پرسید چکار می‌کنید، بگویید استاد لازمشان دارد. آنگاه اجازه می‌دهند بیاورید». آنها در این

باره پرسش نخواهند کرد که آیا نیاز سرور مجوزی کافی است یا نه و یا اینکه وی می‌تواند تشخیص‌دهنده‌ی آن نیاز باشد؛ بلکه به اراده سرور و استاد خود تسلیم می‌شوند.

سفر تکوین ۳:۵

و به این آیات می‌توان آیه‌ای از سفر تکوین را نیز افزود: شما همچون خدا خواهید بود و خوب و بد را خواهید دانست. و آیه ۲ می‌افزاید: چه کسی به تو گفت که عریان باشی؟ آیا تو

از آن درختی که گفتم نباید از آن بخوری، خورده‌ای؟ زیرا شناسایی شیوه‌ی عمل خوب و بد به‌عنوان آزمایش فرمانبرداری آدم، تحت عنوان میوه‌ی درخت معرفت تحریم شد. شیطان

برای برانگیختن هوس حوا که آن میوه به نظرش زیبا می‌رسید، وی را گفت که ایشان با چشیدن آن همچون خدایان به خیر و شر وقوف خواهند یافت. پس با خوردن آن میوه

آن دو خود را در جایگاه خدا قرار دادند که همانا اجرای اعمال خیر و شر است، لیکن توانایی جدیدی در تشخیص درست میان آن دو به دست نیاوردند. و گرچه گفته می‌شود

که آن دو با خوردن میوه خود را عریان دیدند، هیچکس این مطلب را چنین تفسیر نکرده که گویا آنها پیش‌تر نابینا بوده و بدن خود را نمی‌دیدند؛ معنای مطلب روشن است؛

یعنی اینکه تنها در آن زمان بود که آنها درباره‌ی عریان بودن خود داوری کردند (و خواست خدا هم آن بود که ایشان را عریان خلق کند) و آن را ناخوشایند یافتند؛ و چون شرمگین

شدند تلویحاً خداوند را نیز سرزنش کردند [که ایشان را عریان آفریده است]. و از آنجاست که خداوند می‌گوید: آیا تو خورده‌ای و غیره، چنانکه گویی منظورش این است که:

آیا تو که باید از من اطاعت کنی، به خودت اجازه می‌دهی که درباره احکام و فرمان‌های من داوری کنی؟ و منظور از این گفته آشکارا (هر چند به نحوی استعاری) آن است که فرامین کسانی که حق فرماندهی دارند نباید از جانب اتباع ایشان مورد تقبیح و شک و تردید قرار گیرد.

پس به نظر من، هم براساس عقل و هم برطبق کتاب مقدس، کاملاً روشن است که قدرت حاکمه چه به شیوه حکومت سلطنتی در دست یک تن و چه به شیوه حکومت مردمی و اشرافی در دست جمعی از کسان باشد، همان قدر، شأن و عظمت دارد که آدمیان ممکن است برای آن قائل شوند. و گرچه ممکن است مردم گمان برند که چنین قدرت نامحدودی پیامدهای ناگوار بسیاری دارد، اما پیامدهای فقدان آن، که همانا جنگ دائمی هر کس بر ضد همسایه خویش است، بسیار ناگوارتر است. وضع آدمی در زندگی دنیوی هیچگاه کاملاً خالی از ناراحتی نخواهد بود؛ اما هیچ ناراحتی بزرگی در هیچ دولتی رخ نمی‌نماید جز آنچه نتیجه نافرمانبرداری اتباع و نقض میثاق‌هایی باشد که سرچشمه هستی دولت‌اند. و هر کس که قدرت حاکمه را بیش از حد لازم بیابد و در کاهش آن بکوشد، می‌باید خود را تابع قدرتی سازد که بتواند قدرت حاکمه را محدود کند، یعنی اینکه می‌باید خود را تابع قدرت عظیم‌تری بسازد.

بزرگ‌ترین ایراد ممکن به عملکرد [واقعی اتباع] مربوط می‌شود؛ یعنی می‌پرسند کی و کجا چنین قدرتی مورد تصدیق اتباع بوده است. اما می‌توان در مقابل پرسید که کی و کجا مملکتی مدت‌های مدید فارغ از فتنه و جنگ داخلی بوده است. در بین ملت‌هایی که دولت‌هایشان عمر درازی داشته و جز از طریق جنگ خارجی، نابود نگشته‌اند، اتباع هیچگاه در مورد قدرت حاکمه نزاع نمی‌کردند. اما به هر حال هر استدلالی در خصوص عملکرد واقعی آدمیان که در کنه مطلب غور نکرده و با استدلال دقیق، علت‌ها و ماهیت دولت را نسنجیده باشد و دچار نارسایی‌هایی گردد که نتیجه جهل به آن [علت‌ها] است، خالی از اعتبار خواهد بود. زیرا اگر هم در سراسر جهان آدمیان بنیاد خانه خویش را بر روی شن بنا کنند، نمی‌توان استنباط کرد که باید چنان کنند. هنر تأسیس و حفظ دولت، همچون علم حساب و هندسه، دارای قواعدی است که (برخلاف بازی تنیس) صرفاً مبتنی بر عمل و تجربه نیست؛ تاکنون نه تهیدستان فرصت آن را داشته‌اند و نه کسانی که فرصت داشته‌اند، از کنجکاوی و روش لازم بهره‌مند بوده‌اند تا آن قواعد را فراگیرند.

فصل بیست و یکم در باب آزادی اتباع

آزادی (در مفهوم درست آن) به معنی فقدان مخالفت است؛ (مراد من از مخالفت، موانع آزادی چیست

بیرونی حرکت است؛ مفهوم آزادی را می‌توان به یک میزان در مورد موجودات غیرعقلانی، غیرجاندار و عقلانی به کار برد. زیرا هر چیز که آنچنان مقید یا محاط شده باشد که نتواند جز در درون فضای محدودی حرکت کند و آن فضا به واسطه مخالفت برخی اجسام بیرونی محدود شده باشد، می‌گوییم که آن چیز آزادی حرکت ندارد. به همین سان، درباره همه موجودات زنده وقتی به واسطه دیوار یا غل و زنجیر محبوس یا محدود شده باشند؛ و درباره آب وقتی که به دیواره‌های پیرامون رودخانه و یا در ظرفی محدود شود و نتواند خود را در فضای گسترده‌تری پخش کند، می‌گوییم آزاد نیستند به شیوه‌ای حرکت کنند که در صورت فقدان آن موانع خارجی حرکت می‌کردند. اما وقتی مانع حرکت در ساختار خود آن چیز باشد، نمی‌گوییم که آن چیز فاقد آزادی است بلکه می‌گوییم که قدرت حرکت ندارد همانند سنگی که راکد افتاده است یا کسی که به علت بیماری زمین‌گیر شده است.

آزاد بودن چیست

پس بر طبق این معنای درست و مقبول واژه آزادی، انسان آزاد کسی است که در اموری که می‌تواند با تکیه بر قوت و دانش خود، عملی انجام دهد، بدون آنکه مواجه با مانعی باشد، آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. اما وقتی کلمات آزاد و آزادی درباره هر چیز جز اجسام به کار برده شوند، چنین کاربردی نادرست است؛ زیرا آنچه قابل حرکت نباشد، قابل ممانعت از حرکت هم نیست؛ و بنابراین وقتی (مثلاً) گفته می‌شود که راه آزاد [یعنی باز] است، منظور آزادی راه نیست بلکه آزادی کسانی است که بدون اجبار به توقف در آن راه می‌پیمایند. و وقتی می‌گوییم هدیه «آزاد» [یعنی رایگان] است، منظور «آزادی» خود هدیه نیست بلکه آزادی هدیه‌دهنده است که در اعطای آن به هیچ قانون یا میثاقی مقید نیست. همچنین وقتی ما آزادانه سخن می‌گوییم منظور آزادی صدا یا ادای سخن نیست بلکه آزادی کسی است که هیچ قانونی او را وادار نکرده غیر از سخنی که گفته است، بگوید. سرانجام در واژه اراده آزاد هیچگونه آزادی برای اراده، میل یا خواهش استنباط نمی‌شود بلکه منظور آزادی انسان است، به این معنی که آنچه وی اراده، میل و یا خواهش انجام دادنش را داشته باشد با مانعی مواجه نگردد.

ترس با آزادی سازگار است

ترس و آزادی با هم ناسازگار نیستند؛ مثل وقتی که کسی اموال خود را از ترس آنکه کشتی غرق شود به دریا می‌اندازد و با این حال این کار را از روی میل انجام می‌دهد و اگر مایل نباشد، از انجام آن خودداری می‌کند؛ پس چنین عملی، عمل شخص آزاد است؛ همچنین آدمی گاه از ترس حبس، قرض خود را می‌پردازد؛ و چون هیچکس وی را از امتناع از پرداخت باز نداشته است، عمل او عمل انسان آزاد است و اعمالی که عموماً آدمیان در درون دولت‌ها از ترس قانون انجام می‌دهند و نیز اعمالی که عاملین آنها در ترک آن اعمال آزاد بوده باشند، [اعمال اشخاص آزادند].

آزادی با ضرورت سازگار است

آزادی و ضرورت هم سازگارند؛ همانند آب که در امر گذشتن از رودخانه نه تنها آزاد

است بلکه به حکم ضرورت هم عمل می‌کند؛ به همین سان اعمالی که آدمیان به اختیار انجام می‌دهند، (چون نتیجه اراده آنها هستند) ناشی از آزادی ایشان‌اند؛ و با این حال چون هر عمل ارادی انسان و هر میل و خواستی ناشی از علتی است و آن علت هم ناشی از علت دیگری است، و این علت‌ها نیز به شیوه‌ای تسلسلی ناشی از ضرورت‌اند (اولین حلقه این سلسله در دست خداست که علت اول است)، پس کسی که بتواند ارتباط میان این علت‌ها را مشاهده کند، ضرورت همه افعال آزاد و دلخواه آدمیان در نظرش روشن و مبرهن می‌شود. بنابراین خداوند که همه چیز را می‌بیند و به همه چیز نظم می‌بخشد، می‌داند که آزادی انسان در انجام آنچه می‌خواهد، همراه با ضرورت انجام چیزی است که خدا می‌خواهد، نه بیشتر و نه کمتر. زیرا اگر چه ممکن است آدمیان اعمال بسیاری انجام دهند که خدا به آنها حکم نکرده باشد و بنابراین مسبب آنها به شمار نرود، لیکن آدمیان نمی‌توانند هیچگونه خواهش یا میلی نسبت به اشیا داشته باشند که اراده خداوند علت آن میل و خواهش نباشد. و اگر اراده خداوند ضرورت اراده آدمی و در نتیجه، کل آنچه را که وابسته به اراده آدمی است، تضمین نمی‌کرد، در آن صورت آزادی آدمیان تناقض‌آمیز می‌شد و مانعی برای قدرت سراسری و آزادی خداوند به شمار می‌رفت. و آنچه گفته شد (تا جایی که به موضوع فعلی ارتباط دارد)، در بحث از آزادی طبیعی که تنها معنای آزادی به مفهوم درست کلمه است، کفایت می‌کند.

اما همچنانکه آدمیان برای تأمین صلح و صیانت از خود بدان وسیله، انسانی مصنوعی ساخته‌اند که آن را دولت می‌نامیم؛ به همان سان ایشان زنجیره‌های مصنوعی نیز ساخته‌اند که آنها را قوانین مدنی می‌خوانیم؛ و ایشان به واسطه میثاق‌های متقابل از یک طرف دهان فرد یا مجمعی از افراد را که قدرت حاکمه به‌وی و گذار شده است، به گوش‌های خودشان از طرف دیگر متصل می‌سازند. این پیوندها و زنجیره‌ها ماهیتاً ضعیف‌اند، و آنچه موجب حفظ آنها می‌شود دشواری پاره کردنشان نیست بلکه خطر ناشی از آن است.

تنها در رابطه با این پیوندهاست که در اینجا از آزادی اتباع سخن می‌گوییم. زیرا چون هیچ دولتی در جهان نیست که در آن قواعد کافی برای تنظیم همه کردارها و گفتارهای آدمیان وضع شده باشد (و چنان چیزی هم ناممکن است)، پس ضرورتاً چنین برمی‌آید که آدمیان در همه اعمالی که قانون مجاز می‌دارد آزادند تا آنچه را که عقل خودشان حکم می‌کند در مورد آنچه بیشترین سود را برایشان در بر دارد، انجام دهند. زیرا اگر ما آزادی را به معنای لغوی آن یعنی آزادی جسمانی یا آزادی از بند و زنجیر و زندان بگیریم، در آن صورت این همه تقاضای پرهیاهوی آدمیان برای آزادی به این معنی، که از آن آشکارا برخوردارند، بیهوده و عبث می‌بود. همچنین اگر آزادی را به معنی معاف و مستثنی شدن از شمول قوانین بگیریم، به همان سان این همه تقاضای آدمیان برای آن نوع آزادی که

پیوندهای مصنوعی یا
میثاق‌ها

آزادی اتباع یعنی آزادی از
عهد و پیمان

به موجب آن همگان بتوانند صاحب اختیار مطلق زندگی خود باشند، بیهوده می نمود. و هر چند چنین تقاضایی بیهوده عبث به نظر برسد، انسان به هر حال خواهان آن است؛ غافل از اینکه قوانین قدرتی ندارند تا از آدمیان حراست کنند، مگر آنکه به ضرب شمشیری که در دست کسی یا کسانی باشد به مرحله اجرا گذاشته شوند. بنابراین اتباع تنها در کارهایی آزادی دارند که حاکم انجام آنها را در جهت تنظیم زندگی ایشان مجاز داشته باشد: مانند آزادی خرید و فروش و آزادی در عقد هر قرارداد دیگری با یکدیگر، آزادی در انتخاب مسکن، نوع خوراک، کار و پیشه و تعلیم و تربیت فرزندان به شیوه دلخواه خودشان و نظایر آن.

آزادی اتباع با قدرت
نامحدود حاکم سازگار است

با این همه نباید چنین بپنداریم که به حکم وجود این گونه آزادی، قدرت حاکمه نسبت به مرگ و زندگی اتباع حقی ندارد و یا حق آن محدود شده است. زیرا قبلاً نشان داده ایم که نمی توان هیچیک از اعمالی را که نماینده حاکمیت به هر دلیل و بهانه ای نسبت به اتباع خود انجام دهد، بی عدالتی یا ظلم و آسیب خواند؛ زیرا هر یک از اتباع خود منشأ و فاعل هر عملی است که حاکم انجام دهد؛ پس وی خود هرگز فاقد هیچ حقی نسبت به هیچ چیزی نیست جز اینکه تابع و مطیع خداوند است و هم به حکم آن مقید به رعایت قوانین طبیعی است. و بنابراین اغلب در کشورها پیش می آید که یکی از اتباع به حکم قدرت حاکمه اعدام شود؛ و با این حال در این وضع هیچیک مرتکب خطایی نسبت به دیگری نمی شود؛ مثل وقتی که یفتاح^۱ دختر خود را قربانی ساخت. در این مورد موارد مشابه، کسی که بدین سان جان خود را از دست می دهد، در انجام عملی که به خاطر آن، بدون ظلم و بی عدالتی، کشته می شود، آزاد بوده است. همین گفته نیز در مورد شهریار حاکمی که به کشتن شهروند بی گناهی حکم می کند صادق است، زیرا گرچه این عمل برخلاف قانون طبیعی و مغایر با عدالت و انصاف است (چنانکه قتل عوریا^۲ به دستور داوود چنین بود)، لیکن آن عمل ظلمی در حق عوریا نبود بلکه در حق خدا بود؛ در حق عوریا نبود، زیرا وی حق انجام آنچه را که دلخواه خودش بود، به داوود داده بود؛ اما در حق خداوند بود، زیرا داوود تابع و مطیع خدا بود و به حکم قانون طبیعی همه بی عدالتی ها را نهی کرده بود. داوود خود وقتی از آن عمل پشیمان شد و گفت که [ای خدا] من تنها نسبت به تو مرتکب گناه شده ام، آشکارا آن تمایز را تأیید کرد. به همان سان وقتی مردم آتن توانا ترین حاکم دولت خود را به مدت ده سال تبعید کردند، گمان می بردند که مرتکب ظلمی نشده اند؛ و با این حال هیچگاه از خود نپرسیدند که او چه جرمی انجام داده بود؛ و یا چه آسیبی می توانست برساند؛ در واقع آنها حکم به تبعید

۱. Jephtha، ر.ک. به کتاب قضاة بنی اسرائیل، فصل ۱۱-م.

۲. سردار هیتی که داوود وی را با طرح دسیسه ای کشت تا زنش را تصاحب کند-م.

کسی می‌دادند که حتی وی را نمی‌شناختند؛ و هر شهروندی لوحهٔ صدفی خود را به بازار می‌آورد که بر روی آن نام کسی نوشته شده بود که می‌بایست تبعید می‌شد؛ بدون اینکه در واقع آن کس محکوم شده باشد؛ و بدین‌سان گاه کسانی چون آریستید^۱ را به‌خاطر اشتهازش به عدالت طلبی تبعید کردند؛ و گاه دلکک گزافه‌گوی بد‌دهنی چون هیپربولوس^۲ را محض ریشخند به تبعید فرستادند. و با این حال کسی نمی‌تواند بگوید که سالار-مردمان آن حق نداشتند آنها را تبعید کنند؛ و یا اینکه آتنی‌ها حق دلکک‌بازی یا عدالت‌طلبی نداشتند.

آزادی مورد ستایش
نویسندگان آزادی حکام
است نه افراد

آزادی که این همه از آن در کتاب‌های تاریخ و در فلسفهٔ یونانیان و رومیان باستان و در نوشته‌ها و گفتارهای کسانی که کل دانش خود در سیاست را از ایشان گرفته‌اند، به نیکی یاد می‌شود، آزادی افراد خصوصی نیست بلکه آزادی دولت است، که همانند همان آزادی است که آدمیان در صورت فقدان قوانین مدنی و دولت‌ها، از آن برخوردار می‌بودند. و آثار آن دو نیز [یعنی آزادی دولت و آزادی فرد در صورت فقدان دولت] یکسان است. زیرا همچنانکه وقتی در بین آدمیان بی‌سروصاحب جنگ دائمی میان هر کس و همسایه‌اش جریان یابد، ارث و میراثی به فرزندان نمی‌رسد و انتظاری از پدران نیست و مالکیتی بر کالاها و زمین‌ها وجود ندارد و امنیتی در کار نیست بلکه هر کسی خود دارای آزادی کامل و مطلق است؛ به‌همین‌سان در مورد دولت‌ها یا کشورهایی که وابسته به یکدیگر نباشند، هر کشوری (و نه هر فردی) آزادی مطلق دارد تا آنچه را که خود (یعنی شخص یا مجمع صاحب حاکمیت و نمایندهٔ دولت) به نفع خویش تشخیص می‌دهد، انجام دهد. با این حال دولت‌ها در حال جنگ دائمی و همواره در شرف نبرد به‌سر می‌برند و در مرزهای خود تسلیحاتی می‌گذارند و دائماً توپ‌های خود را به همسایگان نشانه می‌روند. آتنی‌ها و رومی‌ها آزاد بودند؛ یعنی دولت‌های آزادی بودند؛ اما هیچ شخص خاصی آزاد نبود تا در مقابل نمایندهٔ دولت و حاکمیت مقاومت کند؛ بلکه آن نمایندهٔ آزاد بود در مقابل ملت‌های دیگر مقاومت و یا بدان‌ها حمله کند. کلمهٔ آزادی امروزه با خط درشت بر روی برج‌های شهر لوجا نوشته شده است؛ اما هیچکس نمی‌تواند از آن چنین استنباط کند که مردم آن شهر بیش از مردم شهر قسطنطنیه آزادند و یا از خدمت به دولت معاف‌اند. دولت چه سلطنتی باشد و چه مردم‌سالاری، آزادی یکسان است.

اما مردمان به‌سادگی فریب کلمه خوش‌ظاهر آزادی را می‌خورند و به‌علت فقدان قوهٔ تمیز آن را با برخورداری از ارث شخصی خود و یا حق تولد که حقی عمومی است، اشتباه

۱. Aristides، فیلسوف آتنی.

می‌کنند. و وقتی چنین اشتباهی مورد تأیید نویسندگان مشهوری قرار بگیرد که در این موضوع تألیفات بسیار دارند، تعجب‌آور نخواهد بود اگر کار به فتنه و شورش و تغییر در حکومت بکشد. ما، در سرزمین‌های غربی جهان، عقاید خود در باب تأسیس و حقوق دولت‌ها را از ارسطو، سیسرون و دیگر مردان یونانی و رومی گرفته‌ایم که تحت حکومت دولت‌های مردم‌سالار می‌زیستند و در نتیجه حقوق دولت‌ها را نه از اصول طبیعت بلکه از عملکرد دولت‌های خودشان که مردمی بودند، می‌گرفتند و در کتاب‌های خود نقل می‌کردند؛ به‌همان‌سان که نحوین قواعد زبان را از عملکرد جاری می‌گیرند و یا قواعد شعر از سروده‌های هومر و ویرژیل گرفته می‌شود. و به آتنی‌ها گفته می‌شد که تنها ایشان آزادند و همهٔ آنان که در تحت حکومت سلطنتی به‌سر می‌برند، بنده‌اند (تا آنها را از اندیشهٔ تغییر حکومت باز دارند)؛ بنابراین ارسطو در رسالهٔ سیاست خود (کتاب ششم، بخش دوم) می‌گوید: در دموکراسی وجود آزادی مفروض است زیرا به اعتقاد همگان در هیچ حکومت دیگری انسان آزاد نیست. سیسرون و نویسندگان دیگر نیز همانند ارسطو نظریهٔ سیاسی خود را بر عقاید رومیان استوار ساخته‌اند؛ در روم نخست کسانی که با سرنگون کردن حاکم خود در اعمال حاکمیت بر روم سهم داشتند و سپس جانشینان ایشان، نفرت از سلطنت را در بین مردم تبلیغ می‌کردند. و افراد با مطالعهٔ آثار این نویسندگان یونانی و رومی از کودکی عادت کرده‌اند که (با تظاهر به آزادی‌خواهی) از فتنه و آشوب و از اعمال نظارت بوالهوسانه بر اعمال حکام خود و نیز از اعمال نظارت بر چنان ناظرانی از طریق جنگ و خونریزی، حمایت کنند؛ تا جایی که حقیقتاً گمان می‌کنم که سرزمین‌های غربی برای آموزش زبان‌های یونانی و رومی بهایی بسیار سنگین و گزاف پرداخته‌اند و هیچ چیز به این قیمت تاکنون خریداری نشده است.

چگونگی سنجش آزادی
اتباع

حال به بیان جزئیات آزادی واقعی اتباع می‌رسیم؛ یعنی چیزهایی که گرچه حاکم به آنها حکم کرده اما ایشان ممکن است، از انجام آنها خودداری کنند، بدون آنکه مرتکب بی‌عدالتی شوند؛ در اینجا باید حقوقی را بررسی کنیم که آدمیان به هنگام تأسیس دولت واگذار می‌کنند؛ و یا (به سخن دیگر) باید ببینیم که ما با پذیرش همهٔ اعمال فرد یا مجمعی از افراد که به‌عنوان حاکم خود قرار می‌دهیم (بدون استثنا)، چه آزادی‌هایی را از خود سلب می‌کنیم. زیرا نفس عمل تمکین و پذیرش ما، متضمن تکلیف و آزادی در عین حال است و هر دو می‌باید از استدلالات مربوط بدان استنباط شوند؛ زیرا هیچ تکلیف و التزامی بر عهدهٔ هیچ کسی نیست، جز آنکه ناشی از اعمال خود وی باشد؛ چون همهٔ آدمیان به حکم طبیعت به اندازهٔ هم آزادند. و چون این‌گونه استنتاج می‌باید یا از تقریرات آشکار اتباع برخیزد، چنانکه بگویند: من همهٔ اعمال [حاکم] را موجه می‌دانم و یا از نیت کسی که خود را تسلیم قدرت حاکم می‌سازد ناشی شود (و این نیت را باید برحسب غایتی که از تسلیم و تمکین منظور است، فهمید)؛ پس تکلیف و آزادی اتباع

باید یا از آن تقریرات (و یا گفته‌های مشابه) استنتاج شود و یا در غیر این صورت از غایت تأسیس حاکمیت استنباط گردد که همانا برقراری صلح در بین اتباع و دفاع از ایشان در مقابل دشمن مشترک است.

پس اولاً با توجه به اینکه حاکمیت تأسیسی مبتنی بر قرارداد همگان با یکدیگر است و حاکمیت اکتسابی براساس میثاق مردم مغلوب با امیر فاتح و نیز میثاق فرزندان با والدین قرار دارد؛ پس آشکار است که هر یک از اتباع در همهٔ اموری که حق مربوط بدان‌ها از طریق میثاق و قرارداد قابل انتقال نباشد، آزادند. پیش‌تر در فصل ۱۴ نشان داده‌ایم که میثاق‌هایی که برای صیانت و دفاع از خود فرد نباشند، باطل‌اند. بنابراین،

اگر حاکم به کسی حکم کند (هر چند که آن کس عادلانه محکوم شده باشد) که خودش را بکشد یا زخمی و یا ناقص کند و یا از مقاومت در مقابل حملهٔ دیگران خودداری نماید و یا از استفاده از خوراک، هوا، دارو و یا هر چیز دیگری که لازمهٔ زندگی است، بپرهیزد؛ با این حال آن کس آزاد است که از این حکم سرپیچی کند.

اگر کسی از جانب حاکم یا مرجع اقتدار وابسته به او در خصوص جرمی که مرتکب شده است، مورد محاکمه قرار گیرد، مجبور نیست (مگر با گرفتن تضمین عفو) به جرم خود اقرار کند؛ زیرا هیچکس را (چنانکه در همان فصل نشان دادیم) نمی‌توان به‌موجب میثاق و قرارداد مجبور کرد که خود را متهم و محکوم کند.

همچنین تمکین اتباع نسبت به قدرت حاکم در چنین کلماتی بیان می‌شود: من همهٔ اعمال او را مجاز و موجه می‌دانم و می‌پذیرم؛ در این کلمات هیچگونه محدودیتی بر آزادی طبیعی پیشین اتباع وضع نمی‌شود؛ زیرا اگر من به حاکم اجازه دهم که مرا بکشد، ملزم نیستم وقتی وی در این باره دستور دهد، خودم را بکشم. اینکه بگوییم: اگر می‌خواهی مرا یا دوست مرا بکش، یک چیز است و اینکه بگوییم: من خود یا دوست خود را می‌کشم، چیز دیگری است. پس چنین برمی‌آید که:

هیچکس به حکم عهد و پیمان خود مجبور نمی‌شود خودش یا شخص دیگری را بکشد؛ و در نتیجه تعهد و تکلیفی که کسی ممکن است گاه، براساس امریهٔ حاکم برای انجام امری خطرناک و شنیع داشته باشد، نمی‌تواند بر پایهٔ وعدهٔ تمکین و تسلیم استوار باشد بلکه بر مقصودی استوار است که ممکن است از غایت آن [وعده و پیمان] استنباط شود. پس وقتی امتناع اتباع از اطاعت حاکم، غایتی را که حاکمیت برای آن مقرر گشته است، نامحقق باقی بگذارد، در آن صورت آزادی امتناع در کار نیست؛ در غیر آن صورت، هست.

بر این اساس کسی که به‌عنوان سرباز دستور دارد تا با دشمن بجنگد، گرچه حاکم حق داشته باشد که در صورت امتناع وی از اطاعت، او را به مجازات مرگ محکوم کند، لیکن وی می‌تواند در بسیاری از موارد، بدون آنکه مرتکب عمل ناروایی شود، سرپیچی کند؛ مثل وقتی که سرباز لایقی را به‌جای خود بگذارد؛ زیرا در این صورت وی خدمت به دولت

اتباع مجبور به جنگیدن
نیستند مگر آنکه خود آن را
برگزینند

را ترک نگفته است. همچنین باید امکان سرپیچی از روی ترس طبیعی را هم در نظر گرفت، نه تنها در مورد زنان (که از آنها انتظار نمی‌رود وظایف پرخطری به‌عهده بگیرند) بلکه همچنین در مورد مردانی که به اندازه زنان شجاعت دارند. وقتی سپاهیان می‌جنگند، همیشه از سپاه یک طرف یا دو طرف جنگ، کسانی می‌گریزند؛ اما اگر فرار از روی خیانت نباشد بلکه به خاطر ترس باشد، نمی‌توان گفت که عمل فراریان نارواست، هر چند ابرومندان نیست. به همین دلیل پرهیز از جنگیدن خطا و تبهکاری نیست بلکه حاکی از جبن است. اما آن کس که خود را در عداد سربازان درمی‌آورد و یا پول سربازی می‌گیرد، با این کار خود بهانه ترسو بودن را پیشاپیش منتفی می‌کند؛ و نه تنها مجبور است که به میدان جنگ برود بلکه نمی‌تواند بدون اجازه سرکردگان خود از آنجا بگریزد. و هنگامی که دفاع از کشور نیازمند یاری همه کسانی باشد که قدرت حمل سلاح دارند، همگان مجبور [به جنگیدن] هستند؛ زیرا در غیر این صورت تأسیس دولت، وقتی همگان خواست یا شجاعت پاسداری از آن را نداشته باشند، بیهوده و عبث بوده است.

هیچکس آزاد نیست در دفاع از دیگری چه گناهکار و چه بی‌گناه باشد، در مقابل قدرت دولت مقاومت کند؛ زیرا این‌گونه آزادی، وسایل و امکان صیانت و حراست ما را از دست حاکم می‌گیرد و از این رو مخرب و مغایر جوهر حکومت است. اما اگر شمار بسیاری از افراد همراه با یکدیگر، پیش‌تر به ناحق در مقابل قدرت حاکم مقاومت کرده و مرتکب برخی جرائم بزرگ شده باشند، به نحوی که هر یک از ایشان انتظار مجازات اعدام داشته باشد، آیا در این حال آنها از آزادی پیوستن به یکدیگر و مساعدت و دفاع از یکدیگر برخوردار نیستند؟ قطعاً هستند؛ زیرا در این حالت آنها تنها از جان خود دفاع می‌کنند، و گناهکاران و بی‌گناهان به یک اندازه حق دفاع از خود دارند. البته آنها در آغاز به ناحق ترک وظیفه و سرپیچی کردند؛ اما حمل سلاح پس از آن، گرچه ممکن است برای تأیید و ابرام عمل قبلی‌شان بوده باشد، ولی عمل غیرموجه و ناحق تازه‌ای نیست. و اگر این کار تنها برای دفاع از خودشان صورت گرفته باشد، اصلاً به ناحق و ناموجه نیست. اما پیشنهاد عفو [از جانب حاکم] به ایشان، بهانه دفاع از خود را از آنها می‌گیرد و پایداری ایشان در حمایت و دفاع از بقیه را غیرقانونی می‌سازد.

برخورداری از آزادی‌های دیگر بستگی به سکوت قانون دارد. در مواردی که حاکم هیچ قاعده و قانونی تجویز نکرده باشد، اتباع آزادند تا به صلاحدید خود عمل کنند یا از انجام عمل خودداری نمایند. و بنابراین این‌گونه آزادی، برحسب اینکه صاحبان حاکمیت چگونه مقتضی بدانند، در برخی کشورها بیشتر و در برخی کمتر و نیز در برخی زمان‌ها بیشتر و در برخی کمتر است. به‌عنوان نمونه زمانی بود که در انگلستان مردم می‌توانستند به زور وارد اراضی خود شوند (و آنها را از تصرف کسانی که به ناحق آن اراضی را تصرف کرده بودند در آورند). اما در زمان‌های بعد آزادی ورود به زور، به‌موجب قانونی که

بزرگ‌ترین آزادی اتباع

بستگی به سکوت قانون دارد

(به حکم پادشاه) در پارلمان تصویب شد، سلب گردید. و در برخی از نقاط جهان، مردها آزادند چندین زن اختیار کنند؛ در نقاط دیگر این نوع آزادی وجود ندارد.

اگر یکی از اتباع با شخص حاکم در خصوص بدهکاری، یا حق تصرف اراضی و امتعه و یا هر خدمت دیگری که باید انجام دهد و نیز در خصوص هر مجازات بدنی یا مالی، براساس قوانین عرفی، دعوا و نزاعی داشته باشد، آزاد است برای احقاق حق خود بر علیه حاکم مانند هر یک از اتباع دیگر طرح دعوا کند و او را به محضر قضاتی ببرد که خود حاکم نصب کرده است. زیرا با توجه به اینکه حاکم ادعای خود را بر قوانین پیشین متکی می‌سازد و نه بر قدرت خود؛ پس با این کار اعلام می‌دارد که وی خواهان چیزی بیش از آنچه قانون حکم می‌کند، نیست. پس طرح دعوا مغایرتی با اراده حاکم ندارد و در نتیجه اتباع آزادند تا خواهان استماع دعوی خود و صدور حکم بر طبق قانون باشند. اما اگر حاکم با تکیه بر قدرت خود ادعایی کند و یا چیزی را تصرف نماید، در آن صورت امکان طرح دعوی قانونی نیست؛ زیرا هر آنچه از جانب حاکم به موجب قدرت وی انجام شود، بنا به جواز هر یک از اتباع انجام شده است و در نتیجه، آن کس که بر علیه حاکم طرح دعوا کند، بر علیه خود طرح دعوا کرده است.

اگر پادشاه و یا مجلس حاکم، آزادی خاصی را به همه اتباع یا هر یک از آنها اعطا کنند، و در حالی که اعطای آن آزادی به قوت خود باقی است، حاکم نتواند امنیت اتباع را تأمین کند، آن اعطای آزادی، باطل و منتفی است؛ مگر آنکه حاکم مستقیماً دست از حاکمیت بکشد و یا آن را به دیگری واگذار کند. زیرا با همان کار خود علناً و با کلمات روشن (در صورتی که اراده اش بر آن قرار گرفته بود) واقعاً از حاکمیت دست کشیده و یا آن را منتقل کرده است، در حالی که عملاً نکرده است؛ پس باید چنین استنباط کرد که اراده اش بر این کار قرار نگرفته است؛ بلکه اعطای آن آزادی ناشی از جهل نسبت به تعارض میان آن گونه آزادی و قدرت حاکم بوده است؛ و بنابراین حاکمیت همچنان حفظ می‌شود و در نتیجه همه قدرتهایی که لازمه اجرای حاکمیت‌اند، مانند قدرت اعلان جنگ و صلح و اجرای عدالت و گماردن کارگزاران و مشاوران و گردآوری مالیات و دیگر قدرتهای مذکور در فصل هجدهم باقی می‌مانند.

تکلیف و التزام اتباع نسبت به حاکم تا زمانی ادامه می‌یابد که قدرتی که حاکم برای صیانت از ایشان دارد ادامه بیابد و نه بیشتر. زیرا حقی که آدمیان به حکم طبیعت برای حراست از خود دارند، وقتی هیچکس دیگر نتواند از ایشان صیانت کند، به موجب هیچ میثاق و قراردادی، قابل سلب نیست. حاکمیت، روح دولت است و وقتی از بدن زخت بریندد، اعضا، دیگر حرکت خود را از آن نمی‌گیرند. غایت اطاعت، صیانت و امنیت است و امنیت هر جا یافت شود چه در سایه شمشیر خود آدمی و چه در ظل شمشیر دیگران، طبیعت، اطاعت از آن را و سعی در حفظ آن را به آدمی حکم می‌کند. و حاکمیت گرچه

در چه مواردی اتباع از تکلیف اطاعت از حاکم معاف می‌شوند

ممکن است بنابه نیت مؤسسان آن جاویدان باشد، لیکن در طبع خود نه تنها به واسطه جنگ خارجی در معرض مرگ خشونت بار قرار می‌گیرد؛ بلکه از همان آغاز تأسیس به علت نادانی و شهوات آدمیان در درون خود تخم مرگ طبیعی را به واسطه نزاع داخلی نهفته دارد.

اگر یکی از اتباع در طی جنگ اسیر شود و یا خود یا وسایل زندگی‌اش به دست دشمن بیفتد و تنها به این شرط جان و آزادی جسمانی خویش را به دست آورد که تابعیت دشمن فاتح را بپذیرد، در پذیرش این شرط از آزادی برخوردار است و اگر آن شرط را بپذیرد تابع کسی می‌شود که وی را به اسارت گرفته است؛ زیرا هیچ طریق دیگری برای صیانت خود نداشته است. همین گفته در آن مورد نیز صادق است که یکی از اتباع با همان شرایط در کشور دشمن در توقیف و حبس باشد. اما اگر کسی در زندان یا غل و زنجیر باشد و یا از آزادی جسمانی خویش برخوردار نباشد، نمی‌توان او را به موجب هیچ میثاقی ملزم به اطاعت و تبعیت دانست و بنابراین وی می‌تواند، در صورت امکان، به هر طریقی که شده از حبس بگریزد.

وقتی حاکم، حکومت را از خود و وارثان خود سلب کند

اگر پادشاهی از حاکمیت خود دست بکشد و حاکمیت جانشینان خود را نیز منتفی اعلام کند، در آن صورت اتباع وی به آزادی طبیعی مطلق باز می‌گردند؛ زیرا گرچه فرزندان و اقربای حاکم به حکم طبیعت معین و مشخص می‌شوند؛ اما (چنانکه در فصل پیش گفته شد) به اراده خود حاکم نیز بستگی دارد که چه کسی جانشینش باشد. بنابراین اگر او وارثی نداشته باشد، حاکمیت و تابعیتی در کار نخواهد بود. اگر حاکم بدون آنکه خویشاوندان شناخته شده‌ای داشته باشد و نیز بدون اعلام جانشین خود بمیرد، نیز وضع به همان سان خواهد شد. زیرا در آن صورت نمی‌توان وارث و جانشینی معلوم کرد و در نتیجه تابعیتی نیز در کار نخواهد بود.

در صورت تبعید

اگر حاکم یکی از اتباع خود را تبعید کند، در دوران تبعید دیگر وی تابع حاکم نخواهد بود. اما کسی که به عنوان پیغام‌رسان فرستاده شده و یا با اجازه به سفر رفته همچنان تابعیت دارد؛ اما این تابعیت نه به واسطه میثاق و قرارداد اتباع بلکه از طریق میثاق میان حکام برقرار می‌شود. زیرا هر کس وارد قلمرو دیگری شود، تابع همه قوانین آن سرزمین خواهد شد؛ مگر آنکه به واسطه روابط دوستانه میان حکام [آن دو سرزمین] و یا براساس مجوز ویژه‌ای، مستثنا باشد.

وقتی حاکم خود را تابع حاکم دیگری سازد

اگر حاکمی در جنگ شکست بخورد و به تابعیت طرف فاتح گردن نهد؛ در آن صورت تکلیف اتباعش به فرمانبرداری از وی ساقط می‌شود و آنها تابع حاکم فاتح می‌گردند. اما اگر حاکم اسیر شود و یا آزادی خود را از دست بدهد، نمی‌توان گفت که وی حق حاکمیت را رها کرده باشد؛ و بنابراین اتباعش موظف‌اند که از حکامی که پیش‌تر از جانب وی منصوب شده‌اند، و نه به نام خود بلکه به نام وی حکومت می‌کنند، اطاعت کنند. زیرا وقتی

حق وی محفوظ باشد، مسئله تنها اداره کشور است؛ یعنی مسئله وجود حکمرانان و کارگزاران است؛ و اگر حاکم امکان تعیین و نصب ایشان را نداشته باشد، می‌باید همان کسانی را که قبلاً گمارده بود، تأیید کند.

فصل بیست و دوم

در باره سازمان‌های تابع: سیاسی و خصوصی

پس از آنکه از تکوین، صورت و قدرت دولت سخن گفتیم، اینک وقت آن است که از انواع گوناگون گروه‌های مردم اجزای دولت سخن به میان بیاوریم. و نخست از مجموعه‌ها یا سازمان‌ها سخن می‌گوییم که همانند اجزای مشابه، یا اندام‌ها و عضلات در بدن طبیعی هستند. منظور من از مجموعه‌ها یا گروه‌ها، هرشماری از آدمیان است که در منفعت یا مشغله خاصی مشترک باشند. از این مجموعه‌ها برخی منظم و برخی نامنظم‌اند. سازمان‌های منظم آنهایی هستند که در آن یک تن یا جمعی از کسان نمایندهٔ آحاد گروه باشد. غیر از این همهٔ گروه‌های دیگر، نامنظم‌اند.

از بین سازمان‌های منظم، برخی مطلق‌العنان و مستقل هستند و تابع هیچکس دیگری جز نمایندهٔ خویش نیستند؛ دولت‌ها از این جمله‌اند؛ و دربارهٔ دولت‌ها در پنج فصل گذشته سخن گفته‌ایم. سازمان‌های دیگر وابسته‌اند یعنی تابع قدرت حاکمه‌ای هستند و همهٔ اعضای آن و نیز نمایندهٔ آنها از آن قدرت تبعیت می‌کنند.

از بین سازمان‌ها و گروه‌های وابسته، برخی سیاسی و برخی خصوصی‌اند. سازمان‌های سیاسی (که گروه‌بندی سیاسی یا اشخاص حقوقی نیز خوانده می‌شوند) آنهایی هستند که براساس جواز قدرت حاکمهٔ دولت تأسیس می‌شوند. سازمان‌های خصوصی آنهایی هستند که اتباع در بین خودشان و یا با جواز بیگانگان تأسیس می‌کنند. زیرا هر سازمانی که براساس جواز ناشی از قدرت خارجی در قلمرو قدرت حاکمهٔ دیگری تأسیس شود، خصوصی است نه عمومی.

و از بین سازمان‌های خصوصی برخی قانونی و برخی غیرقانونی هستند؛ سازمان‌های قانونی آنهایی هستند که دولت مجاز می‌شناسد؛ همهٔ سازمان‌های دیگر غیرقانونی هستند. سازمان‌ها و گروه‌های نامنظم آنهایی هستند که چون نماینده‌ای ندارند تنها در روابط افراد و اعضا خلاصه می‌شوند؛ این سازمان‌ها اگر به وسیلهٔ حکومت ممنوع اعلام نشوند و براساس طرح و توطئهٔ بدخواهانه‌ای تأسیس نشده باشند (مثل گردهمایی‌های مردم در بازارها، نمایشگاه‌ها و یا برای هر هدف بی‌زیان دیگری)، قانونی هستند. اما هرگاه نیت از تأسیس آنها بدخواهانه باشد، و یا (در صورت کثرت قابل ملاحظهٔ اعضا) معلوم نباشد، غیرقانونی هستند.

در همه سازمان‌های سیاسی قدرت نماینده محدود است

در سازمان‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی، قدرت مقام نماینده همواره محدود است؛ و آنچه حدود آن قدرت را معین می‌کند، قدرت حاکمه است. زیرا تنها قدرتی که محدود نشده همان حاکمیت مطلقه است. و شخص حاکم در هر کشوری، نماینده مطلق همه اتباع است؛ و بنابراین هیچکس دیگر نمی‌تواند نماینده هیچ بخشی از آن باشد، مگر آنکه از شخص حاکم جواز داشته باشد؛ و اعطای جواز به گروهی سیاسی مرکب از اتباع برای آنکه دارای نماینده‌ای مطلق از هر حیث باشند، به معنی دست کشیدن از حکومت آن بخش از کشور و تجزیه قلمرو دولت و نقض غرض تأمین صلح و دفاع از اتباع خواهد بود؛ و این کاری است که حاکم نمی‌تواند به موجب هیچ جوازی روا دارد و هر جوازی از این دست، اتباع را آشکارا و مستقیماً از تابعیت معاف می‌سازد. زیرا نتایجی که از گفته حاکم برمی‌آید، حاکی از اراده و خواست وی نیستند و برخی نتایج دیگر نه نشانه اراده و خواست او بلکه نشانه خطا و سوء محاسبه‌اند؛ و همه انسان‌ها در معرض خطا و اشتباه قرار دارند.

حدود قدرتی را که به نماینده سازمان‌های سیاسی اعطا می‌شود از روی دو چیز می‌توان شناخت: یکی مکتوبات یا نامه‌هایی که از حاکم گرفته‌اند؛ و دیگری قانون رایج در کشور.

براساس مکتوبات ثبت شده

گرچه در تأسیس یا اکتساب دولت، که استقلال دارد، نیازی به هیچ نوشته‌ای نیست، زیرا قدرت نماینده [حاکمیت دولت] هیچ حدودی ندارد جز آنچه که قانون نامکتوب طبیعت معین ساخته است؛ اما در مورد سازمان‌های تابع [دولت] انواع محدودیت‌های لازم از حیث وظایف، اوقات و اماکن، آنقدر گوناگون است که نمی‌توان بدون کتابت آنها را به‌خاطر سپرد و یا به یاد آورد، مگر آنکه مکتوبات و مجوزهای ثبت شده‌ای موجود باشد که برای آنها خوانده شود و به‌علاوه با مهرها و دیگر نشان‌های دائمی قدرت حاکمه ممهور و تصدیق گردد.

و قوانین

و چون وضع چنین محدودیتی همواره آسان نیست و شاید هم توصیف آن به‌صورت کتبی همواره ممکن نباشد؛ پس قوانین معمولی، که برای همه اتباع مشترک‌اند می‌باید وظایف نماینده [سازمان] را در همه مواردی که مکتوبات حکومتی ساکت باشند، مشخص کند. و بنابراین:

وقتی نماینده یک تن باشد اعمال تأیید نشده او اعمال شخصی وی هستند

در هر سازمان سیاسی اگر نماینده یک تن باشد، هر آنچه او به‌عنوان نماینده سازمان انجام دهد ولی در مکتوبات و یا به‌موجب قوانین تأیید نشده باشد، عمل شخص او محسوب می‌شود و نه عمل سازمان یا هر یک از اعضای آن جز خودش؛ زیرا ورای حدود مکتوبات و قوانین، وی نماینده هیچکس جز خودش نیست. اما آنچه او برحسب مکتوبات و قوانین انجام دهد، عمل همه اعضا محسوب می‌شود؛ زیرا همه اعضا عامل اصلی و مصدر جواز عمل حاکم هستند و حاکم نماینده نامحدود ایشان است؛ و عمل کسی که از

مکتوبات حاکم سرپیچی نکرده باشد در حکم عمل حاکم است و بنابراین همه اعضا سازمان عامل و مصدر جواز آن‌اند.

وقتی مجمعی نماینده باشد تنها عمل آنان که رأی دهند قابل مجازات است

اما اگر مجمعی از افراد، نماینده باشد، هر آنچه آن مجمع حکم کند و در مکتوبات و قوانین پیش‌بینی و تأیید نشده باشد، عمل همان مجمع و یا عمل آن سازمان سیاسی یعنی در حکم عمل هر کسی است که به تصمیم مجمع رأی داده باشد؛ اما عمل کسانی که در مجمع حاضر بوده ولی رأی مخالف داده‌اند، به شمار نمی‌رود؛ و نیز عمل اعضای غائب محسوب نمی‌شود مگر آنکه آنها به‌طور بالواسطه رأی [مثبت] داده باشند. آن عمل، عمل مجمع محسوب می‌گردد زیرا اکثر اعضا به آن رأی داده‌اند؛ و اگر آن عمل جرم باشد، مجمع ممکن است، تا آنجا که قابل مجازات باشد، از طریق حکم به انحلال، یا الغای مکتوب و مجوزهایش، (که برای چنین سازمان‌های مصنوعی و ساختگی، حیاتی هستند) و یا جزای نقدی (در صورتی که مجمع دارای سرمایه عمومی از آن خود باشد و هیچیک از اعضای بی‌گناه در آن سهمی نداشته باشند)، مجازات شود. زیرا طبیعت، همه سازمان‌های سیاسی را از مجازات بدنی معاف داشته است. اما آنان که رأی نداده باشند، بی‌گناه‌اند، زیرا مجمع نمی‌تواند در اموری که مکتوبات و مجوزهای حکومتی پیش‌بینی و تأیید نکرده‌اند، نماینده کسی باشد و در نتیجه آن امور در آرای مجمع دخیل نیست.

وقتی نماینده یک تن باشد و او پولی قرض کند یا به موجب قراردادی بدهکار باشد تنها او مسئول است نه اعضا

اگر نمایندگی سازمان سیاسی در یک تن باشد و وی از بیگانه‌ای یعنی از کسی که عضو آن سازمان نیست پول قرض کند (زیرا لازم نیست مکتوبات و مجوزهای حکومتی قرض‌کردن را محدود کنند؛ چون بستگی به تمایل خود اعضا دارد که قرض پول را محدود کنند) آن قرض به عهده شخص نماینده است. زیرا اگر او براساس مجوزهای خود اختیار داشته باشد تا اعضا را وادارد که قرض او را بپردازند، در نتیجه می‌باید بر آنها نیز حاکمیت داشته باشد؛ در غیر این صورت جواز قرض یا باطل بوده یعنی ناشی از خطا بوده است که سرشت بشر عموماً مستعد آن است و دلیلی کافی برای اراده جواز دهنده نیست؛ و یا اگر به‌وسیله او پذیرفته شود در آن صورت وی نماینده‌ای واجد حاکمیت است و این مورد در ذیل بحث حاضر نمی‌گنجد زیرا این بحث تنها درباره سازمان‌ها و گروه‌های تابع دولت است. پس هیچیک از اعضا مجبور نیست قرضی را که نماینده گروه گرفته بپردازد، جز خودش؛ زیرا آن کس که قرض داده است، چون نسبت به مکتوبات و مجوزهای سازمان و شرایط آن آشنا نبوده، تنها کسانی را بدهکار می‌شناسد که [در امر استقراض] درگیر بوده باشند و چون تنها نماینده سازمان می‌تواند خود را در این امر درگیر کند و نه هیچکس دیگر؛ پس تنها او را به‌عنوان بدهکار می‌شناسد؛ و هم او باید یا از صندوق عمومی (در صورتی که موجود باشد) و یا (اگر سرمایه عمومی در کار نباشد) از ملک و مال خود، پول بستانکار را بپردازد.

اگر نماینده به‌موجب قرارداد و یا به حکم جریمه بدهکار شود، قضیه تفاوتی نمی‌کند.

اما وقتی نمایندهٔ مجمع باشد، جمعی از افراد باشد و بستانکار هم غریبه باشد، در آن صورت تنها کسانی مسئول بدهی هستند که به گرفتن قرض و یا به عقد قراردادی برای آن و یا به امری که جریمه به خاطر آن تحمیل شده باشد، رأی داده باشند؛ چون هر یک از آنها از طریق رأی دادن خودش را مسئول بازپرداخت ساخته است؛ زیرا آن کس که جواز قرض را داده است، حتی ملزم به پرداخت کل بدهی است هر چند وقتی آن قرض به وسیلهٔ هر یک از ایشان پرداخت شود، دین وی ساقط گردد.

وقتی نمایندهٔ مجمع باشد تنها کسانی مسئولند که به گرفتن وام رأی داده باشند

اما اگر بدهی به یکی از اعضای خود مجمع باشد، مجمع تنها ملزم به پرداخت آن از صندوق عمومی است (اگر چنین صندوقی وجود داشته باشد)؛ زیرا آن عضو که آزادی رأی دارد، اگر به قرض گرفتن پول رأی دهد، به بازپرداخت آن نیز رأی می‌دهد؛ اگر آن عضو به عدم استقراض رأی داده باشد و یا غایب باشد، چون با قرض دادن پول، به استقراض آن نیز رأی داده است، پس رأی پیشین خود را نقض کرده و به رأی بعدی خود مقید و ملزم می‌گردد و بدین سان هم قرض دهنده و هم قرض گیرنده می‌شود و در نتیجه نمی‌تواند خواستار بازپرداخت وام از جانب هیچکس گردد مگر از جانب خزانهٔ عمومی؛ و اگر از خزانهٔ عمومی پرداخت نشود، وی چاره‌ای ندارد و نمی‌تواند شکوه و شکایتی جز بر علیه خودش داشته باشد، زیرا خود از اعمال مجمع و توانایی‌های مالی آن به‌طور نهایی آگاهی داشته و بدون آنکه مجبور شده باشد، به دلیل حماقت خودش، به آن مجمع پول قرض داده است.

اگر بدهی به یکی از اعضا باشد تنها مجمع مسئول است

از این مطلب آشکار می‌شود که در سازمان‌های سیاسی مادون و تابع قدرت حاکمه، گاه نه تنها قانونی بلکه لازم است که عضوی از اعضا بر علیه دستورات مجمع نمایندهٔ سازمان، اعتراض کند و اعتراض خود را به ثبت رساند و یا بر آن شاهدهی بگیرد؛ زیرا در غیر این صورت اعضا ممکن است مجبور به بازپرداخت بدهی‌هایی شوند و یا مسئول جرائمی گردند که دیگران آنها را بر طبق قراردادی پذیرفته‌اند و یا مرتکب شده‌اند؛ اما در جمعی که صاحب حاکمیت باشد، چنین آزادی و اختیاری از اعضا سلب شده است زیرا کسی که در آن مجمع اعتراض کند، منکر حاکمیت مجمع می‌شود و همچنین هر آنچه قدرت حاکمه بدان حکم کند، برای اتباع به موجب همان حکم موجه و مقبول است (هر چند ممکن است همواره در نزد خداوند چنین نباشد)؛ زیرا هر یک از اتباع خود مصدر و منشأ چنان حکمی است.

اعتراض بر علیه اوامر سازمان‌های سیاسی گاه قانونی است اما بر علیه قدرت حاکمه هیچگاه نیست

سازمان‌های سیاسی تقریباً انواع بی‌نهایتی دارند؛ زیرا آنها تنها براساس وظایف مختلفی که برای آن تشکیل می‌شوند - و این وظایف نیز خود تنوع غیرقابل احصایی دارند - از یکدیگر متمایز نمی‌گردند؛ بلکه همچنین براساس اوقات و اماکن و تعداد اعضا، تعینات بسیاری می‌یابند. اما از لحاظ وظایف، برخی سازمان‌ها برای حکومت کردن در نظر گرفته شده‌اند؛ مثلاً حکومت یک ولایت ممکن است اول به عهدهٔ جمعی از افراد

سازمان‌های سیاسی برای اعمال حکومت بر ولایت‌ها، مستعمرات و شهرها

گذشته شود و در آن تصمیم‌گیری‌ها بستگی به آرای اکثریت داشته باشد؛ پس این مجمع، سازمانی سیاسی است و قدرت آن برطبق حکم واگذاری [قوا] محدود شده است. واژه ولایت به معنی مسئولیت و برعهده گرفتن کاری است و آن کس که این کار و مسئولیت برعهده اوست، آن را به شخص دیگری واگذار می‌کند تا آن کار را برای وی و تحت نظر وی اجرا کند؛ و بنابراین وقتی در یک کشور ایالات و ولایات مختلفی موجود باشند و قوانین آنها از یکدیگر متمایز باشد و یا از لحاظ مسافت بسیار دور از یکدیگر باشند، و اداره امور حکومت به اشخاص مختلفی واگذار شده باشد، مناطقی که در آنها شخص حاکم مقیم نباشد بلکه آنها را از طریق واگذاری امر حکومت اداره کند، ولایات خوانده می‌شوند. اما از حکومت‌های موجود در ولایات که در آنها مجمعی مقیم در خود ولایت، حکومت کند، نمونه‌های بسیاری یافت نمی‌شود. رومیان که بر بسیاری ولایات حاکمیت داشتند، همواره از طریق والیان و حکام منتخب بر آنها حکومت می‌کردند؛ نه از طریق مجامع به‌شیوه‌ای که در حکومت شهر رم و نواحی مجاور آن رایج بود. به‌همین‌سان، وقتی استعمارگرانی از انگلستان برای عمران ویرجینیا و جزایر سومر^۱ اعزام شدند؛ گرچه حکومت بر آن نواحی، در لندن به عهده مجامعی واگذار شد، اما آن مجامع هیچگاه حکومت بر آن مناطق را به هیچ مجمعی در آنجا واگذار نکردند؛ بلکه برای هر مستعمره‌ای والی و فرمانداری فرستادند؛ زیرا گرچه هر کس وقتی خود شخصاً حضور داشته باشد طبیعتاً مایل به مشارکت در امر حکومت است؛ اما وقتی افراد خود حضور نداشته باشند باز هم طبیعتاً مایل‌اند که امر حکومت بر منافع مشترک خودشان را نخست به حکومتی از نوع سلطنتی و سپس به حکومتی از نوع مردم‌سالاری واگذار کنند؛ این تمایل در مورد کسانی که دارای ملک و مال بسیاری هستند نیز مشهود است؛ چنین کسانی وقتی تمایل نداشته باشند که زحمت اداره امور مربوط به خودشان را تحمل کنند؛ بیشتر ترجیح می‌دهند که به خدمتگزار واحدی اعتماد کنند تا به مجمعی از دوستان و یا خدمتگزاران خود. اما واقعیت هر چه باشد، با این حال می‌توان فرض کرد که حکومت یک ولایت یا مستعمره به مجمعی واگذار شود؛ و اگر چنین شود، آنچه باید در اینجا در این خصوص بگوییم این است که: هر قراردادی که آن مجمع برای گرفتن وامی منعقد کند و یا هر عمل غیرقانونی که آن مجمع بدان حکم نماید، به دلایلی که قبلاً گفتیم تنها عمل کسانی محسوب می‌شود که با آن موافقت کرده‌اند نه کسانی که مخالف و یا غایب بوده‌اند. همچنین مجمعی که در خارج از حدود مستعمره‌ای مقیم باشد که حکومت آن را در دست خود دارد، نمی‌تواند در خارج از آن مستعمره بر اشخاص یا اموال متعلق به آن اعمال قدرت کند و یا آن اموال را در مقابل قروض یا عوارض دیگر تصرف نماید، زیرا در

1. Sommer-Islands

خارج از مستعمره هیچگونه صلاحیت و اقتداری ندارد و چاره‌کار را تنها در قوانین محلی [خارج از مستعمره] باید جست. وگرچه مجمع حق دارد، جریمه‌ای بر هر یک از اعضای خود که قوانین آن را نقض کنند، تحمیل نماید، اما حق ندارد چنین کاری را در خارج از خود مستعمره انجام دهد. و آنچه در اینجا درباره حقوق مجامع برای حکومت بر ولایات و مستعمرات گفته شده است، در مورد مجامعی که برای حکومت بر شهرها، دانشگاه‌ها، دانشکده‌ها و کلیساها تشکیل می‌شود و هر نوع حکومت دیگری بر آدمیان، صادق است. و عموماً در همه سازمان‌های سیاسی، اگر هر یک از اعضا تصور کند که از جانب خود آن سازمان به‌وی ظلم و ستم رسیده است، حق بازرسی به شکایت او متعلق به خود حاکم و یا کسانی است که وی به‌عنوان قاضی در چنین مواردی منصوب کرده و یا در آن مورد خاص منصوب کند؛ و خود آن سازمان در این مورد حق بازرسی ندارد. زیرا کل آن سازمان نیز مانند خود آن عضو تابع حاکم است؛ اما در مورد مجمع صاحب حاکمیت وضع متفاوت است؛ زیرا در این مورد اگر خود حاکم، حتی در قضایای مربوط به خودش، قاضی نباشد، دیگر هیچ قاضی و داوری اصلاً در کار نخواهد بود.

در هر سازمان سیاسی، برای تنظیم مراودات خارجی به بهترین شکل، مناسب‌ترین عامل در امر نمایندگی آن، مجمعی مرکب از همه اعضا است؛ یعنی مجمعی که در آن هر کس که پول و دارایی خود را به کار اندازد، بتواند در همه مذاکرات و تصمیم‌گیری‌های آن، در صورت تمایل حضور داشته باشد. برای اثبات این مطلب، باید ببینیم که چرا افراد تاجریشه که مال التجارة خود را بنابه صلاحدید خویش خرید و فروش و صادر و وارد می‌کنند، با این حال خودشان را به بنگاه و شرکتی مقید می‌سازند. البته درست است که کم‌اند بازرگانانی که با کالاهایی که در داخل می‌خرند بتوانند کشتی‌ای بار کنند و آنها را صادر نمایند و یا با کالاهایی که در خارج می‌خرند، برای وارد کردن آن به داخل چنان کاری کنند؛ و از این رو نیاز دارند تا در درون انجمنی به هم ببیوندند؛ تا در آن هر یک از اعضا بتواند در سود به‌دست آمده برحسب میزان پولی که به کار انداخته مشارکت کند؛ و یا خود رأساً عمل نماید و کالاهایی را که حمل و نقل و یا وارد می‌کند به قیمت دلخواه خود بفروشد. اما چنین شرکتی، سازمانی سیاسی نیست و هیچ نماینده‌ی عامی ندارد که اعضا را به قانونی غیر از آنچه شامل حال همه اتباع است، ملزم سازد. هدف آنها از گردهم آمدن و تشکیل انجمن آن است که سود خود را هر چه بیشتر افزایش دهند؛ و این کار از دو طریق صورت می‌گیرد، یکی خرید انحصاری و دیگر فروش انحصاری چه در داخل و چه در خارج. پس اعطای جواز به انجمنی از بازرگانان به‌عنوان بنگاه و یا به‌عنوان سازمان سیاسی به معنی اعطای انحصار دوگانه است: یکی اینکه خریداران انحصاری باشند و دیگر آنکه فروشندگان انحصاری باشند. زیرا وقتی شرکتی خاص برای کشور خارجی خاصی موجود باشد، اعضای آن تنها کالاهایی را صادر می‌کنند که در آن کشور قابل

سازمانهای عمومی مسئول
تنظیم امور تجاری

فروش باشد؛ و این به معنی خرید انحصاری در داخل و فروش انحصاری در خارج است. زیرا در داخل تنها یک خریدار هست و در خارج نیز تنها یک فروشنده هست؛ و این دو حال برای بازرگانان سودآور است زیرا بر آن اساس ایشان کالاهای داخلی را به بهای نازل تری می‌خرند و در خارج به نرخ بالاتری می‌فروشند؛ و در خارج نیز تنها یک خریدار برای کالاهای خارجی وجود دارد و نیز تنها یک [بنگاه] آنها را در داخل می‌فروشد؛ و این هر دو حال برای سرمایه‌گذاران نافع است.

از این وضع انحصار دوگانه بخشی برای مردم در داخل و بخشی برای خارجی‌ان نیز آفر است. زیرا در داخل [صاحبان انحصار] با انحصاری که در صدور کالا دارند قیمت دلخواه خود را بر کالاهای کشاورزی و مصنوعات دستی مردم وضع می‌کنند؛ و نیز با انحصار در واردات، قیمتی را که خود می‌خواهند بر کالاهای خارجی مورد نیاز مردم تحمیل می‌کنند؛ و این هر دو حال برای مردم بد و ناخوشایند است. برعکس آنها با فروش انحصاری کالاهای بومی در خارج، و با خرید انحصاری کالاهای خارجی در محل، به زیان خارجی‌ان، قیمت کالاهای داخلی را افزایش و قیمت کالاهای خارجی را کاهش می‌دهند؛ زیرا وقتی تنها یک فروشنده باشد، قیمت کالاگران‌تر است؛ و وقتی تنها یک خریدار باشد، قیمت ارزان‌تر است؛ پس چنین بنگاه‌هایی، انحصارات به‌شمار می‌روند؛ هر چند اگر در عرصه بازارهای خارجی در درون سازمان واحدی به‌هم پیوندند، برای کشور خود بسیار سودآور می‌شوند، اما بهتر است در داخل آزاد باشند و هر کس با قیمتی که می‌تواند تعیین کند، به خرید و فروش پردازد.

پس هدف از تشکیل سازمان‌های بازرگانان نه تأمین نفعی همگانی برای کل آن سازمان، بلکه تأمین سود خاص برای هر یک از سرمایه‌گذاران است (چنین سازمانی دارای صندوق و سرمایه مشترک نیست جز آنچه از سرمایه‌گذاری‌های خاص برای ساختن، خریدن، بارگیری و تجهیز و تأمین نیروی انسانی کشتی‌ها کسر و برای شرکت کنار گذاشته می‌شود)؛ و به همین دلیل هر یک از اعضا می‌باید با حرفه و پیشه خاص خودش آشنایی داشته باشد؛ یعنی هر کسی عضو مجمع باشد که قدرت انجام پیشه‌ای را داشته باشد و با حساب و کتاب‌های آن آشنا باشد. و بنابراین نماینده چنین سازمانی می‌باید مجمعی باشد که در آن همه اعضای سازمان، در صورت تمایل بتوانند در هنگام مذاکرات و تصمیم‌گیری‌ها حضور پیدا کنند.

اگر سازمان سیاسی بازرگانان، از طریق مجمع نماینده خود متعهد به پرداخت بدهی به شخص بیگانه‌ای گردد، هر یک از اعضا شخصاً به‌جای کل مجمع مسئول است. زیرا شخص بیگانه نمی‌تواند قوانین درونی آن سازمان را بفهمد بلکه اعضای آن را به‌عنوان افرادی خصوصی تلقی می‌کند که هر یک مسئول کل پرداخت است تا آنکه پرداخت از جانب یکی از آنها، مسئولیت دیگران را ساقط کند؛ اما اگر آن بدهی به یکی از اعضای

شرکت باشد، بستانکار به جای همه اعضا نسبت به خودش مقروض است و بنابراین نمی‌تواند بدهی خود را طلب کند مگر تنها از صندوق عمومی؛ اگر چنین صندوقی وجود داشته باشد.

اگر دولت مالیاتی بر سازمان تجار وضع کند، چنین تلقی می‌شود که آن مالیات بر هر یک از اعضا به نسبت سرمایه‌اش در آن شرکت وضع شده است. زیرا در این صورت هیچ سرمایه مشترک دیگری در کار نیست جز آنچه از سرمایه‌های خصوصی آنها فراهم آمده است.

اگر جریمه‌ای به خاطر عملی غیرقانونی بر سازمان تجار تحمیل شود، تنها کسانی مسئول‌اند که به موجب رأی ایشان آن عمل تصویب شده و یا به یاری آنها اجرا گردیده باشد؛ زیرا هیچیک از بقیه اعضا جز این جرمی ندارند که عضو آن سازمان‌اند؛ که اگر همین عضویت جرم باشد، جرم اعضا نیست (زیرا خود سازمان به حکم و جواز دولت تشکیل شده است).

اگر هر یک از اعضا به سازمان مقروض باشد، سازمان می‌تواند بر علیه او طرح دعوا کند؛ اما نمی‌تواند اموال او را تصرف و او را با اختیار خودش زندانی کند؛ تنها با جواز و اقتدار دولت می‌توان چنین کاری کرد؛ زیرا اگر سازمان تجار بتواند به اختیار و جواز خود چنان کند، در آن صورت می‌تواند به اختیار و جواز خود حکم به پرداخت بدهی دهد، و این بدان معنا است که خودش در دعوا قاضی شود.

سازمان‌هایی که برای اجرای امر حکومت بر انسان‌ها و یا برای مراوده و دادوستد ایجاد می‌شوند، یا دائمی هستند و یا به موجب حکم مکتوب برای مدت زمانی جواز دارند. اما سازمان‌هایی هم هست که زمانشان محدود است ولی این محدودیت تنها به دلیل ماهیت فعالیت آنهاست. مثلاً اگر پادشاه یا مجلس صاحب حاکمیتی صلاح بداند که به شهرستان‌ها و دیگر بخش‌های مختلف قلمرو خود دستور دهد تا به منظور آگاه ساختن حاکم از شرایط و احتیاجات اتباع و یا برای انجام مشاوره با وی به منظور وضع قوانین نیکو و یا به هر مقصود دیگری، نمایندگان خودشان را نزد وی بفرستند، و برای چنین نمایندگانی مکان و زمان خاصی برای ملاقات تعیین شود، پس ایشان در آن مکان و زمان سازمانی سیاسی هستند که نماینده هر یک از اتباع آن قلمرو به‌شمار می‌روند، اما چنین سازمانی به موضوعاتی که حاکم یا مجلس بدان‌ها پیشنهاد نموده و به همان دلیل قدرت حاکمه آنها را احضار کرده است، محدود می‌شود؛ و وقتی اعلام شود که چیز دیگری پیشنهاد نخواهد شد و مورد بحث آنها قرار نخواهد گرفت، آن سازمان منحل می‌گردد. زیرا اگر آنها نمایندگان مطلق مردم می‌بودند، در آن صورت مجمع ایشان مجمع صاحب حاکمیت می‌بود؛ و در آن حال دو مجلس صاحب حاکمیت وجود می‌داشت و یا دو حاکم بر مردم واحدی حاکمیت می‌داشتند؛ ولی این حال با صلح سازگار نیست. و بنابراین وقتی

سازمان سیاسی برای مشاوره با حاکم

حاکمیتی برقرار شود، دیگر امکان نمایندگی مطلق مردم جز از طریق آن حاکمیت وجود نخواهد داشت. و اینکه چنین سازمانی تا چه حدی و تا کجا نماینده کل مردم خواهد بود، براساس احکام مکتوبی معلوم می‌شود که برای آنها فرستاده شده است. زیرا مردم نمی‌توانند نمایندگان خود را به‌منظور دیگری جز آنچه آشکارا در مکتوبات حاکم به ایشان بیان شده، برگزینند.

سازمان‌های خصوصی منظم و قانونی آنهایی هستند که بدون احکام مکتوب یا جواز کتبی تشکیل می‌شوند، الا اینکه تابع قوانینی هستند که حاکم بر همه اتباع است. و اگر آنها در شخص نماینده واحدی وحدت یابند، منظم خوانده می‌شوند؛ مثل همه خانواده‌ها که در آن پدر یا سرور به کل خانواده فرمان می‌دهد. زیرا وی تنها تا جایی فرزندان و خدمتکاران خود را ملزم می‌دارد که قانون اجازه دهد و نه بیش از آن؛ چون هیچیک از آنها ملزم نیستند در اعمالی که قانون ممنوع ساخته است [از پدر] اطاعت کنند. اما آنها در همه اعمال دیگر در طی مدت زمانی که تحت حکومت خانوادگی هستند، تابع پدران و سروران خود به‌عنوان حکام بلاواسطه، به‌شمار می‌روند. زیرا پدر و سرور خانواده قبل از تشکیل دولت، حکام مطلق خانواده‌های خویش هستند و پس از آن نیز هیچیک از اختیارات خود را از دست نمی‌دهند جز آنچه قانون دولت از ایشان سلب می‌کند.

سازمان‌های خصوصی منظم اما غیرقانونی آنهایی هستند که در شخص نماینده واحدی وحدت می‌یابند بدون آنکه هیچگونه جواز عمومی داشته باشند؛ مثل انجمن‌های گدایان، دزدان و کولی‌ها که به‌منظور حسن اجرای کارگدایی و دزدی تشکیل می‌شوند؛ و نیز مثل انجمن‌های کسانی که به‌موجب جوازی از شخصی خارجی، در قلمرو دیگری به خود وحدت و سازمان می‌دهند تا عقاید خود را آسان‌تر تبلیغ کنند و در مقابل قدرت دولت، حزبی ایجاد نمایند.

سازمان‌های غیرمنظم که ماهیتاً انجمن‌هایی بیش نیستند و یا گاه تنها گردهمایی و تجمع مردم هستند، بدون آنکه بر حول نقشه و هدف خاصی وحدت داشته باشند، مبتنی بر تعهدات متقابل اعضا نیستند بلکه تنها محصول شباهت خواست‌ها و تمایلات افرادند؛ این سازمان‌ها برحسب اینکه اهداف هر یک از افراد آنها قانونی یا غیرقانونی باشد، قانونی یا غیرقانونی می‌شوند؛ و هدف هر فرد را تنها به‌صورت مقطعی و برحسب موقعیت می‌توان فهمید.

انجمن‌های اتباع (انجمن‌ها معمولاً برای دفاع متقابل تأسیس می‌شوند) در درون یک دولت (که خود چیزی بیش از انجمن همه اتباع نیست) اغلب غیرضروری و حاکی از وجود طرح و نقشه‌ای غیرقانونی هستند؛ و به همین دلیل غیرقانونی‌اند و معمولاً با عناوینی مثل دسته‌بندی‌ها و توطئه‌چینی‌ها توصیف می‌شوند. زیرا چون هر انجمنی پیوندی میان آدمیان به حکم میثاق و قرارداد است، اگر در آن به هیچکس یا مجمعی از

کسان قدرت داده نشود (چنانکه در وضع طبیعی صرف چنین است) تا اجرای آن میثاق‌ها را الزام‌آور کنند، آن انجمن تنها تا زمانی معتبر است که در آن علت موجهی برای نزاع و عدم اعتماد پیدا نشود؛ بنابراین اتحاد و انجمن میان دولت‌ها، که تابع هیچ قدرت انسانی مستقری نیستند، به‌منظور آنکه در بین آنها نسبت به یکدیگر ایجاد ترس و احترام کند، نه تنها قانونی است بلکه در طی مدت زمانی که ادامه یابد، نافع است. اما اتحاد و انجمن میان اتباع دولتی واحد، که در آن هر کس حق خویش را به‌واسطه قدرت حاکمه به‌دست می‌آورد، برای حفظ صلح و تأمین عدالت غیرضروری است، و (در صورتی که هدف آنها بدخواهانه و یا برای دولت نامعلوم باشد) غیرقانونی است. زیرا هرگونه اتحاد قوایی از جانب افراد خصوصی، اگر با نیتی بدخواهانه صورت گیرد، نادرست و نارواست، و اگر هدف از آن نامعلوم باشد، برای عموم خطرناک است و اختفای هدف نیز ناروا است.

گروه‌های توطئه‌گر پنهان

وقتی قدرت حاکمه در دست مجمعی بزرگ و شماری از کسان باشد، اگر گروهی از مجمع بدون جواز با گروهی دیگر مشورت کند تا در امر جلب نظر بقیه تدبیری بیندیشند و نقشه‌ای بکشند، این کار دسته‌بندی و دسیسه‌چینی غیرقانونی است و به‌معنی اغوا و تحریک فریب‌آمیز مجمع در جهت منافع خاص [آن گروه] است. اما اگر کسی که قرار است منافع خصوصی‌اش در مجمع مورد بحث و داوری واقع شود، تا آنجا که می‌تواند دوستانی گرد خود فراهم آورد، چنین کاری از جانب او ناروا نیست؛ زیرا در این مورد وی عضو مجمع نیست. و هر چند وی چنین دوستانی را با دادن پول به خدمت خود درآورد (مگر آنکه قانونی بر علیه انجام چنین کاری باشد) باز هم کار او ناروا نیست. زیرا در برخی مواقع نمی‌توان بدون پول به حق و عدالت دست یافت (و آداب و عادات مردمان بر همین منوال است)؛ و هر کس ممکن است داعیه خود را بر حق و عادلانه بداند، تا آنکه پس از استماع و قضاوت معلوم شود [که حق با کیست].

نزاع خانواده‌های خصوصی

در همه دولت‌ها اگر کسی بیش از آنچه ادارهٔ املاک و اموالش اقتضا می‌کند، و نیز بیش از حد نیاز خود برای استخدام خدمه، خدمتکارانی به کار بگیرد، چنین کاری در حکم ایجاد تفرقه و توطئه و غیرقانونی است. زیرا چنین کسی با برخورداری از حمایت دولت، دیگر نیازمند دفاع از خود به‌وسیله نیروی خصوصی نیست. و گرچه در ملت‌های نه چندان متمدن، خانواده‌های بسیاری در حالت خصومت دائمی با یکدیگر می‌زیسته‌اند، اما آشکار است که چنین وضعی نارواست؛ و گرنه نیازی به دولت نمی‌داشتند.

جناح‌های حکومتی

همانند دسته‌بندی‌های خویشاوندی و خانوادگی، دسته‌بندی‌های مربوط به شیوهٔ ادارهٔ کلیسا مثل دستهٔ پاپ دوستان، پروتستان‌ها و غیره و نیز دسته‌بندی‌های مربوط به دولت مثل اعیان و عوام زمان‌های قدیم در روم و هواداران اشرافیت و دموکراسی در یونان قدیم، نامطلوب‌اند، زیرا مغایر با صلح و امنیت مردم‌اند و به تضعیف قدرت حاکم می‌انجامند.

تجمع و گردهمایی مردم در حکم گروه‌بندی نامنظم است و قانونی یا غیرقانونی

بودن آن بستگی به موقعیت و مورد خاص و شمار کسانی دارد که تجمع می‌کنند. اگر مورد و موقعیت، قانونی و آشکار باشد، تجمع هم قانونی است؛ مثل تجمع معمولی مردم در کلیسا یا در نمایشگاه‌های عمومی به تعداد متعارف؛ زیرا اگر شمار افراد بسیار زیاد باشد، مورد و موقعیت تجمع زیاد روشن و آشکار نخواهد بود؛ و در نتیجه کسی که نتواند توضیح مشخص و خوبی درباره حضور خود در بین آنها بدهد، می‌توان گفت که از وجود نقشه و توطئه‌ای غیرقانونی و اخلال برانگیز آگاه بوده است. اگر هزار نفر تظلم‌نامه‌ای بنویسند و برای قاضی یا حاکم بفرستند، ممکن است کار آنها قانونی باشد؛ اما اگر هزار نفر گردهم‌آیند تا آن تظلم‌نامه را تقدیم کنند، این تجمع اخلال‌برانگیز است؛ زیرا حضور یکی دو تن برای این مقصود کافی است. اما در این‌گونه موارد، آنچه تجمع را غیرقانونی می‌سازد، شمار معین افراد نیست بلکه آن است که شمار افراد آنقدر باشد که مقامات حکومتی موجود نتوانند آن تجمع را سرکوب کنند و مجازات نمایند.

وقتی شمار نامتعارفی از افراد در مقابل کسی تجمع و او را متهم کنند، این تجمع، ایجاد اخلاقی غیرقانونی است؛ زیرا آنها می‌توانند دعوی خود را به وسیله شمار اندکی و یا به وسیله یک تن در نزد قاضی طرح کنند. قضیه پولس قدیس در افسس از این قرار بود؛ در آنجا دیمیتریوس و شمار بسیاری از کسان دیگر دو تن از دوستان پولس را به نزد قاضی بردند و یکصد گفتند؛ دیانا، الهه افسسیان بزرگ باد؛ و این شیوه معمول ایشان برای طلب مجازات برای کسانی بود که بر ضد دین و صناعات آنها به مردم تعلیم می‌دادند. این مورد با توجه به قوانین آن قوم، درست و روا بود؛ با این حال آن تجمع غیرقانونی تلقی شد و قاضی با ادای کلمات زیر آنها را سرزنش کرد:

اگر دیمیتریوس و صنعتگران از دست کسی شکایت دارند، در دادگاه باز است و قضات هم منتظرند تا به شکایت‌های فوری رسیدگی کنند. بگذارید آنها از راه‌های قانونی اقدام کنند. و اگر در موارد دیگر هم شکایتی باشد، در جلسات رسمی مجمع شهر حل و فصل خواهد شد. زیرا این خطر وجود دارد که به خاطر آشوب امروز از ما بازخواست کنند. زیرا هیچکس نمی‌تواند عذری در توجیه تجمع مردم بیاورد. در اینجا قاضی، تجمعی را که کسی نتواند برایش توجیه و عذر درستی بیاورد، اخلال و آشوب می‌خواند و آنان نیز نمی‌توانستند عذری برای تجمع خود بیاورند. و مطالب من درباره سازمان‌ها و گروه‌ها و تجمعات مردم به پایان می‌رسد و اینها را می‌توان با اعضای مشابه بدن آدمی مقایسه کرد (چنانکه قبلاً گفتیم). گروه‌های قانونی همچون عضلات هستند؛ و گروه‌های غیرقانونی مانند غده‌ها، مواد صفراوی و مواد عفونت‌آوری هستند که به واسطه جریان و ترکیب غیرطبیعی اخلاط بد در بدن تولید می‌شوند.

فصل بیست و سوم در باب کارگزاران عمومی قدرت حاکمه

در فصل گذشته درباره اجزای مشابه دولت سخن گفتیم، در این فصل از اجزای مکمل و اندام‌دار آنکه کارگزاران عمومی باشند، سخن خواهیم گفت.

کارگزار عمومی کیست کارگزار عمومی کسی است که از جانب حاکم (چه پادشاه باشد و چه مجلس) در هر امری به کارگماشته شده و حق دارد در حوزه استخدای خود نماینده دولت باشد. و چون هر کس یا مجمعی از کسان که دارای حاکمیت باشد نماینده دو شخصیت است و یا (به عبارت رایج‌تر) دارای دو نوع نقش است: یکی طبیعی و دیگری سیاسی (همچنانکه پادشاه نه تنها در نقش دولت ظاهر می‌شود بلکه خود نیز به‌عنوان انسان نقش و شخصیتی دارد؛ و مجمع حاکم نیز نه تنها دارای نقش دولت است بلکه دارای نقش و شخصیت خودش به‌عنوان مجمع نیز هست)؛ پس آنان که در نقش طبیعی خود خدمتگذار حاکم باشند، کارگزاران عمومی نیستند؛ بلکه کارگزاران عمومی تنها کسانی هستند که در امر اداره امور عمومی خدمت می‌کنند. بنابراین دربانان و خدمه و مأمورانی که در مجمع حاکم خدمت می‌کنند و از خدمت خود هیچ هدف دیگری جز تأمین آسایش اعضای مجمع، چه در حکومت اشرافی و چه در حکومت مردم‌سالار، ندارند؛ و نیز پیشکاران، فراشان، حسابداران و دیگر خدمه خاندان سلطنت در حکومت‌های پادشاهی، کارگزاران عمومی محسوب نمی‌شوند.

کارگزاران امور عمومی از بین کارگزاران عمومی به برخی مسئولیت اداره امور سپرده می‌شود، چه امور کل کشور و چه بخشی از آن. مسئولیت اداره امور عمومی کل کشور ممکن است از جانب سلف پادشاهی صغیر در دوران صغر او به سرپرست یا نایب‌السلطنه سپرده شود. در این مورد هر یک از اتباع ملزم به اطاعت از اوامر و فرامینی است که وی صادر کند، چنانکه گویی آنها فرامین پادشاه‌اند، یعنی با قدرت حاکمه وی مغایرتی ندارند. مسئولیت اداره امور عمومی بخش یا ولایتی از کشور ممکن است از جانب پادشاه یا مجمع حاکم به فرماندار، امیر، استاندار یا قائم‌مقام حاکم سپرده شود؛ در این مورد نیز همه اتباع در ولایت یا استان ملزم به اطاعت از همه اعمالی هستند که والی به‌نام حاکم انجام دهد و این نیز مغایرتی با حق شخص حاکم ندارد. زیرا چنین سرپرستان، والیان و فرماندارانی هیچ حقی جز آنچه متکی به اداره حاکم است ندارند و هیچ تفویض اختیاری را نمی‌توان به‌عنوان اعلام اراده انتقال حاکمیت به آنها تعبیر کرد مگر آنکه کلمات صریح و آشکاری به آن منظور ادا شده باشد. و این نوع از کارگزاران عمومی همانند اعصاب و پی‌هایی هستند که اندام‌های مختلف بدن طبیعی را به جنبش درمی‌آورند.

کارگزاران دیگر به اداره امور خاص مأمورند؛ یعنی مسئولیت امر خاصی در داخل یا خارج به آنها واگذار شده است: نخست در داخل، در امور مربوط به اقتصاد کشور؛ کسانی که در رابطه با خزانه دولت مثلاً در امور مربوط به خراج، وضع مالیات، اجاره، جرائم و درآمدهای عمومی از هر نوعی حق و اختیار داشته باشند تا به گردآوری، دریافت، پرداخت و نگهداری حساب آنها بپردازند، کارگزاران عمومی محسوب می‌شوند؛ کارگزاران زیرا در خدمت شخص نماینده [حاکمیت] قرار دارند و نمی‌توانند کاری برخلاف فرمان وی و یا بدون جواز او انجام دهند؛ و کارشان به امور عمومی مربوط می‌شود زیرا به حاکم به‌عنوان صاحب صلاحیت و نقش سیاسی [نه طبیعی] خدمت می‌کنند.

ثانیاً کسانی که در امور نظامی اختیار دارند نیز چه سرپرستی ارتش، قلاع و بنادر را داشته باشند، چه سربازان را به خدمت بگیرند و تربیت کنند و به آنها مواجب بپردازند، و چه هرگونه مایحتاج ضروری را برای جنگ‌های زمینی یا دریایی تأمین کنند، به‌هرحال کارگزاران عمومی هستند. اما سربازی که مأموریت نداشته باشد هر چند هم برای کشور بجنگد، نماینده شخصیت دولت نیست، زیرا از جانب هیچکس مأموریت ندارد؛ چون هر کسی که آمریت داشته باشد فرماندهی خود را تنها به کسانی که تحت امر او هستند، معلوم می‌دارد.

همچنین کسانی که خود اختیار دارند و یا به دیگران اختیار می‌دهند تا شیوه اطاعت و فرمانبرداری از قدرت حاکمه را به مردم بیاموزند و به آنها درباره آنچه روا یا نارواست آموزش دهند و بدین‌سان ایشان را برای زندگی به‌شیوه‌ای خداپسند و صلح‌آمیز و برای مقاومت در برابر دشمن عمومی آماده‌تر سازند، کارگزاران عمومی هستند؛ کارگزاران زیرا این کار را نه به اختیار خود بلکه براساس اختیار دیگری انجام می‌دهند؛ و کارشان عمومی است زیرا آن را به‌موجب هیچ حق و اختیاری جز اختیار حاکم انجام نمی‌دهند (یا نباید انجام دهند). تنها اقتدار پادشاه یا مجمع حاکم در امر تعلیم و آموزش مردم بلاواسطه ناشی از خداوند است؛ و هیچکس جز شخص حاکم قدرت خویش را همچون عطیه‌ای الهی دریافت نمی‌دارد؛ یعنی هیچ قدرتی ناشی از هیچ لطف و عطیه‌ای جز لطف خداوند نیست. دیگران قدرت خود را مرهون لطف و خواست خداوند و حکام خود هستند؛ چنانکه در حکومت سلطنتی همه قدرت‌ها ناشی از لطف خدا و شهریار و یا مشیت خدا و اراده شهریار است.

همچنین کسانی که امر قضا به ایشان واگذار شده، کارگزاران عمومی هستند. زیرا ایشان در کرسی قضاوت، نماینده شخص حاکم‌اند؛ و حکم ایشان حکم حاکم است؛ زیرا (چنانکه قبلاً گفته شد) کل امر قضا ذاتاً ملحق به حاکمیت است؛ و بنابراین همه قضات دیگر تنها کارگزاران حاکم با کسانی هستند که قدرت حاکمه را در دست دارند. و همچنانکه دعاوی بر دو نوع‌اند: یکی دعاوی مربوط به قضایا و دیگر دعاوی مربوط به

قوانین؛ به همین سان احکام نیز یا مربوط به قضایا و یا مربوط به قوانین اند. و در نتیجه در دعوای واحدی ممکن است، دو قاضی حکم کنند: یکی در مورد قضیه و دیگری در مورد قانون.

و در تمامی این دعاوی ممکن است میان طرف مورد قضاوت و قاضی دعوایی پیش بیاید؛ و چون هر دو از اتباع حاکم اند می باید انصافاً به وسیله کسی مورد قضاوت قرار بگیرند که هر دو به قضاوت او رضایت داده باشند؛ زیرا هیچکس نمی تواند در دعوای مربوط به خودش، قاضی باشد. اما شخص حاکم پیشاپیش از جانب آن دو به عنوان قاضی پذیرفته شده است و بنابراین یا باید به استماع دعوا پردازد و خود آن را فیصله دهد و یا اینکه کسی را به قضاوت برگزیند که مقبول طرفین باشد. و این قبول و توافق از جانب طرفین می تواند به شیوه های مختلف صورت گیرد؛ نخست اینکه اگر متهم مجاز باشد که برخی از قضات را که ذینفع بودنشان موجب سوءظن وی می گردد، نپذیرد (در مورد شاکی باید گفت که وی پیشاپیش قاضی مورد نظر خود را برگزیده است) در آن صورت قضاتی که وی بدانها اعتراض نداشته باشد، قضات مورد قبول او خواهند بود. ثانیاً اگر متهم به هر قاضی دیگری متوسل شود، دیگر پس از آن نمی تواند به قاضی دیگری غیر از او توسل جوید زیرا، توسل او به معنای انتخاب اوست. ثالثاً، اگر متهم به خود شخص حاکم متوسل شود و او خودش مستقیماً و یا به واسطه نمایندگانی که مقبول طرفین دعوا باشند، حکم صادر کند، در آن صورت آن حکم نهایی خواهد بود؛ زیرا در آن حال قضات منتخب خود متهم یعنی [در واقع] خودش حکم صادر کرده است.

پس از بررسی خصوصیات قضاوت عادلانه و عقلانی، نمی توانیم در اینجا از معاینه ساختار منظم دادگاه هایی که در انگلستان برای رسیدگی به دعوای عمومی و سیاسی تأسیس شده است صرف نظر کنیم. منظور من از دعوای عمومی آنهایی است که شاکی و متهم در آنها هر دو از اتباع اند؛ و منظور از دعوای سیاسی (که دعوای مربوط به سلطنت هم خوانده می شوند) آنهایی هستند که شاکی در آنها، خود حاکم است. و چون همواره دو طبقه از مردم وجود داشته اند: یکی طبقه اشراف و دیگر طبقه عوام؛ اشراف از این امتیاز برخوردار بوده اند که در همه جرائم بزرگ مربوط به ایشان قضات از طبقه خودشان باشند و لاغیر؛ و هر تعداد از این قضات می خواستند، حاضر می شدند؛ و این همواره به عنوان امتیازی مخصوص شناخته شده است؛ و قضات طبقه اشراف همان هایی بودند که خود آن طبقه انتخاب می کرد. و در همه دعوای هر یک از اتباع (در دعوای مدنی، اشراف نیز چنین می کردند) کسانی را از ولایت محل طرح قضیه دعوا، به عنوان قاضی می پذیرفتند اما هر یک از طرفین می توانست هر یک از این قضات را رد کند تا آنکه سرانجام در مورد دوازده نفر بدون استثنا توافق حاصل شود؛ پس آن دوازده تن در مورد طرفین دعوا قضاوت می کردند. بنابراین چون هر یک از طرفین، قضات خاص خودش را داشت

نمی‌توانست در این خصوص دلیلی بیاورد که حکم نباید نهایی باشد. چنین اشخاص عمومی با اختیاری که از جانب قدرت حاکمه برای تعلیم مردم و یا قضاوت درباره آنها دارند، اندام‌هایی از پیکر دولت‌اند که می‌توان آنها را به‌درستی به اعضای صوتی در بدن طبیعی تشبیه کرد.

همچنین همه کسانی که از حاکم جواز و اختیار دارند تا اجرای احکام صادر شده را اجرای احکام تضمین کنند، فرامین حاکم را انتشار دهند، شورش‌ها را سرکوب نمایند، تبهکاران را مرعوب و محبوس سازند و اعمال لازم دیگر برای حفظ صلح را انجام دهند، کارگزاران عمومی محسوب می‌شوند. زیرا هر عملی که ایشان به موجب چنان اختیاری انجام دهند، عمل دولت است؛ و خدمت ایشان همانند خدمات دست در بدن طبیعی است.

کارگزاران عمومی در خارج کسانی هستند که نماینده شخص حاکم کشور خودشان در کشورهای بیگانه‌اند. سفرا، پیغام‌بران، نمایندگان و فرستادگانی که از جانب قدرت عمومی و برای انجام امور عمومی اعزام می‌شوند، از آن جمله‌اند.

اما کسانی که بنا به اختیار و اقتدار گروهی خصوصی در درون دولتی بحران‌زده اعزام شوند، گرچه از آنها استقبال شود، اما نه کارگزاران عمومی و نه کارگزاران خصوصی دولت به‌شمار می‌روند؛ زیرا دولت مصدر جواز هیچیک از اعمال ایشان نیست. همچنین سفیری که از جانب شهریاری برای عرض تبریک یا تسلیت و یا عرضه مساعدت در مراسم رسمی اعزام شود، گرچه مرجع اقتدار عمومی است، اما چون چنان کاری خصوصی و مربوط به شخصیت و نقش طبیعی شهریار است، پس آن سفیر نیز شخصی خصوصی است. همچنین اگر کسی به‌طور مخفیانه برای تحقیق در نظرات دولت دیگری و یا تفحص در قدرت و توانایی آن اعزام شود، هر چند هم وی صاحب اختیار و هم امر مورد نظر عمومی باشد، با این حال چون هیچکس نیست که وی را نماینده شخصیت حاکم بداند، جز خودش، پس وی صرفاً کارگزاری خصوصی است؛ ولی با این همه کارگزار دولت است و می‌توان او را با اندام چشم بدن طبیعی مقایسه کرد. و آنان که برای دریافت تظلم‌های مردم و اطلاعات دیگر از آنها گمارده شده‌اند و به اصطلاح گوش دولت به‌شمار می‌روند، کارگزاران عمومی هستند و در منصب خود نماینده حاکم‌اند.

مشاوران و اعضای شورای دولت، اگر فاقد اختیار قضایی و اقتدار تلقی شوند، و کارشان صرفاً عرضه نظرات مشورتی به شخص حاکم در موارد احتیاج و یا پیشنهاد چنان نظراتی در مواقع عدم احتیاج باشد، کارگزاران عمومی محسوب نمی‌شوند. زیرا نظرات مشورتی تنها به شخص حاکم داده می‌شود، و شخص دیگری نمی‌تواند در حضور خود او، نماینده، وی باشد. اما هیئت مشاوران هیچگاه فاقد میزانی از اختیار و اقتدار در امر قضا و یا در اداره بلاواسطه امور نیست؛ چنانکه در حکومت سلطنتی، مشاوران در انتقال فرامین شاه به کارگزاران عمومی، نماینده شاه‌اند؛ در حکومت مردمی، اعضای شورا یا سنا در

مشاورانی که فاقد هر منصبی هستند و تنها نظر مشورتی می‌دهند، کارگزار عمومی نیستند

مقام مشاوره، نتیجه مذاکراتشان را به اطلاع مردم می‌رسانند تا ایشان ملاحظه و اظهار نظر کنند؛ اما وقتی شورا یا سنا قضاتی منصوب می‌کند و یا به استماع دعاوی می‌پردازد و یا سفرایی را می‌پذیرد، خصلت کارگزار مردم را پیدا می‌کند. و در حکومت اشرافی، شورای دولت خود مجمع حاکمه است و به هیچ کسی جز اعضای خود نظر مشورتی نمی‌دهد.

فصل بیست و چهارم

در باب تغذیه، پرورش و زاد و ولد دولت

وفور نعمت در دولت به معنی فراوانی و توزیع کالاها و مواد ممد حیات و تهیه و تدارک و (پس از تهیه) انتقال آنها از طریق مجاری مناسب برای مصرف عمومی است. و اما وفور نعمت چیزی است که به وسیله طبیعت محدود به ارزاقی شده است که خداوند (از دو پستان مادر طبیعت) یعنی زمین و دریا یا به طور رایگان به ما ارزانی می‌دارد و یا در مقابل کار و تلاش به انسان می‌فروشد.

رفاه و وفور نعمت در دولت به معنی وفور کالاها و ارزاق دریایی و زمینی است:

اما خداوند مواد تغذیه ما را که عبارتند از حیوانات، نباتات و مواد معدنی، به رایگان در اختیار ما قرار داده و در روی سطح زمین و یا نزدیک به آن گذاشته است؛ به نحوی که تنها باید برای دست یافتن به آنها به خودمان زحمت دهیم و تلاش کنیم. از این رو وفور نعمت (بعد از لطف خداوند) تنها بستگی به کار و کوشش آدمیان دارد.

مواد تغذیه که عموماً ارزاق نامیده می‌شوند یا بومی هستند یا بیرونی. مواد بومی آن است که بتوان در سرزمین کشور خود به دست آورد؛ مواد بیرونی آن است که از خارج وارد شود. و چون هیچ سرزمینی تحت سلطه هیچ دولتی (مگر آنکه آن دولت بسیار وسیع باشد) نیست که بتواند همه کالاهای مورد نیاز برای حفظ و تأمین حرکت کل بدن خود را تولید کند؛ و نیز برخی سرزمین‌ها بیش از نیاز خود تولید می‌کنند؛ پس ارزاق مازادی که در داخل به دست می‌آیند، دیگر مازاد نیستند بلکه برای وارد کردن آنچه می‌توان در خارج به دست آورد - چه از طریق مبادله، یا جنگ عادلانه و یا کار و کوشش - [به کار می‌روند و] نیازهای داخلی را تأمین می‌کنند؛ زیرا کار انسان نیز کالایی قابل مبادله با سود یا با هر چیز دیگری است. و دولت‌هایی بوده‌اند که سرزمینی بیش از اندازه لازم برای سکونت مردم نداشته‌اند، و با این حال بعضاً از طریق تجارت از جایی به جای دیگر و بعضاً به واسطه فروش مصنوعات که مواد خام آنها از مناطق دیگر وارد می‌شده، قدرت خودشان را حفظ کرده‌اند و حتی گسترش بخشیده‌اند.

توزیع مواد و منابع تغذیه موجب پیدایش مال من و مال تو و مال او، یعنی در یک کلام مالکیت می‌شود؛ و مالکیت در همه دولت‌ها متکی به قدرت حاکمه است. زیرا وقتی

توزیع درست ارزاق

دولتی نباشد، (چنانکه قبلاً گفته شد) جنگ هر کس بر علیه همسایه خود دائماً جریان خواهد داشت و بنابراین هر کسی مالک هر چیزی خواهد بود که بتواند آن را به زور به چنگ آورد و نگه دارد؛ و در این حال نه مالکیت هست و نه جامعه بلکه تنها نامنی و نابسامانی. و این نکته چنان آشکار است که حتی سیسرون (مدافع پرشور آزادی) در خطابه‌ای عمومی، هر نوع مالکیت را با قانون مدنی مرتبط می‌داند و می‌گوید: اگر قانون مدنی یکبار هم کنار گذاشته شود و یا به دقت مورد مراقبت قرار نگیرد (حتی اگر منسوخ هم نشده باشد) در آن صورت هیچکس دیگر نمی‌تواند اطمینان داشته باشد که چیزی از اجداد خود به ارث ببرد و یا برای فرزندان خود بگذارد. همچنین می‌گوید: اگر قانون مدنی را کنار بگذارید، در آن صورت هیچکس نمی‌داند چه چیزی از آن او و چه چیزی مال دیگری است. بنابراین پیدایش مالکیت نتیجه دولت است و دولت هم نمی‌تواند جز از طریق شخص نماینده خود [یعنی حاکم] کاری انجام دهد؛ و در نتیجه [مالکیت] تنها حاصل عمل حاکم است. و در قوانینی مندرج است که هیچکس که دارای قدرت حاکمه نباشد، آنها را وضع کند. و سابقه این موضوع از قدیم شناخته شده است و در گذشته آنچه را که ما قانون می‌خوانیم توزیع (Νομοῦς) می‌خواندند و عدالت را به معنای توزیع سهم افراد معنی می‌کردند.

مالکیت اراضی خصوصی
اصلاً ناشی از توزیع
خودسرانه اراضی توسط
حاکم است

قانون اول چنین توزیعی [یعنی عدالت] تقسیم اراضی است؛ که به موجب آن شخص حاکم به شیوه‌ای که خود منطبق با انصاف و عدالت و خیر عمومی تشخیص دهد و نه بنا به تشخیص هر یک از اتباع یا شماری از آنها، قطعه‌ای زمین به افراد واگذار می‌کند. بنی اسرائیل دولت و مملکتی در بیابان بی‌آب و علف داشتند؛ اما طالب ارزاق زمین بودند تا آنکه سرانجام صاحب سرزمین موعود شدند؛ و این سرزمین بعدها بین آنها تقسیم شد؛ اما این تقسیم نه به صلاحدید خودشان بلکه بنا به صوابدید العاذار روحانی و یوشع سلحشور صورت گرفت؛ آنها درحالی‌که تنها دوازده قبیله وجود داشت با تقسیم قبیله یوسف آن تعداد را به سیزده رساندند؛ و با این حال باز هم آن زمین را به دوازده بخش تقسیم کردند و برای قبیله لاویان زمینی در نظر نگرفتند، اما یک دهم کل میوه‌ها را به آن اختصاص دادند؛ این تقسیم‌بندی بنابراین خودسرانه بود. و حتی اگر قومی از طریق جنگ به تصاحب سرزمینی نائل شود همواره سکنه قدیم را (چنانکه یهودیان کردند) نابود نمی‌سازد بلکه املاک و اموال بسیاری از آنها و یا اغلب یا همه آنها را دست‌نخورده باقی می‌گذارد؛ با این حال آشکار است که ایشان بعدها همه آن اموال و اراضی را به‌عنوان عطایای حکام فاتح نگه می‌دارند؛ همچنانکه مردم انگلستان همه اموال و اراضی خود را نتیجه عطایای ویلیام فاتح می‌شمردند.

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که مالکیت اتباع نسبت به اراضی خودشان عبارت است از حق محروم کردن همه اتباع دیگر از استفاده از آنها؛ اما این حق موجب محرومیت حاکم نمی‌شود، چه مجمع حاکم باشد و چه پادشاه. زیرا با توجه به اینکه حاکم، یعنی دولت

حق مالکیت هر یک از اتباع
تنها اتباع دیگر را از آن
محروم می‌سازد نه حاکم را

(چون حاکم نماینده شخصیت دولت است) قاعداً هیچ کاری جز برای تأمین صلح و امنیت عمومی انجام نمی‌دهد، پس توزیع اراضی نیز باید به همین منظور انجام شده باشد؛ و در نتیجه هر نوع توزیع اراضی از جانب حاکم که به اصل صلح و امنیت آسیب برساند، مغایر با اراده هر یک از اتباع خواهد بود، زیرا ایشان صلح و امنیت خویش را به صلاحدید و وجدان حاکم وانهاده‌اند؛ و بنابراین [چنان توزیعی] به حکم اراده هر یک از ایشان باید باطل شناخته شود. البته درست است که سلطان حاکم و یا بخش عمده‌ای از مجمع حاکم ممکن است در تعقیب امیال خصوصی خود، دستور انجام بسیاری از کارها را برخلاف وجدان خویش صادر کنند و این به معنای نقض پیمان و قانون طبیعی است؛ لیکن چنین امری به هیچیک از اتباع جواز و اختیار نمی‌دهد تا با حاکم اعلام جنگ کند و یا او را به بی‌عدالتی متهم نماید و یا اینکه به هر شیوه‌ای از وی بدگویی کند؛ زیرا اتباع همه اعمال حاکم را جایز شمرده‌اند و با اعطای قدرت حاکمه به او، آن اعمال را اعمال خود ساخته‌اند. اما اینکه در چه مواردی احکام حکام مغایر با انصاف و عدالت و قانون طبیعی است، موضوعی است که بعداً در جای دیگری بررسی خواهیم کرد.

ممکن است در توزیع اراضی، دولت هم دارای سهم و حصه‌ای تلقی شود و آن را به وسیله نماینده خود آباد کند؛ و چنین سهمی ممکن است برای تأمین کل هزینه‌های حفظ صلح عمومی و اقدامات دفاعی لازم برای آن کافی باشد؛ البته اگر امکان داشت که نمایندگان دولت احتمالاً از امیال و هوس‌ها و نقایص بشری فارغ باشند چنین مطلبی بسیار درست می‌بود. اما با توجه به سرشت واقعی انسان‌ها در نظر گرفتن املاک دولتی و یا هرگونه عواید قطعی برای دولت، بیهوده است و به انحلال حکومت و استقرار وضع طبیعی صرف و جنگ می‌انجامد به ویژه وقتی که قدرت حاکمه به دست پادشاه یا مجمعی بیفتد که یا در مورد پول بسیار ولنگار باشند و یا در امر درگیر ساختن سرمایه عمومی در جنگی طولانی یا پرهزینه بسیار بی‌مبالا باشند. دولت‌ها تحمل امساک در هزینه را ندارند. از آنجا که هزینه‌های دولت‌ها نه به میل خود آنها بلکه بر اثر حوادث بیرونی و یا امیال و خواهش‌های همسایگان آنها محدود می‌شود، پس ثروت دولت به هیچ حدودی محدود نمی‌گردد جز آنچه وقایع آینده اقتضا کنند. وگرچه در انگلستان، پادشاه فاتح، اراضی مختلفی را برای استفاده خود کنار گذاشت (علاوه بر جنگل‌ها و شکارگاه‌هایی که برای تفریح خود و یا به منظور نگهداری از درختان در نظر گرفته بود) و نیز خدمات مختلفی را برای خود بر روی زمین‌هایی که به اتباع می‌داد، منظور می‌کرد؛ اما به نظر می‌رسد که وی آنها را برای حفظ شخصیت یا نقش طبیعی خود کنار گذاشته بود نه شخصیت سیاسی خویش؛ زیرا وی و جانشینانش با این همه، هرگاه ضروری می‌دیدند، مالیات‌های خودسرانه‌ای بر همه اراضی اتباع وضع می‌کردند. و حتی اگر هم چنان املاک و خدمات دولتی به‌عنوان منبع تأمین هزینه‌های دولت در نظر گرفته شده بودند، در

دولت تحمل امساک در هزینه ندارد

عمل برای ایفای فعالیت دولت کفایت نمی‌کردند؛ زیرا (چنانکه وضع مالیات‌های خودسرانه بعدی نشان داد)، و (چنانکه عواید اندک دربار حکایت می‌کرد) غیرمکفی و قابل سلب و انتقال بودند و ارزش‌شان تنزل می‌یافت. پس در نظر گرفتن سهمی از زمین برای دولت بیهوده است؛ زیرا ممکن است آن را بفروشد یا واگذار کند؛ و وقتی نماینده دولت آن را بفروشد یا واگذار کند، آن اراضی از دست دولت می‌روند.

همانند توزیع زمین در داخل کشور، حق تعیین اینکه اتباع وقتی به خارج از کشور می‌روند به چه مکان‌هایی بروند و چه نوع آسایشی را طلب کنند، متعلق به حاکم است. زیرا اگر افراد خصوصی می‌توانستند قوه تمیز و صلاح‌دید خود را در این خصوص به کار ببرند، در آن صورت برخی از آنها، به دنبال منافع خود کشانده می‌شدند و وسایلی برای دشمن تأمین می‌کردند که به دولت آسیب برساند و یا اینکه خودشان با وارد کردن آنچه خوشایند امیال مردم است ولیکن در واقع ناخوشایند است و یا دست‌کم برای مردم سودمند نیست، به دولت آسیب می‌رسانند. پس حق تصویب یا عدم تصویب اماکن و نوع مسافرت خارج، به دولت (یعنی تنها به حاکم) تعلق دارد.

همچنین با توجه به اینکه برای حفظ کشور کافی نیست که هر کسی بر قطعه‌ای از زمین و یا تعدادی اموال و اجناس مالکیت داشته باشد و یا به‌طور طبیعی و قریحی در فن یا هنری سودمند دستی پیدا کند؛ و هیچ هنر و فنی در جهان نیست که یا برای زیستن و یا برای بهزیستی همگان لازم نباشد؛ پس مردم باید ضرورتاً آنچه را که صرفه‌جویی می‌کنند بین دیگران توزیع کنند و مالکیت خود نسبت به آنها را متقابلاً از طریق مبادله یا قرارداد دوجانبه به یکدیگر انتقال دهند. پس تنها دولت (یعنی حاکم) می‌تواند شیوه انعقاد انواع قراردادها میان اتباع (مثل خرید، فروش، مبادله، قرض گرفتن، قرض دادن، اجاره دادن و اجاره کردن) را معین کند و معلوم بدارد که آن قراردادها با کاربرد چه کلمات و علائمی معتبر تلقی می‌شوند. و آنچه تاکنون درباره اهمیت و توزیع منابع در بین افراد مختلف در کشور گفته‌ایم (با توجه به چارچوب کلی این کتاب) به همین اندازه کفایت می‌کند.

در خاتمه به نظر من تبدیل همه اجناس و کالاهایی که فعلاً مصرف نمی‌شوند بلکه برای استفاده در آینده کنار گذاشته شده‌اند به چیزی با ارزش برابر و به‌علاوه قابل حمل و نقل به نحوی که مانع از حرکت افراد از جایی به جای دیگر نشود، برای هر کس در هر جایی به‌منظور دستیابی به مواد غذایی موجود در آن محل لازم و شایسته است. و منظور از این چیز [با ارزش برابر] چیزی جز زر و سیم و پول نیست. زیرا زر و سیم تقریباً در همه کشورهای جهان (چنانکه می‌بینیم) بسیار ارزشمند، و معیار راحت و آسانی برای ارزیابی همه چیزهای دیگر در بین ملت‌ها هستند؛ و پول (از هر ماده‌ای که به‌وسیله شخص حاکم در کشورها ضرب شود) مقیاسی کافی برای ارزیابی همه چیز در دست اتباع

مانند توزیع زمین، حق تعیین اماکن و نوع مسافرت با حاکم است

قوانین انتقال اموال را حاکم وضع می‌کند

پول، خون کشور است

کشور است. به وسیله زر و سیم و پول، می توان همه اجناس چه قابل نقل و چه غیرمنقول را همراه با فرد به همه مکان های قابل رفت و آمد در داخل یا خارج از محل اقامت عادی وی ارسال کرد؛ و همین کالاها به همان شیوه در درون کشور دست به دست می شوند و از این سو به آن سو می روند (و با رفتن خود) هر بخش را تغذیه و سیراب می کنند؛ تا جایی که می توان گفت که همین تدبیر و اختراع به اصطلاح به معنی خون رسانی به پیکره دولت است؛ زیرا خون طبیعی نیز به شیوه ای مشابه از فواکه زمین قوام می یابد و با گردش خود، در طی راه هر یک از اندام های بدن انسان را تغذیه می کند.

و چون سیم و زر به واسطه ماده خود ارزش دارند؛ نخست دارای این امتیازند که ارزش آنها را نمی توان با قدرت یک یا چند دولت دگرگون کرد؛ زیرا آنها مقیاس و معیار مشترک اجناس در همه ممالک هستند. اما ارزش پول فلزی را می توان به راحتی افزایش یا کاهش داد. ثانیاً [زر و سیم] دارای این امتیازند که دولت ها را وادار می کنند تا در مواقع احتیاج، به درون کشورهای خارجی دست اندازی کنند و نه تنها به اتباع خودشان که در سفرند بلکه به ارتش ها نیز آذوقه برسانند. اما سکه ای که ارزشش به ماده اش نیست بلکه به خاطر مهر و نشان کشوری است که بر روی آن منقوش است، تحمل تغییر آب و هوا را ندارد و تنها در داخل مؤثر است؛ و در آنجا نیز تابع تغییر قوانین است و می توان به موجب قانون ارزش آن را به زیان فراوان آنان که پول دارند، کاهش داد.

مجاری و طرق انتقال پول
برای مصرف عمومی

مجاری و طرقی که پول برای مصرف عمومی بدان وسیله انتقال می یابد، بر دو نوع است: یکی مجاری انتقال پول به خزانه عمومی و دیگری مجرای خروج همان پول برای پرداخت های عمومی. از جمله مجاری نوع اول، محصلین، تحویلداران و خزانه داران هستند و از جمله مجاری نوع دوم باز هم خزانه داران و نیز عاملینی هستند که برای پرداخت هزینه های کارگزاران عمومی و خصوصی منصوب شده اند. و در این خصوص نیز انسان مصنوعی [یعنی دولت] شباهت خود را با انسان طبیعی حفظ می کند؛ یعنی اینکه رگ هایش خون را از بخش های مختلف بدن می گیرد و به قلب حمل می کند و خون در آنجا حیات بخش می شود و به واسطه قلب از طریق شرابین دوباره بیرون فرستاده می شود تا به همه اعضا و جوارح بدن زندگی و حرکت ببخشد.

مستعمرات فرزندان دولت ها
هستند

زاد و ولد یا فرزندان دولت ها اموری هستند که ما عمران و استعمار می خوانیم؛ و منظور کسانی هستند که تحت هدایت راهنما یا فرمانداری از کشور برای سکونت در سرزمینی خارجی اعزام می شوند که یا پیش تر خالی از سکنه بوده و یا به علت جنگ خالی از سکنه شده است. و وقتی مستعمره ای استقرار یابد یا اینکه اهالی آن خود دولتی تشکیل می دهند و از قید انقیاد به حاکمی که آنها را اعزام داشته رها می شوند (چنانکه بسیاری از دولت های عصر باستان چنین کردند)؛ در این صورت دولتی که ایشان از آنجا اعزام شده بودند، مادرشهر یا مادر خوانده می شود و همچنانکه پدران وقتی فرزندان خود

را آزاد می‌سازند و از قید حکومت خانواده رهایی می‌بخشند، از ایشان تنها انتظار احترام و دوستی دارند، مادر شهر نیز از فرزندان خود انتظار بیشتری ندارد؛ و یا اینکه مستعمرات همچنان متحد مادرشهر باقی می‌مانند، چنانکه مستعمرات روم باقی ماندند؛ و در آن صورت دیگر خود دولت نیستند بلکه ولایات یا بخش‌هایی از دولتی هستند که آنها را اعزام کرده بود. پس حق مستعمرات (جز در خصوص رعایت احترام و اتحاد با مادرشهر) کلاً بستگی به جواز یا مجوزهای مکتوبی دارد، که حاکم بر طبق آن به ایشان اجازه استعمار اراضی را داده است.

فصل بیست و پنجم

در باب شورا

اینکه داوری درباره ماهیت امور با کاربرد کلمات به شیوه‌ای معمولی و نامنظم چقدر مغالطه‌آمیز است بیش از هر چیز در خلط مبحث شورا و حکم یا امریت ظاهر می‌شود که ناشی از شیوه تحکم‌آمیز سخن گفتن درباره آنها و بسیاری چیزهای دیگر است. زیرا عبارت: این کار را انجام دهید، نه تنها کلام کسی است که حکم می‌کند بلکه کلام آن کس که نظر مشورتی و اندرز می‌دهد نیز هست؛ و همچنین کلام آن کس که بر امری اصرار ورزد نیز به‌شمار می‌رود؛ با این همه کم‌اند کسانی که تفاوت این گفته‌ها را در نیابند و یا نتوانند، در صورت اطلاع از اینکه چه کسی در خطاب به چه کس دیگری و در چه خصوصی سخن می‌گوید، میان آنها تمیز دهند. اما وقتی افراد به چنین عباراتی در نوشته‌ها برخورد می‌کنند، چون نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند شرایط بیان آنها را در نظر بگیرند، پس گاه احکام مشاوران را با احکام حکام خلط می‌کنند؛ و گاه نیز بالعکس؛ و این بستگی به آن دارد که کدامیک با نتایجی که می‌خواهند بگیرند و یا با اعمالی که در نظر دارند، سازگار افتد. در اینجا به‌منظور پرهیز از این خلط و اشتباه و تعیین معانی درست و مشخص کلمات حکم، مشورت و اصرار و الحاح، آنها را بدین‌گونه تعریف می‌کنیم.

حکم وقتی صادر می‌شود که کسی بگوید: «این کار را انجام دهید یا انجام ندهید، بدون آنکه هیچ‌گونه دلیلی جز اراده شخص گوینده در نظر گرفته شود. از این گفته آشکارا چنین برمی‌آید که کسی که حکم می‌کند ظاهراً منافع خود را در نظر دارد؛ زیرا دلیل صدور حکم او تنها، اراده اوست و هدف واقعی اراده هر کسی تأمین خواسته خویش است. مشورت آن است که کسی بگوید این کار را انجام بدهید یا ندهید و دلایل خود برای آن نظر را از منافی استنتاج کند که در نتیجه اجرای آن نصیب مخاطب می‌شود. و از این تعریف آشکارا چنین برمی‌آید که کسی که نظر مشورتی می‌دهد (قطع نظر از نیت وی) ظاهراً تنها منافع کسی را در نظر دارد که مخاطب اوست.

پس یکی از تفاوت‌های عمده میان حکم و مشورت این است که حکم معطوف به منافع خود صادرکننده حکم است؛ درحالی‌که مشورت معطوف به منفعت دیگری است. و از این تفاوت، تفاوت دیگری برمی‌خیزد و آن اینکه کسی که به او حکم می‌شود مجبور به اجرای آن است؛ همانند آن کس که پیمان فرمانبرداری بسته است؛ اما کسی که مخاطب مشورت‌دهنده است مجبور به انجام آن نیست زیرا زیان ناشی از عدم تبعیت از آن نظر، به خودش می‌رسد؛ و اگر وی پیمان ببندد که از آن نظر پیروی نماید، در آن صورت نصیحت یا نظر مشورتی ماهیتاً به حکم تبدیل می‌شود. تفاوت سوم میان آنها این است که هیچکس نمی‌تواند مدعی این حق باشد که مورد مشورت قرار بگیرد و مشاور دیگران باشد؛ زیرا وی ظاهراً نفعی از آن متوجه خود نمی‌داند؛ اما طلب حق دادن نظر مشورتی به دیگران حاکی از قصد پی‌بردن به نیت دیگران و یا به دست آوردن نفع دیگری برای خویش است، که (چنانکه پیش‌تر گفتم) هدف واقعی هر کسی است.

همچنین ماهیت مشورت اقتضا می‌کند که محتوای آن هر چه باشد، کسی که خواهان آن است نتواند انصافاً آن را موجب اتهام و مجازات بشمارد؛ زیرا خواستن نظر مشورتی از دیگری، به معنی آن است که به او اجازه داده شود که نظر خود را به هر نحوی که می‌خواهد بیان کند؛ و در نتیجه کسی که بنا به خواست حاکم به او نظر مشورتی بدهد (خواه حاکم، پادشاه یا مجلسی باشد)، انصافاً نباید به خاطر آن نظر مورد مجازات قرار گیرد، قطع نظر از اینکه نظر مشورتی او با نظر اکثریت مردم هماهنگ باشد یا نباشد و یا همچنین هماهنگ با موضوع بحث باشد یا نباشد. زیرا اگر بتوان نظر مجمع را پیش از پایان مذاکرات فهمید، در آن صورت اعضای مجلس دیگر نباید نظر مشورتی بخواهند یا بپذیرند؛ چون که اگر مجمع به نظری برسد این خود به معنای تصمیم‌گیری و پایان مذاکرات است. و به‌طور کلی کسی که خواهان نظر مشورتی است، خود مسبب و مصدر جواز آن نظر است و بنابراین نمی‌تواند آن را مجازات کند؛ و آنچه حاکم نتواند، هیچکس نتواند انجام دهد. اما اگر یکی از اتباع به دیگری نصیحت کند تا کاری برخلاف قوانین انجام دهد، قطع نظر از اینکه آن نظر مشورتی و نصیحت ناشی از بدخواهی یا صرفاً نادانی باشد، از جانب دولت قابل مجازات است؛ زیرا جهل به قانون عذر مسموعی نیست، و هر کس ملزم است قوانینی را که خود تابع آن است، بشناسد.

اصرار و نهی چیست

اصرار و نهی، مشورتی است همراه با علانمی در مشورت‌دهنده حاکی از خواست و آرزوی شدید وی در اینکه نصیحتش پذیرفته شود؛ و یا به سخن کوتاه‌تر، [اصرار] مشورتی شدید و موکد است. زیرا کسی که بر امری اصرار می‌ورزد، در مورد پیامدهای عملی که توصیه می‌کند مخاطب انجام دهد استدلال نمی‌کند و خودش را به اینکه استدلالش واقعاً منسجم و درست باشد، مقید نمی‌سازد؛ بلکه مخاطب مشورت خود را به عمل تحریض می‌کند. همچنانکه کسی که نهی می‌کند وی را از انجام آن عمل باز می‌دارد.

بنابراین عاملین اصرار و نهی در کلمات خود، و در استنتاج دلایل خود، به امیال و خواهش‌های عمومی و آرا و عقاید افراد توجه می‌کنند و از صناعات تشبیه، استعاره، تمثیل و دیگر ابزارهای بیان و خطابه برای ترغیب شنوندگان خود در خصوص اینکه پند و اندرزشان مفید فایده و مایه افتخار و عدالت است، بهره می‌گیرند.

از آنچه گفته شد می‌توان استنباط کرد که اولاً اصرار و نهی معطوف به مصلحت کسی است که این‌گونه نصیحتی را عرضه می‌کند و نه آن کس که خواهان و مخاطب آن است؛ و این برخلاف وظیفه مشاوران است؛ که (برطبق تعریف مشورت) می‌باید نه نفع خود بلکه نفع مخاطب خود را در نظر بگیرند. و این واقعیت که مشورت اصرارکننده یا نهی‌کننده معطوف به منفعت خودش است، از روی پافشاری طولانی و شدید وی و یا شکل مصنوعی عرضه آن به کفایت آشکار می‌شود؛ درحالی‌که وی مجبور به انجام چنین کاری نیست و چون چنین اصراری تنها از مواضع خود وی ناشی می‌شود پس اصولاً معطوف به منفعت خود اوست و تنها ممکن است به‌طور اتفاقی به نفع طرف مشورت باشد و یا اصلاً نباشد.

ثانیاً کاربرد شیوه اصرار و نهی تنها در جایی که کسی خطاب به جمعی سخن بگوید، معمول است؛ زیرا وقتی سخن خطاب به یک تن باشد، مخاطب ممکن است سخن گوینده را قطع کند و استدلالات او را به شیوه‌ای دقیق‌تر از آنچه در مورد جمع مخاطبان ممکن است، واریسی نماید؛ زیرا جمع مخاطبین بیش از آن زیادند که بتوانند با کسی که بی تمیز با همه آنها به‌طور یکسان و همزمان سخن می‌گوید، وارد بحث و گفت‌وگو شوند. ثالثاً کسانی که در اصل قرار است نظر مشورتی دهند اما به اصرار و نهی بپردازند، در واقع مشاوران بدی هستند و به اصطلاح به واسطه منافع خود گمراه و تباه شده‌اند. زیرا گرچه مشورتی که آنها عرضه می‌دارند ممکن است خوب و نیکو باشد؛ اما کسی که چنین مشورتی می‌دهد همانند آن قاضی‌ای است که به‌جای پاداش، حکم مجازات صادر کند. اما وقتی کسی قانوناً در مقام حکم و فرماندهی است، مانند پدر در خانواده و یا فرمانده لشکر، اصرار و نهی او نه تنها قانونی است بلکه ضروری است و قابل ستایش نیز هست؛ ولی این‌گونه اصرارها و نهی‌ها دیگر نظر مشورتی نیستند بلکه حکم‌اند؛ و وقتی احکام برای انجام کار سخت و دشواری باشند، گاه ضرورت و گاه طبع بشر اقتضا می‌کند که در هنگام صدور از طریق کاربرد الفاظ تشویقی، تلطیف‌گردند و با لحن و شیوه بیان مشورتی صادر شوند، نه به‌زبان تند و تیز فرماندهی.

مثال‌هایی درباره تفاوت میان حکم و مشورت را می‌توانیم در نوع کلماتی که برای بیان آنها در کتاب مقدس به کار رفته است، بباییم: غیر از من خدایی را نپرستید؛ برای خودتان بت نسازید؛ نام خدا را بیهوده به زبان نیاورید؛ روز سبت را مقدس بدارید؛ به والدین خود احترام بگذارید؛ کسی را نکشید؛ دزدی نکنید؛ و غیره: این جملات حکم و فرمان‌اند؛

زیرا دلیل ما برای اطاعت از آنها از اراده خداوند، سرور ما، استنتاج می‌شود و ما باید از او فرمانبرداری کنیم. اما عباراتی مانند: هر چه داری بفروش؛ به تهیدستان انفاق کن؛ و از من پیروی کن، سخنان مشورتی هستند زیرا دلیل ما برای انجام آنها، از منافع خودمان استنتاج می‌شود؛ و منفعت ما در آن است که به ذخایر و گنج‌های بهشت برسیم. عبارات زیر حکم و فرمان‌اند: وارد ده شوید و در آنجا یک الاغ باکره‌اش بسته می‌بینید، آنها را باز کنید و پیش من بیاورید؛ زیرا دلیل آنها از اراده استاد استنتاج شده است. اما کلماتی نظیر این: توبه کن و به نام عیسی غسل تعمید کن و به کلیسا بپیوند، نصیحت است؛ زیرا دلیل اینکه باید چنین کنیم، تأمین نفعی برای خداوند متعال نیست و خداوند به هر شکلی هم که ما عصیان کنیم، باز سرور ما خواهد بود؛ بلکه تأمین نفع خودمان است چون که ما هیچ وسیله دیگری برای پرهیز از مجازاتی که به خاطر گناهانمان منتظر ماست، نداریم.

انجیل متی ۲۱:۲

همچنانکه تفاوت میان مشورت و حکم را از ماهیت مشورت استنتاج کردیم و گفتیم که باید در آن، منفعت یا زیانی را که به واسطه پیامدهای ضروری یا احتمالی عمل مورد مشورت متوجه طرف مشورت گردد، در نظر بگیریم؛ به همان شیوه می‌توانیم تفاوت میان مشاورین خوب و بد را استنتاج کنیم. چون تجربه صرفاً خاطره پیامدهای اعمال مشابهی است که در گذشته مشاهده شده‌اند و مشورت نیز تنها سخنی است که از طریق آن، چنان تجربه‌ای برای دیگران بازگو می‌شود؛ پس قوت‌ها و ضعف‌های مشورت با قوت‌ها و ضعف‌های فکری یکی و یکسان هستند؛ و از نظر شخص نماینده دولت، مشاورین او در حکم حافظه و خاطره و گفت‌وگوی ذهنی هستند و چنان کاری انجام می‌دهند. اما در کنار چنین شباهتی میان دولت و انسان طبیعی، یک تفاوت بسیار مهم وجود دارد؛ و آن اینکه انسان طبیعی تجربه خود را از محسوسات طبیعی می‌گیرد که بدون آنکه از خود میل و احساس و نفعی داشته باشند، بر روی انسان اثر می‌گذارند؛ در حالی که کسانی که به شخصیت نماینده دولت نظرات مشورتی می‌دهند اغلب خود دارای غایات و اغراض و امیال خاص خویش هستند و هم اینها نظرات ایشان را همواره مشکوک و اغلب فاقد حسن نیت می‌سازد. و بنابراین می‌توانیم شرط اول مشاور خوب را در این قرار دهیم که: غایات و منافع او با غایات و منافع طرف مشورت ناسازگار نباشد.

تفاوت مشاورین خوب و بد

ثانیاً چون کار مشاور آن است که وقتی امری مورد مذاکره قرار گیرد، تبعات آن امر را چنان آشکار سازد که شخص طرف مشورت، آشکارا و واقعاً از آنها آگاه شود؛ پس وی باید نظر مشورتی خود را در چنان شکل و شیوه بیانی پیشنهاد کند که حقیقت را به بارزترین وجهی روشن سازد؛ یعنی با چنان استدلال منطقی محکمی و با چنان زبان درست و معناداری و به چنان اختصاری بیان کند که شواهد اجازه می‌دهند. و بنابراین استنباط‌های سرسری و مبهم، (آنچنان که از امثال و حکم گرفته می‌شوند و یا مبتنی بر حجت کتاب‌ها هستند و در واقع استدلالی درباره خوب و بد امور نیستند بلکه قرائنی از

امور واقع یا رأی و نظرند)، بیانات پیچیده، مغشوش و غامض، و نیز هرگونه کلام استعاری که منجر به تحریک احساسات گردد (زیرا چنین استدلال‌ها و بیاناتی تنها برای فریفتن و یا منحرف ساختن شخص طرف مشورت به سوی اهدافی غیر از اهداف خودش مفیدند) همه اینها با وظیفه مشاوران مغایرت دارند.

ثالثاً چون مهارت در مشاورت ناشی از تجربه و مطالعه بسیار است؛ و هیچکس قرار نیست در همه اموری که علم به آنها برای اداره کشوری بزرگ لازم است، تجربه داشته باشد، پس هیچکس نمی‌تواند مشاور خوبی باشد جز در امری که نه تنها در آن بسیار تبحر داشته بلکه در آن باره نیز بسیار تأمل و تعمق کرده باشد. زیرا با توجه به آنکه وظیفه دولت حفظ صلح داخلی برای مردم و دفاع از آنها در مقابل حمله خارجی است، انجام چنین کاری نیازمند آگاهی بسیار از تمایلات آدمیان، حقوق حکومت، و ماهیت انصاف، قانون، عدالت و شأن و عزت است که بدون مطالعه به دست نمی‌آید؛ و نیز مستلزم شناخت قوت، امکانات و موقعیت‌های کشور خود و همسایگان؛ و نیز تمایلات و طرح‌ها و نقشه‌های همه ملت‌هایی است که ممکن است به هر نحوی به ایشان آسیب رسانند. و به این دانش و آگاهی نمی‌توان دست یافت، جز از طریق تجربه بسیار. تجربه چنان امری نه تنها در کل بلکه در هر یک از اجزای آن نیازمند یک عمر مراقبت و مشاهده آدمی در طی سال‌ها و مستلزم چیزی بیش از مطالعه معمولی است. شمه لازم برای مشاوره، چنانکه پیش‌تر گفتیم (فصل ۸) در توانایی داوری و تمیز نهفته است. و تفاوت آدمیان از این لحاظ ناشی از تعلیم و تربیت متفاوتی است که یکی در رشته یا حرفه خاصی به دست می‌آورد و دیگری در رشته و حرفه دیگری. وقتی برای انجام هر امری قواعد متقن و شبهه‌ناپذیری موجود باشد (مثل قواعد هندسه در مورد ماشین‌ها و ساختمان‌ها) همه تجربه دنیا هم نمی‌تواند به پای دانش کسی برسد که آن قواعد را آموخته و یا یافته است. و وقتی چنین قاعده‌ای در کار نباشد، آن کس که بیشترین تجربه را در آن امر خاص داشته باشد، دارای بیشترین توان داوری و قوه تمیز در آن حوزه است و بهترین مشاور است.

رابعاً توانایی عرضه نظرات مشورتی به دولت در امری که با کشور دیگری ارتباط دارد مستلزم آشنایی با اطلاعات و مکتوباتی است که از آن کشور در دست باشد؛ و نیز نیازمند آشنایی با سوابق پیمان‌ها و هرگونه تعاملات دولتی میان آن دو است؛ و این کار تنها از دست کسی برمی‌آید که نماینده [حاکمیت دولت] وی را مناسب تشخیص دهد. و از این رو می‌بینیم که کسانی که به امر مشاوره دعوت نمی‌شوند، نمی‌توانند نظر مشورتی خوبی در چنان مواردی داشته باشند و در آنها دخالت کنند.

پنجم اینکه به فرض وجود شماری از مشاورین، طرف مشورت بهتر است نظرات آنها را یکی یکی بشنود نه در جمع؛ به چند دلیل: یکی اینکه وقتی آرای آنها را جدا جدا می‌شنوید، نظر مشورتی هر یک را به دست می‌آورید؛ اما در جمع بسیاری از آنها نظر

خود را با گفتن بلی یا خیر و یا با تکان دادن دست‌ها یا پاهای خود اعلام می‌کنند، درحالی‌که دست و پایشان نه به واسطه حس خودشان بلکه به واسطه فصاحت و بلاغت دیگری و یا ترس از بیان آرای مغایر و ناخرسند کردن کسانی که سخن گفته‌اند و یا کل اعضای انجمن، به حرکت در می‌آید؛ و یا اینکه ممکن است از ترس آنکه مبادا در مقایسه با کسانی که از رأی مغایری استقبال کرده‌اند، کم فهم تر به نظر برسند، چنان می‌کنند. ثانیاً در درون انجمنی از مشاوران، خواه ناخواه کسانی هستند که منافع‌شان مخالف با مصلحت عمومی است؛ و منافع، ایشان را احساساتی می‌کند و احساسات، آنها را فصیح و بلیغ می‌سازد و فصاحت و بلاغت دیگران را نیز به سوی نظر آنها جلب می‌کند. زیرا شور و احساسات آدمیان، که جدا از هم معتدل‌اند، همچنانکه گرمای پاره‌چوب مشتعلی اندک است، وقتی جمع شوند همچون شعله‌های بسیاری یکدیگر را فروزان تر می‌کنند (به‌ویژه وقتی از طریق نطق و خطابه به آتش یکدیگر بدمند و دامن بزنند) و سرانجام به بهانه پیشنهاد نظرات مشورتی دولت را به آتش می‌کشند. ثالثاً وقتی طرف مشورت نظرات مشاورین را جداجدا بشنود، می‌تواند (در صورت نیاز) میزان صدق یا احتمال درستی استدلال‌ها و مبانی استدلالی نظرات مشاور را با مداخله‌ها و ایرادات مکرر واریسی کند؛ درحالی‌که این کار را نمی‌توان در جمع مشاوران انجام داد، زیرا در آنجا (در مورد هر مسئله دشواری) آدمی به واسطه انواع سخنانی که درباره آن گفته می‌شود، سرانجام در خصوص اینکه چه کار باید بکند، بیشتر میبهوت و متحیر می‌شود تا آگاه و مطلع. به‌علاوه نمی‌توان انجمن پرشماری برای مشورت فراهم آورد که در آن افراد بلندپروازی نباشند که بخواهند خود را سخن‌دان و دانشور در حوزه سیاست قلمداد کنند؛ و چنین کسانی نظرات مشورتی خود را نه با توجه به موضوع مورد بحث بلکه برای جلب نظر تأییدآمیز دیگران در مورد خطابه‌های درهم و برهم خود بیان می‌کنند، خطابه‌هایی که از رشته‌های رنگارنگ مختلف و تکه‌پاره‌های آرای نویسندگان فراهم آمده است؛ و این کار دست‌کم بی‌ربط و زاید است و وقت مذاکره و مشاوره جدی را می‌گیرد و می‌توان با مشورت پنهانی و جداگانه با مشاورین به سهولت از آن پرهیز کرد. چهارم اینکه در مذاکراتی که می‌باید محرمانه باشد (و از این نوع در امور عمومی بسیار پیش می‌آید) مشورت با تعداد بسیاری به‌ویژه در جمع خطرناک است؛ و بنابراین مجامع بزرگ باید چنین اموری را به‌شمار کمتری و به چنان کسانی واگذار کنند که بیشترین تبحر را دارند و به رازداری ایشان اعتماد بسیار وجود دارد.

در خاتمه، [باید پرسید] کیست که مشورت با جمع کثیری از مشاورین را آنقدر تأیید کند که در اموری مثل ازدواج فرزندان، فروش اراضی، اداره امور خانواده و تمشیت املاک و اموال خصوصی خود حاضر یا مایل باشد تا نظرات آن جمع را بشنود، به‌خصوص اگر در بین ایشان کسانی باشند که خیرخواه او نباشند؟ کسی که امور خود را به کمک مشاورین

متعدد و دوراندیشی انجام می‌دهد و با هر یک از آنها به‌طور جداگانه در جایگاه طبیعی خودش مشورت می‌کند، بهترین کار را می‌کند؛ مانند کسی که در بازی تنیس پشتیبانان توانایی به کار می‌برد و آنها را در جایگاه‌های درست خودشان قرار می‌دهد. در درجهٔ دوم کسی بهترین کار را می‌کند که تنها بر رأی و نظر خودش تکیه کند؛ مانند بازیگری که هیچ پشتیبانی ندارد. اما بدترین حال از آن کسی است که در امور خود در داخل شورای بسته‌ای به این سو و آن سو کشیده شود و آن شورا نتواند جز از طریق دستیابی به اکثریت آرای موافق حرکتی انجام دهد و اجرای چنین آرای هم معمولاً (به دلیل حسد یا نفع‌طلبی افراد) از جانب بخش مخالف به تعویق افکنده می‌شود؛ چنین کسی مانند آن بازیگری است که گرچه به وسیلهٔ بازیگران خوب به سوی توپ برده می‌شود لیکن در درون چرخ خاک‌کشی یا چارچوبهٔ دیگری قرار دارد که خودش سنگین است و به‌علاوه به واسطهٔ نظرات و مساعی ناهماهنگ کسانی که آن را می‌رانند، سرعتش کم می‌شود؛ و هر چه تعداد کسانی که بر آن چرخ دستی بگذارند بیشتر شود باز هم سرعت آن کمتر می‌شود، به‌ویژه اگر یکی یا چند تن در میان ایشان باشند که بخواهند از شر او خلاص شوند. و گرچه درست است که چندین چشم بیش از یک چشم می‌بینند، لیکن این گفته در مورد شمار بسیار مشاورین درست نیست، مگر تنها در صورتی که تصمیم‌نهایی با یک تن باشد. و گرنه از آنجا که چشمان بسیار چیز واحدی را از جهات مختلفی می‌بینند و می‌توانند در عین حال به منافع خصوصی خود به‌طور زیرچشمی و پنهانی بنگرند، آنان که نمی‌خواهند هدف خود را از دست دهند، گرچه با دو چشم به پیرامون خود می‌نگرند، لیکن همواره تنها با یک چشم نشانه می‌روند؛ و بنابراین هیچ دولت مردم‌سالار بزرگی هیچگاه پا برجا نماند مگر به واسطهٔ دشمنی خارجی که به آنها وحدت بخشید، یا به واسطهٔ اعتبار و شأن مردی بزرگ و برجسته در بین ایشان، یا به واسطهٔ نظرهای مشورتی گروهی اندک و یا به واسطهٔ ترس متقابل جناح‌های هم‌زور. و گرنه چنان دولتی با وجود مذاکرات آشکار در مجالس پابرجا نمی‌ماند. و اما در مورد دولت‌های بسیار کوچک، چه مردم‌سالار و چه سلطنتی، هیچ عقل و درایت انسانی نیست که بتواند آنها را در مقابل رشک‌ورزی‌های همسایگان نیرومندشان پابرجا نگه دارد.

فصل بیست و ششم

در باب قوانین مدنی

منظور من از قوانین مدنی قوانینی هستند که آدمیان ملزم به رعایت آنها می‌باشند نه به قانون مدنی چیست این دلیل که اتباع این یا آن دولت خاص‌اند بلکه به این دلیل که اصلاً اتباع دولت‌اند. زیرا علم به قوانین خاص مربوط به کسانی است که به مطالعهٔ قوانین کشورهای مختلف

خودشان می‌پردازند، اما علم به قوانین مدنی به‌طور کلی به همگان مربوط می‌شود. قانون قدیم روم قانون مدنی آنها نامیده می‌شد و لفظ *civil* (مدنی) از واژه *civitas* گرفته شده بود که به معنای کشور بود؛ و کشورهایی که تحت سلطه امپراتوری روم و تابع آن قوانین بوده‌اند، هنوز هم بخشی از آن را به‌دلخواه خود حفظ کرده‌اند و به‌منظور تفکیک آن از دیگر حقوق کشوری خود، آن را حقوق مدنی می‌نامند. اما این قوانین در اینجا مورد بحث ما نیست؛ زیرا هدف ما نه توضیح ماهیت قوانین در این یا آن کشور بلکه ماهیت قانون به‌طور کلی است، چنانکه افلاطون، ارسطو، سیسرون و بسیاری دیگر بدان پرداخته‌اند، بدون آنکه مطالعه در قوانین را پیشه خود ساخته باشند.

و نخست آشکار است که قانون به‌طور کلی نظر مشورتی نیست بلکه حکم و فرمان است؛ اما نه حکم هر کسی به کس دیگر، بلکه تنها آن کس که حکمش خطاب به کسی است که پیشاپیش ملزم به اطاعت از وی شده باشد. و در مورد قانون مدنی تنها عنوان شخص حاکم: *Persona civitatis* یعنی شخصیت نماینده دولت به آن افزوده می‌شود. بعد از ملاحظات بالا قانون مدنی را بدین شیوه تعریف می‌کنیم: قانون مدنی برای همه اتباع قواعدی است که دولت به آنها شفاهاً یا کتباً و یا از طریق نشانه ارادی مکفی دیگری برای پیروی ابلاغ کرده باشد تا از آن برای تشخیص صواب و خطا یعنی اینکه چه چیزی مغایر با آن قواعد است و چه چیزی نیست، استفاده کنند.

در این تعریف هیچ نکته‌ای نیست که در بادی نظر بدیهی ننماید. زیرا همگان درمی‌یابند که برخی از قوانین خطاب به همه اتباع به‌طور عام‌اند؛ و برخی خطاب به ولایات خاص، یا حرفه‌های خاص و یا افراد خاصی هستند؛ و بنابراین تنها برای همه کسانی که حکم معطوف به آنهاست، قانون‌اند و نه برای غیر از آنها. همچنین [آشکار است که] قوانین قواعدی برای تشخیص حق و ناحق‌اند؛ هر چیز که ناحق شناخته شود، مغایر با برخی قوانین است. به‌همین‌سان آشکار است که هیچکس جز دولت نمی‌تواند قانون بگذارد، زیرا ما تنها نسبت به دولت مطیع و فرمانبرداریم؛ و نیز احکام و قوانین می‌باید با علائم مقتضی اعلام شوند، زیرا در غیر آن صورت اتباع نمی‌دانند چگونه از آنها پیروی کنند. و بنابراین هر آنچه به حکم استنتاج ضروری از این تعریف منطقی برآید، می‌باید به‌عنوان حقیقت پذیرفته شود. اینک آنچه را که از آن تعریف منطقی برمی‌آید، استنتاج می‌کنیم:

۱. قانونگذار در همه دولت‌ها صرفاً شخص حاکم است خواه وی یک تن باشد، چنانکه در نظام پادشاهی است و یا مجمعی از کسان چنانکه که در حکومت مردم‌سالار و اشرافی است. زیرا قانونگذار کسی است که قانون را وضع می‌کند؛ و دولت تنها رعایت قواعدی را تجویز می‌کند یا بدان حکم می‌نماید که ما قانون می‌نامیم؛ بنابراین دولت، قانونگذار است. اما دولت شخص نیست و نمی‌تواند خود کاری انجام دهد مگر به‌واسطه نماینده‌اش (یعنی شخص حاکم) و بنابراین شخص حاکم، تنها قانونگذار است. به‌همین دلیل

حاکم قانونگذار است

هیچکس جز حاکم نمی‌تواند قانونی را فسخ کند زیرا قانون تنها با قانونی دیگر فسخ می‌شود که اجرای قانون اول را ممنوع می‌سازد.

۲. حاکم یک کشور چه مجمعی باشد و چه شخص واحد، تابع قوانین مدنی نیست. نه تابع قانون مدنی زیرا چون وی قدرت وضع و فسخ قوانین را دارد، می‌تواند وقتی خودش بخواهد، با فسخ قوانین مزاحم و وضع قانون تازه، خودش را از انقیاد به قانون رها سازد؛ پس در نتیجه وی پیشاپیش رها و آزاد بوده است. زیرا آن کس آزاد است که بتواند وقتی بخواهد، آزاد باشد؛ به علاوه هیچکس ممکن نیست ملزم و مقید به خودش باشد، زیرا آن کس که بتواند [کسی یا خودش را] ملزم و مقید سازد، می‌تواند [آن کس یا خودش را] رها سازد؛ و بنابراین کسی که مقید به خویشتن است، مقید نیست.

۳. وقتی قدمت و سابقه دراز قانونی موجب اعتبار و اقتدار آن گردد، آنچه به قانون حجیت می‌بخشد، قدمت و سابقه طولانی نیست بلکه اراده و خواست حاکم است که در سکوت وی آشکار می‌شود، (زیرا سکوت گاه دلیل رضایت است) و وقتی حاکم در آن خصوص ساکت نماند، آن قانون دیگر قانون نخواهد بود. و بنابراین اگر حاکم حق خود را نه بر اراده فعلی خود بلکه بر قوانینی که در گذشته وضع شده‌اند، مبتنی سازد؛ گذشت زمان آسیبی به حق او نمی‌رساند؛ بلکه مسئله حق حاکم به حکم عدالت و انصاف حل خواهد شد. زیرا چه بسا اعمال و احکام ناعادلانه‌ای که بیش از آنکه کسی به یاد آورد، مدت‌ها معمول و مجرا بوده‌اند. و قانون‌دانان ما رسوم را قانون نمی‌شمارند مگر آنکه معقول باشند؛ و رسوم بد و ناخوشایند باید ملغی شوند. اما حتی داوری درباره اینکه معقول چیست و چه چیزهایی باید ملغی شوند، از آن کسی است که قانون وضع می‌کند که همان مجمع حاکم یا پادشاه است.

۴. قانون طبیعی و قانون مدنی متضمن یکدیگر و دارای حدود یکسان‌اند. زیرا قوانین طبیعی، که عبارتند از انصاف و عدالت و قدرشناسی و دیگر فضایل اخلاقی مبتنی بر آنها که در وضع طبیعی رایج‌اند (چنانکه در پایان فصل پانزدهم گفتیم)، به معنی درست کلمه قانون نیستند، بلکه اموری هستند که آدمیان را به صلح و فرمانبرداری متمایل می‌سازند. تنها وقتی دولتی تأسیس شود، آنها عملاً به قوانین تبدیل می‌شوند و نه پیش از آن؛ زیرا در این حال احکام و اوامر دولت محسوب می‌شوند، و بنابراین همان قوانین مدنی می‌باشند؛ چون قدرت حاکم آدمیان را به تبعیت از آنها ملزم می‌دارد. در شرایط وجود اختلاف میان آدمیان، اعلام اینکه انصاف چیست، عدالت چیست و فضیلت اخلاقی چیست و نیز الزام‌آور ساختن آنها، نیازمند احکام و اوامر قدرت حاکمه و مقرر داشتن مجازات‌ها برای کسانی است که چنان احکامی را نقض کنند؛ و این احکام و اوامر بنابراین جزئی از قانون مدنی هستند. پس قانون طبیعی در همه کشورهای جهان جزئی از قانون مدنی است. متقابلاً نیز قانون مدنی جزئی از احکام طبیعت است. زیرا عدالت یعنی وفای

ادامه کاربرد قوانین بستگی به رضایت حاکم دارد نه سابقه طولانی آن

قانون طبیعی و قانون مدنی متضمن یکدیگرند

به عهد و پیمان و ادای حق کسان، حکم قانون طبیعی است. اما هر یک از اتباع در دولت عهد بسته است که از قانون مدنی اطاعت کند (و یا اتباع با یکدیگر عهد و پیمان می‌بندند، مثل وقتی که گردهم می‌آیند تا نماینده خود را معین کنند و یا اینکه تک تک با نماینده خود عهد می‌بندند که در سایه شمشیر حاکم به منظور تأمین جان خود از وی فرمانبرداری کنند) و بنابراین فرمانبرداری از قانون مدنی جزئی از اطاعت از قانون طبیعی است. قانون مدنی و قانون طبیعی انواع مختلفی از قانون نیستند، بلکه اجزای متفاوت یک قانون‌اند؛ از این قانون آن جزء که مکتوب و مدون باشد، مدنی خوانده می‌شود و جزء نامکتوب، طبیعی. اما حق طبیعی یعنی آزادی طبیعی آدمی ممکن است به وسیله قانون مدنی کاهش یابد و محدود شود: غایت وضع قوانین چیزی جز ایجاد چنین محدودیتی نیست؛ و بدون آن هیچگونه صلحی ممکن نمی‌شود. و قانون در جهان تنها به این منظور وضع شده است که آزادی طبیعی اشخاص خصوصی را به شیوه‌ای محدود سازد که نتوانند به یکدیگر آزار رسانند بلکه در مقابل دشمن مشترک به یکدیگر مساعدت کنند و به هم بپیوندند.

۵. اگر حاکم کشوری، قومی را به انقیاد خود درآورد که تحت حکومت قانون مکتوب دیگری می‌زیسته‌اند، و سپس خود براساس همان قوانینی بر آنها حکومت کند که پیش تر تحت حکومت آن بوده‌اند؛ با این همه این قوانین باز هم قوانین مدنی حاکم فاتح‌اند و نه قوانین دولت مغلوب. زیرا قانونگذار کسی نیست که با جواز و اقتدار او قوانین در آغاز وضع شده باشند بلکه کسی است که به موجب اجازه و اختیار وی قوانین هم اینک به‌عنوان قانون تداوم یابند. و بنابراین هر جا که چندین استان و ولایت تحت سلطه دولتی باشند و در آن ولایت‌ها قوانین مختلفی حاکم باشد که معمولاً آداب و رسوم آن ولایات خوانده می‌شوند؛ نباید گمان کنیم که چنین رسومی قوت خود را صرفاً مرهون سابقه و طول زمان هستند؛ بلکه اینها قوانینی هستند که در دوران قدیم نوشته شده و یا به‌عنوان قوانین و مصوبات حکام آن ولایات شناخته می‌شدند؛ و اینک نیز نه به حکم قدمت و زمان بلکه به حکم حکام فعلی خود، قانون به‌شمار می‌روند. اما اگر قانون نامدونی در همه ولایات کشوری عموماً مورد اتباع و رعایت باشد و هیچ پرسشی از فایده آن به‌میان نیاید، در آن صورت آن قانون چیزی جز قانون طبیعی نیست که برای کل انسانیت به یکسان الزام‌آور است.

۶. پس با توجه به اینکه قوت و اعتبار همه قوانین چه مکتوب و چه نامکتوب ناشی از اراده دولت یعنی ناشی از اراده نماینده آن [یعنی حاکم] است؛ و در حکومت سلطنتی حاکم شخص واحدی است اما در حکومت‌های دیگر مجمع حاکمه صاحب حاکمیت است؛ پس آدمی دچار تعجب می‌شود که چنان عقایدی که در کتب حقوقدانان برجسته بسیاری از کشورها یافت می‌شود و به‌موجب آنها مستقیماً و یا در نتیجه‌گیری بحث،

قوانین محلی نه به حکم رسوم و آداب بلکه به حکم حکام وضع می‌شوند

برخی عقاید احمقانه قانوندانان درباره وضع قوانین

قدرت قانونگذاری متکی بر نظر افراد خصوصی یا قضات تابع [حاکم] تلقی می‌شود، از کجا سرچشمه می‌گیرد. به‌عنوان نمونه گفته می‌شود: حقوق و قوانین عرفی هیچ منشأ اقتداری جز دادگاه‌ها ندارند؛ و این گفته تنها وقتی درست است که محکمه دارای قدرت حاکمه باشد و تنها به صلاحدید خودش تشکیل و یا منحل شود. زیرا اگر هر کس دیگری حق انحلال آن را داشته باشد، حق اعمال قدرت و نظارت بر آن را نیز دارد و در نتیجه می‌تواند بر اختیارات آن نظارت و سلطه داشته باشد. و اگر چنین حقی در کار نباشد در آن صورت اختیاردار قوانین نه محکمه بلکه «حاکم در هیئت محکمه» است. و وقتی محکمه صاحب حاکمیت باشد اگر هم به هر منظوری شمار بسیاری از عقلا را از ایالات تابعه فراهم آورد، با این حال هیچکس باور نخواهد کرد که چنان مجمعی بدان وسیله قدرت قانونگذاری را به‌دست آورده باشد. همچنین دولت دارای دو بازو است: یکی قدرت و دیگری عدالت؛ اولی در دست پادشاه است و دومی در دست محاکم نهاده شده است. اگر بگوییم که وقتی قدرت در دست همگان پراکنده باشد، باز هم دولتی در کار است، در آن حال [دستگاه] عدالت از اقتدار لازم برای اعمال حکومت برخوردار نخواهد بود.

۷. در این باره همه حقوقدانان ما متفق‌القول اند که قانون هیچگاه نمی‌تواند خلاف عقل باشد و نیز قانون را باید نه در الفاظ (یعنی شکل ترکیب و بیان آن) بلکه در آنچه منطبق با نیت قانونگذار است، دریافت. و این گفته درست است؛ اما پرسش این است که عقل چه کسی به‌عنوان معادل قانون تلقی خواهد شد؛ منظور هرگونه عقل خصوصی نیست، زیرا در آن صورت به‌همان میزان در قوانین تضاد و تعارض پیدا می‌شد که اینک در بین مکاتب تعارض وجود دارد؛ همچنین منظور از عقل (چنانکه جناب ادوارد کوک می‌گوید) تکمیل و پیشبرد عقل به‌شیوه مکتسب از طریق مطالعه و تفحص و مشاهده و تجربه طولانی نیست (هر چند عقل خود او چنان است). زیرا ممکن است که مطالعه طولانی نظرات باطلی را تقویت و تحکیم کند؛ و وقتی آدمیان عقاید خود را بر مبانی نادرست بنا کنند، هر چه بیشتر بسازند، خرابی بیشتر - نصیب‌شان می‌شود؛ و کسانی که به اندازه هم و با مراقبت و دقت یکسان در امور مطالعه و مشاهده می‌کنند، استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌هایشان متفاوت است و باید همچنین باشد؛ پس آنچه قانون را وضع می‌کند نه اندیشه قضایی یا دانش و درایت قضات تابع [حاکم] بلکه عقل همین انسان مصنوعی [یعنی] دولت و حکم و فرمان اوست؛ و چون دولت، در هیئت نماینده خود تنها شخص واحدی است، پس هیچگونه تعارضی به سهولت در قوانین پیدا نمی‌شود؛ و وقتی هم پیدا شود همان عقل [حاکم] می‌تواند از طریق تعبیر و تفسیر یا تغییر [قانون] آن تعارض را رفع کند. در همه دادگاه‌ها، حاکم (یعنی شخص نماینده دولت) قاضی است؛ قضات مادون می‌باید بر عقلی که حاکم را به وضع چنان قوانینی رهنمون شده احترام بگذارند و احکامی که صادر می‌کنند منطبق با آن باشد؛ در آن صورت چنان احکامی، احکام خود

جناب ادوارد کوک از لیتلتون
کتاب ۲ فصل ۶، ۹۷ ب

حاکم خواهند بود؛ وگرنه از آن قضاات مادون بوده و ناعادلانه‌اند.

۸. از این گفته که قانون حکم است و حکم نیز عبارت است از اعلام و بیان اراده‌ی کسی که شفاهاً یا کتباً و یا با هر علامت مکفی دیگری حکمی صادر می‌کند؛ چنین استنباط می‌توان کرد که حکم دولت تنها برای کسانی قانون است که وسیله‌ی کسب علم و اطلاع از آن را داشته باشند. بله، کودکان و دیوانگان را قانونی نیست همچنانکه جانوران وحشی تابع قانون نیستند؛ و نیز نمی‌توان عنوان عادل یا غیرعادل را در مورد ایشان به کار برد؛ زیرا آنها هیچگاه قدرت بستن عهد و پیمان یا فهم تبعات آن را نداشته‌اند؛ و در نتیجه هیچگاه خود را ملتزم و متعهد به تأیید و تجویز اعمال هیچ حاکمی نساخته‌اند، آنچنان که کسانی که به تأسیس دولت برای خود می‌پردازند، می‌سازند. و به همان سان که کسانی که از علم و اطلاع نسبت به قوانین به حکم طبیعت و یا به حکم حوادث محروم گشته‌اند، اگر قانون را به طور کلی رعایت نکنند معذورند؛ هر کس نیز که به واسطه‌ی عارضه‌ای که ناشی از قصور خودش نباشد از وسایل کسب علم و اطلاع نسبت به قانون خاصی محروم شده باشد، و در نتیجه قانون را رعایت نکند، معذور است؛ و یا به سخن درست‌تر، قانون برای چنان کسانی قانون نیست. پس لازم است در اینجا دلایل و علائم کافی برای اطلاع و علم نسبت به قانون یعنی نسبت به اراده‌ی حاکم را چه در پادشاهی‌ها و چه در دیگر اشکال حکومت، ملاحظه کنیم.

قانونی که وضع شود ولی نامعلوم باشد قانون نیست

و نخست اینکه قانونی که برای همه‌ی اتباع بدون استثنا الزام‌آور باشد و مکتوب و مدون نباشد و یا به شیوه‌ی دیگری در مکان‌هایی که ممکن است به علم و اطلاع افراد رسد، انتشار نیافته باشد، همان قانون طبیعی است. زیرا هر آنچه آدمیان براساس عقل خودشان و نه بنابه گفته دیگران، به عنوان قانون بشناسند، می‌باید برای عقل همگان قابل قبول باشد؛ و هیچ قانونی نمی‌تواند چنین باشد، مگر قانون طبیعی. پس قوانین طبیعی نیازی به انتشار و اعلام ندارند و در این جمله که مورد تأیید همه جهانیان است خلاصه می‌شوند: کاری را که اگر دیگری در حق تو انجام دهد، ناپسند و نامعقول خواهی شمرد در حق دیگری انجام مده.

همه قوانین نامکتوب قوانین طبیعی هستند

ثانیاً قانونی که تنها برای برخی از کسان یا شخص خاصی الزام‌آور باشد و مکتوب نباشد و یا شفاهاً اعلام نگشته باشد، آن قانون نیز قانون طبیعی است؛ و به وسیله‌ی همان علائم و نشانه‌هایی شناخته می‌شود که اتباع مشمول آن قانون را از دیگر اتباع متمایز می‌سازد. زیرا هر قانونی که نوشته نشده و یا به شیوه‌ی دیگری از جانب واضع آن انتشار نیافته باشد، به هیچ طریقی قابل شناسایی نیست مگر به واسطه‌ی عقل کسی که باید از آن اطاعت کند؛ و بنابراین چنین قانونی نیز مدنی نیست بلکه طبیعی است. برای مثال اگر شخص حاکم، کارگزاری عمومی را به خدمت درآورد بدون آنکه دستورهای کتبی درباره‌ی وظایف وی صادر کند، آن کارگزار موظف است احکام عقل را به عنوان دستور عمل خود

قرار دهد؛ همچنانکه وقتی حاکم کسی را قاضی می‌کند، قاضی باید توجه داشته باشد که حکمش با عقل شخص حاکم منطبق باشد و چون عقل حاکم همواره به‌عنوان ملاک انصاف و عدالت ادراک می‌شود، پس قاضی به حکم قانون طبیعی ملزم به رعایت آن است. و یا اگر سفیری را به کار بگمارد، آن سفیر باید (در همهٔ اموری که در احکام کتبی مندرج نیست) آنچه را که به حکم عقل بیش از هر چیز تأمین‌کنندهٔ منافع شخص حاکم است، به‌عنوان دستورعمل خود قرار دهد؛ و این گفته در مورد همهٔ کارگزاران حاکمیت چه عمومی و چه خصوصی صادق است. همهٔ راهنمایی‌های عقل طبیعی به این معنا را می‌توان در ذیل عنوان صداقت و وفاداری خلاصه کرد، که شاخه‌ای از عدالت طبیعی است.

قانون طبیعی جزء ذاتی همهٔ قوانین دیگری است که می‌باید شفاهاً یا کتباً و یا به‌شیوهٔ دیگری به اطلاع همهٔ کسانی رسانده شود که ملزم به اطاعت از آنها هستند، و چنین قوانینی ناشی از اقتدار حاکم تلقی می‌شوند. زیرا ارادهٔ شخص دیگری را نمی‌توان فهمید مگر از طریق سخنان یا اعمال او و یا حدس و گمانی که از فعالیت و اهداف وی به ذهن رسد؛ و فرض بر این است که فعالیت و اهداف شخص نمایندهٔ دولت همواره منطبق با عدالت و عقل باشد. و در دوران باستان، پیش از رواج عمومی کتابت، قوانین اغلب در قالب اشعار درج می‌شد تا مردم عوام که از خواندن و قرائت اشعار لذت می‌برند با سهولت بیشتری آنها را به‌خاطر بسپارند. و به‌همین دلیل سلیمان کسی را می‌گوید که ده فرمان را بر روی ده انگشت دست خود ببندد. و موسی در مورد قانونی که به‌هنگام تجدید عهد و میثاق برای مردم اسرائیل می‌آورد، به ایشان دستور می‌دهد که آن را به فرزندان خودشان بیاموزند و از آن هم در خانه و هم در طی راه سخن بگویند و هم در هنگام به‌خواب رفتن و هم در وقت برخاستن از خواب یاد کنند و نیز آنها را بر روی ستون‌ها و درهای خانه‌هایشان بنویسند و مردمان را از مرد و زن و کودک فراهم آورند تا به قرائت آن قوانین گوش فرا دهند.

کتاب امثال سلیمان ۷:۳

سفر تثنیه ۱۱:۱۹

سفر تثنیه ۳۱:۱۲

وقتی قانونگذار معلوم نباشد
قانونی در کار نیست

کافی نیست قانون تنها مکتوب و منتشر شده باشد؛ بلکه همچنین می‌باید علائم آشکاری در این خصوص موجود باشد که آن قانون از ارادهٔ شخص حاکم ناشی شده است. زیرا ممکن است افراد خصوصی وقتی واقعاً و یا به نظر خودشان قدرت کافی برای تأمین خواست‌ها و نقشه‌های نادرست خود داشته باشند و آن نقشه‌ها را به منظور دستیابی به غایات بلندپروازانهٔ خویش پیش ببرند، بدون نظر قدرت قانونگذار و یا برخلاف آن چیزهایی را به‌عنوان قانون منتشر کنند که دلخواه خودشان باشد. پس نه تنها اعلام و انتشار قانون، بلکه همچنین وجود علائم و امارات کافی در خصوص واضح آن و اقتدار وی لازم است. واضح قانون یا قانونگذار می‌باید در هر دولتی معلوم باشد، زیرا وی همان شخص صاحب حاکمیت است، که چون برطبق رضایت مردم مستقر شده است، پس

می‌باید در نزد همگان به اندازه کافی شناخته شده باشد. وگرچه ممکن است جهل و آسوده خیالی آدمیان آنقدر باشد که اغلب آنها وقتی خاطره نخستین اقدام در تأسیس دولت‌شان کمرنگ شود، دیگر فراموش کنند که چه کسی از ایشان در مقابل دشمنان‌شان دفاع می‌کرده و از کار و کوشش آنها حمایت می‌نموده و از ایشان رفع ظلم می‌کرده است؛ با این همه هر کس که در این باره تأمل کند، نمی‌تواند این واقعیت را زیر سؤال ببرد؛ پس جهل درباره اینکه حاکمیت در دست کیست، نمی‌تواند دستاویز هیچ عذر و بهانه‌ای شود. و یکی از احکام عقل طبیعی و در نتیجه یکی از قوانین طبیعی روشن و آشکار این است که هیچکس نباید به تضعیف قدرتی بپردازد که خود خواستار حمایت آن از خویش بوده و یا به خواسته خود از حمایت آن در مقابل دیگران برخوردار شده است. بنابراین هیچکس نمی‌تواند جز با قصور خودش (قطع نظر از اینکه بدخواهان چه بگویند) درباره حاکم دچار جهل و شک شود. مشکل در یافتن شواهد اقتداری است که از وی ریشه می‌گیرد؛ و رفع این مشکل بستگی به کسب شناسایی نسبت به ضابطین عمومی، مشاوران عمومی، کارگزاران عمومی و نشان‌های عمومی دارد؛ و همه قوانین به واسطه همین‌ها تشخیص داده می‌شوند و منظور از تشخیص، تجویز و تشریح نیست زیرا تشخیص صرفاً گواهی و ثبت و ضبط است؛ نه اقتدار و مشروعیت قانون که تنها از حکم حاکم ناشی می‌شود.

تفاوت میان تشخیص و تشریح

بنابراین اگر بپرسند براساس قانون طبیعی، یعنی براساس عدالت و انصاف کلی، ظلم و ستم چیست، حکم قاضی که به موجب تفویض اختیار [از جانب حاکم] صلاحیت رسیدگی به این‌گونه موارد را دارد، برای تشخیص قانون طبیعی در آن مورد خاص کافی است. زیرا گرچه نظر کسی که در حقوق تبحر دارد برای پرهیز از اختلاف و نزاع مفید است، لیکن آن نظر صرفاً مشورتی است؛ یعنی تنها قاضی باید پس از استماع دعوا و نزاع قانون را برای افراد مشخص سازد.

قانون به تشخیص قاضی مادون

اما وقتی سؤال درباره معنای ظلم یا جرم براساس قانون مکتوب باشد؛ هر کس می‌تواند (اگر بخواهد) از طریق مراجعه خودش یا دیگران به مجموعه قوانین، پیش از ایراد چنان ظلمی یا ارتکاب چنان جرمی در این باره به کفایت کسب اطلاع کند که آیا کار او ظلم و یا جرم است یا نه. و آن کس باید هم، چنان کند زیرا وقتی کسی شک دارد که آیا عملی که می‌خواهد انجام دهد درست است یا نه و اگر مطلع باشد و آن کار را انجام دهد، عملش غیرقانونی است. به همین شیوه اگر کسی تصور کند که در قضیه‌ای که براساس قانون مکتوب رسیدگی می‌شود، مورد ظلم قرار گرفته و در عین حال بتواند خودش یا از طریق دیگران آن قانون را مطالعه کند؛ اگر پیش از مراجعه به قانون شکایت کند، کار نادرستی انجام می‌دهد و بیش از آنچه به احقاق حق خود نظر داشته باشد به ایذای دیگران متمایل بوده است.

تشخیص قانون با رجوع به مجموعه قوانین

اگر مسئله در باب اطاعت و فرمانبرداری از کارگزاران عمومی باشد؛ مشاهده حکم تفویض اختیار به او که دارای مهر عمومی باشد و شنیدن آن حکم وقتی قرائت شود و یا داشتن وسایلی برای کسب اطلاع از آن برای هر کسی که بخواهد، طریقه‌ای مکفی برای تشخیص اختیارات اوست. زیرا هر کس می‌باید حداکثر مساعی خود را به عمل آورد و خویشتن را از قوانین مکتوبی که ممکن است به اعمال آینده او ارتباط پیدا کند، مطلع سازد.

پس از آنکه قانونگذار شناخته شود و قوانین نیز یا از طریق کتابت و یا در پرتو طبیعت به کفایت معلوم گردند، باز هم وجود شرط بسیار مهم دیگری لازم است تا آنها را الزام‌آور سازد. زیرا ماهیت قانون نه در الفاظ بلکه در نیت و معنای آن یعنی در تعبیر درست قانون (یعنی معنای مورد نظر قانونگذار) نهفته است؛ و بنابراین تفسیر و تعبیر همه قوانین بستگی به قدرت حاکمه دارد؛ و مفسران تنها کسانی خواهند بود که شخص حاکم منصوب خواهد کرد (و اتباع تنها از حاکم اطاعت می‌کنند). در غیر این صورت ممکن است مفسری با زبردستی و مهارت خود، قانون را دارای معنایی تعبیر کند که مغایر با معنای مورد نظر حاکم باشد؛ بدین وسیله چنان مفسری خود را به جای قانونگذار می‌گذارد.

همه قوانین چه مکتوب و چه غیرمکتوب نیازمند تفسیرند. قانون طبیعی نامکتوب گرچه ممکن است برای افراد بی‌غرض و خالی از شور و شهوتی که از عقل طبیعی خویش استفاده کنند، ساده باشد و بنابراین به دست ناقضین خود بهانه‌ای ندهد، اما با توجه به ندرت و یا حتی فقدان چنان کسانی که در برخی از موارد دستخوش خودخواهی و اسیر هواهای نفسانی نشوند، قانون طبیعی امروزه از همه قوانین دیگر ابهام‌آمیزتر شده است و در نتیجه بیش از همه قوانین به مفسرین توانا نیاز دارد. قوانین مکتوب اگر مختصر باشند، به واسطه معانی مختلف یکی دو لفظ به سهولت سوء تعبیر می‌شوند؛ اگر طولانی باشند نیز به واسطه معانی مختلف شمار بسیاری از الفاظ، ابهام‌آمیزتر می‌گردند؛ تا آنجا که هیچ قانون مکتوبی را که در قالب کلمات معدود و یا متعددی عرضه شود، نمی‌توان به درستی فهمید مگر اینکه علت‌های غایی یعنی علت‌هایی را که قانون برای آن وضع شده است دریابیم؛ و علم به چنین علت‌هایی از آن قانونگذار است. بنابراین برای قانونگذار هیچ گره‌ای در قانون نیست که گشودنی نباشد زیرا یا می‌تواند سرخ‌ها را پیدا کند و گره را بگشاید و یا اینکه (چنانکه اسکندر با شمشیر خود در مورد گره گوردیوس کرد^۱) با کاربرد قدرت قانونگذاری سرخ‌هایی را که می‌خواهد بسازد؛ و این کاری است که هیچ مفسر دیگری نمی‌تواند انجام دهد.

۱. گره کوری که گوردیوس بسته بود و اسکندر نتوانست آن را بگشاید، پس آن را با شمشیر خود دونیم کرد.

تفسیر معتبر قانون تفسیر
نویسندگان نیست

در تفسیر قوانین طبیعی در درون دولت‌ها، به کتاب‌های فلسفه اخلاق نیازی نیست. حجیت نظر نویسندگان بدون حجیت و اقتدار دولت، عقاید ایشان را هر قدر هم که درست باشند، به قانون تبدیل نمی‌کند. آنچه من در این رساله درباره فضایل اخلاقی و ضرورت آنها برای تأمین و حفظ صلح نوشته‌ام، هر چند حقیقتی مبرهن باشد، صرفاً به این دلیل قانون محسوب نمی‌شود بلکه به آن دلیل قانون به‌شمار می‌آید که در همه دولت‌های جهان، جزئی از قانون مدنی است؛ زیرا آن مطلب گرچه طبیعتاً معقول باشد، لیکن تنها به حکم قدرت حاکم قانون می‌شود؛ در غیر این صورت توصیف قوانین طبیعی به‌عنوان قوانین نامکتوب اشتباه بزرگی می‌بود، زیرا از این‌گونه مطالب مجلدات بسیاری منتشر می‌شود که بین آنها و در درون آنها بسیار تعارض وجود دارد.

مفسر قانون طبیعی قاضی
است که در هر مورد خاص
شفاهاً حکم می‌دهد

تفسیر قانون طبیعی هم به معنی صدور حکم از جانب قاضی منصوب حاکم، یعنی استماع و صدور حکم در مورد آن دسته از دعاوی است که مبتنی بر آن قانون باشند و هم به معنی اعمال آن قانون در هر مورد خاص است. زیرا در عمل قضاوت، تنها کاری که قاضی می‌کند این است که ببیند آیا خواسته طرف دعوا هماهنگ با عقل و انصاف طبیعی هست یا نه؛ و حکمی که وی صادر می‌کند بنابراین همان تفسیر قانون طبیعی است؛ و این تفسیر معتبر است نه به این دلیل که حکم شخص قاضی است بلکه به این دلیل که وی آن را براساس جواز و اقتدار شخص حاکم صادر می‌کند و به همین دلیل آن حکم، حکم حاکم نیز هست؛ و این حکم برای طرفین دعوا در آن زمان قانون محسوب می‌شود. اما از آنجا که همه قضاوت چه تابع و چه حاکم ممکن است در قضاوت خود اشتباه کنند، پس اگر بعداً در قضیه مشابه دیگری صدور حکم مغایری را بیشتر با عدالت و انصاف هماهنگ بیابند، باید چنین حکمی صادر کنند. خطا و اشتباه هیچکس به قانون متبوع وی تبدیل نمی‌شود و یا وی را ملزم نمی‌سازد که بر آن اصرار ورزد. به‌علاوه، چنان خطایی (به‌همان دلیل) برای قضاوت دیگر قانون محسوب نمی‌شود، هر چند به پیروی از آن سوگند خورده باشند. زیرا اگر حکم خطایی براساس جواز و اقتدار حاکم صادر شود، اگر حاکم آن را در مورد قوانینی که تغییر پذیرند، تصدیق کند و مجاز دارد، در آن صورت در قضایایی که شرایط کاملاً مشابهی دارند، اساس قانون جدید محسوب می‌شوند؛ اما در مورد قوانین ثابت و تغییرناپذیر، مانند قوانین طبیعی، آن احکام نه برای خود آن قاضی و نه برای قضاوت دیگر در همه موارد مشابه پس از آن قانون محسوب نمی‌شوند. شهریاران جانشین یکدیگر می‌شوند و قضاوت می‌آیند و می‌روند؛ حتی آسمان و زمین دگرگون می‌شوند؛ اما هیچ فقره‌ای از قانون طبیعی از میان نمی‌رود، زیرا این قانون، قانون ابدی خداوند است. بنابراین همه احکام تمامی قضاتی که تاکنون وجود داشته‌اند نمی‌توانند رویهم رفته قانونی مغایر با عدالت طبیعی ایجاد کنند؛ همچنین احکام همه قضاوت پیشین نمی‌توانند ضامن و پشتوانه حکمی غیر معقول باشند و یا قاضی امروز را از زحمت

حکم قاضی، خود او و یا
قضاوت دیگر را ملزم نمی‌کند
که در قضایای مشابه بعدی
حکم مشابهی صادر کنند

مطالعه در ماهیت عدالت و انصاف (در دعوی مطرح شده نزد او) براساس اصول عقل طبیعی خویش معاف دارند. برای مثال، مجازات بی‌گناهان برخلاف قانون طبیعی است و بی‌گناه کسی است که از نظر قضایی مبرا از خطاست و قاضی او را بی‌گناه می‌داند. برای نمونه موردی را در نظر بگیرید که کسی متهم به ارتکاب جرم بزرگی شده باشد و با توجه به قدرت و بدخواهی برخی از دشمنان خود، و نیز فساد و غرض‌ورزی رایج در بین قضات، از ترس مجازات بگریزد ولی بعداً دستگیر و قانوناً محاکمه شود و در آنجا آشکارا ثابت کند که مرتکب جرمی نشده و در نتیجه تبرئه گردد و با این حال [به خاطر فرارش] محکوم به جریمه مالی شود؛ این حکم به معنی محکومیت بی‌گناه است. به نظر من هیچ جایی در جهان نیست که در آن چنین حکمی را بتوان تفسیر قانون طبیعی شمرد و یا آن را بنا به احکام مشابه قضات پیشین به قانون تبدیل کرد. زیرا اولین کسی که چنین حکمی داده باشد، حکم ناعادلانه‌ای داده است و هیچ حکم ناعادلانه‌ای نمی‌تواند سرمشق قضاوت برای قضات آینده باشد. قانون مکتوب می‌تواند افراد بی‌گناه را از فرار از محاکمه منع کند و چنان افرادی ممکن است به خاطر فرار مجازات شوند؛ اما اگر فرار از ترس آسیب، پس از آنکه کسی قانوناً از جرم تبرئه شده باشد، دلیل احتمال بر گناهکاری فرض شود، چنین ظن و فرضی حاکی از احتمال جرم نمی‌تواند باشد و پس از صدور حکم [برائت] معنا و مفهومی ندارد. با این حال یکی از حقوقدانان بزرگ انگلستان این قضیه را در حقوق عرفی کشور وارد می‌کند (و می‌گوید): اگر کسی که بی‌گناه است، متهم به ارتکاب جرمی شود و از ترس مجازات بگریزد، گرچه قانوناً از ارتکاب جرم تبرئه شود، اما اگر معلوم شود که وی به خاطر [ترس از مجازات] جرم گریخته است، به‌رغم بی‌گناهی‌اش، همه اموال، اثاثیه، بستانکاری‌ها و عقود خود را از دست می‌دهد. در مورد از دست‌دادن این چیزها، قانون هیچ دلیل و مدرکی در مقابل ظن قانونی [ارتکاب جرم] براساس فرار وی، نمی‌پذیرد. در این مورد می‌بینید که انسان بی‌گناهی که قانوناً تبرئه شده، به‌رغم بی‌گناهی‌اش (درحالی که هیچ قانونی او را از گریختن منع نکرده)، پس از برائت از جرم، براساس ظن و استنباط قانونی، به از دست‌دادن کل اموال خود محکوم می‌شود. اگر قانون براساس فراروی فرض و ظن واقعیت ارتکاب جرم (جرمی که بزرگ باشد) را بپذیرد، در آن صورت حکم نیز می‌باید حکم جرم بزرگی باشد؛ اما اگر ظن خود را بر آن واقعیت قرار ندهد، پس به چه دلیلی وی باید اموال خود را از دست بدهد؟ پس این قانون، قانون انگلستان نیست و چنان محکومیتی نیز مبتنی بر ظن و استنباط قانونی نیست بلکه بر استنباط و ظن قضات استوار است. همچنین قول به اینکه هیچ دلیل و مدرکی در مقابل ظن و استنباط قانونی پذیرفته نمی‌شود، خود غیرقانونی است. زیرا همه قضات، چه تابع و چه حاکم، اگر از استماع دلایل و شواهد استنکاف ورزند، از اجرای عدالت خودداری کرده‌اند؛ چون اگر هم حکم عادلانه باشد، باز قضاتی که بدون استماع ادله ارائه شده حکم دهند، قضات ناعادلی

هستند؛ و ظن و استنباط آنها چیزی جز پیشداوری نیست؛ و هیچکس نباید پیشداوری‌های خود را همراه خود به کرسی عدالت ببرد، قطع نظر از اینکه از چه احکام یا امثال پیشینی پیروی کند. امور دیگری نیز از این نوع هست که در آن آرا و احکام افراد به واسطه اعتماد به سوابق دچار انحراف و خطا می‌گردد؛ اما آنچه گفتیم در اثبات این مطلب کفایت می‌کند که گرچه حکم قاضی برای طرف دعوا، قانون باشد لیکن برای قضاتی که در آن منصب جانشین وی خواهند شد، قانون نخواهد بود.

به همین سان وقتی از معنای قوانین مکتوب استفسار شود، مفسر کسی نیست که تفسیری بر آنها بنویسد؛ زیرا تفاسیر عموماً بیشتر متأثر از خرده‌گیری‌ها [ی مفسران] هستند تا متن قانون؛ و از این رو خود به تفاسیر دیگری نیاز دارند و بدین سان پایانی بر چنین تفاسیری متصور نخواهد بود. و بنابراین اگر مفسری از جانب شخص حاکم جواز و اختیار نداشته و منصوب نشده باشد که قضات تابع از وی پیروی کنند، در آن صورت مفسر، هیچکس جز خود آن قضات معمولی نخواهند بود، به همان سان که ایشان در قضایای مربوط به قانون نامکتوب، مفسرند؛ و احکام آنها باید به وسیله طرفین دعوا به عنوان قانون در آن مورد خاص پذیرفته شود؛ اما نمی‌تواند برای قضات دیگر در دعاوی مشابه الزام‌آور باشد. زیرا قاضی می‌تواند حتی در تفسیر قوانین مکتوب اشتباه کند؛ لیکن اشتباه قضات مادون نمی‌تواند قانون را تغییر دهد، زیرا قانون حکم کلی شخص حاکم است.

تفاوت میان لفظ و حکم
قانون

در قوانین مکتوب آدمیان میان لفظ و حکم قانون تفاوت می‌گذارند؛ و وقتی منظور از لفظ استنباطی است که از صرف کلمات می‌شود، این تمایز و تفاوت درست است. زیرا معانی تقریباً همه کلمات یا فی‌نفسه و یا به واسطه کاربرد استعاری آنها، مبهم است؛ و ممکن است بر حسب استدلال‌ها معانی مختلفی پیدا کنند؛ اما قانون تنها یک معنا دارد. لیکن اگر منظور از لفظ قانون، معنای لفظی آن باشد، در آن صورت لفظ با حکم یا معنا و نیت مندرج در قانون یکی است. زیرا معنای لفظی همان معنایی است که قانونگذار می‌خواسته از لفظ قانون استنباط شود. حال فرض بر این است که نیت قانونگذار همواره عدالت و انصاف است، زیرا اگر قضات غیر از این درباره حاکم تصوری داشته باشند مرتکب اهانت و توهین به وی می‌شوند. پس قضات باید، در صورتی که لفظ قانون خود کاملاً مجوز صدور حکم معقولی را به دست ندهد، آن را با قانون طبیعی تکمیل کنند. و یا اگر قضیه دشوار باشد، صدور حکم را تا هنگامی که اختیار بیشتری کسب کنند، به تأخیر اندازند. به عنوان مثال: قانون مکتوبی مقرر می‌دارد که کسی که به زور از خانه خودش اخراج شده باشد، می‌باید با اعمال زور به خانه‌اش عودت داده شود؛ حال اگر کسی از روی غفلت خانه خود را خالی بگذارد و برود و هنگام بازگشت به زور از ورودش جلوگیری شود، در این مورد خاص هیچ قانون خاصی مقرر نشده است. اما آشکار است که حکم چنین

موردی در همان قانون مندرج است؛ زیرا در غیر این صورت هیچ چاره‌ای برای چنان کسی وجود ندارد؛ و می‌توان گفت که این حال برخلاف نیت قانونگذار است. همچنین لفظ قانون به قاضی حکم می‌کند که برحسب شواهد قضاوت کند. [مثلاً] کسی به غلط به ارتکاب عملی متهم شده است، درحالی‌که خود قاضی شاهد بوده که دیگری آن عمل را انجام داده است، نه آن کس که متهم شده است؛ در این مورد نه از لفظ قانون در محکوم‌کردن بی‌گناه پیروی خواهد شد و نه قاضی بر علیه شهادت شهود حکم خواهد داد؛ زیرا لفظ قانون با آن مغایرت دارد؛ بلکه قاضی از حاکم خواهد خواست که شخص دیگری قاضی و خودش شاهد شود. بدین‌سان مشکلی که از توجه به صرف الفاظ قانون مکتوب ناشی می‌شود، ممکن است قاضی را به فحوا و معنای قانون رهنمون گردد و در نتیجه وی بتواند قانون را بهتر تفسیر کند؛ هر چند هیچ مشکلی [از این دست] نمی‌تواند مستمسک صدور حکمی برخلاف قانون باشد؛ زیرا قاضی درباره صواب و خطا حکم می‌کند نه در این باره که چه چیزی برای دولت راحت‌افزا یا ناراحت‌کننده و مشکل‌آفرین است.

توانایی‌های لازم برای مفسر خوبِ قانون، یعنی برای قاضی خوب، با توانایی‌های لازم برای وکیل متفاوت است و آن توانایی مطالعه در قوانین است. زیرا قاضی همچنانکه باید در مورد قضا یا و جرائم مرتکبه از هیچکس جز شهود کسب اطلاع نکند؛ به‌همان‌سان باید در مورد قانون هیچ چیز جز مصوبات و مقررات شخص حاکم را که در محاکمات و دفاعیات عنوان می‌شود و یا به‌واسطه کسانی که از جانب قدرت حاکمه اختیار دارند، بر وی اعلام و آشکار می‌گردد، در نظر نگیرد؛ و نیز خود قاضی نیاز ندارد پیشاپیش درباره حکم و قضاوت خود بیندیشد، زیرا آنچه را که وی درباره قضیه و جرم مرتکبه خواهد گفت به‌وسیله شهود در نزد او مطرح می‌شود؛ و نیز آنچه را که در خصوص قانون خواهد گفت از کسانی اخذ می‌کند که در مدافعات خود بدان اشاره می‌کنند؛ و قاضی نیز با اختیار خویش آن را در همانجا تفسیر می‌کند. رؤسای دادگاه در انگلستان قضاتی بودند که دشوارترین دعاوی و قضا یا را بررسی می‌کردند و فیصله می‌دادند؛ اما شمار اندکی از ایشان در علم قوانین تبحر داشتند و شمار اندک‌تری آن را حرفه خویش ساخته بودند؛ و گرچه ایشان با حقوقدانان و وکلایی مشورت می‌کردند که به همان منظور برای حضور در دادگاه منصوب می‌شدند؛ لیکن تنها خودشان صلاحیت صدور حکم داشتند. به‌همین شیوه در محاکمات حقوقی معمولی دوازده نفر از عامه مردم، نه تنها درباره جرم مرتکبه بلکه درباره مجازات آن نیز قضاوت می‌کنند و حکم می‌دهند و به شاکی و یا متهم اعلام می‌کنند؛ یعنی ایشان نه تنها درباره جرم مرتکبه بلکه درباره مجازات نیز قضاوت می‌کنند؛ و در مسائل جنایی نه تنها تصمیم می‌گیرند که چنان جرمی اصلاً انجام شده است یا نه؛ بلکه معلوم می‌سازند که آیا آن جرم قتل عمد، آدم‌کشی، جنایت، تجاوز و نظیر

آن بوده است که در قانون مشخص شده‌اند؛ اما چون ایشان قرار نیست خود حقوقدان باشند، پس کسی هست که اختیار دارد تا آنها را از قانون در مورد خاصی که باید قضاوت کنند، مطلع سازد. اما اگر آنها برطبق آنچه وی می‌گوید قضاوت نکنند، به این دلیل قابل جریمه نیستند؛ مگر آنکه معلوم شود که ایشان برخلاف وجدان خودشان قضاوت کرده‌اند و یا با گرفتن پاداشی از راه صواب خارج شده‌اند.

آنچه ویژگی قاضی خوب یا مفسر خوب قوانین است از این قرار است: اولاً فهم درست قانون طبیعی اصلی یعنی انصاف و عدالت؛ و این نه به مطالعه نوشته‌های دیگران بلکه به سلامت عقل طبیعی و تفکر خود افراد بستگی دارد و بیش از همه در کسانی یافت می‌شود که بیشترین فرصت و بیشترین تمایل را برای تأمل و مطالعه در آن باره داشته‌اند. ثانیاً تحقیر ثروت زائد و زیاده‌طلبی. ثالثاً توانایی تخلیه خود از هرگونه ترس، خشم، کینه، دلبستگی و شور و شهوت به هنگام قضاوت. رابعاً و بالاخره صبوری در گوش دادن؛ توجه دقیق و مراقبت در استماع و حافظه قوی برای حفظ و هضم و کاربرد مسموعات.

تقسیمات قانون

تمیز و تفکیک قوانین به شیوه‌های مختلف و برحسب روش‌های گوناگون به همت کسانی که درباره قوانین مطالبی نوشته‌اند صورت گرفته است. زیرا این کاری است که نه به سرشت نویسنده بلکه به توانایی او بستگی دارد؛ و تابع روش معمول هر کسی است. در مجموعه قوانین ژوستینین^۱ هفت نوع قانون مدنی می‌یابیم: ۱. احکام، قوانین و مکتوبات شهریار یعنی امپراتور؛ زیرا کل قدرت مردم در وی مستقر بود. اعلامیه‌های پادشاهان انگلستان نیز از این قسم بوده‌اند.

۲. احکام و فرامین کل مردم رم (شامل سنا) که از جانب سنا مطرح می‌شدند. این احکام نخست از جانب قدرت حاکمه مستقر در مردم به‌عنوان قانون شناخته شدند و برخی از آنها که از جانب امپراتوران ملغی نگشتند، به حکم دولت امپراطوری نیز قانون تلقی می‌شدند. زیرا همه قوانینی که الزام آورند، به واسطه اقتدار کسی قانون محسوب می‌شوند که بتواند آنها را فسخ کند. مصوبات پارلمان در انگلستان تا حدی شبیه این قوانین‌اند.

۳. احکام و مقررات عامه مردم (به استثنای سنا) که از جانب هیئت مدافعان آزادی‌ها و حقوق مردم (تریبون) مطرح می‌شدند. زیرا برخی از آنها که به وسیله امپراتوران ملغی نشدند همچنان به حکم دولت امپراطوری قانون به‌شمار می‌رفتند. احکام مجلس عوام در انگلستان شبیه این احکام بوده‌اند.

۴. احکام سنا (Senatus Consulta)؛ زیرا وقتی شمار مردم رم آنقدر افزایش یافت که دیگر ممکن نبود به راحتی آنها را گرد هم آورد، پس امپراتور صلاح را در آن دید که

۱. Justinion (۴۸۳-۵۶۵)، امپراتور بیزانس-م.

افراد باید به جای مشورت با مردم با سنا مشورت کنند. و این احکام شباهتی با احکام مشورتی دارد.

۵. احکام حکام منتخب رم [که سالی یکبار انتخاب می‌شدند] (Praetors) و (در برخی موارد) احکام شهرداران (Aediles)؛ احکام قضات دادگاه‌های عالی در انگلستان شبیه آن احکام‌اند.

۶. پاسخ‌های مشورتی (responsa prudentum) که عبارت از احکام و آرا و عقاید حقوقدانانی بود که امپراتور به آنها حق تفسیر قانون و اختیار پاسخگویی به مسائلی را در زمینه قوانین داده بود که به نظر مشورتی آنها نیاز داشت؛ قضات در صدور احکام خود، به موجب مقررات امپراتور، ملزم به رعایت آن پاسخ‌ها بودند؛ و این پاسخ‌ها شبیه گزارش قضایا و دعاوی فیصله یافته است، البته اگر قضات دیگر به موجب قانون انگلستان ملزم به رعایت آن می‌بودند. زیرا قضات در حقوق عرفی انگلستان به معنی درست کلمه قاضی نیستند بلکه مشاورین قضایی هستند؛ و قضات یعنی رؤسای دادگاه‌های عالی و دوازده نفر [هیئت منصفه] منتخب از عامه مردم، می‌باید در مسائل قانونی نظر مشورتی ایشان را جویا شوند.

۷. همچنین رسوم غیرمکتوب (که ماهیتاً اقتباس و تقلیدی از قانون هستند)، به شرط پذیرش ضمنی امپراتور و در صورتی که مغایرتی با قانون طبیعی نداشته باشند، قانون به‌شمار می‌روند.

تقسیم‌بندی دیگری از قوانین میان قوانین طبیعی و قوانین موضوعه نیز صورت گرفته است. قوانین طبیعی قوانینی هستند که از روز ازل قانون بوده‌اند؛ و نه تنها قوانین طبیعی بلکه قوانین اخلاقی نیز خوانده می‌شوند؛ و متشکل از فضایل اخلاقی، عدالت، انصاف و همه احوال ذهنی معطوف به تأمین صلح و نیکوکاری هستند؛ و درباره آنها ما پیش‌تر در فصل چهاردهم و پانزدهم سخن گفته‌ایم.

قوانین موضوعه قوانینی هستند که از ازل وجود نداشته‌اند بلکه به موجب اراده کسانی که صاحب قدرت حاکمه در مقابل دیگران بوده‌اند، به‌عنوان قانون وضع شده‌اند؛ و این قوانین یا مکتوب‌اند و یا اینکه از طریق دیگر علائم مبین اراده قانونگذار، اعلام می‌شوند.

تقسیم‌بندی دیگری از قانون

همچنین از بین قوانین موضوعه برخی انسانی و برخی الهی هستند؛ و از قوانین موضوعه انسانی برخی توزیعی و برخی کیفری هستند؛ قوانین توزیعی قوانینی هستند که حقوق اتباع را مشخص می‌کنند و معلوم می‌دارند که هر کسی به‌موجب چه حقی، مالکیتی در اراضی و اموال به‌دست می‌آورد و چرا حق یا آزادی عمل دارد؛ و این قوانین خطاب به همه اتباع‌اند. قوانین کیفری معلوم می‌دارند که چه نوع مجازات‌هایی برای کسانی که قانون را نقض کنند تعیین و اجرا می‌شود؛ مخاطب این قوانین کارگزاران و صاحب‌منصبانی هستند که موظف به اجرا [ی مجازات‌ها] می‌باشند. زیرا گرچه همگان

باید از مجازات‌هایی که برای تجاوز و تعدی مقرر شده است پیشاپیش آگاه باشند؛ اما خطاب حکم قانون به شخص خلافکار نیست (و نمی‌توان فرض کرد که وی صادقانه بخواهد خودش را مجازات کند) بلکه به کارگزاران و مقاماتی است که برای اجرای مجازات‌ها منصوب شده‌اند. و این قوانین کیفری اغلب همراه با قوانین توزیعی نوشته می‌شوند؛ و گاه احکام خوانده می‌شوند؛ زیرا همه قوانین داوران یا احکام عمومی قانونگذارند؛ همچنانکه هر داور و حکم خاصی برای کسی که طرف دعوا بوده است، قانون محسوب می‌شود.

قانون موضوعه الهی چگونه
به‌عنوان قانون شناخته
می‌شود

قوانین موضوعه الهی (قوانین طبیعی نیز که ازلی و ابدی و کلی هستند، الهی‌اند) قوانینی هستند که چون احکام و فرامین خداوندند (البته ازلی نیستند و خطاب به همه آدمیان هم نمی‌باشند بلکه مخاطب آنها تنها قوم خاص و یا اشخاص خاصی هستند) به‌واسطه کسانی به‌عنوان قانون اعلام می‌گردند که خداوند بدان‌ها چنین اختیاری داده باشد. اما چگونه می‌توان به جواز و اختیار آدمیان برای اعلام آنچه قوانین موضوعه الهی خوانده می‌شوند، پی برد؟ خداوند می‌تواند به شیوه‌ای مافوق طبیعی به کسی حکم کند که قوانین وی را بر دیگران آشکار سازد. اما چون در ذات قانون است که کسی که ملزم به اطاعت از آن است می‌باید از جواز و اختیار کسی که آن را اعلام می‌دارد، اطمینان یابد؛ و چون ما به شیوه‌ای طبیعی نمی‌توانیم بگوییم که آن جواز از خداست، پس چگونه انسانی که از الهامات مافوق طبیعی بهره‌ای نبرده است می‌تواند از الهامی که نصیب اعلام‌کننده قانون شده اطمینان یابد؟ پرسش اول، یعنی اینکه چگونه کسی که به خودش شخصاً وحی و الهام نشده می‌تواند از وحی و الهام به دیگری مطمئن باشد، آشکارا بی‌جواب و محال است. زیرا گرچه آدمی ممکن است به‌واسطه معجزاتی که آن شخص [یعنی اعلام‌کننده قانون موضوعه الهی] به‌عمل آورد، و یا به‌واسطه مشاهده قداست فوق‌العاده در زندگی وی و یا دانایی فوق‌العاده و نشاط فوق‌العاده در اعمال وی - که همگی نشانه‌هایی از لطف و مرحمت خارق‌العاده خداوندند - ترغیب شود و به‌وحی و الهام او ایمان آورد؛ لیکن چنین چیزهایی شواهد و دلایل مقتضی برای وحی و الهام خاص نیست. معجزات اعمال حیرت‌آوری هستند؛ اما آنچه ممکن است برای یکی حیرت‌آور باشد، ممکن است برای دیگری نباشد. قداست ممکن است ظاهر‌سازانه باشد؛ و اعمال نشاط‌آور مشهود در این جهان اغلب حاصل کار خداوند هستند منتها به‌واسطه علت‌های طبیعی و معمولی ظاهر می‌شوند. و بنابراین هیچکس نمی‌تواند به حکم عقل طبیعی بی‌تردید یقین یابد که دیگری از وحی و الهام ارادی خداوند برخوردار شده است؛ بلکه تنها به حکم ایمان [ممکن است چنان تصور کند]؛ و یکی ایمان قوی‌تر و دیگری ایمان ضعیف‌تری دارد (بر حسب اینکه نشانه‌های مربوطه قوی‌تر یا ضعیف‌تر باشند).

اما در مورد پرسش دوم یعنی اینکه چگونه آدمی می‌تواند ملزم به اطاعت [از قوانین

موضوعه الهی] باشد، پاسخ چندان دشوار نیست. زیرا اگر قانون اعلام شده، برخلاف قانون طبیعی (که بی شک قانون الهی است) نباشد و کسی اقدام به اطاعت از آن کند؛ در آن صورت آن کس به موجب عمل خویش ملزم و مقید است؛ منظورم این است که ملزم به اطاعت از آن است نه ملزم به اعتقاد بدان؛ زیرا ایمان آدمیان و افکار درونی آنها نه تابع اوامر و فرامین الهی بلکه عرصه عملکرد و افعال معمولی یا خارق العاده خداوندند. ایمان به قانون مافوق طبیعی نیز نه به معنی تعهد به اجرای آن بلکه صرفاً به معنی پذیرش و موافقت با آن است؛ یعنی وظیفه‌ای نیست که ما نسبت به خداوند ادا کنیم، بلکه مرحمت و لطفی است که خداوند به دلخواه خود به هر کسی که بخواهد عطا می‌فرماید؛ همچنانکه بی‌ایمانی نیز به معنی نقض هیچیک از قوانین الهی نیست بلکه به معنی نفی و رد همه آنها به غیر از قوانین طبیعی است. اما آنچه در اینجا گفته‌ام با آوردن مثال‌ها و شواهدی در این خصوص از کتاب مقدس، باز هم روشن‌تر خواهد شد. میثاقی که خداوند با ابراهیم (به شیوه‌ای مافوق طبیعی) بست این بود: میان من و شما با ذریه تو بعد از تو عهدی است که نگاه خواهید داشت. اما فرزندان ابراهیم وحی و الهامی دریافت نکردند و حتی در آن زمان وجود نداشتند؛ لیکن با این حال طرف آن عهد و پیمان و ملزم به اطاعت از چیزی بودند که ابراهیم می‌بایست به آنها به عنوان قانون خداوند اعلام بدارد؛ و ایشان تنها به حکم دینی که نسبت به آباء خود از حیث فرمانبرداری و اطاعت داشتند، طرف آن عهد و میثاق بودند؛ و آباء ایشان (اگر همانند ابراهیم در این مورد تابع هیچ قانون دنیوی دیگری نبوده نباشند) دارای حق اعمال قدرت حاکمه بر فرزندان و خدمتکاران خویش بودند. همچنین وقتی خداوند به ابراهیم می‌فرماید: همه مردمان زمین در تو تبرک خواهند یافت؛ زیرا می‌دانم که تو بر فرزندان خود و ذریه خود پس از خود حکم خواهی کرد که راه خداوند را ادامه دهند و از حقیقت و قانون پیروی کنند؛ در اینجا نیز آشکار است که اطاعت و فرمانبرداری خانواده وی که از وحی و الهام برخوردار نبودند، بستگی به التزام پیشین ایشان به اطاعت از حاکم خودشان داشت. در طور سینا تنها موسی به دیدار خدا رفت: قوم او از نزدیک شدن به آنجا منع شدند و گرنه جان خود را از دست می‌دادند؛ با این حال آنها ملزم به اطاعت از همه احکامی شدند که موسی به عنوان قانون خداوند اعلام می‌داشت. به چه دلیلی جز به دلیل تسلیم خود ایشان [به موسی می‌گویند]: با ما سخن بگو و ما به سخنان تو گوش خواهیم کرد؛ اما مگذار خدا با ما سخن بگوید مبادا بمیریم؟ از این دو فقره به اندازه کافی روشن می‌شود که در دولت‌ها، هر یک از اتباع که شخصاً از هیچگونه الهام یقینی و مطمئنی درباره اراده و خواست خداوند برخوردار نباشد، می‌باید به جای آن [یعنی اراده خداوند] از احکام دولت اطاعت کند؛ زیرا اگر آدمیان آزاد می‌بودند که رؤیاهای و احلام خود و یا افراد خصوصی دیگر را به جای فرامین و احکام خداوند بگیرند و بپذیرند؛ در آن صورت دو نفر هم درباره اینکه احکام خداوند چیست به توافق

نمی‌رسیدند؛ و در عین حال هر کسی در مقام احترام به آن احکام، احکام و قوانین دولت را بی‌ارزش می‌شمرد. پس به این نتیجه می‌رسیم که در همهٔ اموری که مغایر با قانون اخلاقی نباشند (یعنی مغایر با قانون طبیعی نباشد)، همهٔ اتباع ملزم به اطاعت از قانون طبیعی به‌عنوان قانون الهی هستند؛ و قوانین دولت آن قانون را قانون الهی می‌شمارند. و این مطلب در نزد عقل هر کسی بدیهی و آشکار است؛ زیرا هر آنچه را که مغایر با قانون طبیعی نباشد می‌توان به‌نام کسانی که قدرت حاکمه را در دست دارند، به‌عنوان قانون مقرر کرد؛ و دلیلی وجود ندارد که آدمیان نسبت به این قانون وقتی به‌نام خداوند مقرر گردد، خود را کمتر ملتزم و مکلف ببینند. به‌علاوه در هیچ نقطه از جهان آدمیان مجاز نیستند به احکام خداوند جز آنچه به این عنوان از جانب دولت شناخته و اعلام شده است، گردن نهند. دولت مسیحی کسانی را که از مذهب مسیحیت سرپیچی کنند، مجازات می‌نماید. و همهٔ دولت‌های دیگر نیز ابداع هر مذهبی را که از جانب آنها ممنوع شده باشد؛ قابل مجازات می‌دانند. زیرا در همهٔ اموری که از جانب دولت تنظیم و هدایت نگردد، عدالت و انصاف (که قانون طبیعی و بنابراین قانون ازلی خداوند است) در آن است که همگان به یک میزان از آزادی بهره‌مند باشند.

تفکیک دیگری میان قوانین، بین قوانین بنیادی و قوانین غیربنیادی صورت می‌گیرد؛ اما من هیچگاه در نوشته‌های هیچ نویسنده‌ای در نیافته‌ام که معنای قانون بنیادی چیست. با این حال می‌توان عقلاً به‌همین شیوه میان قوانین تمیز داد.

قانون بنیادی در همهٔ دولت‌ها آن قانونی است که اگر کنار گذاشته شود دولت دچار نقصان می‌گردد و به کلی از هم می‌پاشد؛ همچون ساختمانی که مبنایش ویران گردد. و بنابراین قانون بنیادی قانونی است که اتباع به‌موجب آن ملزم‌اند هر میزان از قدرت و اختیاراتی را که به حاکم، خواه پادشاه باشد و یا مجمع حاکمه، واگذار شده است، بپذیرند، زیرا بدون آن قدرت دولت پا برجا نتواند بود؛ از آن جمله است قدرت اعلام جنگ و صلح، قضاوت و دادگستری، انتصاب کارگزاران، و انجام هر عملی که به‌نظر حاکم به مصلحت عموم باشد. آن قانونی که اگر فسخ شود، انحلال دولت را به‌همراه نیاورد، بنیادی نیست؛ از این نوع‌اند قوانین مربوط به دعاوی بین اتباع. بحث تفکیک و تقسیم قوانین در اینجا به پایان می‌رسد.

واژه‌های قانون مدنی *Lex Civilis* و حق مدنی *Jus Civile*، به‌نظر من اغلب حتی در آثار دانشمندترین نویسندگان، با یکدیگر خلط شده‌اند؛ درحالی‌که نباید چنین باشد. زیرا حق همان آزادی است یعنی آن نوع آزادی که قانون مدنی برای ما باقی می‌گذارد، اما قانون مدنی متضمن تکلیف و وظیفه است و آن آزادی را که قانون طبیعی به ما می‌دهد، از ما می‌گیرد. طبیعت به هر کسی حق داده است تا با تکیه بر قوت و توانایی خویش از خود دفاع کند و به همسایهٔ مشکوکی که [احتمالاً قصد تجاوز به او دارد] در مقام پیشگیری

تقسیم‌بندی دیگری از قوانین

قانون بنیادی چیست

تفاوت قانون و حق

حمله‌ور شود؛ اما قانون مدنی این آزادی را در همهٔ مواردی که بتوان مطمئناً بر حمایت قانون تکیه کرد، از ما می‌گیرد. پس قانون و حق به همان اندازهٔ تکلیف و آزادی با هم تفاوت دارند.

تفاوت میان قانون و منشور حقوق
 به‌همین‌سان قوانین و منشور حقوق با یکدیگر خلط می‌شوند. اما منشور حقوق حاوی عطایای حاکم است؛ حاوی قوانین نیست بلکه معافیت از قانون است. کلماتی مثل حکم می‌کنم (Jubeo) و دستور می‌دهم (Injungo) کلمات قانون هستند؛ اما کلماتی چون اعطا کرده‌ام (Dedi) و رواداشته‌ام (Concessi) کلمات مربوط به منشور حقوق‌اند؛ و آنچه به کسی داده یا اعطا شده است، به حکم قانون بر او تحمیل نگردیده است. قانون ممکن است برای همهٔ اتباع یک دولت الزام‌آور باشد؛ اما آزادی و یا منشور حقوق تنها به یک تن یا بخشی از مردم مربوط می‌شود. زیرا اگر گفته شود که همهٔ مردم یک کشور در هر امری آزادند، مثل آن است که بگوییم که در هیچ موردی قانون وضع نشده است؛ و یا اگر هم وضع شده باشد، اینک فسخ می‌شود.

فصل بیست و هفتم

در باب جرائم، عذر جهل به قانون و شرایط مخففه

گناه نه تنها قانون‌شکنی بلکه در حکم اهانت و بی‌احترامی به قانونگذار نیز هست. زیرا چنین اهانتی به معنای نقض همهٔ قوانین او در عین حال است. و بنابراین گناه نه تنها به معنی ارتکاب عمل و یا ادای کلماتی است که قانون منع کرده و یا خودداری از انجام عملی است که قانون بدان حکم کرده است، بلکه به معنی داشتن نیت و قصد قانون‌شکنی نیز هست. زیرا قصد و نیت نقض قانون نیز تا اندازه‌ای به معنای اهانت به کسی است که حق نظارت بر اجرای قانون دارد.

تصور و خیال‌پردازی دربارهٔ تصرف اموال، خدمه و یا زن دیگران و لذت‌بردن از آن تخیل، بدون هرگونه قصد و نیتی برای تصرف آنها به زور یا فریب، به معنی نقض قانونی نیست که می‌گوید: حریص نباشید؛ همچنین لذت‌بردن از خیال‌پردازی دربارهٔ مرگ کسی که زندگی‌اش چیزی جز خرابی و درد و رنج برای آدمی به بار نمی‌آورد، گناه نیست؛ بلکه عزم به انجام عملی در اجرای آن خیال، آدمی را به سوی گناه می‌کشاند. زیرا لذت‌بردن از خیال‌پردازی دربارهٔ چنان کاری که در صورت تحقق برای آدمی لذت‌بخش خواهد بود، خواست و تمایلی چنان جبلی و ذاتی طبع آدمی و هر موجود زندهٔ دیگری است، که اگر آن را گناه قلمداد کنیم، همانند آن خواهد بود که انسان بودن را گناه تلقی کنیم. ملاحظهٔ این مطلب مرا به این نتیجه رسانده است که آنان که معتقدند نخستین حرکات و جنبش‌های ذهن و خیال انسان (هر چند با ترس از خداوند مهار شده باشد) گناه

محسوب می‌شود، نسبت به خود و به دیگران بسیار سخت‌گیرند. با این حال اعتراف می‌کنم که اشتباه کردن در این شکل قضیه بهتر است تا در عکس آن.

جرم چیست جرم، گناهی است که از ارتکاب فعلی که قانون منع کرده (چه در کردار و چه در گفتار) و یا خودداری از انجام فعلی که قانون بدان حکم نموده است، نتیجه می‌شود. پس هر جرمی، گناه هم هست اما هر گناهی جرم نیست. قصد و نیت دزدی یا قتل نفس گناه است، هر چند هیچگاه در قالب گفتار یا کردار ظاهر نشود؛ زیرا خداوند که اندیشه‌های آدمیان را مشاهده می‌کند، می‌تواند ایشان را [به همان دلیل] گناهکار بشمارد؛ اما تا وقتی که آن قصد و نیت در قالب کردار یا گفتاری ظاهر نشود تا انسان در مقام قاضی بتواند از آن کردار یا گفتار به قصد و نیت پی ببرد، نمی‌توان آن را جرم خواند؛ این تمایز را یونانیان با کاربرد دو واژه *ἁμαρτήματα* و *ἁγία* یا *αἰτία* که اولی گناه ترجمه شده و به معنی هر گونه انحراف از قانون است، و دومی که جرم ترجمه شده و تنها به معنی گناهی است که یکی دیگری را بدان متهم کند، روشن می‌کردند. اما در مورد نیاتی که به موجب هیچ فعل خارجی ظاهر نمی‌شوند، جایی برای اتهام وجود ندارد. به همین شیوه مردم لاتین زبان از واژه *Peccatum* که همان گناه است هرگونه انحراف از قانون را مراد می‌کنند؛ اما منظورشان از واژه *Crimen* (که از واژه *Cerno* به معنای تصور کردن می‌گیرند) تنها چنان گناهیانی است که ممکن است در محضر قاضی مطرح شوند و بنابراین قصد و نیت صرف نیستند.

وقتی قانون مدنی در کار نیست جرمی در کار نیست از این رابطه میان گناه و قانون [طبیعی] و جرم و قانون مدنی می‌توان استنباط کرد که اولاً هر جا قانونی در کار نباشد، گناهی نیز در کار نخواهد بود. اما چون قانون طبیعی، ابدی است، پس پیمان‌شکنی، کفران نعمت، غرور و همه اعمال مغایر با فضیلت اخلاقی، همیشه گناه محسوب خواهند شد؛ ثانیاً اگر قانون مدنی در کار نباشد، جرائمی نیز در کار نخواهند بود؛ زیرا در آن صورت هیچ قانون دیگری جز قانون طبیعی باقی نخواهد ماند و دیگر جایی برای متهم کردن متصور نخواهد بود؛ و هر کس قاضی خود خواهد شد و تنها از جانب وجدان خود ممکن است متهم شود و یا به حکم صداقت نیت خود تبرئه گردد: پس وقتی قصد و نیتش درست باشد، فعلش گناه نخواهد بود؛ در غیر آن صورت، عملش گناه خواهد بود اما جرم نخواهد بود. ثالثاً وقتی قدرت حاکمه‌ای در کار نباشد، جرمی نیز در کار نخواهد بود؛ زیرا وقتی چنین قدرتی موجود نباشد، دیگر نمی‌توان از حمایت قانون برخوردار شد؛ و در آن صورت هر کس می‌تواند با تکیه بر قدرت خویش از خود دفاع و حراست کند؛ زیرا هیچکس با تأسیس قدرت حاکمه حق حراست از بدن خویش را از دست نمی‌دهد؛ چون که کل حاکمیت برای تأمین امنیت جسمانی افراد مقرر و مستقر می‌شود؛ اما این گفته تنها درباره کسانی صادق است که خودشان در از میان برداشتن قدرتی که از ایشان حراست می‌کرده، دستی نداشته باشند؛ زیرا چنین کاری از آغاز جرم به‌شمار می‌رفته است.

سرچشمه هر جرمی، نوعی نارسایی و نقصان فاهمه یا نوعی اشتباه در استدلال و یا نوعی از هجوم ناگهانی امیال و شهوات است. نقصان در فاهمه، همان جهل است؛ نقصان در استدلال همان رأی ناصواب است. همچنین جهل بر سه نوع است؛ جهل به قانون، به حاکم و به مجازات. جهل به قانون طبیعی هیچکس را معذور نمی‌سازد؛ زیرا هر کس که به توانایی کاربرد عقل نایل شده باشد، از قرار معلوم باید بداند که نباید به دیگران چیزی را روا دارد که به خودش روا نمی‌دارد. پس هر کس به هر جایگاه و مقامی هم که برسد، اگر کاری مغایر با قانون طبیعی بکند، آن کار جرم است. اگر کسی از جزایر و مستعمرات امریکایی به اینجا بیاید و مردم را به پذیرش مذهب جدیدی دعوت و ترغیب کند و یا هر آیینی را تبلیغ نماید که به نافرمانبرداری از قوانین کشور بینجامد، هر چند هم به حقانیت آموزه‌های خود اعتقاد و ایمان کاملی داشته باشد، با این حال مرتکب جرم شده است و رواست که عادلانه مورد مجازات قرار گیرد؛ نه تنها به این دلیل که آیین و اعتقادش نادرست است بلکه به همین دلیل نیز که وی کاری را انجام داده است که اگر از دیگری سرزند، آن را تأیید نمی‌کند؛ مثل آنکه کسی از این کشور برای تغییر مذهب در آن کشور دیگر برود. اما جهل نسبت به قانون مدنی، کسی را که در کشور بیگانه‌ای به سر ببرد، تا زمان اعلام آن قانون به‌وی، معذور می‌دارد؛ زیرا تا پیش از چنان زمانی قانون مدنی الزام‌آور نیست.

به همین شیوه اگر قانون مدنی کشوری برای اتباع آن کشور به‌خوبی اعلام نشده باشد تا آنها بدان آگاهی یابند، جهل به قانون در این صورت عذر خوبی است؛ در موارد دیگر، جهل به قانون مدنی کسی را معذور نمی‌سازد؛ و البته عمل برخلاف قانون طبیعی هم عذری بر نمی‌دارد.

جهل نسبت به وجود قدرت حاکمه، در محل اقامت معمولی افراد، آنها را معذور نمی‌دارد؛ زیرا آدمی باید از وجود قدرتی که از وی صیانت می‌کند، آگاه باشد.

جهل نسبت به مجازات، در صورتی که قانون اعلام شده باشد، کسی را معذور نمی‌دارد؛ زیرا فرد با نقض قانون، که بدون ترس از مجازات ناشی از آن قانون نیست بلکه الفاظ بیهوده‌ای محسوب می‌شود، مشمول مجازات می‌گردد، هر چند از ماهیت مجازات آگاه نباشد؛ چون که هر کسی که به اراده خود عملی را انجام دهد، همه پیامدهای شناخته شده آن عمل را می‌پذیرد؛ و مجازات، پیامد شناخته شده نقض قوانین در همه دولت‌هاست؛ و اگر این مجازات پیشاپیش به‌وسیله قانون تعیین شده باشد، وی مشمول آن خواهد بود؛ و اگر نشده باشد، در آن صورت مشمول مجازات دلخواه [قاضی] خواهد شد. زیرا معقول این است که کسی که بدون هیچ حد و حدودی جز حدودی که اراده‌اش معین کند مرتکب جرمی شود، می‌باید مشمول مجازاتی گردد که هیچ حد و حدودی جز حدودی که اراده قانونگذار معین کند، ندارد.

اما اگر مجازات در خود قانون به جرم منضم باشد و یا اینکه معمولاً در موارد مشابه

جهل از قانون طبیعی کسی را معذور نمی‌سازد

جهل به قانون مدنی گاه فرد را معذور می‌سازد

جهل به حاکم مسموع نیست

جهل به مجازات مسموع نیست

اعلام مجازات پیش از ارتکاب جرم موجب مصونیت از مجازات‌های سنگین‌تر می‌شود

اجرا شده باشد، در آن صورت مجرم از مجازات سنگین‌تر و بیشتر مصون خواهد بود؛ زیرا مجازاتی که از پیش شناخته شده باشد اگر برای پیشگیری از جرم کافی نباشد، خود دعوتی به ارتکاب جرم است؛ به این دلیل که وقتی آدمیان سود جرائم خودشان را با زیان ناشی از مجازات مقایسه کنند، به حکم طبیعت چیزی را برمی‌گزینند که ظاهراً بیشترین سود را در برداشته باشد؛ و بنابراین وقتی آنها بیش از آنچه قانون پیشاپیش مقرر کرده و یا بیش از دیگران در موارد جرم مشابه، مجازات شوند، در آن صورت باید گفت آنچه ایشان را اغوا کرده و فریب داده است، همان خود قانون بوده است.

هیچ عملی را نمی‌توان به موجب قانونی که بعداً وضع شود جرم دانست

هیچ قانونی که پس از ارتکاب عملی وضع شده باشد، نمی‌تواند آن عمل را جرم بشمارد؛ زیرا اگر آن عمل، برخلاف قانون طبیعی باشد، پس این قانون پیش از انجام آن عمل وجود داشته است؛ و قانون موضوعه را نمی‌توان پیش از وضع آن شناخت؛ و بنابراین نمی‌تواند الزام‌آور باشد. اما وقتی قانونی که عملی را منع می‌کند پیش از ارتکاب آن عمل وضع شده باشد، به دلایلی که در بالا گفتیم کسی که مرتکب آن عمل شود مشمول مجازاتی خواهد شد که بعداً مقرر می‌شود، مگر آنکه مجازات سبک‌تری پیش‌تر به حکم قانون مکتوب و یا به حکم سابقه، اعلام شده باشد.

اصول کاذب در باب انگیزه‌های درست و نادرست ارتکاب جرائم

به سه شیوه آدمیان ممکن است به دلیل نقصان در استدلال (یعنی به دلیل خطا و اشتباه) در موضع نقض قانون قرار بگیرند. نخست پذیرش اصول کاذب؛ مثل وقتی که مردم با مشاهده اینکه چگونه اعمال ناعادلانه در همه کشورهای و دوره‌ها به واسطه زور و قدرت و غلبه کسانی که مرتکب آنها می‌شوند، مجاز و روا شمرده شده‌اند؛ و یا از ملاحظه اینکه مردان صاحب قدرت چگونه تار عنکبوت قوانین کشور خود را [که تنها پشه‌های لاغر را می‌گیرد] پاره می‌کنند و تنها ضعفا و ورشکستگان و سرمایه از دست‌دادگان مجرم و جنایتکار به‌شمار می‌روند؛ پس این اصل را استنتاج می‌کنند و براساس مبانی چنان استدلالی به این نتیجه می‌رسند که عدالت حرف بی‌هوده و عبثی است؛ هر چیزی که هر کس بتواند با کوشش و خطرکردن به دست آورد، از آن اوست؛ رویه ملت‌های مختلف نمی‌تواند نادرست بوده باشد؛ پس سرمشق ادوار گذشته راهنمای خوبی برای تکرار اعمال گذشته از نو است. و بسیاری استدلال‌های دیگر از این نوع نیز مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه هیچ عملی فی‌نفسه جرم نیست بلکه به واسطه بخت و اقبال کسانی که مرتکب آن می‌گردند، جرم می‌شود (نه به واسطه قانون)؛ و چنان عملی ممکن است به حکم تصادف صالح یا غیرصالح باشد؛ تا آنجا که عملی را که ماریوس جرم می‌دانست، سیلا شایسته می‌شمرد،^۱ و سپس سزار (با وجود تداوم همان قوانین) آن را دوباره جرم می‌خواند و این همه موجب اختلال مستمر در صلح و ثبات دولت می‌شد.

۱. Sylla و Marius، سیاستمداران و فرماندهان روم در قرن دوم میلادی-م.

ثانیاً [مردم ممکن است] به واسطه آموزگاران دروغینی که یا قانون طبیعی را سوء تعبیر می‌کنند و آن را مغایر قانون مدنی می‌شمارند، و یا عقاید خود و یا سنت‌های منسوخ را که با وظایف اتباع ناسازگارند، تعلیم می‌دهند [در موضع نقض قانون قرار بگیرند].

ثالثاً استنباط‌های نادرست از اصول درست [ممکن است مردم را بدان سو متمایل کند]. و این کار معمولاً از کسانی سر می‌زند که شتابزده باشند و در استنتاج نتیجه و اخذ تصمیم درباره آنچه باید انجام دهند، عجله کنند؛ همچنین اند کسانی که به فهم و ادراک خود مباهات می‌کنند و معتقدند که چنان چیزهایی نیازمند صرف وقت و مطالعه نیست، بلکه تنها به تجربه معمولی و هوشمندی طبیعی نیاز دارد؛ و هیچکس هم به خود گمان نمی‌برد که از چنین هوش و ادراکی محروم باشد؛ درحالی‌که شناخت صواب و خطا که دستیابی به آن به همان اندازه دشوار است، جز از طریق مطالعه طولانی و بسیار، کسی را حاصل نمی‌گردد. و از جمله نارسایی‌ها و نقصان‌های استدلالی، هیچیک، جرم کسی را که حتی به رتق و فتق امور خصوصی خود اشتغال دارد، متعذر نمی‌سازد (هر چند برخی از آنها ممکن است از شرایط مخففه باشند)؛ تا چه رسد به جرم کسانی که مسئولیت عمومی دارند؛ زیرا آنها مدعی برخورداری از عقلی هستند که براساس فقدان آن می‌خواهند عذر خود را بنا کنند.

از جمله شهواتی که اغلب علت جرم و جنایت هستند، یکی خودخواهی یا نقش شهوات خودبزرگ‌بینی و مبالغه در مورد قدر و ارزش خویش است؛ چنانکه گویی تفاوت در قدر و ارزش کسان، نتیجه هوش یا ثروت یا تبار و نسب و یا کیفیت طبیعی دیگری است، نه آنکه وابسته به اراده کسانی باشد که قدرت حاکمه را در دست دارند [چنانکه واقعاً چنین است]. و از آن مطلب چنین استنباط می‌کنند که مجازات‌هایی که قوانین مقرر کرده‌اند و عموماً شامل همه اتباع می‌شوند، نمی‌باید بر ایشان با همان شدت و حدتی اعمال گردد که بر تهیدستان، افراد بی‌نام و نشان و مردم ساده اعمال می‌شود؛ و اینها را معمولاً عوام می‌خوانند.

بنابراین اغلب پیش می‌آید که کسانی که برای خود براساس کثرت ثروت خویش قدر و ارزش بیشتری قائل می‌شوند، به امید فرار از مجازات، از طریق رشوه‌دادن به قضات عمومی یا کسب عفو و بخشش با پول و یا پاداش‌های دیگر، به ارتکاب جرائم مبادرت می‌ورزند.

و آنان که شمار کثیری از خویشاوندان قدرتمند دارند و نیز افراد پراوازه‌ای که در میان توده مردم شهرتی پیدا کرده‌اند، جرأت نقض قانون به خود می‌دهند، با این تصور که می‌توانند قدرت کسانی را که مسئول اجرای آن قوانین هستند، منکوب کنند.

و کسانی که به عقل و درایت دروغین خود مباهات می‌کنند، به تقبیح اعمال مراجع اقتدار مبادرت می‌نمایند و اقتدار ایشان را زیر سؤال می‌برند، تا قوانین را با گفتارهای

استنباط‌های نادرست از اصول درست به وسیله آموزگاران

نقش شهوات

نقش ثروت

نقش دوستان

نقش عقل و درایت

عمومی خود در این خصوص متزلزل کنند که هیچ چیز جرم نیست مگر آنچه برحسب طرح‌ها و توطئه‌های ایشان جرم تلقی شود. چنین کسانی همچنین در موضع ارتکاب جرائمی چون حقه‌بازی و فریب همسایگان قرار می‌گیرند؛ زیرا گمان می‌کنند که نقشه‌ها و توطئه‌های پیچیده و ظریف‌شان را کسی در نمی‌یابد. به نظر من این احوال نتیجه استنباط نادرست ایشان از عقل و درایت خودشان است. زیرا از کسانی که مسبب اصلی و اولیه اختلاف و آشوب در کشور هستند (و اختلال و آشوب هیچگاه بدون جنگ داخلی رخ نمی‌دهد)، شمار بسیار اندکی آنقدر زنده باقی می‌مانند که شاهد تحقق نقشه‌ها و دسیسه‌های خود باشند؛ پس نفع حاصل از جرائم آنها نصیب آیندگان و نیز کسانی می‌شود که کمتر از هر کس دیگر خواهان چنان چیزی بوده‌اند؛ و همین نشان می‌دهد که آنها برخلاف آنچه تصور می‌کردند چندان هم عاقل و دانا نبودند. و کسانی که به امید آنکه کسی اعمال ایشان را مشاهده نکند به فریبکاری می‌پردازند، معمولاً خودشان را فریب می‌دهند (ظلمتی که ایشان گمان می‌کنند در آن پنهان شده‌اند چیزی جز ظلمت ناشی از نابینایی آنها نیست)؛ و ایشان داناتر از کودکانی نیستند که با پوشیدن چشم‌های خود فکر می‌کنند همه چیز پنهان شده است.

و عموماً همه انسان‌های خودخواه و خودپسند (مگر آنکه ترسو هم باشند) در معرض خشم و غضب قرار دارند؛ زیرا بیش از دیگران آزادی معمولی در گفت‌وگو را خوار می‌شمارند و تحقیر می‌کنند. و کم‌اند جرائمی که نتیجه خشم و غضب نباشند.

جرائمی که به واسطه حالات نفسانی مثل کینه‌توزی، شهوت‌رانی، جاه‌طلبی و چشمداشت به متعلقات دیگران، واقع می‌شوند، چنان در تجربه و فهم عمومی شناخته شده و آشکارند که نیازی به بیان هیچ مطلبی درباره آنها نیست، جز اینکه این جرائم بیماری‌ها و ضعف‌هایی چنان متصل و منضم به سرشت آدمیان و دیگر موجودات زنده‌اند که نمی‌توان جز از طریق کاربرد بیش از اندازه عقل و استدلال و یا اعمال شدت مستمر در مجازات آنها، وقوع تبعات‌شان را به تأخیر افکند. زیرا آدمیان در چیزهایی که منفور ایشان است، عذابی الیم و مستمر و اجتناب‌ناپذیری می‌یابند؛ در این حال یا آدمی باید دائماً صبر و تحمل پیشه کند و یا اینکه با از میان برداشتن قدرت چیزی که وی را معذب می‌دارد، خودش را راحت سازد؛ راه اول دشوار است؛ راه دوم نیز بدون نقض قانون ناممکن است. جاه‌طلبی و چشمداشت به متعلقات دیگران حالاتی نفسانی هستند که دائماً حاضر و فعال‌اند؛ حال آنکه عقل حضور همیشگی ندارد تا در مقابل آنها مقاومت کند؛ و بنابراین هرگاه امید و امکان فرار از مجازات متصور باشد، اثرات آن حالات جاری می‌گردد. و در خصوص شهوت‌رانی باید گفت که آن حال گرچه دوام و استمرار ندارد ولی در عوض دارای شدت و قوت است و همین کافی است تا ترس از مجازات‌های سبک و غیرقطعی را زائل کند.

نفرت، شهوت، و چشم‌داشت
به اموال دیگران از علل
جرائم‌اند

از تمامی نفسانیات آنچه کمتر از همه آدمی را به نقض قوانین برمی‌انگیزد، ترس است. حتی (جز در مورد افراد نظر بلند) ترس تنها چیزی است که حافظ قوانین است (به‌ویژه وقتی احتمال سودجویی یا کسب لذت از طریق نقض قوانین باشد). و با این همه در بسیاری از موارد ممکن است جرم به‌واسطه ترس واقع شود.

گاه ترس علت جرم است مثل وقتی که خطر نه موجود است نه واقعی

زیرا همه ترس‌ها توجیه‌کننده عمل برخاسته از آن نیستند، بلکه تنها ترس از آسیب جسمانی چنین است، و این ترس را ترس جسمانی می‌نامیم؛ و آن کس که گرفتار آن است نمی‌تواند راهی برای رهایی از آن جز از طریق ارتکاب عملی بیابد. کسی که مورد حمله قرار گیرد، دچار ترس از مرگ فوری می‌شود، و هیچ راه دیگری برای گریز از ترس نمی‌یابد جز آنکه فرد مهاجم را مضروب و مجروح سازد؛ اگر با این کار وی را بکشد کار او جرم نیست؛ زیرا هیچکس از قرار معلوم در هنگام تأسیس دولت حق دفاع از جسم و جان خود را، در صورتی که قانون نتواند به موقع به یاریش بشتابد، از دست نمی‌دهد و واگذار نمی‌کند. اما اگر من کسی را به این دلیل بکشم که به‌نظر من اعمال و تهدیدهای او حاکی از آن است که وی هرگاه بتواند مرا خواهد کشت، این کار جرم است (به شرط اینکه از وقت و وسایل کافی برخوردار باشم تا از قدرت حاکمه تقاضای حمایت نمایم). همچنین اگر کسی مورد دشنام و ناسزاگویی قرار گیرد و یا آسیب‌هایی جزئی به وی برسد (در صورتی که قانونگذاران هیچ مجازاتی برای این اعمال در نظر نگرفته و یا ذکر آنها را در خور شأن انسان خردمند ندانسته باشند)، و بترسد که اگر تلافی نکند رسوا و سرشکسته شود و در نتیجه در معرض آسیب‌های مشابه از جانب دیگران قرار گیرد؛ و به‌منظور اجتناب از آن حال، قانون را نقض کند و از طریق ایجاد رعب با توسل به انتقام‌جویی خصوصی بخواهد از خودش در آینده صیانت و حراست کند؛ چنین کاری جرم است؛ زیرا آسیب مورد نظر واقعی نیست بلکه خیالی است و یا چنان سبک و اندک است که انسانی دلیر که در شهامت و شجاعت خود شکی نداشته باشد، اشمش را هم نمی‌آورد (گرچه امروزه در این نقطه از جهان، این نوع آسیب به موجب رسمی نه چندان قدیمی که در میان جوانان و خودپسندان رواج یافته قابل ملاحظه به‌شمار می‌رود). همچنین ممکن است کسی یا در اثر عقاید خرافی خودش و یا به‌واسطه اعتماد به کسانی که درباره خواب‌ها و رؤیاهای عجیب و غریب با وی سخن می‌گویند، دچار ترس از ارواح شود و در نتیجه باور کند که ممکن است آن ارواح به‌وی به‌خاطر انجام برخی کارها و یا قصور در انجام آنها آسیب رسانند، درحالی‌که انجام یا قصور در انجام آن امور مغایر با قوانین باشد؛ در صورتی که نتوان انجام یا قصور در انجام آن عمل را به‌واسطه ترس وی توجیه کرد، عمل آن کس جرم محسوب می‌شود. زیرا (چنانکه در فصل دوم نشان داده‌ایم) رؤیاهای طبعاً تنها خیالاتی هستند که از نقش‌هایی که حواس ما را پیش‌تر درحال بیداری فراگرفته‌اند، در خواب باقی می‌مانند؛ و وقتی آدمیان به‌واسطه هر حادثه‌ای درحالی‌که در خواب‌اند درباره

خواب بودن خود دچار تردید شوند، پس دچار خیالاتی واقع‌نما می‌گردند؛ و بنابراین کسی که براساس خواب و رؤیای خود یا دیگری و یا براساس خیالات واقع‌نمای خود و یا تصور خیالی درباره قدرت ارواح نامرئی و نظیر آنکه دولت آن را مجاز نمی‌دارد، اقدام به نقض قانون کند، قانون طبیعی را ترک گفته است، که خود خطایی قطعی است، و از خیالات ساختگی مغز خود و یا مغز افراد خصوصی دیگر پیروی کرده است، درحالی‌که نمی‌داند که آن خیالات چه معنایی دارند و یا اصلاً معنایی دارند یا نه، و نیز نمی‌داند که آن کسی که درباره رؤیای خود سخن می‌گوید، اصلاً راست می‌گوید یا دروغ؛ و اگر همگان مجاز به چنین اموری باشند (و بر طبق قانون طبیعی اگر یکی مجاز باشد پس همه مجازند) در آن صورت هیچ قانونی پابرجا نتواند ماند و در نتیجه کل دولت منحل خواهد شد.

با توجه به سرچشمه‌های متفاوتی که جرائم دارند، آشکار است که همه جرائم (برخلاف آنچه رواقیون قدیم اعتقاد داشتند) دارای سرشت یکسانی نیستند. نه تنها جایی برای معذوریت وجود دارد و در نتیجه ممکن است ثابت شود که آنچه جرم به نظر می‌رسیده است، اصلاً جرم نیست؛ بلکه به‌علاوه امکان تخفیف نیز وجود دارد و در نتیجه ممکن است جرمی که بزرگ بوده، کوچک شمرده شود. زیرا گرچه همه جرائم به یک میزان شایسته عنوان ظلم و ستم‌اند، همچنانکه هر انحرافی از خط مستقیم به هر صورت کجی به‌شمار می‌رود، چنانکه رواقیون به‌درستی می‌گفتند؛ لیکن از این گفته بر نمی‌آید که همه جرائم به یک میزان ظالمانه باشند، همچنانکه همه خطوط کج به یک اندازه کج نیستند؛ و چون رواقیون این نکته را در نظر نمی‌گرفتند پس کشتن مرغی را به‌همان اندازه کشتن پدری به‌وسیله پسر، جرم و برخلاف قانون می‌شمردند.

جرائم سرشت یکسانی ندارند

آنچه کلاً عملی را معذور می‌سازد و ماهیت جرم را از آن می‌گیرد، همان چیزی است که در عین حال مسئولیت و مجازات قانونی را از آن زائل می‌کند. زیرا وقتی عملی برخلاف قانون انجام شود، اگر کسی که مرتکب آن شده است مسئولیت قانونی داشته باشد، آن عمل جرم خواهد بود.

عذر کلی

فقدان وسایل کسب علم نسبت به قانون، انسان را کلاً معذور می‌سازد؛ زیرا قانونی که آدمی وسایل کسب اطلاع از آن را نداشته باشد، الزام‌آور نیست. اما فقدان دقت و مراقبت در امر کسب اطلاع به معنی فقدان وسایل محسوب نمی‌شود؛ همچنین کسی را که در امر اداره امور خویش به اندازه کافی عاقل به‌نظر برسد نمی‌توان فاقد وسایل کسب اطلاع از قوانین طبیعی شمرد؛ زیرا این قوانین به‌واسطه همان عقلی که وی ظاهراً از آن برخوردار است، شناخته می‌شوند؛ تنها بر کودکان و دیوانگان از حیث ارتکاب عمل خلاف بر ضد قانون طبیعی حرجی نیست.

وقتی کسی اسیر و یا در چنگ قدرت دشمن باشد (و کسی در چنگ دشمن است که

شخص او و یا وسایل زندگی‌اش در دست دشمن باشد)، اگر تقصیر از خودش نباشد، مسئولیت قانونی از وی زائل می‌شود؛ زیرا وی می‌بایست یا از دشمن اطاعت کند یا کشته شود؛ و در نتیجه چنین اطاعتی، جرم نیست؛ زیرا هر کس مجبور است (وقتی حمایت قانون در کار نباشد) به هر وسیله‌ای که می‌تواند، از خود صیانت کند.

اگر کسی به واسطه ترس از مرگ فوری مجبور به انجام عملی برخلاف قانون شود، به‌طور کلی معذور است؛ زیرا هیچ قانونی نمی‌تواند آدمی را مجبور سازد که از صیانت خود دست بکشد. و به فرض آنکه چنین قانونی الزام‌آور باشد، باز هم انسان می‌تواند چنین استدلال کند: اگر آن کار را نکنم، بی‌درنگ کشته می‌شوم؛ اگر آن کار را بکنم، بعداً کشته می‌شوم؛ پس با انجام آن مدت زمان بیشتری زنده می‌مانم؛ بنابراین طبیعت وی را به انجام آن عمل مجبور می‌سازد.

وقتی کسی از طعام یا دیگر وسایل لازم برای زندگی محروم باشد و نتواند زندگی خود را به هیچ شیوه دیگری جز از طریق ارتکاب عملی برخلاف قانون تأمین کند، چنانکه مثلاً در زمان قحطی بزرگ طعام خود را به زور به چنگ آورد و یا بدزدد و نتواند آن را در مقابل پول و یا به‌عنوان انفاق به‌دست آورد، و یا در دفاع از جان خود، شمشیر دیگری را بدزدد، کلاً و به دلیلی که در بالا گفتیم معذور است.

همچنین اعمالی که براساس جواز شخص دیگری برخلاف قانون انجام می‌شوند عذر عامل جرم بر ضد آمر آن به‌موجب همان جواز و به زیان آمر آن معذور به شمار می‌روند؛ زیرا هیچکس نباید اتهام جرم خود را متوجه شخص دیگری کند که صرفاً ابزار و خادم اوست؛ اما چنین عملی به زیان شخص ثالثی که از آن متضرر شده باشد، معذور به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا در نقض قانون هم آمر و هم عامل هر دو مجرم‌اند. از اینجا چنین برمی‌آید که وقتی شخص یا مجمع صاحب حاکمیت به کسی حکم کند تا عملی را برخلاف قانون پیشین انجام دهد، چنین کسی در ارتکاب آن عمل کلاً معذور است؛ زیرا حاکم نمی‌تواند آن عمل را محکوم سازد چون که خود آمر آن است؛ و آنچه حاکم نتواند به حکم عدالت محکوم سازد، هیچکس دیگر نمی‌تواند به حکم عدالت آن را مجازات کند. به علاوه وقتی حاکم امر کند که عملی برخلاف قانون سابق خودش انجام شود، آن حکم به معنای فسخ آن قانون در آن مورد خاص است.

اگر شخص یا مجمع صاحب حاکمیت هر یک از حقوق ذاتی حاکمیت را از خود سلب کند و در نتیجه آن آزادی‌هایی ناهماهنگ با قدرت حاکمه یعنی ناهماهنگ با نفس کیان دولت، نصیب اتباع گردد، در آن حال اگر هر یک از اتباع از اطاعت از هر حکمی که مغایر با آزادی اعطا شده باشد سرباز زند، کار او گناه است و با وظیفه تابعیت مغایرت دارد؛ زیرا وی باید از آنچه با حاکمیت ناهماهنگ است آگاه باشد؛ به این دلیل که حاکمیت به‌موجب رضایت خود او و برای دفاع و صیانت از وی تأسیس شده است؛ پس باید بداند که اعطای

آن آزادی که مغایر با حاکمیت است به دلیل جهل نسبت به تبعات ناخوشایند آن صورت گرفته است. اما اگر وی نه تنها نافرمانبردار شود بلکه در اجرای آن آزادی در مقابل مقامات عمومی مقاومت ورزد، عمل او جرم است؛ زیرا وی احتمالاً می‌توانست با طرح شکایت (بدون آنکه صلح و آرامش مختل شود) به حق خود برسد.

درجات جرم با مقیاس‌های مختلف اندازه‌گیری و سنجیده می‌شوند: یکی با مقیاس قبح و زشتی سرچشمه یا علت جرم؛ دوم با میزان سرایت جرم به‌عنوان سرمشق؛ سوم با مقیاس قبح نتیجه؛ و چهارم وقوع جرم در زمان‌ها و مکان‌ها و به‌وسیله اشخاص مختلف. عمل واحدی که برخلاف قانون انجام شده باشد وقتی با سوءاستفاده از قدرت، ثروت و یا ایادی و دوستان، برای مقاومت در مقابل مجریان قانون، صورت گرفته باشد، جرم بزرگ‌تری است تا وقتی که به امید آن انجام شده باشد که مکشوف نشود و یا عامل آن بتواند بگریزد و متواری گردد؛ زیرا انگیزه فرار از مجازات با تکیه بر زور و قدرت، ریشه و سرچشمه تحقیر و اهانت به قانون در همه زمان‌ها و با هر قصد و نیتی است؛ درحالی‌که در مورد دوم ترس از خطری که موجب فرار مجرم می‌گردد، وی را در آینده مطیع و فرمانبردار می‌سازد. جرمی که ما به ماهیت آن واقف باشیم سنگین‌تر از همان جرم در صورتی است که به غلط تصور کنیم که جرم نیست بلکه قانونی است؛ زیرا کسی که برخلاف وجدان خود مرتکب آن شود، با تکیه بر سوءاستفاده از زور یا قدرت‌های دیگر خودش، تشویق می‌شود که بار دیگر نیز به ارتکاب آن دست بزند؛ اما کسی که سهواً مرتکب جرمی شود، پس از آنکه به خطای خود پی ببرد، از قانون تمکین می‌کند.

سوء استفاده از قدرت
تشدیدکننده مجازات است

کسی که خطایش ناشی از راهنمایی و نظر آموزگار و یا مفسر قانونی باشد که دارای مرجعیت عمومی است، به اندازه کسی که خطایش ناشی از تعقیب جزم‌اندیشانه اصول و استدلال خودش باشد، مقصر نیست. زیرا آموزه‌های آن کس که دارای جواز و مرجعیت عمومی است، در حکم آموزه‌های دولت است و به قانون شباهتی دارد و تا زمانی که به‌وسیله اقتدار دولتی محدود نشده باشد [جاری است]؛ و همه جرائمی که قدرت حاکمه در آنها مورد انکار قرار نگیرد و یا جرائمی که برخلاف قانون آشکار و مشخصی نباشند، معذورند؛ درحالی‌که کسی که اعمال خود را بر نظر و داوری شخصی خویش استوار سازد می‌باید برحسب صحت یا خطای آن نظر مبرّأ یا مقصر شناخته شود.

آموزه‌های بد از شرایط
محفّفه‌اند

جرم واحدی وقتی مکرراً در مورد دیگران مجازات شده باشد، جرم بزرگ‌تری است تا جرمی که نمونه‌های پیشین بسیار از فرار از مجازات در آن مشاهده شده باشد. زیرا آن نمونه‌ها و سوابق در حکم امکانات فرار از مجازاتی هستند که خود حاکم فراهم ساخته است؛ و چون کسی که چنین امکان و امیدی و یا فرض عفو و بخششی را فراهم می‌کند مثل آن است که مجرم را به انجام جرم تشویق کند و در انجام امر خلاف سهمی داشته باشد؛ پس چنان کسی نمی‌تواند مجرم را به کل مجازات محکوم کند.

سابقه فرار از مجازات از
شرایط محفّفه است

جرمی که ناشی از حالت نفسانی ناگهانی و شدیدی باشد، به اندازه جرمی که ناشی از تأمل طولانی باشد، سنگین نیست؛ زیرا در مورد اول با توجه به ضعف کلی طبع بشر، جای تخفیف هست. اما آن کس که با فکر و تأمل قبلی مرتکب جرم شود، به همه جوانب امر اندیشیده و قانون و مجازات جرم و تبعات آن برای جامعه بشری را ملاحظه کرده است و با این حال در ارتکاب جرم آنها را نادیده گذاشته و به میل خود ارتکاب عمل را به تعویق افکنده است. اما هیچ حالت نفسانی ناگهانی و شدیدی نیست که عذر و حرج کلی باشد؛ زیرا همیشه در فاصله نخستین آگاهی و اطلاع از قانون و ارتکاب عمل، مدت زمانی صرف تأمل می‌شود؛ حال آنکه در این فاصله فرد باید با تأمل و تفکر به قانون خصلت ناگهانی و پیش‌بینی‌ناپذیری شهوات و نفسانیات خود را اصلاح کند.

وقتی قانون در ملأعام و در نزد عموم مردم به دقت قرائت و تفسیر شود، اگر عملی برخلاف آن انجام گردد، آن عمل جرم بزرگ‌تری است تا وقتی که تعلیم و تفسیری درباره قانون عرضه نشود و افراد خودشان مجبور باشند با زحمت و شک و تردید و با ایجاد وقفه در کار و زندگی خویش و با کسب اطلاع و آگاهی درباره قانون از افراد خصوصی، آگاهی لازم را به دست آورند؛ در این مورد بخشی از تقصیر متوجه ضعف عمومی مردم است؛ اما در مورد اول تغافل و بی‌توجهی نسبت به قانون آشکار است و این نیز متضمن میزانی تحقیر و اهانت نسبت به قدرت حاکمه است.

تأیید تلویحی شخص حاکم از شرایط محففه است

اعمالی که در قانون آشکارا محکوم شده باشند اما قانونگذار براساس امارات آشکار دیگری آنها را تلویحاً تأیید کند، جرائم سبک‌تری محسوب می‌شوند تا اعمالی که هم به وسیله قانون و هم به وسیله قانونگذار محکوم شده باشند. زیرا با توجه به اینکه اراده قانونگذار، قانون است، به نظر می‌رسد که در این موارد دو قانون متعارض در کار باشد؛ و در صورتی که آدمیان می‌توانستند از آنچه مورد تأیید حاکم است به واسطه امارات دیگری جز آنچه در احکام او آشکار می‌شود، آگاه شوند، در آن صورت [چنان تعارضی در قوانین] موجب عذر و حرج کلی می‌شد. اما چون نه تنها بر نقض قانون او بلکه [در چنین مواردی] همچنین بر رعایت آن، مجازات‌هایی مترتب است، وی خود بعضاً مسبب نقض قانون است و بنابراین نمی‌تواند عقلاً کل مجازات را بر مجرم تحمیل کند. مثلاً قانون، دولت را محکوم می‌کند؛ و مجازات مرگ برای آن معین می‌سازد؛ از سوی دیگر کسی که از دولت سرباز زند در معرض تحقیر و شماتت قرار می‌گیرد و کاری هم نمی‌تواند بکند؛ و گاه خود حاکم چنان کسی را نالایق و ناشایسته برای تصدی مسئولیت جنگی یا ارتقای منصب نظامی می‌شمارد؛ پس اگر آن کس با این ملاحظات دولت را بپذیرد و این نکته را در نظر داشته باشد که همه آدمیان قانوناً در پی کسب نظر مساعد صاحبان قدرت حاکمه هستند، در نتیجه وی نباید عقلاً مستوجب مجازات شدید باشد؛ زیرا بخشی از تقصیر را می‌توان برعهده مرجع مجازات گذاشت؛ و منظور من از این گفته آن نیست که خواهان

آزادی انتقامجویی خصوصی و یا هر نوع دیگری از نافرمانبرداری باشم؛ بلکه منظور آن است که حکام دقت کنند و آنچه را که مستقیماً ممنوع ساخته‌اند دیگر به صورت ابهام‌آمیزی تأیید نکنند. کردار شه‌ریاران برای کسانی که آن را مشاهده کنند همواره در تعیین اعمال و رفتار ایشان مؤثرتر از خود قوانین است. وگرچه وظیفه ما آن است که نه از کردارها بلکه از گفتارهای شه‌ریاران پیروی کنیم، لیکن آن وظیفه هیچگاه ادا نخواهد شد مگر آنکه خداوند لطف و مرحمت خارق‌العاده و فوق طبیعی خود را نصیب آدمیان سازد تا از آن احکام پیروی کنند.

مقایسه جرائم برحسب
نتایج آنها

همچنین اگر جرائم را برحسب زیان و آسیب ناشی از آنها مقایسه کنیم [باید بگوییم که] اولاً جرمی که به خسران و زیان شمار بسیاری از افراد منجر شود، سنگین‌تر از جرمی است که به ضرر و زیان شمار اندکی بینجامد. و بنابراین وقتی جرمی نه تنها در حال حاضر بلکه (به واسطه ایجاد سرمشق) در آینده هم موجب زیان و آسیب شود، جرم سنگین‌تری است تا وقتی که تنها در حال حاضر زیان و آسیب وارد کند؛ زیرا جرم اول جرم زاینده و تکثیر شونده‌ای است و به زیان و ضرر بسیاری تکثیر می‌یابد؛ درحالی که جرم دوم نازا و تکثیرناپذیر است. همچنین اعتقاد مبلغ رسمی مذهب به عقایدی مغایر با مذهب مستقر در کشور، نقصیر بزرگ‌تری است تا همان اعتقاد از جانب فردی معمولی؛ همین گفته در مورد زیستن به شیوه‌ای غیردینی و بوالهوسانه و یا انجام هرگونه اعمال ضد مذهبی نیز صادق است. همچنین اعتقاد استاد حقوق و قانون به هر نکته‌ای و یا انجام هر عملی از جانب وی که موجب تضعیف قدرت حاکمه گردد جرم بزرگ‌تری است تا [همان اعتقاد یا عمل] از جانب اشخاص دیگر. به همین سان کسی که آنقدر شهرت به عقل و درایت داشته باشد که نظرات مشورتی‌اش مورد اتباع قرار گیرد و اعمالش مورد تقلید واقع شود، اگر عملی برخلاف قانون انجام دهد، جرمش سنگین‌تر از هر کس دیگری است که آن عمل را مرتکب شود؛ زیرا چنین کسانی نه تنها مرتکب جرم می‌شوند بلکه آن را همچون قاعده و قانونی به دیگران تعلیم می‌دهند. و به‌طور کلی جرائم برحسب میزان نتایج ناخوشایندی که ایجاد می‌کنند، سنگین‌تر می‌شوند؛ زیرا تردیدهایی در دل مردم ضعیف‌النفس و جایز‌الخطا ایجاد می‌کنند به این دلیل که چنین کسانی به راهی که خود می‌روند چندان نظر ندارند تا به چراغی که دیگران فرا راه ایشان حمل می‌کنند.

جرائم بر ضد حاکمیت

همچنین اعمال خصومت‌آمیز بر ضد نظام مستقر در کشور جرائم سنگین‌تری هستند تا اعمال خصومت‌آمیز مشابه بر ضد افراد خصوصی؛ زیرا در آن مورد خسران و آسیب فراگیر می‌شود؛ افشای میزان توانایی‌ها و یا آشکار ساختن اخبار محرمانه دولت برای دشمن؛ همچنین سوءقصد به جان نماینده دولت چه پادشاه باشد و چه مجمعی از کسان؛ و نیز هرگونه اقدام لفظی یا عملی در تقلیل اقتدار حاکم، چه در حال حاضر و

چه در آینده، از جمله چنین جرائمی هستند. مردمان لاتین زبان این جرائم را Crimina læsæ Majestatis (یعنی جرائم حکومتی) می‌خوانند که شامل هرگونه دسیسه و توطئه و عملی برضد قانون اساسی است.

همچنین جرائمی که احکام قضایی را بی‌اثر می‌سازند، جرائم بزرگ‌تری هستند تا رشوه و شهادت دروغ آسیب‌هایی که به یک یا چند شخص وارد می‌شوند؛ مثلاً دریافت پول برای دادن حکم ناصواب و یا شهادت نادرست جرمی بزرگ‌تر و سنگین‌تر از آن جرمی است که مبلغ مشابه یا مبلغ بیشتری از طریق فریب و کلاهبرداری از کسی گرفته شود؛ زیرا نه تنها کسی که به واسطه چنین احکامی مقصر شناخته می‌شود مظلوم قرار می‌گیرد بلکه همه احکام بی‌فایده می‌شوند و فرصت برای کاربرد زور و انتقام‌جویی‌های خصوصی مهیا می‌گردد.

همچنین دزدی و حیف و میل خزانه و عواید [دولتی] جرمی بزرگ‌تر از دزدی یا حیف و میل خزانه کلاهبرداری از شخصی معمولی است؛ زیرا دزدی از خزانه عمومی به معنی دزدی از بسیاری کسان در آن واحد است.

همچنین معرفی کردن خود به دروغ به عنوان مقامات عمومی و جعل مهرها و نشان‌های عمومی و یا سکه رایج [جرم سنگین‌تری است] تا خود را به جای افراد خصوصی معرفی کردن و یا جعل مهر شخصی؛ زیرا فریب ناشی از مورد اول به خسران شمار بسیاری از مردم می‌انجامد.

از جمله اعمال خلاف قانونی که به افراد عادی آسیب می‌رسانند، سنگین‌ترین جرم آن است که به اعتقاد عموم مردم، خسران و آسیب آن بیش از جرائم دیگر محسوس و مشهود باشد و بنابراین:

قتل نفس برخلاف قانون جرمی سنگین‌تر از هر جرم دیگری است که در آن جان مجنی‌علیه آسیب نبیند.

قتل نفس همراه با ایراد شکنجه جرمی سنگین‌تر از کشتن صرف و ساده است.

قطع عضو بدن دیگری جرمی سنگین‌تر از به یغما بردن اموال اوست.

و به یغما بردن اموال کسی با تهدید قتل یا جرح جرمی سنگین‌تر از جرم دزدی پنهانی است.

و به یغما بردن اموال کسی از طریق دزدی پنهانی جرمی سنگین‌تر از کسب رضایت آن کس به فریب و خدعه است.

و تجاوز به زن محترمه به عنف و زور جرمی سنگین‌تر از ارتکاب آن با زبان بازی است.

و تجاوز به زن شوهردار جرمی سنگین‌تر از تجاوز به زن بی‌شوهر است.

زیرا نظر عموم مردم درباره چنین جرائمی بدین‌گونه است؛ هر چند برخی کسان

نسبت به جرم واحدی بیشتر یا کمتر حساس‌اند، اما قانون به تمایل و دیدگاه عموم انسان‌ها نظر دارد و نه به تمایل و دیدگاه برخی کسان.

و بنابراین در قوانین یونانیان، رومیان و دیگر دولت‌های قدیم و جدید رنجشی که آدمیان از دشنام و ناسزاگویی چه به صورت لفظی و چه با حرکات دست و چهره، پیدا می‌کنند، وقتی نتیجه دشنام‌گویی چیزی جز ناراحتی فوری شخصی که مورد بی‌حرمتی قرار گرفته، نباشد، به عنوان جرم و خلاف مذکور نیست؛ زیرا ظاهراً فرض می‌شده که علت واقعی ناراحتی، دشنام و ناسزا نیست (زیرا دشنام و ناسزا بر روی کسانی که از فضیلت و پارسایی خود آگاه باشند، تأثیری نمی‌گذارد) بلکه بی‌ظرفیتی کسی است که مورد بی‌حرمتی قرار گرفته است.

همچنین جرم بر علیه فرد خصوصی برحسب شخص، زمان و مکان، تابع شرایط مشدده می‌شود. زیرا کشتن پدر جرمی سنگین‌تر از کشتن شخص دیگری است؛ زیرا پدر می‌باید از همان احترام شخص حاکم برخوردار باشد (هر چند هم قدرت خود را به قانون مدنی انتقال داده است)، چون وی اصلاً به حکم طبیعت واجد قدرت [حاکمه] بوده است. و بردن مال فقرا جرمی سنگین‌تر از دزدیدن اموال ثروتمندان است زیرا بدان وسیله خسارت محسوس‌تری به تهیدستان می‌رسد.

و جرمی که در زمان یا مکانی انجام شود که مخصوص دعا و نیایش است سنگین‌تر از جرمی است که در هر زمان یا مکان دیگری انجام شود؛ زیرا چنان جرمی اهانت بیشتری نسبت به قانون محسوب می‌شود.

موارد بسیار دیگری از شرایط مشدده و مخففه را می‌توان افزود؛ اما از آنچه آوردیم هر کس می‌تواند به روشنی شدت همه جرائم مرتکبه دیگر را بسنجد.

سرانجام اینکه چون تقریباً در همه جرائم نه تنها به اشخاص خصوصی بلکه به دولت نیز آسیب و زیان وارد می‌شود، پس جرمی واحد وقتی به نام دولت محاکمه شود جرم عمومی خوانده می‌شود و وقتی به نام شخص خصوصی محاکمه گردد، جرم خصوصی به‌شمار می‌آید. و دادخواست‌های مربوطه نیز برحسب مورد دادخواست عمومی (Judicia Publica) یا دولتی و خصوصی خوانده می‌شوند. مثلاً در محاکمه قتل عمد اگر شاکی شخص خصوصی باشد، دادخواست خصوصی است، و اگر شخص حاکم باشد، دادخواست عمومی است.

جرم عمومی چیست

فصل بیست و هشتم

در باب مجازات‌ها و پاداش‌ها

تعریف مجازات مجازات عمل ناخوشایند و زجرآوری است که مقامات عمومی بر کسی اعمال می‌کنند که

مرتکب فعل یا ترک فعلی شده باشد که به حکم همان مقامات نقض قانون به شمار می‌روند؛ و هدف از مجازات آن است که ارادهٔ آدمیان به شیوهٔ بهتری معطوف و متمایل به اطاعت و فرمانبرداری گردد.

پیش از آنکه چیزی از این تعریف استنتاج کنیم، پرسش بسیار مهمی هست که باید بدان پاسخ داد؛ و آن این است که حق یا اقتدار مجازات کردن به طور کلی از کجا پیدا شده است. زیرا از آنچه پیش تر گفته شده است چنین برمی‌آید که از قرار معلوم هیچکس به حکم عهد و پیمان مکلف نیست در برابر خشونت مقاومت نکند؛ و در نتیجه منظور از چنان تکلیفی نمی‌تواند این باشد که افراد به دیگران حق داده باشند تا بر شخص آنها خشونت روا دارند. با تأسیس دولت، هر کس حق دفاع از دیگری را از دست می‌دهد و نه حق دفاع از خویش را. همچنین فرد [به عنوان طرف قرارداد اجتماعی] خود را موظف به مساعدت به صاحبان حاکمیت در امر مجازات دیگری می‌سازد نه در امر مجازات خودش. اما عقد پیمان در امر مساعدت به حاکم برای آسیب رساندن به دیگری به معنی اعطای حق مجازات به وی نیست، مگر آنکه عاقد پیمان خود دارای چنان حقی بوده باشد. پس آشکار است که حقی که دولت (یعنی شخص یا اشخاص نمایندهٔ آن) در امر مجازات دارد مبتنی بر واگذاری یا اعطای آن از جانب اتباع نیست. اما به علاوه پیش تر نشان داده‌ایم که پیش از تأسیس دولت هر کس نسبت به هر چیزی حق داشت و می‌توانست هر آنچه را که لازمهٔ صیانت از نفس خود می‌شمرد انجام دهد، و از جمله به آن منظور هر کسی را که بخواهد به انقیاد بکشد، زخمی کند و یا به قتل برساند. و همین مبنای حق مجازات است که در همهٔ دولت‌ها اعمال می‌شود. زیرا اتباع آن حق را به شخص حاکم واگذار نکردند؛ بلکه صرفاً با وانهادن حق خود، به حاکم قدرت دادند تا حق خویش در آن خصوص را به شیوه‌ای که مقتضی بدانند برای صیانت از جان همگان به کار ببرد؛ پس آن حق اعطا و واگذار نشد بلکه وانهاده و متروک گردید و تنها برای حاکم باقی گذاشته شد؛ و این حق (جز حدودی که قانون طبیعی بر حاکم وضع کرده است) به همان شیوه‌ای که در شرایط وضع طبیعی محض و جنگ همه بر علیه همسایگان خویش جاری بود، تام و تمام باقی مانده است.

از تعریف مجازات استنباط می‌کنیم که اولاً: انتقام‌کشی خصوصی و یا آسیب‌های ناشی از اعمال افراد خصوصی هیچیک به معنی درست کلمه مجازات خوانده نمی‌شوند؛ زیرا سرچشمهٔ آنها مرجع اقتدار عمومی نیست.

ثانیاً بی‌توجهی و خودداری مرجع عمومی از اعطای امتیاز و ترفیع، مجازات محسوب نمی‌شود؛ زیرا در نتیجهٔ آن هیچ عمل ناخوشایند تازه‌ای بر کسی اعمال نمی‌گردد؛ آن کس صرفاً در وضعی که سابقاً بود باقی می‌ماند.

ثالثاً عمل ناخوشایندی که مرجع اقتدار عمومی بر کسی اعمال کند، بدون آنکه

آسیب‌ها و انتقام‌های

خصوصی مجازات نیستند

خودداری از ارتقا و ترفیع

مجازات نیست

اعمال عمل زجرآور بدون

محاکمه عمومی در حکم مجازات نیست

پیش تر آن کس را آشکارا محکوم کرده باشد، مجازات محسوب نمی‌شود؛ بلکه نام آن تنها، عمل خصمانه است؛ زیرا عملی که شخصی به خاطر آن مجازات می‌شود، باید نخست براساس حکم مرجع اقتدار عمومی، نقض قانون محسوب شده باشد.

اعمال زجرآور توسط غاصبان قدرت مجازات نیست

چهارم اینکه عمل زجرآوری که از سوی غاصبان قدرت و یا قضات فاقد مجوز از جانب حاکم، بر کسی اعمال شود، مجازات نیست؛ بلکه عملی خصمانه است؛ زیرا مصدر جواز و اعتبار اعمال غاصبان قدرت، شخص محکوم شده نیست، و بنابراین آن اعمال مربوط به مراجع اقتدار عمومی نیستند.

تعزیر بدون توجه به صلاح آینده موضوع آن مجازات نیست

پنجم اینکه هر عمل ناخوشایند و زجرآوری که بدون قصد و نیت و یا امکان متمایل ساختن شخص بزهکار و یا اشخاص دیگر (که از حال شخص بزهکار درس عبرت گیرند) به فرمانبرداری از قانون اعمال شده باشد، مجازات محسوب نمی‌شود؛ بلکه عملی خصمانه است؛ زیرا بدون آنکه چنان غایتی در نظر باشد هیچ آسیب و آزاری نام مجازات به خود نمی‌گیرد.

تبعات طبیعی ناخوشایند عمل، مجازات نیست

ششم اینکه وقتی برخی اعمال به حکم طبیعت و سرشت خود همراه با برخی تبعات آزاردهنده مختلف باشند؛ مثل وقتی که کسی با حمله به دیگری خودش کشته یا زخمی شود؛ یا وقتی کسی با انجام برخی اعمال غیرقانونی دچار بیماری گردد؛ چنین آسیبی گرچه ممکن است گفته شود که خداوند که خالق طبیعت است آن را عمداً وارد کرده و بنابراین مجازات الهی است، لیکن تا آنجایی که به انسان‌ها مربوط می‌شود در ذیل نام مجازات نمی‌آید، زیرا به موجب اقتدار آدمیان اعمال نشده است.

آسیب وارده اگر کمتر از سود ناشی از نقض قانون باشد مجازات نیست

هفتم اینکه اگر آسیب وارده کمتر از سود حاصله یا خرسندی و رضایتی باشد که معمولاً از ارتکاب جرم عاید می‌شود، چنان آسیبی در ذیل تعریف مجازات قرار نمی‌گیرد؛ بلکه هزینه یا بهای جرم است نه مجازات آن؛ زیرا عملی ماهیتاً مجازات است که غایت آن متمایل کردن آدمیان به رعایت قانون باشد؛ و این غایت (اگر کمتر از سود حاصله از نقض قانون باشد) بدین وسیله تحصیل نمی‌شود بلکه نتیجه معکوسی به دست می‌آید.

وقتی مجازات مندرج در قانون باشد ایراد آسیب بیشتر مجازات نیست بلکه خصومت است

هشتم اینکه اگر مجازاتی به موجب خود قانون تعیین و تجویز شده باشد، ولی پس از ارتکاب جرم مجازات سنگین تری اعمال گردد، مازاد مجازات، مجازات نیست بلکه عمل خصمانه است. زیرا چون هدف از مجازات انتقام‌کشی نیست بلکه ارباب است، و رعب‌انگیزی مجازات بزرگ تری که نامعلوم باشد، به واسطه اعلام مجازات سبک تری از میان می‌رود، پس مازاد پیش‌بینی نشده بر مجازات، جزئی از مجازات نیست. اما وقتی هیچ مجازاتی به وسیله قانون تعیین نشده باشد، در آن صورت هر آسیبی که به عنوان مجازات ایراد شود، ماهیتاً مجازات است. زیرا کسی که به نقض قانونی می‌پردازد که مجازات معین نشده است، باید انتظار مجازاتش تعیین نشده یعنی خودسرانه‌ای را هم داشته باشد.

ایراد آسیب بیشتر مجازات نیست بلکه خصومت است

نهم اینکه آسیب اعمال شده بر کسی به خاطر عملی که وی پیش از وضع قانونی در منع و نهی آن عمل انجام داده باشد، مجازات نیست بلکه اقدامی خصمانه است؛ زیرا پیش از آنکه قانونی باشد، نقض قانون ممکن نیست؛ درحالی که مجازات به معنی قضاوت درباره عملی است که ناقض قانون بوده باشد؛ بنابراین آسیب اعمال شده پیش از وضع قانون، مجازات نیست بلکه اقدامی خصمانه است.

دهم اینکه آسیب اعمال شده بر نماینده دولت، مجازات نیست بلکه عمل خصمانه است؛ زیرا مجازات ماهیتاً می‌باید به وسیله مرجع اقتدار عمومی اعمال شود که همان اقتدار خود نماینده دولت است.

سرنجام اینکه آسیب اعمال شده بر دشمن شناخته شده، تحت عنوان مجازات نمی‌گنجد زیرا چون دشمنان هیچگاه تابع قانون [داخلی] نبوده‌اند، بنابراین نمی‌توانند آن را نقض کنند؛ و نیز اگر هم قبلاً تابع آن بوده‌اند ولی اعلام کنند که دیگر از آن تابعیت نمی‌کنند، در نتیجه نمی‌توانند آن را نقض کنند؛ پس همه آسیب‌هایی که بتوان به آنها وارد کرد، می‌باید به عنوان اقدامات خصمانه تلقی شود. اما در جنگ اعلام شده و رسمی ایراد هر آسیبی قانونی است. از اینجا چنین برمی‌آید که اگر یکی از اتباع با انجام عمل و یا ادای سخنی آگاهانه و عامدانه اقتدار نماینده دولت را نفی و انکار کند (قطع نظر از اینکه پیش‌تر چه مجازاتی برای خیانت مقرر شده باشد) وی را می‌توان قانوناً به تحمل هر مجازاتی مجبور کرد که نماینده دولت مقرر بدارد؛ زیرا آن کس با نفی و انکار تابعیت، هرگونه مجازاتی را که به وسیله قانون مقرر شده باشد، نیر نفی و انکار می‌کند؛ و بنابراین همچون دشمن دولت، یعنی بر طبق اراده نماینده آن، مجازات می‌شود. زیرا مجازات‌های مقرر شده در قانون، برای اتباع است نه برای دشمنان؛ مثل کسانی که پیش‌تر به خواست خود تابع بوده‌اند ولی عمداً سر به شورش برداشته و قدرت حاکمه را نفی کرده‌اند.

نخستین و کلی‌ترین طبقه‌بندی مجازات‌ها، تقسیم آنها به [مجازات‌های] الهی و بشری است. درباره مجازات‌های الهی بعداً در فرصت مناسب‌تری سخن خواهیم گفت.

مجازات‌های بشری آنهایی هستند که به موجب امر و فرمان انسان اعمال می‌شوند؛ و یا بدنی هستند، یا نقدی، یا حیثیتی، یا حبس، یا تبعید و یا آمیزه‌ای از آنها.

مجازات بدنی، مجازاتی است که مستقیماً و بر طبق نیت مجری مجازات، بر بدن اعمال شود؛ از آن جمله‌اند ضرب شلاق، ایراد جرح و یا سلب امکان لذت‌های بدنی به شیوه‌ای که پیش‌تر قانوناً مجاز بود.

و از مجازات‌های بدنی، برخی بزرگ و مستوجب مرگ‌اند و برخی به حد اعدام نمی‌رسند. مجازات اصلی، همان اعدام است و اعدام هم ممکن است ساده و یا همراه با شکنجه باشد. مجازات‌های کوچک‌تر شامل ضرب شلاق، ایراد جرح، به غل و زنجیر کشیدن و ایراد هرگونه زجری است که ماهیتاً کشنده نباشد. زیرا اگر در نتیجه اعمال

مجازات، برخلاف نیت مجری مجازات، طرف مجازات بمیرد، آن مجازات را نمی‌توان مجازات اصلی اعدام تلقی کرد، هر چند آسیب وارده به موجب تصادفی پیش‌بینی نشده، مهلک از کار درآید؛ در این صورت مرگ، در اجرای مجازات مورد نظر نبوده بلکه اجرای مجازات موجب آن شده است.

مجازات نقدی نه تنها به معنی اخذ مبلغی پول بلکه به معنی تصرف اراضی و هرگونه اموال دیگری است که معمولاً با پول خرید و فروش می‌شوند. و اگر قانونی که مجازات را مقرر می‌دارد به نیت گردآوری پول از کسانی وضع شده باشد که آن قانون را رعایت نکنند، در آن صورت اخذ پول، مجازات به معنی درست کلمه نیست بلکه بهای امتیاز و معافیت از قانونی است که انجام عمل خلاف را کلاً منع نمی‌کند بلکه تنها برای کسانی ممنوع می‌سازد که نمی‌توانند مبلغ مورد نظر را بپردازند؛ مگر در مورد قانون طبیعی و یا قانون مذهبی که در آن صورت معافیت از قانون محسوب نمی‌شود بلکه نقض قانون است. مثلاً وقتی که قانون برای کسانی که نام خدا را بدون حرمت بر زبان جاری کنند، جریمه نقدی مقرر دارد، پرداخت جریمه بهای جواز و آزادی دشنام‌گویی نیست بلکه مجازات نقض قانونی است که نمی‌توان نقض آن را مجاز داشت. به همین شیوه اگر قانون مقرر دارد که به کسی که بر وی آسیب و زبانی رسیده مبلغ پولی پرداخت شود، این پرداخت تنها برای ارضای وی و تسلی آسیب وارده است و تنها شکایت شخص آسیب دیده را برطرف می‌کند نه جرم مجرم را.

مجازات حیثیتی

مجازات حیثیتی، اعمال عمل ناخوشایندی است که دولت آن را موجب سلب حیثیت شمرده و یا پرهیز از اعطای چیزی است که دولت آن را مایه عزت و احترام تلقی کرده باشد. زیرا برخی چیزها به حکم طبیعت مایه عزت و احترام‌اند مانند حالات شجاعت، بخشندگی، قوت، خردمندی و دیگر توانایی‌های جسمانی و فکری. برخی چیزهای دیگر به حکم دولت مایه عزت و افتخار می‌شوند؛ مثل نشان‌ها، عنوان‌ها، منصب‌ها و هر علامت خاص دیگری که حاکی از لطف حاکم باشد. [افتخارات طبیعی] (گرچه ممکن است طبیعتاً و یا به حکم تصادف نقصان یابند) به وسیله قانون قابل سلب نیستند و بنابراین از دست رفتن آنها، مجازات نیست. اما [افتخارات دولتی] ممکن است به وسیله مرجع عمومی اقتداری که آنها را مایه عزت و احترام ساخته است، سلب شوند و بنابراین سلب آنها مجازات است؛ مثل سلب نشان‌ها، عناوین و مناصب از افرادی که محکوم شده‌اند و یا اعلام عدم صلاحیت ایشان برای بهره‌مندی از چنان افتخاراتی در آینده.

حبس

حبس به آن معنی است که کسی به حکم مرجع اقتدار عمومی از آزادی خود محروم گردد؛ و ممکن است به دو منظور مختلف صورت گیرد: یکی توقیف و نگهداری متهم در محلی امن؛ دوم اعمال مجازات بر کسی که محکوم شده باشد. مورد اول مجازات نیست،

زیرا نمی‌توان گفت که کسی پیش از آنکه قانوناً محاکمه و مقصر شناخته شده باشد، مجازات شده است. و بنابراین هر نوع آزار و آسیبی که از طریق حبس و توقیف پیش از محاکمه بر کسی وارد شود، اگر بیش از حد لازم برای نگهداری وی در محلی امن باشد، برخلاف قانون طبیعی است. اما مورد دوم مجازات است زیرا عمل زجرآوری است که به وسیله مرجع اقتدار به خاطر انجام عملی اعمال شده است که به نظر همان مرجع نقض قانون به شمار می‌رود. هرگونه محدودیتی در حرکت را که از جانب مانعی بیرونی ایجاد شده باشد، در ذیل عنوان حبس قرار می‌دهیم؛ خواه در درون ساختمانی باشد که عموماً زندان خوانده می‌شود و یا در درون جزیره‌ای که افراد در آن حبس گردند و یا در مکانی که افراد در آنجا به بیگاری گرفته شوند - مثل وقتی که در قدیم افراد به انجام کار در معادن و یا امروزه در کشتی‌ها محکوم می‌شوند؛ و یا در غل و زنجیر و یا محدود به هر مانع و رادعی باشند.

تبعید (یا طرد از موطن) آن است که کسی به خاطر ارتکاب جرمی محکوم به خروج تبعید از قلمرو دولت و یا بخش خاصی از آن شود و در طی مدت از پیش تعیین شده‌ای و یا الی‌الابد بدانجا باز نگردد؛ به نظر می‌رسد که تبعید فی‌نفسه و بدون شرایط دیگر مجازات نباشد؛ بلکه گریز، یا حکم مرجع عمومی به پرهیز از مجازات از طریق گریز باشد. و سیسرون می‌گوید: که هیچگاه چنین مجازاتی در شهر رم مقرر نشد؛ وی آن را پناه‌جویی افرادی که در خطر هستند، می‌نامید. زیرا اگر کسی تبعید شود و با این حال مجاز به استفاده از اموال و درآمدهای املاک خود باشد، صرف تغییر آب و هوا مجازات نیست؛ به علاوه تبعید به مصلحت دولت که همه مجازات‌ها برای تأمین آن مقرر شده‌اند (که همان تقویت و تحکیم اراده آدمیان به رعایت قانون است) تمام نمی‌شود بلکه اغلب به دولت آسیب و زیان می‌رساند. زیرا انسان تبعیدی دشمن قانونی دولتی است که او را تبعید کرده است، چون که دیگر عضو آن کشور و دولت محسوب نمی‌شود. اما اگر وی به علاوه از اراضی یا اموال خود محروم گردد در آن صورت مجازات وی در تبعید ظاهر نمی‌شود بلکه یکی از انواع مجازات‌های نقدی به حساب می‌آید.

مجازات اتباع بی‌گناه خواه مجازات بزرگ یا کوچک، برخلاف قانون طبیعی است؛ زیرا مجازات تنها برای نقض قانون اعمال می‌شود و بنابراین بی‌گناهان را اصلاً نمی‌توان مجازات کرد. چنین مجازاتی بنابراین اولاً نقض آن قانونی طبیعی است که همه آدمیان را برحذر می‌دارد که در انتقام‌جویی‌های خود جز به صلاح و خیر آینده به چیز دیگری نظر نداشته باشند؛ زیرا با مجازات بی‌گناهان هیچ خیر و صلاحی نصیب دولت نمی‌شود. ثانیاً چنان مجازاتی به معنی نقض آن قانون طبیعی است که ناسپاسی را منع می‌کند؛ زیرا چون کل قدرت حاکمه اصلاً به موجب رضایت و توافق هر یک از اتباع به این منظور اعطا شده است که مادام که ایشان فرمانبردار باشند در پناه حمایت آن قدرت

قرار گیرند، پس مجازات بی‌گناهان انجام شر به جای خیر است. و ثالثاً، چنان مجازاتی به معنی نقض آن قانون طبیعی است که حکم به رعایت انصاف و عدالت می‌کند؛ و آن ادای حق هر کس به شیوه‌ای برابر است؛ و در مجازات بی‌گناهان چنین قانونی رعایت نمی‌شود. اما ورود هر زیان و آسیبی بر انسانی بی‌گناه که از اتباع دولت نباشد، اگر به نفع و مصلحت دولت باشد و به نقض میثاق پیشینی نینجامد، نقض قانون طبیعی نیست. زیرا همه کسانی که اتباع دولت نیستند، یا از دشمنانند و یا اینکه به موجب قرارداد و میثاق پیشینی تابعیت خود را از دست داده‌اند. اما جنگیدن با دشمنانی که دولت به نظر خود بتواند به آنها آسیب رساند، به موجب حق طبیعی اصلی و اولیه، قانونی است؛ و در جنگ کار شمشیر داوری و رعایت عدالت نیست و حاکم فاتح تمیزی میان باگناه و بی‌گناه در رابطه با زمان گذشته نمی‌دهد؛ و هیچ عنایتی هم به رحمت و شفقت ندارد، جز به آنچه به خیر و صلاح قوم خودش یاری رساند. و بر همین اساس است که در مورد اتباعی که عمداً اقتدار دولت مستقر را نفی و انکار می‌کنند، انتقام‌کشی و تلافی‌جویی قانوناً نه تنها شامل پدران بلکه دربرگیرنده نسل سوم و چهارمی نیز می‌شود که هنوز به وجود نیامده‌اند و در نتیجه در جرمی که به خاطر آن مجازات می‌شوند، تقصیری نداشته‌اند؛ زیرا ماهیت چنین جرم و خطایی، نفی و انکار تابعیت و فرمانبرداری است؛ و این خود به معنی درغلتیدن مجدد به درون آن وضع جنگی است که معمولاً شورش و طغیان خوانده می‌شود؛ و آنان که مرتکب چنان جرم و خطایی شوند، از مجازات اتباع برخوردار نخواهند بود بلکه با آنان چون دشمنان رفتار می‌شود. زیرا شورش چیزی جز اعاده وضع جنگی نیست.

اما آسیبی که در جنگ به بی‌گناهان برسد مغایر با قانون طبیعی نیست

و نیز آسیبی که به شورشیان رسد

پاداش یا به صورت هدیه و یا به موجب قرارداد اعطا می‌شود. وقتی به موجب قرارداد اعطا شود، مستمری و دستمزد خوانده می‌شود که ما به ازای خدمتی است که انجام شده و یا به انجامش وعده شده است. وقتی هدیه باشد، نفعی است که از لطف اعطاکنندگان آن ناشی می‌شود تا دیگران را به انجام خدماتی برای ایشان تشویق کند یا توانا سازد. و بنابراین وقتی حاکم دولتی، مستمری خاصی برای مقامات عمومی مقرر می‌کند دریافت‌کننده آن قانوناً می‌باید خدمت خویش را انجام دهد؛ وگرنه می‌باید احتراماً قصور خود را تصدیق کند و مقرری را مسترد دارد. زیرا گرچه آدمیان، وقتی به آنها حکم شود تا کار خصوصی خود را کنار نهند و بدون پاداش یا حقوق به عموم خدمت کنند، قانوناً چاره‌ای جز آن ندارند، اما به حکم قانون طبیعی و یا به حکم تأسیس دولت چنان الزامی پیدا نمی‌کنند، مگر آنکه آن خدمت به شیوه دیگری قابل اجرا نباشد؛ زیرا فرض بر این است که حاکم می‌تواند از تمام امکانات مردم استفاده کند، درست به همان شکلی که سرباز معمولی می‌تواند دستمزد خدمات جنگی خود را همچون بستانکاری خود، طلب کند.

پاداش، یا مستمری است یا لطف و عطیه

مزایایی که حاکم به یکی از اتباع خود می‌دهد تا مبادا آن کس به واسطه قدرت یا توانی که دارد به دولت آسیب رساند، به معنای درست کلمه پاداش نیست؛ زیرا آنها مقرری نیستند و در این مورد هیچ قراردادی منعقد نشده و همگان پیشاپیش موظفاند از آسیب رساندن به دولت پرهیز کنند؛ به علاوه آن مزایا عطیه هم نیستند؛ زیرا به علت ترس داده می‌شوند و ترس هم نباید قاعدتاً جزء ذاتی و طبیعی قدرت حاکمه باشد؛ بلکه آن مزایا، بخششی است که حاکم (به عنوان شخص طبیعی و نه به عنوان شخصیت نماینده دولت) به منظور جلب رضایت کسی معمول می‌دارد که به نظر وی توانا تر از خود اوست؛ و موجب تشویق به فرمانبرداری نمی‌شود بلکه برعکس به ادامه و افزایش اخاذی می‌انجامد.

و برخی مستمری‌ها قطعی هستند و از خزانه عمومی پرداخت می‌شوند، و برخی دیگر نامشخص و اتفاقی هستند و در ازای انجام کاری که حقوقی برای آن مقرر شده، پرداخت می‌گردند؛ مورد اخیر در برخی مواقع به حال دولت زیان‌آور است؛ مثلاً در مورد دستگاه قضایی، اگر مستمری قضات و کارگزاران دادگاه‌ها ناشی از کثرت دعاوی و قضایایی باشد که در نزد آنها مطرح می‌شود، ضرورتاً دو مشکل و نتیجه ناخوشایند پیش می‌آید: یکی کوشش برای افزایش شمار دعاوی؛ زیرا هر چه شمار دعاوی بیشتر باشد، سود حاصله بیشتر است؛ و دیگری که با اولی مرتبط است، رقابت و مجادله بر سر قضاوت است؛ و هر یک از دادگاه‌ها می‌کوشد شمار هر چه بیشتری از دعاوی را به خود جلب کند. اما در مناصب اجرایی چنین مشکلاتی پیدا نمی‌شود؛ زیرا مشاغل آنها به واسطه مساعی خودشان قابل افزایش نیست. و همین مطالب درباره مجازات و پاداش - که به اصطلاح اعصاب و پی‌هایی هستند که اعضا و مفاصل بدن دولت را به حرکت درمی‌آورند - کفایت می‌کند.

تا اینجا سرشت آدمی را (که غرور و دیگر خواهش‌های نفسانی، وی را مجبور می‌سازند که خود را به دست حکومت بسازد) همراه با قدرت عظیم حاکم بررسی کرده‌ایم و حاکم را به لویاتان تشبیه نموده‌ایم و این تشبیه را از دو آیه آخر فصل چهل و یکم کتاب ایوب در عهد عتیق گرفته‌ایم؛ خدا در آنجا پس از بیان قدرت عظیم لویاتان، وی را شاه متکبران می‌نامد؛ و می‌گوید هیچ چیزی بر روی زمین نیست که با او قابل قیاس باشد؛ وی چنان خلق شده است که دچار ترس نشود. هر چیز بلندی را پایین‌تر از خود می‌بیند و شاه همه ابنای تکبر است. اما چون او همانند دیگر موجودات دنیوی فانی و زوال‌پذیر است، و چون آنچه وی باید از آن بترسد (نه بر روی زمین) بلکه در آسمان است و وی باید از قوانین آسمانی پیروی کند؛ پس در فصل آینده درباره امراض و علل مرگ و میر لویاتان و نیز از قوانینی که وی باید از آنها اطاعت کند، سخن خواهیم گفت.

فصل بیست و نهم

در باب عوامل و اسباب تضعیف و انحلال دولت

گرچه هر چیزی که آدمیان فانی بسازند نمی‌تواند جاوید باشد؛ با این حال اگر آدمیان عقلی را که بدان می‌بالند به کار ببرند، دولت‌هایشان ممکن است دست‌کم از خطر زوال و هلاک به واسطه بیماری‌های داخلی مصون باقی بماند. زیرا دولت‌ها با توجه به ماهیت بنیاد و ساختمان خود چنان طراحی شده‌اند که به اندازه عمر بشر یا قوانین طبیعی و یا خود عدالت که بدان‌ها حیات می‌بخشد دوام بیاورند؛ بنابراین وقتی نه به واسطه خشونت و تهاجم خارجی، بلکه به واسطه اختلال و بی‌نظمی درونی، منحل می‌شوند؛ تقصیر از آدمیان است اما نه به‌عنوان اجزای جوهر دولت بلکه به‌عنوان سازنده و نظم‌دهنده آن. زیرا آدمیان همچنانکه سرانجام از ازدحام و هیاهو و غلغله خسته می‌شوند و با تمام قلب خود خواهان آن می‌گردند تا به خویشان در درون عمارتی مستحکم و دیرپا هماهنگی و قرار بخشند؛ به‌همان‌سان وقتی فاقد هنر وضع قوانین متناسب به‌منظور تنظیم اعمال خویش بدان وسیله، باشند و نیز از تواضع و صبر لازم برخوردار نباشند تا تحمل رفع وجوه ناخوشایند و طاقت‌فرسای وضع ناملایم خودشان را داشته باشند؛ در غیاب معماری بسیار توانا تنها می‌توانند در درون عمارتی ناامن و در حال ویرانی فراهم آیند که نمی‌تواند بیش از عمر خودشان دوام آورد و یقیناً بر سر فرزندان‌شان خراب خواهد شد. پس در بین نقطه ضعف‌های دولت در وهله نخست آنهایی را مطرح می‌کنیم که ناشی از بنیاد و تأسیس ناقص و نارسای آن‌اند و همانند آن نوع از بیماری‌های بدن طبیعی هستند که از زادوولد معیوب ناشی می‌شوند.

انحلال دولت‌ها ناشی از تأسیس نادرست آنها است

از جمله آن ضعف‌ها این است که: کسی برای تصرف مملکتی، گاه به قدرتی کمتر از آن خرسند باشد که لازمه حفظ صلح و دفاع از دولت است. از آنجا چنین برمی‌آید که وقتی قدرتی که برای تأمین امنیت عمومی لازم است، اعمال نگردد، چنین حالی همچون عملی نادرست و ناروا است؛ و موجب می‌شود که شمار بسیاری از آدمیان (وقتی فرصت دست دهد) سر به شورش بردارند؛ به‌همان شیوه که بدن‌های کودکانی که از والدین بیمار به دنیا آمده‌اند، یا در معرض مرگ زودرس قرار می‌گیرد و یا اینکه ممکن است عارضه مرضی که از لقاح بد و بیمارگونه ناشی می‌شود به‌صورت صفرا و زردی بروز کند. و وقتی شاهان خودشان را از چنین قدرت مورد نیازی محروم کنند، علت آن همواره جهل ایشان نسبت به لوازم و مقتضیات منصب و مقام‌شان نیست (گرچه گاه هست)؛ بلکه علت، اغلب امیدواری ایشان به امکان کسب مجدد قدرت به دلخواه خودشان است؛ اما در این خصوص استنباط درستی ندارند، زیرا آنان که ایشان را به رعایت وعده‌هایشان

فقدان قدرت مطلق

فرامی‌خوانند، به زیان ایشان مورد حمایت دولت‌های خارجی قرار می‌گیرند؛ و دولت‌های خارجی به‌منظور تأمین نفع و صلاح اتباع خویش، فرصت‌های به‌دست آمده برای تضعیف مملکت همسایگان خویش را از دست نمی‌دهند. بدین‌سان پاپ از توماس بکت^۱، اسقف اعظم کانتربوری برعلیه هنری دوم حمایت کرد؛ زیرا پیش‌تر وقتی ویلیام فاتح^۲ به هنگام تصرف قدرت سوگند یاد کرد که به آزادی کلیسا تعدی و تجاوز نکند، انقیاد کلیسا و روحانیون نسبت به دولت منتفی شده بود. به‌همین‌سان اشراف و نجبایی که ویلیام روفوس^۳ (به‌منظور جلب حمایت ایشان در انتقال ولایت‌عهدی از برادر بزرگ‌تر خود به خویشتن) قدرت‌شان را آنقدر تقویت کرده بود که با قدرت حاکم در تعارض قرار گرفتند، در شورش خود برعلیه جان، شاه انگلستان مورد حمایت فرانسویان واقع شدند. این وضع تنها در نظام پادشاهی پیش نمی‌آید. زیرا گرچه مبنای دولت روم باستان سنا و مردم روم بودند لیکن نه سنا و نه مردم هیچیک مدعی قبضه کل قدرت نبودند؛ و همین خود در آغاز موجب بروز فتنه‌ها و آشوب‌های تیبریوس گراسوس، کایوس گراسوس، لوکیوس ساتورنینوس^۴ و دیگران شد؛ و سپس به‌وقوع کشمکش‌هایی میان سنا و مردم تحت هدایت ماریوس و سیلا انجامید و سرانجام همین کشمکش‌ها تحت هدایت پمپه‌ای و قیصر به‌نابودی دموکراسی روم و استقرار سلطنت منجر گردید.

مردم آتن خود را تنها از یک کار منع کردند؛ و آن این بود که کسی که خواستار از سرگیری جنگ بر سر جزیره سالامیس گردد، مستوجب مرگ خواهد بود؛ و با این حال اگر سولون^۵ خود را به جنون نزده بود و سپس با حرکات و عادات و الفاظ دیوانگان، به مردمی که برگرد او فراهم آمده بودند پیشنهاد جنگ نکرده بود، در آن صورت مردم حتی در دروازه‌های شهر خودشان، دشمنی دائمی و همواره آماده جنگ می‌داشتند؛ همه دولت‌هایی که قدرت‌شان محدود باشد، به ایراد چنین آسیب‌ها و یا انجام چنین نیرنگ‌هایی مجبور می‌شوند.

داوری شخصی درباره نیک و بد

در وهله دوم به بررسی آن دسته از امراض دولت می‌پردازیم که ناشی از زهر آیین‌ها و عقاید فتنه‌انگیزند و یکی از آنها این است: که اشخاص خصوصی قاضی و داور اعمال نیک و بد باشند. این وضع در شرایط طبیعی محض اشکالی ندارد زیرا در آن شرایط هیچگونه قانون مدنی در کار نیست؛ و تحت شرایط حکومت مدنی نیز در موارد و قضایایی که حکم‌شان در قانون تعیین نشده باشد اشکال ندارد. اما در غیر این صورت، بدیهی است که

۱. Thomas Becket (۱۱۱۸-۱۱۷۰)، که در نتیجه نزاع با هنری دوم در درون کلیسای بزرگ

کانتربوری کشته شد. م. ۲. (۱۰۲۸-۱۰۸۷)، فاتح و شاه انگلستان، از دوک‌های نرماندی. م.

۳. William Rufus، ویلیام سرخ‌رو، شاه انگلستان (۱۰۸۷-۱۱۰۰). م.

۴. مصلحان و سیاستمداران رومی. م.

۵. سولون با سرودن اشعاری مردم آتن را به هیجان درآورد و به جنگ و فتح سالامیس کشاند. م.

ملاک اعمال نیک و بد، همان قانون مدنی است و قاضی نیز همان قانونگذار است که همواره نماینده دولت است. در نتیجه همین عقیده و آیین نادرست، آدمیان به نزاع با یکدیگر متمایل می‌شوند و در خصوص اوامر دولت مجادله و تردید می‌کنند و همچنانکه در مورد داوری‌های شخصی خویش به دلخواه خود عمل می‌نمایند، در مورد فرمانبرداری یا نافرمانبرداری از آن اوامر نیز مردد می‌شوند. در نتیجه دولت مختل و تضعیف می‌شود.

خطای وجدان

عقیده دیگری که با جامعه مدنی مغایرت دارد این است که: هر چه آدمی برخلاف وجدان خود انجام دهد، گناه است؛ و این عقیده مبتنی بر این ادعاست که آدمی خود را داور نیک و بد بداند. زیرا وجدان آدمی و حکم و داوری او یک چیز است؛ و همچنانکه قوه حکم و داوری انسان ممکن است به راه خطا رود، وجدان نیز ممکن است خطا کند. بنابراین گرچه کسی که تابع هیچ قانون مدنی نباشد، در همه افعالی که بر علیه وجدان خویش انجام دهد، مرتکب گناه می‌شود؛ زیرا چنین کسی جز عقل خود قانون و قاعده دیگری برای پیروی ندارد؛ اما در مورد کسی که در کشوری زندگی می‌کند وضع متفاوت است؛ زیرا قانون، وجدان عمومی است و وی پیشاپیش خود را متعهد به پیروی از آن ساخته است. در غیر این صورت در چنین وضعی با انواع گوناگون وجدان‌های خصوصی که چیزی جز آرا و عقاید خصوصی نیستند، دولت ضرورتاً مختل می‌شود و هیچکس جرأت نمی‌کند که از قدرت حاکمه، بیش از آنچه به نظر خودش مقتضی باشد، پیروی و اطاعت کند.

تظاهر به دریافت الهامات

همچنین معمولاً چنین تصویری می‌رود که ایمان و قداست نه از طریق مطالعه و تعقل بلکه به واسطه الهام مافوق طبیعی یا القای [روحی] به دست می‌آیند؛ به فرض هم که چنین باشد، معلوم نیست که چرا آدمی باید چنین چیزی را دلیل ایمان و عقیده خود قرار دهد؛ یا چرا همه مسیحیان نباید پیامبر، هم باشند؛ و یا چرا کسی باید قانون کشور خویش را، به جای الهامات شخصی خود به عنوان قاعده عمل خویش بپذیرد. و بدین سان بار دیگر گرفتار خطای داعیه توانایی در داوری درباره نیک و بد می‌شویم و یا به خطا، افرادی را که تظاهر به برخوردار بودن از الهامات مافوق طبیعی می‌کنند، به بهای انحلال حکومت مدنی، قاضی و داور نیک و بد قرار می‌دهیم. ایمان از طریق شنیدن به دست می‌آید و شنیدن به واسطه اعراضی حاصل می‌شود که ما را از حضور کسانی که با ما سخن می‌گویند، خبر می‌دهند و این اعراض همگی محصول کار خداوند متعال اند ولیکن مافوق طبیعی نیستند، بلکه شمار بسیاری از آنها وقتی که در ایجاد هر معلولی دست به دست هم می‌دهند، مشاهده‌ناپذیر می‌گردند. ایمان و قداست، در حقیقت به ندرت یافت می‌شوند و با این حال در شمار معجزات نیستند بلکه حاصل آموزش، انضباط، اصلاح و طرق و شیوه‌های طبیعی دیگری هستند که خداوند به واسطه آنها ایمان و قداست را در وجود برگزیدگان خود در زمانی که مقتضی بداند، القا می‌کند. و این سه عقیده که محل صلح و

حکومت‌اند در این بخش از جهان عمدتاً از زبان و قلم متألهین بی‌سوادی جاری شده‌اند که با به هم چسباندن واژگان کتاب مقدس به یکدیگر به شیوه‌ای که مقبول عقل نیست، آنچه در توان دارند انجام می‌دهند تا آدمیان را معتقد سازند که قداست و عقل طبیعی غیرقابل جمع‌اند.

عقیده چهارمی که مغایر با سرشت دولت است این است: که کسی که صاحب قدرت حاکمه است، تابع قانون مدنی است. درست است که حکام همگی تابع قوانین طبیعی هستند؛ زیرا چنین قوانینی الهی هستند و هیچ‌کسی یا دولتی نمی‌تواند آنها را ملغی کند. اما حاکم تابع قوانینی نیست که خودش یعنی دولت وضع می‌کند. زیرا تابعیت حاکم از قوانین به معنی تابعیت از دولت یعنی از نماینده حاکمیت یعنی از خودش خواهد بود؛ و این تابعیت و انقیاد نیست بلکه آزادی از قید قوانین است. و این عقیده نادرست از آنجاکه قوانین را برتر از حاکم قرار می‌دهد، بالاتر از وی نیز قاضی و داور و نیز قدرتی برای مجازات او می‌گذارد؛ و این به معنای برقرارکردن حاکم دومی است که دوباره و به همان دلیل به برقرارکردن حاکم سومی برای مجازات دومی می‌انجامد و به همین ترتیب، به بهای آشفستگی و اختلال و انحلال دولت، این روال الی غیرالنهایه همچنان ادامه می‌یابد.

عقیده پنجمی که به انحلال دولت می‌انجامد این است: که هر فرد خصوصی نسبت به اموال خود مالکیت مطلق دارد به نحوی که حقی برای حاکم باقی نمی‌گذارد. هر کس در حقیقت دارای حق مالکیتی است که موضوع حقوق اتباع دیگر نیست؛ و وی تنها به برکت قدرت حاکم چنان حقی دارد؛ و بدون حمایت حاکم هر کس دیگری نسبت به آن چیز حق یکسان و برابری خواهد داشت. اما اگر حق حاکم نیز نسبت به اموال افراد نفی شود، در آن صورت حاکم نمی‌تواند وظایفی را که افراد به‌وی سپرده‌اند ایفا کند؛ و وظایف حاکم دفاع از افراد در مقابل دشمنان خارجی و حراست ایشان از آسیب یکدیگر است؛ و در آن صورت دیگر دولتی در کار نخواهد بود.

و اگر مالکیت اتباع، حق نماینده حاکمیت را نسبت به اموال ایشان مستثنا سازد، در آن صورت به طریق اولی [حق وی] را نسبت به مناصب قضایی و اجرایی ایشان که خود در آنها نماینده وی هستند، منتفی نمی‌سازد.

عقیده ششمی هست که آشکارا و مستقیماً مغایر با جوهر دولت است و آن اینکه: تجزیه و تقسیم قدرت حاکم می‌توان قدرت حاکمه را تجزیه و تقسیم کرد. زیرا تجزیه و تقسیم قدرت حاکمه جز انحلال آن چیست [؟] چون که قدرت‌های تقسیم شده یکدیگر را متقابلاً نابود می‌کنند. و مردم عمدتاً در این موارد، به عقاید کسانی نظر دارند که در رشته حقوق اشتغال می‌ورزند و می‌کوشند ایشان را به دانش و معلومات خود وابسته سازند و نه به قدرت قانونگذاری.

و همانند آیین‌ها و عقاید نادرست، سرمشق نوع حکومت متفاوت در ملت‌های همسایه اغلب آدمیان را به تغییر شکل و صورت حکومتی که از پیش جا افتاده است

ترغیب می‌کند. مثلاً قوم یهود به شورش بر ضد خدا برانگیخته شدند و به‌شیوه ملل غیریهودی شموئیل پیامبر را پادشاه خواندند. همچنین شهرهای کوچک یونان دائماً به‌واسطه فتنه‌انگیزی گروه‌های طرفدار حکومت اشرافی و حکومت مردم‌سالاری دچار اختلال می‌شدند؛ و تقریباً در همه دولت‌ها گروهی خواهان تقلید و اقتباس از اسپارتی‌ها^۱ بودند و گروهی دیگر از آتنی‌ها، و من در این باره شکی ندارم که بسیاری از کسان در این باره متقاعدند که مشکلات اخیر در انگلستان نتیجه اقتباس و تقلید از کشورهای هلند و بلژیک بوده است، فرض آنها بر این است که برای ثروتمند شدن چیزی جز تغییر شکل حکومت به‌شیوه آن کشورها لازم نیست. اما ساختار طبع آدمی خود خواهان بدعت و تغییر است؛ بنابراین وقتی آدمیان به‌واسطه همسایگان خود به داشتن چیزی تحریک می‌شوند که ایشان از آن چیزی برخوردار بوده‌اند، در آن صورت نمی‌توانند از کسانی که آنها را به تغییر فرا می‌خوانند ناراضی باشند و همچنان به مراحل اولیه دلبسته بمانند؛ هر چند در این راه از حدوث بی‌نظمی رنجور شوند؛ همانند آدم‌های خون به‌جوش آمده‌ای که خارش پیدا می‌کنند و با ناخن‌های خود بدن خودشان را پاره‌پاره می‌کنند تا آنکه دیگر مجبور نباشند درد ناشی از خارش را تحمل کنند.

تقلید از یونانیان و رومیان

و اما در مورد شورش و طغیان به‌ویژه بر ضد نظام پادشاهی [باید گفت که] یکی از مکررترین علل آن، مطالعه کتب سیاست و تاریخ یونانیان و رومیان باستان است؛ از مطالعه این کتب، جوانان و همه کسان دیگری که از نعمت پادزهر عقل سلیم محروم‌اند، برداشتی نیرومند و خوشایند از ثمرات عظیم جنگ‌ها به‌دست می‌آورند، ثمراتی که به‌دست فرماندهان سپاهیان حاصل شده است؛ و به‌علاوه ایشان تصور خوشایندی از هر کار دیگری که چنان فرماندهانی انجام داده باشند، پیدا می‌کنند. و همچنین خیال می‌کنند که اخلاف بزرگ ایشان به‌واسطه اقتباس و تقلید از کسان خاصی به بزرگی نرسیده‌اند بلکه محصول پیروی از فضایل نوع حکومت مردم‌سالاری آنها بوده‌اند؛ بدون آنکه به فتنه‌های مکرر و جنگ‌های داخلی متعددی بیندیشند که نارسایی و نقصان سیاست ایشان به‌وجود آورد. به‌نظر من بر اثر مطالعه چنین کتاب‌هایی است که افرادی به کشتن شاهان خود دست برده‌اند، زیرا نویسندگان یونانی و لاتین در کتاب‌ها و در گفتارهای سیاسی خود، انجام چنان کاری را از جانب هر کسی قانونی و قابل ستایش خوانده‌اند؛ البته به شرط آنکه آن کس پیش از انجام آن کار، شاه را جبار بنامد. زیرا نویسندگان مذکور نمی‌گویند که کشتن شاه (یعنی Regicide) قانونی است بلکه می‌گویند کشتن حاکم جبار یعنی Tyrannicide قانونی است. کسانی که تحت حکومت پادشاهی زندگی می‌کنند، بر اثر مطالعه همان کتب به این عقیده می‌رسند که اتباع در

1. Lacedaemonians

دولت مردم‌سالار از آزادی برخوردارند، اما در حکومت سلطنتی همگی برده‌اند. گفتیم که کسانی که تحت حکومت پادشاهی زندگی می‌کنند چنین عقیده‌ای دارند، نه کسانی که تحت حکومت مردمی به سر می‌برند؛ زیرا اینان به چنین چیزی در حکومت خود برخورد نمی‌کنند. به‌طور خلاصه به نظر من هیچ چیز برای حکومت سلطنتی زیانبارتر از اجازه مطالعه عمومی چنین کتاب‌هایی نیست، بدون آنکه اصلاحاتی از جانب استادان دقیق و شایسته در آنها صورت گیرد تا زهرشان گرفته شود؛ و من شک ندارم که این زهر با گازگرفتگی سگ‌ها قابل مقایسه است و این مرضی است که اطبا Hydrophobia یعنی ترس از آب می‌خوانند. زیرا کسی که به‌وسیله سگ‌ها گزیده شده باشد، دائماً از عذاب تشنگی رنج می‌برد و با این حال از آب بیزار است و در چنان وضعی است که گویی زهر می‌خواسته وی را به سگ تبدیل کند؛ به همین‌سان وقتی حکومت پادشاهی به‌وسیله چنان نویسندگان طرفدار حکومت مردم‌سالاری که دائماً همچون سگ بدان چنگ و دندان نشان می‌دهند عمیقاً گزیده شود، در آن حال چیزی جز پادشاهی نیرومند نیاز ندارد؛ و با این حال مردم وقتی از نعمت وجود وی بهره‌مندند، به‌خاطر ترس از جباران یا Tyrannophobia یعنی ترس از حکومت نیرومند و قوی، از او بیزارند.

همچنانکه برخی علما برآن‌اند که در انسان سه نوع روح وجود دارد، به‌همان‌سان کسانی هم گمان می‌برند که ممکن است بیش از یک روح (یعنی بیش از یک حاکم) در پیکر دولت باشد؛ و بدین‌سان به‌نوعی تفوق بر ضد حاکمیت؛ و شرایع بر ضد قوانین و اقتداری شیخ‌گون در مقابل اقتدار مدنی قائل می‌شوند؛ [اشباحی] که با کلمات و علائمی بر روی ذهن آدمیان تأثیر می‌گذارند که فی‌نفسه معنایی ندارند بلکه (به‌واسطه ابهام خود) حکایت از آن می‌کنند که مملکت دیگری، مثل مملکت پریان و اجنه (به گمان برخی به‌شیوه‌ای نامرئی) در عالم ظلمت جریان دارد. حال چون آشکار است که قدرت مدنی و قدرت دولت امر واحدی هستند و نیز داشتن تفوق و استیلا و قدرت در وضع شرایع و تأمین قوا و امکانات، مستلزم وجود دولتی است، پس چنین برمی‌آید که در جایی که یکی حاکم و دیگری فائق یا مستولی باشد؛ و یا یکی واضع قوانین و دیگری واضع شرایع باشد، ضرورتاً دو دولت با اتباع واحد و یکسانی موجود خواهند بود؛ و این مملکتی است که از هم تجزیه شده و نمی‌تواند روی پای خود بایستد. زیرا با وجود اینکه تمیز میان [حوزه] دنیوی و [حوزه] روحانی با معنی به‌نظر نمی‌رسد، با این حال آنها دو مملکت جداگانه‌اند و هر یک از اتباع در آنها تابع دو حاکم و سرور است. زیرا چون قدرت روحانی مدعی حق اعلام و تشخیص گناهان است، در نتیجه مدعی حق تشخیص و اعلام قانون نیز هست (زیرا گناه چیزی جز نقض قانون نیست)؛ و به‌علاوه قدرت مدنی نیز مدعی اعلام و تشخیص قانون است، در نتیجه هر یک از اتباع می‌باید از دو سرور و حاکم اطاعت کند و هر یک از آن دو حاکم خواهان آن‌اند که اوامرشان به‌عنوان قانون پذیرفته شود؛ و این

غیرممکن است. و یا اگر تنها یک مملکت در میان باشد، یا اینکه قدرت مدنی، یعنی همان قدرت دولت، می‌باید مطیع و پیرو قدرت روحانی باشد؛ و یا اینکه قدرت روحانی می‌باید تابع قدرت دنیوی باشد و در صورت اخیر هیچ استیلائی جز استیلای دنیوی در کار نخواهد بود. بنابراین وقتی این دو قدرت با یکدیگر در تعارض باشند، دولت لاجرم در معرض خطر بزرگ جنگ داخلی و انحلال قرار می‌گیرد. زیرا اقتدار مدنی که بیشتر قابل مشاهده است و در پرتو روشن‌تر عقل طبیعی واقع است لاجرم راهی جز این ندارد که همواره بخش بسیار قابل ملاحظه‌ای از مردم را به سوی خود جلب کند؛ و قدرت روحانی گرچه در ظلمت علائم و مفاهیم مدرسی و کلمات دشوار نهفته است، لیکن چون ترس از تاریکی و ارواح شدیدتر از ترس‌های دیگر است، لاجرم واجد امکانات کافی برای ایجاد مشکل برای دولت و گاه تخریب آن است. و این مرضی است که ممکن است به درستی با بیماری صرع یا حمله و سقوط در بدن طبیعی مقایسه شود (و یهودیان این بیماری را نوعی جن‌زدگی می‌دانستند). زیرا همچنانکه در این بیماری، روحی غیرطبیعی، و یا بادی در سر راه می‌یابد و از فعالیت رشته اعصاب جلوگیری می‌کند و با ایجاد تکان شدید در آنها، حرکتی را که آنها می‌باید طبیعتاً از قدرت حیاتی بدن در مغز دریافت کنند، از آنها می‌گیرد و بدین شیوه موجب بروز حرکات خشونت‌آمیز و نامنظم در آن قسمت‌ها می‌گردد (و مردم این حرکات را تشنج می‌خوانند)؛ تا حدی که کسی که گرفتار آن حالات و حرکات گردد، گاه به درون آب سقوط می‌کند و گاه به درون آتش؛ همچون کسی که گویی از هرگونه حس و احساسی محروم شده باشد؛ به همین سان در پیکره سیاسی [دولت] وقتی قدرت روحانی، اعضای دولت را از طریق ترس از مجازات و امید به پاداش (که اعصاب آن پیکرند) به شیوه‌ای متفاوت و مغایر با طریقه‌ای به حرکت در آورد که می‌بایست به واسطه قدرت مدنی (که به منزله جان و قدرت حیاتی دولت است) به حرکت درآورده شوند؛ و با کاربرد واژه‌های عجیب و غریب و دشوار قوه فاهمه آن را خفه کند، در نتیجه لاجرم مردم را دچار اغتشاش و آشفتگی می‌سازد و یا دولت و کشور را به جور و ظلم تسخیر می‌کند و یا اینکه آن را به درون آتش جنگ داخلی فرو می‌افکند.

حکومت مرکب

گاه نیز در درون حکومت مدنی صرف و ساده، بیش از یک نفس یا قوه حیاتی وجود دارد؛ مثل وقتی که قدرت وضع و اخذ مالیات (که در حکم قوه مغذیه است)، در اختیار مجمع عمومی باشد؛ و قدرت هدایت و فرماندهی (که در حکم قوه محرکه است) در دست شخص [حاکم] واحدی باشد؛ و قدرت قانونگذاری (که معادل قوه عقلیه است) متکی بر توافق اتفاقی آن دو و حتی طرف ثالثی هم باشد. این حالت دولت را در معرض خطر قرار می‌دهد و گاه دلیل آن فقدان توافق بر سر قوانین نیکو است؛ اما اغلب اوقات فقدان غذا و عدم تغذیه که لازمه زندگی است و نیز فقدان حرکت، دلیل آن است، زیرا گرچه کم‌اند کسانی که دریابند که چنین حکومتی اصلاً حکومت نیست بلکه تجزیه دولت به سه دسته

و جناح است و برخی هم آن را پادشاهی مرکب می‌خوانند؛ اما حقیقت این است که چنین حکومتی دولت مستقلی نیست بلکه سه دسته و فرقه مستقل است، و نه یک نماینده بلکه سه نماینده دارد. در مملکت خداوند ممکن است سه شخص مستقل وجود داشته باشند، بدون آنکه وحدت خداوند که بر آن حکومت می‌کند نقض شود؛ اما وقتی آدمیان حکومت می‌کنند، چون حکومت آنها در معرض انواع آرا و عقاید قرار دارد، چنان وحدتی ممکن نخواهد شد. و بنابراین اگر شاه نماینده نقش مردم باشد و مجمع عمومی هم همچنان نماینده نقش مردم باشد و مجمع دیگری نماینده بخشی از مردم باشد، در آن صورت آنها شخصیت واحد یا حاکم واحدی نیستند بلکه سه شخصیت و سه حاکم‌اند. نمی‌دانم که این نوع بی‌سامانی در دولت را دقیقاً به چه مرضی در بدن طبیعی انسان تشبیه کنم. اما کسی را دیده‌ام که از پهلویش کس دیگری با سر و دست‌ها و سینه و شکم خاص خودش بیرون زده و در حال رشد بود؛ اگر کس دیگری هم از پهلوی دیگرش بیرون می‌آمد، در آن صورت تشبیه مورد نظر دقیق و کامل می‌شد.

تا اینجا آن دسته از امراض دولت را نام برده‌ام که متضمن بیشترین و محسوس‌ترین نیاز به پول خطرات هستند. خطرات دیگری هم وجود دارد که چندان بزرگ نیستند و با این حال در خور مطالعه‌اند. مرض اول، دشواری در گردآوری پول برای مصارف ضروری دولت به‌ویژه در راه جنگ است. این مشکل از آن عقیده ناشی می‌شود که هر یک از اتباع دارای حق مالکیت نسبت به اراضی و اموال خویش به صورتی انحصاری است که حق حاکم نسبت به همان چیزها را منتفی می‌سازد. از آنجا چنین نتیجه‌گیری می‌شود که قدرت حاکمه که نیازمندی‌ها و مخاطرات آینده دولت را پیش‌بینی می‌کند (وقتی ببیند که مجرای انتقال پول به خزانه عمومی به واسطه خست و سرسختی مردم مسدود شده است) چون می‌باید امکانات خودش را برای مواجهه و مقابله با آن خطرات و جلوگیری از وقوع آنها در آغاز ظهورشان گسترش بخشد، پس دست و پای خود را تا جایی که بتواند جمع می‌کند، و وقتی دیگر نتواند چنین کند، با کاربرد تدبیرها و فریب‌های قانونی به مبارزه با مردم برمی‌خیزد تا مبالغ کوچکی به دست آورد که چون کفایت نمی‌کنند، سرانجام خود می‌باید به شیوه‌ای خشونت‌آمیز راه را برای تأمین مایحتاج باز کند و یا اینکه هلاک شود؛ و وقتی مردم در چنین تنگناهایی قرار گیرند، سرانجام خلق و خوئی را که از آنها انتظار می‌رود بروز می‌دهند؛ و یا در غیر این صورت دولت می‌باید هلاک گردد. تا آنجا که بتوان چنین مرضی را به شیوه معناداری با بیماری مالاریا مقایسه کرد که در آن عضلات گوشتی بدن خشک و سفت می‌شوند؛ و یا به واسطه مواد سمی دچار انسداد می‌گردند و یا سیاهرگ‌هایی که از طریق مجاری طبیعی خود در درون قلب تخلیه می‌شوند (چنانکه باید) از سرخرگ‌ها تغذیه نمی‌شوند؛ و در نتیجه در آغاز حالت انقباض و گرفتگی سردی به بدن دست می‌دهد و عضلات به لرزش درمی‌آیند؛ و سپس قلب به تلاش شدید و

پرشوری می پردازد تا خون را به جریان وادارد؛ و پس از آنکه بتواند چنین کند، خودش را از مواد نیروبخش مختصر و کوچکی چون هوای سرد مدتی پر می کند تا آنکه (اگر بنیه بدن نیرومند باشد) سرانجام مقاومت سرسختانه عضلات و اندام های منقبض شده را درهم بشکند و مواد زهرآگین را پراکنده و آنها را به مواد شیرین تبدیل کند؛ وگرنه (اگر بنیه بدن ضعیف باشد) بیمار خواهد مرد.

همچنین دولت گاه دچار مرضی می شود که شباهت به بیماری ذات الجنب دارد؛ و آن وقتی است که خزانه دولت، از مسیر جریان طبیعی خود خارج می شود و در دست یکی یا شمار اندکی از افراد، در مقیاس بسیار بزرگی، از طریق انحصارات و یا از طریق گردآوری عواید عمومی متراکم می گردد؛ به همان سان که خون در بیماری ذات الجنب به درون غشای پستان ها وارد می شود و در آنجا آماسی ایجاد می کند که با تب و سوزش های دردناک همراه است.

همچنین شهرت و محبوبیت شهروندان پُر قدرت، بیماری خطرناکی است (مگر آنکه دولت از وفاداری آنها اطمینان کافی حاصل کرده باشد)، زیرا مردم (که حرکت شان می باید از اقتدار دولت ریشه و انگیزه بگیرد) ممکن است به واسطه چرب زبانی و شهرت شخصی جاه طلب از مسیر اطاعت از قوانین منحرف شوند و از کسی پیروی کنند که هیچگونه اطلاعی از فضایل و نقشه های وی در دست نباشد. و این بیماری عموماً در حکومت مردمی خطرناک تر است تا در حکومت سلطنتی؛ زیرا سپاه دارای چنان قدرت عظیم و شمار بسیاری است که ممکن است [چنان افرادی] این باور را به آسانی در آن القا کنند که خودش کل مردم را تشکیل می دهند. به همین شیوه بود که ژولیوس سزار که از جانب مردم در مقابل سنا علم شد، با جلب عواطف سپاه نسبت به خودش، خود را حاکم و سرور سنا و مردم ساخت. و چنین عملی از جانب مردان مشهور و بلند پرواز شورش آشکار محسوب می شود؛ و می توان آن را به جادوگری تشبیه کرد.

ضعف و بیماری دیگر در دولت، بزرگی بیش از اندازه شهرهاست به نحوی که شهر بزرگی بتواند از خزانه خود افراد و هزینه لازم برای تشکیل سپاه بزرگی را تأمین کند؛ همچنین است شمار بسیار انجمن ها؛ زیرا اینها به اصطلاح دولت های کوچک تری در شکم دولت بزرگ تری هستند؛ و همچون کرم هایی هستند که در روده های انسان طبیعی یافت می شوند. به این بیماری ها می توان بیماری آزادی مشاجره بر ضد قدرت مطلقه را از جانب کسانی که مدعی دوران دیشی سیاسی هستند نیز افزود؛ و این کسان گرچه اغلب در بین اسافل ناس پرورش می یابند، لیکن به واسطه نظریه های کاذب و نادرست تحریک می شوند و دائماً در قوانین بنیادی مداخله و فضولی می کنند، و موجب ایذا و آزار دولت می شوند؛ و ایشان همچون کرم های کوچکی هستند که پزشکان آسکاریس (کرم روده) می نامند.

انحصارات و سوء استفاده از اموال عمومی

افراد مشهور

بزرگی بیش از اندازه شهرها و کثرت انجمن ها

آزادی مشاجره بر ضد قدرت مطلقه

همچنین می‌توانیم اشتباه‌های سیری‌ناپذیر یا جوع‌البقر^۱ برای گسترش دامنه قلمرو را همراه با زخم‌های درمان‌ناپذیری که اغلب به دلیل آن از جانب دشمن [بر دولت] وارد می‌شود، بر بیماری‌های دولت بیفزاییم؛ و نیز غده‌های ناشی از فتوحات پراکنده [بر پیکر دولت] را باید اضافه کنیم که اغلب باری بر دوش دولت‌اند و از دست دادن‌شان چندان خطرناک نیست که نگهداری‌شان هست؛ همچنین است بی‌حس و حالی و خواب‌آلودگی ناشی از راحتی، و مصرف بیش از حد و هزینه بیهوده.

سرانجام، وقتی در جنگ (خارجی یا داخلی)، دشمنان به پیروزی نهایی رسند؛ انحلال دولت به‌نحوی که (چون نیروهای دولت اختیار را از دست داده‌اند) دیگر از اتباع به‌خاطر وفاداری و اطاعت‌شان حمایتی به‌عمل نیاید؛ در آن صورت دولت منحل گشته و هر کس آزاد است تا از هر طریقی که خودش صلاح می‌داند از خویشتن صیانت کند. زیرا حاکم روح و قوه حیاتی عمومی است که به‌دولت، حیات و حرکت می‌بخشد؛ و وقتی عمرش به‌سر آید، اتباع دیگر تحت حکومت آن نیستند، همچنانکه جسد آدمی دیگر تحت اختیار روحی که آن را ترک گفته، نیست (هر چند که روح جاویدان باشد). زیرا اگر چه حق سلطان حاکم به‌واسطه عمل دیگران منقضی نمی‌شود، لیکن تکلیف اتباع به اطاعت و فرمانبرداری ممکن است منتهی گردد. چون که هر کس که طالب حراست و صیانت از خویش باشد، می‌تواند هر جایی در جستجوی آن برآید؛ و هرگاه بدان دست یابد (بدون تظاهر فریبکارانه به اینکه از روی ترس تن به فرمانبرداری داده است)، مکلف است تا زمانی که بتواند [عامل] صیانت و حراست خویش را حفظ کند. اما وقتی قدرت مجمع [حاکمی] سرکوب گردد، حق آن مجمع کاملاً از بین می‌رود، زیرا خود مجمع دیگر وجود ندارد و در نتیجه امکانی برای بازگشت مجدد حاکمیت در کار نیست.

فصل سی‌ام

در باب وظیفه نماینده حاکمیت

وظیفه حاکم (خواه پادشاه باشد یا مجمعی از کسان) تأمین همان هدف و غایتی است که قدرت حاکمه برای تحقق آن به‌وی واگذار شده است؛ یعنی تأمین امنیت مردم؛ و حاکم به‌موجب قانون طبیعی مکلف به انجام آن وظیفه و پاسخگویی به خداوند، و تنها به خداوند که صانع آن قانون است، می‌باشد. اما مراد از امنیت در اینجا صرف حفظ جان نیست بلکه همه نعمت‌های دیگری را نیز دربرمی‌گیرد که آدمیان می‌توانند به‌واسطه کار و کوشش قانونی خود و بدون ایجاد خطر یا ضرر برای دولت به‌دست آورند.

1. Bulimia

از طریق دستورات و قوانین

و مراد آن است که این کار جز در مورد حراست از افراد در مقابل آسیب‌ها و رسیدگی به شکایت آنها در این خصوص، از طریق اعمال مراقبت‌های فردی صورت نگیرد بلکه از طریق دوراندیشی و سیاست‌گذاری کلی به‌نحوی که در احکام و دستورات حاوی مفاهیم نظری و مصادیق عملی مندرج است، و نیز از طریق وضع و اجرای قوانین نیکویی صورت پذیرد که افراد خود بتوانند آنها را در دعاوی و قضایای خاص خویش به کار ببرند.

ایرادات در خصوص تکلیف حاکم به ترک حقوق اساسی حاکمیت

زیرا اگر حقوق اساسی حاکمیت (که در فصل هجدهم آنها را مشخص کردیم) سلب شوند، دولت در نتیجه منحل می‌گردد و همگان به شرایط و وضع مصیبت‌بار جنگ همه بر علیه همه باز می‌گردند (و این بزرگ‌ترین شر و مصیبتی است که ممکن است در زندگی دنیوی پیش بیاید). پس وظیفه حاکم آن است که کل آن حقوق را برای خود حفظ کند؛ در نتیجه اولاً انتقال هر یک از آن حقوق به دیگری و یا سلب هر یک از آنها از خویشترن برخلاف وظیفه اوست. زیرا کسی که ترک وسیله کند، ترک هدف کرده است؛ و کسی که حاکم است اگر خود را تابع قوانین مدنی به‌شمار آورد، ترک وسیله کرده است و بدین‌سان قدرت عالیة قضاوت و اعلان جنگ و یا صلح به‌موجب اقتدار خویش و نیز حق داوری درباره نیازمندی‌های دولت و یا اخذ مالیات و سربازگیری در شرایط و به‌میزانی که به حکم وجدان خویش لازم بشمارد، و نیز نصب کارگزاران و مقامات برای اداره امور جنگ و صلح و گماشتن مبلغان و واریسی عقایدی را که ممکن است موافق یا مغایر با امنیت و صلح و مصلحت مردم باشند، نفی و رد کرده است. ثانیاً برخلاف وظیفه حاکم است که بگذارد مردم نسبت به مبانی و دلایل حقوق اساسی حاکمیت ناآگاه بمانند و یا اطلاعات نادرستی در آن باره داشته باشند، زیرا در آن صورت، در زمانی که دولت به اعمال و کاربرد آن حقوق نیاز داشته باشد، مردم به‌راحتی اغوا می‌شوند و در مقابل حاکم مقاومت می‌کنند. و مبانی و دلایل این حقوق را باید با دقت و مراقبت و به‌شیوه‌ای درست آموزش داد، زیرا نمی‌توان آن حقوق را با تکیه بر قانون مدنی و یا ترس از مجازات قانونی حفظ کرد. چون قوانین مدنی که شورش و طغیان را منع می‌کنند (و هرگونه مقاومتی در مقابل حقوق اساسی حاکمیت طغیان محسوب می‌شود) فی‌نفسه (به‌عنوان قانون مدنی) الزام‌آور نیستند بلکه صرفاً به حکم قانونی طبیعی که نقض عهد و پیمان را منع می‌کند، الزام‌آور می‌شوند؛ و اگر آدمیان این الزام و تکلیف طبیعی را نشانند، نمی‌توانند حقانیت هیچیک از قوانینی را که حاکم وضع می‌کند تصدیق نمایند. و در آن صورت مجازات را هم صرفاً عملی خصمانه تلقی می‌کنند که وقتی به نظر خودشان قدرت کافی داشته باشند، می‌کوشند تا از طریق انجام اعمال خصمانه از آن رهایی یابند.

و بی‌توجهی به کسب اطلاع از جانب مردم درباره آن حقوق برخلاف وظیفه حاکم است

شنیده‌ام که برخی می‌گویند عدالت تنها حرفی بی‌پایه و اساس است؛ و هر چیز که آدمی بتواند به زور و یا به تزویر به‌دست آورد (نه تنها در شرایط جنگ بلکه در درون دولت نیز) از آن اوست؛ و ما پیش‌تر نشان داده‌ایم که این گفته نادرست است؛ همچنین

ایرادات کسانی که می‌گویند هیچگونه اصول عقلانی برای توجیه حاکمیت مطلقه وجود ندارد

کسانی هستند که معتقدند هیچگونه دلایل و مبانی و اصول عقلانی در کار نیست که حقوق بنیادینی را که حاکمیت را مطلق می‌سازند، توجیه کند. زیرا اگر چنان دلایل و اصولی وجود داشتند لابد در جایی یافت می‌شدند؛ درحالی‌که به نظر ما تاکنون هیچ دولتی نبوده است که در آن چنان حقوقی نیاز به شناسایی داشته و یا مورد معارضه قرار گرفته باشند. استدلال آنها در این باره به همان اندازه نادرست است که مردم وحشی امریکا استدلال کنند و بگویند که هیچگونه مبانی یا اصول عقلانی برای ساختن ساختمان‌هایی که به اندازه مواد و مصالح تشکیل دهنده آنها قابل دوام باشند، وجود ندارد؛ به این دلیل که ایشان تاکنون چنان خانه و ساختمانی ندیده‌اند. گذشت زمان و کوشش هر روزه، دانش و معرفت جدیدی تولید می‌کند. و همچنانکه هنر بنای ساختمان‌های خوب منتج از اصولی عقلانی است که به وسیله آدمیان کوشایی کشف شده است که مدت‌های مدید پس از آغاز ساختمان‌سازی اولیه (که چندان جالب نبود) به مطالعه سرشت مواد و تأثیرات مختلف اشکال و نسبت‌های هندسی پرداختند؛ به همین‌سان مدت‌های مدید پس از آنکه آدمیان به تأسیس دولت‌ها دست زدند؛ هر چند آنها ناقص بودند و به سهولت به وضع بی‌نظمی و نابسامانی فرو می‌غلتیدند؛ اینک ممکن است از طریق تفکر مجدانه، اصولی عقلانی یافت شود که بنیاد دولت‌ها را (قطع نظر از [خطر انحلال آنها به واسطه] جنگ و خشونت خارجی) مستدام و پایدار سازد. و این اصول همان‌هایی هستند که من در این گفتار مطرح کرده‌ام؛ و خواه این اصول مورد توجه و مد نظر کسانی که قدرت استفاده از آنها را دارند قرار گیرد یا نگیرد و یا مغفول واقع شود یا نشود، چندان ربطی به نکته مورد علاقه من در اینجا ندارد. اما به فرض آنکه اصول مورد نظر من اصول عقلانی هم نباشند، با این حال دست‌کم مطمئن هستم که اصولی مبتنی بر اعتبار کتاب مقدس‌اند؛ و من این مطلب را به‌هنگام بحث از حکومت الهی (موسی) بر یهودیان براساس عهد و میثاق با آن قوم خاص توضیح خواهم داد.

اما باز هم ایراد می‌کنند که حتی اگر آن اصول درست باشند، مردم عادی توانایی و صلاحیت کافی برای فهم آنها را ندارند. مایه خوشحالی بود اگر اتباع توانگر و قدرتمند کشورها و یا کسانی که دانش آموخته‌ترین اتباع به‌شمار می‌روند به همان اندازه مردم عادی توانایی و صلاحیت می‌داشتند. اما همه می‌دانند که موانع موجود بر سر راه چنین عقیده‌ای چندان ناشی از دشواری فهم مطلب نیست بلکه از علاقه کسانی که باید آن را بیاموزند، ناشی می‌شود. قدرتمندان هیچ چیزی را که موجب ایجاد قدرتی برای تحدید امیال ایشان باشد، تحمل نمی‌کنند؛ و مردان دانش‌آموخته نیز تحمل هیچ چیزی را ندارند که موجب کشف خطاهای ایشان گردد و در نتیجه از اقتدار فکری آنها بکاهد؛ اما اذهان مردم عادی، اگر به‌خاطر وابستگی به اصحاب قدرت، مشوب نگشته و یا آرا و عقاید علما آنها را خط‌خطی نکرده باشد، همچون کاغذ سفیدی است که برای دریافت هر آنچه

ایراد براساس ناتوانایی عامه

مردم

قدرت عمومی بر آن نقش بریندد آمادگی دارد. آیا ملت‌ها را به پذیرش سکوت‌آمیز رموز بزرگ مذهب مسیح که ماورای عقل‌اند، نکشاندند؛ و آیا میلیون‌ها نفر را متقاعد نکرده‌اند که جسم واحدی ممکن است در عین حال در مکان‌های متعدد موجود باشد؛ و این نیز برخلاف عقل است؛ پس آیا کسانی نمی‌توانند با تعلیم و تبلیغ خود و تحت حمایت قانون چیزی را القا کنند که چنان با عقل سازگار است که هر انسان غیرمتعصبی به محض آنکه از آن چیزی بشنود، آن را فرامی‌گیرد؟ بنابراین نتیجه می‌گیریم که در امر تعلیم مردم در خصوص حقوق ذاتی حاکمیت (که همان حقوق طبیعی و بنیادین حاکمیت هستند)، (مادام که حاکم کل قدرت خویش را حفظ کند) هیچ مشکلی وجود ندارد، جز مشکلی که ممکن است ناشی از قصور و تقصیر خودش و یا کسانی باشد که وی بدان‌ها در امر اداره امور دولت اعتماد می‌کند؛ و در نتیجه، وظیفه حاکم آن است که آنها را به فراگرفتن آن اصول وادارد؛ و این کار نه تنها وظیفه حاکم بلکه در حکم تأمین مصلحت و امنیت او در مقابل مخاطراتی است که ممکن است به واسطه شورش و طغیان متوجه شخصیت طبیعی وی نیز گردد.

و حال (اگر به جزئیات امر پردازیم) به مردم باید آموزش داد که اولاً نباید به هیچیک از اشکال حکومتی که در ملت‌های همسایه خود می‌بینند، بیش از حکومت خود، عشق و دلبستگی پیدا کنند و نیز خواستار تغییر [حکومت] هم نشوند (قطع نظر از میزان رفاه و سعادت‌مندی ملت‌هایی که دارای شیوه حکومتی متفاوت از شیوه حکومت ایشان هستند). زیرا رفاه و سعادت آدمیانی که تحت حکومت مجامع اشرافی یا مردمی قرار دارند، ناشی از حکومت اشرافی یا مردمی نیست بلکه از اطاعت و فرمانبرداری و همدلی اتباع ناشی می‌شود. و در حکومت‌های سلطنتی نیز مردم به این دلیل مرفه نمی‌شوند که تنها یک تن حق حکومت بر ایشان دارد؛ بلکه دلیلش اطاعت و فرمانبرداری مردم از اوست. اگر در هر نوعی از دولت، اطاعت و فرمانبرداری (و در نتیجه وفاق و همدلی مردم) را حذف کنید، نه تنها آن دولت‌ها دیگر روی سعادت و رفاه را نخواهند دید بلکه به سرعت منحل خواهند شد. و آنان که می‌خواهند با فرمانبرداری و طغیان به اصلاح امور دولت پردازند، خواهند دید که از آن طریق تنها دولت را نابود خواهند کرد؛ مانند دختران نادان پلیوس^۱ (در قصه‌ها) که چون می‌خواستند جوانی پدر پیر خودشان را بازگردانند، بنا به راهنمایی مدآ^۲ او را قطعه قطعه کردند و همراه با علف‌های عجیب و غریب جوشاندند، اما نتوانستند او را جوان کنند. این نوع آرزوی تغییر، در حکم نقض نخستین فرمان از فرامین [دهگانه] خداوند است؛ زیرا خداوند در آن فرمان می‌فرماید: خدایان ملت‌های دیگر را

باید به اتباع تعلیم داد که خواهان تغییر حکومت نشوند

۱. Peleus، در اساطیر یونان پادشاه شهر تسالی و پدر آشیل بود. م.

۲. Medea، در اساطیر یونان ساحره و الهه پیشگویی بود. م.

نیپرستید (Non habebis Deos alienos) و در جای دیگری درباره پادشاهان می‌فرماید که ایشان خدایان‌اند.

ثانیاً باید به اتباع تعلیم داد تا به ستایش و تمجید فضایل هیچیک از اتباع هموطن خود، هر قدر هم والا مرتبه باشد و هر اندازه هم در کشور برجسته و درخشان باشد، نپردازند؛ و نیز هیچ مجمع دیگری (جز مجمع صاحب حاکمیت) را ستایش و تمجید نکنند و اطاعت و احترامی را که تنها درخور شخص حاکم است و دیگران (در مراتب خاص خود) صرفاً نمایندۀ او هستند، به آنها روا ندارند، و نیز هیچگونه نفوذی از جانب آنها نپذیرند جز نفوذی که از جانب قدرت حاکمه به آنها واگذار شده است. زیرا نمی‌توان گفت که شخص حاکم مردم خودش را چنانکه باید دوست می‌دارد، درحالی که نسبت به آنها غیور نیست و اجازه می‌دهد که مردان مشهور و محبوب با چرب‌زبانی خود آنها را اغوا کنند و از وفاداری و فرمانبرداری باز بدارند، چنانکه اغلب هم چنین پیش آمده است، نه تنها در خفا و پنهانی بلکه آشکارا نیز هم؛ به نحوی که مبلغان مذهبی با مردم عقد اخوت و همدلی جاری می‌کنند و این مطلب را در نزد عموم اعلام می‌دارند؛ و این را می‌توان به درستی با نقض فرمان دوم از فرامین الهی مقایسه کرد.

ثالثاً، و بالنتیجه، باید مردم را از این مطلب آگاه ساخت که بدگویی از نمایندۀ حاکمیت (خواه شخص واحد و یا مجمعی از اشخاص باشد) و یا مجادله و مشاجره در مورد قدرت وی و یا ذکر نام او بدون رعایت حرمت به نحوی که موجب تحقیر او در نزد مردم گردد و فرمانبرداری آنها از وی (که اساس امنیت دولت است) تضعیف شود، چه خطای بزرگی است.

چهارم اینکه اگر اوقات مشخصی از زمان کار معمولی مردم در نظر گرفته نشود تا ایشان در آن اوقات به محضر آموزگاران بروند، در آن صورت در باب وظایف خود تعلیمی نمی‌یابند و یا اگر هم تعلیم بیابند فراموش می‌کنند و یا اینکه پس از گذشت یک نسل حتی نمی‌دانند که قدرت حاکمه در دست چه کسی است؛ پس لازم است چنین اوقاتی مشخص شود تا در طی آن مردم گردهم آیند و (پس از دعا و ستایش خداوند که حاکم همه حاکمان است) به سخن کسانی که درباره وظایف ایشان سخن می‌گویند گوش فرادهند و در همان اوقات قوانین موضوعه‌ای که به امور همگان مربوط می‌شود، خوانده و شرح داده شود و اقتدار کسانی که واضع قانون هستند، یادآوری گردد. به همین منظور بود که یهودیان هفتمین روز هفته را روز سبت اعلام کردند و در آن روز قوانین خوانده و شرح داده می‌شد و در جو پراپتت آن روز به ایشان یادآوری می‌گردید که پادشاه‌شان، خداوند است؛ خداوندی که پس از خلق جهان در طی شش روز، در روز هفتم آرمید؛ و یهودیان با استراحت و دست کشیدن از کار در آن روز [متذکر شدند که] خداوند، پادشاه ایشان است و ایشان را از کار و مشقت برده‌وار و دردناک در سرزمین مصر رهایی بخشید و به آنها

اتباع نباید درباره قدرت حاکم مشاجره و تردید کنند

و باید روزهایی برای تعلیم تکالیف به اتباع معین شود

زمانی ارزانی داشت که پس از آنکه با شکر خدا شاد شوند، با استراحت و تفریح قانونی در بین خودشان نیز شاد و مسرور گردند. بدین سان نخستین لوح فرامین الهی صرف تعیین کل قدرت مطلق خداوند، هم به عنوان خداوند و، هم بر طبق میثاق (خاص) یهودیان، به عنوان پادشاه شد؛ و همان لوح ممکن است برای کسانی که قدرت حاکمه به موجب میثاق با مردم بدیشان واگذار شده است، در این خصوص راهگشا باشد که چه عقایدی را می باید به اتباع خویش تعلیم دهند.

و چون تعلیم و تربیت اولیة کودکان به دقت و مراقبت والدین شان بستگی دارد؛ پس لازم است که کودکان مادام که تحت تعلیم ایشان قرار دارند، از ایشان فرمانبرداری و اطاعت کنند؛ و علاوه بر این بعدها نیز (به حکم سپاس و امتنان) فایده تعلیم ایشان را با ابراز علائم بیرونی اعزاز و احترام تصدیق کنند. به این مقصود به کودکان باید آموخت که پدر هر کسی در اصل سرور و حاکم او نیز بود و حیات و مماتش در دست او قرار داشت؛ اما پدران خانواده ها، با تأسیس، دولت از قدرت مطلقه خود دست کشیدند، هر چند هیچگاه در نظر نبوده است که ایشان احترامی را که به خاطر تعلیم فرزندان خود شایسته آن بوده اند، از دست بدهند. زیرا از دست دادن چنان حقی لازمه تأسیس قدرت حاکمه نبود؛ همچنین در آن صورت معقول نبود که کسی خواهان فرزندان باشد و به پرورش و آموزش آنها همت بگمارد، ولی بعدها از آنها بیش از دیگران فایده ای نصیب وی نگردد. و این مطلب با فرمان پنجم هماهنگی دارد.

و باید به والدین خود احترام بگذارند

همچنین هر حاکمی باید زمینه تعلیم عدالت را ایجاد کند؛ و تعلیم عدالت (که به معنی خودداری از گرفتن حق دیگران است) به این معنی است که به آدمیان تعلیم داده شود که حقوقی را که قدرت حاکمه برای همسایگان شان معین کرده است به زور یا تزویر تصاحب نکنند. از جمله چیزهایی که مورد تملک قرار می گیرند، گرمی ترینشان در نزد انسان جسم و جان آدمی است؛ و در درجه دوم (در مورد اغلب آدمیان) چیزهایی هستند که به عشق و محبت زناشویی مربوط می شوند؛ و پس از آنها هم ثروت و وسایل زندگی [قرار دارند]. بنابراین باید به مردم آموخت که از اعمال خشونت نسبت به شخص یکدیگر به عنوان انتقام جویی خصوصی پرهیز کنند. و نیز از نقض حرمت زناشویی و از تصرف عدوانی و فریبکارانه اموال یکدیگر اجتناب بورزند. به همین منظور نیز باید تبعات ناخوشایند داوری و قضاوت نادرست و ناعادلانه که به واسطه فساد قضات یا شهود پیش می آید و در نتیجه آن حقوق مالکیت سلب و عدالت بی اثر می شود، به مردم نشان داده شود؛ به همه این موارد در فرامین ششم، هفتم، هشتم و نهم اشاره شده است.

و از ایراد آسیب پرهیزند

سرانجام، باید به مردم آموزش داد که نه تنها انجام اعمال غیر عادلانه بلکه خواست و نیت انجام آنها نیز (هر چند به طور حادثی عملی نشوند) نقض عدالت است؛ و بی عدالتی عبارتست از شرارت و خیانت ارادی و نیز نابهنجاری در اعمال. و منطوق فرمان دهم و کل

و باید همه این کارها را از صدق دل انجام داد

لوح دوم همین است و تمامی آنها را می‌توان به این حکم کلی در مورد نیکوکاری و نوع دوستی متقابل تقلیل داد: همسایه‌ات را همچون خودت دوست‌بدار؛ همچنانکه کل لوح اول در عشق به خدا خلاصه می‌شود؛ خدایی که در آن زمان یهودیان به تازگی به‌عنوان شهریار خویش پذیرفته بودند.

در خصوص ابزارها و مجراهایی که مردم بتوانند از طریق آنها چنین آموزشی را دریافت دارند، اول باید ببینیم که به چه وسیله‌ای این همه عقاید مخالف با صلح و آرامش بشریت و مبتنی بر اصول سست و نادرست، با چنین عمقی در وجود ایشان ریشه دوانده است. منظور من همان عقایدی است که در فصل پیشین ذکر کردم؛ مانند عقیده‌ای که به موجب آن آدمیان نه براساس خود قانون بلکه به حکم وجدان خود، یعنی به حکم نظر خودشان درباره امور قانونی و غیرقانونی، داوری می‌کنند؛ و یا این عقیده که اتباع در پیروی از احکام دولت مرتکب گناه می‌شوند مگر آنکه خودشان اول به قانونی بودن آن احکام حکم کرده باشند؛ و یا این عقیده که مالکیت مردم نسبت به اموال خود منافی سلطه‌ای است که دولت بر آن اموال دارد؛ و یا این عقیده که اتباع می‌توانند قانوناً کسانی را که جائر و جابر می‌خوانند بکشند؛ و یا این عقیده که قدرت حاکمه قابل تقسیم است و نظایر آنکه در مردم القا و تعبیه می‌شوند. آنان که به حکم ضرورت یا به میل خود مشغول کار و بار و پیشه‌ای می‌شوند؛ و آنان که از سوی دیگر به حکم زیاده‌طلبی و یا تن‌آسایی به دنبال لذات حسی خود می‌روند (و این دو قسم از آدمیان بیشترین شمار انسان‌ها را تشکیل می‌دهند)، هر دو از مسیر تفکر عمیق منحرف می‌شوند؛ درحالی‌که فراگرفتن حقیقت نه تنها در زمینه عدالت طبیعی بلکه در مورد همه علوم دیگر مستلزم چنان تفکر عمیقی است؛ و هر قسم دو مفاهیم مربوط به کار و وظیفه خود را عمدتاً از منابع متألهین و بعضاً از برخی از همسایگان یا آشنایان خود فرامی‌گیرند که چون در گفت‌وگوی به‌موقع و مستدل توانا هستند، از خود ایشان در زمینه قضایای مربوط به قانون و وجدان دانش‌آموخته‌تر و داناتر به‌نظر می‌رسند. و متألهین و کسان دیگری که دانش خود را نمایش می‌دهند و فضل می‌فروشند، معارف خود را از دانشگاه‌ها و از مدارس قانون و از کتاب‌هایی می‌گیرند که از جانب مردان برجسته در آن مدارس و دانشگاه‌ها منتشر شده‌اند. پس بدیهی است که تعلیم مردم کلاً به آموزش درست جوانان در دانشگاه‌ها بستگی دارد. اما (ممکن است بگویند) آیا دانشگاه‌های انگلستان هم اینک به اندازه کافی برای انجام این کار دانش فراهم نیاورده‌اند؟ و یا اینکه شما می‌خواهید به تعلیم خود دانشگاه‌ها مبادرت کنید؟ سؤالات سختی است. اما در مورد اولی، تردیدی در پاسخ گفتن ندارم؛ و آن اینکه تا اواخر دوران هنری هشتم، قدرت پاپ عمدتاً به‌واسطه دانشگاه‌ها در مقابل قدرت دولت تقویت و تحکیم می‌شد؛ و عقایدی که همه آن مبلغان و معلمان و نیز بسیاری از حقوقدانان و کسانی که در آن دانشگاه‌ها تحصیل کرده بودند، برعلیه قدرت

استفاده از دانشگاه‌ها

حاکمه پادشاه عنوان می‌کردند، نشانه‌ای کافی از این واقعیت بود که گرچه دانشگاه‌ها خود بانی آن عقاید نادرست نبودند، لیکن خودشان هم نمی‌دانستند که چگونه عقاید درست را تأسیس کنند. زیرا در چنین وضع تعارض عقایدی به یقین می‌توان گفت که دانشگاه‌ها خود به کفایت تعلیم نیافته‌اند و شگفت‌آور نخواهد بود اگر ببینیم که طعم و مزه شراب‌نابی که مذاق‌شان را در آغاز برضد اقتدار مدنی گرم کرده بود، هنوز باقی است. اما در مورد پرسش دوم، نه مقتضی و نه ضروری است که پاسخ آری یا نه بگوییم: زیرا هر کس که در آنچه می‌گوییم دقت کند، به آسانی به دیدگاه من پی خواهد برد.

به‌علاوه امنیت مردم مستلزم آن است که صاحب یا صاحبان قدرت حاکمه عدالت را به‌طور مساوی و یکسان بر همه مراتب مردم اعمال کنند؛ یعنی اینکه به داد افراد توانگر و قدرتمند و اشخاص تهیدست و گمنام هر دو در مورد ظلم‌ها و زیان‌هایی که به ایشان رسیده است، برسند؛ به‌نحوی که افراد برجسته نتوانند در صورت اعمال خشونت، بی‌احترامی و یا هر آسیب دیگری به افراد فرودست، بیش از زمانی که فرودستان به فرادستان آسیب رسانند، امید فرار از مجازات داشته باشند؛ زیرا انصاف در همین نهفته است؛ و حاکم به اندازه نازل‌ترین اتباع خویش از این قاعده که اصل قانون طبیعی است تبعیت می‌کند. همه موارد نقض قانون، جرائمی بر علیه دولت‌اند؛ اما برخی از آن موارد به‌علاوه جرم بر علیه افراد خصوصی هم هستند. مواردی که تنها به دولت مربوط می‌شوند، ممکن است بدون آنکه اصل عدالت و انصاف نقض گردد، مورد عفو واقع شوند، زیرا هر کس می‌تواند به صلاح‌دید خویش عملی را که بر ضد وی انجام شده ببخشد. اما جرمی که بر علیه شخص خصوصی صورت گرفته، بدون رضایت کسی که بدو آسیب رسیده و یا بدون جلب نظر او به شیوه‌ای معقول، انصافاً قابل عفو نیست.

نابرابری اتباع ناشی از اعمال قدرت حاکمه است و بنابراین در محضر شخص حاکم یعنی در دادگاه بیش از نابرابری میان شاهان و اتباع‌شان در محضر شاه شاهان (یعنی خداوند) معنایی ندارد. شأن و احترام افراد بزرگ را باید برحسب لطف و مساعدتی که به افراد فرودست و پایین مرتبه می‌کنند، ارزیابی کرد؛ وگرنه ایشان شأن و احترامی دیگر ندارند. و اعمال خشونت‌آمیز و ظلم و ستم و آسیب‌هایی که چنان افرادی مرتکب می‌شوند به‌واسطه عظمت شخصیت‌شان تخفیف نمی‌یابد بلکه تشدید هم می‌شود؛ زیرا ایشان کمتر از دیگران نیاز به ارتکاب چنان اعمالی دارند. پیامدهای چنین برداشت متفاوتی درباره احوال افراد برجسته و بزرگ از این قرار است که فرار ایشان از مجازات موجب بروز خصلت تهاجم عمومی می‌شود و تهاجم به نفرت می‌انجامد و نفرت به کوشش برای ساقط کردن و از بین بردن هرگونه شأن و عظمتی منجر می‌گردد که ستم‌آمیز و تجاوزکارانه باشد، هر چند همراه با آن دولت نیز ساقط و ویران می‌شود.

عدالت یکسان همچنین متضمن و مستلزم وضع مالیات‌ها به شیوه‌ای برابر و عادلانه مالیات‌های یکسان

است؛ و برابری مالیات‌ها مبتنی بر برابری در ثروت نیست بلکه بر برابری دینی است که هر کسی نسبت به دولت به‌ازای صیانتی که از وی به‌عمل می‌آورد، دارد. آدمی کافی نیست تنها برای حفظ و صیانت زندگی خودش کار کند بلکه می‌باید (در صورت نیاز) برای تأمین و صیانت کار خود نیز بجنگد. آدمیان یا باید به شیوه یهودیانی عمل کنند که پس از بازگشت از اسارت، در مساعی خود برای بازسازی معبد خویش، با یک‌دست به ساختمان‌سازی پرداختند و در دست دیگر شمشیر داشتند؛ و یا اینکه می‌باید افراد دیگری اجیر کنند تا به‌جای آنها بجنگند. زیرا مالیات‌هایی که قدرت حاکمه بر مردم تحمیل می‌کند، چیزی جز دستمزدی نیست که باید به حاملان سلاح‌های عمومی پرداخت شود تا از افراد خصوصی در انجام مشاغل و حرفه‌های خودشان، صیانت و حراست کنند. و چون سودی که هر کس از آن طریق به‌دست می‌آورد، همان بهره‌مندی از حق حیات است و این حق نیز به یک میزان برای تهیدستان و توانگران گرامی و ارجمند است، پس دین فقرا به کسانی که از زندگی ایشان دفاع می‌کنند به‌همان اندازه دینی است که توانگران به ازای حراست از زندگی خودشان برعهده دارند؛ جز اینکه توانگران که از خدمات تهیدستان بهره‌مند می‌شوند ممکن است نه تنها به‌خاطر صیانت از اشخاص خودشان، بلکه به‌خاطر صیانت از بسیاری از اشخاص دیگر نیز مدیون باشند. با ملاحظه این مطلب برابری در مالیات بیشتر به برابری در آنچه مصرف می‌شود مربوط است تا به ثروت کسانی که مصرف یکسانی دارند. زیرا به چه دلیلی باید بر کسی که زیاد کار می‌کند و ثمرات کار و کوشش خود را پس‌انداز می‌نماید و کمتر مصرف می‌کند، مالیاتی بیشتر بست تا بر کسی که زندگی را به تن‌آسایی می‌گذراند و درآمد اندکی به‌دست می‌آورد و همه آن را مصرف می‌کند؟ به‌خصوص با توجه به اینکه اولی بیش از دومی مورد حمایت و صیانت دولت هم نیست. اما وقتی مالیات بر چیزهایی که آدمیان مصرف می‌کنند وضع شود، در آن صورت هر کس برحسب آنچه مصرف می‌کند مالیات برابری می‌پردازد؛ و در آن حال دولت هم به‌واسطه اسراف تجمل‌آمیز افراد خصوصی متضرر و مغبون نمی‌شود.

و چون بسیاری از کسان به حکم حوادث اجتناب‌ناپذیر، توانایی حفظ و حراست خویش و انفاق عمومی از طریق کار و کوشش خودشان را از دست می‌دهند؛ زندگی آنها را نایست به اعانه و انفاق افراد خصوصی واگذاشت، بلکه باید معاش آنها (تا جایی که نیازمندی‌های طبیعی اقتضا می‌کند) به‌موجب قوانین دولت تأمین شود. زیرا همچنانکه فراموش کردن ضعف از جانب افراد خصوصی، در حکم خست و کوتاه‌نظری است، حاکم دولتی که سرنوشت تهیدستان را به اعانه و انفاق پیش‌بینی‌ناپذیر و اتفاقی افراد خصوصی وانهد، حکمش همان است.

اما در مورد کسانی که دارای جسمی نیرومندند، وضع فرق می‌کند؛ آنها را باید به انجام کار مجبور کرد؛ و برای جلوگیری از طرح این بهانه که کار یافت نمی‌شود، می‌باید قوانینی برای تشویق و ترویج همه‌گونه فنون و کارها، از جمله دریانوردی، کشاورزی،

ماهگیری و انواع صناعاتی که نیازمند نیروی کارند، وجود داشته باشد. توده مردم تهیدست و با این حال نیرومندی را که در حال افزایش‌اند باید به کشورهای اعزام کرد که به اندازه کافی سکنه ندارند؛ با این حال آنها نباید کسانی را که در آنجا می‌یابند از میان بردارند بلکه باید ایشان را مجبور سازند که نزدیک یکدیگر زندگی کنند و برای به دست آوردن آنچه می‌جویند عرصه گسترده‌ای از اراضی را در نوردند بلکه قطعات کوچکی از زمین را از طریق کار و کوشش خود به دست آورند که معاش آنها را در وقت لازم تأمین کند. و وقتی همه جهان از سکنه اشباع شده باشد، در آن صورت چاره آخر همگان جنگ خواهد بود که برای هر کس یا به پیروزی می‌انجامد و یا به مرگ.

ماهیت قوانین نیکو
وضع قوانین خوب و نیکو از جانب حاکم صورت می‌گیرد. اما قانون خوب چیست؟ منظور من از قانون خوب، قانون عادلانه و درست نیست؛ زیرا هیچ قانونی ناعادلانه نیست. قانون به وسیله قدرت حاکمه وضع می‌شود و همه کارها و اقدامات چنین قدرتی مورد حمایت و پذیرش همه مردم است؛ و آنچه همگان بپذیرند، هیچکس نمی‌تواند ناعادلانه بخواند. قوانین دولت هم مانند قوانین بازی هستند؛ هر آنچه بازیگران بر آن توافق کنند، برای هیچکس ناعادلانه نخواهد بود. قانون خوب قانونی است که برای تأمین خیر و صلاح مردم ضروری بوده و به علاوه صریحاً هم اعلام شده باشد.

قوانین ضروری
زیرا فایده قوانین (که صرفاً قواعد مجاز و مصوب‌اند) آن نیست که مردم را از انجام اعمال آزاد و دلخواهانه باز دارد بلکه هدف آنها هدایت و پیشبرد مردم در مسیر حرکت به نحوی است که به واسطه امیال ناگهانی، شتابزدگی و بی‌تمیزی خود به یکدیگر آسیب و آزار نرسانند؛ به همان سان که دیواره‌های راه به منظور متوقف کردن مسافران ساخته نمی‌شود بلکه برای هدایت ایشان در طی مسیر است. پس قانون که نیازی را برآورده نمی‌کند و فاقد غایت راستین قوانین است، خوب نیست. شاید بتوان قانونی را خوب تصور کرد که به نفع و مصلحت حاکم باشد، هر چند برای مردم ضروری نباشد؛ اما این گفته درست نیست؛ زیرا نمی‌توان خیر و صلاح حاکم و مردم را از هم جدا کرد. حاکمی ضعیف است که اتباع ضعیف داشته باشد؛ و مردمی ضعیف‌اند که حاکم‌شان فاقد قدرت لازم برای اعمال حکومت برایشان به دلخواه خود باشد. قوانین غیرضروری قوانین خوبی نیستند بلکه تنها وسیله اخاذی‌اند؛ و اگر حق حاکم برای گرفتن پولی تصدیق و پذیرفته شده باشد، پس آن قوانین زائدند و وقتی هم تصدیق و پذیرفته نشده باشد، برای دفاع از مردم کافی نیستند.

قوانین صریح
منظور از صراحت قانون بیشتر اعلام علل و دلایل و انگیزه‌های وضع آن است تا روشنی کلمات قانون. یعنی اینکه نیت و مراد قانونگذار بر ما روشن باشد و وقتی نیت قانونگذار شناخته شود، در آن صورت قانون را می‌توان با کلمات کمتر بهتر فهمید تا با کلمات بیشتر. زیرا همه کلمات متضمن ابهام‌اند؛ و بنابراین کثرت کلمات در متن قانون

موجب تکثیر ابهامات می‌گردد؛ به‌علاوه این معنای ضمنی نیز در آن نهفته است (که با دقت و مراقبت بسیار معلوم می‌شود) که هر کس که بتواند از نص کلمات طفره رود، خارج از محدوده قانون قرار می‌گیرد. و این علت بسیاری از مرافعات قانونی غیرضروری است. زیرا وقتی می‌بینیم که قوانین عهد باستان چقدر کوتاه بودند و چگونه به تدریج مطوّل تر شدند، به این نتیجه می‌رسیم که میان نویسندگان قانون و طرفین دعاوی نزاع و اختلافی هست؛ زیرا نویسنده قانون می‌خواهد اصحاب دعوا را [با کاربرد کلمات مشخص] محدود سازد، درحالی‌که طرفین دعوا می‌خواهند از آن محدودیت‌ها طفره روند؛ و به‌نظر من در این نزاع اصحاب دعوا پیروز شده‌اند. بنابراین بر قانونگذار (که در همه دولت‌ها نماینده عالی حاکمیت است، خواه فردی واحد یا مجمعی از افراد باشد) فرض است که دلیل وضع قانون را روشن سازد؛ و متن خود قانون را در عین کاربرد کلمات به‌جا و معنادار هر چه کوتاه‌تر کند.

همچنین برعهده حاکم است که مجازات‌ها و پاداش‌ها را به‌درستی اعمال و اعطا کند. مجازات‌ها و چون هدف مجازات انتقام‌جویی و تخلیه خشم و غضب نیست، بلکه اصلاح مجرم و یا اصلاح دیگران با دادن درس عبرتی از آن است؛ پس شدیدترین مجازات‌ها باید برای جرائمی اعمال شوند که متضمن بیشترین خطر برای عموم مردم‌اند؛ مثل جرائمی که ناشی از سوءنیت نسبت به حکومت مستقر هستند؛ جرائمی که از احساس تحقیر نسبت به اندیشه عدالت برمی‌خیزند؛ جرائمی که موجب آزار و رنجش خاطر توده مردم می‌شوند؛ و جرائمی که چون مجازات نمی‌شوند، مجاز و موجه به‌نظر می‌رسند، مثل جرائمی که پسران یا خدمه و یا دوستان نزدیک صاحبان اقتدار مرتکب می‌شوند؛ زیرا رنجیدگی نه‌تنها آدمیان را به اقدام بر علیه عاملین و آمرین بی‌عدالتی سوق می‌دهد، بلکه بر ضد کل قدرتی که از آنها حمایت کند نیز برمی‌انگیزد؛ چنانکه در مورد تارکوین^۱ پیش آمد: وقتی وی به‌خاطر اعمال تهاجمی و زننده یکی از پسران خود، از شهر رم بیرون رانده شد و کل دستگاه سلطنت از هم پاشید. اما در مورد جرائم ناشی از ضعف مثل جرائمی که از خشم و برانگیختگی شدید، یا از ترس شدید یا نیاز شدید و یا از جهل در این خصوص ناشی می‌شوند که آیا عمل مورد نظر جرم بزرگی هست یا نه، اغلب جایی برای ملایمت و انعطاف وجود دارد، البته بدون آنکه زیانی متوجه دولت شود؛ و انعطاف و ملایمت، وقتی جایی برای آن باشد، به حکم قانون طبیعی، ضروری است. مجازات رهبران و مبلغان شورش‌ها و فتنه‌ها به‌منظور ترساندن دیگران برای دولت مفید است نه مجازات مردم بیچاره‌ای که فریب آنها را خورده‌اند. اعمال شدت نسبت به مردم در حکم مجازات‌کردن جهل و نادانی است و ممکن است علت اصلی جهل و نادانی مردم خود حاکم باشد، زیرا

۱. Tarquin، نام دو تن از سلاطین روم پیش از تأسیس جمهوری. -م.

مردم به واسطه قصور وی از آموزش بهتر محروم می‌شوند.

پاداش‌ها همچنین برعهده و وظیفه حاکم است که پاداش‌های خود را همواره چنان به کار ببرد که از آنها نفعی عاید دولت گردد؛ زیرا فایده و غایت آنها همین است و وقتی به کار برده می‌شوند که کسانی که به خوبی به دولت خدمت کرده‌اند، با ایجاد کمترین هزینه ممکن برای خزانه عمومی، چنان خدمات‌شان جبران شود که دیگران بدان وسیله تشویق شوند تا خود با نهایت صداقت ممکن به دولت خدمت کنند و نیز به مطالعه فنون و دانش‌هایی بپردازند که آنها را برای آن کار مهیاتر سازد. پرداخت پول یا اعطای ترفیحات و امتیازات به شهروندان جاه‌طلب و مشهور به منظور ساکت کردن آنها و جلوگیری از تأثیر بدی که ممکن است بر روی اذهان مردم بگذارند، در حکم اعطای پاداش نیست؛ (زیرا پاداش به‌ازای انجام خدمت داده می‌شود نه در مقابل خودداری از خیانت) و نشانه امتنان هم به‌شمار نمی‌رود بلکه حاکی از ترس است؛ و نیز به نفع عموم تمام نمی‌شود بلکه بدان زیان و آسیب می‌رساند. این کار در حکم مبارزه با جاه‌طلبی است؛ مانند مبارزه هرکول با هیدرا^۱، هیولای چند سری که هر یک از سرهای خود را که در جنگ از دست می‌داد به جایش سه سر دیگر می‌روید. زیرا به همین شیوه وقتی با سرسختی افراد مشهور و متنقذ، از طریق اعطای پاداش مقابله شود، در آن صورت تعداد بیشتری (از طریق سرمشق گرفتن) پیدا می‌شوند و به امید گرفتن امتیازات مشابه به ایراد آسیب‌های مشابه دست می‌زنند؛ و تبهکاری نیز همچون همه انواع کالاها وقتی قابل فروش شود، افزایش می‌یابد. و گرچه گاه ممکن است با چنین رویه‌هایی وقوع جنگ‌های داخلی به تعویق بیفتد، لیکن خطر وقوع آنها از این طریق زیادتر می‌شود و خسران عمومی حتمی‌تر می‌گردد. پس پاداش دادن به کسانی که می‌خواهند از طریق ایجاد اختلال در صلح و آرامش کشور خودشان، به عظمت برسند، برخلاف وظیفه حاکم است که حفظ امنیت عمومی به وی واگذار شده است؛ همچنین برخلاف وظیفه حکام است که در آغاز رواج کار چنان کسانی، با خطر کمتری مقابله نکنند ولی بعدها مجبور شوند با خطر بزرگ‌تری به مقابله برخیزند.

مشاورین یکی دیگر از وظایف حاکم، گزینش مشاوران خوب است؛ منظور من کسانی است که حاکم باید نظر مشورتی آنها را در امر حکومت کشور طلب کند. زیرا کلمه مشورت (Consilium) که صیغه غلطی از کلمه Considium است، معنای گسترده‌ای دارد و شامل همه مجامعی می‌شود که اعضای آن نه تنها به منظور غور و تأمل درباره اعمال آینده، بلکه همچنین برای داوری و اظهار نظر درباره اعمال گذشته و نیز وضع قانون برای حال، گردهم می‌آیند. در اینجا من تنها معنای اول آن را در نظر دارم؛ و در این معنا

۱. Hydra، در اساطیر یونان، هیولای بزرگی که نه سر داشت - م.

هیچگونه عمل انتخابی در مورد مشورت، چه در حکومت مردمی و چه در حکومت اشرافی، در کار نیست؛ زیرا اشخاص مشورت‌دهنده، اعضا و اندام‌های شخص مورد مشورت [یعنی حاکم] به‌شمار می‌روند. انتخاب مشاوران بنابراین تنها خاص حکومت سلطنتی است؛ و در آن حاکمی که بکوشد تا از انتخاب کسانی که از هر حیث تواناترین کسان‌اند، اجتناب کند، وظیفه خود را چنانکه باید انجام نداده است. تواناترین مشاوران کسانی هستند که کمترین امید و انتظار پاداش و امتیاز را با دادن نظرهای مشورتی مغرضانه داشته باشند و دارای بیشترین میزان دانش و معرفت نسبت به اموری باشند که موجب صلح و صیانت دولت می‌شود. نمی‌توان به سهولت تشخیص داد که چه کسانی ممکن است از بحران‌ها و مشکلات عمومی انتظار تحصیل سود و امتیازی داشته باشند؛ اما علائمی که ما را به حدس درستی رهنمون می‌شود این است که کسانی که املاک و اموال‌شان برای تأمین هزینه‌های متعارف‌شان کافی نیست، با مردم در شکایات و اعتراضات نامعقول و لاینحل‌شان همدردی می‌کنند؛ و هر کس که به این نکته علاقه داشته باشد به سهولت آن را مشاهده می‌کند؛ اما تشخیص اینکه چه کسی دارای بیشترین آگاهی و دانش درباره امور عمومی است، کار دشوارتری است؛ و آنان که به امور عمومی آگاهی و شناخت دارند، خیلی کمتر بدان نیازمندند. زیرا دانستن اینکه چه کسی از قواعد هر فن و دانشی آگاهی دارد، خود به معنی میزان بالایی از دانش و معرفت نسبت به همان فن و دانش است؛ به این دلیل که هیچکس نمی‌تواند در مورد حقیقت قواعد رفتار و عمل دیگران اطمینان یابد مگر آنکه نخست در فهم و درک آنها آموزش دیده باشد. اما بهترین علائم آگاهی نسبت به هر فن و صنعتی گفت‌وگوی بسیار درباره آن و اثرات نیکو و مستمر آن است. توانایی در مشورت نیز نه به حکم بخت و اقبال و نه از طریق توارث حاصل می‌شود؛ و بنابراین انتظار عرضه نظرات مشورتی خوب از جانب توانگران یا نجیب‌زادگان در امور مربوط به دولت به همان اندازه معقول است که انتظار دریافت نظرات مشورتی خوبی از جانب ایشان در مورد طرح ابعاد دژهای نظامی؛ مگر اینکه تصور کنیم که در مطالعه سیاست (برخلاف دانش هندسه) نیاز به هیچ روشی نیست بلکه تنها نظاره‌گر بودن کافی است؛ لیکن چنین نیست. زیرا دانش سیاست از دانش هندسه دشوارتر است. گرچه امروزه در این بخش از اروپا داشتن جایگاهی در عالی‌ترین شورای دولت به حکم حسب و نسب، حق برخی کسان محسوب می‌شود؛ اما این رسم ریشه در فتوحات آلمانی‌های قدیم دارد؛ که در بین آنها صاحبان قدرت مطلقه‌ای که با یکدیگر متحد می‌شدند تا سرزمین ملل دیگر را فتح کنند، حاضر نبودند بدون کسب امتیازاتی که در آینده نشانه و شاخص تفاوت میان اخلاف ایشان و اخلاف اتباعشان باشد، به اتحادیه بزرگ بپیوندند؛ اما چون این امتیازات با قدرت حاکمه مغایرت داشته، ایشان تنها به‌عنوان لطف و عطیه حاکم می‌توانند چنان عناوینی را حفظ کنند؛ و

نه به‌عنوان حق خودشان؛ و در نتیجه باید تدریجاً آن امتیازات را به‌عنوان حق از دست بدهند و در پایان هیچگونه شأن و احترامی جز آنچه طبیعتاً ناشی از توانایی‌های ایشان باشد، نداشته باشند.

و مشاورین هر قدر هم که در همهٔ امور توانا باشند، فایدهٔ نصایح‌شان وقتی که هر یک نظر خود و دلایل آن را جداگانه مطرح کنند بیشتر است تا وقتی که همگی در درون مجمعی از طریق سخنرانی و خطابه نظر خود را اظهار کنند؛ و نیز وقتی پیشاپیش دربارهٔ امور اندیشیده باشند [فایدهٔ نظرات‌شان] بیشتر است تا وقتی که بالبداهه سخن بگویند؛ زیرا هم وقت بیشتری برای بررسی تبعات عمل مورد نظر دارند و هم کمتر به‌واسطهٔ حسادت و تقلید و دیگر حالات نفسانی ناشی از تفاوت عقیده [که در جمع ظاهر می‌شود] گرفتار تعارض می‌گردند.

بهترین نظر مشورتی در اموری که مربوط به ملت‌های دیگر نباشد بلکه تنها به رفاه و منافع مربوط باشد که اتباع به‌موجب قوانین از آنها بهره‌مند می‌گردند، از آگاهی‌های عمومی و شکایات و اعتراضات مردم هر ولایت به‌دست می‌آید، زیرا آنها بهتر از هر کس دیگر با نیازهای خودشان آشنایی دارند و بنابراین باید نظر آنها، در صورتی که خواستار تقلیل و تنزلی در حقوق ذاتی حاکمیت نباشند، با دقت و مراقبت مورد توجه قرار گیرد. زیرا بدون آن حقوق ذاتی و اساسی (چنانکه قبلاً به کرات گفته‌ایم) دولت نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

فرماندهان

فرماندهٔ کل سپاه اگر مردمی و محبوب نباشد، سپاهیان‌ش چنانکه باید و شاید نه او را دوست می‌دارند و نه از او می‌ترسند؛ و در نتیجه وی نمی‌تواند وظایف خود را به‌نحو توفیق‌آمیزی ایفا کند. بنابراین وی باید کوشا و دلیر و دوست‌داشتنی و آزاده و نیکبخت باشد تا بتواند نظر سربازان خود را در این باره به‌دست آورد که هم از کارایی لازم برخوردار است و هم سربازانش را دوست می‌دارد. مردمی بودن و محبوبیت همین است و در سربازان تمایل و شجاعت لازم را تولید می‌کند تا جویای لطف و توجه سردار خود شوند؛ [همان خصلت] پشتوانهٔ شدت عمل فرمانده در مجازات طاعیان و سربازان سرکش (در صورت نیاز) خواهد بود. اما عشق و دل‌بستگی سربازان (در صورتی که احتیاط لازم در خصوص حفظ وفاداری فرماندهان اعمال نگردد) برای قدرت حاکمه خطرناک است؛ به‌ویژه وقتی که قدرت حاکمه در دست مجمعی باشد که مردمی به‌شمار نرود. بنابراین امنیت مردم در آن است که ایشان هم فرماندهان خوبی باشند و هم در مقابل مقامی که حاکم اختیار سپاهیان‌ش را به‌وی و واگذار می‌کند، وفادار و مطیع باشند.

اما وقتی خود شخص حاکم مردمی و محبوب باشد یعنی مورد احترام و عشق و دل‌بستگی مردم باشد، در آن صورت از محبوبیت اتباع خطری بر نمی‌خیزد. زیرا سربازان هرگز آنقدر بی‌انصاف نیستند که وقتی شخص حاکم یا طریقه او را دوست داشته باشند، از

فرمانده خود بر ضد حاکم جانبداری کنند، هر چند هم فرمانده خود را دوست داشته باشند. و بنابراین وقتی کسانی با اعمال خشونت در هر زمانی قدرت حاکم قانونی خود را منکوب کنند، پیش از آنکه بتوانند خودشان را در جایگاه او مستقر سازند، همواره می‌بایست به خود زحمت دهند و عناوینی برای خودشان بسازند تا مردم را از شرم پذیرش خودشان [به‌عنوان حاکم] رهایی بخشند. برخورداری از حق شناخته شده‌ای نسبت به قدرت حاکمه، خصلت و عنوانی چنان مردمی و عامه‌پسند است که کسی که از آن برخوردار باشد، دیگر تا آنجایی که به خویش مربوط می‌شود برای آنکه قلوب اتباع خویش را به خود جلب کند، به چیز دیگری جز این نیاز ندارد که نشان دهد که از توانایی مطلق برای اعمال حکومت بر خانواده خویش برخوردار است؛ و تا آنجایی که به دشمنانش مربوط می‌شود، بتواند سپاهیان ایشان را از هم بیپاشد. زیرا بیشترین و فعال‌ترین بخش بشریت هیچگاه تاکنون از وضع حاضر کاملاً راضی نبوده‌اند.

در خصوص روابط حکام با یکدیگر که در ذیل قانونی جای می‌گیرد که معمولاً قانون ملت‌ها خوانده می‌شود، نیازی نیست که در اینجا چیزی بگوییم؛ زیرا قانون ملت‌ها و قانون طبیعی یکی و یکسان‌اند. و هر حاکمی در تأمین امنیت مردم خویش از همان حقی برخوردار است که هر شخص خاصی در تأمین امنیت جسم و جان خویش از آن بهره‌مند است. و همان قانونی که به آدمیان فاقد حکومت مدنی حکم می‌کند که چگونه با یکدیگر رفتار کنند و یا از چه رفتاری بپرهیزند، به دولت‌ها یعنی به وجدان شهریان حاکم و یا مجامع حاکم نیز چنان حکم می‌کند؛ زیرا هیچ دادگاهی برای عدالت طبیعی جز در محضر وجدان وجود ندارد؛ و در آن دادگاه خداوند، حاکم است نه انسان؛ و قوانین آن (یعنی آن دسته از قوانینی که برای کل انسان‌ها الزام‌آورند) با توجه به اینکه خداوند خالق طبیعت است، طبیعی هستند و با توجه به اینکه همان خداوند، شاه شاهان است قوانین [مدنی] هستند. اما درباره خداوند به‌عنوان شاه شاهان و نیز شاه مردمی خاص، در بقیه این گفتار سخن خواهیم گفت.

فصل سی و یکم

در باب سلطنت خداوند در عرصه طبیعت

در این باب که وضع طبیعی محض، یعنی وضع آزادی مطلق که وضع کسانی است که نه حاکم‌اند و نه تابع، وضع هرج و مرج و شرایط جنگی است؛ در این باب که اصولی که به سائقه آن آدمیان از آن وضع می‌گریزند، قوانین طبیعی هستند؛ در این باب که دولت بدون قدرت حاکمه تنها حرفی بی‌اساس است و نمی‌تواند استوار بماند؛ و در این باب که اتباع می‌باید در هر زمینه‌ای که اطاعت ایشان از حاکم مغایر با قوانین الهی نباشد،

بی چون و چرا از حاکم اطاعت کنند، به کفایت در فصول پیشین استدلال کرده‌ایم. حال آنچه برای کسب معرفت کامل نسبت به وظیفه مدنی کم داریم، شناخت همان قوانین الهی است. زیرا بدون آن شناخت آدمی نمی‌داند، وقتی که قدرت مدنی به‌وی حکم به انجام عملی کند، آیا آن عمل مغایر با قانون الهی است یا نه؛ و در آن صورت ممکن است وی با اطاعت مدنی بیش از اندازه لازم، از فرمان حضرت باریتعالی تخلف کند و یا از ترس آنکه مبادا خداوند را برنجاند، فرامین دولت را نقض کند. پس آدمی به‌منظور پرهیز از این دو مانع، باید قوانین الهی را بشناسد. و چون شناخت کل قانون بستگی به شناخت قدرت حاکمه دارد؛ پس در مطالب زیر قدری درباره مملکت الهی سخن خواهیم گفت.

مزمور ۹۶:۱ در مزامیر آمده است: خداوند سلطنت می‌نماید پس خوشا به حال زمین. همچنین: خداوند سلطنت می‌نماید، هر چند ملل غیربهد به خود بلرزند؛ و در رأس کرویابان می‌نشیند، هر چند زمین متحرک شود. آدمیان چه بخواهند و چه نخواهند می‌باید همواره تابع قدرت الهی باشند. انسان‌ها با انکار وجود یا مشیت خداوند ممکن است آرامش را از خود دور کنند اما نمی‌توانند یوغ [تابعیت] خود را کنار بزنند. ولی توصیف قدرت الهی، که نه تنها انسان بلکه جانوران و گیاهان و اجسام بی‌حیات را دربرمی‌گیرد، با عنوان مُلک و مملکت، تنها به معنی کاربرد استعاری این واژه است. زیرا تنها کسی به معنی درست کلمه حکومت می‌کند که با اوامر خود و با وعده پاداش به کسانی که از آن اطاعت کنند و نیز با تهدید مجازات کسانی که از آن سرپیچی کنند، بر اتباع خود حکمرانی کند. بنابراین اتباع در مُلک الهی اجسام بی‌حیات یا موجودات بی‌خرد نیستند؛ زیرا چنین موجوداتی اصول و احکام را نمی‌فهمند؛ ملحدان و کسانی که به عنایت خداوند به زندگی آدمیان اعتقادی ندارند، نیز اتباع آن ملک نیستند، زیرا سخن خداوند را تصدیق نمی‌کنند و امیدی به پاداش‌ها و ترسی از تهدیدهای او ندارند. اتباع مُلک الهی تنها کسانی هستند که ایمان دارند که خداوندی هست که بر جهان حکومت می‌کند و اصول و احکامی اعطا کرده و پاداش‌ها و کیفرهایی برای انسان مقرر داشته است؛ مابقی را باید دشمنان او شمرد.

سه نوع کلام خدا: عقل، وحی، حکمرانی از طریق این صدور احکام مستلزم آن است که چنین کلمات و احکامی به روشنی معلوم و شناخته شوند؛ وگرنه در حکم قانون نیستند. زیرا اعلام و بیان رسمی و روشن و رسای قانون جزئی از سرشت قوانین است، به نحوی که هرگونه بهانه جهل نسبت به آن از میان برود؛ و اعلام و بیان در مورد قوانین انسانی تنها یک نوع دارد و آن اعلان و یا اعلام از طریق زبان آدمی است. اما خداوند قوانین خود را به سه شیوه اعلام می‌کند؛ از طریق احکام عقل طبیعی؛ از طریق وحی، و از طریق صدا و زبان انسان‌هایی که به یاری خداوند با انجام معجزاتی در نزد بقیه انسان‌ها اعتبار کسب می‌کنند. از این رو کلام خداوند سه گانه است: عقلاتی، محسوس و وحیانی؛ و سه نوع استماع کلام هم با آن تطابق دارد؛ نبوت

عقل صائب؛ احساس مافوق طبیعی و ایمان. در مورد احساس مافوق طبیعی که عبارت است از وحی و الهام [باید گفت که] هیچگونه قوانین کلی وجود ندارد، زیرا خداوند بر طبق چنان قواعدی سخن نمی‌گوید، بلکه با اشخاص خاص تکلم می‌نماید و به افراد متفاوت چیزهای متفاوت می‌گوید.

از تفاوت میان دو نوع دیگر کلام خدا، یعنی کلام عقلاتی و وحیانی می‌توان برای خداوند دو نوع مُلک و مملکت در نظر گرفت: یکی طبیعی و دیگری وحیانی. خداوند در ملک طبیعی خود بر آن بخش از بشریت حکم می‌راند که مشیت او را به‌موجب احکام طبیعی عقل صائب تصدیق می‌کنند؛ و مُلک وحیانی آن است که خداوند پس از انتخاب امت واحد خاصی (یهودیان) به‌عنوان اتباع خود بر آنها و تنها بر آنها به‌واسطه عقل طبیعی بلکه از طریق قوانین موضوعه‌ای که خود از دهان پیامبران خویش بدان امت اعطا کرده است، حکم می‌راند. در این فصل در نظر دارم دربارهٔ مُلک طبیعی خداوند سخن بگویم.

حق طبیعی حکومت خداوند بر آدمیان و مجازات ایشان در صورت نقض قوانین را نمی‌توان از این امر استنتاج کرد که گویی خداوند به خاطر نیاز به اطاعت و سپاسگزاری آدمیان به نفع خودش آنها را خلق کرده باشد؛ بلکه آن حق را باید نتیجهٔ قدرت مقاومت‌ناپذیر او دانست. پیش‌تر نشان داده‌ایم که چگونه حق حاکم ناشی از قرارداد و پیمان است؛ برای نشان دادن اینکه چگونه ممکن است همان حق از طبیعت ناشی شود، تنها به نشان دادن این نکته نیاز داریم که در چه مواردی آن حق هرگز منتفی نمی‌شود. چون همهٔ آدمیان به حکم طبیعت نسبت به همه چیز حق داشتند، بالنتیجه هر یک دارای حق حکومت بر بقیه بود. اما چون این حق به زور قابل اکتساب نبود، پس امنیت همگان اقتضا می‌کرد که همگان با وانهادن آن حق، افرادی را (که دارای اقتدار حاکمه باشند) به‌موجب قرارداد عمومی برای اعمال حکومت و صیانت خودشان مستقر کنند؛ حال آنکه اگر کسی در آن میان دارای قدرتی مقاومت‌ناپذیر می‌بود، در آن صورت دلیلی نداشت که همان کس به‌موجب قدرتی که دارا بود حکومت نکند و از خویشتن و از دیگران برحسب صلاحدید خویش صیانت ننماید. پس کسانی که قدرت مقاومت‌ناپذیر دارند طبیعتاً به‌موجب برتری قدرت خود دارای حق اعمال سلطه بر همهٔ آدمیان هستند؛ و بالنتیجه براساس چنان قدرتی است که اعمال سلطه بر آدمیان و حق مجازات آنها به دلخواه، طبیعتاً متعلق به خداوند متعال است، و آن هم نه به‌عنوان پروردگار رحمان و رحیم بلکه به‌عنوان صاحب قدرت مطلقه. وگرچه مجازات تنها به خاطر ارتکاب گناهان اعمال می‌شود، زیرا معنای آن کلمه هم 'آزردن به خاطر گناه' است؛ با این حال حق ایذا و آزار همواره ناشی از گناه آدمیان نیست بلکه از قدرت خداوند ناشی می‌شود.

این پرسش که: چرا بدکاران اغلب خوشبخت می‌شوند و آدمیان خوب به مصیبت گرفتار گناه علت همهٔ رنج‌ها نیست

می آیند بسیار مورد بحث و گفت و گوی قدما بود و معادل با همین پرسشی است که ما امروزه مطرح می کنیم که: خداوند براساس چه حقی نعمات و مصائب زندگی را توزیع می کند؛ و این پرسش چنان دشوار است که نه تنها ایمان عوام الناس بلکه اعتقاد فلاسفه و از آن بدتر عقیده قدیسان را نسبت به مشیت الهی به لرزه درآورده است. (حضرت داوود می گوید) به درستی که خداوند به بنی اسرائیل خصوصاً به کسانی که دلی یاکی دارند بسیار مهربان است، اما نزدیک شد که من از راه به در شوم و یاهایم لغزش یابد، زیرا از دیدن بدکاران و شریکان حسد بردم وقتی دادم که مردم خداشناس در چنان رفاهی هستند. و نیز چقدر حضرت ایوب به خاطر رنج های بسیاری که تحمل کرد، به خداوند دوستانه اعتراض نمود؛ حال آنکه خود برحق و برصواب بود. پاسخ این مسئله را در مورد حضرت ایوب، خود خداوند روشن می کند و آن هم براساس استدلالی که نه بر گناه ایوب بلکه بر قدرت خداوند مبتنی است. زیرا درحالی که دوستان ایوب دلیل رنج های او را در گناهانش می جستند و وی نیز از خود به موجب آگاهی از بی گناهی خویش دفاع می کرد، خداوند خود وارد بحث می شود و اول رنج های ایوب را براساس دلایل مبتنی بر قدرت خویش بدین شیوه توجیه می کند که: وقتی که من زمین را بنیان گذاری کردم تو کجا بودی، و نظایر این سخن؛ و سپس بر آن اساس بی گناهی ایوب را ثابت می کند و نظر نادرست دوستانش را تقبیح می نماید. سخن منجی ما درباره مردی که کور زاده شده بود، در قالب کلمات زیر هماهنگ با همین نظر است: نه این مرد گناهی مرتکب شده و نه پدرانش، بلکه مشیت خداوند را می توان آشکارا در وی مشاهده کرد، و هر چند گفته می شود که: مرگ به واسطه گناه وارد این جهان شد (منظور اینکه اگر حضرت آدم گناه نمی کرد هرگز نمی مرد یعنی هرگز متحمل جدایی روح از بدن خود نمی شد)، لیکن از این گفته چنین بر نمی آید که اگر هم وی گناه نکرده بود، خداوند نمی توانست او را به حق [از طریق حکم به مرگ] مورد آزار قرار دهد؛ به همان سان که خداوند موجودات دیگری را که مرتکب گناه نشده اند، آزار می دهد.

مزمور ۷۲ آیات ۱ و ۲ و ۳

ایوب ۴: ۳۸

پس از آنکه درباره حق حاکمیت خداوند که صرفاً مبتنی بر طبیعت است، سخن گفتیم، حال باید ببینیم که قوانین الهی یا احکام عقل طبیعی چیستند؛ قوانینی که یا به تکالیف طبیعی آدمیان نسبت به یکدیگر و یا به احترامی که طبیعتاً حق حاکم الهی است، مربوط می شوند. قوانین نخست همان قوانین طبیعی هستند که درباره آنها در فصل ۱۴ و ۱۵ این رساله سخن گفته ایم؛ و همان انصاف، عدالت، ترحم، تواضع و بقیه فضایل اخلاقی هستند. بنابراین آنچه باقی می ماند این است که ببینیم که صرفاً عقل طبیعی، چه احکامی برای انسان مقرر می دارد؛ قطع نظر از کلمات دیگر خداوند در خصوص احترام و ستایش نسبت به حضرت باریتعالی.

قوانین الهی

احترام، اندیشه و عقیده ای درونی نسبت به قدرت و فضیلت شخص دیگری است و

احترام و ستایش چیست

بنابراین ادای احترام به خداوند به این معنی است که در حد امکان، قدرت و فضیلت او را هر چه والاتر بشماریم. و نشانه‌های خارجی این عقیده که در قالب کلمات و اعمال آدمیان ظاهر می‌شوند، ستایش خوانده می‌شود؛ که جزئی از چیزی است که مردم لاتین زبان از کلمه Cultus مراد می‌کنند، زیرا Cultus به معنی درست کلمه همواره به مفهوم زحمتی است که آدمی صرف هر چیزی کند به این منظور که از آن استفاده‌ای ببرد. حال چیزهایی که ما از آنها استفاده می‌پریم، یا اینکه مطیع ما هستند و نفع حاصله از آنها نتیجه طبیعی زحمتی است که ما صرف آنها می‌کنیم؛ و یا اینکه مطیع ما نیستند بلکه برطبق اراده و خواست خود به زحمات ما پاسخ می‌دهند. در معنای اول زحمتی که مصروف زمین می‌شود، کشاورزی: Culture نام دارد؛ و آموزش و پرورش کودکان نیز همان کشت و کار: Culture [یعنی فرهنگ] اذهان ایشان است. در معنای دوم وقتی می‌باید اراده آدمیان را نه به زور بلکه از طریق جلب رضایت آنها به مراد و مقصود خود مایل سازیم، مفهوم آن همان جلب نظر یعنی کوشش برای به دست آوردن لطف دیگری از طریق خدماتی نیکو است؛ مانند ستایش و تصدیق قدرت و هر شیوه دیگری که برای کسانی که انتظار استفاده‌ای از آنها داریم، خوشایند باشد. و این کار به معنی درست کلمه ستایش است: در این معنا Publicola به معنی ستایشگر مردم و Cultus Dei به معنی ستایش خدا است.

از احساس احترام درونی، که همان ایمان و عقیده نسبت به قدرت و فضیلت است، نشانه‌های گوناگون احترام سه حالت نفسانی پدید می‌آید: [یکی] عشق که به فضیلت راجع است؛ [و دوم و سوم] امید و بیم که به قدرت ارتباط دارند؛ و سه بخش ستایش خارجی عبارتند از: تمجید، تعظیم و تکریم؛ موضوع تمجید، فضیلت است؛ موضوع تعظیم و تکریم قدرت، و اثر آن خرسندی و رضایت است. تمجید و تعظیم هم به واسطه کلمات و هم به واسطه اعمال انجام می‌شوند؛ به واسطه کلمات، مثل وقتی که بگوییم کسی خوب یا بزرگ است؛ به واسطه اعمال، وقتی از سخاوت آن کس تشکر و از قدرتش اطاعت کنیم. اعلام خوشوقتی از وجود دیگری تنها از طریق کلمات ممکن است.

برخی از نشانه‌های احترام (هم در کلمات وصفی و هم در اعمال) طبیعی هستند؛ مثلاً در بین کلمات وصفی، خوب، درست، آزاده و نظایر آن؛ و در بین اعمال احترام‌آمیز دعا، شکرگزاری و اطاعت [قابل ذکرند]. برخی نشانه‌های دیگر تأسیسی یا جزء رسوم آدمیان‌اند؛ و در برخی زمان‌ها و مکان‌ها محترمانه و در برخی دیگر نامحترمانه و نیز در برخی موارد خنثی هستند؛ مانند حرکات دست و بدن در هنگام ادای سلام و دعا و سپاس که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به اشکال مختلفی به کار می‌روند. موارد اول ستایش طبیعی و موارد دوم ستایش جعلی هستند.

و ستایش جعلی بر دو نوع متفاوت است؛ زیرا گاه آن ستایش تحکم‌آمیز و گاه داوطلبانه ستایش اجباری و آزاد

است؛ تحکم‌آمیز آن نوع ستایشی است که باید چنان صورت بگیرد که طرف ستایش حکم کرده است؛ ستایش آزاد و داوطلبانه آن است که خود ستایشگر مقتضی و مناسب تشخیص دهد. وقتی ستایش تحکمی باشد نه صرف کلمات یا حرکات بلکه خود اطاعت در حکم ستایش است. اما وقتی ستایش آزاد و داوطلبانه باشد، شکل آن به عقیده ستایشگران بستگی دارد؛ زیرا اگر در نظر آنها کلمات یا حرکاتی که ما به‌عنوان نشانه احترام می‌پذیریم، مسخره‌آمیز و ناسزا و ناروا باشند، در آن صورت ستایش محسوب نمی‌شوند، زیرا نشانه احترام نیستند؛ نشانه احترام نیستند^۱؛ چون که نشانه برای کسی که آن را وضع می‌کند نشانه نیست بلکه برای کسی نشانه است که مورد خطاب، یعنی ناظر است.

همچنین ستایش ممکن است عمومی و یا خصوصی باشد. ستایش عمومی آن است که از جانب دولت به‌عنوان شخص صورت گیرد. ستایش خصوصی آن است که شخصی خاص انجام دهد. ستایش عمومی از لحاظ خود دولت آزاد و داوطلبانه است اما از لحاظ اشخاص خاص چنان نیست. ستایش خصوصی در خلوت، آزاد و داوطلبانه است اما در حضور مردم هیچگاه خالی از محدودیت نیست، خواه این محدودیت ناشی از قوانین باشد و یا از عقاید آدمیان؛ و این خود با سرشت آزادی مغایر است.

ستایش عمومی و خصوصی

غایت ستایش در بین آدمیان، قدرت است. زیرا هرگاه کسی دیگری را مورد ستایش می‌بیند، او را قدرتمند می‌پندارد و برای اطاعت از او آمادگی بیشتری دارد؛ و این نیز قدرت وی را افزایش می‌دهد. اما خداوند هیچ هدف و غایتی ندارد؛ ستایشی که ما از او به عمل می‌آوریم، ناشی از تکلیف ماست و برحسب توانایی ما و به‌موجب قوانین اعزاز و احترامی انجام می‌گیرد که باید به حکم عقل از جانب ضعفا نسبت به قدرتمندان صورت پذیرد و این یا به امید استفاده، یا از ترس ورود زیان و آسیب و یا در مقام امتنان از لطفی انجام می‌شود که [صاحبان قدرت] پیش‌تر مبذول داشته‌اند.

غایت ستایش

به‌منظور آنکه بدانیم طبیعت چه نوع ستایشی از خداوند را به ما آموخته است، بحث را با ذکر اوصاف خدا آغاز می‌کنیم. اولاً آشکار است که می‌باید برای او وجود قائل شویم، زیرا هیچکس نمی‌تواند به کسی که گمان نمی‌برد وجود داشته باشد، ادای احترام کند. ثانیاً، فلاسفه‌ای که گفته‌اند جهان یا روح جهان همان خداست، دون شأن او سخن گفته و وجود او را انکار کرده‌اند؛ زیرا در نظر آنها مراد از خدا، علت جهان است؛ و قول به اینکه جهان، خداست مانند قول به این است که جهان هیچ علتی ندارد یعنی خدایی ندارد. ثالثاً قول به اینکه جهان مخلوق نیست بلکه ازلی است (با توجه به اینکه هر چه ازلی است علت ندارد) به معنی انکار وجود خداست.

اوصاف احترام به خدا

۱. جمله در اصل تکرار شده است. م.

چهارم اینکه کسانی که (به گمان خود) صفت آسوده خیالی را به خداوند نسبت می‌دهند و وصف عنایت وی به انسان‌ها را انکار می‌کنند، احترام به وی را نفی می‌نمایند؛ زیرا چنان انکاری موجب سلب عشق آدمیان و نفی احساس ترس ایشان نسبت به خداوند می‌گردد، که خود مبنا و ریشه احترام است.

پنجم اینکه در اموری که به معنی عظمت و قدرت‌اند، قول به اینکه خداوند متناهی است به معنای ادای احترام به او نیست؛ زیرا اسناد چیزی کمتر از آنچه بتوان به وی نسبت داد، نشانه تکریم و احترام به خداوند نیست؛ و صفت متناهی از آنچه می‌توان به وی نسبت داد کمتر است؛ زیرا بر امر متناهی، می‌توان به سهولت چیزی افزود.

بنابراین اسناد شکل و قیافه به او، ادای احترام نیست؛ زیرا همه اشکال متناهی‌اند. و یا اگر بگوییم که تصویری از او در ذهن خود داریم و او را به پندار خود درمی‌آوریم [در حکم احترام نیست] زیرا هر چیز که ما بتوانیم تصور کنیم، متناهی است. و یا اسناد اجزاء یا کلیت به او [در حکم ادای احترام نیست] زیرا اینها صفات اشیای متناهی هستند.

و یا اگر بگوییم که او در این یا آن مکان است [به معنی تعظیم او نیست] زیرا هر چیز که در مکان باشد، محدود و متناهی است.

و یا اگر بگوییم که او متحرک یا ساکن است [در حکم تکریم او نیست] زیرا این دو صفت، اوصاف مکان‌اند.

و یا اگر بگوییم که بیش از یک خدا خدایی هست [باز هم به معنی تعظیم نیست] زیرا معنای ضمنی این گفته آن است که همه آنها متناهی‌اند؛ زیرا بیش از یک نامتناهی ممکن نیست.

و یا اسناد حالات نفسانی متضمن حالت غم و اندوه مثل پشیمانی، خشم و ترحم؛ و یا حالات نفسانی متضمن نیاز مثل اشتها، امید، میل، و یا هر قوه نفسانی و هیجانی دیگری به او [به معنی تعظیم نیست] زیرا حالت نفسانی، قدرتی است که محدود به چیز دیگری است؛ (مگر آنکه منظور ما از حالت نفسانی، استعاری و به معنی توانایی باشد).

و بنابراین وقتی ما به خداوند اراده اسناد می‌کنیم، نباید آن را در معنای انسانی آن به مفهوم میل عقلاتی گرفت بلکه منظور قدرتی است که خداوند با آن همه چیز را می‌آفریند.

به همین سان وقتی به خداوند بینایی و دیگر اعمال حسی و نیز معرفت و فهم نسبت می‌دهیم که در مورد انسان چیزی جز همه‌همه‌هایی در ذهن نیستند که به واسطه تأثیر اشیای خارجی بر اندام‌های بدن آدمی پدید می‌آیند [نباید آن را در مفهوم انسانی به کار ببریم] زیرا خداوند بدن ندارد و چیزهایی که وابسته به علل طبیعی باشند، قابل اسناد به او نیستند.

هر کس که بخواهد هیچ چیز غیر از آنچه به حکم عقل طبیعی معقول و مجاز باشد، به خدا نسبت ندهد می‌باید یا صفات سلبی مانند نامتناهی، ازلی، تصور ناپذیر، یا صفات عالی مثل اکبر و اعظم و مانند آن، و یا صفات نامحدود مانند خوب، عادل، مقدس و خالق را در معنایی به کار برد که گویی منظور گوینده توصیف ماهیت خداوند نیست (زیرا چنان کاری به معنی محدود و محاط کردن او در درون حدود خیال آدمی خواهد بود) بلکه توصیف شدت احساس ستایش و احترام ما نسبت به او و آمادگی ما برای فرمانبرداری از اوست؛ و این خود نشانه فروتنی و تواضع و اراده ما در تعظیم و تکریم وی در بالاترین حد توان ماست؛ زیرا برای بیان و افاده تصور خودمان از ماهیت خداوند تنها یک واژه وجود دارد و آن واژه این است: «من هستم»؛ و نیز تنها یک واژه برای افاده معنای رابطه او با ما وجود دارد و آن نیز واژه «خدا» است؛ که در آن مفاهیم پدر، سلطان و سرور مندرج‌اند.

اعمالی که حاکی از احترام به خداوندند

اعمال مربوط به ستایش از خداوند، به موجب یکی از کلی‌ترین اصول عقل، نشانه‌هایی از اراده معطوف به تعظیم و تکریم خداوندند؛ از آن جمله‌اند: اولاً نیایش‌ها و نمازها؛ زیرا بت‌سازان وقتی بت می‌تراشیدند، به نظر نمی‌رسید که بخواهند بت‌ها را خدا کنند؛ بلکه کسانی که بر بت‌ها نماز می‌گزارند، چنان می‌کردند.

ثانیاً: شکرگزاری که در ستایش خدا با نماز و نیایش فرق دارد، به این معنی که نماز پیش از کسب نفع حاصله و شکرگزاری پس از آن صورت می‌گیرد؛ هدف از هر دو شناسایی خداوند به عنوان سرچشمه همه منافع و خیرات چه در گذشته و چه در آینده است. ثالثاً هدایا یعنی قربانی‌ها و نذورات (اگر از بهترین چیزها باشند) نشانه تعظیم و احترام‌اند، زیرا به معنی شکرگزاری هستند.

چهارم اینکه سوگند یاد کردن تنها به نام خداوند طبعاً نشانه تکریم است؛ زیرا اعتراف به این است که تنها خداوند به قلب ما وقوف دارد؛ و دانش و قوت آدمیان نمی‌تواند در مقابل انتقام‌جویی خداوند از کسانی که بر سوگند خود وفادار نباشند، صیانت و حراست کند.

پنجم اینکه سخن گفتن به شیوه‌ای ملاحظه‌کارانه و احترام‌آمیز درباره خداوند جزئی از ستایش عقلایی است؛ زیرا حاکی از ترس از اوست و ترس نیز به معنی اعتراف به قدرت اوست. از این گفته چنین برمی‌آید که نباید نام خداوند را سرسری و بی‌جهت یعنی بیهوده به کار برد؛ و [ذکر نام خدا] بیهوده است مگر آنکه به منظور ادای سوگند و به دستور دولت برای تحکم و تأکید احکام و آرا و یا اینکه در بین دولت‌ها به منظور پرهیز از جنگ ذکر شود. و نیز مجادله و تردید درباره ماهیت خداوند مغایر با تعظیم و احترام اوست؛ زیرا [به غلط] فرض می‌شود که در ملک طبیعی خداوند هیچ شیوه دیگری برای دانستن هیچ چیز جز عقل طبیعی یعنی همان اصول علم طبیعی وجود ندارد؛ و این اصول هیچ مناسبتی با تعلیم هیچ مطلبی درباره ماهیت خداوند ندارند، همچنانکه نمی‌توانند سرشت خود انسان و حتی سرشت کوچک‌ترین موجود زنده را بر ما آشکار سازند. و

بنابراین وقتی آدمیان براساس اصول عقل طبیعی، در خصوص صفات خداوند تردید و مجادله می‌کنند، نسبت به او بی‌حرمتی روا می‌دارند؛ زیرا در صفاتی که ما به خداوند نسبت می‌دهیم، کار ما افاده‌ی معنای حقیقت فلسفی نیست بلکه افاده‌ی معنای نیت اخلاقی به‌منظور تکریم و تعظیم او به بالاترین میزان ممکن است. به‌دلیل فقدان همین نگرش [اخلاقی] است که کتاب‌های بسیاری در خصوص بحث و جدل درباره‌ی سرشت و ماهیت خداوند نوشته شده است، کتاب‌هایی که در باب تعظیم و تکریم خداوند نیست بلکه برای تعظیم و تمجید دانش و اطلاعات خودمان نوشته شده‌اند و چیزی جز ذکر بیهوده و ناروای نام مقدس خداوند در بر ندارند.

ششم اینکه در نمازها، شکرگزاری‌ها، نذور و قربانی‌ها حکم عقل آن است که هر یک از آنها می‌باید از بهترین نوع و به بیشترین میزان باشد تا از تعظیم و احترام حکایت کند. به‌عنوان مثال نمازها و شکرگزاری‌ها به‌وسیله‌ی کلمات و عباراتی ادا شوند که شتابزده، سبک و یا عامیانه نباشند؛ بلکه زیبا و منسجم باشند؛ زیرا در آن صورت آنقدر که در توان داریم به خدا احترام گذاشته‌ایم. و البته کافران در ستایش بت‌ها به‌عنوان خدایان کار بیهوده‌ای انجام می‌دادند؛ اما چون این کار را با سرودن اشعار و موسیقی چه به شکل خواندن و چه نواختن انجام می‌دادند کارشان معقول بود. و همچنین حیواناتی که قربانی می‌کردند و هدایایی که عرضه می‌داشتند و اعمالی که در مقام ستایش انجام می‌دادند، سرشار از حالات تسلیم و سرسپردگی و حاکی از سپاسگزاری برای منافع مکتسبه، و از این رو همگی منطبق با عقل و ناشی از نیت و اراده‌ی تعظیم و تکریم خداوند بودند.

هفتم اینکه حکم عقل آن است که نه تنها در خلوت و خفا بلکه و به‌ویژه در ملاعام و پیش چشم مردم به ستایش خداوند بپردازیم؛ زیرا بدون آن امکان تشویق دیگران به تعظیم خداوند (که مطلوب‌ترین امر در ادای احترام است) از دست می‌رود.

سرانجام اینکه فرمانبرداری از قوانین خداوند (که در این مورد همان قوانین طبیعی هستند) بزرگ‌ترین ستایش است. زیرا همچنانکه در نزد خداوند اطاعت مقبول‌تر است تا قربانی؛ به‌همین‌سان سبک شمردن احکام الهی، در حکم بزرگ‌ترین هتاک‌هاست. و اینها قوانین ستایش از خداوندند که عقل طبیعی برای انسان‌ها مقرر داشته است.

ویژگی ستایش عمومی
همشکل بودن آن است

اما چون دولت در حکم شخص واحد است، پس خود می‌باید یک نوع ستایش نسبت به خداوند معمول دارد و وقتی چنین کاری می‌کند که به افراد خصوصی دستور دهد تا آن نوع یگانه از ستایش را عموماً انجام دهند؛ و این همان ستایش عمومی است که ویژگی آن همشکل بودن است؛ زیرا اعمالی که به انحاء مختلف و به‌وسیله‌ی افراد مختلف انجام شوند، در حکم ستایش همگانی نیستند. و بنابراین وقتی انواع بسیاری از ستایش که ناشی از مذاهب مختلف افرادند، مجاز باشد، در آن صورت نمی‌توان گفت که ستایش عمومی در کار باشد و یا اینکه اصلاً دولت پایبند مذهب باشد.

همه اوصاف الهی بستگی به قوانین مدنی دارد

و چون معنای کلمات (و در نتیجه اوصاف خداوند) به موجب توافق آدمیان و تأسیس آن معانی به واسطه ایشان حاصل می‌شود؛ پس اوصافی را می‌توان حاکی از تعظیم خداوند دانست که آدمیان چنان معنایی برای آن در نظر داشته باشند؛ و هر آنچه که اراده افراد خصوصی در شرایطی که تنها عقل هست و قانونی در کار نیست [به‌عنوان اوصاف خدا] مشخص کند، همان را اراده دولت از طریق وضع قوانین مدنی بدان عنوان معین می‌نماید. و چون دولت دارای اراده نیست و قانونی وضع نمی‌کند بلکه قوانین به موجب اراده کس یا کسانی وضع می‌شود که صاحب قدرت حاکمه‌اند؛ پس چنین برمی‌آید که اوصافی که حاکم در ستایش از خدا به‌عنوان نشانه‌های تعظیم و تکریم مقرر می‌دارد می‌باید به وسیله افراد خصوصی در مراسم عمومی به کار برده شوند.

نه همه اعمال

اما همه اعمال به حکم وضع و تأسیس به صورت نشانه و علامت در نیامده‌اند؛ بلکه برخی اعمال به‌طور طبیعی نشانه تعظیم و برخی دیگر طبیعتاً نشانه تحقیر و تخفیف‌اند؛ و اعمال اخیر (یعنی اعمالی که آدمیان از انجام‌شان در نزد کسانی که مورد احترام ایشان هستند، شرمگین می‌شوند) را نمی‌توان به موجب قدرت آدمی جزئی از ستایش خداوند قرار داد؛ و نیز نمی‌توان اعمال دسته اول (یعنی رفتار درستکارانه، متواضعانه و پارسایانه) را از ستایش خداوند جدا کرد. اما شمار بی‌نهایتی از اعمال و حرکاتی که از این حیث خنثی هستند وجود دارند؛ مثل اعمالی که دولت برای استفاده آشکار و همگانی به‌عنوان نشانه‌های تعظیم خداوند و جزئی از ستایش مقرر می‌دارد تا اتباع به این منظور از آنها استفاده کنند. و این گفته کتاب مقدس که: بهتر آن است که از خدا اطاعت کنیم تا از آدمیان، در مملکت الهی تنها به حکم عهد و پیمان معنی دارد نه به حکم طبیعت.

کیفرهای طبیعی

حال پس از آنکه اجمالاً درباره ملک طبیعی خداوند و قوانین طبیعی او سخن گفتیم، در پایان این فصل تنها شرح مختصری از کیفرهای طبیعی او می‌افزاییم. هیچ عمل انسانی در این دنیا وجود ندارد که سرآغاز زنجیره درازی از اعمال متوالی نباشد، زیرا دوراندیشی و نظر آدمی هیچگاه آنقدر رفیع نیست، تا چشم‌انداز آینده را تا پایان کار بر انسان بگشاید. و در این سلسله، حوادث خوشایند و ناخوشایند چنان با یکدیگر پیوند خورده‌اند که هر کس که بخواهد هر کاری برای تأمین خوشی و لذت خود انجام دهد، می‌باید خود را آماده تحمل همه دردها و رنج‌های متصل بدان شادی و لذت، بسازد؛ و این دردها و رنج‌ها، کیفرهای طبیعی همان اعمالی هستند که بیشتر مایه زیان‌اند تا فایده. و از اینجا معلوم می‌شود که زیاده روی طبیعتاً با برخی بیماری‌ها مجازات می‌شود؛ همچنین تهور با بداقبالی؛ بی‌عدالتی با خشونت دشمنان؛ تکبر با خانه خرابی؛ جبن با ظلم؛ حکومت شه‌ریاران لالابالی با شورش؛ و شورش با کشت و کشتار، مجازات می‌گردد. زیرا چون کیفرها پیامدهای قانون‌شکنی هستند؛ پس کیفرهای طبیعی هم می‌باید طبعاً پیامد نقض قوانین طبیعی باشند؛ و بنابراین به‌عنوان تبعات طبیعی از آنها ناشی شوند و نه به‌عنوان تبعات تصادفی.

و همین قدر در باب تأسیس، سرشت و حقوق حکام و نیز دربارهٔ تکلیف اتباع به نحوی که از اصول عقل طبیعی استنتاج می‌شود، کفایت می‌کند. و اینک با توجه به اینکه چقدر این نظریه با عملکرد بخش اعظم مردم جهان به‌ویژه در این سرزمین‌های غربی که آموزه‌های اخلاقی خود را از روم و آتن گرفته‌اند، متفاوت است؛ و چه فلسفهٔ اخلاقی عمیقی در کشورهای که قدرت حاکمه در آنها مستقر است، مورد نیاز می‌باشد؛ پس تقریباً به این باور رسیده‌ام که زحمات من به‌همان اندازهٔ دولت مورد نظر افلاطون بی‌فایده بوده است؛ زیرا وی نیز بر این عقیده است که تا وقتی حکام فیلسوف نشوند نمی‌توان نابسامانی‌های دولت و تغییر و تحول حکومت‌ها از طریق جنگ داخلی را به پایان رساند. اما وقتی دوباره در این باره می‌اندیشم که علم عدالت طبیعی، تنها دانش لازم و بایسته برای حکام و کارگزاران اصلی ایشان است، و نیازی نیست تا (چنانکه افلاطون می‌خواست) آنها را به مطالعهٔ دانش‌های ریاضی واداریم، مگر اینکه با وضع قوانین نیکو آدمیان را به مطالعهٔ آن دانش‌ها تشویق کنیم؛ و نیز وقتی می‌بینم که نه افلاطون و نه هیچ فیلسوف دیگری تاکنون کل قضایای نظریهٔ اخلاق را که آدمیان بتوانند بر طبق آنها شیوهٔ حکومت‌کردن و نیز شیوهٔ اطاعت‌کردن را بیاموزند، منظم نساخته و به‌قدر کافی اثبات نکرده‌اند؛ از نوامیدی پیدا می‌کنم که شاید روزی نوشتهٔ من به دست حاکمی بیفتد و وی آن را (که کوتاه و به‌نظر من روشن است) خودش بدون مساعدت مفسرین ذینفع یا حسود ملاحظه کند؛ و با اِعمال کل حاکمیت خود در تأمین امکان آموزش عمومی آن، این حقیقت نظری را به فایده‌ای عملی تبدیل نماید.

بخش سوم

در باب دولت مسیحی

فصل سی و دوم در باب اصول سیاست مسیحی

تا بدینجا من حقوق قدرت حاکمه و وظیفه اتباع را تنها از اصول طبیعت به معنایی که تجربه و یا اجماع و-وفاق (در خصوص کاربرد کلمات) به دست داده است، استخراج کرده‌ام؛ یعنی آنها را از طبیعت انسان به وجهی که تجربه آن را به ما شناسانده است و یا از تعاریف مورد اتفاق نظر عمومی (از کلماتی که لازمه هر استدلال سیاسی هستند) استخراج کرده‌ام. اما در آنچه اینک بدان می‌پردازم، یعنی ماهیت و حقوق دولت مسیحی که عمدتاً بر الهام و وحی از جانب اراده خداوند استوار است، اساس بحث من می‌باید نه تنها بر کلام طبیعی خداوند بلکه بر کلام پیامبران هم متکی باشد.

با این حال نباید حواس و تجربه خودمان، و یا عقل طبیعی خودمان را (که بی‌شک همان کلام خداوند است)، انکار و ترک کنیم. زیرا اینها توانایی‌هایی هستند که خداوند در اختیار ما قرار داده که تا زمان بازگشت مجدد منجی مقدسمان بدان وسیله امور را بگذرانیم؛ نه اینکه آنها را در لفاف ایمانی خالص بپیچیم [و کنار بگذاریم]، بلکه در جستجوی عدالت، صلح و دین راستین به کارشان ببریم. زیرا هر چند ممکن است چیزهای بسیار در کلام خداوند و رای عقل باشند؛ یعنی اینکه نتوان آنها را به واسطه عقل طبیعی اثبات و یا رد کرد؛ با این حال [در آن کلام] چیزی مغایر [عقل طبیعی] نیست؛ بلکه اگر چنین به نظر برسد، تقصیر یا از تعبیر ناشیانه و یا از استدلال نادرست ماست.

پس، وقتی چیزی [در کلام خداوند] نوشته شده است که برای فهم ما بسیار دشوار است، به ما امر شده است که فهم خود را به کلمات مقید کنیم و نکوشیم حقیقتی فلسفی را به شیوه‌ای منطقی از درون رمز و رازهایی که فهم‌پذیر نیستند و یا از هیچ قاعده علم طبیعی پیروی نمی‌کنند، استنباط کنیم. زیرا رمز و رازهای مذهب ما همچون حب‌های درمانبخش درست و یکپارچه است که وقتی درسته فرو بلعیده شوند خاصیت درمانی دارند، اما اگر جویده شوند بدون آنکه تأثیری بگذارند، بالا آورده می‌شوند.

اما منظور از مقید ساختن فهم به کلمات، تسلیم فکر و اندیشه خودمان به عقاید هیچ شخص دیگری نیست بلکه انقیاد اراده به اطاعت در جایی است که اطاعت واجب است. زیرا در قدرت ما نیست که احساس، حافظه، فهم، عقل و نظر خود را تغییر دهیم؛ بلکه همواره و بالضروره چیزهایی که ما می‌بینیم، می‌شنویم و ملاحظه می‌کنیم [حسیاتی] به

کلام خداوند که به واسطه پیامبران ارسال شده اصل اساسی سیاست مسیحی است.

با این حال عقل طبیعی را نباید انکار و ترک کرد

معنی مقید و موقوف کردن فهم چیست

ما القا می‌کنند، و بنابراین نتایج خواست ما نیستند بلکه خواست ما [نتیجه] آنهاست. پس ما وقتی فهم و عقل خود را مقید به کلمات می‌سازیم که از تناقض اجتناب می‌کنیم و یا وقتی که چنان سخن گوئیم که (به موجب اقتدار قانونی) به ما چنان امر شده است؛ و نیز وقتی به حکم آن امر زندگی می‌کنیم؛ که به طور خلاصه به معنی اعتماد و ایمان به کسی است که سخن می‌گوید؛ هر چند ذهن ما اصلاً نتواند فهمی از کلمات گفته شده به عمل آورد.

چگونه خدا با انسان سخن می‌گوید

وقتی خدا با انسان سخن می‌گوید، یا بلاواسطه است و یا به واسطه انسانی دیگر که پیش تر با خود او به طور بی‌واسطه سخن گفته باشد. اینکه چگونه خداوند با انسانی بلاواسطه سخن می‌گوید، ممکن است برای کسانی که خدا با آنها سخن گفته است به خوبی قابل فهم و درک باشد؛ اما فهم اینکه چگونه ممکن است دیگری سخن گفتن خدا با انسان را درک کند، اگر ناممکن نباشد بسیار دشوار است. زیرا اگر کسی به من چنین وانمود کند که خدا به شیوه‌ای فوق طبیعی و بلاواسطه با وی سخن گفته است، و من در این باره شک کنم، [در این صورت] معلوم نیست که وی چه دلایلی ممکن است عرضه کند تا مرا در پذیرش ادعایش مجاب سازد. درست است که اگر وی بر من حاکمیت داشته باشد، می‌تواند مرا وادار به اطاعت کند به نحوی که عملاً و لفظاً عدم اطاعت خود را بر وی آشکار نسازم؛ لیکن نمی‌تواند مرا وادار تا چیزی جز آنچه عقل من مرا بدان ترغیب می‌کند، بپذیرم. اما اگر کسی که چنین اقتداری بر من نداشته باشد، وانمود کند [که خدا با او سخن گفته] هیچ موجبی برای اعتقاد یا فرمانبرداری من وجود ندارد.

زیرا اینکه گفته شود خداوند با او در کتاب مقدس سخن گفته است به این معنی نیست که خداوند با او بلاواسطه سخن گفته است؛ بلکه به واسطه پیامبران، یا حواریون و یا کلیسا [یعنی]، به شیوه‌ای که وی با همه انسان‌های مسیحی دیگر سخن می‌گوید، [با وی سخن گفته است]. اگر گفته شود که خداوند در خواب با او سخن گفته است، معنایش بیش از این نیست که وی خواب دیده است که خدا با او سخن گفته است؛ و خواب حجت متقاعد کننده‌ای برای کسی که می‌داند خواب‌ها عمدتاً طبیعی هستند و ممکن است از اندیشه‌های پیشین نشئت گیرند، نیست. و چنین خواب‌هایی از عجب و خودبینی و غرور احمقانه و تصور نادرست انسان درباره تقدس خویش و از فضایل دیگری نشئت می‌گیرد که به نظر او وی را شایسته لطف وحی و الهام خارق‌العاده ساخته است. اگر بگوئیم که او در خواب منظری دیده یا صدایی شنیده، به این معنی است که وی در میان خواب و بیداری رویایی دیده است؛ زیرا به چنین شیوه‌ای انسان اغلب اوقات طبعاً رویای خود را به عنوان مشاهده منظری تلقی می‌کند، چون به خواب اندر شدن خود را به خوبی مشاهده نکرده است. اگر بگوئیم که او به موجب الهام مافوق طبیعی سخن می‌گوید، به این معنی است که وی اشتیاق شدیدی به سخن گفتن از خود و یا نظر خوش بینانه‌ای درباره خودش دارد و

برای [این اشتیاق و نظر] نمی‌تواند دلیل طبیعی و کافی بیاورد. پس گرچه خداوند متعال می‌تواند با انسانی به واسطه رؤیایها، مشاهدات، صدا و الهام سخن بگوید، اما هیچکس را وادار به این اعتقاد نمی‌کند که وی با کسی که مدعی است خدا با او سخن گفته، سخن گفته باشد؛ چنین کسی (انسان است) و (به‌علاوه) ممکن است دروغ بگوید.

پس کسی که خداوند بر او خواست خویش را هرگز بلاواسطه (جز از طریق عقل طبیعی) آشکار نساخته است، چگونه می‌تواند بفهمد که چه زمانی باید از کلام خداوند به نقل از کسی که می‌گوید پیامبر است، فرمانبرداری کند و چه زمانی فرمانبرداری نکند؟ از چهارصد پیامبری که پادشاه اسرائیل با آنها در خصوص جنگ بر علیه راموت گلعاد^۱

مشورت کرد تنها میکایا^۲ پیامبر راستین بود. پیامبری که برای پیامبری بر علیه قربانگاهی که یاربعام^۳ برپا ساخته بود، مبعوث شد، گرچه پیامبر راستینی بود و با وقوع دو معجزه در حضور او به نظر آمد که پیامبری فرستاده خداوند باشد، اما فریب پیامبر پیر دیگری را خورد که به‌ظاهر از زبان خداوند وی را اغوا کرد تا با وی خوراک و آشامیدنی صرف کند. اگر پیامبری، پیامبر دیگر را فریب دهد چه اطمینانی درباره شناخت اراده خداوند باقی می‌ماند، جز اینکه به عقل [متوسل شویم]؟ در این باب من از روی کتاب مقدس پاسخ می‌دهم که دو نشانه همراه یکدیگر و نه جدا از یکدیگر برای شناخت پیامبر راستین وجود دارد. یکی انجام معجزات است؛ دیگری تعلیم ندادن هر مذهب دیگری جز مذهبی است که استقرار یافته است. هیچیک از این دو جدای از یکدیگر (به‌نظر من) کافی

نیست. اگر پیامبری یا بیننده خواب‌ها از میان شما برخیزد و آیت یا معجزاتی به شما بنماید و آن آیت یا معجزه که به تو گفته به وقوع بپیوندد و او به تو بگوید که خدایان غیري که نمی‌دانی متابعت نموده به آنها عبادت نمایم، سخنان آن پیامبر و یا آن بیننده خواب‌ها را استماع منما و غیره و آن پیامبر یا بیننده خواب‌ها کشته شود، زیرا ارتداد شما را از خداوند، خدای خودتان، خواسته است. در این سخنان دو نکته باید ملاحظه شود، یکی اینکه خداوند اجازه نمی‌دهد معجزات به تنهایی برای قبول دعوت پیامبران، به‌عنوان دلیل و نشانه به کار روند؛ بلکه (چنانکه در آیه سوم گفته می‌شود) [معجزات] برای اثبات استمرار و ثبات وفاداری ما بدوست. زیرا اعمال جادوگران مصری، گرچه به عظمت اعمال موسی نبودند، اما معجزات بزرگی بودند. دوم اینکه هر چند هم که معجزه بزرگ باشد با این حال اگر موجب بروز شورش بر علیه پادشاه و یا کسی که به‌موجب اقتدار پادشاهان حکومت می‌کند، گردد، کسی را که چنین معجزه‌ای بکند نباید به‌عنوان دیگری جز اینکه برای آزمایش کردن وفاداری [مردم به شاهان] فرستاده شده است، شناخت. زیرا کلمات: ارتداد شما از خداوند، خدای خودتان در اینجا معادل با شورش بر پادشاهان است. زیرا ایشان به

موجب پیمانی در دامنه کوه سینا، خداوند را پادشاه خویش قرار داده بودند؛ [و خداوند] تنها به وسیله موسی بر آنها حکومت می کرد؛ زیرا تنها او با خداوند سخن می گفت و گهگاه فرمان های خداوند را بر مردم آشکار می ساخت. به همین سان پس از آنکه منجی ما عیسی مسیح حواریون را بر آن داشت او را به عنوان مسیح بشناسند (یعنی به عنوان تدهین شده مقدس خداوند که امت یهود هر روزه انتظار می کشید به عنوان پادشاهان ظهور کند اما وقتی وی آمد از پذیرفتنش سرباز زدند) وی از ابلاغ خطر معجزات به ایشان قصور نورزید. (مسیح می گوید:) از این مسیح ها و پیامبران قلابی زیاد می آیند و اعمال حیرت انگیز و معجزات بزرگی هم انجام می دهند، تا حدی که (اگر ممکن بود) حتی برگزیدگان خدا را نیز همراه می کردند. از اینجا به نظر می رسد که پیامبران دروغین ممکن است قدرت اعجاز داشته باشند، اما ما نباید آیین آنها را به عنوان کلام خداوند بپذیریم. پولس رسول به غلاطیان می گوید که اگر خود او و یا فرشته ای از آسمان انجیل دیگری غیر از آنچه او خود تعلیم داده بود به ایشان تعلیم دهد، بر چنان کسی نفرین و لعنت باد. آن انجیل [که پولس رسول تعلیم داده بود] بر این بود که مسیح سلطان است؛ پس هر تعلیمی بر ضد قدرت سلطان که در پی آن کلمات بیاید به وسیله پولس رسول تکفیر می شود. زیرا سخن او خطاب به کسانی است که به موجب آموزش های او پیشاپیش عیسی را به عنوان مسیح یعنی سلطان یهود پذیرفته بودند.

انجیل متی ۲۴:۲۴

نامه پولس به مسیحیان

غلاطیه ۱:۸

و همچنانکه معجزات بدون تعلیم آیینی که خداوند برقرار ساخته [کافی نیست] به همین سان آموزش آیین راستین بدون انجام معجزات دلیلی ناکافی بر وحی و الهام بلاواسطه است. زیرا اگر کسی که آیین باطلی تعلیم ندهد، بدون عرضه هرگونه معجزه ای مدعی پیامبری باشد، وی را نباید هرگز به خاطر ادعایش پذیرفت، چنانکه از آیات ۲۱ و ۲۲ فصل ۱۸ سفر تثنیه آشکار می شود: اگر در دل خود بگویی چگونه بدانیم که کلام (پیامبر) کلامی نیست که خداوند گفته است؛ چنانچه پیغمبری چیزی به نام خدا بگوید و آن چیز واقع نشود و به انجام نرسد، این امری است که خداوند فرموده است، بلکه پیامبر آن را از روی غرور و نخوت باطن خویش گفته است، از او مهابا مکن. اما در اینجا باز ممکن است کسی بپرسد که وقتی پیامبر چیزی را پیش بینی کرده باشد، چگونه ما می توانیم پی ببریم که آن پیش بینی واقع خواهد شد یا نه؟ زیرا وی ممکن است پیش بینی کند که آن چیز پس از گذشت زمان طولانی معینی، زمانی طولانی تر از عمر انسان، واقع خواهد شد؛ و یا به طور غیرمعین [پیش بینی کند] که آن چیز زمانی سرانجام واقع خواهد شد: در این صورت این نشانه پیامبری سودمند نخواهد بود؛ و بنابراین معجزاتی که ما را وامی دارند به پیامبر ایمان بیاوریم می باید با وقوع واقعه ای فوری و یا نه چندان دور و مؤخر تأیید شوند. پس آشکار است که تعلیم دینی که خداوند برقرار ساخته و عرضه معجزه ای در زمان حال، همراه با یکدیگر تنها نشانه های پیامبر راستین از نظر کتاب مقدس هستند، یعنی اینکه

نشانه های پیامبری در قانون قدیم، معجزات و آیین سازگار با شرع بود

تنها در آن صورت وحی مستقیم [در مورد آنها] تصدیق می‌شود؛ هیچیک از این دو نشانه به تنهایی برای واداشتن کسی به پذیرفتن آنچه [پیامبری] بگوید، کافی نیست.

با توقف معجزات دیگر
پیامبری پیدا نمی‌شود و
کتاب مقدس جانشین آنان
می‌گردد

حال با توجه به اینکه معجزات متوقف شده‌اند ما دیگر نشانه‌ای در دست نداریم که به موجب آن ادعای وحی و الهامات هر شخص خصوصی را تصدیق کنیم؛ و ملزم نیستیم به هیچ آیین دیگری گوش فرادهیم، مگر آنچه با کتاب مقدس سازگار باشد که از زمان منجی ما نیاز به هرگونه پیامبری و نبوتی را به نحو کافی برآورده کرده است؛ و از همین [کتاب مقدس] می‌توانیم با تعبیر عاقلانه و عالمانه و استدلال دقیق، همه قواعد و اصول لازم برای شناخت وظیفه خودمان در مقابل خداوند و انسان را بدون نیاز به نشئه یا الهام مافوق طبیعی، به آسانی استنتاج کنیم. و از همین کتاب مقدس است که من اصول گفتار خود را درباره حقوق کسانی که حکام عالی مقام دولت‌های مسیحی هستند؛ و نیز درباره وظایف اتباع مسیحی نسبت به حکام خودشان، برگرفته‌ام.

و به این منظور، در فصل آینده از اسفار، کاتبان، محنوا و اعتبار انجیل سخن خواهیم گفت.

فصل سی و سوم

در باب شمار، قدمت، محتوا، اعتبار و شارحان اسفار کتاب مقدس

منظور از اسفار کتاب مقدس چیزی است که باید به عنوان شرع و قانون یعنی قواعد حیات مسیحی فهمیده شود. و از آنجا که کل قواعد زندگی که انسان‌ها وجداناً ملزم به رعایت آن‌اند، قانون هستند؛ مسئله کتاب مقدس این است که قانون، چه طبیعی و چه مدنی، در سراسر جهان مسیحی چیست. زیرا گرچه در کتاب مقدس تعیین نشده که چه قوانینی را هر پادشاه مسیحی می‌تواند در سرزمین‌های تحت سلطه خود برقرار کند؛ اما تعیین شده که چه قوانینی نمی‌تواند وضع کند. با توجه به اینکه پیش‌تر ثابت کرده‌ام که حکام در درون متصرفات خودشان، یگانه قانونگذارند، اسفار کتاب مقدس تنها وقتی در نزد هر ملتی در حکم شرع یعنی قانون هستند که قدرت حاکم آن‌ها را به چنین عنوانی تصدیق کرده باشد. درست است که خداوند حاکم همه حکام است؛ و بنابراین وقتی او با هر یک از اتباع سخن بگوید، باید سخنش مورد اطاعت قرار گیرد، هر چند هم فرمانروایان دنیوی برخلاف آن فرمان دهند؛ اما مسئله، اطاعت از خداوند نیست بلکه این است که خداوند در چه زمانی چه چیزی گفته است؛ و [گفته خداوند] برای اتباعی که از الهامات مافوق طبیعی برخوردار نیستند، قابل فهم نیست، مگر به واسطه عقل طبیعی ایشان که برای دستیابی به صلح و عدالت آن‌ها را هدایت کرده تا از اقتدار دولت‌های خود، یعنی از حکام قانونی

خود به حکم وظیفه فرمانبرداری کنند. برحسب این وظیفه، من نمی‌توانم هیچیک از اسفار عهد عتیق را کتاب مقدس بشناسم مگر آنهایی که به‌موجب اقتدار کلیسای انگلستان، به چنین عنوانی شناخته شده باشند. اینکه این اسفار کدام‌اند، به‌حد کافی معلوم است و نیازی به فهرست آنها در اینجا نیست؛ و آنها همان اسفاری هستند که هیروم قدیس^۱ تصدیق کرده و بقیه را که عبارتند از کتاب امثال سلیمان، کتاب واعظ سلیمان، کتاب یهودیث، کتاب تویبا و دو کتاب اول مکابی [از چهار کتاب مکابی] (گرچه وی کتاب اول مکابی را به عبری دیده بود) و فصل سوم و چهارم کتاب عزرا را، اناجیل کاذبه و مجعول^۲ می‌داند. یوسف، یهودی دانشمندی که در زمان امپراتوری دومیتین^۳ زندگی می‌کرد، شمار اسفار و اناجیل مشروع و مقبول را بیست و دو می‌دانست و این شمار معادل الفبای عبری است. هیروم قدیس نیز نظر مشابهی دارد، هر چند آن دو آنها را به ترتیب متفاوتی ذکر می‌کنند. زیرا یوسف پنج کتاب موسی [اسفار تورات]، سیزده کتاب از مکتوبات پیامبران، که شرح تاریخ زمانه خودشان هستند؛ (و بعداً خواهیم دید که چقدر این مکتوبات با مکتوبات انبیا در انجیل هماهنگ‌اند) و چهار فصل از کتاب سرود سلیمان و واعظ سلیمان را ذکر می‌کند. اما هیروم قدیس چهار کتاب موسی، هشت کتاب از مکتوبات پیغمبران، و نه نوشته مقدس دیگر را که وی تاریخ انبیا^۴ می‌نامد، ذکر کرده است. «هفتاد عالم یهودی»^۵ که از جانب بطلمیوس پادشاه مصر گماشته شدند تا شرع یهودی در عهد عتیق را از عبری به یونانی ترجمه کنند، جز آنچه در کلیسای انگلستان به‌عنوان کتاب مقدس مقبول است، چیز دیگری به زبان یونانی برای ما باقی نهماده‌اند.

در خصوص اسفار عهد جدید [باید گفت] که همه مذاهب مسیحی و همه فرقه‌های مسیحیان که اصلاً قائل به مکتوبات اصیل هستند، به یک میزان آنها را به‌عنوان قانون و شرع تصدیق می‌کنند.

اینکه چه کسانی نویسندگان اصلی اسفار مختلفه کتاب مقدس بودند، به‌موجب شواهد کافی تاریخی (که تنها دلیل امور واقعی است) روشن نشده است؛ و استدلال‌های مبتنی بر عقل طبیعی هم [نمی‌تواند این موضوع را روشن کند]؛ زیرا عقل تنها برای اثبات حقیقت استنتاج‌های منطقی به کار می‌رود (نه حقیقت امر واقع). پس تنها نوری که باید در خصوص این مسئله راهنمای ما باشد، نوری است که می‌باید از درون خود آن کتب بر ما تابانده شود؛ و این نور هر چند [هویت] نویسنده هر کتاب را بر ما مشخص نمی‌سازد، اما در عرضه شناختی درباره عصر و زمانه نگارش آن کتاب‌ها بی‌فایده نیست.

قدمت تاریخی آنها

۱. Jerom: اوزیبوس هیرونیوس (۳۴۷-۴۱۹)، متاله، مترجم انجیل و از آباء اولیه کلیسا-م.

2. apocrypha

۳. Domitian: سزار دومیتیانوس اگوستوس (۵۱-۹۶)، امپراتور روم-م.

4. Hagiographa

5. Septuagint

و نخست درباره «اسفار پنجگانه»^۱، نمی‌توان گفت که چون آنها پنج کتاب موسی خوانده شده‌اند، آنها را موسی نوشته است؛ همچنانکه عناوین کتاب یوشع، کتاب قضاة بنی اسرائیل، کتاب روث و کتب ملوک برای اثبات این مطلب کافی نیستند که آنها را یوشع، قضات، روث و ملوک نوشته باشند. زیرا در عناوین کتاب‌ها اغلب به همان میزان که نویسنده مشخص می‌شود، موضوع نیز معلوم می‌گردد. تاریخ لویان اشاره به نویسنده دارد؛ اما تاریخ اسکندریه از روی موضوع نام‌گذاری شده است. در فصل آخر سفر تثنیه^۲ آیه ۶ در خصوص مقبره موسی می‌خوانیم: که هیچکس تا به امروز از مقبره او آگاهی ندارد؛ یعنی تا آن روزی که آن کلمات نوشته شدند. بنابراین معلوم است که آن کلمات پس از تدفین او نوشته شدند. زیرا تعبیر غریبی خواهد بود اگر بگوییم که موسی (حتی با قدرت پیشگویی پیامبرانه خود) گفته باشد که مقبره‌اش تا آن روز درحالی که وی هنوز زنده بود، هنوز پیدا نشده است. اما شاید چنین ادعا شود که تنها فصل آخر و نه کل «اسفار پنجگانه» به وسیله شخص دیگری نوشته شده است: پس بهتر است به سفر تکوین المخلوقات فصل دوازده، آیه ۶ نگاه کنیم؛ و ابرام از زمین گذشت تا جای شکم به بلوطستان موره و در آن وقت کنعانیان در آن زمین ساکن بودند؛ این کلمات می‌باید لاجرم کلمات کسی باشد که وقتی کنعانیان در آن سرزمین نبودند، مطلب را نوشته باشد؛ و در نتیجه کلمات موسی نیست که پیش از آنکه به آن سرزمین برسد، مرد. همچنین در سفر اعداد فصل ۲۱، آیه ۱۴ نویسنده از کتاب قدیمی دیگری نقل می‌کند که عنوانش کتاب حروب خداوند است و در آن اعمال موسی در دریای سرخ و در رود ارنون^۳ ثبت شده است. پس کاملاً آشکار است که پنج کتاب موسی پس از دوران او نوشته شده‌اند، هر چند معلوم نیست چه مدت پس از آن نوشته شده باشند.

اما گرچه موسی کل اسفار را، به شکلی که به دست ما رسیده، تألیف نکرد، ولی وی کل مطالبی را که گفته می‌شود نویسنده آنها بوده نوشته است: مثلاً کتاب قانون که ظاهراً در [فصل] یازدهم سفر تثنیه مندرج است و نیز فصل‌های پس از فصل ۲۷ که در هنگام ورود به سرزمین کنعان، دستور داده شد که بر روی سنگ نوشته شوند. و موسی این تورات را نوشته و به کاهنان و مشایخ بنی اسرائیل سپرد تا هر هفت سال یک‌بار برای بنی اسرائیل، در هنگام گردهمایی ایشان در جشن سایبان‌ها، خوانده شوند. و این همان قانونی است که خداوند فرمان داد تا پادشاهان ایشان (وقتی آن نوع حکومت را برقرار کردند) نسخه‌ای از آن را از روحانیون و لویان بگیرند؛ و موسی فرمان داد تا روحانیون و لویان آن را به یهولی صندوق عهد خداوند بگذارند؛ و همین نسخه که گم شده بود مدت‌ها بعد دوباره به وسیله

1. Pentateuch

2. Deuteronomie

۳. Arnon، واقع در شرق رود اردن-م.

- کتاب دوم ملوک ۲۲:۸ و ۳ و ۲ و ۲۳:۱ و
 حلقیاه کاهن یافته شد و به نزد ملک یهود، یوشیاه فرستاده شد که دستور داد آن را برای مردم بخوانند و بدین سان پیمان میان خداوند و ایشان تجدید شد.
- اینکه کتاب یوشع هم مدت‌ها پس از دوران یوشع نوشته شده، از خود کتاب در بسیاری از مطالب آن قابل استنباط است. یوشع دوازده ستون در وسط رود اردن، به عنوان نشانه عبور [قوم بنی اسرائیل] از آنجا نهاده بود؛ در این باره نویسنده چنین می‌گوید: آنها تا این زمان در همانجا هستند؛ تا این زمان عبارتی است که به زمانی که گذشته و بیرون از حدود حافظه انسان است، دلالت می‌کند. به همین شیوه نویسنده براساس گفته خداوند که می‌گوید که امروز ملامت مصریان را از شما برداشتم، می‌گوید: اسم آن مکان تا امروز به گلگال مسمی است، و گفتن این در زمان خود یوشع نابه‌جا می‌بود. همچنین نویسنده می‌گوید، نام دره عاکور، مشتق از نام عاکان که مصیبتی در اردوگاه ایجاد کرد، تا به امروز باقی است؛ که می‌باید بنابراین مدت‌ها پس از دوران یوشع باشد. دلایل دیگر از این نوع بسیار است؛ مثلاً در کتاب یوشع: ۸:۲۹، ۱۳:۱۳، ۱۴:۱۴، ۱۵:۶۳.
- همین گفته به دلایل مشابهی در مورد کتاب قضاة بنی اسرائیل فصل ۲۶ و ۱:۲۱، ۶:۲۴، ۱۰:۴، ۱۵:۱۹، ۱۷:۶ و کتاب روث ۱:۱ و به ویژه کتب قضاة ۱۸:۳۰ صادق است؛ در آیه آخر گفته می‌شود که یهوناتان و پسرانش کاهنان قبیله دان بودند، تا روز اسیر شدن اهل زمین.
- در این خصوص که کتب شموئیل نیز پس از زمان وی نوشته شدند، دلایل مشابهی وجود دارد: از جمله کتاب اول شموئیل ۵:۵، ۷:۱۷ و ۲۷:۶، ۳۰:۲۵؛ در اینجا نویسنده می‌گوید پس از آنکه داوود غنایم را به نسبت مساوی میان کسانی که از جنگ‌افزارها پاسداری کردند و کسانی که جنگیدند، تقسیم کرد، بعد از آن این را قاعده و قانون در اسرائیل تا به امروز تعیین نمود. همچنین وقتی داوود (ناخرسند از اینکه خداوند عزّاه را به خاطر نگهداری صندوق خدا جزای مرگ داده بود) آن مکان را پُرس عزّاه نام نهاد، نویسنده می‌گوید، که تا این زمان به همین نام خوانده می‌شود؛ بنابراین زمان نوشتن کتاب می‌باید مدت‌ها بعد از زمان واقعه یعنی مدت‌ها پس از زمان داوود باشد.
- در خصوص دو کتاب ملوک و دو کتاب تواریخ ایام در جاهایی از یادبودهایی سخن به میان می‌آید که نویسنده می‌گوید تا زمان خود او پابرجا مانده بودند: مثلاً کتاب اول ملوک فصل ۹ آیه ۱۳، فصل ۹ آیه ۲۱، فصل ۱۰ آیه ۱۲، فصل ۱۲ آیه ۱۹، کتاب دوم ملوک فصل ۲ آیه ۲۲، فصل ۸ آیه ۲۲، فصل ۱۰ آیه ۲۷، فصل ۱۴ آیه ۷، فصل ۱۶ آیه ۶، فصل ۱۷ آیه ۲۳، فصل ۱۷ آیه ۳۴، فصل ۱۷ آیه ۴۱، کتاب اول تواریخ ایام فصل ۴ آیه ۴۱، فصل ۵ آیه ۲۶.
- همین دلیل کافی است که آنها پس از دوران اسارت در بابل نوشته شده بودند و شرح تاریخ در آنها تا زمان نگارش ادامه یافته بود. زیرا حقایقی که ثبت می‌شوند همواره
- کتاب قضاة و روث مدت‌ها پس از اسارت نوشته شدند
- همچنین کتاب‌های شموئیل
- کتاب اول شموئیل ۶:۴
- دو کتاب ملوک و دو کتاب تواریخ ایام

قدیمی‌تر از ثبت‌کننده‌اند؛ و بسیار قدیمی‌تر از کتاب‌هایی [هستند] که ثبت‌کننده از آنها ذکر و نقل می‌کند؛ این کتاب‌ها در جاهای مختلف خواننده را به تواریخ ملوک سرزمین یهودیه، تواریخ ملوک اسرائیل، کتب شموئیل نبی و ناثن نبی و ایلپاه نبی و رؤیای یهدو، و کتب سرویاه نبی و عادوی نبی ارجاع می‌دهند.

کتب عزرا و نحمیاه قطعاً پس از بازگشت بنی‌اسرائیل از اسارت نوشته شدند؛ زیرا شرح بازگشت ایشان و تجدید ساختمان دیوارها و خانه‌های اورشلیم و نیز تجدید میثاق و تنظیم و ترتیب سیاست ایشان در آن کتاب‌ها ضبط است.

تاریخ ایام ملکه استر مربوط به زمان اسارت است؛ و بنابراین نویسنده آن می‌باید استر متعلق به همان دوران یا پس از آن باشد.

در کتاب ایوب نشانی از این نیست که در چه زمانی نوشته شده است؛ و گرچه به دلایل ایوب کافی (حزقیل فصل ۱۴ آیه ۱۴ و کتاب عاموص فصل ۵ آیه ۱۱) روشن است که او شخص موهومی نبوده است؛ اما خود کتاب ظاهراً درباره تاریخ نیست بلکه رساله‌ای است در خصوص مسئله‌ای بسیار مورد اختلاف در عهد باستان و آن اینکه چرا انسان‌های بد و شریر اغلب در این جهان سعادت‌مند بوده‌اند و مردان نیکوکار مبتلا و پریشان؛ و احتمال درستی این گفته به این دلیل بیشتر می‌شود که [این کتاب] از آغاز تا آیه سوم فصل سوم، که در آنجا ایوب شکوائیه خود را آغاز می‌کند، در زبان عبری (چنانکه یرمیاه قدیس شهادت می‌دهد) غیرمنظوم بوده؛ و از آنجا تا آیه ششم فصل آخر به صورت شعر شش و تدی بوده و بقیه فصل [آخر] دوباره به سخن غیرمنظوم است. پس بدین‌سان کل مشاجره به شعر است و نثر به‌عنوان دیباچه در آغاز و موخره در پایان افزوده شده است. اما شعر، سبک معمول کسانی نیست که یا همچون ایوب خودشان در رنجی عظیم به‌سر می‌برند و یا همچون کسانی که مانند دوستان ایوب، در پی آرامش و تسلیت‌دادن به ایشان هستند؛ اما [شعر] در فلسفه، به‌ویژه فلسفه اخلاق، در عهد باستان رایج [بود].

کتاب مزامیر عمدتاً به وسیله داوود برای بهره‌برداری سرودخوانان نوشته شد. بر مزامیر داوود، برخی از سرودهای موسی و دیگر مردان مقدس افزوده شده است؛ و برخی از آنها پس از بازگشت از اسارت [افزوده شده] مانند مزمور ۱۳۷ و ۱۲۶، که به‌موجب آنها معلوم می‌شود که مزامیر پس از بازگشت یهودیان از بابل تدوین شد و به‌شکل فعلی در آمد.

کتاب امثال سلیمان، که مجموعه‌ای از مثل‌های حکیمانه و الهی است، و بعضاً از آن سلیمان و بعضاً از آن عاگور پسر یاقه و بعضاً از آن مادر لموئیل ملک [هستند] نمی‌توان تصور کرد که به‌وسیله سلیمان و یا عاگور و یا مادر لموئیل ملک گردآوری شده باشند؛ و گرچه ممکن است جملات از خود ایشان باشد، اما گردآوری و تدوین آنها در کتاب واحد [امثال سلیمان]، کار شخص مقدس دیگری بوده که پس از همه ایشان زیسته است.

در کتاب واعظ سلیمان و کتاب سرود سلیمان چیزی نیست که گفته سلیمان نباشد،

مگر عناوین و حواشی. زیرا به نظر می‌رسد که کلمات واعظ، فرزند داوود پادشاه اورشلیم؛ و سرود سروده‌ها که از آن سلیمان است؛ در هنگامی که کتب عهد عتیق در مجموعه واحد شرایع گردآوری شدند، افزوده شده باشند؛ به این منظور که نه تنها آن آیین و عقیده بلکه نام نویسندگان آن هم باقی بماند.

کتب پیامبران از مکتوبات پیغمبران، کهن‌ترین کتاب‌ها، کتاب صفیاه، کتاب یونا، کتاب عاموص، کتاب هوشیع، کتاب اشعیا و کتاب میکاه هستند که در زمان امصیاه و عازاریاه یا همان عزیاه ملوک یهود می‌زیستند.^۱ اما کتاب یونا، شرح درستی از پیامبری او نیست (زیرا [این شرح] در این چند کلمه مندرج است که چهل روز مانده است تا نینویه سرنگون شود) بلکه تاریخ یا روایت سرکشی و مشاجره او در برابر فرامین خداوند است؛ پس احتمال بسیار کم است که خود او نویسنده باشد، با توجه به اینکه او خود موضوع آن است. اما کتاب عاموص شرح پیامبری اوست.

کتب پیامبران

یونا ۳:۴

یرمیا، عوبدیا، ناحوم و حبقوق در دوران یوشیاه ملک، به پیامبری رسیدند. حزقیل، دانیال، حگی و زکریا در دوران اسارت [پیامبری کردند]. زمان پیامبری یوئیل و ملاکی به موجب نوشته‌های ایشان روشن نیست. اما با توجه به حواشی و یا عناوین کتاب‌ها، معلوم است که کل کتاب مقدس عهد عتیق به شکلی که اینک در دست ماست، بعد از بازگشت یهودیان از اسارت بابل و پیش از دوران بطلمیوس فیلا دلفوس تدوین شده بود، یعنی پیش از آنکه بطلمیوس هفتاد تن را بر ترجمه آن گماشت و آن هفتاد تن به همان منظور از یهودیه نزد او اعزام شدند. و اگر کتب مشکوک و مجعول عهد عتیق (که کلیسا خواندن آنها را به ما نه به عنوان کتب اصیل بلکه به عنوان کتب مفید برای آموزش توصیه می‌کند) در این مورد معتبر تلقی شوند، کتاب مقدس به همین شکلی که در دست ماست، به وسیله عزرا تدوین شده است؛ چنانکه از گفته وی در کتاب دوم، فصل ۱۴، آیات ۲۱، ۲۲ و غیره برمی‌آید که در آن وی به هنگام سخن گفتن درباره خدا چنین می‌آورد: قانون تو سوخته است؛ پس هیچکس بر آنچه که تو انجام داده‌ای و یا آنچه انجام خواهد شد، واقف نیست. اما اگر من از لطف و مرحمت در نزد تو برخوردارم، پس روح القدس را به من نازل کن و من کل آنچه را که در جهان انجام شده است از همان آغاز که در قانون تو نوشته شدند، خواهم نوشت، تا آنکه مردم راه تو را بجویند و آنان که در روزگار بعد زندگی خواهند کرد، زندگی کنند. و آیه ۴۵ می‌گوید: و چنین واقع شد که وقتی چهل روز تکمیل شد، خداوند متعال گفت، نخستین مکتوبی را که نوشته‌ای، آشکارا منتشر کن تا آنکه مردم با ارزش و بی‌ارزش آن را بخوانند؛ اما آخرین هفتاد مکتوب را نگهدار و تنها به کسانی که در بین مردم عاقل‌اند بسیار. و درباره زمان نگارش کتب عهد عتیق همین قدر کافی است.

۱. ر.ک. به کتاب دوم تواریخ ایام فصل ۲۶-م.

نویسندگان عهد جدید همگی در دورانی کمتر از یک نسل پس از عروج مسیح عهد جدید می‌زیستند و همه آنها منجی ما را دیده بودند و یا اصحاب و حواریون وی به‌شمار می‌رفتند، جز پولس رسول و لوقای رسول؛ و در نتیجه هر چه آنها به رشته تحریر درآوردند، به همان قدمت زمان و دوران حواریون است. اما دورانی که کتب عهد جدید به‌عنوان مکتوبات حواریون مورد پذیرش و تصدیق کلیسا قرار گرفت، رویهم رفته چندان قدیمی نیست. زیرا همچنانکه کتب عهد عتیق به‌نظر ما به دورانی جلوتر از دوران عزرا باز نمی‌گردند و هم او به حکم روح الهی آن کتاب‌ها را پس از آنکه گم شده بودند، بازیافت؛ به‌همین‌سان سابقه کتب عهد جدید که نسخه‌های متعددی از آن موجود نبود و همه آنها به سهولت در دست افراد خصوصی یافت نمی‌شد، حداکثر به زمانی باز می‌گردد که حکام کلیسا آنها را گردآوری و تصدیق و به‌عنوان مکتوبات همان حواریون و رسولان که به‌نام آنها شناخته می‌شدند، به ما عرضه داشتند. نخستین فهرست کامل همه کتب‌های عهد عتیق و جدید در فهرست کتب اصیل حواریون موجود است که ظاهراً توسط کلیمان اول، اسقف رم (پس از پطرس قدیس) گردآوری شد. اما چون در این مطلب یقین نیست و بسیاری در آن تردید می‌کنند، شورای لاوودیسیا^۱ نخستین مرجع شناخته شده‌ای است که انجیل را به‌عنوان مکتوبات انبیا و حواریون به کلیساهای مسیحی آن زمان توصیه کرد؛ و این شورا در سال ۳۶۴ بعد از مسیح برگزار شد. در آن زمان گرچه چنان‌جابه‌طلبی بر عالمان و متألهان کلیسا مستولی شده بود که دیگر امپراتوران و حتی امپراتوران مسیحی را چوپان مردم نمی‌شمردند بلکه در زمره گوسفندان می‌دانستند و امپراتوران غیرمسیحی را گرگ می‌پنداشتند و می‌کوشیدند تا نه همچون مروّجان دین، آیین خود را به‌عنوان نصایح و آموزه‌هایی عرضه دارند بلکه همچون حکام مطلقه به‌عنوان قوانین مطرح کنند؛ و فریبکاری‌هایی را که به نظر ایشان مردم را نسبت به آیین مسیح مطیع‌تر می‌ساخت، مقبول و مجاز می‌دانستند؛ با این حال مطمئن هستیم که آنها کتاب مقدس را تحریف نکردند، هر چند نسخه‌های کتب عهد جدید تنها در دست اصحاب کلیسا بود؛ زیرا اگر چنان‌نیتی می‌داشتند، در آن صورت قطعاً آن کتب را بیش از آنچه هست مؤید قدرت و استیلای خودشان بر شهریاران مسیحی و بر حاکمیت مدنی می‌ساختند. پس به‌نظر من هیچ دلیلی برای تردید در این باره وجود ندارد که عهد عتیق و جدید به شکلی که اینک در دست ماست شرح راستین اموری هستند که به‌وسیله انبیا و حواریون گفته و یا انجام شده‌اند. و نیز شاید برخی از کتبی که مشکوک و مجعول خوانده می‌شوند، چنین باشند؛ و اگر این کتب خارج از مجموعه مکتوبات اصیل و معتبر، مانده‌اند به‌علت ناهماهنگی آنها با بقیه کتب در زمینه آیین نیست بلکه به این دلیل است که نسخه‌ای به زبان عبری از

۱. Laodicea، شهری در فریجیا که مسیحیان آن سست ایمان بودند.م.

آنها در دست نیست. زیرا پس از فتح آسیا توسط اسکندر کبیر، شمار یهودیان دانشمندی که در زبان یونانی تبخر نداشتند، بسیار کم بود. چون که هفتاد مفسری که انجیل را به زبان یونانی ترجمه کردند، همگی عبری زبان بودند؛ و نیز ما هم اکنون آثار فیلو^۱ و یوسف راکه هر دو یهودی بودند و کتب خود را به یونانی فصیح و بلیغی نوشتند در دست داریم. اما آنچه کتابی را در شمار مکتوبات اصیل دینی درمی آورد، نه خود نویسنده، بلکه اقتدار و مرجعیت کلیسا است. وگرچه این کتاب‌ها به وسیله افراد مختلف نوشته شده‌اند، لیکن آشکار است که همه نویسندگان از روح واحد یکسانی ملهم بودند، به این معنی که همگی هدف و غایت واحد و یکسانی داشتند، که همان تنظیم و تدوین حقوق سلطنت خداوند، به عنوان اب، ابن و روح القدس است. زیرا سفر تکوین المخلوقات تبار قوم برگزیده خداوند را از خلقت جهان تا ورود ایشان به مصر استخراج می‌کند؛ چهار کتاب دیگر موسی مشتمل بر شرح انتخاب خداوند به عنوان سلطان آن قوم و قوانینی است که وی برای حکومت آنها تجویز کرد؛ کتب یوشع، قضاة، روث و شموئیل اعمال قوم برگزیده خدا را تا زمان شائول یعنی تا زمانی توصیف می‌کنند که آن قوم یوغ خداوند را واپس زد و خواهان سلطانی به شیوه ملت‌های همسایه خویش شد؛ مابقی تاریخ عهد عتیق، سلسله نسب داوود را تا دوران اسارت استخراج می‌کند؛ از همان سلسله بود که احیاکننده مملکت الهی، منجی مقدس ما، فرزند خدا زاده شد؛ و ظهور او در کتب انبیا پیش‌بینی شده بود و نویسندگان انجیل شرح زندگی و اعمال و داعیه او نسبت به شهریاری در زمان زندگی‌اش بر روی زمین را بر آن اساس نوشتند؛ و سرانجام مکتوبات و رسالات حواریون، ظهور خداوند به عنوان روح القدس و اقتداری را که وی به ایشان و اخلافشان برای هدایت یهودیان و دعوت اقوام غیریهودی عطا کرده است، اعلام می‌دارند. خلاصه آنکه تواریخ و پیشگویی‌های عهد عتیق و اناجیل در رسالات عهد جدید محتوای واحد و یکسانی داشتند و آن هدایت مردم به اطاعت از خداوند بود، به نحوی که اولاً در موسی و روحانیون؛ ثانیاً در شخص مسیح و ثالثاً در حواریون و وارثان قدرت ایشان [تجلی می‌یافت]. زیرا این سه هر یک به نوبه خود نماینده شخص خداوند بودند: موسی و وارثانش یعنی روحانیون کبیر و شاهان یهود، در عهد عتیق؛ خود مسیح در زمان زندگی‌اش بر روی زمین؛ و حواریون و وارثان‌شان از روز عید گلریزان^۲ (وقتی روح القدس بر ایشان نازل شد) تا به امروز [چنین بوده‌اند].

محتوای کتب

مسئله‌ای که در بین فرقه‌های مختلف مذهب مسیح مورد مجادله است این است که کتاب مقدس اقتدار و مرجعیت خود را از کجا استخراج می‌کند؛ همین مسئله گاه به عبارت دیگری نیز مطرح شده است؛ مثل اینکه: چگونه ما می‌توانیم آنها را کلام خدا بشماریم و یا

بیان مسئله مرجعیت کتاب مقدس

۱. Philo (میلادی ۵۰-۱۰ ق م)، فیلسوف یهودی یونانی-م.

۲. Pentecost، هفتمین یکشنبه پس از عید پاک.

چرا اعتقاد داریم که آنها کلام خداوندند. و دشواری حل این مسئله عمدتاً ناشی از نابه‌جایی کلماتی است که خود سؤال به واسطه آنها بیان می‌شود. زیرا همگان اعتقاد دارند که خداوند مصدر و مؤلف اولیه و اصلی آنهاست؛ و در نتیجه، سؤال مورد مجادله، این نیست. همچنین آشکار است که (گر چه همه مسیحیان به آنها باور دارند ولی) هیچکس نمی‌تواند بگوید که آنها کلام خداوندند، مگر کسانی که خداوند خودش آن را به شیوه‌ای مافوق طبیعی بر ایشان آشکار ساخته باشد؛ و بنابراین مسئله در حقیقت ناشی از انگیزه معرفت ما نسبت به آن نیست. سرانجام اینکه وقتی مسئله در خصوص اعتقاد ما مطرح می‌شود، چون برخی آدمیان به یک دلیل و برخی به دلایل دیگر ایمان و اعتقاد دارند، پس نمی‌توان پاسخ عمومی واحدی برای همه آنها به دست داد. بیان مسئله به صورت درست آن چنین است: به حکم کدام مرجع اقتدار، کلام خدا به قانون تبدیل می‌شود؟ کتب مقدس مادام که با قوانین طبیعی مغایرتی نداشته باشد، شکی نیست که کلام خداوندند و مرجعیت و اقتدارشان، که برای همه آدمیان برخوردار از عقل طبیعی قابل درک است، در خودشان است؛ اما این مرجعیت و اقتدار، با اقتدار همه آیین‌های اخلاقی دیگری که هماهنگ با عقل اند و احکامشان نه قوانین موضوعه بلکه قوانین ابدی است، تفاوتی ندارد. اگر خداوند خودش آنها را به صورت قانون عرضه دارد، در آن صورت ماهیتاً مانند قوانین موضوعه‌اند، یعنی تنها در نزد کسانی قانون محسوب می‌شوند که خداوند آنها را به نحو کافی و رسا برایشان اعلام و ابلاغ کرده باشد؛ و هیچکس نمی‌تواند به بهانه اینکه نمی‌دانسته که آن قوانین احکام خداوندند، خود را از رعایت آنها معاف و معذور بدارد. پس کسی که خداوند به شیوه‌ای مافوق طبیعی بر وی آشکار نساخته باشد که کتب مقدس کلام او و یا ابلاغ کنندگان آنها فرستاده او هستند، به موجب هیچ اقتداری مجبور به اطاعت از آنها نیست، مگر به موجب اقتدار کسی که احکام و فرامینش پیشاپیش حکم قانون دارند، یعنی اقتدار دولت که در شخص حاکم، مستقر است و تنها او دارای قدرت قانونگذاری است. همچنین اگر قدرت قانونگذاری دولت، آن کتب را قانون الزام‌آور سازد، می‌باید برای این مقصود اقتدار دیگری ناشی از خداوند در کار باشد و آن اقتدار ممکن است خصوصی و یا عمومی باشد: در صورتی که خصوصی باشد تنها می‌تواند برای آن کس الزام‌آور باشد که خداوند خواسته کلام خود را به‌ویژه بر وی آشکار سازد. زیرا اگر قرار بود هر کسی ملزم باشد تا آنچه را که افراد خصوصی براساس ادعای برخوردار از الهامات و وحی خصوصی خود، بر مردم تحمیل می‌کنند، به‌عنوان قانون خداوند بپذیرد، در آن صورت تصدیق و شناسایی قانون الهی غیرممکن می‌شد (و بسیاری کسانی که از روی غرور یا جهل رؤیاهای و خیالات گزاف و جنون‌آمیز خود را شواهد و علائمی از توجه روح القدس به خود می‌دانند و یا از روی جاه‌طلبی به کذب و برخلاف وجدان خودشان مدعی دریافت چنان شواهد و علائمی می‌شوند). و در صورتی که آن اقتدار عمومی باشد،

مرجعیت و تفسیر کتب
مقدس

یا اقتدار دولت و یا اقتدار کلیسا است. اما اگر کلیسا شخصی واحد به شمار رود، عیناً همان دولت مسیحیان خواهد بود و به این دلیل اقتدار عمومی، دولت خوانده می‌شود که مرکب از آدمیانی است که در شخص واحدی یعنی حاکم خودشان، وحدت یافته‌اند؛ و نیز به این دلیل اقتدار عمومی، کلیسا خوانده می‌شود که مرکب از آدمیانی مسیحی است که تحت حاکم مسیحی واحدی گردهم آمده‌اند. اما اگر کلیسا دارای شخصیت واحدی نباشد، در آن صورت هیچ اقتداری ندارد؛ نه می‌تواند حکم کند و نه هیچ عملی انجام دهد؛ و نیز نمی‌تواند هیچگونه قدرتی یا حقی نسبت به چیزی داشته باشد؛ و یا اراده، عقل و صدایی از آن خویش دارا باشد، زیرا همه این کیفیات مربوط به شخص‌اند. حال اگر کل جمعیت مسیحیان در دولت واحدی مندرج نباشند، در آن صورت شخص واحدی نیستند؛ و نیز در آن صورت هیچ کلیسای یگانه‌ای که برایشان اقتدار داشته باشد، وجود ندارد؛ و در آن صورت کتب مقدس به واسطه کلیسای یگانه و عام به قوانین تبدیل نمی‌شوند؛ و یا اگر همه مسیحیان در دولت واحدی باشند، در آن صورت همه پادشاهان و دولت‌های مسیحی اشخاصی خصوصی خواهند بود و به واسطه حاکمیت عمومی کل عالم مسیحیت قابل بازجویی و عزل و مجازات خواهند شد. پس مسئله اقتدار و مرجعیت کتب مقدسه به این مسئله تقلیل می‌یابد که: آیا پادشاهان مسیحی و مجالس صاحب حاکمیت در دولت‌های مسیحی، می‌باید در درون قلمرو خود دارای قدرت مطلقه، و بلاواسطه تحت حکومت خداوند باشند و یا اینکه تابع نماینده واحد مسیح باشند که بر کلیسای عام و یگانه مسلط است، و چنانکه وی مقتضی و یا برای تأمین مصلحت عمومی ضروری بداند، در صورت لزوم بازجویی و محکوم و عزل و اعدام شوند.

این مسئله را نمی‌توان بدون ملاحظه دقیق‌تر در [ماهیت] مملکت خداوند حل کرد؛ و بر همین اساس است که ما درباره اعتبار و حجیت تفسیر کتاب مقدس داوری می‌کنیم. زیرا هر کس که نسبت به هر نوشته‌ای دارای چنان قدرتی باشد که آن را به قانون تبدیل کند، دارای قدرت لازم برای پذیرش و یا رد تفسیر آن نوشته نیز خواهد بود.

فصل سی و چهارم

در باب معنای روح، فرشته و الهام در کتب مقدسه

از آنجا که بنیاد هر استدلال عقلانی درستی، در افاده معانی کلمات به شیوه‌ای ثابت و نهفته است؛ و معانی کلمات در عقاید و آیین‌های [مذهبی] نه وابسته به اراده نویسنده (به شیوه علم طبیعی) و نه وابسته به کاربرد عامیانه (به شیوه محاوره عمومی) بلکه متکی به معنایی است که در کتب مقدس دارند؛ پس لازم است پیش از آنکه از این جلوتر برویم، براساس انجیل، معنای چنان کلماتی را که به واسطه ابهام خود ممکن است استنباط ما از معنای جسم و روح در کتاب مقدس

معانی آنها را مبهم و قابل مشاجره سازند، تعیین و روشن کنیم. مطلب را با واژه‌های جسم و روح آغاز می‌کنیم که در زبان اهل مدرسه، جوهر مادی و جوهر غیرمادی خوانده می‌شوند.

واژهٔ جسم در کلی‌ترین مفهوم خود، به معنای چیزی است که فضای مشخص و یا مکانی متصور را اشباع یا اشغال کند، و وابسته به خیال نباشد بلکه جزئی واقعی از آن چیزی باشد که ما عالم می‌خوانیم. زیرا عالم به عنوان مجموعهٔ همهٔ اجسام، هیچ جزئی در خود ندارد که جسم نباشد؛ و نیز هیچ چیز به معنی درست کلمه جسم نیست مگر آنکه جزئی از عالم (یعنی همان مجموعهٔ اجسام باشد). جسم، ذات نیز خوانده می‌شود زیرا اجسام در معرض تغییرند یعنی در نزد حواس موجودات زنده به انحای مختلف ظاهر می‌شوند و به این معنی موضوع اعراض گوناگون‌اند، چنانکه گاه به حرکت درمی‌آیند و گاه ثابت باقی می‌مانند؛ و در نزد حواس ما گاه گرم، گاه سرد، و گاه دارای رنگ، بو، مزه و صدای خاص و گاه رنگ، بو، مزه و صدای دیگری هستند. و ما این تنوع در ظهور را (که محصول تنوع عملکرد اجسام بر روی اندام‌های حسی ماست) به تغییرات و تحولات اجسامی نسبت می‌دهیم که [بر روی حواس ما] عمل می‌کنند و آنها را اعراض آن اجسام می‌خوانیم. و بر طبق این برداشت ذات و جسم معنای واحدی دارند؛ و بنابراین دو واژهٔ ذات و غیرمادی واژه‌هایی هستند که وقتی به هم پیوند داده شوند، یکدیگر را تخریب می‌کنند؛ مثل آنکه کسی عبارت جسم غیرمادی را به کار ببرد.

اما در برداشت عامهٔ مردم، کل عالم جسم خوانده نمی‌شود بلکه تنها بخش‌هایی از آن جسم به شمار می‌رود که مردم بتوانند آنها را به یاری حواس خود تشخیص داده و در مقابل نیروی آن مقاومت کنند و یا اینکه با احساس بینایی خود دریابند که آنها جلو چشمان‌شان را می‌گیرند و در نتیجه چیزهای دورتر را نمی‌بینند. بنابراین در زبان عمومی مردم، هوا و ذوات هوایی، جسم تلقی نمی‌شوند؛ بلکه (تا آنجایی که اثرات آنها برایشان محسوس باشد)، باد یا نفس و یا (چون در زبان لاتین نفس^۱ همان روح^۲ است) روح خوانده می‌شوند؛ مثل وقتی که مردم آن جوهر هواگونه‌ای را که در جسم همهٔ موجودات زنده هست و بدان‌ها زندگی و حرکت می‌بخشد، ارواح حیاتی یا حیوانی می‌خوانند. اما اوهام و اشباح مغز ما اجسامی را به نظر ما می‌آورند، لیکن مثل وقتی که در آئینه یا در خواب و یا در ذهن مغشوشی که در حال بیدار شدن است، چیزهایی دیده می‌شوند، در واقع اجسامی وجود ندارند؛ پس این اوهام (چنانکه حواریون دربارهٔ همهٔ اصنام و اشباح گفته‌اند) هیچ نیستند؛ و در آنجایی که اینچنین چیزهایی به نظر می‌رسند، اصلاً چیزی نیست؛ و در خود مغز نیز هیچ چیز جز اختلالی در کار نیست که یا ناشی از

1. Breath

2. Spiritus

عملکرد اشیا است و یا از تحرک اختلال آمیز اندام‌های حسی ما برخاسته است. و آدمیانی که کارشان چیز دیگری جز تفحص در علل آن اشباح است، خود نمی‌دانند که آنها را چه بخوانند؛ و بنابراین ممکن است به واسطه کسانی که دانش ایشان بسیار مورد احترامشان باشد، ترغیب و متقاعد شدند و آنها را جسم بخوانند و مرکب از هوایی بپندارند که به وسیله قدرتی مافوق طبیعی فشرده شده است، زیرا آن اشباح به نظر ایشان جسمانی می‌رسند؛ و برخی دیگر ممکن است آنها را روح بپندارند زیرا حس لامسه چیزی را در مکانی که آن اشباح ظاهر می‌شوند تشخیص نمی‌دهد که در مقابل انگشتان‌شان مقاومت کند؛ پس معنای درست روح در محاوره عموم مردم یا جسم ظریف، نامرئی و سیالی است و یا شبیح و وهم و توهمی ناشی از تخیل است. اما معانی استعاری [روح] بسیار است؛ زیرا گاه به معنی حالت یا تمایل فکر و ذهن به کار می‌رود؛ مثل وقتی که در توصیف حالت تمایل به مقاومت در برابر گفته‌های دیگران، عبارت تعارض روحی [ذهنی] را به کار می‌بریم؛ و یا برای حالت تمایل به ناپاکی، عبارت روحیه ناپاک و یا برای حالت انحراف و تبهکاری، روح منحرف، و یا برای حالت بداخلاقی، روحیه کدر و یا برای حالت تمایل به قداست و خدمت به خدا، روحیه الهی را به کار می‌بریم؛ گاه نیز برای توصیف هر توانایی و استعداد برجسته و یا حالت نفسانی و یا بیماری روانی خارق‌العاده‌ای [واژه روح را به کار می‌بریم] مثل وقتی که حالت عقل و درایت بسیار، روح دانایی خوانده می‌شود و یا گفته می‌شود که دیوانگان، روح [یا جن] در کالبدشان رسوخ کرده است.

معنای دیگری برای روح در هیچ جای دیگری نیافته‌ام؛ و وقتی هیچیک از این معانی نتواند معنای آن واژه در کتاب مقدس را روشن کند، در نتیجه موضوع خارج از فهم آدمی قرار می‌گیرد؛ و اعتقاد و ایمان ما بدان، مبتنی بر رأی و نظر ما نخواهد بود بلکه بر تسلیم و پذیرش ما استوار خواهد شد؛ همانند همه مواردی که گفته می‌شود خدا روح است و یا مراد از روح خدا، همان خود خداست. زیرا سرشت خداوند فهم‌ناپذیر است؛ یعنی نمی‌دانیم که او چیست بلکه تنها می‌دانیم که هست؛ و بنابراین صفاتی که ما به خدا نسبت می‌دهیم به منظور بیان آن نیست که بگوییم خدا چیست و یا رأی خود را درباره سرشت او افاده کنیم، بلکه برای آن است که خواست خود را به تکریم و تعظیم او با بردن نام‌هایی که به گمان ما گرامی‌ترین اسامی در نزد آدمیان است، بیان کنیم.

به موجب سفر تکوین المخلوقات فصل یک آیه ۲: روح خدا بر روی آب‌ها متحرک بود. در اینجا اگر مراد از روح خدا خود خدا باشد، در آن صورت حرکت و به تبع آن مکان به خداوند نسبت داده شده است؛ و این اوصاف تنها در مورد اجسام مفهوم‌اند نه در مورد ذوات غیرمادی؛ پس موضوع فراسوی فهم ماست زیرا فهم ما نمی‌تواند چیزی را تصور کند که متحرک باشد ولی تغییر مکان ندهد و یا اینکه هیچ بُعدی نداشته باشد؛ و هر چه ضلع و

روح خدا در کتاب مقدس گاه
به معنی باد یا نفس است

بعد داشته باشد، جسم است. اما معنای آن کلمات در مورد مشابهی برطبق سفر تکوین فصل هشت آیه ۱ به بهترین وجه فهم می‌شود. به‌موجب آن آیه وقتی که همچون آغاز جهان، زمین پوشیده از آب شده بود، خداوند به‌منظور فرونشاندن آب‌ها و آشکار ساختن مجدد زمین و خشکی، کلمات مشابهی به کار می‌برد: روح خود را بر روی خشکی می‌آورد و آب‌ها کاهش خواهند یافت؛ در این مورد مراد از روح، باد است (یعنی هوا یا روح متحرک) که ممکن است (همچون مورد پیشین) روح خدا خوانده شود، زیرا صنع خداست.

به‌موجب سفر تکوین فصل ۴۱ آیه ۳۸: فرعون دانایی یوسف را روح خدا می‌خواند. زیرا یوسف فرعون را راهنمایی می‌کند تا مرد دانا و زیرکی را بیابد و او را ناظر سرزمین مصر سازد؛ و فرعون می‌گوید: آیا امکان دارد که مثل این مرد که روح خدا در اوست یافت شود؟ و به‌موجب سفر خروج فصل ۲۸ آیه ۳: (خداوند می‌فرماید): و به همگی حکمت دلانی که ایشان را به روح مهارت پر کرده‌ام بگو که لباس‌های هارون را بسازند تا که مقدس شده، کاهن من باشد. در اینجا فهم خارق‌العاده هر چند تنها در دوختن لباس باشد، به‌عنوان عطیة الهی، روح خدا خوانده شده است. همین مطلب بار دیگر در سفر خروج فصل ۳۱ آیات ۳، ۴، ۵ و ۶ و فصل ۳۵ آیه ۳۱ و نیز در کتاب اشعیا فصل ۱۱ آیات ۲ و ۳ یافت می‌شود. در آیات اخیر اشعیا پیغمبر در توصیف مسیح می‌گوید: و روح خداوند که روح حکمت و فطانت و روح مشورت و جبروت و روح علم و خشیت از خداوند است بر آن خواهد آمد. در اینجا منظور نه ارواح و اشباح، بلکه الطاف برجسته‌ای است که خداوند به‌وی عطا خواهد کرد.

در کتاب قضاة بنی‌اسرائیل غیرت و شجاعت خارق‌العاده در دفاع از قوم برگزیده خداوند، روح خدا خوانده شده است: مانند هنگامی که آن روح، عُثْنِیثیل، گدعون، یفتاح و شمشون را برانگیخت تا ایشان را از بندگی برهانند: کتاب قضاة ۱۰:۳، ۳۴:۶، ۲۹:۱۱، ۱۳:۲۵، ۱۹:۱۴. و در مورد شائول نیز به هنگام شنیدن خبر تجاوز عمونیان [ناحاش عمونی] به افراد یابیش گلعاد، (در کتاب اول سموئیل ۶:۱۱) گفته شده است که: و روح خدا به شائول مؤثر شد، هنگام شنیدنش این خبر را و غضبش به شدت افروخته شد (در نسخه لاتین به جای غضب (anger)، Fury (برانگیختگی شدید) آمده است). در اینجا ممکن نیست که منظور شبح بوده باشد بلکه مراد حالت غیرت و حمیت برای کیفرکردن ظلم و ستم عمونیان بوده است. به‌همین‌سان منظور از روح خدا که وقتی شائول در میان پیامبرانی که خدا را با سرودها و موسیقی ستایش می‌کردند، بر وی حادث شد، (کتاب اول سموئیل ۱۹:۲۰) نه شبح بلکه غیرتی غیرمنتظره و ناگهانی برای ملحق شدن به ایشان در خلوص و وفاداری [به خدا] بود.

پیغمبر دروغین صدقیاه به میکیاه (در کتاب اول ملوک ۲۲:۲۴) می‌گوید: روح خدا از چه راه از من بیرون آمد تا آنکه به تو سخن بگوید؟ و نمی‌توان گفت که منظور شبح

ثانیاً به معنی برخورداری از فهم خارق‌العاده

ثالثاً به معنی احساسات خارق‌العاده

چهارم به معنی بهره‌مندی از عقیقه پیشگویی از طریق سخن می‌گفت بلکه از روی رؤیایی بازگفت.

خواب و رؤیا

به همین‌سان در کتاب انبیا آشکار می‌شود که گرچه ایشان به واسطه روح خدا یعنی به موجب عطیه و لطف مخصوص پیشگویی [از جانب خدا] سخن می‌گفتند؛ لیکن دانش ایشان درباره آینده به دلیل وجود شبحی در درون‌شان نبود بلکه به واسطه نوعی رؤیا یا شهود مافوق طبیعی از آن برخوردار بودند.

پنجم به معنی زندگی

در سفر تکوین فصل ۲ آیه ۷ گفته می‌شود: پس خداوند خدا آدم را از خاک زمین صورت داد و نسیم حیات را بر دماغش (به لاتین *Spiraculum vitae*) دمید و آدم، جان زنده شد. در اینجا نسیم حیات که خداوند دمید معنایش چیزی جز این نیست که خداوند به آدم جان داد؛ و (در کتاب ایوب فصل ۲۷ آیه ۳) وقتی می‌گوید: مادامی که روح خدا در دماغم هست، منظورش تنها این است که: مادام که زنده‌ام. و نیز در کتاب حزقیل فصل ۱ آیه ۲۰ وقتی می‌گوید: روح زندگی در چرخ‌ها بود، منظور این است که چرخ‌ها زنده بودند. و (در کتاب حزقیل فصل ۲ آیه ۳۰)^۱ وقتی می‌گوید: روح در من وارد شد و مرا روی پاهایم گذاشت، منظور این است که: دوباره قدرت حیاتی خود را به دست آوردم، نه اینکه شبح یا ذات غیرمادی خاصی وارد شده و بدن وی را تسخیر کرده باشد.

ششم به معنی تبعیت از اقتدار

در فصل ۱۱ از کتاب اعداد آیه ۱۷ (خدا می‌گوید): و از روحی که با توست گرفته برایشان خواهم نهاد تا آنکه با تو بار قوم را بردارند: منظور از ایشان هفتاد تن از مشایخ اسرائیل است؛ و گفته می‌شود که دو تن از آن هفتاد تن در خیمه‌گاه پیشگویی می‌کردند؛ و برخی کسان از آن دو شکایت داشتند و یوشع از موسی خواست تا ایشان را منع کند؛ ولی موسی این کار را نکرد. از آنجا چنین به نظر می‌رسد که یوشع نمی‌دانست که آن دو برای کار خود اجازه و اختیار داشتند و بر طبق خواست موسی پیشگویی می‌کردند، یعنی به حکم روح یا اقتداری که تابع روح و اقتدار موسی بود، چنان می‌کردند.

به همین معنا (در سفر تثنیه فصل ۳۴ آیه ۹) می‌خوانیم که: و یوشع بن نون از روح حکمت مملو شد چون که موسی دست‌های خود را بر او نهاده بود؛ یعنی یوشع از جانب موسی مأموریت یافته بود تا کاری که او آغاز کرده بود (یعنی آوردن قوم برگزیده خدا به سرزمین موعود) و نمی‌توانست به واسطه مرگ عاجل به اتمام رساند، ادامه دهد.

به همین معنا (در رساله پولس به رومیان فصل ۸ آیه ۹) می‌گوید: اگر روح مسیح در وجود کسی نباشد، او اصلاً مسیحی نیست؛ و منظور از روح در اینجا شبح مسیح نیست بلکه تسلیم به آیین اوست. و نیز (در رساله اول یوحنا فصل ۴ آیه ۲) می‌خوانیم: راه فهمیدن روح خدا این است. هر روحی که اعتراف کند که عیسی مسیح واقعاً به جسم انسان درآمد، روحی

۱. احتمالاً اشتباه است چون فصل دوم کتاب حزقیل بیش از ده آیه ندارد.

الهی است. منظور از روح در اینجا روح نیرومند مسیحیت و یا تسلیم به اصل اساسی آیین مسیح یعنی این اصل است که عیسی، همان مسیح است؛ و این معنا را نمی‌توان در مورد اشباح گفت.

همچنین کلمات زیر (در انجیل لوقا فصل ۴ آیه ۱): و عیسی که پر از روح خدا شده بود (که چنانکه از انجیل متی ۴:۱ و انجیل مرقس ۱:۱۲ آشکار می‌شود منظور [از روح خدا] روح القدس است) را باید به معنی شور و اشتیاق برای انجام کاری فهمید که وی از جانب خداوند پدر برای اجرای آن اعزام شده بود؛ اما تفسیر آن به معنی شبح به این مفهوم است که بگوییم که خدا خودش (زیرا منجی ما مسیح، خود خدا بود) مشحون از خدا بود؛ و این گفته بسیار نابه‌جا و بی‌معناست. اینکه چگونه ما به این نتیجه رسیدیم که ارواح را به اشباح ترجمه کنیم که نه در آسمان و نه در زمین هیچ معنایی ندارند بلکه صرفاً ساکنین موهوم مغز آدمیان هستند، در اینجا مورد بحث نیست؛ تنها می‌گوییم که واژه روح در متن [کتاب مقدس] اصلاً به این معنا نیست؛ بلکه به مفهوم حقیقی کلمه، یا ذاتی واقعی است و یا به زبان استعاری، توانایی و یا حالت ذهنی و یا جسمانی خارق‌العاده‌ای است.

میریدان مسیح وقتی دیدند که وی بر روی آب راه می‌رود (انجیل متی ۱۴:۲۶؛ انجیل مرقس ۶:۴۹) تصور کردند که وی روح است و منظور آنها از آن، جسم هواگونه بود نه وهم و خیال؛ زیرا گفته می‌شود که آنها همه او را دیدند؛ و این مطلب را نمی‌توان در مورد خیالات و اوهام مغز گفت (زیرا اینها یکباره همچون اجسام مرئی، در نزد بسیاری از کسان ظاهر نمی‌شوند بلکه به‌علت تفاوت افراد از لحاظ قوه تخیل به‌صورت منفرد و جداگانه [ظاهر می‌گردند])؛ بلکه تنها در مورد اجسام می‌توان چنان گفت. همچنین وقتی که وی به‌وسیله همان حواریون روح تلقی شد (انجیل لوقا ۷:۳ و ۲۴)؛ همچنین (به‌موجب خدمات رسولان ۱۲:۱۵) وقتی پطرس رسول از زندان آزاد شده بود، کسی باور نمی‌کرد، اما وقتی آن دختر [ژدا] گفت که پطرس آمده و در می‌زند، گفتند که این روح اوست؛ که لابد منظور از آن باید جسمی مادی بوده باشد و یا اینکه باید بگوییم که حواریون خود معتقد به نظریه مشترک یهودیان و اقوام غیریهودی در این خصوص بودند که چنین اشباحی، خیالی نیستند بلکه واقعی‌اند؛ و برای وجود خود نیازی به قوه تخیل آدمیان ندارند. یهودیان این اشباح را ارواح یا ملائکه می‌خواندند خواه صالح یا خبیث بوده باشند؛ و یونانیان نیز آنها را شیطان و جن می‌نامیدند. و برخی از چنین اشباحی ممکن است واقعی و مادی باشند، یعنی اجسام ظریف و لطیفی باشند که خداوند می‌تواند با همان قدرتی که همه چیز را صورت بخشیده است به آنها صورت بخشیده و از آنها به‌عنوان کارگزاران و پیام‌آوران (یعنی فرشتگان و ملائکه) به‌منظور اعلام اراده و خواست خویش و یا اجرای منویات خود به شیوه‌ای خارق‌العاده و فوق‌طبیعی استفاده کند. اما اگر خدا به آنها چنین صورتی بخشیده باشد، آنها دیگر ذواتی ذواب‌عاند و مکانی اشغال

می‌کنند و ممکن است جابه‌جا شوند؛ و این همه خواص اجسام است؛ در این صورت آنها دیگر اشباح غیرمادی نیستند یعنی ارواحی که در هیچ مکانی نباشند؛ یعنی هیچ جا نباشند؛ به عبارت دیگر در ظاهر چیزی باشند ولی واقعاً هیچ نباشند. اما اگر واژه «مادی» را در عامیانه‌ترین معنای آن برای توصیف ذواتی به کار ببریم که به وسیله حواس بیرونی ما احساس می‌شوند، در آن صورت ذات غیرمادی چیزی خیالی نیست بلکه واقعی است، یعنی چیز ظریف و رقیق نامشهودی است که با این حال دارای همان اضلاع و ابعادی است که در اجسام بزرگ تر یافت می‌شود.

فرشته چیست
عموماً معنای فرشته، پیام‌آور و در اغلب موارد پیام‌آور خداست؛ و منظور از پیام‌آور خدا هر چیزی است که حضور خارق‌العاده خدا یعنی مظاهر خارق‌العاده قدرت او را به‌ویژه از طریق خواب و رؤیا آشکار سازد.

در خصوص خلقت ملائکه هیچ مطلبی در کتب مقدس نیست. اغلب گفته می‌شود که آنها روح‌اند؛ اما معنای روح هم در کتاب مقدس و هم در افواه عمومی، و هم در بین یهودیان و هم غیریهودیان، گاه اجسام لطیفی چون هوا، باد و روح حیاتی و حیوانی موجودات زنده است و گاه صورت‌های خیالی و موهومی است که در خواب‌ها و رؤیاها در مخیله ظاهر می‌شوند؛ و اینها چیزهای واقعی نیستند و بیش از خود خواب و رؤیایی که در آن ظاهر می‌شوند، دوام نمی‌آورند؛ چنین اشباحی گرچه چیزهای واقعی نیستند و بر مغز انسان عارض می‌شوند، اما وقتی خدا آنها را به جایگاهی مافوق طبیعی برمی‌کشد و پیام‌آور اراده خود می‌شمارد، در آن صورت به درستی پیام‌آوران خدا یعنی ملائکه نامیده می‌شوند. و همچنانکه اقوام غیریهود به صورت عامیانه‌ای خیالات مغز خود را نه به عنوان چیزهایی وابسته به قوه وهم و خیال، بلکه به عنوان موجوداتی حقیقی و واقع در خارج از ذهن تصور می‌کردند و از روی همان‌ها عقاید خود درباره دیوان و اجنه خوب و بد را شکل می‌دادند و آنها را دارای وجود واقعی تصور می‌کردند و ذاتی و واقعی می‌شمردند و وقتی نمی‌توانستند آنها را با دست خود حس کنند، آنها را غیرمادی می‌دانستند؛ به همین سان یهودیان بر همان اساس و بدون آنکه مطلبی در عهد عتیق آنها را بدان عقیده مقید سازد، عموماً (به جز فرقه صدوقیان^۱) اعتقاد داشتند که آن اشباح (که خداوند می‌خواسته گاه آنها را برای انجام کارهای خود در مخیله آدمیان تولید کند و آنها را ملائکه بخواند) نه وابسته به قوه خیال بلکه موجودات واقعی و مخلوقات همیشگی خداوندند؛ و از این اشباح آنهايي را که خوب می‌پنداشتند، به عنوان ملائکه خدا احترام می‌گذاشتند و آنهايي را که به حال خود زیانبار می‌شمردند ملائکه بد و یا ارواح خبیثه می‌خواندند؛ از این جمله بود روح مار، ارواح مجانین و افراد مختل المشاعر و بیماران صرعی؛ زیرا آنها کسانی را که

۱. Sadduces، فرقه‌ای از یهودیان معتقد به نص تورات و مخالف عقاید فرقه فریسی-م.

به چنین امراضی مبتلا بودند، جن زده می‌شمردند.

اما اگر آیاتی را که در عهد عتیق از ملائکه یاد می‌شود بررسی کنیم، درمی‌یابیم که در اغلب آنها از واژه ملائکه هیچ چیز دیگری نمی‌توان فهمید جز صورتی خیالی که (به‌طور مافوق طبیعی) در مخیله ایجاد شده تا حضور خداوند را در اجرای امور مافوق طبیعی افاده کند؛ و بنابراین در مابقی آیاتی که در آنها ماهیت [ملائکه] تبیین نشده است نیز می‌توان همین برداشت را پذیرفت.

زیرا در سفر تکوین فصل ۱۶ می‌بینیم که شبیح واحدی نه تنها مَلک بلکه خدا نیز خوانده می‌شود؛ چنانکه آنچه (در آیه ۷) فرشته خداوند خوانده می‌شود، در آیه دهم به هاجر می‌گوید که: ذریه ترا چنان بسیار نمایم که از بسیاری شمردن نتوان؛ یعنی اینکه به‌عنوان شخص خدا سخن می‌گوید. و این شبیح خیال و وهمی مجسم نبود بلکه صدایی بود. و از این آشکار می‌شود که فرشته در آنجا هیچ معنای دیگری جز خود خداوند ندارد، خداوندی که موجب شد هاجر به‌صورتی مافوق طبیعی صدایی را از آسمان دریابد؛ و به سخن دیگر چیزی جز صدایی مافوق طبیعی نبود که حاکی از حضور ویژه خداوند در آنجا بود. پس چرا فرشتگان را که بر لوط ظاهر شدند و در سفر تکوین فصل ۱۹ آیه ۱۳ آدمیان خوانده می‌شوند و لوط با آنها، گرچه دو تن بودند، به‌عنوان یک تن سخن می‌گوید (آیه ۱۸) و آن یک تن را خداوند می‌خواند (زیرا کلام او این است: و لوط به ایشان گفت که ای آقایم چنین نباشد) نمی‌توان به‌عنوان خیالات موهومی فهمید که به‌شیوه‌ای مافوق طبیعی در مخیله آدمیان صورت بسته باشند؛ همچنانکه پیش از آن فرشته به معنی صدایی خیالی بود؟ وقتی فرشته خداوند، ابراهیم را از آسمان ندا کرد تا از کشتن اسحاق دست بکشد (تکوین ۱۱: ۲۲)، هیچ شبیحی در کار نبود بلکه تنها صدایی شنیده شد؛ و با این حال همین صدا به‌درستی پیام‌آور یا فرشته خدا خوانده شد، زیرا اراده خداوند را به شیوه‌ای مافوق طبیعی اعلام داشت و همین ضرورت تصور اشباح همیشگی و دائمی را منتفی می‌سازد. فرشتگانی که یعقوب بر روی نردبان آسمان دید (تکوین ۱۲: ۲۸)، صورتی در رؤیای او بودند؛ بنابراین تنها خواب و خیال بودند؛ و با این حال چون مافوق طبیعی، و نشانه حضور مخصوص خداوند بودند، چنان اوهامی را باز هم می‌توان به‌درستی ملائکه نامید. وقتی یعقوب (تکوین ۱۱: ۳۱) می‌گوید: و فرشته خدا در خواب بر من ظاهر شد، باز هم همان مفهوم در کار است. زیرا شبیحی که در خواب بر کسی ظاهر شود، چیزی است که همگان رؤیا می‌نامند، خواه رؤیای طبیعی یا مافوق طبیعی باشد؛ و آنچه در آنجا یعقوب فرشته می‌خواند، خود خدا بود؛ زیرا همان فرشته (در آیه ۱۳) می‌گوید: و من خدای بیت ایل‌ام.

همچنین (در سفر خروج ۹: ۱۴) فرشته‌ای که در جلوی سپاه اسرائیل به دریای احمر رفت و سپس به عقب آن بازگشت (آیه ۱۹)، خود خداست؛ و او نه در هیئت مردی زیبا

بلکه (در طی روز) به شکل ستونی از ابر و (در طی شب) به شکل ستونی از آتش ظاهر شد: و با این حال همین ستون کل آن شبخ بود؛ و فرشته خدا به موسی (خروج ۹: ۱۴) قول داد تا راهنمای سپاهیان باشد؛ زیرا گفته می‌شود که این ستون ابری فرود آمده و بر آستانه سایبان ایستاده و با موسی سخن گفته است.

در آن آیات می‌بینید که به ابر اوصاف حرکت و تکلم که معمولاً به ملائکه نسبت داده می‌شود، منتسب می‌گردد، زیرا آن ابر به‌عنوان نشانه حضور خداوند عمل می‌کرد و اگر هم در هیئت انسان و یا کودکی بسیار زیبا ظاهر می‌شد، و یا بال‌هایی داشت که معمولاً برای تعلیم دین به عامه مردم به‌شیوه‌ای کاذب، رنگ‌آمیزی می‌شوند، باز هم به همان اندازه فرشته خدا بود و نه بیشتر؛ زیرا آنچه فرشتگان را پدید می‌آورد نه شکل و قیافه آنها بلکه فایده و کاربردشان است. لیکن فایده آنها باید در ابراز حضور خداوند در عرصه اعمال مافوق طبیعی باشد؛ همچنانکه وقتی موسی (خروج ۱۴: ۳۳) آرزو کرد که خداوند همراه با سپاه برود (چنانکه همواره پیش از ساخته شدن گوساله زرین چنین کرده بود)، خداوند پاسخ نگفت که: خودم خواهم آمد و یا فرشته‌ای را به جای خود می‌فرستم بلکه گفت: حضورم با تو خواهد رفت.

ذکر همه آیاتی که در عهد عتیق نام ملائکه در آنها یافت می‌شود، بسیار طولانی خواهد شد. بنابراین به‌منظور فهم کلیه آن آیات در همین جا، باید بگویم که هیچ نصی در آن بخش از عهد عتیق که از نظر کلیسای انگلستان اصیل تلقی شود، وجود ندارد که بتوان از آن استنتاج نمود که چیزی همیشگی و پایدار (به‌نام روح یا فرشته) خلق شده باشد که فاقد کیفیت باشد و نتوان آن را به قوه فاهمه تجزیه کرد، یعنی جدا جدا بررسی نمود؛ به‌نحوی که جزئی در یک مکان و جزء دیگر در مکان دیگر باشد؛ یعنی خلاصه آنکه مادی و جسمانی نباشد (جسم به معنی شیء که در جایی هست)؛ اما در همه آن موارد روح به معنای فرشته و پیام‌آور قابل تفسیر است؛ همچنانکه یحیای تعمیردهنده فرشته نامیده شده و مسیح، فرشته پیام‌آور عهد و میثاق خوانده شده است؛ به‌همین سان (برطبق همان تمثیل) کبوتران و چلچله‌ها چون نشانه‌های حضور خاص خداوند هستند، ممکن است ملائکه خوانده شوند. گرچه در کتاب دانیال نبی نام دو فرشته یعنی جبرئیل و میکائیل را می‌یابیم، لیکن از روی خود متن (کتاب دانیال ۱: ۱۲) آشکار است که منظور از میکائیل، همان مسیح است منتها نه به‌عنوان فرشته بلکه به‌عنوان سلطان؛ و نیز آشکار است که جبرئیل (همانند اشباح مشابهی که دیگر مردان مقدس در خواب می‌بینند) چیزی جز خیالی مافوق طبیعی نیست که به‌واسطه آن دانیال در حال خواب چنین به‌نظرش رسید که دو قدیس با هم سخن می‌گویند و یکی به دیگری می‌گوید: ای جبرئیل بگذار رؤیای این مرد را برایش تعبیر کنیم؛ زیرا خداوند نیازی ندارد که خدمتگذاران ملکوتی خویش را با نام از هم تمیز دهد، کاری که تنها برای حافظه ناقص موجودات فانی

مفید است. همچنین در عهد جدید نیز هیچ آیه‌ای نیست که بتوان براساس آن اثبات کرد که فرشتگان موجوداتی پایدار و درعین حال غیرمادی هستند (مگر وقتی که آنها همچون کسانی عنوان شوند که خداوند پیام‌آوران و کارگزاران کلام یا اعمال خود قرار داده است). اینکه فرشتگان موجوداتی پایدار و همیشگی هستند ممکن است از کلمات منجی ما استنباط شود، وقتی (در انجیل متی ۲۵:۴۱) می‌گوید: ای لعنت شده‌ها از اینجا دور بروید و داخل آتش ابدی شوید که برای شیطان و ارواح شیطانی آماده شده است؛ این آیه در مورد خلود و همیشگی بودن ارواح شیطانی صریح است؛ (مگر آنکه تصور کنیم که نام شیطان و ارواح شیطانی در توصیف دشمنان کلیسا و کارگزاران آنها به کار رفته باشد)، لیکن با خصلت غیرمادی بودن آنها مغایرت دارد؛ زیرا آتش ابدی برای ذوات غیرمادی مجازات محسوب نمی‌شود و همه اشیا غیرجسمانی غیرمادی‌اند. بنابراین از آنجا اثبات نمی‌شود که فرشتگان غیرجسمانی باشند. به همین سان وقتی پولس رسول (در رساله اول به مسیحیان قرنتس ۶:۳) می‌گوید: آیا نمی‌دانید که ما قاضی فرشتگان آسمان می‌شویم؟ و نیز (در رساله دوم پطرس ۲:۴) می‌گوید: حتی فرشتگانی که گناه کردند، خدا از سر تقصیرشان نگذشت بلکه آنها را در جهنم افکند، و نیز (در نامه یهودا ۶:۱) می‌گوید: و همچنین فرشتگانی که زمانی پاک و مقدس بودند وقتی به گناه آلوده شدند، خدا آزادی و روشنایی را از آنها گرفت تا روز داوری فرا رسد؛ گرچه این گفته‌ها ممکن است خلود فطری فرشتگان را اثبات کند، لیکن مادیت آنها را نیز تأیید می‌کند. و نیز (در انجیل متی ۲۲:۳۰) می‌گوید: در روز قیامت دیگر از دواج نمی‌کنند بلکه همچون فرشتگان خدا در آسمان می‌شوند. اما در روز قیامت آدمیان همیشگی خواهند بود ولی غیرمادی نخواهند بود؛ پس فرشتگان نیز چنین‌اند.

آیات مختلف دیگری هست که می‌توان نتیجه مشابهی از آنها گرفت. کسانی که معنای کلمات ذات و غیرمادی را می‌فهمند، از آنجا که غیرمادی به معنی جسم و ماده لطیف نیست بلکه به معنی غیر از ماده است، پی خواهند برد که این دو واژه متضمن تضادند؛ اگر بگوییم فرشته یا روح (به این معنا) ذات غیرمادی است، مثل این است که بگوییم فرشته و روح وجود ندارد. پس با ملاحظه معنای واژه فرشته در عهد عتیق، و ماهیت خواب‌ها و رؤیاهایی که به حکم طبیعت معمولی بر سر آدمیان می‌آید؛ به این عقیده متمایل شدم که فرشتگان چیزی جز اشباح و اوهام مافوق طبیعی قوه مخیله نیستند و به واسطه عملکرد خاص و فوق‌العاده خداوند ایجاد می‌شوند تا حضور و احکام او را در نزد بشریت و به خصوص به قوم برگزیده خودش اعلام دارند. اما برخی آیات عهد جدید و نیز کلمات منجی ما و همچنین نصوصی که در آنها ظن تحریف کتاب مقدس متصور نیست، بر عقل ناتوان من این اندیشه و عقیده را تحمیل کرده‌اند که به علاوه، فرشتگان واجد ذات و همیشگی هم وجود دارند. اما اعتقاد به اینکه آنها در هیچ مکانی

نباشند یعنی هیچ‌جا نباشند، یعنی هیچ نباشند، مثل اعتقاد کسانی که آنها را (هر چند به‌طور غیرمستقیم) غیرجسمانی و غیرمادی می‌انگارند، براساس کتاب مقدس قابل اثبات نیست.

الهام چیست

معنای کلمه الهام^۱ یا دمیدن روح وابسته به معنای کلمه روح است؛ و الهام را می‌باید یا به معنی لغوی آن گرفت و در آن صورت چیزی جز دمیدن هوا یا بادی رقیق و لطیف در انسان نیست، به‌همان شیوه که کسی بادکنکی را با نفس خود پر می‌کند؛ و یا اگر روح جسمانی و مادی نباشد بلکه تنها در خیال وجود داشته باشد، در آن صورت [الهام] چیزی جز دمیدن وهم و خیال نیست؛ و این گفته نادرست و ناممکن است؛ زیرا اوهام چیزی نیستند بلکه تنها به‌نظر می‌رسد که چیزی باشند. پس آن کلمه [الهام] در کتاب مقدس تنها به‌معنایی استعاری به‌کار رفته است: مثلاً (در سفر تکوین ۲:۷) وقتی گفته می‌شود که خدا نفس زندگی را به‌درون آدم دمید، منظور تنها این است که خداوند به انسان حرکت حیاتی بخشید. زیرا نباید تصور کرد که خداوند نخست نفس حیات‌بخشی آفرید و سپس آن را پس از خلقت آدم به‌درون وی دمید، خواه آن نفس و روح واقعی یا ظاهری بوده باشد؛ بلکه (به‌موجب خدمات رسولان مسیح ۱۷:۲۵) خدا تنها به‌وی حیات و نفس [یا روح] بخشید یعنی اینکه او را به‌صورت موجودی زنده آفرید. و وقتی (در رساله دوم پولس به تیموتائوس ۳:۱۶) گفته می‌شود: تمام قسمت‌های کتاب مقدس به‌واسطه الهام از خدا به ما رسیده است - و در اینجا از کتاب مقدس عهد عتیق سخن می‌گوید - کلمه [الهام] استعاره ساده‌ای برای افاده این معناست که خداوند روح یا فکر آن نویسندگان را برانگیخت تا آنچه را که در آموزش، اصلاح، تصحیح و تعلیم آدمیان در راه زندگی درست و پرفضیلت، مفید است بنگارند. اما وقتی پطرس رسول (در رساله دوم پطرس ۱:۲۱) می‌گوید: پیشگویی‌های کتاب آسمانی هرگز از فکر خود آن پیغمبر تراوش نکرده، بلکه روح پاک خدا در وجود این مردان خدا بوده است؛ در اینجا منظور از روح خدا [یا روح‌القدس] صدای خدا در خواب یا رؤیایی مافوق‌طبیعی است؛ و این به‌معنی الهام و دمیدن روح نیست. و نیز وقتی منجی ما درحالی‌که بر پیروان و مریدان خود نفس می‌دمید، گفت: روح خدا را دریافت کنید، آن نفس، روح نبود بلکه نشانه الطاف روحانی وی نسبت به ایشان بود. وگرچه در مورد بسیاری از کسان و نیز خود منجی ما گفته شده است که وی مملو از روح قدسی بود؛ لیکن آن امتلاء را نباید به معنی پر شدن از ذات خداوندی فهمید، بلکه منظور از آن متراکم شدن از الطاف اوست، همچون لطف و عطیه زندگی مقدس و منزه و گفتار پاک و مقدس و نظایر آن؛ خواه به شیوه‌ای مافوق‌طبیعی کسب شده باشند و یا به‌واسطه مطالعه و کوشش؛ زیرا در هر حال همگی الطاف و عطا‌یای خداوندند. همچنین

1. inspiration

وقتی خداوند (در کتاب یونیل ۲:۲۸) می‌فرماید: روح خود را بر تمام بشر خواهم ریخت و پسران و دختران شما نبوت خواهند کرد، کهن‌سالان شما خواب‌ها را خواهند دید و جوانان شما رؤیاهای رؤیت خواهند کرد؛ نباید آن را [روح را] به معنای لغویش بفهمیم، چنانکه گویی روح مانند آب قابل ریختن یا پاشیدن باشد؛ بلکه باید به این معنا دریابیم که خدا به ایشان خواب‌ها و رؤیاهای پیامبرانه وعده کرده بود. زیرا معنای درست کلمه ریختن، در بحث از الطاف و عطایای خدا به سوء تعبیری تبدیل می‌شود؛ چون آن الطاف، فضایل اند نه موادی که قابل حمل به اینجا و آنجا باشند و همچنانکه در درون بشکه‌ها ریخته می‌شوند، به درون وجود انسان هم ریخته شوند.

به همین شیوه اگر واژه الهام یا دمیدن روح را به معنای لغوی و درست آن بگیریم و یا بگوییم که ارواح خوب وارد وجود آدمیان شدند تا بدان‌ها نبوت و پیشگویی عطا کنند، و یا ارواح شریر وارد وجود افراد هیجان‌زده، مجنون یا مبتلا به صرع می‌شوند، معادل با معنایی نیست که در کتاب مقدس به کار رفته است؛ زیرا روح در آن کتاب به معنای قدرت الهی است که به موجب علل و عواملی عمل می‌کند که بر ما نامعلوم‌اند. و همچنین (در خدمات رسولان مسیح ۲:۲) بادی که از قرار معلوم خانه‌ای را که حواریون در آنجا در روز عید نزول روح القدس^۱ گرد آمده بودند، پرکرده بود، معنا و مفهومش روح قدسی که همان خود الوهیت باشد، نیست؛ بلکه آن باد نشانه بیرونی اثر گذاری خاص خداوند بر روی قلوب ایشان بود تا در آنها الطاف درونی و فضایل مقدسی را ایجاد کند که خودش لازمه ایفای نقش ایشان به‌عنوان حواریون می‌دانست.

فصل سی و پنجم

در باب معنای مُلک خداوند، و مفهوم متعالی و مقدس، و مراسم مذهبی در کتاب مقدس

معنای استعاری مملکت
خداوند در نزد متألّهین و
معنای درست آن در کتاب
مقدس

مملکت الهی در آثار متألّهین و به‌ویژه در مواظ و رسالات راجع به ایمان و اخلاص، عموماً به مفهوم سعادت و شادی ابدی در آخرت و یا در سموات اعلی تلقی می‌شود و همین را آنها مملکت شکوه و افتخار نیز می‌خوانند؛ و گاه به مفهوم تقدس (به‌عنوان طلایه آن سعادت و شادی) تلقی می‌شود و آن را مُلک لطف و مرحمت می‌نامند؛ لیکن هیچگاه آن را به مفهوم سلطنت یعنی قدرت حاکمه خداوند بر اتباع که از طریق رضایت و توافق ایشان به‌دست آمده باشد تلقی نمی‌کنند، درحالی‌که همین معنای اخیر، مفهوم درست و حقیقی مُلک و مملکت است.

۱. Pentecost یا همان عید گل‌ریزان - م.

برعکس [رای متألّهین مذکور] مملکت خداوند در اغلب آیات کتاب مقدس به معنای سلطنت در مفهوم درست و حقیقی آن است که به واسطه رأی و نظر قوم بنی اسرائیل به شیوه‌ای خاص تأسیس شده است؛ در این معنا آن قوم خداوند را به موجب میثاقی که با او بستند به عنوان سلطان خود برگزیدند و بر آن اساس خداوند به ایشان تصرف سرزمین کنعان را وعده کرد؛ لیکن به ندرت [مملکت خداوند] در مفهومی استعاری به کار رفته است؛ و در این معنای استعاری به مفهوم غلبه بر معصیت به کار می‌رود: (آن هم تنها در عهد عتیق) زیرا همگان در مملکت خداوند، بدون آنکه زیانی به حاکم برسانند از چنان غلبه‌ای برخوردارند.

خداوند، از همان آغاز خلقت، نه تنها با تکیه به قدرت و شوکت خویش به مفهومی طبیعی بر همه آدمیان حکومت کرده است بلکه همچنین اتباع ویژه‌ای نیز داشته است و بر ایشان از طریق خواندن و ندا کردن حکم رانده است، چنانکه یکی با دیگری سخن می‌گوید. به همین شیوه بود که خداوند بر آدم حکومت کرد و به او فرمان داد تا از درخت معرفت نیک و بد اجتناب ورزد؛ و وقتی وی از این فرمان سرپیچی کرد و از میوه آن درخت چشید، خودش را همانند خدا شمرد و میان خیر و شر به داوری نشست، آن هم نه بر طبق احکام پروردگار بلکه بر طبق برداشت خودش؛ پس مجازات او محرومیت از حیات جاویدان بود که خداوند در آغاز وی را برای چنان حیاتی آفریده بود؛ و پس از آن خدا همه فرزندان آدم را نیز به خاطر گناهان‌شان با فرستادن طوفانی عظیم مجازات کرد؛ مگر هشت تن از بنی آدم را و مملکت خداوند در وجود این هشت تن خلاصه می‌شد.

پس از آن خداوند بر آن شد تا با ابراهیم سخن بگوید و (به موجب سفر تکوین ۸ و ۱۷:۷) میثاقی با وی با چنین عباراتی ببندد: و عهد خود را میان من و تو و هم با ذریه‌ات بعد از تو در نسل‌های ایشان به جای عهد دائمی استوار خواهم نمود تا آنکه از برای تو و برای ذریه تو بعد از تو خدا باشم، و برای تو و ذریه تو بعد از تو دیاری را که در آن بیگانه می‌باشی [یعنی] تمامی زمین کنعان را به وراثت دائمی تو خواهم داد و ایشان را خدا خواهم بود. در این میثاق ابراهیم از جانب خود و ذریه‌اش عهد می‌بندد که از خداوند که با وی سخن گفته است فرمانبرداری کند؛ و خداوند نیز به نوبه خود عهد می‌بندد که سرزمین کنعان را برای همیشه به تصرف ابراهیم درآورد؛ و به یادبود و نشانه این عهد و میثاق رسم ختنه را مقرر می‌دارد (آیه ۱۱). این همان چیزی است که میثاق یا عهد عتیق خوانده می‌شود؛ و حاوی قراردادی میان خداوند و ابراهیم است؛ و ابراهیم به موجب آن قرارداد خود و ذریه‌اش را مکلف می‌سازد که به شیوه خاصی تابع قانون موضوعه خداوند باشند؛ زیرا پیش تر وی به قوانین اخلاقی، به موجب سوگند وفاداری، مکلف و مقید شده بود. و گرچه هنوز عنوان سلطان به خداوند و یا عنوان سلطنت و مملکت به [حکومت] ابراهیم و فرزندان‌ش اعطا نشده بود، لیکن فرقی هم نمی‌کرد و آن حکومت به معنی تأسیس

منشأ مملکت خداوند

حاکمیت خاص خداوند بر ذریهٔ ابراهیم به موجب عهد و پیمان بود؛ و همین حکومت در هنگام تجدید همان عهد و میثاق از جانب موسی در طور سینا آشکارا سلطنت خاص خداوند بر یهودیان نامیده می‌شود؛ و پولس رسول (در رساله به رومیان ۴:۱۱) در مورد ابراهیم (نه موسی) می‌گوید که او پدر مؤمنان یعنی پدر همهٔ کسانی است که وفادار به عهدند و پیمان وفاداری خود به خداوند را که بر آن سوگند خورده‌اند نمی‌شکنند و ایشان این سوگند را در آغاز با پذیرش ختنه و سپس در عهد جدید با پذیرش تعمید ادا کردند.

این عهد و میثاق به واسطهٔ موسی در طور سینا تجدید شد و خداوند در آنجا می‌فرماید (خروج ۱۹:۵): پس اگر فی الحقیقه فرمان مرا استماع نموده عهد مرا نگاه دارید، آنگاه از میان تمامی قوم‌ها، قوم خاص من خواهید بود، چون که تمامی زمین از آن من است و شما از برایم کاهنان ملوکانه و قوم مقدس خواهید بود؛ معادل عامیانهٔ واژهٔ قوم خاص در زبان لاتین Peculium de Cunctis Populis است؛ در ترجمهٔ انگلیسی که در آغاز سلطنت جیمز انجام شد، «گنجینهٔ خاص من بالاتر از تمامی قوم‌ها» آمده است؛ در ترجمهٔ فرانسوی آن در ژنو چنین آمده است: «گرانبهاترین گوهر در بین تمامی ملت‌ها». اما درست‌ترین ترجمه همان ترجمهٔ اول است، زیرا به وسیلهٔ خود پولس رسول تأیید شده است، وقتی که (در رساله به تیطوس ۲:۱۴) با اشاره به آن آیه می‌گوید که منجی مقدس ما عیسی مسیح جان خود را در راه گناهان ما فدا کرد تا ما را از آن وضع گناه‌آلودمان آزاد کند و ما را قوم مخصوص (یعنی خارق‌العاده) خودش بسازد. زیرا این کلمه در زبان یونانی περιούσιος [مخصوص] است که معمولاً در مقابل کلمهٔ ἐπιούσιος [معمولی] قرار دارد؛ و چون این کلمه به معنی معمولی، هر روزه و یا [به مفهوم رایج در نیایش‌های خداوند] روزانه است؛ پس آن کلمهٔ اول به معنی اضافی، مازاد و برخوردار به شیوه‌ای خاص است؛ و لاتین‌زبانان آن را Peculium [خاص] می‌خوانند؛ و این معنای آیه به واسطهٔ استدلالی که خداوند بلافاصله پس از آن می‌افزاید، تأیید می‌شود و آن این است: چون که تمامی زمین از آن من است؛ که گویی منظورش این است که: همهٔ ملت‌های جهان از آن من‌اند؛ اما منظور از این مالکیت مثل آن نیست که تو از آن من باشی بلکه به شیوه‌ای خاص است؛ زیرا [خدا می‌گوید] همگان به حکم قدرت من از آن من‌اند؛ اما تو به حکم رضایت و عهد و میثاق خودت از آن منی و این اضافه بر حق معمولی او نسبت به همهٔ ملت‌هاست.

همین معنا بار دیگر با کلمات آشکار و روشن در همان آیه تأیید می‌شود: و شما از برایم کاهنان ملوکانه و قوم مقدس خواهید بود. در زبان لاتین عامیانه، معادل آن است؛ یعنی [Regnum Sacredotale یعنی سلطنت مقدس] که با ترجمهٔ همان آیه (در نامهٔ اول پطرس ۲:۹) به عنوان Sacredotium Regale روحانیت ملوکانه موافق است؛

مملکت خداوند به معنای درست کلمه همان حاکمیت مدنی او بر قومی خاص به موجب عهد و میثاق است

همچنین به موجب این حکم هیچکس نمی‌تواند وارد قدس‌الاقداص^۱ شود یعنی هیچکس نمی‌تواند اراده و خواست خدا را بلاواسطه از خود خدا بپرسد، مگر کاهن اعظم. ترجمه انگلیسی سابق‌الذکر که براساس نسخه فرانسوی ژنو استوار است، عبارت: «سلطنت کاهنان» را می‌آورد که منظور از آن یا جانشینی کاهنان اعظم و اعلام مرتبه به جای یکدیگر است و یا در غیر این صورت با نظر پطرس رسول و رویه روحانیت اعلام مرتبه سازگار نیست. زیرا هیچکس جز کاهن و روحانی اعظم از اراده خداوند به مردم خبر نمی‌داد؛ و نیز هیچ انجمنی از روحانیون و کاهنان مجاز نبود وارد قدس‌الاقداص شود. همچنین عنوان قوم مقدس مؤید همان معناست: زیرا منظور از مقدس چیزی است که به موجب حقی ویژه از آن خدا باشد و نه به حکم حق عمومی. کل زمین (چنانکه در آیه آمده است) از آن خداست؛ اما کل زمین، مقدس خوانده نمی‌شود؛ بلکه تنها آنچه برای خدمت خاص به وی کنار گذاشته شده و تخصیص یافته است [مقدس است] و قوم یهود چنین است. پس براساس همین یک آیه به کفایت روشن است که منظور از سلطنت خدا به درستی همان دولت است که (به موجب رضایت و توافق کسانی که تابع آن خواهند بود) به عنوان حکومت مدنی تأسیس می‌شود تا رفتار اتباع را نه تنها نسبت به خداوند، سلطان ایشان، بلکه نسبت به یکدیگر برای تأمین عدالت و نیز نسبت به ملت‌های دیگر در امر صلح و جنگ تنظیم نماید؛ و این به درستی مملکت و سلطنتی بود که در آن خدا، سلطان بود و هم مقرر بود که روحانی اعظم (پس از مرگ موسی) تنها نماینده و جانشین خدا باشد.

اما آیات بسیار دیگری وجود دارند که همان معنی را تأیید می‌کنند. مثلاً (به موجب کتاب اول شموئیل ۸:۷) وقتی مشایخ اسرائیل (که از فساد و رشوه‌خواری پسران شموئیل ناراحت بودند) خواستار نصب ملکی شدند، این حرف در نظر شموئیل ناخوش آمد و شموئیل به خداوند استدعا نمود و خداوند در پاسخ به وی گفت: آواز قوم را هر چه که به تو گفتند استماع نما زیرا که تو را تحقیر ننموده بلکه مرا تحقیر نمودند تا بر ایشان سلطنت ننمایم. و از این آیه آشکار می‌شود که خداوند خودش در آن زمان سلطان ایشان بود؛ و شموئیل بر مردم حکومت نمی‌کرد بلکه تنها آنچه را که خداوند گاه‌گاه مقرر می‌داشت به مردم ابلاغ می‌نمود.

همچنین (در کتاب اول شموئیل ۱۲:۱۲) وقتی شموئیل به قوم خود می‌گوید: و هنگامی که ناحاش ملک بنی عمون را دیدید که بر شما می‌آید به من گفتید که نی بلکه ملکی بر ما سلطنت نماید در حالی که خداوند خدای شما ملک شما بود؛ آشکار است که خدا، سلطان ایشان بود و بر دولت مدنی کشور ایشان حکومت می‌کرد.

و پس از آنکه قوم بنی اسرائیل سلطنت خداوند را نپذیرفتند، انبیا استقرار مجدد او به سلطنت را پیشگویی کردند: مثلاً (در اشعیا ۲۴:۲۳) می‌گوید: و ماه منفعل و آفتاب شرمنده خواهند ماند چه خداوند لشکرها در کوه صهیون و در اورشلیم در حضور مشایخ خود با جلال سلطنت خواهد نمود؛ در اینجا خدا آشکارا از سلطنت خودش در صهیون و اورشلیم یعنی در زمین سخن می‌گوید. و (در کتاب میکاه ۴:۷) می‌فرماید: و خداوند در کوه صهیون بر ایشان سلطنت خواهد کرد. این کوه صهیون در اورشلیم واقع و روی زمین است. و (در حزقیل ۲۰:۳۳) می‌گوید: به حیات خود قسم که البته به دست قوی و بازوی رفیع و خشم و حدت ریخته شده بر شما سلطنت خواهم نمود؛ و (در آیه ۳۷) می‌گوید: و شما را به‌زیر چوبدست آورده شما را به بند عهد خواهم آورد؛ یعنی اینکه بر شما سلطنت خواهم کرد و شما را وادار خواهم نمود تا به عهدی که با من از طریق موسی بستید، و آن را با طغیان خود بر علیه من در روزگار شموئیل و با انتخاب ملکی به‌جای او شکستید، پایبند بمانید.

و در عهد جدید، جبرئیل ملک درباره منجی ما (در انجیل لوقا ۳۳ و ۱:۳۲) می‌گوید: و او شخص بزرگی خواهد بود و فرزند خدای تعالی خوانده خواهد شد و خداوند خدا تخت پدرش داوود را به‌وی خواهد داد و بر دودمان یعقوبی تا ابد سلطنت رانده، سلطنتش را نهایت نخواهد بود. این نیز سلطنتی بر روی زمین است؛ زیرا [مسیح] به‌دلیل ادعای سلطنت و به‌عنوان دشمن قیصر کشته شد؛ عنوان صلیب او این بود: عیسی ناصری: سلطان یهودیان؛ وی را به تحقیر با تاجی از خار تاجگذاری کردند؛ و در مورد حواریون در خصوص پیروی از او گفته شده است (کتاب اعمال حواریون ۱۷:۷): ایشان همه برخلاف احکام قیصر عمل می‌نمایند و قائل‌اند به آنکه پادشاهی دیگر هست که عیسی باشد. پس سلطنت خداوند سلطنتی واقعی است نه استعاری؛ و نه تنها در عهد عتیق بلکه در عهد جدید نیز چنین تلقی می‌شود. وقتی می‌گوییم: که ای خدا سلطنت، قدرت و عظمت از آن توست، معنایش سلطنت خدا به‌موجب میثاق ماست نه به‌موجب حق خدا در اعمال قدرت؛ زیرا خدا چنین سلطنتی همواره داشته است؛ در آن صورت گفتن این مطلب در نماز و نیایش ما که سلطنت تو فرا می‌رسد زاید می‌بود، مگر آنکه منظور از آن اعاده سلطنت خداوند به‌واسطه مسیح باشد، که به‌علت شورش قوم بنی اسرائیل، سلطنتش با انتخاب شائول منقطع شده بود. همچنین در آن صورت گفتن این مطلب که سلطنت آسمانی نزدیک است و یا این دعا که کاش سلطنت تو فرارسد، در صورتی که آن سلطنت ادامه پیدا کرده بود، نابه‌جا می‌بود.

شمار آیات دیگری که این تفسیر را تأیید می‌کنند آنقدر زیاد است که مایه شگفتی است که چرا بیش از این به آنها توجه نشده است و همین آیات به پادشاهان مسیحی در خصوص حقی که در حکومت کلیسایی و دینی دارند آگاهی بسیار می‌بخشند. ایشان

توجه داشته‌اند که سلطنت مقدس به سلطنت کاهنان ترجمه شده است؛ درحالی‌که آنها نیز می‌توانند به‌همین‌سان روحانیت ملوکانه را (چنانکه در نامهٔ پطرس رسول هست) به روحانیت پادشاهان ترجمه کنند. و درحالی‌که قوم ویژه را به گوهر گرانبها یا گنج ترجمه کرده‌اند، می‌توان به‌همین‌سان هنگ یا دستهٔ ویژه فرماندهان را گوهر یا گنج آنها خواند. خلاصه اینکه، سلطنت خداوند، سلطنتی مدنی است؛ و در آغاز این سلطنت به معنی تکلیف و التزام قوم بنی‌اسرائیل نخست به پیروی از قوانینی بود که موسی از طور سینا برایشان آورد؛ و سپس کاهن اعظم موقتاً آن قوانین را از نزد کروبیان در قدس‌الاقداس برایشان آشکار ساخت؛ ولی این سلطنت که با انتخاب شائول کنار گذاشته شد، بنابه پیشگویی انبیا، به‌وسیلهٔ مسیح احیا می‌شود؛ و ما هر روزه برای تجدید و احیای آن دعا می‌کنیم و در نیایش خداوند می‌گوییم که ای خدا سلطنت تو فرارسد و وقتی در ادامهٔ این دعا می‌گوییم: زیرا سلطنت، قدرت و شکوه از آن توست، آمین؛ بدان وسیله حق خداوند را تصدیق می‌کنیم؛ و رسالت حواریون در اعلام و آشکار ساختن سلطنت خداوند بود؛ و آدمیان به‌وسیلهٔ مبشران و مبلغان انجیل برای آن سلطنت آماده می‌شوند؛ و پذیرش اناجیل (یعنی قول و وعدهٔ اطاعت از حکومت خداوند)، به‌معنی قرار گرفتن در مملکت لطف الهی است؛ زیرا خداوند این قدرت را به‌رایگان به کسانی که اناجیل را پذیرفته‌اند اعطا کرده است تا از این پس اتباع (یعنی فرزندان) خداوند باشند، تا وقتی که مسیح به سلطنت برسد و بر جهان حکم براند و عملاً بر قوم خاص خویش فرمانروا گردد؛ و این سلطنت، سلطنت شکوه و عظمت خوانده می‌شود. اگر قرار نبود که سلطنت خدا (که سلطنت آسمانی نیز خوانده می‌شود و دلیل این، شکوه و رفعت و بلندی قابل ستایش تخت سلطنت خداوند است) سلطنتی باشد که وی به‌واسطهٔ نمایندگان و نواب خود که احکام الهی را به مردم ابلاغ می‌کنند، بر روی زمین برقرار کند، در آن صورت آن همه منازعه و جنگ در این باره پدید نمی‌آمد که خداوند به‌واسطهٔ چه کسی با ما سخن می‌گوید؛ و نیز در آن صورت این همه روحانیون خود را با مسئلهٔ اثبات صلاحیت و قدرت روحانی و کلیسایی خود در دسر نمی‌دادند و یا شاهان آن را انکار نمی‌کردند.

مقدس چیست

از همین تفسیر حقیقی واژهٔ سلطنت الهی، تفسیر درست واژهٔ مقدس نیز حاصل می‌شود. زیرا این واژه‌ای است که در مملکت و سلطنت الهی متناظر با آن چیزی است که آدمیان در حکومت‌های خودشان عمومی یا مملکتی می‌خوانند.

شهریار هر کشوری شخص عمومی یا نمایندهٔ کل اتباع خویش است. و خداوند، سلطان بنی‌اسرائیل هم شخص مقدس آن قوم بود. قومی که تابع حاکم دنیوی واحدی باشد، ملت آن حاکم، یعنی قوم آن شخص عمومی خوانده می‌شود. پس یهودیان که قوم خداوند بودند، قوم مقدس خوانده می‌شدند (سفر خروج ۱۹:۶). زیرا منظور از مقدس همیشه یا خود خدا و یا چیزی است که از آن خداست؛ همچنانکه همواره منظور از

عمومی، یا شخص نماینده دولت و یا ملک و مالی مشترک و عمومی است که هیچ شخص خصوصی نتواند نسبت به آن ادعای مالکیت داشته باشد.

بنابراین روز سبت (شنبه) روز مقدس (روز خدا) است؛ کنیسه، خانه مقدس (خانه خدا) است؛ قربانی‌ها، عشریه‌ها و ندور، پرداخت‌های مقدس (یا سهم خدا) هستند؛ روحانیون، انبیا و شاهان مقدس تحت سلطنت مسیح، مردان مقدس (یا کارگزاران خدا) هستند؛ ارواح کارگزار آسمانی، فرشتگان مقدس (یا پیام‌آوران خدا) هستند؛ و هر جا واژه مقدس به معنی درست آن فهم شود، مضمونی از مالکیت به حکم توافق و رضایت در آن هست. وقتی می‌گوییم: نامت مقدس باد، تنها خواهان لطف خدا هستیم تا فرمان اول او را پاس داریم و آن اینکه هیچ خدایی جز او نداشته باشیم. بشریت ملتی است از آن و مال خداوند؛ اما تنها یهودیان قوم مقدس بودند. چرا؟ آیا چون ایشان به حکم عهد و میثاق ملک و مال او شدند؟

و واژه دنیوی یا غیرمقدس (Profane) معمولاً در کتاب مقدس به معنای عمومی و معمولی، گرفته می‌شود و در نتیجه واژه‌های مغایر آن دو یعنی مقدس [در مقابل دنیوی] و خاص یا اختصاصی (Proper) [در مقابل معمولی و عمومی] نیز می‌باید در مملکت الهی به یک معنا باشند. اما در مفهوم مجازی، واژه مقدس به کسانی اطلاق می‌شود که زندگی پاک و منزهی داشته باشند، چنانکه گویی از همه خواست‌های دنیوی چشم پوشیده و کلاً خود را وقف خداوند کرده‌اند. در معنای درست و حقیقی کلمه آنچه که به واسطه تملک خداوند و کنار گذاشتن و تخصیص آن برای استفاده اختصاصی او، تقدیس می‌شود، تقدس و حرمت یافته به واسطه خداوند به‌شمار می‌آید؛ مانند روز هفتم در فرمان چهارم؛ و در عهد جدید گفته می‌شود که برگزیدگان خدا وقتی از روح الهی مشحون و مملو شدند، تقدس و حرمت یافتند و آنچه آدمیان به خداوند تقدیم و اهدا کنند تا در خدمات عمومی خودش به کار گیرد و به همین دلیل مقدس باشد، حرمت یافته و متبرک خوانده می‌شود؛ مانند پرستشگاه‌ها و دیگر اماکن نیایش عمومی و وسایل و ابزارهای آن اماکن و روحانیان و خدمه و نیز قربانی‌ها، ندور و لوازم بیرونی اجرای آداب و رسوم مقدس.

تقدس درجاتی دارد؛ زیرا از چیزهایی که برای خدمت به خدا تخصیص می‌یابند، درجات حرمت و تقدس برخی ممکن است برای ادای خدمت نزدیک‌تر و خاص‌تری باز هم تخصیص بیشتری پیدا کنند. کل قوم بنی‌اسرائیل، قوم مقدس و مقرب خداوند بودند، لیکن قبیله لویان در بین بنی‌اسرائیل قبیله مقدس [تری] بود؛ و در میان لویان نیز کاهنان باز هم مقدس‌تر و مقرب‌تر بودند؛ و در بین کاهنان نیز، کاهن اعظم مقدس‌ترین و با حرمت‌ترین بود. همچنین سرزمین یهودیه، سرزمین مقدسی بود؛ اما شهر مقدس که در آن خداوند ستایش می‌شد، مقدس‌تر بود؛ و نیز معبد بزرگ مقدس‌تر از آن شهر [یعنی اورشلیم]

بود؛ و قدس الافداس در هیکل اورشلیم مقدس تر از بقیه اماکن معبد بزرگ بود. نذور مراسم مقدس به معنی استثنا شئی عینی خاصی از مصرف عمومی، و تخصیص آن به خدمت برای خداوند است که یا به عنوان نشانه پذیرش آدمیان در درون مملکت خداوند به شمار می رود تا آنکه ایشان در شمار قوم خاص او درآیند و یا به عنوان مراسم یادآوری آن پذیرش. در عهد عتیق علامت این پذیرش ختنه بود؛ و در عهد جدید، تعمید است. همچنین در عهد عتیق نشانه یادآوری آن خوردن گوشت بره در عید فصح بود (یعنی در موقع خاصی که سالگرد است)؛ و از این طریق شبی را به یاد می آورند که از قید اسارت در مصر رهایی یافتند؛ و در عهد جدید نشانه یادآوری پذیرش در مملکت خداوند، برگزاری مراسم عشای ربانی است که از این طریق به یاد می آوریم که چگونه به واسطه مرگ منجی مقدسمان بر فراز صلیب از قید و بند گناه رهیدیم. مراسم مقدس پذیرش و قبول تنها باید یکبار صورت گیرد زیرا تنها به یکبار پذیرش نیاز هست؛ اما چون ما اغلب به یادآوری رهایی خود و وفاداری و ایمان خویش نیاز داریم، مراسم مقدس برای یادآوری لازم است تکرار شود. و اینها مراسم مقدس اصلی، و خود در حکم سوگندی هستند که به جد بر ایمان و وفاداری خویش یاد می کنیم. همچنین تخصیصها یا حرمت های دیگری نیز هست که می توان آنها را مراسم مقدس شمرد، زیرا آن کلمه صرفاً به معنی تخصیص خدمات به خداوند است؛ اما اگر مراد از آن کلمه ادای سوگند و یا وعده وفاداری و ایمان به خدا باشد، هیچ مراسم دیگری در عهد عتیق جز ختنه و فصح وجود ندارد؛ و در عهد جدید نیز هیچ مراسم دیگری جز غسل تعمید و عشای ربانی نیست.

فصل سی و ششم

در باب کلام خداوند و کلام انبیا

وقتی سخن از کلام خدا و یا کلام انسان به میان می آید، منظور بخشی از کلام نیست چنانکه علمای نحو آن را مثلاً اسم یا فعل و یا هر صیغه دیگری می خوانند؛ بلکه ارتباط با دیگر کلمات در متن، هر کلامی را مفید معنا می سازد؛ پس کلام یا گفتار درست و حقیقی آن است که به موجب آن گوینده چیزی را تأیید یا انکار یا حکم، یا وعده یا تهدید، یا آرزو و یا استسفار کند. در این معنا کلام، Vocabulum به لاتین [یعنی لغت] نیست که به مفهوم یک واژه است؛ بلکه به لاتین Sermo [کلام] (و یا به یونانی *λόγος*) است که به معنی کلام، گفتار و یا گفته، است.

همچنین وقتی می گوئیم کلام خدا یا کلام انسان، گاه ممکن است مراد از آن کلام گوینده باشد (مثل کلماتی که خداوند و یا انسان گفته است)؛ در این معنا وقتی می گوئیم

انجیل متی، منظورمان این است که متای رسول نویسنده آن است؛ و گاه نیز ممکن است مراد از آن موضوع کلام باشد. در این معنا، وقتی در انجیل می‌خوانیم: کلمات مربوط به روزگار شاهان اسرائیل یا یهود، مراد آن است که اعمالی که در آن روزگار انجام می‌شد، موضوع چنین کلماتی بودند؛ و در زبان یونانی که (به واسطه کتاب مقدس) حاوی بسیاری کلمات عبری است، اغلب منظور از کلام خدا کلامی نیست که خدا فرموده بلکه کلامی است که درباره خدا و حکومت خدا گفته شده باشد؛ و منظور از این کلام همان عقاید مذهبی است؛ تا جایی که *λόγος θεού* و *Theologia* [الهیات] به یک معنا هستند و منظور همان نظریه‌ای است که ما الهیات می‌خوانیم، چنانکه از آیات زیر معلوم می‌شود (اعمال حواریون ۴۶: ۱۳): و پولس و برناباس با جرأت گفتند که واجب بود که کلام خدا نخستین به شما القا شود لیکن چون شما آن را دور می‌کنید و حکم می‌نمایید بر خود که شایسته حیات ابدی نیستند، الحال به سوی قبایل می‌گردیم. آنچه در اینجا کلام خدا خوانده می‌شود، همان آیین مذهب مسیحی بود؛ همچنانکه از آیات پیشین به خوبی آشکار می‌شود. و همچنین (در اعمال حواریون ۵: ۲۰) از جانب فرشته‌ای به حواریون گفته می‌شود: بروید و در هیکل ایستاده همگی سخن‌های این راه حیات را به مردم تکلم نمایید؛ منظور از «سخن‌های این راه حیات» همان آیین انجیل است؛ همچنانکه از آنچه ایشان در هیکل انجام دادند و در آخرین آیه همان باب نیز ذکر شده، برمی‌آید: و هر روز در هیکل و خانه‌ها از تعلیم و مرزده‌دادن به عیسی که مسیح است باز نایستادند. (۵: ۴۲). در این آیه آشکار است که عیسی مسیح موضوع همان کلمات درباره حیات و یا موضوع همان کلمات درباره حیات جاودان است (که فرقی با هم ندارند) که از جانب منجی ما بر ایشان ارزانی شد. همچنین (در اعمال حواریون ۷: ۱۵) کلام خداوند کلام انجیل خوانده می‌شود زیرا حاوی آیین سلطنت مسیح است؛ و همین کلام (در رساله به رومیان ۹ و ۸: ۱۰) کلام ایمان خوانده شده است؛ که، چنانکه در آنجا تصریح شده به معنی آیین مسیح است که از میان مردگان برخاسته است. همچنین [در انجیل متی ۱۳: ۱۹] منظور از عبارت: چون کسی کلمه ملکوت را بشنود، آیین سلطنتی است که مسیح تعلیم داده است. نیز [در کتاب اعمال حواریون ۱۲: ۲۴] گفته می‌شود که: و کلام خدا ترقی نموده و زیاد شد؛ که اگر بگوییم منظور آیین بشارت انجیل است روشن است ولی اگر آن را به معنی صدا یا سخن خدا بگیریم، نامفهوم و غریب خواهد بود. به همین معنا، منظور از آیین شیاطین، نه کلمات هر یک از شیاطین بلکه عقیده کفار در خصوص اجنه و شیاطین و نیز اوهامی است که آنها به عنوان خدایان می‌پرستیدند.

نامه اول پولس به تیموتیوس

با توجه به این دو معنای کلام خدا در کتاب مقدس، آشکار است که کل کتاب مقدس به معنای دوم کلمه، کلام خداست (یعنی همان آیین و مذهب مسیح است)؛ اما در معنای اول کلمه کلام خدا نیست. مثلاً گرچه کلماتی مانند من خداوند، خدای توأم و غیره در

پایان ده فرمان، از جانب خداوند به موسی گفته شد؛ لیکن مقدمه آنکه می‌گوید: خداوند این کلمات را گفته و بیان داشته است، کلام کسی است که تاریخ مقدس دین را نوشته است. کلام خداوند به معنای کلامی که خودش گفته است گاه به مفهوم حقیقی و گاه به مفهوم استعاری گرفته می‌شود. کلماتی که او به انبیای خودش گفته، به معنای حقیقی، کلام او هستند؛ اما حکمت، قدرت و حکم ازلی او در ایجاد جهان به معنای استعاری کلام او به شمار می‌روند؛ در این معنا فرمان‌هایی چون: خدا گفت که روشنایی باشد؛ و آسمان باشد و انسان را خلق کنیم و غیره [سفر تکوین فصل اول]، کلام خدا هستند. و [در انجیل یوحنا ۱:۳] به همین معنا گفته می‌شود: و هر چیز به وساطت او موجود شد و به غیر از او هیچ چیز از چیزهایی که موجود شده است، وجود نیافت. و [در نامه پولس حواری به عبریان ۱:۳] به همین معنا گفته می‌شود: و همه اشیا را به کلمه قوه خود متحمل گشته است. منظور قوه کلمه اوست یعنی همان قوه اوست؛ و [در نامه پولس حواری به عبریان ۱:۳] نیز به همین معنا گفته می‌شود: عوالم از کلام خدا آفریده شده است؛ و آیات بسیار دیگری در مورد کلام به همین معنا وجود دارد. و نیز در بین مردم لاتین زبان واژه Fate [تقدیر] که در معنای حقیقی آن به مفهوم کلام گفته شده است، به همان معنا به کار رفته است.

کاربرد کلام خدا به معنای استعاری آن اولاً به مفهوم فرمان و قوه خداوند

ثانیاً [کلام خدا در مفهوم استعاری آن] به معنای اثر کلام اوست یعنی خود آن چیزی که به حکم کلام خدا مورد تأیید، تحکم و تهدید قرار گرفته و یا وعده شده است. چنانکه [در مزامیر داوود ۱۰۵:۱۹] گفته می‌شود که یوسف تا وقتی که فرمان [کلام] او آمد می‌بایست در زندان بماند؛ یعنی تا وقتی که آنچه او [در سفر تکوین ۴۰:۱۳] در مقام پیشگویی به خادم فرعون، در خصوص اعاده وی به کار و منصب خویش گفته بود، واقع شود: زیرا در آن آیه منظور از تا آنکه فرمان او آمد، این است که خود آن امر واقع شده باشد. همچنین [در کتاب اول ملوک ۱۸:۳۶] ایلیاه پیغمبر به خداوند گفت که من تمامی این اعمال را به فرمان تو به جای می‌آورم؛ و [در کتاب یرمیا ۱۷:۱۵] می‌گوید: که کلام خداوند کجاست، که منظور این است که شری که در مقام تهدید می‌گفت کجاست؛ و نیز [در حزقیل ۱۲:۲۸] می‌گوید: که بار دیگر هیچ کلام من طول نخواهد کشید، که منظور از کلام، چیزهایی است که خداوند به قومش وعده کرده بود. و در عهد جدید [انجیل متی ۲۴:۳۵] می‌گوید: و هر آینه آسمان و زمین زائل خواهد گشت و کلام من زائل نخواهد گشت؛ که منظورش این است که هر چیز که من وعده کرده و یا پیشگویی نموده‌ام، واقع خواهد شد. و در همین معناست که یوحنا حواری و به گمان من فقط او منجی ما را در قالب جسم، کلام خدا می‌نامد: [چنانکه در انجیل یوحنا ۱:۱۴] می‌گوید: و آن کلمه جسم شد، یعنی این کلمه یا وعده که مسیح به جهان وارد خواهد شد جسم شد؛ و او در آغاز با خداوند بود، یعنی اینکه در نیت و قصد خداوند، پدر [عیسی] بود که خداوند پسر [یعنی خود عیسی] را به جهان بفرستد تا آدمیان را در راه زندگی ابدی آموزش دهد؛ اما این کار تا آن زمان

ثانیاً به مفهوم تأثیر کلام او

انجام نشده و [کلام] تجسم نیافته بود؛ پس منجی ما در آنجا کلام خوانده می‌شود نه به این دلیل که خودش، وعده بود بلکه به این دلیل که چیز وعده داده شده بود. آنان که از آن آیه استفاده می‌کنند و عموماً وی را فعل خدا می‌خوانند، آن آیه را دچار ابهام بیشتری می‌سازند. ممکن است به همان سان او را اسم خدا بنامند زیرا آدمیان از فعل و اسم هر دو چیزی جز بخشی از کلام یعنی صوت و صدایی نمی‌فهمند که نه تأیید می‌کند، نه انکار و نه حکم، و نه وعده می‌دهد و نه ذاتی جسمانی یا روحانی است؛ و بنابراین نمی‌توان گفت که خدا و یا انسان است؛ درحالی‌که منجی ما هر دو هست. و این کلام که یوحنا ی رسول در انجیل خود می‌گوید که با خدا بوده است [در رساله اول وی آیه اول] کلام حیات خوانده می‌شود. و [در آیه دوم] حیات جاویدانی [نامیده می‌شود] که با خداوند پدر بوده است؛ پس تنها در این معنا که حیات جاویدان خوانده شده است می‌توان او را کلام خواند و نه در هیچ معنای دیگری؛ یعنی کسی که با ورود به قالب جسمانی، حیات جاویدان برای ما تأمین کرده است. همچنین [در کتاب مکاشفات ۱۹:۱۳] یوحنا که در صحبت از مسیح می‌گوید: جامه‌ای پوشیده بود که در خون رنگ شده بود، می‌افزاید که اسمش به کلمة الله مسمی بود؛ که معنایش این است که گویی خودش گفته بود که نامش نام آن کسی است که از آغاز بنابه قصد و نیت خداوند و بر طبق کلام او و وعده‌هایی که پیامبرانش داده بودند، آمده بود. پس در اینجا منظور نه تجسم کلمه بلکه تجسم خدای پسر [یعنی مسیح] است که از این رو کلام خوانده می‌شود که تجسمش به معنای ایفای وعده بود؛ به همان شیوه که روح القدس، وعده خوانده شده است.

اعمال حواریون ۱:۴

انجیل لوقا ۲۴:۴۹

همچنین آیاتی در کتاب مقدس هست که در آنها منظور از کلام خدا، کلماتی است که با عقل و انصاف هماهنگ باشند؛ حتی اگر این کلمات گاه از جانب انبیا و یا آدمیان مقدس بیان نشده باشند. زیرا فرعون نکهت پرست بود؛ اما گفته می‌شود که سخنانش با یوشیاه، پادشاه نیکوسرشت، و اندرزهایش از طریق فرستادگان به وی در این خصوص که در حمله‌اش به کرکمیش به نزاع با وی برنخیزد، از دهان خدا بیرون آمده بود؛ و یوشیاه که به آن سخنان گوش نکرد، در جنگ کشته شد؛ چنانکه در کتاب دوم تواریخ ایام فصل ۳۵ آیات ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ آمده است. درست است که چنانکه در شرح این داستان در فصل اول کتاب عزرا نیز آمده است، نه فرعون بلکه یرمیاه آن کلمات را از زبان خداوند به یوشیاه گفت؛ لیکن ما باید مکتوبات اصیل کتاب مقدس را معتبر شماریم، حال هر چه در کتب مشکوک و مجعول نوشته شده باشد [مهم نیست].

همچنین وقتی در کتاب مقدس گفته می‌شود که کلام خداوند در قلوب آدمیان منقوش است. باید آن را به عنوان احکام عقل و عدالت گرفت، چنانکه از کتب مزامیر

برداشت‌های مختلف از

واژه پیامبر

۳۶:۳۱، یرمیاه ۳۱:۳۳، تثنیه ۱۰ و ۱۱:۳ و بسیاری دیگر از آیات مشابه برمی‌آید. واژه پیامبر در کتاب مقدس گاه به معنی گوینده (Prolocutor) یعنی کسی است که

از جانب خدا با انسان و یا از جانب انسان با خدا سخن گوید؛ و گاه نیز به معنی پیشگو است یعنی کسی که از حوادث آینده خبر دهد؛ و گاه به معنی کسی است که به صورتی آشفته و پریشان سخن گوید، همچون کسانی که پریشان حواس اند. این واژه اغلب به معنای سخن گفتن از جانب خداوند با مردم به کار می‌رود. به این معنی موسی، شموئیل، ایلیاه، اشعیا و یرمیاه و دیگران پیامبر بودند. و در همین معنا کاهن اعظم نیز پیامبر بود زیرا تنها وی برای پرسش از خداوند وارد قدس الاقداس می‌شد و می‌بایست پاسخ خدا را به مردم اعلام دارد. و بنابراین وقتی قیافا گفت که مصلحت است که یک تن برای قوم بمیرد و تمام قوم هلاک نشود یوحنا ی رسول گفت: [انجیل یوحنا ۵: ۱۱] و او این را از خود نگفت بلکه به جهت آنکه کاهن بزرگ آن سال بود خبر داد که یک تن برای آن قوم خواهد مرد. و آنان که در مراسم مذهب مسیحی، به مردم آموزش می‌دادند، پیامبر به شمار می‌رفتند. [نامه اول پولس به اهل قرنتس ۳: ۱۴]. به همین معناست که خداوند [در سفر خروج ۴: ۱۶] در خصوص هارون به موسی می‌گوید: و او از جانب تو با قوم سخن خواهد گفت و او از برای تو به جای دهان خواهد شد و تو از جانب او به جای خدا خواهی بود. آنچه در این آیه سخنگو خوانده می‌شود [در فصل ۷ آیه ۱] به معنی پیامبر تفسیر می‌گردد. در آنجا (خدا می‌گوید): ببین تو را برای فرعون، خدا نصب کردم و برادرت هارون از جانب تو پیغمبر خواهد بود. ابراهیم، در معنای سخن گفتن از جانب انسان با خدا [در سفر تکوین ۲۰: ۷] پیامبر خوانده شده است؛ در آنجا خداوند در رؤیای ابی‌ملک بدین شیوه سخن می‌گوید: پس حال، زن آن مرد را باز بفرست زیرا که پیغمبر است و او از برای تو دعا خواهد نمود؛ از این [آیه] همچنین می‌توان استنباط کرد که عنوان پیامبر را می‌توان به درستی به کسانی اطلاق کرد که در کلیساهای مسیحی وظیفه اجرای نیایش‌های عمومی برای جماعات مؤمنین را برعهده دارند. به همین معنا پیامبرانی که از مقام منیع (یا کوه خداوند) با سنتور و دف و نی و بریط پایین آمدند [کتاب اول شموئیل ۶ و ۵: ۱۰] و از آن جمله شائول [آیه ۱۰]، پیامبر خوانده می‌شوند، به این معنی که بدان شیوه در ملأعام خداوند را ستایش می‌کردند. به همین معناست که [در سفر خروج ۲۰: ۱۵] مریم [نبیّه خواهر هارون] نبیّه خوانده شد. در آنجا که پولس رسول [نامه اول پولس به اهل قرنتس ۵ و ۴: ۱۱] می‌گوید: هر مرد که در دعا یا وعظ سر را پوشیده دارد، [سر خود را رسوا می‌نماید] و هر زن که سر برهنه دعا یا وعظ نماید و غیره، همان معنا مورد نظر است، زیرا پیامبری و نبوت [یا وعظ] در این آیه جز به معنی تمجید و ستایش از خداوند در قالب مزامیر و سرودهای مقدس نیست؛ و زنان می‌توانستند این کار را در کلیسا انجام دهند، هر چند سخن گفتن ایشان با جماعت مؤمنین قانونی و مجاز نبود. و به همین معنا بود که شاعران اقوام کافر که سرودها و انواع دیگری از شعرها در تمجید خدایان خود می‌سرودند، Vates (یعنی پیامبر) خوانده می‌شدند، چنانکه همه کسانی که در کتب اقوام غیریهودی

تبحر دارند به خوبی می‌دانند؛ و نیز همچنانکه [از نامه پولس حواری به تیتوس ۱:۱۲] برمی‌آید؛ در این آیه پولس حواری در مورد قریتیان [یا اهل کرت] می‌گوید که: یکی از ایشان که پیغمبری از قوم خودشان می‌بود گفته است که قریتیان دروغگو هستند؛ [در اینجا] منظور این نیست که پولس شعرای آن قوم را پیامبر می‌دانست بلکه منظور این است که وی تنها گواهی می‌دهد که کلمه پیامبر عموماً برای توصیف کسانی به کار می‌رفته که خداوند را در اشعار تعظیم می‌کردند.

پیشگویی حوادث آینده همیشه به معنای پیامبری نیست

وقتی منظور از پیامبری پیشگویی و یا پیش‌بینی احتمالات آینده باشد؛ نه تنها کسانی که سخنگویان خداوند بودند و چیزهایی را در نزد دیگران پیشگویی می‌کردند که خدا برای ایشان پیشگویی کرده بود، پیامبر بودند؛ بلکه همه مدعیان دروغینی که وانمود می‌کردند که به کمک اشباح و ارواح آشنای خود و یا از طریق خرافه علم مافوق طبیعی نسبت به حوادث گذشته، می‌توانند حوادث مشابه در آینده را پیشگویی کنند، پیامبر به‌شمار می‌رفتند. و از این مدعیان دروغین (چنانکه در فصل دوازدهم این رساله گفتیم) انواع بسیاری هست، که بر اثر یک حادثه اتفاقی که ممکن است از آن برای مقاصد خود سوءاستفاده کنند، در افکار عامه مردم چنان اشتهاری به پیامبری پیدا می‌کنند که نادرستی شمار بسیاری از پیشگویی‌های ایشان هم نمی‌تواند آن را زائل کند. پیامبری، قریحه و هنر نیست و (وقتی معنای آن پیشگویی باشد) حرفه دائمی هم نیست؛ بلکه استخدام خارق‌العاده و موقتی افرادی اغلب نیکوسرشت و گاه هم بد سرشت از جانب خداوند است. پس آن زن اهل عین‌دور^۱ که گفته می‌شود که با روحی آشنایی داشت و بدان وسیله توانست شبحی خیالی از شموئیل را ایجاد کند و نیز فرارسیدن مرگ شائول را پیش‌بینی نماید، نیته نبود؛ زیرا نه علمی داشت که بتواند بدان وسیله شبحی ایجاد کند؛ و به نظر هم نمی‌رسد که خداوند امر به ظهور آن شبح کرده باشد؛ بلکه تنها آن مدعی دروغین را هدایت کرد تا وسیله‌ای برای ترس و یأس شائول و سرانجام گنجی و آشفستگی وی باشد که هم در نتیجه آن به‌ورطه هلاک افتاد. زیرا پریشان‌گویی در میان قبایل غیریهود به‌عنوان نوعی پیامبری پنداشته می‌شد، چون که پیامبران و هاتفان که به‌واسطه روح یا بخاری که از غار هاتف آپولو در معبد دلفی ساطع شده بود مسموم گشته بودند، در آن زمان واقعاً دیوانه شده و همچون دیوانگان سخن می‌گفتند؛ و از کلمات مبهم ایشان ممکن بود معنایی مستفاد گردد که با هر واقعه‌ای جور درآید، همچنانکه [در بیانی کلی و مبهم] می‌گوییم همه اجسام از ماده اولیه ساخته شده‌اند. در کتاب مقدس نیز [کتاب اول شموئیل ۱۸:۱۰] پیامبری به این معنا در قالب چنین کلماتی تعبیر

۱. ساحره‌ای که شائول به‌رغم منع فعالیت کل ساحران با او مشورت کرد و وی مرگ او را پیش‌بینی نمود:

شده است: و واقع شد که روز دیگر روح مضر از خدا بر شاتول مؤثر شد که در میان خانه نبوت می‌کرد.

و گرچه در کتاب مقدس واژه پیامبر معانی بسیاری دارد، لیکن رایج‌ترین معنای پیامبر آن کس است که خداوند با او بلاواسطه سخن گوید و آن کس نیز گفته خدا را به دیگران و یا به قوم خود اعلام دارد. و در اینجا می‌توان پرسشی مطرح کرد و آن اینکه خداوند به چه شیوه‌ای با چنان پیامبری سخن می‌گوید.

(برخی ممکن است بپرسند) آیا می‌توان به درستی گفت که خداوند دارای صدا و بیان است، در حالی که نمی‌توان به درستی گفت که وی همچون انسان دارای زبان و اندام‌های دیگر باشد؟ داوود نبی چنین استدلال می‌کند: آیا آن کس که چشم را ساخته، نمی‌بیند؟ و یا آن کس که گوش را ساخته نمی‌شنود؟ اما این طرز سخن گفتن (معمولاً) نه برای توضیح سرشت و ماهیت خداوند بلکه برای ابراز نیت آدمیان در تعظیم و تکریم اوست. زیرا دیدن و شنیدن صفاتی قابل احترام‌اند و ممکن است به خدا نسبت داده شوند تا (در حدی که در توان تصور و ادراک ماست) قدرت متعالش معلوم گردد. اما اگر قرار بود این صفات در معنای درست و حقیقی گرفته شوند، در آن صورت می‌توانستیم استدلال کنیم که چون خداوند کل اندام‌های بدن آدمی را ساخته است، پس وی نیز همان نیازی را که ما بدان اندام‌ها داریم، داراست. و این در مورد بسیاری از اندام‌ها چنان نامتناسب و نابه‌جاست که اسناد آنها به خداوند بزرگ‌ترین ناسزا در جهان محسوب می‌شود. بنابراین باید سخن گفتن خداوند با آدمیان به‌طور بلاواسطه را به معنای طریقه‌ای تعبیر کنیم که خداوند اراده و خواست خویش را به آدمیان تفهیم می‌کند (حال آن طریقه هر چه باشد). و شیوه‌های انجام این کار به وسیله خداوند بسیارند و باید آنها را تنها در کتاب مقدس یافت؛ که در آن اغلب گفته می‌شود که خداوند با این یا با آن کس سخن گفت، بدون آنکه معلوم گردد که به چه شیوه سخن گفته است؛ لیکن در بسیاری دیگر از آیات علائمی ذکر می‌شود که آدمیان باید بدان وسیله حضور و فرمان خداوند را تصدیق کنند؛ و از روی این علائم می‌توان فهمید که خداوند چگونه با بقیه سخن گفته است.

معلوم نیست که خداوند به چه شیوه‌ای با آدم و حوا و قابیل و نوح سخن گفت؛ و نیز روشن نیست که چگونه با ابراهیم پیش از آنکه وی از سرزمین خود خارج گردد و به شِکَم در سرزمین کنعان برود، سخن گفته بود؛ و پس از آن نیز گفته می‌شود [سفر تکوین ۱۲:۷] که خداوند بر وی ظاهر شد. پس تنها به یک شیوه است که خداوند حضور خود را بدان وسیله آشکار ساخته و آن به شکل شیخ و یا در رؤیا است. و نیز [در سفر تکوین ۱۵:۱] می‌گوید: کلام خدا در رؤیا به ابراهیم رسید، یعنی به صورت چیزی که به عنوان علامت حضور خداوند، همچون پیام‌آور خدا ظاهر شد و با او تکلم نمود. همچنین [بنا به سفر تکوین ۱۸:۱] خداوند به صورت شیخ سه ملائکه بر ابراهیم ظاهر شد؛ و بر ابی‌ملک [تکوین

سخن گفتن خدا با انبیا

خدا از طریق رؤیا و خواب با انبیای عهد عتیق سخن گفت

۳:۲۰] در خواب نمودار گشت؛ و بر لوط [تکوین ۱:۱۹] به صورت شیخ دو ملائکه ظاهر گردید؛ و بر هاجر [تکوین ۱۷:۲۱] به صورت شیخ یک فرشته ظاهر شد؛ و بار دیگر بر ابراهیم [تکوین ۱۱:۲۲] به صورت صدایی از آسمان نمودار گشت و بر اسحاق [تکوین ۲۴:۲۶] در هنگام شب (یعنی در خواب و به واسطه رؤیا) پدیدار گردید؛ و بر یعقوب [تکوین ۱۲:۱۸] در خواب ظاهر شد یعنی (به موجب کلمات خود آیه) یعقوب در خواب نردبانی دید و غیره. و نیز [تکوین ۱:۳۲] بر وی در رؤیای فرشتگان ظاهر گردید؛ و بر موسی [خروج ۲:۳] به صورت شیخ شعله آتشی که از درون بوته‌ها سر برآورده بود پدیدار گشت؛ و پس از دوران موسی (که در آن شیوه تکلم بلاواسطه خداوند با انسان در عهد عتیق صراحتاً بیان می‌شود) خداوند همواره از طریق رؤیا و یا خواب سخن می‌گفت، چنانکه در مورد گداغون، شموئیل، ایلیم، الیشاع، اشعیاء، حزقیل و بقیه انبیا اتفاق افتاد؛ و در عهد جدید نیز اغلب بدین شیوه سخن می‌گفت، چنانکه در مورد یوسف، پطرس رسول، پولس رسول و یوحنا حواری در کتاب مکاشفات اتفاق افتاد.

تنها با موسی به شیوه‌ای خارق‌العاده‌تر در طور سینا و در زیر سایبان‌ها سخن گفت؛ و با کاهن اعظم در زیر سایبان‌ها و در قدس‌الاقداص هیکل اورشلیم نیز چنان سخن گفت. اما موسی و کاهنان بزرگ از منظر لطف الهی، پیامبرانی برجسته‌تر و رفیع‌تر بودند؛ و خداوند خود در کلمات صریح اعلام می‌دارد که وی با انبیای دیگر در خواب‌ها و رؤیاها سخن گفت اما با بنده خدمتگذار خود موسی به شیوه‌ای سخن گفت که کسی با دوست خود سخن گوید. کلمات خداوند از این قرار است: [سفر اعداد ۸ و ۷ و ۶:۱۲] اگر کسی از شما از پیغمبران باشد، من که خداوندم، خویشتن را به آن کس در عالم رؤیا نمودار می‌نمایم و یا با او در خواب تکلم می‌کنم. اما بنده من موسی چنین نیست چه او در تمامی خاندان من امین است، و با وی بالمشافهه و آشکارا تکلم می‌کنم نه به رموز تاریک؛ و تجلی خداوند را مشاهده خواهد کرد. و [در سفر خروج ۱۱:۳۳] می‌گوید: خداوند با موسی روبرو به طوری که کسی با دوست خود تکلم نماید، سخن می‌راند. و با این حال سخن گفتن خداوند با موسی به این شیوه نیز به واسطه ملک یا ملائکی صورت می‌گرفت، چنانکه آشکارا از کتاب اعمال حواریون باب ۷ آیه ۳۵ و ۵۳ و نیز از نامه پولس حواری به قلسیان باب ۳ آیه ۱۹ برمی‌آید و بر طبق این آیات [سخن گفتن خدا با موسی] رؤیایی بود، هر چند رؤیایی روشن‌تر از رؤیاهایی که بر دیگر پیامبران ظاهر شد. گفته خداوند (در سفر تثنیه ۱:۱۳) با این مطلب سازگار است، در آنجا که می‌گوید: اگر پیغمبری یا بیننده خواب‌ها از میان شما برخیزد [...]؛ عنوان دوم [بیننده خواب‌ها] تفسیر عنوان اول [پیغمبر] است. و [در کتاب یوئیل ۲:۲۸] نیز به همین سان می‌گوید: پسران و دختران شما نبوت خواهند کرد، کهن سالان شما خواب‌ها را خواهند دید و جوانان شما رؤیاها را رؤیت خواهند کرد. و به همین شیوه بود که خداوند با سلیمان سخن گفت و به او وعده حکمت، ثروت و عزت داد؛ زیرا آیه می‌گوید [کتاب اول

ملوک ۳:۱۵]: و سلیمان بیدار شد و اینک یافت که خواب است. پس کلاً پیامبران ویژه و خارق‌العاده در عهد عتیق نیز تنها از طریق خواب‌ها و رؤیاهای کلام خداوند را درمی‌یافتند؛ یعنی از خیالات و تصوراتی که در خواب و یا در حالت خلسه داشتند، می‌گرفتند؛ و این خیالات و تصورات در مورد پیامبران راستین، مافوق طبیعی بودند؛ اما در مورد پیامبران دروغین، یا طبیعی و یا ساختگی بودند.

با این حال گفته می‌شود که همان پیامبران با الهام از روح سخن می‌گفتند. مثلاً [در کتاب زکریا ۷:۱۲] گفته شده است: و دل خودشان را تبدیل به سنگ الماس نمودند تا آنکه شریعت و کلماتی که خداوند لشکرها به روح خود به واسطه پیغمبران پیشین ارسال داشت نشنوند. از این آیه آشکارا چنین برمی‌آید که سخن گفتن با الهام از روح یا الهام گرفتن، شیوه خاص سخن گفتن خداوند نبود که از خواب و رؤیا متفاوت باشد؛ و کسانی که گفته می‌شد که چون ملهم از روح‌اند، پس پیامبران مخصوص‌اند، برای دریافت هر پیام تازه‌ای، مأموریت تازه‌ای [از جانب روح] پیدا می‌کردند که در واقع خواب یا رؤیای تازه‌ای بود (و هر دو یکی بودند).

از جمله پیامبرانی که در عهد عتیق به موجب بعثت دائمی پیامبر شدند، برخی برتر و برخی فروتر بودند. از پیامبران برتر یکی موسی و پس از او کاهن اعظم بود و نیز هر یک از کاهنان اعظم در عصر خویش مادام که روحانیت، ملوکانه بود، برتر بود؛ و پس از آنکه قوم یهود خداوند را رد کردند و گفتند که او دیگر نباید بر ایشان حکومت کند، ملوکی که خود را تسلیم حکومت خداوند کردند، نیز جزء انبیای عمده او بودند؛ و در آن زمان منصب کاهنان اعظم اداری و اجرایی شد. و وقتی که لازم بود با خداوند مشورت شود، کاهنان جامه‌های مقدس به بر می‌کردند و به حکم پادشاه، از خداوند پرسش می‌نمودند و وقتی هم پادشاه مقتضی می‌دانست از منصب خود محروم می‌شدند. زیرا ملک شائول [در کتاب اول سموئیل ۱۳:۹] گفت که قربانی سوختنی را نزد من بیاورید و [در همان کتاب ۱۴:۱۸] به [احیاء] کاهن گفت که صندوق خدا را نزدیک بیاور؛ و نیز [در آیه ۱۹] گفت که آن را بر جای بگذارد، زیرا که در آن قتال برتری خود بر دشمنان خویش را مشاهده می‌کرد. و در همان فصل شائول به مشاوره با خداوند می‌پردازد. به همین شیوه گفته می‌شود که داوود ملک پس از آنکه مسح شد ولی پیش از آنکه به سلطنت دست یابد، از خداوند پرسید [کتاب اول سموئیل ۲:۲۳] که آیا لازم است که این فلسطیان را در قعیلاه شکست دهم؛ و [در آیه ۱۰] داوود به [ابیاثار] کاهن گفت که ایفود را نزدیک بیاور تا ببرسم که آیا در قعیلاه بمانم یا نه. و سلیمان ملک [کتاب اول ملوک ۲:۲۷] ابیاثار را از کهانت خداوند اخراج نمود و آن را به صادق کاهن داد [آیه ۳۵]. بنابراین موسی و کاهنان اعظم و ملوک پرهیزگار، که در موارد خارق‌العاده در باب امور از خداوند استفسار می‌نمودند که چه کار کنند و یا اینکه چه بر سرشان خواهد آمد، همگی انبیای صاحب حاکمیت بودند.

خدا با پیامبران برتر و دارای دعوت دائمی در عهد عتیق از جایگاه رحمت به شیوه‌ای که در کتاب مقدس نامعلوم است سخن گفت

اما معلوم نیست که خداوند به چه شیوه‌ای با ایشان سخن می‌گفت. اگر بگوییم که وقتی موسی برای تکلم با خدا به طور سینا رفت، [آنچه رخ داد] رؤیا و خواب بود، مانند خواب‌هایی که دیگر پیامبران داشتند، این گفته مغایر با تمایزی است که خداوند میان موسی و پیامبران دیگر در سفر اعداد ۸ و ۷ و ۶:۱۲ قائل شده است.

اگر بگوییم که خداوند سخن گفت و یا چنانکه در ذات خویش است ظهور یافت، این گفته به معنی انکار نامتناهی بودن، نامرئی بودن و ادراک‌ناپذیر بودن اوست. اگر بگوییم که خداوند از طریق الهام و یا القای روح‌القدس [به موسی] سخن گفت، از آنجا که روح‌القدس به معنی خداوند است، این گفته به آن معنی است که موسی هم‌تراز مسیح است، درحالی‌که [چنانکه پولس رسول در نامه به فلسیان ۲:۹] می‌گوید: تنها در مسیح مسکن می‌نماید تمامی الوهیت به شیوه جسمانی. و سرانجام اگر بگوییم که خداوند از طریق روح‌القدس سخن گفت، اگر منظور از آن الطاف و عطایای روح‌القدس باشد، در آن صورت هیچ چیز مافوق طبیعی به او نسبت نداده‌ایم. زیرا خداوند آدمیان را به تقوا، عدالت، ترحم، صداقت، ایمان و همه فضایل چه اخلاقی و چه فکری متمایل می‌سازد و این کار را از طریق دادن تعلیم یا سرمشق و یا به‌واسطه وقایع طبیعی و معمولی بسیاری انجام می‌دهد.

و چون نمی‌توان شقوق فوق را در مورد سخن گفتن خداوند با موسی در طور سینا منطبق شمرد؛ پس نمی‌توان به‌همان‌سان آنها را در مورد تکلم او با کاهنان اعظم از جایگاه رحمتش منطبق دانست. بنابراین نمی‌توان فهمید که خداوند به چه شیوه‌ای با انبیای صاحب حاکمیت در عهد عتیق که مجبور بودند در باب امور از وی استفسار کنند، سخن می‌گفت. در عصر عهد جدید هیچ پیامبر صاحب حاکمیتی جز منجی خودمان وجود نداشت؛ و او هم خدایی بود که سخن می‌گفت و هم پیامبری بود که سخن خدا را می‌شنید.

در مورد پیامبران فروتری که دارای رسالت و بعثت دائمی بودند، هیچ آیه‌ای نیافته‌ام که اثبات کند که خدا به شیوه‌ای مافوق طبیعی با ایشان سخن گفته باشد؛ بلکه تنها به‌شیوه‌ای که وی به‌نحو طبیعی آدمیان را به پرهیزگاری و ایمان و درستکاری و همه فضایل دیگری فرامی‌خواند که مسیحیان به آن خوانده می‌شوند، [آن پیامبران را فرامی‌خواند]. و این شیوه گرچه مشتمل است بر راهنمایی، تعلیم، آموزش، و امکانات و دعوت‌هایی که آدمیان در مورد فضایل مسیحی دریافت می‌دارند، لیکن حقیقتاً منتسب به شیوه عمل روح خدا یا روح‌القدس است (که ما در زبان خود آن را شبح مقدس می‌نامیم). زیرا هیچ خواسته نیکویی نیست که جزئی از عمل خداوند نباشد. اما این اعمال همواره مافوق طبیعی نیستند. بنابراین وقتی گفته می‌شود که پیامبری به‌واسطه روح یا روح خدا سخن می‌گوید، منظور تنها این است که وی بر وفق اراده خداوند به‌نحوی

خدا با پیامبران فروتری که دارای رسالت دائمی بودند از طریق روح سخن می‌گفت

که به واسطه پیامبر برتری اعلام شده است، سخن می‌گوید. زیرا رایج‌ترین برداشت از کلمه روح، همان نیت، ذهن و خواست آدمیان است.

در دوران موسی، جز خود او هفتاد تن بودند که در بین امت بنی‌اسرائیل نبوت می‌کردند. شیوه سخن گفتن خداوند با ایشان در باب ۱۱ سفر اعداد آیه ۲۵ اعلام شده است؛ و خداوند در ابر نازل شده با موسی تکلم نمود و از روحی که در او می‌بود گرفته به هفتاد نفر مشایخ نهاد و واقع شد به مجرد نزول روح بر ایشان که نبوت کردند و توقف ننمودند. از این آیه آشکار می‌شود که اولاً نبوت ایشان برای مردم، تابع و متفرع از نبوت موسی بود، زیرا خداوند آن نبوت را از روح موسی گرفت و به ایشان داد؛ پس ایشان چنانکه موسی می‌خواست نبوت می‌کردند؛ وگرنه ایشان اصلاً حامل نبوت نبودند. زیرا [آیه ۲۷] شکایتی از ایشان در نزد موسی شد و یوشع از موسی خواست تا ایشان را منع نماید؛ ولی موسی چنین نکرد بلکه به یوشع گفت: به پاس خاطر من حسد نورز [کاش همگی قوم خداوند پیغمبر باشند]. ثانیاً روح خدا در آن آیه معنای دیگری جز نظر و تمایل به فرمانبرداری و یاری موسی در امر اداره حکومت ندارد. زیرا اگر منظور آن بود که ایشان از روح ذاتی خداوند برخوردار بودند یعنی ذات الهی در ایشان دمیده شده بود، در آن صورت ایشان نیز به همان شیوه مسیح از آن روح برخوردار می‌شدند، درحالی‌که تنها در مسیح روح خدا به معنایی جسمانی مسکن گزید. بنابراین معنای روح در آن آیه، لطف و عطیه خداوندی است که ایشان را رهنمون شد تا به موسی یاری کنند؛ و روح ایشان از روح موسی سرچشمه می‌گرفت. و [در آیه ۱۶] چنین به نظر می‌رسد که ایشان همان کسانی بودند که موسی می‌بایست به عنوان مشایخ و کارگزاران امور قوم بگمارد. زیرا کلمات آیه از این قرارند: [پس خداوند به موسی فرمود] که هفتاد نفر از مشایخ که ایشان را می‌دانی که مشایخ قوم و ضابطان آنهایند نزد من جمع کن؛ در این آیه می‌دانی به همان معنای نصب می‌کنی و یا نصب کرده‌ای است. زیرا پیش‌تر [در سفر خروج فصل ۱۸] گفته شده است که موسی در تبعیت از نصیحت پدر زن خود یثرو^۱، قضات و ضباطی بر مردم بگمارد که خدا ترس بودند؛ و آن هفتاد تن نیز هم از ایشان بودند که خدا، وقتی از روح موسی گرفت و به آنها داد، ایشان را به یاری موسی در امر اداره حکومت راغب ساخت؛ و در این معنا [در کتاب اول سموئیل ۱۴، ۱۳:۱۶] گفته می‌شود که روح خدا بلافاصله پس از آنکه داوود مسح شد، بر وی مؤثر واقع گشت و شائل را ترک گفت؛ پس خدا با اعطای الطاف خود به داوود او را از برای حکومت بر قوم خویش برگزید و آنانی را که وی نمی‌خواست از او دور کرد. پس منظور از روح در اینجا تمایل به درآمدن به خدمت خداوند است؛ نه وحی و الهام مافوق طبیعی.

۱. Jethro، کاهن مصری و پدر زن موسی: سفر خروج ۳:۱.م.

خداوند همچنین در موارد بسیاری از طریق قرعه سخن می‌گفت و این قرعه‌ها به وسیله کسانی انجام می‌شد که خداوند ایشان را حاکم بر قوم ساخته بود. پس می‌بینیم که خداوند از طریق قرعه‌ای که شائول کشید، [کتاب اول شموئیل ۱۴:۴۳] تقصیر یوناثان را آشکار ساخت، زیرا یوناثان برخلاف سوگندی که در نزد مردم یاد کرده بود، اندکی عسل چشیده بود. و نیز [در کتاب یوشع ۱۸:۱۰] خداوند براساس قرعه‌ای که یوشع در حضور خداوند در شیلوه انداخت، سرزمین کنعان را بین بنی‌اسرائیل تقسیم کرد. به نظر می‌رسد که به همین شیوه بود که خداوند [کتاب یوشع؛ ۷:۱۶ و غیره] جرم عاکان را کشف کرد. و این طریقی هستند که خداوند به واسطه آنها اراده خویش را در عهد عتیق آشکار ساخت. و تمامی این طرق را نیز در عهد جدید به کار برد. بر مریم عذرا از طریق رؤیای فرشته؛ بر یوسف، از طریق خواب؛ نیز بر پولس درحالی که در راه دمشق بود از طریق مشاهده رؤیای منجی ما؛ و بر پطرس از طریق رؤیای کیسه‌ای که از آسمان افتاده بود و در آن انواع گوشت‌های جانوران پاک و ناپاک وجود داشت؛ و در زندان از طریق رؤیای فرشته؛ و با همه حواریون و کاتبان عهد جدید، از طریق اظهار الطاف روح خود؛ و نیز با حواریون (به‌هنگام انتخاب متی به‌جای یهودای اسخر یوطی) از طریق قرعه [سخن گفت].

پس چون نبوت کلاً یا متضمن رؤیا یا خواب است (و این دو وقتی طبیعی باشند، یکی هستند)، و یا متضمن لطف خاص خداست که به‌ندرت نصیب بشر می‌گردد و وقتی نصیب گردد باید از آن تمجید کرد؛ و چون چنین الطافی مانند رؤیاها و خواب‌های خارق‌العاده، ممکن است نه تنها به واسطه عمل مافوق طبیعی و بلاواسطه خدا بلکه به واسطه علل ثانویه نیز از وی سرچشمه بگیرند؛ پس برای تشخیص میان الطاف طبیعی و مافوق طبیعی و نیز میان رؤیاها و خواب‌های طبیعی و مافوق طبیعی نیاز به تعقل و داوری است. و در نتیجه آدمیان باید در فرمانبرداری از ندای کسی که خود را پیامبر وانمود می‌کند و از ما می‌خواهد تا به شیوه‌ای که وی به‌نام خداوند شیوه کسب سعادت می‌خواند، از خدا تبعیت کنیم، بسیار محتاط و مراقب باشند. زیرا کسی که مدعی نشان دادن راهی به سوی چنان سعادت عظمایی است، می‌خواهد که بر آدمیان حکومت کند یعنی بر ایشان فرمانروایی و سلطنت نماید؛ و این چیزی است که همه آدمیان طبعاً طلب می‌کنند و بنابراین شایسته است که در آن ادعا احتمال جاه‌طلبی و کذب را در نظر بگیریم؛ و در نتیجه، این ادعا باید به وسیله هر کس، پیش از آنکه سر به اطاعت بنهند، واری و آزموده شود؛ مگر آنکه ایشان پیشاپیش به اطاعت از نهاد دولت سر نهاده باشند؛ همچون هنگامی که پیامبر، حاکم مدنی باشد و یا از جانب حاکم مدنی جواز داشته باشد. و اگر واری و آزمایش پیامبران و ارواح بدین شیوه برای هر یک از افراد قوم مجاز نمی‌بود، دلیلی نمی‌داشت که ملاک‌ها و نشانه‌هایی معین گردد تا هر کس به واسطه آنها بتواند میان آنان که لازم الاتباع‌اند و آنان که نیستند، تمیز دهد. پس چون چنین ملاک‌ها و

هر کسی باید احتمال کذب ادعای پیامبران را در نظر بگیرد

نشانه‌هایی برای باز شناختن پیامبران [سفر تثئیه؛ ۱۳:۱ و غیره] و برای تشخیص ارواح [نامه اول یوحنا، ۴:۱ و غیره] معین شده است؛ و چون این همه نبوت و انبیا، در عهد عتیق هست؛ و نیز این همه وعظ و نصیحت در عهد جدید بر علیه پیامبران وجود دارد؛ و چون معمولاً شمار پیامبران کذاب بیشتر از انبیای صادق است؛ پس همگان باید در اطاعت از رهنمودهای ایشان محتاط و مراقب باشند تا به مخاطره نیفتند. و اینکه شمار پیامبران کذاب بیش از پیامبران صادق بود، اولاً از آنجا برمی آید که وقتی آهاب [کتاب اول شموئیل فصل ۱۲] با چهارصد پیامبر مشورت کرد، همگی مدعیان دروغینی بودند جز یکی که میشیاه بود. و اندکی پیش از دوران اسارت، پیامبران عموماً دروغگو بودند. (خداوند در یرمیاه فصل ۱۴ آیه ۱۴ می گوید) پیغمبران به اسم من به دروغ نبوت می کنند. ایشان را من نفرستادم و مأمور نداشتم و به ایشان نگفتم به رؤیای دروغ و به تفال باطل و به مکر دل خودشان به شما انباء کنند. تا حدی که خداوند از دهان یرمیاه نبی به مردم حکم کرد که از آنها پیروی نکنند [فصل ۲۳ آیه ۱۶]: خداوند لشکرها چنین می فرماید به کلام این پیغمبرانی که به شما نبوت می نمایند گوش ندهید شما را به بطالت می اندازند، رؤیای دل خودشان را بیان می کنند و نه از دهان خداوند.

پس چون در دوران عهد عتیق در میان پیامبران رؤیابین نزاع و اختلاف بود و یکی با دیگری مجادله می کرد و می پرسید که چه زمان روح، مرا ترک گفته و به سراغ تو آمده است؟ چنانکه میان میشیاه و بقیه چهارصد نفر [پیامبر] پیش آمد؛ و بدین سان به یکدیگر دروغ می گفتند [مثلاً در یرمیاه ۱۴:۱۴] و نیز چنین مشاجراتی در عهد جدید تا به امروز در میان پیامبران روح بین ادامه یافته است؛ پس هر کس می بایست در آن زمان و امروزه عقل طبیعی خود را به کار ببرد و همه قواعدی را که خداوند به ما عطا کرده تا راست را از دروغ تمیز دهیم، در مورد کل نبوت اعمال کند. از جمله این قواعد در عهد عتیق یکی ناهماهنگی آیین‌ها با آیینی بود که موسی پیامبر حاکم به ایشان تعلیم داده بود؛ و دیگری قدرت معجزآسای پیشگویی آنچه خداوند در آینده به وقوع خواهد رساند، چنانکه پیش تر براساس سفر تثئیه، ۱۳:۱ و غیره، نشان داده ایم. و در عهد جدید تنها یک نشانه [برای تمیز راست از دروغ] وجود داشت و آن [هماهنگی با] تعلیم این عقیده بود که عیسی، مسیح است، یعنی پادشاه یهودیانی است که در عهد عتیق وعده داده شده بود. هر کسی که این اصل را انکار می کرد، پیامبر کذاب بود، قطع نظر از اینکه چه معجزاتی انجام می داد؛ و هر کس که آن اصل را تعلیم می داد، پیامبر صادق بود. زیرا یوحنا رسول [در نامه اول، ۴:۲ الخ] که به صراحت از وسایل لازم برای واری و آزمایش ارواح، چه به خداوند مربوط باشند و چه نباشند، سخن می گوید، پس از آنکه به ایشان گفته بود که ممکن است پیامبران دروغینی پیدا شوند، چنین می گوید: و از اینجا می شناسیم روح خدا را که هر روحی که اقرار می نماید که عیسی، مسیح مجسم شده است، از خداست؛ یعنی اینکه

کل نبوت‌ها مگر نبوت پیامبر حاکم باید به وسیله هر یک از اتباع واری شود

به‌عنوان پیامبر خداوند مورد تأیید و صاحب جواز است؛ منظور این نیست که وی چون اقرار و اعتراف می‌کند و آموزش می‌دهد که عیسی، همان مسیح است صرفاً انسانی مقدس و یا از جمله برگزیدگان خداست؛ بلکه منظور این است که وی پیامبری صاحب عزم و عهد است. زیرا خداوند گاه به‌واسطهٔ پیامبرانی سخن می‌گوید که خود اشخاص ایشان را قبول نکرده است: چنانکه از طریق بعلم سخن گفت؛ و نیز چنانکه ساحرهٔ عین دور مرگ شائلول را پیش‌بینی کرد. همچنین در آیهٔ بعدی می‌گوید: و هر رومی که اعتراف نماید که عیسی، مسیح تجسیم یافته است، از خدا نیست و همین است آن روح مخالف مسیح که شنیده‌اید. پس از هر دو سو قاعده کامل است: یعنی کسی پیامبر راستین است که تعلیم می‌دهد که مسیح در جسم شخص عیسی ظهور کرده است؛ و کسی پیامبر دروغین است که ظهور مسیح را انکار می‌کند و مدعی دروغین آینده‌ای را به‌جای وی می‌جوید؛ کسی که به دروغ آن شأن و عزت را به خود منتسب می‌دارد؛ و [یوحنا] حواری وی را به‌درستی ضد مسیح [دجال] می‌نامد. پس هر کس باید ببیند که پیامبر حاکم کیست یعنی چه کسی نایب و نمایندهٔ خدا بر روی زمین است و پس از خداوند قدرت اعمال حکومت بر مسیحیان را داراست؛ و هر کس باید به‌عنوان قاعده، عقیدهٔ [مسیحیت عیسی] را بپذیرد که باید به حکم حاکم به‌نام خداوند تعلیم داده شود؛ و براساس آن قاعده، صدق آیین‌هایی را که مدعیان نبوت هر زمان با انجام معجزه و یا بدون معجزه پیش می‌آورند، واری و آزمایش کند؛ و اگر آن آیین‌ها را مغایر با آن قاعده بیابد، همان کند که کسانی کردند که نزد موسی رفتند و شکایت بردند که برخی در بین امت نبوت می‌کنند درحالی‌که صلاحیت‌شان مورد تردید است؛ و همچنانکه ایشان امر را به موسی واگذار کردند تا آن پیامبران را ابقا یا منع نماید، وی نیز باید امر را به شخص حاکم واگذارد تا چنانکه مقتضی ببیند عمل کند؛ و اگر حاکم آن پیامبران را رد کند پس دیگر کسی نمی‌باید از دعوت آنها تبعیت نماید؛ و یا اگر آنها را قبول می‌کند پس، هر کس باید از ایشان همچون کسانی اطاعت کند که خداوند جزئی از روح حاکمیت را به آنها عطا کرده است. زیرا وقتی مسیحیان، حکام مسیحی خود را به‌عنوان پیامبران خدا نپذیرند، در آن صورت یا می‌باید احلام و رؤیاهای خودشان را به‌عنوان انبیایی که بر ایشان حکومت خواهند کرد بپذیرند و عقده‌های قلوب را به‌عنوان روح خدا قبول کنند؛ یا اینکه می‌باید خود را به‌رهبری شهریار بیگانه‌ای بسپارند و حکومت او را تحمل کنند؛ و یا اینکه تحت حکومت برخی از هموطنان خود درآیند که احتمالاً به‌واسطهٔ سوءاستفاده از حکومت، ایشان را مسحور می‌کنند و به طغیان وامی‌دارند بدون آنکه معجزه‌ای برای تأیید رسالت خود عرضه دارند، جز اینکه گاه توفیقی خارق‌العاده در گریز از مجازات را [به‌رخ آنان می‌کشند]؛ و بدین وسیله همهٔ قوانین الهی و انسانی را نابود می‌کنند و نظم و حکومت و جامعه را از میان برمی‌دارند و اوضاع را به هرج‌ومرج خشونت‌بار و جنگ داخلی اولیه تقلیل می‌دهند.

فصل سی و هفتم در باب معجزات و فواید آنها

مراد از معجزات، اعمال ستایش برانگیز خداوند است، که بنابراین اعمال حیرت‌انگیز نیز خوانده می‌شوند. و چون اغلب آنها برای افاده و ابلاغ اوامر خداوند در مواقعی صورت می‌گیرند که بدون آنها آدمیان در این باره گرفتار شک و تردید می‌گردند که خداوند به چه چیزهایی حکم کرده و یا نکرده است (و این شک و تردید نتیجه استدلال و تعقل طبیعی و خصوصی آدمیان است)؛ بنابراین معجزات، عموماً در کتاب مقدس علائم و امارات خوانده می‌شوند به همان معنایی که مردم لاتین زبان آنها را Ostenta و Portenta می‌خوانند که به ترتیب از کلمه نشان دادن و پیشگویی کردن اموری گرفته شده‌اند که خداوند متعال در شرف متحقق ساختن آنها باشد.

معجزه عملی ستایش‌انگیز است

پس برای فهم اینکه معجزه چیست، نخست باید ببینیم که چه اعمالی است که آدمیان را به تحیر می‌اندازد و اعمال ستایش‌انگیز خوانده می‌شود. و تنها دو چیز است که آدمیان را در مورد هر واقعه‌ای به حیرت می‌اندازد: یکی وقتی که عملی غریب باشد یعنی شبیه آن هرگز انجام نشده و یا به ندرت مشاهده شده باشد؛ دیگر اینکه وقتی آن عمل انجام گیرد، تحقق آن را به واسطه وسایل طبیعی قابل تصور ندانیم بلکه دست خداوند را بلاواسطه در آن دخیل بشماریم. اما وقتی علت طبیعی ممکنه‌ای قابل تصور باشد، هر چند هم شبیه آن عمل به ندرت رخ داده باشد؛ و یا اینکه اگر شبیه آن عمل اغلب صورت گرفته باشد، هر چند نتوان علتی طبیعی برای آن تصور کرد؛ در هر دو صورت دیگر دچار حیرت نمی‌شویم و آن عمل را معجزه نمی‌شماریم.

و بنابراین باید نادر و غریب باشد و علت طبیعی آن هم نامعلوم باشد

بنابراین اگر اسب یا گاوی سخن بگوید، این کار معجزه است؛ زیرا هم عملی غریب است و هم تصور علت طبیعی آن دشوار است؛ همچنین مشاهده انحرافی غریب از وضع طبیعی و تولد شکل تازه‌ای از موجود زنده به تبع آن، معجزه است. اما وقتی آدمی یا جاندار دیگری مثل خود را تولید می‌کند، گرچه به همان اندازه که از چگونگی تولید موجود عجیب‌الخلقه بی‌اطلاعیم، از چگونگی تولید مثل طبیعی هم ناآگاهیم، لیکن چون [تولید مثل طبیعی] معمولی است، معجزه به شمار نمی‌رود. به همین شیوه اگر کسی به سنگ تبدیل شود و یا به صورت ستونی درآید، این کار معجزه است؛ زیرا غریب است؛ اما اگر پاره‌ای از چوب [به ستون تبدیل شود] چون ما اغلب این تبدیل را مشاهده می‌کنیم، معجزه نیست؛ هر چند باز هم ندانیم که به موجب چه عملی از جانب خداوند یکی از این دو کار صورت گرفته است.

اولین رنگین‌کمانی که در جهان دیده شد، معجزه بود، زیرا اولین مورد بود و در نتیجه عجیب و غریب، و علامتی از جانب خداوند به شمار می‌رفت حاکی از اینکه او که در

آسمان‌ها جای دارد بدان وسیله به قوم خود اطمینان می‌بخشد که دیگر جهان به واسطه طوفان دچار نابودی کلی نخواهد شد. اما قوس قزح چون امروزه بسیار رخ می‌دهد، معجزه نیست، خواه برای کسانی که علل طبیعی آن را بدانند و خواه برای آنان که این علل را نشناسند. همچنین بسیاری آثار نادر و غریب هست که محصول هنرمندی و مهارت آدمیان است، اما آنها را معجزه به‌شمار نمی‌آوریم زیرا می‌دانیم که در چه زمانی ساخته شده‌اند و در نتیجه می‌دانیم که به چه وسیله‌ای صورت یافته‌اند؛ چون که محصول صنع بلاواسطه خداوند نیستند، بلکه به واسطه کوشش و صنعت آدمی ساخته شده‌اند.

آنچه برای یک نفر معجزه است ممکن است برای دیگری نباشد

به‌علاوه چون ستایش و حیرت پیامد معرفت و تجربه‌ای است که آدمیان، برخی بیشتر و برخی کمتر، به‌دست می‌آورند؛ پس چنین برمی‌آید که امر واحدی ممکن است برای یکی معجزه باشد و برای دیگری نباشد. و از این‌روست که آدمیان نادان و خرافی امور و اعمالی را که دیگران ناشی از طبیعت می‌دانند و اصلاً تمجید نمی‌کنند (و طبیعت نتیجه عمل معمولی خداوند است نه عمل بلاواسطه او) بسیار حیرت‌آور می‌یابند؛ مثل وقتی که خسوف و کسوف خورشید و ماه به‌نظر آدمیان معمولی اموری مافوق‌طبیعی می‌نمایند؛ درحالی‌که آدمیان دیگری هستند که می‌توانند براساس علل طبیعی، حتی ساعت وقوع آنها را نیز پیش‌بینی کنند؛ و یا مثل وقتی که کسی با همکاری دیگران و یا کسب اطلاعات مخفیانه، درباره اعمال خصوصی آدم نادان و بی‌احتیاطی، آگاهی‌هایی به‌دست آورد و بر آن اساس به وی بگوید که در گذشته چه کارهایی انجام داده است، این گفته به‌نظر آن شخص معجزه می‌نماید؛ اما چنین معجزاتی را نمی‌توان به چنین سهولتی در نزد مردم دانا و محتاط به‌عمل آورد.

همچنین معجزه به حکم طبیعت خود می‌باید برای تأمین اعتبار برای پیامبران، کارگزاران و انبیای خداوند به‌عمل آید تا به‌واسطه آن آدمیان دریابند که ایشان به‌وسیله خداوند استخدام و اعزام شده‌اند، و در نتیجه تمایل بیشتری به فرمانبرداری از ایشان پیداکنند. و بنابراین گرچه خلقت جهان و پس از آن نابودی کل موجودات زنده در طوفان عالمگیر، کارهای عظیم و ستایش‌انگیزی بودند، لیکن چون به‌منظور تأمین اعتبار برای هیچیک از پیامبران و کارگزاران خداوند انجام نشدند، نباید آنها را معجزه خواند. زیرا هر قدر هم کاری بسیار ستایش‌انگیز باشد، ستایش از آن به این خاطر نیست که انجام شده است، زیرا آدمیان طبعاً ایمان دارند که خداوند به انجام هر چیز قادر است؛ بلکه به این خاطر است که خداوند آن کار را بر اثر نیایش یا تقاضای آدمی انجام داده است. اما اعمال خداوند در مصر که به‌دست موسی انجام شد، واقعاً معجزه بودند؛ زیرا با این نیت انجام شدند تا قوم بنی‌اسرائیل را متقاعد سازند که موسی نه به‌موجب طرح و نقشه شخصی خودش بلکه به‌عنوان فرستاده خداوند نزد ایشان آمده است. بنابراین پس از آنکه خداوند به وی فرمان داد تا بنی‌اسرائیل را از اسارت در مصر رهایی بخشد، وقتی موسی به خدا

گفت: آنها حرف مرا باور نخواهند کرد و خواهند گفت که خداوند بر من ظاهر نشده است، پس خداوند به او قدرت داد تا عصایی را که در دست داشت به مار تبدیل کند و سپس دوباره آن را به صورت عصا درآورد؛ و با قراردادن دست خویش در بغل خود، آن را به جذام مبتلا سازد و سپس با بیرون آوردنش آن را سلامت بخشد؛ تا آنکه بنی اسرائیل را متقاعد سازد که (بر طبق آیه ۵) خداوند نیاکان ایشان بر وی ظاهر شده است؛ و اگر این کار کافی نبود، قدرت آن داشته باشد تا آب رودخانه‌ها را به خون تبدیل کند. و وقتی موسی این معجزات را در نزد قوم خود انجام داد (در آیه ۴۱) گفته می‌شود که ایشان به وی ایمان آوردند. با این حال آنها از ترس فرعون هنوز جرأت نمی‌کردند که از وی فرمانبرداری کنند. بنابراین اعمال دیگری که انجام شد تا فرعون و مصریان مبتلا به مرض گردند، همگی بنی اسرائیل را متمایل ساختند تا به موسی ایمان آورند؛ و آن اعمال واقعاً معجزه بودند. به همین شیوه اگر کل معجزاتی را که به دست موسی و بقیه انبیا تا زمان اسارت انجام شد، و نیز معجزات منجی خودمان و حواریون او پس از وی را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که غایت آنها همواره ایجاد یا تأیید این عقیده بوده که آنها بنا به انگیزه خودشان نیامده‌اند بلکه فرستاده خداوند بوده‌اند. به علاوه می‌توان در کتاب مقدس مشاهده کرد که غایت معجزات ایجاد ایمان و اعتقاد بود اما نه عموماً در همه آدمیان خواه برگزیده و یا تبهکار؛ بلکه در برگزیدگان؛ یعنی در کسانی که بنابه تقدیر خداوند می‌بایست اتباع او بشوند. زیرا غایت طاعون معجزه‌آسای مصر، تغییر عقیده فرعون نبود؛ چون که خداوند پیش‌تر به موسی گفته بود که وی قلب فرعون را چنان سخت و سنگین خواهد کرد که همچنان قوم وی را در بند نگه دارد؛ و وقتی سرانجام فرعون اجازه خروج به آنها داد، معجزات او را به این کار ترغیب نکرده بود بلکه طاعون فراگیر او را بدان عمل واداشته بود. به همین سان در مورد منجی ما گفته شده است که (انجیل متی ۱۳:۵۸) وی معجزات چندانی در سرزمین خود به عمل نیاورد، زیرا مردم آنجا ایمان نداشتند؛ و (در انجیل مرقس ۵:۶) به جای عبارت معجزات چندانی انجام نداد، آمده است: هیچ معجزه‌ای نتوانست انجام دهد. دلیلش این نبود که وی فاقد قدرت لازم بود؛ این گفته نسبت به خداوند کفر محسوب می‌شد؛ و یا به این دلیل نبود که غایت معجزات نباید گرواندن ناباوران به مسیح باشد، زیرا غایت همه معجزات موسی، انبیا، منجی ما و حواریونش افزایش پیروان کلیسا بود؛ بلکه دلیل [عدم انجام معجزه از جانب مسیح] آن بود که غایت معجزات همه ایشان گرواندن (نه همه آدمیان) بلکه تنها کسانی بود که می‌بایست رستگار شوند؛ یعنی کسانی که خداوند برگزیده بود. پس چون منجی ما از جانب پدر خویش فرستاده شده بود، نمی‌توانست قدرت خود را در گرواندن کسانی به کار برد که پدرش آنها را پیشاپیش طرد کرده بود. آنان که این آیه مرقس رسول را تفسیر می‌کنند و می‌گویند که عبارت نمی‌توانست به معنی نمی‌خواست است؛ بدون توجه به زبان یونانی چنین تفسیری می‌کنند، (زیرا در زبان

سفر خروج ۴:۱ و غیره

یونانی نمی خواست گاه در مورد اشیای بی جانی که اراده ندارند به معنی نمی توانست به کار می رود، اما نمی توانست هیچگاه به معنی نمی خواست به کار نمی رود) و به واسطه آن تردیدی در دل مسیحیان سست ایمان می اندازند؛ چنانکه گویی مسیح نمی توانست جز در میان خوش باوران معجزه کند.

براساس آنچه در اینجا درباره ماهیت و فایده معجزه گفته ایم، می توان آن را چنین تعریف کرد: معجزه کار خداوند است (که جدای از عمل خداوند به واسطه طبیعت است که در خلقت مقدر گشته است) و به این منظور انجام می شود تا رسالت پیام آوری خارق العاده را بر قوم برگزیده خود برای تأمین رستگاری ایشان آشکار سازد.

و از این تعریف می توان استنباط کرد که اولاً در همه معجزات، عملی که صورت می گیرد، نتیجه تأثیر فضایل شخصی پیامبران نیست؛ زیرا معجزه نتیجه دخالت بلاواسطه خداوند است؛ یعنی خدا آن عمل را بدون آنکه آن پیامبر را به عنوان علت ثانویه ای در آن به کار ببرد، انجام می دهد.

ثانیاً هیچ شیطان، فرشته و یا روح مخلوق دیگری نمی تواند معجزه کند. زیرا چنین عملی یا باید به یاری نوعی علم طبیعی صورت گیرد و یا به واسطه سحر و اوراد یعنی به یاری کلمات. چون اگر ساحران چنان عملی را به واسطه قدرت مستقل خود انجام دهند، در آن صورت قدرتی موجود است که از خداوند ناشی نمی شود؛ و وجود چنین قدرتی را همگان انکار می کنند؛ و اگر ایشان آن عمل را به واسطه قدرتی که به آنها اعطا شده باشد انجام دهند، در آن صورت آن عمل دیگر ناشی از مداخله مستقیم خداوند نیست بلکه عملی طبیعی است و در نتیجه معجزه به شمار نمی رود.

برخی از نصوص کتاب مقدس ظاهراً قدرت انجام اعمال حیرت آور را (که همپایه برخی از همان معجزات بلاواسطه ای هستند که خود خداوند انجام می دهد) به برخی از فنون سحر و جادو نسبت می دهند. مثلاً می خوانیم که پس از آنکه عصای موسی چون

سفر خروج ۷:۱۱ بر روی زمین انداخته شد، به مار بدل گشت، جادوگران مصر با خواندن اورادی همان کار

را انجام دادند؛ و نیز پس از آنکه موسی آب های نهرها، رودخانه ها، برکه ها و استخرهای

مصر را به خون تبدیل کرد؛ ساحران مصر نیز با سحر و جادوی خود همان کار را کردند؛

و نیز پس از آنکه موسی به قوه الهی غوک ها را بر روی زمین پدید آورد؛ ساحران نیز به

سحر خود چنین کردند و غوک ها را به زمین مصر بیرون آوردند؛ پس آیا آدمی اغوا نمی شود

که سحر و جادو را قادر به انجام معجزه بداند یعنی برای اثربخشی اوراد چنان قدرتی قائل

شود و گمان برد که این معنا به خوبی از این آیه و آیات دیگر برمی آید؟ و با این حال هیچ

آیه ای در کتاب مقدس نیست که از ماهیت سحر و جادو برای ما سخن بگوید. پس اگر

سحر و جادو، برخلاف تصور بسیاری از کسان به معنی ایجاد تأثیرات غریب به واسطه

وردها و ذکرها نباشد بلکه فریب و توهمی باشد که به واسطه وسایل معمولی ایجاد شده

باشد؛ و آنقدر از حوزه امور ماوراء طبیعی به دور باشد که مدعیان کاذب برای ایجاد آن نیازی به مطالعه عامل طبیعی نداشته بلکه جهل و حماقت و خرافه پرستی معمولی آدمیان برای توفیق عمل ایشان کافی باشد؛ در آن صورت نصوص و آیاتی که از قدرت جادو و سحر و ورد حمایت می‌کنند، می‌بایست معنای دیگری جز آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، داشته باشند.

آدمیان ممکن است به واسطه معجزات کاذب فریفته شوند

زیرا به اندازه کافی روشن است که کلمات هیچ تأثیری ندارند مگر بر روی کسانی که آنها را بفهمند؛ و در آن صورت نیز هیچ تأثیر دیگری ندارند جز آنچه نیات یا حالات نفسانی گویندگان افاده کنند؛ و بدان وسیله امید یا بیم و یا حالات نفسانی یا تصورات دیگری در شنونده به وجود آورند. بنابراین وقتی عصایی به نظر مار می‌رسد و یا آب‌ها خون می‌نمایند و یا به نظر می‌رسد که معجزات دیگری به واسطه سحر و جادو انجام شده باشد، اگر هدف تمجید و اعتلای قوم برگزیده خدا نباشد، در آن صورت نه عصا، نه آب و نه هیچ چیزی دیگری سحر نشده است یعنی متأثر از اورداد نگشته است، جز خود بیننده. در آن صورت چنین معجزه‌ای کلاً به این معنی است که ساحری کسی را فریفته باشد؛ و این معجزه نیست بلکه عملی بسیار آسان است.

زیرا جهل و نادانی و خطاپذیری عموم آدمیان و به‌ویژه آنان که چندان دانشی در باب علل طبیعی، و طبایع و علایق آدمی ندارند، تا بدان پایه است که ایشان به واسطه نیرنگ‌های بی‌شمار و سهل و ساده فریفته می‌شوند. اگر کسی پیش از آنکه معلوم شود که علم نسبت به مسیر گردش ستارگان ممکن است، به مردم می‌گفت که در این ساعت یا روز خاص خورشید کسوف خواهد کرد، چه تصویری از قدرت معجزآسای خود در بین آدمیان ایجاد می‌کرد؟! اگر شعبده‌بازی امروزه تا به این حد معمول و رایج نمی‌بود، در آن صورت شعبده‌بازان وقتی با مهره‌ها و فتجان‌ها بازی می‌کردند، حتماً تصور می‌شد که در انجام اعمال خود دست‌کم از یاری شیطان بهره‌مند بوده باشند. کسی که به ممارست بتواند با فروبردن نفس خود سخن بگوید (و این نوع آدمیان را در دوران باستان Ventriloqui [تکلم از ته گلو] می‌خواندند) و چنان بنمایاند که ضعف صدای او ناشی از حرکت ضعیف اندام‌های کلامی نیست بلکه به واسطه بعد مسافت است، می‌تواند بسیاری از آدمیان را متقاعد سازد که صدایش از آسمان یا هر جایی که خودش بگوید، درمی‌آید. و اگر آدم نیرنگ‌بازی که به رموز [زندگی] و اعترافاتی که افراد معمولاً به صورتی دوستانه در مورد اعمال و ماجراهای گذشته زندگی خود ابراز می‌دارند پی برده باشد و سپس آنها را دوباره به آنها باز گوید، کار سختی انجام نداده است؛ و با این حال بسیاری از کسانی که به چنین وسایلی به عنوان ساحر و جادوگر شهرت می‌یابند. اما شرح کامل انواع آدمیانی که یونانیان Thaumaturgi می‌خوانند که به معنی کسانی است که اعمال حیرت‌آور انجام می‌دهند، طولانی خواهد بود؛ ولی همه آنها هر آنچه انجام دهند حاصل تردستی ایشان

است. اما اگر به نیرنگ‌هایی که به واسطه همکاری تعدادی از افراد انجام می‌شود بنگریم، می‌بینیم که در این‌گونه موارد هر کاری هر قدر هم که انجامش ناممکن باشد، باز هم مورد قبول قرار می‌گیرد. مثلاً وقتی دو نفر تباری کنند که یکی چلاق باشد و دیگری او را با سحر و ورد شفا بخشد، بسیاری را خواهند فریفت؛ اما وقتی چندین نفر تباری کنند که یکی چلاق باشد و دیگری او را به همان شیوه شفا دهد و بقیه هم شاهد و گواه قضیه باشند، شمار بسیار بیشتری را خواهند فریفت.

در خصوص آمادگی آدمیان برای پذیرش شتابزده معجزات کاذب هیچ‌اخطار و انداز بهتری و یا به‌نظر من دیگری، جز آنچه خداوند از زبان موسی در آغاز فصول ۱۳ و ۱۸ سفر تثئیه (چنانکه در فصل پیشین دیدیم) تجویز کرده است، وجود ندارد: و آن اینکه ما هیچکس را که مذهب دیگری جز آنچه جانشین و نماینده خداوند (که در آن زمان موسی بود) برقرار ساخته باشد، به‌عنوان پیامبر نپذیریم؛ و نیز هیچکس را که پیشگویی‌هایش تحقق نیافته باشد (هر چند همان مذهب را تعلیم دهد) بدان عنوان قبول نکنیم. بنابراین موسی در زمان خود، هارون و جانشینانش در زمان خودشان، و حاکم قوم برگزیده خداوند که پس از خود خداوند قرار دارد یعنی ریاست کلیسا در همه زمان‌ها، باید با ما سخن بگویند و معلوم کنند که چه آیینی را به‌عنوان آیین معتبر مستقر ساخته‌اند، تا آنکه ما بتوانیم بر آن اساس، دعاوی اعجاز و نبوت را ارزیابی کنیم. و پس از انجام این کار باید آنچه را که به‌عنوان معجزه از جانب ایشان مطرح می‌شود، به‌عینه مشاهده نماییم و همه وسایل ممکن را برای کسب یقین در خصوص وقوع آن به کار ببریم و گذشته از این، به‌علاوه ببینیم که آیا آن کار را هیچکس دیگری نمی‌تواند با کاربرد قدرت طبیعی خودش انجام دهد و در واقع انجام آن نیازمند دخالت بلاواسطه خداوند است یا نه. و در این خصوص همچنین باید به جانشین و نماینده خداوند رجوع کنیم؛ زیرا ما در همه موارد قابل شک و تردید از داوری‌های خصوصی صرف‌نظر کرده و داوری را به‌وی و انهاده‌ایم. مثلاً اگر کسی ادعا کند که پس از ادای کلمات خاصی با اشاره به تکه نانی، خداوند فی‌الغور آن تکه نان را به الهه یا انسانی و یا هر دو تبدیل کرده است، درحالی‌که آن تکه نان همچنان به همان صورت سابقش باقی باشد؛ در آن صورت دلیلی وجود ندارد که کسی گمان کند که معجزه‌ای رخ داده است و یا به‌واسطه آن از شخص مدعی بترسد؛ جز اینکه باید در خصوص وقوع یا عدم وقوع معجزه از طریق جانشین یا نماینده خداوند، از خود خداوند استفسار کند. اگر جانشین و نماینده خدا بگوید که معجزه‌ای رخ نداده است در آن صورت آنچه موسی (در سفر تثئیه ۱۸:۲۲) گفت، درست در می‌آید، و آن اینکه: [اگر پیغمبری چیزی به‌نام خداوند بگوید و آن چیز واقع نشود] آن پیغمبر آن را از روی غرور گفته است از او مترس. و اگر او بگوید که معجزه رخ داده است در آن صورت نباید با آن معارضه کنیم. همچنین اگر خبر وقوع معجزه‌ای را بشنویم ولی آن را نبینیم، در آن

احتیاطاتی در مقابل معجزات کاذب

صورت باید از کلیسای قانونی یعنی ریاست قانونی آن استفسار کنیم که تا چه اندازه باید گفته راویان را معتبر شماریم. و تکلیف کسانی که امروزه تحت حکومت حکام مسیحی به سر می‌برند، اساساً همین است. زیرا امروزه حتی یک تن را هم نمی‌شناسم که انجام چنین اعمال حیرت‌آوری را به واسطه سحر و ورد و دعای کسی مشاهده کند و در صورتی که از حداقلی از عقل و خرد برخوردار باشد، آنها را مافوق طبیعی، بینگارد؛ و مسئله دیگر این نیست که آیا واقعه‌ای که به عینه مشاهده می‌کنیم، معجزه است یا نه؛ و یا اینکه آیا معجزه‌ای که خبرش به گوش ما می‌رسد یا آن را در کتاب‌ها می‌خوانیم، عملی واقعی بوده است و نه صرف حرف و نوشته؛ بلکه به زبان ساده مسئله این است که آیا گزارش معجزه راست بوده است یا دروغ. و در خصوص این مسئله ما نباید عقل یا وجدان خصوصی خودمان را قاضی قرار دهیم بلکه باید عقل عمومی یعنی عقل جانشین عالی خداوند را داور سازیم؛ و در حقیقت ما پیشاپیش وقتی قدرت حاکمه را به وی وا گذاشته‌ایم تا آنچه را که لازمه صلح و حراست از ماست انجام دهد، او را قاضی و داور نیز قرار داده‌ایم. هر انسان خصوصی همواره آزاد است که در دل خود اعمالی را که به‌عنوان معجزه اعلام شده‌اند باور کند و یا باور نکند (زیرا فکر و اندیشه آزاد است) و پیش خود حساب کند که به واسطه ایمان و باور آدمیان، چه منافعی نصیب کسانی می‌شود که مدعی یا حامی آن معجزات‌اند؛ و بر آن اساس بسنجد که آیا آنها معجزه‌اند یا دروغ. اما وقتی به مسئله اعتراف و اقرار به باور و عقیده خود در آن خصوص می‌رسیم، عقل خصوصی می‌باید خود را تسلیم عقل عمومی یعنی عقل جانشین و نماینده خداوند کند. اما اینکه جانشین و نماینده خداوند و ریاست کلیسا کیست، بعداً به جای خود بررسی خواهیم کرد.

فصل سی و هشتم

در باب معنای زندگی ابدی، دوزخ، رستگاری، آخرت و نجات اخروی در کتاب مقدس

تداوم جامعه مدنی بستگی به عدالت دارد؛ و عدالت نیز به قدرت تأمین حیات و اعمال مجازات مرگ و دیگر پاداش‌ها و کیفرهای کوچک‌تری دارد که در اختیار صاحبان حاکمیت در دولت است. وقتی هر کس دیگری جز حاکم دارای قدرت تأمین پاداش‌هایی بزرگ‌تر از تأمین جان، و تحمیل کیفرهایی بزرگ‌تر از مجازات مرگ باشد، در آن صورت استقرار و استمرار دولت امکان نخواهد داشت. حال چون زندگی ابدی پاداش بزرگ‌تری در مقایسه با زندگی فعلی است؛ و نیز چون عذاب ابدی، کیفر بزرگ‌تری از مرگ طبیعی است؛ پس شایسته است همه کسانی که می‌خواهند (از طریق اطاعت از مراجع اقتدار) از مصائب آشوب و جنگ داخلی بپرهیزند، در این خصوص به خوبی تأمل کنند که در کتاب

مقدس مراد از زندگی ابدی و عذاب ابدی چیست و آدمیان باید به خاطر ارتکاب چه جرم‌هایی و بر علیه چه کسانی دچار عذاب ابدی گردند و به خاطر چه اعمالی به زندگی جاودان دست یابند.

و نخست می‌بینیم که حضرت آدم با چنان نوعی از حیات آفریده شد که اگر فرمان خداوند را نقض نکرده بود، الی‌الابد در بهشت عدن از همان نوع زندگی بهره‌مند می‌بود. زیرا وی تنها تا وقتی می‌توانست از درخت زندگی تغذیه کند که از خوردن میوه درخت معرفت نسبت به نیک و بد خودداری نماید؛ چون وی از خوردن این میوه منع شده بود. و بنابراین به محض آنکه آدم از میوه درخت معرفت خورد، خداوند او را از بهشت بیرون انداخت: تا مبادا دست خود را دراز کرده هم از درخت حیات بگیرد و بخورد تا دائماً زنده بماند. از این آیه چنین به نظر اینجانب می‌رسد که (البته اینجانب در این مورد و در مورد تمامی مسائل دیگری که حل آنها بستگی به کتاب مقدس بر طبق تفسیر مجاز از جانب دولت داشته باشد، تسلیم هستم و خود را از اتباع آن دولت می‌دانم) حضرت آدم اگر مرتکب گناه نشده بود، بر روی زمین از زندگی جاویدان برخوردار می‌شد؛ و بنابراین مرگ به واسطه گناه اولیه او گریبانگیر وی و فرزندانش شد. مراد این نیست که مرگ فی‌الفور حادث شد؛ زیرا در آن صورت آدم هرگز نمی‌توانست فرزند داشته باشد؛ حال آنکه وی مدت‌ها پس از آن زیست و پیش از آنکه بمیرد اولاد بسیاری آورد. اما وقتی گفته می‌شود: همان روز که از آن درخت بخوری؛ قطعاً خواهی مرد لابد می‌باید منظور فناپذیری آدم و قطعیت مرگ وی باشد. پس چون زندگی جاویدان به کیفر گناه آدم از دست رفت، آن کس که می‌توانست این کیفر را ملغی سازد می‌توانست بدان وسیله زندگی جاویدان را نیز اعاده کند. حال عیسی مسیح کیفر گناه همه کسانی را که به او اعتقاد دارند، تحمل کرده است و بنابراین زندگی جاویدانی را که به واسطه گناه آدم از دست رفته بود، برای همه مؤمنان اعاده نموده است. و به همین معنی است که قیاس پولس رسول (در نامه به رومیان ۹ و ۱۸:۵) درست درمی‌آید: چنانکه با خطای یک تن حکم به محکومیت همه آدمیان شد، به همین سان نیز راست کرداری یک تن همه را از محکومیت می‌رهاند و زندگی را به رایگان به ایشان ارزانی می‌دارد. همین مطلب به‌طور بارزتری در این کلمات آمده است: (نامه اول پولس به مسیحیان قرن‌تس ۲۲ و ۱۵:۲) و چون مرگ به خاطر گناه آدم به این دنیا آمد، پس زندگی پس از مرگ هم به خاطر [نجات ما به وسیله مسیح] حاصل شد. همچنانکه همه به واسطه گناه آدم می‌میرند، همه به واسطه هدیه نجات مسیح دوباره زنده خواهند شد.

مکان بهره‌مندی آدمیان از حیات جاویدانی که مسیح برای ایشان تأمین خواهد کرد، بر طبق آیات بعدی، زمین است. زیرا اگر همه به واسطه گناه آدم می‌میرند یعنی بهشت و زندگی جاویدان بر روی زمین را از دست می‌دهند و اگر همه به واسطه مسیح دوباره زنده خواهند شد، پس همه بر روی زمین زندگی خواهند کرد؛ در غیر این صورت مقایسه میان

جایگاه زندگی ابدی آدم اگر گناه نکرده بود بهشت زمینی بود

سفر تکوین ۳:۲۲

نصوصی راجع به مکان زندگی جاویدان برای مؤمنان

این دو درست نمی‌بود. به نظر می‌رسد که نص کتاب زبور (مزمور ۱۳۳:۳) با این مطلب مطابقت کند: خداوند بر روی کوه‌های صهیون برکت خود و حتی حیات ابدی را عنایت می‌فرماید؛ زیرا صهیون در اورشلیم و بر روی زمین است. همین مطلب به وسیله یوحنا ی رسول هم تأیید می‌شود (مکاشفه یوحنا ۷:۲۱) آنجا که می‌گوید: و به هر که پیروز شود اجازه می‌دهم از درخت زندگی میوه بخورد که در وسط بهشت خداوند است؛ این همان درخت زندگی جاویدان آدم بود؛ اما زندگی وی می‌بایست بر روی زمین باشد. همین نکته باز هم به وسیله یوحنا ی رسول (مکاشفه یوحنا ۲:۲۱) تأیید می‌شود: و من یوحنا شهر مقدس یعنی اورشلیم جدید را دیدم که از آسمان از جانب خدا پایین می‌آمد؛ همچون عروسی که برای دیدار داماد خود آراسته شده بود. و در آیه ۱۰ نیز مضمون کلامش همین است چنانکه گویی منظورش این باشد که اورشلیم جدید، یعنی بهشت خدا، در هنگام بازگشت مجدد مسیح از آسمان برای قوم برگزیده خداوند فرود می‌آید و نه آنکه این قوم از زمین به سوی آن به آسمان بروند. و این مطلب با مطلبی که آن دو مرد سفید جامه (یعنی آن دو فرشته‌ای) به حواریونی گفتند که صعود مسیح به سماوات را نظاره می‌کردند اختلافی ندارد؛ (کتاب اعمال رسولان ۱:۲): همین عیسی که از بین شما به آسمان برده می‌شود، به همان شیوه که دیدید که به آسمان رفت، به زمین خواهد آمد. گویی منظور آیه این است که آنها گفته بودند که مسیح باید برای حکومت بر ایشان تحت نظارت خداوند پدر خویش برای همیشه به زمین بیاید نه آنکه آنها را برای اعمال حکومت خود به آسمان ببرد؛ و این برداشت با واقعیت تجدید و احیای سلطنت خداوند که موسی تأسیس کرده بود، سازگار است؛ و این سلطنت همان حکومت سیاسی یهودیان بر روی زمین بود. همچنین گفته منجی ما (در انجیل متی ۲۲:۳۰) در این باره که در روز قیامت ایشان ازدواج نمی‌کنند بلکه مثل فرشتگان آسمان می‌شوند، توصیف زندگی جاویدانی است که شباهت به حیاتی دارد که آدمیان به هنگام ازدواج حضرت آدم از دست دادند. زیرا از آنجا که اگر آدم و حوا مرتکب گناه نشده بودند برای همیشه به صورت اشخاص منفرد و غیرمزدوج بر روی زمین زندگی می‌کردند؛ پس آشکار می‌شود که آنها نمی‌بایست همواره به تولیدمثل خویش ادامه می‌دادند. زیرا اگر آدمیان فناپذیر تولیدمثل می‌کردند به همان شیوه‌ای که انسان‌های امروز تولیدمثل می‌کنند، در آن صورت زمین در مدت کوتاهی دیگر نمی‌توانست جایی برای اقامت آنان داشته باشد. یهودیانی که از منجی ما پرسیدند که زنی که با چندین برادر ازدواج کرده بود در روز قیامت زن کدامیک از ایشان خواهد بود، از عواقب زندگی جاودان با خبر نبودند؛ و بنابراین منجی ما ایشان را از نتیجه جاودانگی و فناپذیری آگاه می‌سازد؛ به این معنی که دیگر تولیدمثلی صورت نخواهد گرفت و در نتیجه ازدواجی در کار نخواهد بود همچنانکه ازدواج و تولیدمثلی در بین فرشتگان نیست. مقایسه میان حیات جاودانی که آدم از دست داد و حیات جاودانی که

منجی ما با پیروزی بر مرگ بازیافت، همچنین از این لحاظ نیز صادق است که همچنانکه آدم حیات جاویدان را باگناه خود از دست داد لیکن پس از آن مدتی زیست، به همان سان مسیحی مؤمن زندگی جاویدان را از طریق عذاب و مرگ مسیح باز می‌یابد، هر چند به مرگ طبیعی بمیرد و برای مدتی یعنی تا روز قیامت، مرده باقی بماند. زیرا همچنانکه دوران مرگ از زمان محکومیت آدم حساب می‌شود و نه از فقدان و مرگ او؛ به همین سان زندگی نیز از زمان توبه حساب می‌شود نه از رستخیز و زندگی مجدد کسانی که برگزیدگان مسیح‌اند.

صعود به آسمان نمی‌توان براساس هیچیک از نصوص که یافته‌ایم به سهولت گفت که منظور از آسمان که آدمیان پس از قیامت در آن زندگی جاویدان می‌یابند، آن بخش‌هایی از جهان باشد که از زمین بسیار دورند و در قرب ستارگان و یا بر فراز آنها در آسمان‌های بلندی واقع هستند که Caelum Empyreum [سموات علیا] خوانده می‌شوند (و هیچ ذکری از اینها در کتاب مقدس نیست و مبنایی در عقل هم ندارند). منظور از سلطنت آسمانی، سلطنت سلطانی است که در آسمان ساکن است؛ و مملکت او همان کشور قوم بنی‌اسرائیل بود و خود بر ایشان از طریق پیامبرانی که جانشینان وی بودند، یعنی اول موسی و بعد از او العاذار و کاهنان حاکم، حکومت می‌کرد، تا آنکه در روزگار شموئیل مردم طغیان کردند و به شیوهٔ اقوام دیگر انسانی فانی را به‌عنوان سلطان خود پذیرفتند. و آنگاه که منجی ما مسیح از طریق تعلیمات حواریون و کارگزاران خود یهودیان را به بازگشت ترغیب کند و قبایل غیریهود را به اطاعت از ایشان فراخواند، در آن حال سلطنت الهی تازه‌ای برقرار خواهد شد؛ زیرا در آن صورت سلطان ما خدا و سریر سلطنتش آسمان خواهد بود؛ بدون آنکه ضرورتی به حکم کتاب مقدس وجود داشته باشد که آدمی برای دستیابی به شادی و سعادت به مکانی بالاتر از جای پای خدا یعنی زمین برود. برعکس می‌بینیم که (در انجیل یوحنا ۱۳:۳) آمده است که: هیچکس به آسمان‌ها عروج نکرده است مگر آنکه از آسمان پایین آمده است، یعنی فرزند آدم که در آسمان است. و در این مورد در ضمن مطلب باید بگوییم که این کلمات برخلاف آنچه بلافاصله پیش از آنها می‌آید، از آن منجی ما مسیح نیستند بلکه کلمات خود یوحنا رسول‌اند؛ زیرا مسیح در آن زمان در آسمان نبود بلکه بر روی زمین بود. مطلب مشابهی در مورد داوود (در کتاب اعمال رسولان ۲:۳۴) گفته شده است، آنجا که پطرس رسول برای اثبات عروج مسیح به آسمان، با استفاده از کلمات زبور (مزموز ۱۰۶:۱) که گفته است: زیرا که جان مرا در عالم غیب [دوزخ] و انخواهی گذاشت و مقدس خود را نمی‌گذاری که بوسیدگی ببیند، می‌گوید که آن کلمات (نه در مورد داوود بلکه) در مورد مسیح گفته شده‌اند؛ و برای اثبات آن این دلیل را اضافه می‌کند که: زیرا داوود به آسمان عروج نکرده است. اما می‌توان در پاسخ به این مطلب به آسانی گفت که گرچه قرار نبود که جسم ایشان تا روز جزا به آسمان صاعد شود، لیکن ارواح‌شان به

محض آنکه اجسادشان را ترک گفت به آسمان‌ها پیوست؛ و به نظر می‌رسد که همین مطلب به موجب کلمات منجی ما (در انجیل لوقا ۳۸ و ۳۷: ۲۰) تأیید شود: زیرا وی پس از اثبات قیامت براساس کلام موسی می‌گوید: و به اینکه مردگان برمی‌خیزند موسی نیز اشارت فرمود. در حدیث بوته چنین گوید خداوند را خدای ابراهیم، و خدای اسحاق و خدای یعقوب، خدا نیست زان مردگان بل زان زندگان است زیرا با نسبت به او همه زنده‌اند. اما اگر این کلمات را تنها به معنی جاودانگی روح تعبیر کنیم، در آن صورت آنچه را که منجی ما می‌خواست اثبات کند، یعنی رستاخیز جسمانی و یا جاودانگی انسان را اصلاً اثبات نمی‌کنند. بنابراین منظور منجی ما این است که آن شاهان و بزرگان جاویدان بودند، اما نه به دلیل وجود خصوصیتی ناشی از ذات و طبیعت بشر بلکه به دلیل خواست و اراده خداوند که از روی لطف و مرحمت صرف می‌خواست به مؤمنان زندگی جاودان ببخشد. و گرچه در آن زمان آن بزرگان و بسیاری دیگر از مردان مؤمن مرده بودند، لیکن برطبق آیه، آنها در خدا زندگی می‌کردند؛ یعنی نام ایشان همراه با کسانی که گناهان‌شان بخشوده شده و از زندگی جاویدان در قیامت برخوردار شده بودند، در کتاب زندگی ثبت شده بود. این نظریه که روح آدمی در ذات خود جاویدان است و یا موجودی زنده و مجزاً و مستقل از جسم است و یا اینکه هر انسانی فی‌نفسه پیش از وقوع رستاخیز روز جزا جاویدان است، در کتاب مقدس آشکار و روشن نیست (جز در مورد انوش و ایلپاه^۱). کل فصل ۱۴ کتاب ایوب که نه سخن دوستان او بلکه سخن خود اوست شکوه و شکایتی درباره همین فناپذیری طبیعی است و با این حال فناپذیری در قیامت نفی نمی‌شود. (وی در آیه ۷ می‌گوید): زیرا که از برای درخت امیدی هست اگر چه قطع شود که دیگر بروید و نهال‌هایش باز نایستد، اگر چه ریشه‌هایش در زمین کهنه گردند و تنه‌اش در خاک بمیرد، لکن از رایحه آب غنچه می‌زند و مثل نهال شاخ‌ها می‌اندازد. اما انسان می‌میرد و ضایع می‌شود و آدمی بعد از جان دادن کجاست؟ (و آیه ۱۲): همچنان انسان می‌خواهد و بر نمی‌خیزد تا معدوم شدن آسمان‌ها. اما در چه زمانی آسمان‌ها معدوم خواهند شد؟ پطرس رسول به ما گفته است که آن زمان همان رستاخیز عمومی است. زیرا در نامه دوم خود باب ۳، آیه ۷ می‌گوید: و آسمان و زمینی که الحال می‌باشد به امر وی امن و محفوظ باشند به جهت آتش در روز جزا و هلاک اشخاص بی‌دین. (و آیه ۱۲) منتظر و خواهان رسیدن روز خدا هستیم که در آن آسمان‌ها افروخته گشته از هم خواهد یاشید و عناصر از حرارت گداخته خواهند شد. لیکن به حسب وعده انتظار می‌کشیم آسمان و زمین نو را که در آن حق و راستی قرار می‌گیرد. بنابراین وقتی ایوب می‌گوید که آدمی تا آن زمان که آسمان‌ها معدوم شوند بر نخواهد خاست، گویی منظورش آن است که زندگی جاویدان (روح و زندگی در کتاب مقدس معمولاً به یک معنا

هستند) در انسان تا پیش از رستاخیز و روز داوری آغاز نمی‌شود؛ و دلیل آن نه طبع خاص آدمی و یا تولیدمثل بلکه وعده [الهی] است، زیرا پطرس رسول می‌گوید: ما انتظار می‌کشیم آسمان و زمین نو را (نه به حکم طبیعت) بلکه به حسب وعده.

سرانجام اینکه چون پیش‌تر براساس نصوص صریح گوناگون در کتاب مقدس، در فصل ۳۵ این کتاب، اثبات کرده‌ایم که سلطنت خداوند، دولتی مدنی است که در آن خود خداوند نخست به‌موجب عهد عتیق و سپس به‌موجب عهد جدید، حاکم است، و بر آن به‌واسطه نماینده یا جانشین خود حکومت می‌کند؛ پس همان آیات نیز اثبات می‌کنند که پس از بازگشت مجدد منجی ما در عین قدرت و شکوه برای آنکه بالفعل الی‌الابد حکومت کند، سلطنت خداوند بر روی زمین مستقر خواهد شد. اما چون این نظریه (گرچه براساس آیاتی ثابت شده که نه اندک و نه مبهم‌اند) به‌نظر بسیاری از کسان بدیع می‌نماید، پس آن را صرفاً شرح خواهم داد بدون آنکه درباره آن و یا هر یک از دیگر وجوه تعارض‌آمیز دین نظر خاصی داشته باشم، بلکه تنها به اختتام نزاع مسلحانه بر سر قدرت و اقتداری نظر دارم که (هنوز در بین هموطنان من جریان دارد) و به‌واسطه همین قدرت و اقتدار است که انواع مختلف نظریات تأیید یا رد می‌شوند؛ و فرامین صاحبان آن اقتدار چه شفاهاً و چه کتباً (قطع‌نظر از اینکه عقاید افراد خصوصی چه باشد) می‌باید مورد اطاعت همه کسانی قرار گیرد که خواهان برخورداری از امنیت در سایه قوانین هستند. زیرا اصول نظری سلطنت خداوند چنان تأثیر عظیمی بر سلطنت آدمیان دارد که نباید جز به‌واسطه کسانی که تحت اقتدار عالی‌ه خداوند، صاحب قدرت حاکمه‌اند، معین شوند.

همانند سلطنت خدا و زندگی جاویدان، دشمنان خدا و عذاب آنها پس از روز جزا، براساس کتاب مقدس، بر روی زمین ظاهر می‌شوند. نام مکانی که همه آدمیان تا روز رستاخیز در آن مدفون می‌مانند و یا در کام زمین فرو می‌روند، معمولاً در کتاب مقدس با کلماتی خوانده می‌شود که به‌معنی زیر زمین است؛ و لاتین‌زبانان کلاً آن را *Infernus* [دوزخ] و *Inferni* و یونانیان *ᾗδης* می‌نامند که به‌معنی مکانی است که در آن آدمیان نمی‌توانند چیزی را ببینند و شامل گورستان و مکان‌های عمیق‌تر از آن است. اما نام مکان محکوم شدگان پس از روز قیامت نه در عهد عتیق و نه در عهد جدید، با ذکر موقعیت آن تعیین نشده است؛ بلکه تنها با ذکر نام جماعت‌هایی به آن اشاره رفته است، یعنی جماعتی از آدمیان شریری که خداوند در ادوار گذشته به شیوه‌ای خارق‌العاده و معجز‌آسا از چهره زمین محو و نابود می‌کرد و به‌صورت گروهی در چنان مکانی می‌انداخت؛ مثلاً در *Inferno* [دوزخ] یا در *Tartarus* یعنی گودال بی‌انتها، چنانکه قورح، داثن و ابیرام^۱ گودال بی‌انتها

می‌خواستند ما را متقاعد سازند که در کرهٔ خاکی که نه تنها متناهی و محدود است بلکه (در مقایسه با عظمت سیارات) چندان هم بزرگ نیست، گودالی بی‌انتهای یعنی چاله‌ای با عمق نامتناهی وجود دارد، مانند آنچه یونانیان در اساطیر خود (یعنی در اسطوره‌های مربوط به دیوان و شیاطین) و پس از ایشان رومیان، گودال بی‌انتهای [تارتاروس] می‌خواندند؛ در این باره ویرژیل می‌گوید: چنان گودال بزرگی است که تا بی‌نهایت در زیر آسمان مشرف بر المپیوم ادامه می‌یابد.

زیرا این چیزی است که فاصلهٔ زمین تا آسمان نمی‌تواند آن را در بر بگیرد؛ لیکن ما باید اعتقاد داشته باشیم که آن کسان، که خداوند چنان کیفری را برای عبرت دیگران بر ایشان اعمال کرد، الی‌الابد در آنجا خواهند ماند.

به‌علاوه چون چنان مردان نیرومندی که در دوران نوح قبل از طوفان بر روی زمین زندگی می‌کردند (یونانیان آنها را قهرمان می‌خواندند و کتاب مقدس آنها را غول می‌نامد و در هر دو صورت ایشان مولود آمیزش فرزندان خدا و فرزندان آدم شمرده می‌شدند) به‌دلیل زندگی شرارت آمیزشان به‌واسطهٔ طوفان بزرگ نابود شدند؛ بنابراین مکان محکوم شدگان گاه به‌واسطهٔ نزدیکی با مکان غول‌هایی که بدان‌سان در گذشته‌اند، مشخص می‌شود؛ چنانکه در امثال سلیمان ۱۶:۲۱ آمده است: کسی که از راه شناخت خارج گردد در بین جماعت غول‌ها خواهد ماند. و در کتاب ایوب ۵:۲۶ آمده است: نگاه کنید که چگونه غول‌ها در زیر آب‌ها همراه با کسانی که همنشین آنها هستند؛ ناله می‌کنند. در این آیه مکان لعنت‌شدگان زیر آب است. و در کتاب اشعیا ۹:۱۴ آمده است: عالم غیب تحتانی به جهت تو (ای شهریار بابل) متحرک است تا آنکه حین ورودت تو را استقبال نماید و به‌خصوص تو ارواح پهلوانان زمین را بیدار سازد. و در این آیه نیز مکان لعنت‌شدگان (در مفهوم حقیقی کلمه) زیر آب است.

محل اجتماع غول‌ها

ثالثاً چون شهرهای سودوم و عامورا به‌واسطهٔ خشم خارق‌العادهٔ خداوند به جهت شرارت و تبه‌کاریشان با آتش و گوگرد نابود شدند و همراه با آنها سرزمین پیرامون به دریاچهٔ متعفن قیرگونی تبدیل شد؛ پس گاه مکان لعنت‌شدگان با اشاره به آتش و دریاچهٔ آتشین مشخص می‌شود؛ چنانکه در مکاشفهٔ یوحنا باب ۲۱ آیهٔ ۸ آمده است: و خوفناکان که از پیروی من برمی‌گردند و کسانی که به من ایمان ندارند، فاسدان و آدم‌کش‌ها و زناکارها و جادوگرها و دروغگوها و کسانی که به‌جای خدایت می‌پرستند، جای همه در دریاچه‌ای است که با آتش و گوگرد می‌سوزد و این همان مرگ دوم است. پس آشکار است که آتش دوزخ که در اینجا از آن با استعاره از آتش واقعی سودوم یاد می‌شود، به‌معنی هیچ نوع یا مکان خاص عذاب نیست بلکه باید آن را به معنایی کلی و نامعین، به‌مفهوم نابودی گرفت، چنانکه در باب ۲۰ آیهٔ ۱۴ مکاشفهٔ یوحنا آمده است، در آنجا که می‌گوید: مرگ و دوزخ به دریاچهٔ آتش انداخته شدند یعنی منهدم و نابود شدند؛ چنانکه گویی پس از روز

دریاچهٔ آتش

جزا دیگر مردن و به گور و دوزخ رفتن در کار نخواهد بود، یعنی به Hades [در اساطیر یونان یعنی جهان تحتانی مردگان] رفتن منتفی است (احتمالاً لفظ Hell [دوزخ] در زبان ما از این واژه گرفته شده است)؛ و این به همان معنی است که دیگر مرگی نخواهد بود.

چهارم اینکه با اشاره به بلیهٔ ظلمتی که بر مصریان وارد شد و در خصوص آن (در سفر خروج ۱۰:۲۳) چنین آمده است: و یکدیگر را نمی‌دیدند و هیچکس تا سه روز از جای خودش بر نمی‌خاست اما تمامی بنی اسرائیل را در مسکن‌هایشان نور بود، مکان بدکاران پس از روز جزا ظلمات سراسری و یا (در اصل آن) ظلمات بیرونی، خوانده می‌شود. و همین مطلب (در انجیل متی ۲۲:۱۳) بیان می‌شود، آنجا که سلطان ملازمان را فرموده که دست‌وپای آن کس که لباس عیش نپوشیده بسته و برده در ظلمت خارجی اندازیدش. [به یونانی]: *είσ τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*. که گرچه به ظلمات سراسری ترجمه شده است لیکن معنای آن نه در گستردگی ظلمت بلکه در گستردگی مکان آن نهفته است و آن مکان بیرون از محل زیست برگزیدگان خداست.

سرانجام اینکه مکانی در نزدیکی اورشلیم به نام درهٔ بنی هنوم وجود داشت و در بخشی از آنکه توفت خوانده می‌شد یهودیان مرتکب بدترین بت‌پرستی‌ها شده و فرزندان خود را برای مولوخ بت قربانی می‌کردند؛ و در همانجا نیز خداوند دشمنان خویش را با شدیدترین مجازات‌ها کیفر کرده بود؛ و نیز در همانجا بود که یوشیاء کاهنان مولوخ را بر روی محراب‌هایشان سوزانده بود، چنانکه به‌طور کلی از کتاب دوم ملوک فصل ۲۳ برمی‌آید؛ همان مکان بعدها برای جمع‌آوری کثافات و زباله‌ها به کار رفت و زباله‌ها از آنجا به خارج از شهر نقل می‌شد؛ و در آن مکان گهگاه آتش‌هایی افروخته می‌گشت تا هوا تصفیه شود و بوی عفن اجساد و لاشه‌ها رفع گردد. از روی نام همین مکان ناخوشایند، یهودیان بعدها همواره مکان مغضوبین را جهنم^۱ یا درهٔ هنوم می‌خواندند و این واژهٔ جهنم همان کلمه‌ای است که امروزه دوزخ (Hell) ترجمه می‌شود، و از آتش‌هایی که در آنجا گاه سوزانده می‌شد، مفهوم آتش همیشگی و خاموش ناشدنی را گرفته‌ایم.

پس با توجه به اینکه امروزه هیچکس نیست که کتاب مقدس را چنان تفسیر کند که گویی پس از روز رستاخیز بدکاران الی‌الابد در دورهٔ هنوم مجازات خواهند شد و یا اینکه پس از حشر در روز محشر دوباره به زیرزمین و یا زیر آب خواهند رفت و یا اینکه پس از روز جزا و قیامت دیگر یکدیگر را نخواهند دید و از مکانی به مکان دیگر نخواهند جنبید، پس به‌نظر بنده ضرورتاً چنین برمی‌آید که آنچه بدین صورت دربارهٔ آتش دوزخ گفته شده است، سخنی استعاری است؛ و بنابراین کلمات مکان دوزخ و عذاب‌های جهنمی و

شیطان و ابلیس اسامی خاص
نیستند بلکه القاباند

عذاب دهندگان معانی حقیقی و درستی دارند که باید در آنها تفحص کرد (زیرا همه استعاره‌ها دارای مبنایی واقعی هستند که در قالب کلمات حقیقی و درست قابل بیان‌اند). و نخست در مورد عذاب‌دهندگان باید بگوییم که ماهیت و خصوصیات آنها به‌طور دقیق و حقیقی در عناوینی مانند دشمن یا شیطان، اغواکننده یا ساحر، و منهدم‌کننده یا عبادون^۱ بیان شده است. کلمات شیطان، ابلیس و عبادون برخلاف اسامی خاص، افراد خاصی را افاده نمی‌کنند بلکه بیانگر نوعی عمل یا کیفیت‌اند؛ و بنابراین القابی هستند که نباید آنها را به‌صورت تعبیر و ترجمه نشده باقی گذاشت چنانکه در اناجیل لاتین و مدرن به این صورت باقی مانده‌اند؛ زیرا به این صورت اسامی خاص شیاطین پنداشته می‌شوند و در نتیجه آدمیان به سهولت ترغیب و اغوا می‌شوند تا به عقیده به وجود شیاطین باور بیاورند؛ و این عقیده در آن دوران آیین قبایل غیریهودی و مغایر با عقیده و آیین موسی و مسیح بود.

و چون مراد از دشمن، ساحر و منهدم‌کننده دشمنان کسانی است که در مملکت خداوندند، بنابراین اگر مملکت خداوند پس از قیامت بر روی زمین باشد (و چنانکه در فصل پیشین براساس کتاب مقدس ثابت کردیم بر روی زمین خواهد بود) در آن صورت دشمن و مملکت او نیز باید بر روی زمین باشند. زیرا پیش از آنکه یهودیان خدا را از حکومت خلع کنند، مملکت خدا بر روی زمین بود. یعنی مملکت خداوند در فلسطین بود و اقوام پیرامون آن، ممالک دشمن بودند و در نتیجه منظور از شیطان هر یک از دشمنان دنیوی و زمینی کلیسا و مذهب بوده است.

عذاب‌های دوزخ

عذاب‌های دوزخ گاه به‌عنوان گریستن و فشار دندان توصیف می‌شود چنانکه از انجیل متی ۸:۱۲ برمی‌آید؛ گاه از آن به‌عنوان کرم وجدان یاد می‌شود مثلاً در اشعیا ۶۶:۲۴ و انجیل مرقس ۴۸ و ۴۶ و ۹:۴۴؛ گاه از آتش نام برده می‌شود مثلاً در همین آیه اخیری که ذکر کردیم: آنجا که کرم آنها نمی‌میرد و آتش خاموش نمی‌شود و نیز در بسیاری آیات دیگر؛ گاه از شرم و حقارت سخن گفته می‌شود مثلاً در کتاب دانیال ۱۲:۲؛ و از خوابندگان در خاک زمین بسیاری بیدار خواهند شد بعضی جهت حیات ابدی و بعضی از برای شرمساری و حقارت ابدی. تمامی این آیات به شیوه‌ای استعاری، اندوه و حالت ناخرسندی و غمی را در ذهن ایشان، در مقایسه با سعادت و شادی جاویدانی در دیگران ترسیم می‌کنند که خودشان به‌واسطه بی‌ایمانی و نافرمانبرداری از دست داده‌اند. و چون آن خوشی و سعادت در دیگران جز در مقایسه با غم و ناراحتی بالفعل خودشان محسوس و دریافتنی نیست، پس چنین برمی‌آید که ایشان باید از همان دردها و رنج‌های جسمانی و مصیبت‌هایی رنج ببرند که نصیب کسانی می‌گردد که نه تنها تحت حکومت حکام شریر و جائر به‌سر

۱. Abaddon، ملک قعر بی‌انتهای جهنم-م.

می‌برند بلکه سلطان جاویدان قدیسان یعنی، خداوند متعال نیز دشمن ایشان است. و از جمله آن دردهای جسمانی، مرگ مجددی است که گریبانگیر هر یک از بدکاران می‌گردد. زیرا گرچه کتاب مقدس در خصوص قیامت عمومی صراحت دارد، لیکن در آن تصریح نشده است که بدکاران دارای زندگی همیشگی باشند. چون که پولس رسول (در نامه اول به اهل قرنتس ۴۳ و ۴۲:۱۵) در پاسخ به این سؤال که آدمیان در محشر با چه بدن‌هایی بار دیگر زنده خواهند شد، می‌گوید: به همین نهج است قیامت مردگان که بدن به فساد از هم پاشیده می‌شود و بی‌فساد برمی‌خیزد، در ذلت از هم پاشیده می‌شود و با جلال برمی‌خیزد، در ناتوانی از هم پاشیده می‌شود و در توانایی برمی‌خیزد. جلال و قدرت را نمی‌توان در وصف بدن‌های بدکاران به کار برد؛ به همین سان نمی‌توان مرگ دوم را در توصیف کسانی بیان کرد که جز یکبار هیچگاه دیگر نمی‌میرند؛ و گرچه در سخن استعاری می‌توان زندگی مصیبت‌بار دائمی را مرگ دائمی خواند؛ لیکن نمی‌توان مرگ مجدد را به درستی به چنان معنایی تعبیر کرد. آتشی که برای بدکاران تهیه شده است، آتشی جاویدان است، یعنی وضعی است که در آن هیچکس نمی‌تواند از زجر و عذاب بدنی و روحی که پس از قیامت الی‌الابد ادامه خواهد یافت، فارغ گردد؛ و به این معنا آن آتش خاموش ناشدنی و آن عذاب‌ها همیشگی خواهند بود؛ لیکن نمی‌توان از این استنباط کرد که آن کس که در آتش افکنده شود و یا با آن زجرها و شکنجه‌ها، عذاب داده شود، همچنان دوام آورد و چنان در مقابل [آتش و عذاب] پایداری کند که الی‌الابد بسوزد و عذاب ببیند، لیکن هیچگاه نابود نشود و نمیرد. و گرچه آیات بسیاری آتش و عذاب جاویدان را تأیید می‌کنند (و ممکن است در آن آدمیان یکی پس از دیگری متوالیاً و الی‌الابد افکنده شوند)؛ لیکن هیچ آیه‌ای در تأیید این مطلب نیافته‌ام که شخص واحدی در آن [آتش و عذاب الیم] زندگی ابدی داشته باشد؛ بلکه برعکس از مرگ ابدی که همان مرگ دوباره است، سخن می‌رود: زیرا پس از آنکه مرگ و گور، آن مردگانی را که در آن بودند تسلیم نمودند و هر کس به حسب افعال خود حکم یافت، پس مرگ و گور نیز به دریاچه آتش افکنده می‌شوند و این مرگ دوم است. به موجب این آیه روشن است که هر کس که در روز جزا محکوم شود مرگ دوباره‌ای خواهد داشت و پس از آن مرگ دیگر نخواهد مرد.

مکاشفه یوحنا

۲۰:۱۳ و ۱۴

لذات زندگی جاویدان تماماً در کتاب مقدس در ذیل عنوان آمرزش یا رستگاری آمده است. رستگار شدن به معنی مصون شدن است چه به صورت نسبی در مقابل بدی‌های خاص و چه به صورت مطلق در مقابل کل شر و بدی از جمله نیاز، بیماری و خود مرگ. و چون آدمی در وضعی فناپذیر خلق شد که قابل فساد نبود و در نتیجه در معرض هیچ چیزی قرار نداشت که ماهیت او را مختل و منحل کند؛ ولیکن به واسطه گناه آدم از آن وضع سعادت‌آمیز نزول کرد؛ پس چنین برمی‌آید که، رستگاری از گناه به معنی رستگار شدن از هرگونه شر و مصائبی است که آن شر بر سر ما بیاورد. و بنابراین در کتاب مقدس،

لذات زندگی جاویدان و

آمرزش یکی هستند

رستگاری از گناه همان

رهایی از بدبختی است

معنای بخشش گناهان و رهایی از مرگ و بدبختی یکی است، چنانکه از کلمات منجی ما برمی آید که، پس از آنکه باگفتن این مطلب (انجیل متی ۹:۲) که ای فرزند خاطر جمع باش که گناهان تو آمرزیده گردید بیمار مفلوجی را شفا بخشید؛ و چون می دانست که کاتبان ادعای بخشش گناهان را از جانب هر کسی به عنوان کفرگویی تلقی می کنند، پس از ایشان پرسید (آیه ۵): آیا کدام اسهل است گفتن اینکه گناهان تو آمرزیده شد و یا که برخیز و روانه شو؛ که منظورش از این سخن آن بود که در خصوص شفا بخشیدن به بیماران، گفتن اینکه گناهان تو آمرزیده گردید و برخیز و روانه شو هر دو به یک معنی است؛ و وی این سیاق از کلام را به کار برد تا تنها ثابت کند که دارای قدرت آمرزش گناهان است. و به علاوه به حکم عقل آشکار است که چون مرگ و بدبختی کیفر گناهانند، پس بخشش گناه می بایست به معنی رفع مرگ و بدبختی باشد، یعنی همان رستگاری مطلق باشد که قرار است مؤمنان پس از روز جزا به واسطه قدرت و مرحمت عیسی مسیح، که به این دلیل منجی ما خوانده می شود، از آن برخوردار گردند.

و در خصوص آموزش های خاص که از آیات زیر برمی آید: مثلاً کتاب اول شموئیل ۱۴:۳۹ که می گوید به خداوند حی قسم که رهاننده اسرائیل است، یعنی آنها را از دست دشمنان موقتی می رهاوند؛ و نیز کتاب دوم شموئیل ۲۲:۴ می گوید: تو منجی من هستی و مرا از دشمنان رهایی می بخشی؛ و نیز کتاب دوم ملوک ۵:۱۳ که می گوید: و خداوند، رهاننده ای به اسرائیل برپا نمود که ایشان از زیر دست آرامیان بیرون آمدند؛ و آیات مشابه دیگر، لازم نیست چیزی بگویم؛ زیرا تحریف معنای نصوصی از این دست نه دشوار است و نه کسی بدان علاقه ای دارد.

مکان وقوع آموزش ابدی

اما در خصوص آموزش عمومی چون می باید در مملکت آسمانی جاری شود، دشواری بسیاری در مورد مکانش وجود دارد. از یک سو به واسطه کلمه مملکت (که مکانی است که آدمیان برای تأمین امنیت دائمی خود بر ضد دشمنان و در مقابل نیازمندی های خود تأسیس می کنند) به نظر می رسد که آموزش و رستگاری عمومی باید بر روی زمین صورت تحقق پذیرد. زیرا به ما گفته شده است که رستگاری همان برقراری حکومت شکوهمند سلطان ما از طریق فتوحات است؛ و نه امنیتی که به واسطه هزیمت و فرار حاصل شده باشد؛ و بنابراین هر جا که ما باید به دنبال آموزش باشیم، در همانجا باید جویای فتح نیز باشیم و پیش از فتح جویای پیروزی و پیش از پیروزی جویای نبرد باشیم؛ و نمی توان به درستی تصور کرد که نبرد در آسمان صورت گیرد. اما، هر قدر هم که این استدلال درست باشد، بدون استناد به آیات صریح در کتاب مقدس بدان اعتماد نتوانیم کرد. وضع و حال رستگاری و آموزش به تفصیل در کتاب اشعیا فصل ۳۳ آیات ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۲۴ توصیف شده است.

به صهیون، شهر مراسم پرشکوه ما بنگر؛ چشمانت اورشلیم را به نظر درآورند که مسکن

امنیت و سایبانی است که فرو نمی‌افتد و حتی یکی از میخ‌هایش هرگز کنده نمی‌شود و از همگی طناب‌هایش یکی گسیخته نخواهد شد؛ بلکه خداوند ذوالجلال در آنجا از برای ما، به‌جای نهرها و رودخانه‌های وسیع‌الید خواهد بود که در آنجا کشتی یارودار نخواهد رفت و سفینه‌بزرگ نیز از آن عبور نخواهد نمود. زیرا که خداوند حاکم ماست و خداوند شارع ماست و پادشاه ماست که ما را نجات خواهد داد. ریسمان‌های تو سست شده پایه‌دکل خویشتن را محکم نتوانند کرد؛ بادبان را نیز نتوانند گسترده، آنگاه است که دست‌آورد غارت بسیار بزرگ تقسیم خواهد شد و لنگ‌شدگان هم از یغما خواهند برد؛ و هیچیک از ساکنان نخواهد گفت که بیمارم، زیرا گناه قومی که در آن ساکن است بخشوده خواهد شد.

در این کلمات مکانی که منشأ رستگاری است بر ما معلوم می‌شود و آن اورشلیم است، که مسکنی آرام است و ابدیت آن به اندازه‌ابدیت سایبانی است که هیچگاه فرو نمی‌افتد و غیره. و منجی آن، خداوند داور و حاکم و شارع و سلطانی است که ما را نجات خواهد بخشید؛ و رستگاری در آن به معنی این است که خداوند برای ساکنان آن همچون موج وسیعی از آب‌های روان خواهد بود؛ و غیره. و وضع دشمنان آن همچون ریسمان‌های سستی خواهد بود و پایه‌دکل آنها ضعیف بوده و لنگ‌شدگان از یغمای آنها خواهند برد. وضع آمرزیدگان هم از این قرار است که هیچیک از ساکنان آن نخواهد گفت که من بیمارم، و بالاخره کل این وضع در مفهوم بخشودگی گناهان خلاصه می‌شود، زیرا قومی که در آن ساکن است، گناهانش بخشوده خواهد شد. از این آیه آشکار می‌شود که رستگاری بر روی زمین تحقق خواهد یافت و آن زمانی است که (در بازگشت مجدد مسیح) خداوند در اورشلیم حکومت خواهد کرد؛ و رستگاری قبایل غیریهودی هم که به درون مملکت خداوند پذیرفته خواهند شد از اورشلیم سرچشمه خواهد گرفت؛ چنانکه به‌صورت صریح‌تری از جانب همان پیامبر [اشعیاء] در فصل ۶۵ آیات ۲۰ و ۲۱ اعلام شده است:^۱ و ایشان (یعنی قبایلی که یهودیان را در انقیاد خود داشتند) همه برادران شما را به‌عنوان پیشکشی به خداوند، از همه اقوام، بر روی اسبها و ارايه‌ها و در کجاوه‌ها و بر روی قاطرها و چارپایان تندرو به کوه مقدس من یعنی اورشلیم می‌آورند، و خداوند می‌گوید که همچنان بنی‌اسرائیل هدیه‌ای در درون ظرف یاکی به خانه خداوند می‌آورند. و خداوند می‌گوید که از ایشان کسانی را به‌عنوان کاهن و لای برمی‌گیرد. به‌موجب این آیه آشکار است که مقر اصلی مملکت خداوند (که همان مکانی است که از آن رستگاری ما که پیش‌تر قبایلی غیریهودی بودیم ناشی خواهد شد)، اورشلیم خواهد بود؛ و همین مطلب از جانب منجی ما در گفت‌وگویش با زن سامری در خصوص مکان عبادت خداوند تأیید می‌شود: منجی ما به او می‌گوید (انجیل یوحنا ۴:۲۲) که سامریان نمی‌دانستند که چه چیزی را

۱. ظاهراً این آیات به اشتباه نقل شده‌اند. م.

می‌پرستند درحالی‌که یهودیان می‌دانستند چه می‌پرستند؛ زیرا رستگاری از آن یهودیان است *ex Iudaeis*: یعنی از یهودیان آغاز می‌شود)، چنانکه گویی منظورش این است که تو خدا را می‌پرستی اما نمی‌دانی که خدا به واسطهٔ چه کسی تو را نجات خواهد داد، درحالی‌که ما می‌دانیم که نجات‌دهنده، یکی از افراد قبیلۀ یهوه یعنی یک یهودی خواهد بود نه یک سامری. و از این رو آن زن به درستی به عیسی پاسخ داد که: ما می‌دانیم که مسیح خواهد آمد. اینکه منجی ما می‌گوید که رستگاری از یهود آغاز خواهد شد، همان چیزی است که پولس رسول (در نامه به رومیان ۱۷ و ۱:۱۶) می‌گوید: انجیل قدرت خداست برای نجات تمام کسانی که ایمان بیاورند. خبر خوش انجیل در ابتدا برای یهودیان و نیز یونانیان موعظه شد، زیرا در آن حقانیت خداوند از آیینی به آیین دیگر آشکار می‌شود: یعنی از آیین یهودیان به آیین قبایل غیریهود. در همین معنا، یوئیل نبی در توصیف روز جزا می‌گوید (فصل ۲ آیات ۳۰ و ۳۱) که خداوند علامات را در آسمان‌ها و در زمین از خون و آتش و ستون‌های دود نمایان خواهد کرد و آفتاب به ظلمت و ماه به خون مبدل خواهد شد، پیش از ورود روز عظیم و مهیب خداوند؛ و در آیهٔ ۳۲ می‌افزاید: و واقع می‌شود که هر کس که به اسم خداوند استدعا نماید نجات خواهد یافت. زیرا که در کوه صهیون و اورشلیم موافق فرمودهٔ خداوند، رستگاری خواهد بود؛ و عوبیداء در آیهٔ ۷ همین را می‌گوید که: بر روی کوه صهیون رستگاری خواهد بود و در آنجا قداست خواهد بود و آل یعقوب همهٔ متصرفات ایشان را متصرف خواهد شد، که منظور متصرفات کافران است؛ و در آیات بعد دربارهٔ آن متصرفات به نحو مشخص تری سخن می‌گوید که آن اراضی، کوه خاندان عیسو، سرزمین فلسطین، مزارع افریم و شومرون و گلعاد و شهرهای جنوب هستند و با این کلمات نتیجه‌گیری می‌کند که: سلطنت از آن خدا خواهد بود. تمامی این آیات در تأیید وقوع رستگاری و مملکت خداوند (پس از روز جزا) در روی زمین هستند. از سوی دیگر هیچ نصی که احتمالاً قابل استناد باشد نیافته‌ام که عروج قدیسان به آسمان یعنی به ملکوت اعلی و یا مناطق اثیری دیگر را اثبات کند، جز اینکه تنها از مملکت آسمانی سخن می‌رود؛ و ممکن است وجه تسمیهٔ این عنوان آن باشد که خداوند که سلطان یهودیان بود از طریق فرمان‌هایی که به واسطهٔ فرشتگان خود در آسمان به موسی می‌فرستاد، بر ایشان حکومت می‌کرد؛ و پس از طغیان ایشان، خداوند فرزند خود را از آسمان اعزام داشت تا ایشان را به اطاعت و فرمانبرداری وادارد و باز هم دوباره او را از همانجا اعزام خواهد کرد تا الی‌الابد هم بر ایشان و هم بر همهٔ مؤمنان دیگر پس از روز داوری حکومت کند. و یا [ممکن است وجه تسمیه‌اش آن باشد] که سریر سلطنت این سلطان کبیر در آسمان است درحالی‌که زمین تنها جای پای اوست. اما به نظر نمی‌رسد که در شأن خداوند سلطان باشد که اتباعش جایگاهی به رفعت سریر سلطنت او و یا حتی رفیع‌تر از جای پای او داشته باشند و من نیز در این باره نص صریحی در کتاب مقدس نمی‌یابم.

از آنچه درباره سلطنت خداوند و رستگاری گفته شد، می توان به سهولت گفت که منظور از دنیای بعد [آخرت] چیست. در کتاب مقدس از سه جهان سخن رفته است: یکی جهان قدیم، دوم جهان موجود و سوم جهان آینده. در مورد اولی، پطرس رسول می گوید: و باز خدا در جهان قدیم به هیچکس رحم نکرد به جز نوح که رسول حق بود و خانواده هفت نفری او؛ و خداوند همه مردم خدانشناس دنیا را با طوفان عالم گیر به کلی نابود کرد و غیره. پس جهان اول از زمان آدم تا طوفان عالم گیر طول کشید. در خصوص جهان موجود، منجی ما می گوید (یوحنا ۳۶: ۱۸) سلطنت من از این دنیا نیست. زیرا وی تنها برای تعلیم آدمیان و نشان دادن راه رستگاری به ایشان و تجدید سلطنت پدر خود براساس عقیده خویش، به جهان آمد. در خصوص جهان آینده پطرس رسول می فرماید: با این حال ما به حسب وعده او جویای ملکوت جدید و ارضی جدیدیم. این همان جهانی است که مسیح در پوشش ابر و با قدرت و شکوهی عظیم از آسمان وارد آن می شود و ملائک خود را بدان می فرستد و برگزیدگان خود را از چهار سوی جهان و از اقصی نقاط زمین فراهم می آورد و از آنجا الی الابد (تحت اقتدار پدر خویش) بر ایشان حکومت می کند.

نامه دوم پطرس ۵: ۲

نامه دوم پطرس ۱۳: ۳

رستگاری انسان گناهکار نخست مستلزم استخلاص است؛ زیرا کسی که مرتکب گناهی شده از کیفر آن گناه گریزان است و می باید (خودش یا شخص دیگری به جای او) تاوان و غرامتی بپردازد و این تاوان را آن کس که لطمه دیده و شخص خاطی را در سلطه خود دارد، تعیین می کند. و چون طرف زیان دیده، خداوند متعال است که همه چیز را در ید قدرت خویش دارد، پس قبل از تقاضای رستگاری باید چنان غرامتی به شکلی که خداوند به دلخواه خود تعیین می کند، پرداخته شود. منظور از این غرامت، جبران گناه نیست تا معادل خطای انجام شده باشد و هیچ گناهکاری نمی تواند آن را برای خودش تعیین کند و یا هیچ انسان درستکاری نمی تواند آن را برای دیگری تعیین نماید. کسی که خسارتی به دیگری وارد می کند می تواند آن را با اعاده مال یا پرداخت جریمه جبران کند، لیکن گناه را نمی توان با جریمه جبران کرد؛ زیرا این بدان معنی خواهد بود که آزادی در ارتکاب گناهان چیزی قابل خرید و فروش باشد. اما ممکن است گناهان شخص توبه کننده یا به صورت بلاعوض و یا در مقابل جزایی که خود خداوند بپسندد بخشوده شوند. آنچه خداوند معمولاً در عهد عتیق می پذیرد نوعی قربانی یا نذر بوده است. بخشش گناهان فرد عملی ناعادلانه نیست هر چند وی به اعمال مجازات تهدید شده باشد. حتی در بین آدمیان، گرچه وعده الهی برای وعده دهنده الزام آور است؛ لیکن تهدید یعنی وعده اعمال بد و ناخوشایند، برای کسی الزام آور نیست؛ به خصوص برای خداوند که بی نهایت بیش از آدمیان رحمان و رحیم است. بنابراین منجی ما مسیح برای استخلاص ما به این معنی به جبران گناهان آدمیان نپرداخت تا مرگ او به خودی خود عمل خداوند در مجازات گناهکاران با مرگ ابدی را ناعادلانه سازد؛ بلکه مسیح در ظهور اول، خودش را

فدا و قربانی و نذر کرد و از نظر خدا این لازمه رستگاری آدمیان در ظهور دوم مسیح بود، به شرط آنکه آنها در آن اثنا توبه کنند و به او ایمان آورند. و گرچه عمل استخلاص ما بدین معنا همواره در کتاب مقدس فدا و قربانی یا نذر کردن خوانده نمی‌شود بلکه گاه بهای [استخلاص] به‌شمار می‌رود، اما نباید تصور کنیم که منظور از بها چیزی است که به‌موجب ارزش آن مسیح بتواند از پدر آسیب دیده خود به‌عنوان حقی برای ما طلب غفران کند؛ بلکه منظور بهایی است که خداوند پدر خود از روی لطف و ترحم طلب کند.

فصل سی و نهم

در باب معنای کلمه کلیسا در کتاب مقدس

کلمه کلیسا (Ecclesia) در کتاب مقدس معانی گوناگونی دارد. برخی اوقات (اما نه همیشه) به معنی خانه خدا یعنی معبدی تعبیر می‌شود که مسیحیان در آن گرد می‌آیند تا تکالیف مذهبی خود را به‌طور آشکار و عمومی اجرا کنند؛ چنانکه در نامه اول پولس به اهل قرنتس باب ۱۴، آیه ۳۴ آمده است: زنان شما باید در کلیساها ساکت باشند؛ اما کلیسا تنها در معنای استعاری به جماعتی اطلاق می‌شود که در آنجا گرد می‌آیند؛ و از دیرباز کلیسا به معنی خود عمارت به کار می‌رفت تا آنکه میان معابد مسیحیان و بت پرستان تمیز داده شود. پرستشگاه اورشلیم خانه خدا و خانه نیایش بود؛ و از این رو هر عمارتی که به وسیله مسیحیان به امر ستایش مسیح تخصیص یابد، خانه مسیح است؛ و بنابراین آباء کلیسای یونانی آن را *Kuriakhē* یعنی خانه خدای خوانند و از این رو در زبان ما *Kyrke* و Church [کلیسا] خوانده شد.

کلیسا خانه خداست

کلیسا (وقتی به معنای عمارتی نباشد) به همان معنایی است که واژه Ecclesia در دولت‌های یونانی داشت و منظور از آن جماعت یا مجمعی از شهروندان بود که فراخوانده می‌شدند تا به سخنان حاکم گوش فرا دهند؛ و همین جماعت در دولت روم *Concio* [شنونده] خوانده می‌شد، زیرا گوینده *Ecclesiastes* و *Concionator* بود. و وقتی آن شهروندان به حکم مرجع قانونی فراخوانده می‌شدند، جماعت ایشان *Ecclesia Legitima* یعنی مجمع قانونی نامیده می‌شد که در یونانی *ἔννομος Ἐκκλησία* است اما وقتی آن جماعت به واسطه غوغاهای فتنه‌گرانه و تحریک‌آمیز برانگیخته می‌شدند جماعت مغشوش *Ἐκκλησία συγκεχυμένη* نام می‌گرفتند.

معنای حقیقی کلیسا

کتاب اعمال رسولان ۱۹:۳۹

گاه نیز کلیسا به معنای کسانی گرفته می‌شود که حق تشکیل جماعت را داشته باشند، هر چند در عمل انجمن نکرده باشند، یعنی کل توده مردمان مسیحی، هر قدر هم که بسیار پراکنده باشند؛ چنانکه (در کتاب اعمال رسولان ۸:۳) گفته می‌شود که شائول جماعت ایمان‌داران به مسیح را تارومار می‌کرد و در همین معناست که مسیح سرکرده

کلیسا خوانده می‌شود. و گاه کلیسا به معنی بخشی از مسیحیان است چنانکه (در نامه پولس به مسیحیان کولسی ۴:۱۵) آمده است که به دوستان مسیحی که در خانه او گرد آمده‌اند سلام برسانید. گاه نیز تنها به معنای برگزیدگان است، چنانکه (در نامه پولس به مسیحیان افسس ۵:۲۷) آمده است: تا اینکه بتواند از آن کلیسای با شکوهی بسازد که هیچ لکه و عیبی در آن دیده نشود بلکه پاک و بدون نقص باشد. گاه نیز به معنای انجمن و جماعتی از استادان الهیات مسیحی است خواه دانش آنها راستین باشد یا کاذب، چنانکه از انجیل متی ۱۷:۱۸ مستفاد می‌گردد: [اگر به حرفهای تو گوش نداد] موضوع را به کلیسا اطلاع بده و اگر از شنیدن سخن کلیسا ابا نماید بگذار که تا در نزد تو چون خارجی یا عشاری باشد.

کلیسا در چه معنایی یک شخص است

و تنها در همین مفهوم آخر است که کلیسا را می‌توان به معنای یک تن گرفت یعنی می‌توان گفت که دارای قدرت و توانایی اراده کردن، اعلام کردن، حکم دادن، فرمانروایی نمودن، قانون گذاشتن و یا انجام هرگونه عمل دیگری است. زیرا هرگونه عملی که بدون جواز از سوی مجمعی قانونی، از جانب مردم صورت گیرد، مسئول آن هر کسی است که حضور داشته و در امر اجرای آن یاری رسانده باشد و الا عمل کل آن کسان نیست و به طریق اولی عمل کسانی نیست که غایب بوده‌اند و یا در صورت حضور به انجام آن متمایل نبوده‌اند. برطبق این معنا، کلیسا را به این صورت تعریف می‌کنیم: گروهی از کسان که معتقد به مذهب مسیح‌اند و در شخص حاکم واحد وحدت یافته‌اند و می‌باید به حکم او گرد هم آیند و نباید بدون جواز او اجتماع کنند. و چون در همه کشورهای انجمنی که از پشتوانه اقتدار حاکم مدنی برخوردار نباشد، غیرقانونی است، کلیسایی نیز که در هر کشوری تشکیل شود و دولت تشکیل آن را منع کرده باشد، اجتماعی غیرقانونی خواهد بود.

دولت مسیحی و کلیسا یک معنی دارند

به علاوه چنین برمی‌آید که بر روی زمین هیچ کلیسای سراسری و عامی وجود ندارد که همه مسیحیان ملزم به اطاعت از آن باشند، زیرا هیچ قدرتی بر روی زمین نیست که همه دولت‌های دیگر تابع آن باشند. مسیحیانی در قلمرو بسیاری از شهریاران و دولت‌ها زندگی می‌کنند لیکن هر یک از آنها تابع همان دولتی است که خود وابسته بدان است؛ و در نتیجه نمی‌تواند تابع فرامین هیچکس دیگر باشد. و بنابراین کلیسا به معنای [نهادی] که بتواند فرمان براند، حکم و داوری کند، افراد را عفو یا محکوم نماید و یا هر عمل دیگری انجام دهد، همان دولتی است که شهروندان مسیحی باشند؛ به این اعتبار دولت مدنی خوانده می‌شود که اتباع آن آدمیان‌اند؛ و از این حیث کلیسا نلمیده می‌شود که اتباعش مسیحی‌اند. کلمات حکومت دنیوی و حکومت روحانی تنها به این منظور در جهان وارد شده‌اند تا مردم را به دوبینی گرفتار کنند و در نتیجه ایشان در تشخیص ماهیت حاکم قانونی خود دچار اشتباه شوند. درست است که بدن‌های مؤمنان پس از قیامت نه تنها روحانی بلکه اثری نیز خواهند بود؛ لیکن در زندگی دنیوی مادی و سنگین و

فسادپذیرند. بنابراین در زندگی دنیوی هیچ حکومتی سیاسی یا مذهبی جز حکومت دنیوی وجود ندارد؛ و هر آیینی که حاکم دولت و حاکم مذهب تعلیم آن را برای اتباع ممنوع بدارد، برای همهٔ اتباع غیرقانونی است؛ و حاکم نیز می‌باید یکی باشد، وگرنه لاجرم در درون کشور میان دولت و کلیسا نزاع و جنگ داخلی رخ می‌دهد، یعنی میان هواداران حکومت روحانی و هواداران حکومت دنیوی، میان شمشیر عدالت و سپر ایمان و (بدتر از آن) در درون قلب هر کسی میان مسیحی و انسان اختلاف می‌افتد. متآلهین و صاحب‌نظران کلیسا پیشوا و شبان خوانده می‌شوند؛ همچنین حکام مدنی نیز به این عنوان نامیده می‌شوند؛ اما اگر شبانان مطیع و منقاد یکدیگر نباشند و شبان بزرگ واحدی حاکم نباشد، در آن صورت عقاید مختلفی به مردم آموزش داده می‌شود که از آنها لزوماً یکی و احتمالاً هر دو نادرست خواهد بود. اینکه بر طبق قانون طبیعی، شبان بزرگ کیست، قبلاً معلوم شده است و او همان حاکم مدنی است و کتاب مقدس نیز این منصب را به وی واگذاشته است، چنانکه در فصل‌های آینده خواهیم دید.

فصل چهارم

در باب حقوق و اختیارات حکومت خداوند در زمان ابراهیم، موسی، کاهنان اعظم و ملوک یهود

حقوق حاکمهٔ ابراهیم پدر همهٔ ایمان‌داران و شخص اول در مملکت خداوند به حکم عهد و میثاق، ابراهیم بود. زیرا عهد و میثاق نخست با وی بسته شد؛ و در آن عهد وی، خود را و ذریهٔ خود پس از خویشتن را ملزم و مکلف به تصدیق و اطاعت از فرامین خداوند ساخت، نه تنها فرامین و احکامی (چون قوانین اخلاق) از آن نوع که موسی می‌توانست به واسطهٔ طبیعت از آنها آگاه گردد، بلکه فرامین و احکامی نیز که خداوند به شیوه‌ای خاص از طریق خواب‌ها و رؤیاها به او القامی کرد. زیرا آدمیان نسبت به قانون اخلاق، پیشاپیش ملزم و مکلف بودند و نیازی نداشتند تا به موجب عهد سرزمین کنعان، در آن مورد پیمانی ببندند. همچنین هیچ قرارداد دیگری متصور نبود که بتواند التزام و تکلیفی را تکمیل یا تحکیم کند که به موجب آن ایشان و همهٔ آدمیان دیگر به حکم طبیعت ملزم به اطاعت از خداوند متعال شده بودند؛ و بنابراین عهدی که ابراهیم با خدا بست برای آن بود که وی احکامی را که به نام خداوند در خواب و رؤیا دریافت می‌کرد به عنوان احکام خداوند بپذیرد و آنها را به خاندان خود ابلاغ کند و ایشان را به رعایت آنها وادارد.

در عهد خداوند با ابراهیم می‌توان سه نکتهٔ مهم در خصوص حکومت بر قوم برگزیدهٔ خداوند مشاهده کرد. نخست اینکه در هنگام بستن این میثاق، خداوند تنها با ابراهیم سخن گفت؛ و بنابراین با هیچیک از اعضای خاندان او و ذریه‌اش پیمان نبست الا اینکه

می توان گفت که خواست و اراده ایشان (که جوهر همه میثاق هاست) پیش از عقد آن عهد در اراده خود ابراهیم منضم و مندرج بوده باشد؛ و بر این اساس از قرار معلوم ابراهیم دارای قدرت قانونی بود تا ایشان را به ایفای کل عهد و پیمانی که از جانب ایشان بسته بود، وادارد. در تأیید این مطلب خداوند (در سفر تکوین ۱۹ و ۱۸:۱۸) می فرماید: و تمامی طوایف زمین در او متبرک خواهند شد زیرا که او را می دانم که فرزندان و خانزاده خود را بعد از خود امر خواهد فرمود تا که راه خداوند را نگه دارند. و از این آیه می توان این نکته اول را استنتاج کرد که آنان که بلاواسطه مورد خطاب خداوند نبوده اند، می باید احکام و فرامین مثبت خداوند را از حکام خود دریافت دارند؛ همچنانکه خانواده و ذریه ابراهیم از ابراهیم، پدر و سرور و حاکم مدنی خود دریافت داشتند. و در نتیجه در همه دولت ها آنان که از هیچ وحی و الهام مافوق طبیعی که مغایر این مطلب باشد، برخوردار نباشند، می باید چه در اعمال بیرونی و چه در پذیرش دین و ایمان از قوانین حکام خود تبعیت کنند. در خصوص افکار و عقاید درونی آدمیان که از حیطة وقوف و آگاهی حکام انسانی خارج اند (زیرا تنها خداوند از دل آدمی خبر دارد) باید گفت که این افکار و عقاید اختیاری و دلخواهانه و یا نتیجه و معلول قواعد و قوانین نیستند بلکه متأثر از اراده آشکار نشده و قدرت خداوندند؛ و در نتیجه موضوع التزام و تکلیف قرار نمی گیرند.

ابراهیم از قدرت انحصاری برخوردار بود تا مذهب قوم خود را تعیین کند

و از آن مطلب نکته دیگری برمی آید و آن اینکه اگر هر یک از اتباع ابراهیم مدعی دیدن خواب یا رؤیا و روح خصوصی و یا هرگونه وحی و الهام دیگری از جانب خداوند می شد تا بر آن اساس از عقایدی که ابراهیم منع کرده بود جانبداری کند، در آن صورت ابراهیم می توانست قانوناً چنان کسانی را و یا به علاوه کسانی را که از ایشان پیروی می کردند و هوادار چنان مدعیانی بودند، مجازات کند؛ و در نتیجه هم اینک نیز حکام می توانند قانوناً هر کسی را که خواب و رؤیای خصوصی خود را در مغایرت با قوانین علم کند، مجازات کنند؛ زیرا حاکم در دولت دارای همان جایگاهی است که ابراهیم در بین طایفه خود داشت.

ادعای خواب و رؤیای روح خصوصی در مقابل مذهب ابراهیم مسموع نیست

از همان مطلب نکته سومی نیز برمی آید: و آن اینکه هیچکس جز شخص حاکم در دولت مسیحی، همچون ابراهیم در درون طایفه خود، نمی تواند از کلام خداوند آگاه گردد. زیرا خدا تنها با ابراهیم سخن گفت و تنها ابراهیم می دانست که خداوند چه گفته است و تنها او می توانست آن گفته را برای طایفه خود تغییر و تفسیر کند؛ و بنابراین آنان که جانشین ابراهیم در دولت ها هستند تنها مفسران کلام خداوند محسوب می شوند.

ابراهیم تنها داور و مفسر کلام خداست

همان عهد و میثاق با اسحاق و سپس با یعقوب تجدید شد و بعد از آن دیگر تجدید نشد تا آنکه بنی اسرائیل از اسارت مصریان رهایی یافتند و به پای کوه سینا رسیدند؛ آنگاه عهد و میثاق با موسی تجدید شد (چنانکه پیش تر در فصل ۳۵ گفته ایم)، به شیوه ای که از آن پس مملکت بنی اسرائیل به مملکت خاص خداوند تبدیل شد؛ و سرکرده و پیشوای

اقتدار موسی بر میثاق استوار بود

آن مملکت در آن زمان خود موسی بود و سپس جانشینی به هارون و وارثان وی پس از او رسید تا آنکه سلطنت مقدس ابدی را برای خداوند برقرار سازند.

براساس همین عهد و میثاق، سلطنت خداوند برقرار شد. اما چون موسی دارای اقتدار نبود تا به‌عنوان وارث برحق ابراهیم بر بنی‌اسرائیل حکمروایی کند، زیرا نمی‌توانست به حکم توارث مدعی آن حق باشد؛ پس بنی‌اسرائیل هنوز مکلف نبودند که وی را به‌عنوان جانشین خداوند بپذیرند، مگر آنکه باور می‌کردند که خداوند با موسی سخن گفته باشد. و بنابراین اقتدار موسی (به‌رغم عهد و میثاقی که بنی‌اسرائیل با خداوند بسته بودند) هنوز صرفاً مبتنی بر عقیده‌ای بود که ایشان در خصوص قداست او و حقیقت مذاکراتش با خداوند و واقعیت معجزاتش داشتند؛ و اگر آن عقیده تغییر می‌کرد، در آن صورت آن قوم مکلف نمی‌بودند آنچه را که موسی به‌نام خداوند به‌عنوان قانون الهی به ایشان ابلاغ می‌کرد، بپذیرند. پس باید ببینیم که التزام و تکلیف ایشان به اطاعت از او چه مبنای دیگری داشت؛ زیرا آنچه می‌توانست ایشان را ملزم و مکلف بسازد، حکم و فرمان خداوند نبود، چون که خدا با ایشان بلاواسطه سخن نمی‌گفت بلکه به‌واسطه خود موسی

یوحنا ۵:۳۱

تکلم می‌کرد. و منجی ما درباره خودش می‌گوید: اگر من در مورد خودم شهادت دهم، شهادت‌م درست نیست؛ به‌همین‌سان اگر موسی درباره خودش شهادت دهد (به‌ویژه در رابطه با ادعای قدرت اعمال سلطنت بر قوم برگزیده خداوند) شهادتش را نباید پذیرفت. بنابراین اقتدار او همچون اقتدار همه شهریاران دیگر، می‌باید مبتنی بر رضایت قوم و تعهد ایشان به فرمانبرداری از وی بوده باشد. و چنین نیز بود، زیرا (سفر خروج ۱۸:۲۰):

تمامی قوم، رعدها و برق‌ها و صدای کرنا و کوه پرود را دیدند و ترسیدند و از آنجا بازپس رفته دور ایستادند. و به موسی گفتند که با ما متکلم شو تا بشنویم ولی خدا با ما متکلم نشود مبادا که بمیریم. و وعده و تعهد ایشان به فرمانبرداری همین بود و بدین شیوه ایشان خود را مکلف ساختند تا از آنچه موسی به‌عنوان فرامین خدا به آنها ابلاغ می‌کرد، تبعیت نمایند.

موسی (تحت قدرت خدا)
حاکم یهودیان بود اما هارون
در رأس روحانیت و کاهنان
قرار داشت

وگرچه عهد و میثاق [موسی] سلطنت مقدس یعنی سلطنتی را بنیان نهاد که به ارث به هارون رسید، لیکن منظور این است که تنها پس از آنکه موسی مرد، هارون جانشین وی گردید. زیرا هر کس که به‌عنوان نخستین بنیانگذار دولت (خواه سلطنتی باشد یا اشرافی یا حکومت مردمی) سیاست آن دولت را تنظیم و تأسیس کند، لاجرم می‌باید هنگام انجام این کار دارای قدرت حاکمه بر مردم باشد. و این واقعیت که موسی در تمام مدت حکومت خود دارای چنان قدرتی بود، به‌وضوح در کتاب مقدس تأیید شده است. اولاً در آیه‌ای که پیش از آیه قبلی نقل شد، گفته می‌شود که قوم بنی‌اسرائیل به موسی قول اطاعت و فرمانبرداری دادند و نه به هارون. ثانیاً (در سفر خروج ۲ و ۱:۲۴) آمده است: پس خدا به موسی گفت که به خداوند برآید تو و هارون و ناداب و ابیهو و از مشایخ اسرائیل هفتاد نفر. و موسی به تنهایی به خداوند تقرب جوید اما ایشان نزدیک نیایند و قوم نیز به

همراه او برنیایند. از این آیه آشکار است که موسی به تنهایی به نزد خداوند فراخوانده شد (و هارون و دیگر کاهنان و مشایخ هفتادگانه و کل قوم از رفتن به نزد خدا منع شدند)؛ پس تنها او نماینده شخص خداوند در نزد قوم بنی اسرائیل بود؛ یعنی اینکه تنها او تحت اقتدار خداوند بر ایشان حاکم بود. و گرچه بعداً (در آیه ۹) گفته می‌شود که: و موسی و هارون و ناداب و ابیهو، با هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل برآمدند و خدای اسرائیل را مشاهده کردند و در زیر پاهایش گویی سنگ‌چینی از یاقوت کبود بود و غیره. لیکن این بعد از آنی بود که موسی با خدا ملاقات کرده بود و کلماتی را که خداوند به وی گفته بود پیش‌تر به قوم خود ابلاغ نموده بود. موسی تنها برای کار مردم به ملاقات خدا رفت؛ دیگران مانند نجیب‌زادگانی در هیئت همراه به صورت افتخاری از آن لطف و مرحمت خاص بهره‌مند شدند و این لطف شامل حال کل قوم نگردید؛ (چنانکه از آیه بعد برمی‌آید) لطف خدا آن بود که ایشان خدا را مشاهده کردند و زنده ماندند: خداوند بر عظمای بنی اسرائیل دست گذاشت و خدا را مشاهده کردند و خوردند و هم نوشیدند، (یعنی زنده ماندند) لیکن هیچ فرمانی از جانب خداوند برای مردم نبردند. همچنین به کرات گفته می‌شود که خدا با موسی سخن گفت، یعنی همچون تمامی موارد دیگر درباره حکومت سخن گفت؛ چنانکه در خصوص تنظیم مراسم مذهبی در فصول ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ سفر خروج و در سراسر سفر لاویان با موسی سخن گفت؛ و تنها به ندرت با هارون تکلم کرد. گوساله‌ای که هارون ساخت، موسی در آتش انداخت. سرانجام قضیه اقتدار هارون، در واقعه شورش وی و مریام بر علیه موسی (سفر اعداد فصل ۱۲)، از جانب خود خداوند به نفع موسی فیصله یافت. به همین سان در قضیه‌ای که میان موسی و قوم وی در هنگامی پیش آمد که قورح، داثن و ابیرام و دویست و پنجاه تن از سرداران جماعت بر ضد موسی و هارون گرد هم آمدند (اعداد ۳: ۱۶) و به ایشان گفتند که ادعای زیاده می‌نمایید زیرا که تمامی جماعت هر یک از ایشان مقدس‌اند و خداوند در میان ایشان است پس چرا خویشان را از جماعت خداوند برتر می‌دانید؟ پس خداوند زمین را فرمان داد تا قورح، داثن و ابیرام را همراه با زنان و فرزندان‌شان زنده‌زنده در کام خود فرو بلعد و نیز خود آن دویست و پنجاه تن سردار را بسوزانید. بنابراین نه هارون، نه قوم بنی اسرائیل، نه اشراف نظامی و سرداران عمده قوم بلکه تنها خود موسی، بعد از خداوند بر بنی اسرائیل حاکمیت داشت؛ و این حاکمیت نه تنها در مسائل مربوط به سیاست مدنی بلکه در امور مذهب هم برقرار بود؛ زیرا تنها موسی با خداوند سخن می‌گفت و بنابراین تنها او می‌توانست به مردم بگوید که خداوند از ایشان انتظار چه اعمالی دارد. هیچکس آنقدر گستاخ نبود که به رغم خطر مرگ به کوهی که خداوند در آنجا با موسی سخن می‌گفت نزدیک شود. (خداوند در سفر خروج ۱۲: ۱۹ می‌گوید): و به جهت قوم از گرداگرد حدودی تعیین کرده بگو که برحذر باشید از برآمدن به کوه و از لمس نمودن سر حدش، هر کسی که به کوه دست بزند البته کشته خواهد

شد. و نیز (در آیه ۲۱) می‌گوید: که به زیر کوه رفته قوم را امر نما مبادا به جهت دیدن خداوند از سرحد تجاوز نمایند. از این آیات می‌توانیم استنتاج کنیم که هر کسی که در دولت مسیحی جای موسی را بگیرد، تنها پیام‌آور خداست و تنها مفسر فرامین اوست. و بر طبق این آیات هیچکس نباید در تفسیر کتاب مقدس از حدودی که حکام و فرمانروایان معین کرده‌اند، فراتر رود. زیرا [در این تمثیل] کتاب مقدس که چون خدا اینک در آن سخن می‌گوید، در حکم کوه سینا است؛ حدود آن کوه نیز قوانین موضوعه کسانی هستند که نماینده شخص خداوند بر روی زمین‌اند. نگریستن به آن و مشاهده اعمال حیرت‌آور خداوند در آن و ترسیدن از خداوند بدان سبب، مجاز است؛ لیکن تفسیر آن یعنی تجسس در آنچه خداوند به حاکم منصوب خود گفته است و قضاوت در این خصوص که آیا وی بر طبق فرمان خداوند عمل می‌کند یا نه، به معنی تجاوز از حدودی است که خداوند برای ما وضع کرده است و نیز به معنی نگریستن به خداوند به شیوه‌ای نامحترمانه است.

در زمان موسی هیچ پیامبری و هیچ کسی که مدعی تماس با روح خدا باشد، نبود که از جانب وی تأیید نشده یا جواز نیافته باشد، زیرا در زمان او تنها هفتاد تن بودند که گفته می‌شد به واسطه روح خداوند نبوت می‌کردند و اینها نیز منتخبین موسی بودند؛ و خداوند (در سفر اعداد ۱۱:۱۶) درباره ایشان به موسی می‌گوید: هفتاد تن از مشایخ اسرائیل را نزد من گردآور، آنانی را که تو از مشایخ اسرائیل می‌شماری. خداوند به ایشان روح خود را منتقل کرد ولیکن این روح با روحی که به موسی داده شده بود، تفاوت نداشت، زیرا (در آیه ۲۵) گفته می‌شود: و خداوند در ابر نازل شده و از روحی که در او می‌بود، گرفته به هفتاد نفر مشایخ نهاد. اما پیش‌تر (در فصل ۳۶) نشان داده‌ایم که منظور از روح، فکر است؛ پس معنای آن آیه جز این نیست که خداوند فکری در ایشان القا کرد که منطبق با فکر موسی و تابع و منقاد آن بود، تا آنکه بتوانند نبوت کنند، یعنی به نام خداوند با مردم سخن بگویند و (به‌عنوان کارگزاران موسی و براساس مرجعیت وی) عقایدی را عرضه بدارند که با عقیده موسی موافق باشد. زیرا ایشان صرفاً کارگزارانی بودند و وقتی دو تن از ایشان در خیمه‌گاه نبوت کردند، کار آنها بدعت و غیرقانونی به شمار رفت؛ و بر طبق آیات ۲۷ و ۲۸ همان فصل آن دو به بدعت‌گذاری متهم شدند و یوشع به موسی نصیحت کرد تا ایشان را از آن کار باز دارد، غافل از اینکه به واسطه روح موسی بود که هم ایشان نبوت می‌کردند. از این آیه آشکار می‌شود که هیچیک از اتباع نباید در مخالفت با عقیده آن کس که از جانب خداوند جانشین موسی شده است، به نبوت یا تماس با روح تظاهر کنند.

همه ارواح انبیا تابع روح موسی بودند

با مرگ هارون، و با مرگ موسی پس از او دولت که سلطنتی مقدس بود به حکم عهد و میثاق اولیه به دست فرزند هارون، العاذار، کاهن بزرگ افتاد؛ و خداوند او را (پس از خویش) حاکم خواند، در همان حالی که یوشع را به فرماندهی لشکر منصوب کرد. زیرا

پس از موسی حاکمیت از آن کاهن اعظم بود

خداوند (در سفر اعداد ۲۱:۲۷) آشکارا درباره یوشع می‌فرماید: که وی در حضور العاذار کاهن بایستد تا آنکه وی از برای او در حضور خداوند سؤال نماید و به فرمان او خروج نمایند و به فرمان او دخول نمایند، هم خود او و هم تمامی بنی اسرائیل به همراهش. بنابراین قدرت عالیة اعلام جنگ و صلح در اختیار کاهن بزرگ بود. همچنین قدرت عالیة قضاوت و اداره امور مربوطه به کاهن اعظم تعلق داشت؛ زیرا کتاب قانون را قضاوت نگهداری می‌کردند، و در قضایای مدنی تنها کاهنان و لایوان [پس از کاهن بزرگ] قضاوت زیردست بودند، چنانکه از سفر تثنیه ۱۰ و ۹ و ۸:۱۷ برمی‌آید. و در خصوص شیوة ستایش خداوند هیچگاه تا زمان شائول در این باره شکی نبود که کاهن بزرگ دارای اقتدار و مرجعیت اعلی است. بنابراین قدرت مدنی و روحانی در شخص واحدی که همان کاهن اعظم باشد، در هم می‌آمیخت؛ و در مورد هر کسی که بنا به حق الهی حکومت کند و قدرتش را بلاواسطه از خداوند گرفته باشد، باید چنین باشد.

دوران پس از مرگ یوشع تا زمان شائول، دورانی است که از آن در کتاب قضاة بنی اسرائیل سخن بسیار رفته است، و گفته می‌شود که در آن روزگار هیچ پادشاهی در سرزمین اسرائیل نبود و گاه نیز به این مطلب اضافه می‌شود که: در آن روزگار هر کس هر کاری را که به نظرش درست می‌رسید انجام می‌داد. وقتی گفته می‌شود که هیچ سلطانی نبود مراد این است که در سرزمین اسرائیل هیچ قدرت حاکمه‌ای نبود. و اگر وجه عملی و اجرایی چنین قدرتی را در نظر بگیریم، واقعیت همان بود. زیرا پس از مرگ یوشع والعاذار (بر طبق کتاب قضاة ۱۰:۲) نسل دیگری پیدا شد که خداوند را نمی‌شناختند و قدر کارهایی را که وی برای بنی اسرائیل کرده بود نمی‌دانستند، بلکه در پیش چشمان خدا شرارت می‌کردند و بعلم را عبادت می‌نمودند. و یهودیان دارای خصوصیتی بودند که پولس رسول به آن اشاره کرده است یعنی اینکه دنبال نشانه و معجزه می‌گشتند و نه تنها پیش از آنکه خود را تسلیم حکومت موسی کنند بلکه پس از آنکه خود را با تسلیم بدان ملزم و مکلف نمودند، باز چنان می‌کردند. اما غایت نشانه‌ها و معجزات تأمین و تضمین ایمان است نه پیشگیری از نقض آن توسط آدمیان پس از آنکه ایمان آورده باشند؛ زیرا آدمیان به حکم قانون طبیعی ملزم به وفای به عهدند. اما اگر ما نه اجرای عملی حکومت بلکه حق حکومت کردن را در نظر بگیریم، در آن صورت قدرت همچنان در دست کاهن اعظم بود. بنابراین هر نوع فرمانبرداری و اطاعتی هم که نسبت به هر یک از قضاوت اعلام می‌شد (و قضاوت مردانی بودند که به‌طور خارق‌العاده به‌وسیله خداوند انتخاب می‌شدند تا آنکه بندگان طاغی وی را از دست دشمن‌رهای بخشد) نمی‌توانست در استدلال بر علیه حقی که کاهن اعظم نسبت به قدرت حاکمه - چه در امور سیاسی و چه در امور مذهبی - داشت، مورد استناد قرار گیرد. و قضاوت و خود شائول نیز وظیفه‌ای نه عادی بلکه خارق‌العاده در امر حکومت داشتند و بنی اسرائیل از ایشان نه از روی تکلیف بلکه از سر

قدرت حاکمه در دوران
فیما بین زمانه یوشع و زمانه
شائول

احترام به لطفی که خداوند به ایشان داشت - و آن لطف در حکمت و شجاعت و قناعت ایشان ظاهر می‌گشت - اطاعت می‌کردند. بنابراین تا آن زمان حقوق اداره امور سیاسی و دینی جدایی‌ناپذیر بودند.

در باب حقوق ملوک اسرائیل

ملوک جانشین قضاات بنی‌اسرائیل شدند؛ و همچنانکه پیش‌تر کل اقتدار چه در مذهب و چه در سیاست، در دست کاهن اعظم بود؛ اینک نیز کل اقتدار در دست ملک بود. زیرا حاکمیت بر قوم که پیش‌تر نه تنها به حکم قدرت الهی بلکه به واسطه میثاق خاص بنی‌اسرائیل، در دست خداوند و پس از او و تحت اقتدار وی در دست کاهن اعظم به‌عنوان نایب او بر روی زمین قرار داشت، اینک از جانب خود قوم و با رضایت خود خداوند کنار گذاشته شد. زیرا وقتی بنی‌اسرائیل به شموئیل گفتند (کتاب اول شموئیل ۸:۵) برای ما پادشاهی قرار بده تا بر ما حکم کند، همچون همه اقوام دیگر؛ منظورشان این بود که دیگر نمی‌خواهند تحت اوامری باشند که کاهن به‌نام خداوند بر ایشان اعمال می‌کرد؛ بلکه خواهان حکومت کسی هستند که به شیوه حکام سایر اقوام بر ایشان حکومت نماید؛ و بنابراین با خلع کاهن اعظم که اقتدار ملوکانه داشت، ایشان حکومت خاص خداوند را از کار برکنار کردند. و با این حال خدا به این کار رضایت داد و (در آیه ۷) به شموئیل گفت: آواز قوم را هر چه که به تو گفتند استماع نما زیرا که تو را تحقیر ننموده بلکه مرا تحقیر نمودند تا بر ایشان سلطنت ننمایم. بنابراین با طرد خداوند که کاهنان براساس حق او حکومت می‌کردند، برای کاهنان هیچ قدرتی باقی نماند، جز آنچه ملک برای آنها مجاز می‌داشت و این میزان برحسب آنکه ملوک خوب یا بد بودند، بیشتر یا کمتر بود. و در مورد حکومت در امور مدنی کاملاً آشکار است که اداره این امور در دست ملک بود. زیرا برطبق آیه ۲۰ در همان فصل: بنی‌اسرائیل می‌گویند که همچون اقوام دیگر خواهند بود؛ و پادشاه ایشان داور و حاکم ایشان خواهد بود و پیشاپیش ایشان حرکت خواهد کرد و در نبردهای ایشان خواهد جنگید؛ یعنی اینکه صاحب کل اقتدار خواهد بود چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ. تنظیم امور مذهب نیز جزئی از این اقتدار بود؛ زیرا در آن زمان کلامی از جانب خداوند برای تنظیم و اداره امور مذهبی، جز قانون موسی وجود نداشت و همین قانون مدنی آن قوم بود. افزون بر این (در کتاب اول ملوک ۲:۲۷) می‌خوانیم که سلیمان ایثار را از کهنانت خداوند اخراج نمود؛ بنابراین وی بر کاهن اعظم استیلا و اقتدار داشت همچنانکه بر هر یک از اتباع داشت؛ و این نشانه بزرگی از اقتدار مذهبی [ملک] است. و نیز (در کتاب اول ملوک فصل ۸) می‌خوانیم: که سلیمان خانه معبد را به اسم خداوند بنا و تقدیم کرد، و قوم را متبارک نمود؛ و خود شخصاً آن نیایش پرمایه را سرود که در مراسم مقدس کلیسا و نیایشگاه‌ها به کار می‌رود؛ و این نیز نشانه دیگری از اقتدار و تفوق مذهبی او بود. و نیز (در کتاب دوم ملوک فصل ۲۲) می‌خوانیم که وقتی مسئله‌ای در باب کتاب قانونی که در معبد یافت شد، مطرح گردید، کاهن اعظم آن

را حل نکرد بلکه یوشیاه، او و دیگران را اعزام داشت تا درباره آن مسئله از حلداه نبیّه استفسار کنند؛ و این نیز نشانه دیگری در تفوق و اقتدار مذهبی ملک است. بالاخره (در کتاب اول تواریخ ایام ۲۶:۳۰) می‌خوانیم که داوود، حشبیاه و برادران حبرونی او را کارگزاران قوم بنی‌اسرائیل در بین مردم جانب غربی رود اردن ساخت، تا در همه کارهای خداوند بکوشند و در خدمت ملک باشند. همچنین (در آیه ۳۲) آمده است که داوود حبرونیان دیگر را ناظران روبنیان و گادیان و نیمی از سبط منشه در هر کار خدای و هر کار ملک معین گردانید. (این قبایل مابقی قوم بنی‌اسرائیل بودند که در آن سوی رود اردن زندگی می‌کردند). آیا این اقتدار کامل و یکپارچه‌ای نیست که کسانی که آن را تجزیه می‌کنند، اقتدار دنیوی و روحانی می‌خوانند؟ در خاتمه [باید گفت که] از آغاز تأسیس سلطنت خداوند، تا عصر اسارت، تفوق و اقتدار مذهبی در دست همان کسی بود که حاکمیت مدنی را در اختیار داشت؛ و منصب کاهنان پس از انتخاب شائول، ملوکانه نبود بلکه اجرایی بود.

اعمال قدرت در حوزه مذهب
در عصر ملوک بر طبق حق
نظری نبود

با این حال حکومت در حوزه سیاست و مذهب نخست در زمان کاهنان اعظم و سپس در روزگار ملوک تنها به‌عنوان حق نظری در هم آمیخته بود؛ لیکن از همان تاریخ مقدس [قوم بنی‌اسرائیل] چنین برمی‌آید که آن قوم این حق را در نمی‌یافت؛ بلکه در بین ایشان گروه عمده‌ای وجود داشت و احتمالاً این گروه بزرگ‌ترین گروهی بود که چون دیگر شاهد معجزات بزرگ و (یا معادل معجزات یعنی) توانایی‌های عظیم و نشاط چشمگیری در اقدامات حکام خود نبودند، نه اعتبار کافی برای شهرت موسی قائل می‌شدند و نه گفت‌وگو میان خداوند و کاهنان را به چیزی می‌گرفتند؛ و هر زمان که حکام موجب ناراحتی ایشان می‌شدند از فرصت استفاده می‌کردند و گاه سیاست و گاه مذهب را تقبیح می‌نمودند تا آنکه حکومت را تغییر دهند و یا به دلخواه خود از اطاعت حکام سرپیچی کنند. و مشکلات، اختلافات و مصائب داخلی قوم که گهگاه رخ می‌نمود از همین جا سرچشمه می‌گرفت. مثلاً پس از مرگ العاذار و یوشع، نسل بعدی که معجزات خداوند را مشاهده نکرده و به عقل سست و ضعیف خویش وانهاده شده بودند، خود را ملزم و مکلف به رعایت عهد و میثاق سلطنت مقدس نمی‌دانستند و فرامین کاهنان و قانون موسی را به چیزی نمی‌گرفتند و هر یک از ایشان آنچه را که به نظر خودش درست می‌رسید، انجام می‌داد؛ و ایشان در امور مدنی نیز از کسانی اطاعت می‌کردند که به نظر خودشان قادر بودند قوم را از ظلم و ستم اقوام همسایه رهایی بخشند؛ و آنها (چنانکه می‌بایست) با خداوند مشورت نمی‌کردند بلکه با مردان یا زنانی شور می‌نمودند که به گمان خودشان به‌واسطه برخورداری از توانایی پیشگویی آینده، پیامبر بودند؛ و گرچه ایشان نهانی در معابد خصوصی خود بتانی داشتند، لیکن اگر روحانی ایشان از لایوان بود، گمان می‌کردند که خدای بنی‌اسرائیل را ستایش می‌کنند.

و سپس ایشان خواستار آن شدند که همچون اقوام دیگر ملکی داشته باشند؛ لیکن مراد آنها این نبود که از ستایش خداوند خدا و سلطان خودشان سرباز زنند بلکه چون از عدالت پسران شموئیل مایوس گشته بودند، خواستار ملکی شدند تا در اعمال مدنی داور ایشان باشد؛ اما طبعاً روانمی دانستند که آن ملک مذهب ایشان را که به نظر خودشان از جانب موسی تجویز شده بود، دگرگون سازد. پس ایشان همواره به عذر و بهانه عدالت یا مذهب، خودشان را، هر گاه که امکان و امید توفیق داشتند، از قید فرمانبرداری رها می ساختند. شموئیل از قوم خود آزرده شد، زیرا ایشان خواستار ملکی بودند (حال آنکه خداوند پیشاپیش ملک ایشان بود و شموئیل تنها تحت اقتدار خداوند از اقتداری برخوردار بود)؛ ولی شموئیل، وقتی شائلو نصیحت وی را نپذیرفت که بر طبق فرمان خداوند آنگگ^۱ را نابود کند، ملک دیگری یعنی داوود را به سلطنت معین کرد تا جانشین وارثان وی گردد. رجبام بت پرست نبود اما قوم، او را ظالم و غاصب می شمردند و مکر و نزاع داخلی موجب شد که ده قبیله او به یاربعمام مشرک و بت پرست پیوندند. و عموماً در سراسر تاریخ ملوک و نیز تاریخ یهود و بنی اسرائیل پیامبرانی بودند که همواره بر ملوک به خاطر تعدی به مذهب و یا خطا در سیاست دولت انذار می کردند؛ همچنانکه یهوشافاط به خاطر کمک به پادشاه اسرائیل بر ضد سوریان از جانب ییهوئ نبی شمامت شد؛ و نیز حزقیاه به خاطر نشان دادن گنج های خود به سفرای بابل مورد سرزنش اشعیا قرار گرفت. از همه این موارد چنین ظاهر می شود که گرچه قدرت دولت و مذهب هر دو در دست ملوک قرار داشت، لیکن هیچیک از ملوک در کاربرد آن قدرت فارغ از محدودیت نبود؛ مگر آنانی که بر وفق توانایی ها و امیال و لذات طبیعی خود عمل می کردند. بنابراین از رویه های رایج در آن روزگار نمی توان هیچ دلیلی در این خصوص به دست آورد که حق تفوق و اقتدار در حوزه مذهب در دست ملوک نبوده باشد، مگر اینکه ما اصلاً آن را از آن پیامبران بدانیم و نتیجه بگیریم که چون حزقیاه که در نزد کروبیان خدا را نیایش می گفت از خدا در آن زمان و آنجا پاسخی نمی شنید بلکه بعداً به واسطه اشعیای نبی پاسخ خود را گرفت، پس اشعیاء می باید رئیس عالی مذهب بوده باشد؛ و یا چون یوشیاه در خصوص کتاب قانون با حلداء نبیه مشورت کرد، پس نه خود او و نه کاهن اعظم بلکه حلداء نبیه دارای اقتدار عالی در امر مذهب بود؛ اما به نظر من عقیده هیچیک از متآلهین و صاحب نظران کلیسا چنین نیست.

کتاب دوم تواریخ ایام ۱۹:۲

یهودیان پس از دوران اسارت هیچ دولتی نداشتند؛ و پس از بازگشت گرچه عهد خود با خداوند را تجدید کردند، لیکن هیچ وعده ای به فرمانبرداری و اطاعت از عذرا و یا کسان دیگر داده نشد؛ و پس از آن ایشان تابع یونانیان شدند (و مذهب ایشان از رسوم و اساطیر

یهودیان پس از دوران اسارت هیچ دولت مستقری نداشتند

۱. Agag، از پادشاهان قوم عمالیق، کتاب اول شموئیل ۱۵-م.

و آیین حروفیه یونانی بسیار اثر پذیرفت و تباه شد) به نحوی که [در اثر آن تباهی] نمی توان مطالبی از آشفتگی ذهنی ایشان چه در حوزه دولت و چه در حوزه مذهب در خصوص تفوق و برتری یکی بر دیگری استنباط کرد. و بنابراین تا جایی که به عهد عتیق مربوط می شود می توانیم چنین نتیجه گیری کنیم که هر کس که در بین یهودیان صاحب حاکمیت بر کشور بود، همان کس نیز واجد اقتدار عالیه در امور مربوط به پرستش آشکار و ظاهری خداوند نیز بود و نماینده شخص خدا به شمار می رفت؛ یعنی شخص خداوند به عنوان اب؛ هر چند وی تا زمانی که پسر خود عیسی مسیح را برای رهانیدن آدمیان از گناه و معصیت و هدایت ایشان به سوی مملکت جاودانی و همیشگی خود به جهان اعزام نکرده بود، با چنان عنوانی خوانده نمی شد. و در این باره در فصل بعد سخن می گوئیم.

فصل چهل و یکم

در باب منصب و مأموریت منجی متبرک ما

در کتاب مقدس منصب مسیح سه جزء دارد: یکی مسیح به عنوان نجات بخش یا منجی؛ سه جزء منصب عیسی دوم مسیح به عنوان پیشوا، مشاور یا آموزگار یعنی به عنوان پیامبری که از جانب خداوند فرستاده شده است تا آنانی را که خداوند برای آمرزش برگزیده، به دین خدا درآورد؛ و سوم مسیح، به عنوان پادشاه یا سلطان ابدی، لیکن پادشاهی که تحت اقتدار خداوند اب، پدر خودش قرار دارد، همچنانکه موسی و کاهنان اعظم در روزگاران خود چنان بودند. و با این سه جزء [از منصب مسیح] سه دوران، متناظر است. مسیح برای نجات ما، در نخستین ظهور خود با قربانی و فداکردن خویش بر روی صلیب برای غفران معاصی ما اقدام کرد. مساعی مسیح برای گرواندن ما به دین خدا بعضاً از جانب خود او در زمان خودش و بعضاً از جانب کارگزارانش در عصر حاضر مبذول شده است و همین کار تا زمان ظهور دوباره او ادامه خواهد یافت. و پس از بازگشت دوباره او دوران حکومت پرشکوه وی بر برگزیدگان خودش آغاز خواهد شد و الی الابد ادامه خواهد یافت.

منصب مسیح به عنوان نجات بخش یعنی کسی که تاوان گناهان را می پردازد (و این تاوان همان مرگ اوست) مستلزم آن است که وی فدا شود و بدان وسیله معاصی ما را بر روی سر خود حمل کند و با خود ببرد، بدان سان که خداوند مقرر فرموده است. مراد این نیست که فداکردن انسانی هر چند بی گناه بتواند تمامی معاصی و خطاهای همه آدمیان را به مقتضای احکام عدالت جبران کند؛ بلکه آن گناهان به مقتضای رحمت خداوند بخشوده می شوند که چنین فداکاری هایی را به موجب لطف خود قبول کرده و برای جبران معاصی مقرر داشته است. در قانون قدیم (چنانکه در سفر لاویان فصل ۱۶ می خوانیم) خداوند واجب کرده بود که هر سال یکبار گناهان بنی اسرائیل اعم از

روحانیون و دیگران جبران و آمرزیده گردد: و برای انجام این کار هارون می‌بایست به تنهایی برای خودش و برای کاهنان گوساله‌ای قربانی کند؛ و برای بقیه قوم نیز دو بزغاله از ایشان بگیرد و یکی از آن دو را قربانی کند؛ ولی در مورد آن بزغاله دیگر که بز طلیقه^۱ بود، دست خود را بر روی سر آن قرار دهد و با ذکر و اقرار معاصی قوم خود، همه آن گناهان را بر سر آن بز ببندد و سپس از طریق انسان شایسته‌ای آن بز را وادارد که به بیابان برود و به آنجا بگریزد و معاصی قوم را همراه با خود ببرد. همچنانکه قربان کردن یک بز، بهایی کافی (یعنی قابل قبول) به‌عنوان تاوان گناهان کل قوم بنی‌اسرائیل بود، به‌همان‌سان مرگ مسیح نیز بهایی کافی برای جبران معاصی کل انسان‌هاست، زیرا بیش از این چیزی لازم دانسته نشد. رنج‌های مسیح، منجی ما در آیه زیر آشکارا به قربان کردن اسحاق و یا هر مورد مشابه دیگری در عهد عتیق تشبیه شده است: او هم بز قربانی و هم بز طلیقه بود؛ او مظلوم و مضروب بود (کتاب اشعیا ۵۳:۷)؛ دهانش را باز نکرد؛ همچون بره‌ای برای ذبح آوردنش و چون گوسفندی که در پیش بشم‌چین صامت و بی‌صدا است، پس وی نیز دهانش را باز نکرد؛ در این آیه مسیح بز قربانی بود. او غم‌ها و ناراحتی‌های ما را حمل کرده و با خود برده است (آیه ۴)؛ و نیز (آیه ۶): خداوند معاصی همه ما را بر سر او گذاشته است؛ و در این آیات او بز طلیقه است. وی از سرزمین زندگان بریده شد به‌علت تعدی قوم من (آیه ۸): در این آیه نیز وی بز قربانی است. و نیز (در آیه ۱۱): وی گناهان آنها را با خود خواهد برد؛ در این آیه باز بز طلیقه است. پس بره خداوند معادل با هر دو بز است، و مرگ او قربانی شدن اوست؛ و گریز او در رستاخیز اوست؛ و اینکه خداوند، پدرش او را به‌نحوی مناسب از جای برمی‌دارد و از مسکن آدمیان در زمین دور می‌سازد، به‌معنی عروج اوست.

سلطنت مسیح زان این جهان نیست

بنابراین چون نجات‌دهنده نسبت به آنچه نجات‌یافته پیش از استخلاص و پرداخت تاوان، حقی ندارد؛ و این تاوان نیز مرگ نجات‌دهنده بود؛ پس آشکار است که منجی ما (به‌عنوان انسان) پیش از آنکه کشته شود، شاه کسانی که نجات‌شان داد، نبود؛ یعنی در طی مدت زمانی که وی جسماً بر روی زمین بود، شاه آنان نبود؛ منظورم این است که وی در آن زمان به‌موجب میثاقی که مؤمنان در غسل تعمید با وی می‌بندند، شاه بالفعل نبود؛ با این حال مؤمنان با تجدید میثاق خود با خدا در غسل تعمید، مکلف بودند که هرگاه وی بخواهد سلطنت را بپذیرد (البته تحت اقتدار خداوند، پدر او) از وی به‌عنوان پادشاه اطاعت کنند. بر این اساس، منجی ما خود به صراحت می‌گوید: (یوحنا ۳۶:۱۸) سلطنت من زان این جهان نیست. حال چون کتاب مقدس از دو جهان یاد می‌کند، یعنی همین جهانی که اینک وجود دارد و تا روز جزا باقی خواهد ماند (روز جزا به‌همین دلیل آخرین روز نیز خوانده می‌شود) و جهانی که پس از روز جزا واقع خواهد شد، آنگاه که

1. Scape goat

آسمان و زمینی تازه برپا شود؛ پس سلطنت مسیح تا رستاخیز عمومی، آغاز نخواهد گشت. و این همان چیزی است که منجی ما (در انجیل متی ۱۶:۲۷) می‌گوید: زانرو که فرزند انسان در جلال پدر خود با ملائکه خویش خواهد آمد و آنگاه هر کس را بر وفق عمل او جزا خواهد داد. پاداش دادن به هر کسی بر وفق اعمال وی به معنی اجرای مسئولیت پادشاهی است؛ و این واقع نخواهد شد تا زمانی که مسیح در جلال پدر خود همراه با ملائکه بیاید. وقتی منجی ما می‌گوید (انجیل متی ۲۳:۲) که: کاتبان و فریسیان بر کرسی موسی نشسته‌اند؛ پس هر چه شما را امر کنند که فراگیرید پس فراگیرید و به کار ببرید؛ پس وی آشکارا اعلام می‌دارد که در آن زمان قدرت ملوکانه را نه به خودش بلکه به هم آنها منسوب می‌دارد. و نیز وقتی می‌گوید (انجیل لوقا ۱۴:۱۲): کیست که مرا قاضی یا مقسم بر شما تعیین نموده است؟ و یا (در انجیل یوحنا ۱۲:۴۷) می‌گوید که: من آمده‌ام نه از برای اینکه بر جهان حکم کنم بلکه از برای آنکه جهان را نجات دهم، مقصودش همان است. و با این حال منجی ما به این جهان آمد تا آنکه بتواند در جهان آینده پادشاه و حاکم باشد؛ زیرا وی منجی موعود یعنی مسیح، یا روحانی مسح شده، و اعظم انبیای الهی بود؛ به این معنی که قرار بود که کل قدرتی را که در دست موسی پیامبر و کاهنان اعظم وارث او، و ملوک وارث کاهنان بود، در اختیار داشته باشد. و یوحنا رسول آشکارا می‌گوید (فصل ۵ آیه ۲۲): و پدر بر هیچکس حکم نمی‌کند و تمامی حکمرانی را به پسر وا گذاشته است. و این آیه مغایر با آن آیه دیگر نیست که می‌گوید: من آمده‌ام نه از برای اینکه بر جهان حکم کنم؛ زیرا این سخن درباره جهان فعلی است در حالی که موضوع آیه اول جهان آتی است؛ و نیز در آنجا که گفته می‌شود (انجیل متی ۱۹:۲۸) به هنگام ظهور مجدد مسیح: شمایی که مرا متابعت نمودید در تولد نو اندر آن زمان که فرزند انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز بر دوازده تخت جلوس خواهید نمود و بر دوازده فرقه اسرائیل حکمرانی خواهید کرد.

پس اگر مسیح آنگاه که بر روی زمین بود، سلطنتی در این جهان نداشت، باید پرسید که غایت آمدنش در بار اول چه بود؟ غایت وی آن بود که به موجب عهد و میثاقی جدید سلطنتی را که به حکم عهد عتیق از آن خداوند بود ولیکن به واسطه طغیان بنی اسرائیل در انتخاب شائول منقرض گشته بود، احیا کند. و برای انجام این کار می‌بایست به آنها ابلاغ نماید که وی خود مسیح است یعنی همان پادشاهی است که انبیا به آنها وعده کرده بودند؛ و نیز لازم بود خود را به خاطر گناهان کسانی قربانی سازد که قرار بود به حکم ایمان، خودشان را به وی تسلیم کنند؛ و اگر قوم عموماً وی را نپذیرند، پس آنانی را که ممکن بود در بین قبایل غیر یهود به وی ایمان آورند، به فرمانبرداری از خویش فراخواند. پس منصب و مأموریت منجی ما در اثنای اقامتش بر روی زمین دو جزء داشت: یکی آنکه اعلام کند که وی همان مسیح است؛ و دوم اینکه از طریق آموزش و انجام معجزات، آدمیان را راغب و مهیا سازد تا چنان زندگی کنند که شایسته حیات جاویدان باشند؛

غایت ظهور مسیح تجدید
پیمان سلطنت خدا و ترغیب
برگزیدگان به پذیرش آن بود
که جزء دوم مأموریت وی
به شمار می‌رفت

حیاتی که قرار بود به هنگام ظهور مسیح در عین قدرت و تصرف مملکت پدر خویش از آن برخوردار شوند. و از این روست که وی اغلب دوران تعلیم و تبلیغ خود را دوران تجدید حیات می خواند؛ و این به معنی درست کلمه سلطنت و مملکت نیست و در نتیجه بهانه و دستاویزی برای نفی اطاعت از حکام زمان به شمار نمی رود (زیرا که مسیح به پیروان خود حکم می کرد که از آنان که در آن زمان بر کرسی موسی نشسته بودند اطاعت کنند و به قیصر مالیات بپردازند)؛ بلکه [تجدید حیات] تنها پیش درآمد و نشانه سلطنت آینده خداوند برای کسانی بود که به لطف و مرحمت خداوند مرید او شده و به وی ایمان آورده بودند؛ به همین دلیل گفته می شود که خداوند و پادشاهان، پیشاپیش در مملکت لطف و رحمت به سر می برند زیرا به تابعیت آن مملکت آسمانی درآمده اند.

بنابراین تا اینجا هیچ چیز انجام نداده و یا تعلیم نگفته است که به کاهش حقوق مدنی یهودیان و یا قیصر منجر گردد. زیرا تا جایی که به دولت موجود در آن زمان در بین یهودیان مربوط می شد هم کسانی که در بین ایشان صاحب حاکمیت بودند و هم آنان که تحت حکم قرار داشتند، هر دو منتظر مسیح و سلطنت خداوند بودند؛ زیرا اگر قوانین ایشان مسیح را (به هنگام ظهور خود) از معرفی و آشکار ساختن خویشان منع کرده بود، در آن صورت ایشان نمی توانستند در انتظار او باشند. پس چون وی جز این کاری نکرد که از طریق تبلیغ و انجام معجزات کوشید تا ثابت کند که خودش همان مسیح است، بنابراین هیچ کاری مغایر با قوانین ایشان انجام نداد. سلطنتی که وی مدعی آن بود، قرار بود در جهان دیگر برقرار گردد؛ وی به همه آدمیان آموزش می داد تا در این فاصله زمانی از کسانی فرمانبرداری کنند که جای موسی نشسته اند؛ وی به ایشان اجازه داد تا همچنان مالیات خود را به قیصر بپردازند و خود از پذیرش منصب قضاوت و حکومت سرباز زد. پس چگونه ممکن بود اعمال یا گفته های وی اخلاص انگیز باشد و یا به سرنگونی حکومت مدنی ایشان در آن زمان بینجامد؟ اما خداوند که به منظور اجبار برگزیدگان خود به فرمانبرداری بر طبق عهدی که پیش تر بسته بودند، قربانی خویش را معین کرده بود، به عنوان وسیله ای که بتواند با آن به نتیجه مطلوب خود برسد، از تبهکاری و شرارت و ناسپاسی ایشان بهره گرفت. و تعالیم مسیح با قوانین قیصر نیز مغایر نبود. زیرا گرچه پیلاتوس خود (به منظور ارضای یهودیان) مسیح را تسلیم چوبه صلیب کرد، لیکن پیش از آن کار آشکارا اعلام نمود که از مسیح هیچ تقصیری سر نزده است؛ و عنوان محکومیت وی را چنانکه یهودیان می خواستند، ادعای تصاحب سلطنت قلمداد نکرد بلکه صرفاً اعلام نمود که وی پادشاه یهودیان بود؛ و به رغم مخالفت پر سر و صدای یهودیان از تغییر آن عنوان سر باز زد و گفت: آنچه نوشته ام دیگر نوشته شده است.

در خصوص جزء سوم منصب مسیح آن بود که (تحت اقتدار

تعالیم مسیح با قوانین یهودیان و یا قوانین قیصر در آن زمان مغایر نبود

جزء سوم منصب مسیح آن بود که (تحت اقتدار

پدر خود) سلطان برگزیدگان
باشد

وی سلطان خواهد بود نه تنها به معنای خداوند که در آن معنا هم اکنون نیز سلطان است و همواره نیز به واسطه قدرت سراسری خود سلطان کل زمین خواهد بود، بلکه همچنین در معنایی اخص به واسطه میثاقی که برگزیدگان در غسل تعمید خود با وی می‌بندند، سلطان ایشان خواهد شد. و از این روست که منجی ما می‌گوید (انجیل متی ۱۹:۲۸) که حواریون او بر دوازده تخت سلطنت جلوس خواهند کرد و بر دوازده طایفه بنی اسرائیل حکم خواهند راند و این در زمانی است که فرزند انسان در تخت شکوه و عظمت خویش جلوس کند؛ و منظور او از این کلام آن است که وی می‌باید در آن زمان در شکل و هیئت طبیعی خودش حکومت کند؛ و (به موجب انجیل متی ۱۶:۲۷): فرزند انسان در جلال پدر خود با ملائکه خویش خواهد آمد و آنگاه هر کس را بر وفق عمل او جزا خواهد داد. همین مطلب را می‌توان در انجیل مرقس ۱۳:۲۶ و ۱۴:۲۶ و به صورت آشکارتری به نسبت زمان در انجیل لوقا ۳۰ و ۲۲:۲۹ مشاهده کرد: و من برای شما مهیا می‌نمایم ملکوتی را چنانکه پدرم برای من نموده است، تا که شما بر خوان من بخورید و بیاشامید در ملکوت من و بنشینید بر تخت‌ها و حکم نمایید بر دوازده سبط اسرائیل. از این آیه آشکار می‌شود که سلطنت مسیح که پدر او برای وی مهیا ساخته، پیش از آنکه فرزند انسان با جلال و شکوه فرا رسد و حواریون خود را حکام اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل سازد، به وجود نخواهد آمد. اما ممکن است در اینجا کسی بپرسد که چون در سلطنت آسمانی دیگر از دواجی در کار نیست، اینکه گفته می‌شود که آدمیان می‌خورند و می‌آشامند، چه نوع خوردنی در این آیه مورد نظر است؟ این مسئله را منجی ما (در یوحنا ۶:۲۷) توضیح داده است، آنجا که می‌گوید: برای خوراک فانی زحمت مکشید بلکه برای آن خوراک که در زندگی جاوید باقی می‌ماند و آن را فرزند انسان به شما خواهد داد به خودتان زحمت بدهید. پس مراد از خوردن بر سر سفره مسیح، خوردن از درخت زندگی، یعنی برخورداری از زندگی جاوید در مملکت فرزند انسان است. به موجب این آیات و بسیاری آیات دیگر روشن است که سلطنت منجی ما در هیئت و سرشت انسانی او به وسیله وی اجرا خواهد شد.

اقتدار مسیح در مملکت خدا
تابع اقتدار پدر اوست

همچنین مسیح در آن زمان تنها به این معنی پادشاه خواهد بود که تابع یا نایب و نماینده خداوند، پدر خود باشد بدان سان که موسی در بیابان چنان بود؛ و بدان سان که کاهنان اعظم پیش از سلطنت شاول، و ملوک بنی اسرائیل پس از وی چنان بودند. زیرا یکی از پیشگویی‌ها درباره مسیح این است که وی (از لحاظ منصب و مأموریت) همانند موسی خواهد بود: (خداوند در سفر تثنیه ۱۸:۱۸ می‌گوید): از برای ایشان پیغمبری را مثل تو از میان برادران ایشان مبعوث خواهم کرد و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت؛ و این شباهت با موسی همچنین از اعمال منجی ما در دورانی که بر روی زمین سخن می‌گفت، آشکار می‌شود. زیرا همچنانکه موسی دوازده سردار قبایل را برگزید تا تحت نظر او حکومت کنند؛ به همان سان منجی ما دوازده حواری برگزید که بر دوازده تخت جلوس

خواهند کرد و بر دوازده سبط بنی اسرائیل حکم خواهند راند. و همچنانکه موسی به هفتاد تن از مشایخ اختیار داد تا روح خدا را در خود دریافت دارند و برای مردم نبوت و پیشگویی کنند، یعنی (چنانکه پیش تر گفته ایم) به نام خدا با آنها سخن بگویند؛ به همین سان نیز منجی ما هفتاد تن از پیروان و مریدان خود را معین کرد تا سلطنت او و رستگاری و آمرزش برای همه اقوام را تبلیغ کنند. و همچنانکه وقتی اعتراضی در نزد موسی درباره برخی از آن هفتاد تنی که در خیمه گاه بنی اسرائیل نبوت می کردند، مطرح شد، موسی کار آنان را موجه شمرد و ایشان را تابع و مطیع حکومت خود دانست؛ به همین سان منجی ما، وقتی یوحنا ی رسول شکایتی درباره شخص خاصی نزد او آورد که به نام مسیح شیاطین را احضار می کرد، مسیح عمل آن شخص را موجه شمرد و فرمود (انجیل لوقا ۹:۵۰) او را منع نکنید زیرا آن کس که به ضد ما نیست، به جانب ماست.

همچنین منجی ما از حیث تجویز مراسم مقدس همانند موسی بود، هم در خصوص مراسم پذیرش مؤمنان به درون مملکت خداوند و هم در خصوص مراسم یادبود رهایی برگزیدگان مسیح از وضع و حال اسفبارشان. همچنانکه بنی اسرائیل رسم ختنه را به عنوان مراسم مقدس پذیرش در مملکت خداوند قبل از دوران موسی معمول می داشتند، ولی آن رسم در دوران سرگردانی متروک مانده بود تا آنکه دوباره به محض ورود ایشان به ارض موعود اعاده و احیا گشت؛ به همین سان یهودیان پیش از ظهور منجی ما رسم غسل تعمید داشتند به این معنی که کسانی را که غیریهودی بودند با آب می شستند و به این شیوه آنها به خداوند اسرائیل ایمان می آوردند. یحیای تعمیدکننده همین رسم را در پذیرش همه کسانی که مسیح را پذیرفتند به کار می گرفت و تبلیغ می کرد که مسیح در آن زمان به جهان وارد شده بود؛ و منجی ما نیز همان رسم را به عنوان مراسم مقدس برای همه کسانی که به او ایمان می آوردند، برقرار کرد. اینکه رسم غسل تعمید در آغاز از کجا ریشه گرفت، آشکارا در کتاب مقدس بیان نشده است؛ لیکن می توان آن را احتمالاً تقلید و اقتباسی از قانون موسی در مورد جذامیان دانست؛ آنگاه که دستور داده شد که مرد جذامی برای مدت معینی خارج از خیمه گاه بنی اسرائیل نگهداشته شود؛ و پس از گذشت آن مدت کاهن اعظم او را پاک شده خواند و وی پس از انجام تشریفات شستشوی رسمی به درون خیمه گاه پذیرفته شد. و بنابراین ممکن است این نوعی غسل تعمید باشد که در آن کسانی که به واسطه ایمان از جذام گناه پاک و مبرا می گردند، از طریق مراسم رسمی تعمید به درون دین پذیرفته می شوند. اقتباس احتمالی دیگری از مراسم مذهبی اقوام و قبایل غیریهود وجود دارد که مربوط به موردی است که به قدرت اتفاق می افتد؛ و آن اینکه در یک مورد وقتی کسی که مرده تصور می شد، اتفاقاً به هوش آمد و دیگران از اینکه با وی سخن بگویند، دچار شک و تردید شدند و از آن کار خودداری کردند مگر آنکه آن کس بار دیگر به واسطه غسل و شستشو در

عداد آدمیان پذیرفته گردد و همچون کودکان نوزادی که از آلودگی‌های ولادت تطهیر می‌شوند، با شستشو تولد تازه‌ای بیابد. همین رسم در زمانی که سرزمین یهود تحت سلطه اسکندر و جانشینان یونانی او بود در بین یونانیان رواج داشت، و احتمالاً از آن طریق به درون مذهب یهودیان نفوذ کرد. اما چون محتمل نیست که منجی ما از رسوم کافران حمایت کرده باشد، به احتمال قوی آن رسم از همان مراسم قانونی شستشو پس از ابتلا به جذام ناشی شده است. و در خصوص مراسم خوردن گوشت بره عید فصیح نیز باید گفت که این رسم آشکارا در مراسم عشای ربانی مورد تقلید و اقتباس قرار گرفته است؛ در این مراسم تکه کردن نان و ریختن شراب ما را به یاد رهایی از مصیبت گناه به واسطه رنج و مرگ مسیح می‌اندازد، همچنانکه خوردن گوشت بره عید فصیح خاطره رهایی یهودیان از اسارت در مصر را زنده می‌کرد. پس چون اقتدار موسی تابع اقتدار خداوند بود و او خود تنها نایب و نماینده خدا محسوب می‌شد، بنابراین چنین برمی‌آید که مسیح، که اقتدارش به‌عنوان انسان می‌بایست همانند اقتدار موسی باشد، به‌همان‌سان تابع و مطیع اقتدار خداوند، پدر خویش بود. همین مطلب از آنچه مسیح به‌عنوان نیایش به ما آموخته است به روشنی افاده می‌شود: ای پدر ما، بگذار سلطنت تو فرا رسد؛ و نیز سلطنت، قدرت و شکوه از آن توست؛ و نیز از این گفته که: وی در جلال و شکوه پدرش خواهد آمد و نیز از آنچه پولس رسول (نامه اول به اهل قرنتس ۱۵:۲۴) گفته است: آنگاه پایان کار فراخواهد رسید که وی سلطنت را به خدای پدر واگذار کند؛ و نیز از بسیاری از صریح‌ترین آیات دیگر برمی‌آید.

بنابراین منجی ما هم در تعلیم و هم در حکومت (همانند موسی) نماینده شخص خداست؛ و این خدا از همان زمان به بعد بود که پدر خوانده شد، نه پیش از آن؛ و با آنکه همچنان شخص و ذات واحد و یگانه‌ای است، وقتی موسی نماینده اوست یک شخص است، و وقتی پسرش مسیح نماینده اوست، شخص دیگری است؛ زیرا چون شخصیت با نماینده نسبت دارد، پس به‌واسطه تنوع و کثرت نمایندگان تنوع و کثرت شخصیت‌ها ممکن می‌گردد، هر چند این شخصیت‌ها مظاهر ذات واحد و یکسانی باشند.

فصل چهل و دوم

در باب قدرت کلیسایی

به‌منظور فهم ماهیت قدرت کلیسایی و صاحبان آن قدرت، می‌باید دورانی را که از زمان عروج آسمانی منجی خودمان آغاز می‌شود به دو جزء بخش کنیم؛ یکی دوران پیش از آنکه ملوک و صاحبان قدرت مدنی حاکمه، به دین مسیح درآمدند؛ و دیگری پس از ورود ایشان به دین. زیرا مدت‌ها پس از عروج مسیح بود که ملوک و حکام مدنی ایمان آوردند و

موسی و مسیح نماینده
خدای واحد و یکسانی
هستند

آشکارا آموزش مذهب مسیحی را مجاز داشتند.

در باب روح مقدسی که به حواریون منتقل شد

و در آن فاصله زمانی، طبعاً قدرت کلیسایی در دست حواریون بود و پس از ایشان نیز در اختیار کسانی قرار داشت که از جانب حواریون معین شده بودند تا انجیل را آموزش دهند و آدمیان را به مسیحیت فراخوانند و آنانی را که ایمان آورده بودند به راه رستگاری رهنمون شوند؛ و پس از آن نیز بار دیگر قدرت کلیسایی به کسانی واگذار شد که خود آنان معین کرده بودند و این کار از طریق دست‌گذاری بر روی کسانی صورت می‌گرفت که به سلک پیشوایان دینی در می‌آمدند؛ و مقصود از این کار انتقال روح قدسی یا روح خداوند به کسانی بود که پیشوایان دین خداوند می‌شدند تا آنکه سلطنت خداوند را پیش ببرند. بنابراین دست‌گذاری چیزی جز نقش‌کردن مهر مأموریت ایشان برای تبلیغ مسیح و تعلیم آیین وی نبود؛ و انتقال روح قدسی به واسطه مراسم دست‌گذاری، تقلید و اقتباس از کاری بود که موسی می‌کرد. زیرا موسی همین مراسم را در مورد نماینده خود یوشع به کار برد، چنانکه در سفر تثبیه فصل ۳۴ آیه ۹ می‌خوانیم: و یوشع این نون مشحون از روح حکمت و دانایی شد زیرا موسی بر روی او دست گذاشته بود. بنابراین منجی ما فی‌مابین رستاخیز اول و عروج خود، روح خویش را به حواریون انتقال داد؛ و این کار را نخست با دمیدن نفس خود بر ایشان و این گفته که روح القدس را دریافت دارید (یوحنا ۲۰:۲۲) انجام داد؛ و پس از عروج خود (کتاب اعمال رسولان ۳ و ۲:۲) از طریق فرستادن بادی شدید و ایجاد زبانه‌های آتش در بالای سرشان آن کار را به عمل آورد؛ نه از طریق دست‌گذاری زیرا خداوند دست‌های خود را بر موسی و بر مریدان او نیز نگذاشت، بلکه همان روح را از طریق دست‌گذاری قابل انتقال ساخت، چنانکه موسی بر یوشع دست‌گذاری کرد. پس، از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که در آن دوران اولیه که هیچ دولت مسیحی وجود نداشت، قدرت کلیسایی دائماً در دست چه کسانی بود؛ یعنی در دست کسانی بود که آن قدرت را از طریق دست‌گذاری‌های متوالی از حواریون دریافت داشته بودند.

در باب تثلیث

در اینجا شخص خداوند برای بار سوم ظاهر می‌شود. زیرا همچنانکه موسی و کاهنان اعظم، نمایندگان خدا در عهد عتیق بودند؛ و منجی ما نیز خود به‌عنوان انسان در اثنای اقامتش بر روی زمین چنان بود؛ پس روح قدسی یعنی حواریون و جانشینان ایشان در منصب تبلیغ و تعلیم، که روح مقدس را دریافت داشته بودند، از آن پس نماینده مسیح بوده‌اند. اما (چنانکه پیش‌تر در فصل [۱۶] نشان داده‌ایم) شخصیت آن چیزی است که نمایانده می‌شود و ممکن است کسی در چندین شخصیت نمایانده شود؛ و بنابراین به درستی می‌توان گفت که خداوند که سه‌بار نمایانده شده است (یعنی تشخص یا نقش یافته است)، پس سه شخص است و سه نقش دارد؛ هر چند واژه شخص و نقش و تثلیث در انجیل به خداوند نسبت داده نشده است. یوحنا رسول (در نامه اول ۵:۷) به درستی می‌گوید: سه شاهد در آسمان هست: پدر، کلمه و روح مقدس و این سه یکی هستند. اما این

گفته با سه شخص و نقش در معنای درست این کلمه ناسازگار نیست بلکه کاملاً سازگار است؛ و معنی درست واژه شخص و نقش آن چیزی است که [از کسی] به وسیله دیگری نمایانده شود. زیرا به این معنی خداوند پدر، چنانکه به واسطه موسی نمایانده می‌شود، یک شخص و نقش است؛ و چنانکه به واسطه پسر خودش نمایانده می‌شود، شخص دیگری است؛ و چنانکه به واسطه حواریون و یا عالمان دینی نمایانده شود که با اخذ جواز از حواریون تبلیغ می‌کردند، شخص سومی است؛ و با این همه هر شخص یا نقشی در اینجا، شخص خداوند واحد و یگانه است. اما ممکن است در اینجا کسی بپرسد که آنچه آن سه بر آن شهادت می‌دادند چه چیزی بود. یوحنا رسول سپس (در آیه ۱۱) به ما می‌گوید که آن سه شهادت می‌دهند که: خداوند در وجود پسر خود به ما زندگی جاودان بخشیده است. همچنین اگر بپرسند که آن شهادت در چه چیزی ظاهر می‌شود، پاسخ آسان است؛ زیرا خداوند از طریق معجزاتی که نخست به واسطه موسی و سپس به واسطه فرزند خودش و سرانجام به واسطه حواریون وی که روح پاک را دریافت داشته بودند، انجام می‌داد به همان مطلب شهادت داده است؛ و همه اینها در روزگار خود نمایانده شخص خدا بودند و همگی یا ظهور عیسی مسیح را نوید می‌دادند و یا مذهب او را تبلیغ می‌کردند. و در خصوص حواریون هم باید گفت که دوازده حواری بزرگ و اولیه، بنا به خصلت و شأن خود می‌بایست شاهد رستاخیز او باشند؛ چنانکه آشکارا (از کتاب اعمال رسولان ۲۲ و ۲۱: ۱) برمی‌آید، در آنجا که پطرس رسول هنگامی که قرار بود حواری جدیدی به جای یهودای اسخریوطی انتخاب شود، کلمات زیر را به کار می‌برد و می‌گوید: پس باید از آن اشخاص که مصاحبان ما بوده‌اند، در هر وقت که خداوند، عیسی با ما رفت و آمد می‌نمود، از آغاز غسل دادن یحیی، تا همان روزی که وی از نزد ما صعود نمود، یکی از ایشان با ما شاهد باشد به برخاستن او. و این کلمات مفهوم شهادت دادن را که یوحنا رسول ذکر کرده بود، تفسیر می‌کنند. در همان باب، شهود سه گانه دیگری بر روی زمین ذکر شده است. زیرا در (آیه ۸) می‌گوید: بر روی زمین سه چیز شهادت خواهند داد: روح، آب و خون و شهادت این سه موافق یکدیگر است. و منظور از این سه الطاف روح خداوند، و دو مراسم مقدس یعنی غسل تعمید و عشای ربانی است که همگی به امر واحدی شهادت می‌دهند تا آنکه دل مؤمنان را به زندگی جاوید اطمینان ببخشند؛ و درباره این شهادت (در آیه ۱۰) می‌گوید: آن کس که به فرزند انسان ایمان داشته باشد، شاهد را در درون خودش دارد. در این تثلیث بر روی زمین، وحدت مورد نظر میان آن سه چیز نیست، زیرا روح، آب و خون، چیز یکسانی نیستند، هر چند شهادت یکسانی بدهند. اما در تثلیث آسمانی اشخاص سه گانه، نقش‌های خداوند واحد و یگانه‌ای هستند، هر چند که وی در سه زمان و موقعیت متفاوت نمایانده می‌شود. در خاتمه، جوهر عقیده به تثلیث، تا آنجا که می‌توان مستقیماً از کتاب مقدس استنباط کرد، این است که: خداوند که همواره یکی و یکسان

است، یکبار شخصی بود که به واسطه موسی نمایانده شد؛ یکبار شخصی که به واسطه فرزند تجسم یافته خود نمایش یافت، و یکبار هم به واسطه حواریون نمایان گشت. وقتی در حواریون نمایانده شود، روح القدس که ایشان به واسطه او سخن می‌گفتند، همان خداست؛ وقتی در فرزند خودش نمایانده شود، (و مسیح هم خدا و هم انسان بود) فرزند، همان خداست؛ وقتی در موسی و در کاهنان اعظم نمایانده شود، پدر، یعنی پدر عیسی مسیح سرور ما و همان خداست؛ و از اینجا می‌توان استنباط کرد که چرا واژه‌های پدر، پسر و روح القدس در معنای الوهیت، هیچگاه در عهد عتیق به کار نرفته‌اند، زیرا آنها نقش‌هایی هستند و نام خود را از عمل نمایش [خدا] گرفته‌اند و طبعاً تا وقتی که آدمیان مختلف شخص خدا را در امر حکومت‌کردن و هدایت‌کردن [مردم] به نام او نمایندگی نکرده بودند، نمی‌توانستند وجود داشته باشند.

پس می‌بینیم که چگونه قدرت کلیسایی و روحانی از جانب منجی ما برای حواریون باقی گذاشته شد و اینکه چگونه ایشان (به این منظور که آن قدرت را بهتر اعمال کنند) از روح القدس فیض یافتند؛ و از همین روست که روح القدس گاه در عهد جدید Paracletus [فارقلیط به معنی شفیع] خوانده می‌شود که به مفهوم مساعد یا کسی است که از او استمداد می‌گردد، هر چند عموماً این واژه به معنی آرام‌بخش ترجمه می‌شود. حال می‌پردازیم به خود قدرت روحانی، ماهیت آن و آنان که این قدرت بر ایشان اعمال می‌گردد.

کاردینال بلارمین در سومین مبحث عمومی خود به مسائل بسیاری درباره قدرت کلیسایی و روحانی پاپ روم پرداخته است؛ وی بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا آن قدرت و حکومت می‌باید سلطنتی، اشرافی یا مردمی باشد. همه این اشکال قدرت، واجد حاکمیت، و اجبار آورند. حال اگر معلوم شود که هیچ قدرت اجبارآمیزی از جانب منجی ما برای ایشان، در نظر گرفته نشده است، بلکه تنها قدرت اعلام و تبلیغ سلطنت مسیح و ترغیب آدمیان به تسلیم در مقابل آن سلطنت، و نیز آموزش دادن به مؤمنان از طریق ابلاغ اندرزها و نصایح نیکو باقی گذاشته شده تا ایشان بتوانند در درون مملکت آینده خداوند پذیرفته شوند، و نیز اگر معلوم شود که حواریون و مبشران پیام انجیل، آموزگاران ما هستند و نه فرماندهان ما و احکام ایشان قانون نیست بلکه نصیحت و اندرز کامل است، در آن صورت کل آن مباحثه بیهوده بوده است.

قدرت روحانی صرفاً قدرتی
برای آموزش است

پیش‌تر نشان داده‌ایم (در فصل پیشین) که سلطنت مسیح زان این جهان نیست. پس خادمان و کارگزاران او (مگر آنکه شهریان باشند) نمی‌توانند به نام او خواستار اطاعت و تبعیت ما باشند. زیرا اگر سلطان اعظم [مسیح] در این جهان به قدرت سلطنتی و ملوکانه خود نرسد، پس به موجب چه حکمی اطاعت از کارگزاران او الزامی تواند بود؟ (منجی ما می‌گوید) بدان سان که پدرم مرا فرستاد، من نیز شما را می‌فرستم. اما منجی ما

قدرت خود مسیح یکی از
دلایل آن است

فرستاده شد تا یهودیان را ترغیب کند که به سلطنت پدرش باز گردند و نیز غیر یهودیان را به پذیرش آن سلطنت فرا خواند، نه آنکه در جلال و شکوه به عنوان نایب و نماینده او پیش از آنکه روز جزا فرا رسد، بر مردم حکومت کند.

دوران فاصله میان عروج و رستاخیز عمومی، نه دوران حکومت بلکه دوران نوزایی و احیا خوانده می‌شود؛ یعنی دوران تمهید آدمیان برای بازگشت مجدد و پرشکوه مسیح در روز قیامت؛ همچنانکه از کلمات منجی ما در انجیل متی ۱۹:۲۸ برمی‌آید: شما که مرا متابعت نمودید در تولد نو، اندر آن زمان که فرزند انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز بر دوازده تخت جلوس خواهید نمود؛ و نیز از کلمات پولس رسول (در نامه به اهل افسس ۶:۱۵): کفش انجیل را بپوشید تا بتوانید همه جا بروید و پیغام دلنشین انجیل را برسانید.

و این [نوزایی و احیا] را منجی ما به ماهیگیری تشبیه کرده است یعنی به جلب نظر آدمیان به اطاعت نه از طریق اجبار و مجازات بلکه به شیوه اقناع و ترغیب؛ و بنابراین وی به حواریون خود نگفت که ایشان را به نمرودهایی بدل خواهد کرد که شکارگر آدمیان باشند، بلکه [گفت که آنان را] صیادان آدمیان خواهد ساخت. همچنین [احیا] با برگ دادن گیاهان، کشت دانه‌ها، و ازدیاد دانه گیاه خردل تشبیه شده است که در همه آنها اجبار منتفی است؛ پس در آن دوران احیاء، حکومت بالفعل نمی‌تواند در کار باشد. کار کارگزاران مسیح بشارت دادن است یعنی اعلام مژده و انجیل مسیح و تمهید شرایط بازگشت مجدد او؛ همچنانکه تبشیر یحیای تعمیدگر، تمهید بازگشت اولیۀ مسیح بود.

همچنین مأموریت کارگزاران دین مسیح در این جهان آن است که آدمیان را نسبت به مسیح معتقد و مؤمن بسازند؛ اما ایمان اصلاً هیچ رابطه‌ای و هیچ نسبتی با اجبار یا فرماندهی ندارد؛ بلکه تنها متکی به قطعیت یا احتمال صحت استدلال‌هایی است که از عقل و یا از چیزی که آدمیان پیشاپیش بدان باور دارند، استنتاج شوند. بنابراین پیشوایان دین مسیح در این جهان، به موجب این عنوان هیچگونه قدرتی ندارند تا آنکه آدمیان را به خاطر ایمان نیاوردن کیفر بخشند و یا سخن ایشان را نقض و ابطال کنند؛ یعنی به عنوان پیشوای دین مسیح قدرت مجازات ندارند؛ لیکن اگر دارای قدرت حاکمۀ مدنی باشند، در آن صورت به حکم منصب سیاسی خود می‌توانند قانوناً هرگونه نقض قانونی را مجازات کنند؛ و پولس رسول درباره خودش و کسان دیگری که در آن زمان مبلغ انجیل بودند، صریحاً می‌گوید: و این نیست که بر ایمان شما حکمرانی نمایم بلکه با شما رفیق در خوشبختی می‌باشیم.

استدلال دیگر در این باره که پیشوایان دین مسیح در جهان فعلی حق حکمرانی ندارند، از این مطلب قابل استنباط است که مسیح برای همه شهریاران بعد از خود، چه مسیحی باشند و چه بی‌ایمان، قدرت و اقتدار قانونی قائل شد. پولس رسول (در نامه به قلسیان ۳:۲۰) می‌گوید: و ای فرزندان، والدین خود را در هر امر مطیع باشید، که در این است

و نیز به حکم اقتداری که مسیح برای حکام مدنی باقی گذاشته است

نامه دوم به اهل قرنتس ۱:۲۴

رضای خداوند؛ و در آیه ۲۲ می‌گوید: و ای نوکران، سروران خود را در هر امر واقعاً مطیع باشید، نه به خدمت‌های ریایی چون کسانی که مردم را به ظاهر خوشامد می‌گویند، بلکه با خلوص قلب همچون مردم خداترس. این سخن به کسانی گفته شده است که سروران‌شان بی‌دین و ایمان بودند؛ و با این حال به آنان حکم می‌شود که در همه امور از سروران خود تبعیت کنند. و نیز در خصوص اطاعت از شهریان (در نامه به اهل روم باب ۱۳، شش آیه اول) با تأکید بر اینکه: هر شخص را باید که قدرت‌های برتر [از خود را] اطاعت نماید، می‌گوید: زیرا که هر قدرتی که هست خداوند مقرر داشته است؛ پس باید مطیع ایشان باشیم نه تنها از ترس آنکه موجب غضب ایشان شویم و بس، بلکه همچنین از سر وجدان و آگاهی. و پطرس رسول (نامه اول ۱۵ و ۱۴ و ۱۳:۲) می‌گوید: پس، از هر حکم انسان به خاطر خداوند اطاعت نمایید خواه حکم پادشاه و خواه حکم کارگزاران دولت باشد که از طرف پادشاه منصوب شده‌اند تا خلافتکاران را کیفر و نیکوکاران را تکریم کنند، زیرا خواست خدا چنین است. و نیز پولس رسول می‌گوید (نامه به تیطوس ۳:۱) به آنان یادآوری کن که از مقامات کشوری و قدرت‌ها تبعیت کنند و از حکام اطاعت نمایند. همه این قدرت‌ها و شهرداری‌ها که پطرس رسول و پولس رسول از آنها در اینجا سخن می‌گویند، بی‌ایمان بودند؛ پس باید بسیار بیش از این از مسیحیانی اطاعت کنیم که خداوند مقرر کرده است تا بر ما قدرت حاکمه داشته باشند. پس اگر پیشوایان دین مسیح ما را به امری خلاف حکم پادشاه و یا دیگر نمایندگان قدرت حاکمه دولتی که ما تابع آنیم و از آن انتظار حمایت داریم، فرمان دهند، چگونه می‌توانیم مکلف به پیروی از فرمان آنان باشیم؛ پس آشکار است که مسیح هیچگونه قدرت و اقتدار حکمرانی بر مردم برای پیشوایان دین خود در این جهان باقی نگذاشته است، مگر اینکه از اقتدار مدنی نیز برخوردار باشند.

مسیحیان برای پرهیز از تعقیب و آزار چه کار باید بکنند

اما (برخی ممکن است ایراد بگیرند) اگر پادشاه یا شورای مشایخ و یا شخص صاحب حاکمیت دیگری ما را از اعتقاد به مسیح منع کنند، تکلیف چیست؟ پاسخ من به این ایراد آن است که چنین منعی هیچگونه اثری ندارد، زیرا ایمان و بی‌ایمانی هیچگاه تابع فرامین آدمیان نیستند. ایمان عطیه خداوند است و آدمی نمی‌تواند با وعده پاداش و یا تهدید زجر و شکنجه، آن را ایجاد یا سلب کند. و اگر باز هم پرسند که اگر شهیار قانونی به ما حکم کند که با زبان خودمان بگوییم ایمان نداریم، آنگاه تکلیف چیست؟ آیا باید از آن حکم تبعیت کنیم؟ بیان چیزی با زبان تنها امری ظاهری و بیرونی است و صرفاً همانند هر حرکت دیگری است که ما بدان وسیله اطاعت خودمان را اعلام می‌داریم؛ و در این خصوص نیز مؤمن مسیحی درحالی‌که به ایمان به مسیح در قلب خود سخت پایبند است، از همان آزادی عملی برخوردار است که الیشاع نبی برای نعمان سوری قائل بود. نعمان در قلب خود به خدای بنی‌اسرائیل ایمان آورد؛ زیرا (در کتاب دوم ملوک ۱۷:۵) می‌گوید: بنده تو بار دیگر قربانی سوختنی و ذبایح به خدایان دیگر تقدیم نخواهد کرد الا به

خداوند؛ در این باب خداوند بنده تو را عفو نماید که آنگاه که سرورم به خانه رمون درمی آید تا آنکه در آنجا سجده نماید و به دست من تکیه نموده و من خویشتن را در خانه رمون خم می‌نمایم؛ پس تمنایم کنم که وقتی خود را در خانه رمون خم می‌کنم خداوند در این باب بنده تو را عفو نماید. آن پیامبر این تمنا را پذیرفت و به وی فرمود: با خیال راحت برو. در اینجا نعمان در قلب خود ایمان داشت، لیکن با تعظیم در نزد بتی موسوم به رمون، در ظاهر خدای راستین را انکار کرد، چنانکه گویی این کار را با زبان خود انجام داده است. لیکن در این صورت پاسخ ما به این گفته منجی ما چیست که می‌گوید: هر کس که مرا نزد آدمیان انکار کند، پس من او را در نزد پدرم که در آسمان است، انکار خواهم کرد؟ پاسخ ما این خواهد بود که هر کاری که هر یک از اتباع مثل نعمان در اطاعت از حاکم خویش مجبور به انجام آن باشد و آن کار را نه به طیب خاطر خود بلکه برای رعایت قوانین کشور انجام دهد، در آن صورت آن عمل نه عمل او بلکه عمل شخص حاکم شمرده می‌شود؛ و نیز آن کس که در این مورد در نزد آدمیان منکر مسیح می‌شود، خود وی نیست بلکه حاکم او و قانون کشور آن حاکم است. اگر کسی این عقیده را به عنوان عقیده‌ای مغایر با مسیحیت راستین و اصیل، محکوم کند، از آن کس خواهم پرسید که اگر در یک کشور مسیحی یکی از اتباع در درون قلب خود به مذهب محمد پایبند باشد، و اگر حاکم وی به وی حکم کند تا در مراسم مقدس کلیسای مسیح حضور یابد و اگر نیابد به مرگ محکوم شود، آیا گمان می‌کنند که آن مرد مسلمان باید به آن دلیل وجداناً ملزم به تحمل مجازات مرگ گردد یا اینکه حکم شهریار قانونی خود را بپذیرد. [؟] اگر بگویند که وی باید متحمل مجازات مرگ شود، در آن صورت به همگان اجازه می‌دهند تا از فرمان شهریاران خود سربچی کنند، برای آنکه مذهب خود را چه برحق باشد و چه باطل، حفظ نمایند؛ اما اگر بگویند که چنان کسی می‌باید مطیع باشد در آن صورت آن چیزی را که از دیگران دریغ می‌دارند برای خود جایز می‌شمارند و این برخلاف سخنان منجی ماست که می‌گوید: آنچه می‌خواهی دیگران نسبت به تو روا دارند، پس تو نسبت به دیگران روا دار، و نیز برخلاف این قانون طبیعی است (که قانون تردیدناپذیر ابدی و همیشگی خداوند است) که: آنچه را که از جانب دیگران نسبت به خود روا نمی‌داری نسبت به دیگران روا مدار.

اما درباره آن همه شهیدانی که در تاریخ مذهب مسیح خوانده‌ایم که بی‌جهت جان خود را از دست دادند، چه بگوییم؟ برای پاسخ به این سؤال باید کسانی را که شهید شده‌اند از این حیث از یکدیگر تمیز دهیم که برخی از ایشان وظیفه تبلیغ و تعلیم آشکار سلطنت مسیح را به عهده داشتند، و برخی دیگر هیچ وظیفه‌ای نداشته‌اند و جز آنکه ایمان داشته باشند چیز دیگری از آنها طلب نشده است. گروه اول اگر به دلیل شهادت در این خصوص شهید شده باشند که شاهد برخاستن مسیح از میان مردگان بودند، شهدای راستین‌اند. زیرا شهید (Martyr) (اگر بخواهیم تعریف درست آن را به دست بدهیم) به

معنی شاهد رستخیز عیسی مسیح است؛ و به این معنی هیچکس نمی‌تواند شهید باشد مگر آنان که با وی بر روی زمین سخن گفتند و او را پس از برخاستن دیدند؛ زیرا شاهد می‌باید آنچه را که گواهی می‌دهد، دیده باشد، وگرنه شهادتش درست نیست. و اینکه تنها چنین کسانی را می‌توان به درستی شهید مسیح نامید، از سخنان پطرس رسول در کتاب اعمال رسولان ۲۲ و ۲۱:۱ آشکارا برمی‌آید: پس از آن اشخاص که مصاحبان ما بوده‌اند در هر وقتی که خداوند عیسی با ما رفت و آمد می‌نمود، از آغاز غسل دادن یحیی تا آن روزی که از نزد ما صعود نمود می‌باید یکی از ایشان مقرر شود که با ما شهید (یعنی شاهد) باشد به برخاستن او. در این مورد باید بگوییم که آن کس که شاهد حقیقت رستخیز مسیح، یعنی حقیقت این اصل اساسی مذهبی مسیح بوده باشد که عیسی، همان مسیح بود، می‌باید یکی از حواریونی باشد که با وی سخن گفته و او را پیش و پس از برخاستن دیده باشد؛ و در نتیجه می‌باید یکی از همان حواریون اصلی او بوده باشد؛ حال آنکه کسانی که چنان نبودند، نمی‌توانند شاهد چیزی بیش از این باشند که پدران شان چنان چیزی را نقل می‌کردند؛ و بنابراین تنها شهود شهادت آدمیان دیگرند؛ یعنی شهدای ثانویه یا شهدای شاهدان مسیح‌اند.

آن کس که هر عقیدهای را بپذیرد که خودش از تاریخ زندگی منجی ما و از شرح اعمال و رسالات حواریون استنباط کرده باشد و یا به آن بر پایه اقتدار و مرجعیت افراد خصوصی ایمان آورد، باشد و با تکیه بر آن عقیده به مخالفت با قوانین و اقتدار حاکم مدنی برخیزد، به هیچ روی شهید مسیح و یا شهید شهدای او نیست. تنها یک اصل است که مردن برای آن مستحق چنین عنوان افتخارآمیزی است؛ و آن اصل این است که عیسی، همان مسیح است یعنی همان کسی که ما را رهایی بخشیده و بار دیگر باز خواهد گشت تا رستگاری و آمرزش و زندگی جاوید در مملکت پرشکوه خود را به ما ارزانی دارد. جان دادن برای هر اصلی که به جاه‌طلبی و سودجویی روحانیون کمک کند، لازمه شهادت نیست؛ آنچه کسی را در مقام شهدا قرار می‌دهد، صرف مرگ نیست بلکه شهادت و گواهی است؛ زیرا کلمه شهید هیچ مصداق دیگری ندارد جز آن کسی که شهادت می‌دهد، خواه به خاطر شهادتش کشته شود و خواه نشود.

همچنین آن کس که برای تبلیغ این اصل اساسی فرستاده نشده بلکه با اجازه شخصی خودش دست به آن کار می‌زند، گرچه وی شاهد و در نتیجه شهید اولیه مسیح و یا شهید ثانویه حواریون و پیروان و یا جانشینان ایشان باشد؛ لیکن لازم نیست به آن دلیل متحمل مرگ شود، زیرا چون به آن کار فراخوانده نشده است، انجام آن به واسطه وی لازم نیست؛ و نیز اگر از دست کسانی که وی را بدان کار مأمور نساخته‌اند، پاداشی دریافت ندارد، نباید شکوه و شکایت کند. بنابراین هیچکس نمی‌تواند شهید درجه اول یا درجه دوم باشد مگر آنکه اجازه تبلیغ در این باره داشته باشد که مسیح در جسم

[عیسی] ظاهر شد؛ یعنی تنها کسانی که برای گرواندن مردم بی‌دین و ایمان به دین مسیح اعزام شده‌اند [شهیدند]. زیرا هیچکس شاهد کسی که پیشاپیش ایمان دارد و بنابراین به شاهد نیازی ندارد، نتواند بود؛ بلکه شاهد کسانی تواند بود که [در ایمان] تردید و آن را انکار کنند و یا درباره آن چیزی ننشیده باشند. مسیح حواریون خود و هفتاد پیرو و مرید خود را با جواز تعلیم و تبلیغ اعزام داشت؛ وی ایشان را تنها برای آنان که ایمان داشتند نفرستاد؛ بلکه برای بی‌ایمانان نیز فرستاد؛ (مسیح می‌گوید): من شما را می‌فرستم همچون گوسفندان در میان گرگ‌ها؛ نه همچون گوسفندان برای گوسفندان دیگر.

سرنجام اینکه هیچیک از اصول مأموریت ایشان چنانکه آشکارا در انجیل بیان شده است، متضمن [حق اعمال] قدرت و اقتدار بر جماعت مسیحی نیست.

نخست (در انجیل متی باب ۱۰) می‌بینیم که دوازده حواری مسیح برای گوسفندان گم شده بنی‌اسرائیل فرستاده شدند و به آنان امر شد که در این خصوص تبلیغ کنند که سلطنت خداوند نزدیک است. حال تبلیغ در معنای اصلی آن عملی است که منادی، پیشقراول و یا کارگزار دیگری انجام می‌دهد تا آشکارا حضور شهریار را اعلام نماید. اما منادیان حق حکمرانی بر کسی ندارند. و آن هفتاد مرید و پیرو (بر طبق انجیل لوقا ۱۰:۲) نه به‌عنوان صاحبان حصاد بلکه به‌عنوان کارگران، فرستاده شده‌اند؛ و به آنها امر شده است که (آیه ۹) بگویند: خداوند به زودی سلطنت خود را در بین شما برقرار خواهد کرد؛ و منظور از سلطنت در این آیه نه سلطنت لطف و مرحمت بلکه سلطنت عظمت و شکوه است؛ زیرا به ایشان حکم شده است تا آن را به شهرهایی که پذیرای ایشان نیستند (آیه ۱۱) اعلام کنند و در مقام تهدید بگویند که [سرنوشت شومی در انتظارشان است] و حتی وضع شهر فاسدی چون سدوم در روز داوری از وضع آن شهرها بهتر خواهد بود. و (در انجیل متی ۲۸:۲۰) منجی ما به حواریون خود می‌فرماید که کسانی که خواهان برتری مقام باشند، وظیفه‌شان آن است که به همه خدمت کنند همچون من که فرزند انسانم و نیامده‌ام تا به من خدمت کنند بلکه آمده‌ام تا به مردم خدمت کنم. پس مبلغان و پیشوایان، قدرت حکومتی ندارند بلکه قدرت‌شان در خدمت‌کردن است. (منجی ما در انجیل متی ۱۰:۲۳ می‌گوید) مگذار کسی شما را پیشوا صدا کند چون یک پیشوا دارید که مسیح است.

اصل دیگر مأموریت ایشان آموزش‌دادن به همه افوام است؛ همچنانکه در انجیل متی ۲۸:۱۹ و یا در انجیل مرقس ۱۶:۱۵ آمده است: پس بروید در سراسر جهان و انجیل را به همه تبلیغ کنید. بنابراین آموزش‌دادن با تبلیغ یکی است. زیرا آنان که آمدن شهریار را اعلام می‌دارند، اگر منظورشان آن باشد که آدمیان خود را تسلیم و مطیع وی کنند، می‌باید به‌علاوه معلوم نمایند که آن شهریار براساس چه حقی می‌آید؛ بدان سان که پولس رسول با یهودیان تسالونیک‌کی عمل کرد، آنگاه که: در سه روز سبت براساس مکتوبات مقدس با ایشان احتجاج کرد و گفت و اعلام نمود که مسیح بی‌شک مرگ را تحمل کرده ولی بار

به دلیل اصول مأموریت ایشان:

برای تعلیم

دیگر از میان مردگان برخاسته است و این عیسی، همان مسیح است. اما تعلیم این مطلب براساس عهد عتیق که عیسی همان مسیح بود (یعنی سلطان بود) و از میان مردگان برخاست به این معنی نیست که آدمیان پس از آنکه بدان ایمان آورند مجبورند که از کسانی که آن مطلب را اعلام داشته‌اند، برخلاف قوانین و فرامین حکام خود تبعیت و فرمانبرداری کنند؛ بلکه مراد این است که عمل عاقلانه و درست آن است که در عین شکیبایی و ایمان و ضمن اطاعت از حکام فعلی خود، منتظر ظهور مسیح باقی بمانند.

برای غسل تعمید

یکی دیگر از اصول مأموریت ایشان، دادن غسل تعمید به نام پدر و پسر و روح القدس است. غسل تعمید چیست؟ فروکردن در آب است. اما برای چه باید کسی را به نام هر چیزی در آب فرو کرد و معنای آن چیست؟ معنای غسل تعمید این است که آن کس که غسل تعمید شود در آب فرو برده و شسته می‌شود و این نشانه‌ای است از آنکه وی به انسان تازه‌ای تبدیل می‌گردد و مطیع مخلص خداوندی می‌شود که شخصیت او در عهد قدیم به واسطه موسی و کاهنان اعظم به هنگام سلطنت ایشان بر قوم یهود نمایانده شد؛ و تابع وفادار عیسی مسیح فرزند خداوند می‌گردد، که همان خدا و انسان است و ما را رهایی بخشید، و پس از رستاخیز در جسم و هیئت انسانی خود نقش پدر خویش را در سلطنت جاویدان نمایش خواهد داد؛ [و نیز غسل تعمید نشانه‌ای است از آنکه وی] آیین و عقیده حواریونی را می‌پذیرد که به مدد روح [خداوند] پدر و پسر، به‌عنوان راهنمایان ما تعیین می‌شوند تا ما را به درون آن مملکت رهنمون گردند و ایشان تنها و مطمئن‌ترین طریق دخول بدان مملکت هستند. این وعده‌ای است که در غسل تعمید به ما داده می‌شود؛ و از این رو قرار نیست که اقتدار حکام دنیوی پیش از روز جزا منقرض شود؛ (و پولس رسول در نامه اول به اهل کورنتس ۲۴ و ۲۳ و ۲۲: ۱۵ این مطلب را آشکارا تأیید می‌کند، آنجا که می‌گوید: که چنانکه در آدم همه می‌میرند، در مسیح همه زنده خواهند گشت؛ اما هر کس در مرتبت خود؛ نخست مسیح که میوه نوبر است و سپس آنان که زان مسیح هستند به هنگام آمدنش؛ آنگاه پایان کار فرا می‌رسد وقتی که وی سلطنت را به خداوند پدر بسپارد و آنگاه که همه قواعد و اقتدارها و قدرت‌ها را معدوم گرداند.) پس آشکار است که ما با غسل تعمید قدرت و اقتدار دیگری برای حکومت بر خودمان تأسیس نمی‌کنیم که اعمال بیرونی ما را در این زندگی دنیوی تحت استیلا داشته باشد؛ بلکه وعده می‌کنیم که عقیده و آیین حواریون را برای راهنمایی خود در طریق زندگی جاوید به کار ببریم.

و برای بخشودن گناهکاران

قدرت بخشش و عدم بخشش گناهان که قدرت فتح و عقد و گناه نیز مفتاح مملکت ملکوت خوانده می‌شود، جزئی از اقتدار انجام غسل تعمید یا خودداری از انجام آن است. زیرا غسل تعمید، در حکم مراسم اعلام وفاداری کسانی است که قرار است در مملکت خداوند پذیرفته شوند، یعنی زندگی جاوید یابند و به عبارت دیگر گناهان‌شان بخشوده شود؛ زیرا چون زندگی جاوید به واسطه ارتکاب گناه [به وسیله آدم] از دست رفت، پس

به واسطه بخشش معاصی آدمیان بار دیگر به دست خواهد آمد. غایت غسل تعمید، بخشش گناهان است؛ و بنابراین وقتی کسانی که به واسطه موعظه پطرس رسول در روز عید فصح ایمان آوردند، از وی پرسیدند که پس از آن چه کار کنند، وی به ایشان نصیحت کرد که توبه کنند و به نام عیسی برای غفران معاصی خود غسل تعمید نمایند. و بنابراین چون غسل تعمید به معنی اعلام پذیرش آدمیان به درون مملکت خداوند است؛ و خودداری از غسل تعمید به معنی اعلام عدم ورود ایشان به آن مملکت است؛ پس چنین برمی آید که قدرت اعلام اینکه آدمیان از آن مملکت اخراج شده و یا در آن ابقا گشته‌اند به همان حواریون مسیح و جانشینان و وارثان ایشان داده شده است. و بنابراین منجی ما پس از آنکه نفس خود را به ایشان دمیده و گفت: (یوحنا ۲۲: ۲۰) روح پاک خداوند را دریافت دارید، در آیه بعد می‌افزاید: گناهان هر کسی را که ببخشید هر آینه آن گناهان بخشیده می‌شود و گناهان هر که را که نبخشید، هر آینه آن گناهان بخشیده نخواهند شد. چنین آیاتی اقتدار و اختیار بخشش و یا عدم بخشش گناهان را به طور مطلق اعطا نمی‌کنند، بدانسان که خداوند که از قلب آدمیان آگاه است و صدق توبه و ایمان ایشان را تشخیص می‌دهد، گناهان را به طور مطلق می‌بخشد و یا نمی‌بخشد؛ بلکه به طور مشروط در مورد آنان که از گناه پشیمان شده و توبه کرده‌اند، اعطا می‌نمایند. و اگر شخص عفو شده از صدق دل توبه نکرده باشد، عفو و بخشش او بدون نیاز به هر عمل یا گفته‌ای از جانب بخشنده گناهان، باطل می‌شود و هیچ تأثیری بر رستگاری و آمرزش او ندارد الا اینکه بالعکس موجب تشدید معصیت او می‌گردد. بنابراین حواریون و جانشینان ایشان می‌باید تنها از نشانه‌های بیرونی توبه پیروی کنند؛ و اگر این نشانه‌ها ظاهر شود، آنها اختیار ندارند که از عفو و بخشش دریغ ورزند؛ و اگر آن نشانه‌ها آشکار نشوند، ایشان نیز اختیار عفو و بخشش نخواهند داشت. همین مطلب را باید در خصوص غسل تعمید گفت؛ زیرا حواریون اختیار نداشتند تا غسل تعمید را از یهودیان و یا غیریهودیان که به مسیح ایمان آورده بودند، دریغ ورزند؛ و یا به کسانی که توبه نکرده بودند، غسل تعمید دهند. اما چون هیچکس نمی‌تواند صدق توبه شخص دیگری را تشخیص دهد الا اینکه نشانه‌های بیرونی را که از گفتار و کردار وی برمی‌آیند، در نظر بگیرد، و در این دو نیز همواره دورویی و نفاق راه دارند؛ پس پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه: چه کسی داور تشخیص آن نشانه‌های بیرونی قرار داده شده است؟ و منجی ما خودش پاسخ این پرسش را داده است

(وی می‌گوید): اگر برادری به تو تعدی و بدی کند برو و خصوصی بین خودتان با او صحبت کن و خطایش را بازگو. اگر به حرف تو گوش داد و به تقصیر خود اعتراف کرد، پس برادری را باز یافته‌ای؛ اما اگر به سخن تو گوش نداد پس یکی دو نفر را، با خودت به همراه ببر؛ و اگر باز هم به حرف‌های ایشان گوش نداد، آنگاه مطلب را به اطلاع کلیسا برسان؛ اما اگر او به حرف کلیسا هم گوش نداد، پس وی در نزد تو چون خارجی و عشاری باشد. از این آیه آشکار

می‌شود که حق داوری دربارهٔ صدق توبه از آن هیچ انسان واحدی نیست بلکه از آن کلیسا یعنی از آن جماعت مؤمنان و یا از آن کسانی است که جواز و اختیار نمایندگی از جانب ایشان داشته باشند. اما علاوه بر حق داوری، اعلام حکم نیز ضروری است و این حق همواره از آن حواریون و یا یکی از پیشوایان کلیسا به‌عنوان سخنگوی آن است. و منجی ما در این خصوص در آیهٔ ۱۸ سخن می‌گوید: و به شما راست می‌گویم که هر چه را که در زمین ببندید، در آسمان بسته خواهد شد، و هر چه را که در زمین بگشایید، در آسمان گشوده خواهد شد. و رویهٔ پولس رسول نیز موافق این بود، آنجا که می‌گوید: (نامهٔ اول به اهل قرنتس ۵:۳ و ۴ و ۵) و به درستی که من هر چند از حیث جسم غایبم لیک از جهت روح حاضرم و دربارهٔ این کس که اینچنین کرده است [یعنی با زن پدر خود رابطهٔ جنسی داشته] چنانکه گویی که من خود حاضر باشم حکم می‌نمایم؛ به اسم خداوند ما عیسی مسیح، شما دور هم جمع گشته همراه با روح من، تا با قوت خداوند ما عیسی مسیح، آن کس را برای هلاکت به شیطان بسپارید؛ یعنی اینکه آن کس را به‌عنوان کسی که گناهانش بخشوده نشده است، از کلیسا بیرون کنید. در اینجا پولس حکم را اعلام می‌کند اما مجمع کلیسا نخست می‌بایست قضیه را استماع نماید (زیرا پولس رسول غایب بود) و در نتیجهٔ آن، وی را محکوم سازد. اما در همان باب (آیهٔ ۱۱ و ۱۲) حق داوری در این قضیه به نحو آشکارتری به آن مجمع واگذار شده است: به شما نوشته‌ام که اگر کسی از بین خودتان که برادر خوانده می‌شود زناکار و غیره باشد، با او معاشرت نکنید و با چنین کسی سر یک سفره ننشینید. به ما مربوط نیست که افراد خارج از کلیسا چه می‌کنند، اما آیا نباید دربارهٔ کسانی که در داخل کلیسا هستند داوری کنیم؟ پس حکمی که به‌موجب آن کسی از کلیسا اخراج می‌شد از جانب حواری و یا پیشوای دینی اعلام می‌گشت؛ اما حق داوری دربارهٔ کم‌وکیف قضیه از آن کلیسا بود؛ یعنی از آن جماعت مسیحیانی که در یک شهر سکونت داشتند، (زیرا در دوران پیش از پذیرش آیین مسیح به‌وسیلهٔ شهریاران و صاحبان اقتدار دولتی معنای کلیسا همین بود)، چنانکه در قرنتس، جماعت مسیحیان قرنتس [همان کلیسا بود].

در باب تکفیر

این بخش از قدرت تصرف مفاتیح ملک ملکوت، که به‌موجب آن آدمیان از مملکت خداوند بیرون افکنده می‌شوند، همان چیزی است که تکفیر خوانده می‌شود؛ و تکفیر کردن در معنای اصلی آن [در یونانی] *ἀποσυνάγωγον ποιεῖν*، به مفهوم بیرون افکندن از کنیسه است یعنی از مکان انجام خدمات مقدس؛ و این کلمه از رسوم یهودیان گرفته شده است که کسانی را که از لحاظ کردار یا عقیده همچون جذامیان، بیمار و اگیردار می‌شمردند، به همان سان که جذامیان به‌موجب قانون موسی از جماعت بنی‌اسرائیل جدا نگهداشته می‌شدند، از کنیسه‌های خود بیرون می‌افکندند تا آن زمان که کاهن آنها را بار دیگر پاک و منزّه به حساب آورد.

فایده و اثر تکفیر در زمانی که هنوز به‌واسطهٔ قدرت مدنی تحکیم و حمایت نشده بود

فایده تکفیر بدون پشتوانه
قدرت مدنی

تنها در آن بود که کسانی که از کلیسا اخراج و تکفیر نشده بودند می‌بایست از معاشرت با تکفیرشدگان اجتناب کنند. بی‌دین شمردن چنین کسانی یعنی قرارداد آن‌ها در زمره کسانی که هرگز مسیحی نبوده‌اند، کافی نبود؛ زیرا [مسیحیان] می‌توانستند با چنین افرادی بر سر یک سفره بنشینند و بخورند و بیاشامند؛ درحالی‌که نمی‌توانستند با افراد تکفیر شده چنان کنند؛ بدان‌سان که از سخنان پولس رسول (نامه اول به اهل قرنتس ۱ و ۹: ۵ الخ) برمی‌آید، آنجا که وی به مسیحیان می‌گوید: که پیش‌تر به شما گفته بودم که با زناکاران معاشرت نکنید، اما (چون انجام چنین کاری تنها با ترک جهان به‌طور کلی ممکن می‌شود)، وی این ممنوعیت را به زناکاران و بدکارانی محدود می‌سازد که در بین برادران دینی باشند؛ (پس می‌گوید) با چنین کسی نباید معاشرت کنند و بر سر یک سفره بنشینند. و این همان چیزی است که منجی ما (در انجیل متی ۱۷: ۱۸) می‌گوید: پس بگذار که او در نزد تو خارجی و عشاری باشد. زیرا عشاران (که گردآورندگان و دریافت‌کنندگان عواید دولتی هستند) آنقدر در نزد یهودیانی که می‌بایست عشریه بپردازند، منفور و مطرود بودند که واژه عشار و گناهکار در بین ایشان به یک معنی استعمال می‌شد؛ تا آنجا که وقتی منجی ما دعوت یکی از عشاران به نام زاکائوس^۱ را پذیرفت، گرچه هدفش گرواندن وی به دین بود، لیکن بر او ایراد گرفتند و کارش را جرم شمردند. و بنابراین وقتی منجی ما واژه عشاری را به خارجی اضافه نمود، مسیحیان را از معاشرت با تکفیرشدگان منع نمود.

قدرتی که ایشان در اخراج تکفیرشدگان از کلیساها و اماکن تجمع خود داشتند، به اندازه قدرت مالکان آن اماکن بود، نه بیشتر، خواه آن مالکان مسیحی یا خارجی بوده باشند. و چون همه اماکن حقاً و قانوناً در قلمرو سیطره دولت قرار دارد، چه آن کس که تکفیر و اخراج شده باشد و چه آن کس که هرگز غسل تعمید نشده باشد می‌تواند با اخذ اجازه از حاکم مدنی به آن اماکن وارد گردد؛ همچنانکه پولس قبل از آنکه به مسیح ایمان آورد، وارد کلیساهای آنها در دمشق شد تا ایشان را از مرد و زن بترساند و با اجازه‌ای که از کاهن اعظم گرفته بود، آنها را دست‌بسته به اورشلیم ببرد.

تکفیر تأثیری بر مرتدان
ندارد

از این مطلب چنین برمی‌آید که در جایی که قدرت مدنی، کلیسا را تحت تعقیب و آزار قرار دهد و یا با آن مساعدت نکند، تکفیر بر مؤمنی مسیحی که مرتد شده باشد، هیچ تأثیری ندارد و نه در این جهان آسیبی به او می‌رساند و نه او را می‌ترساند؛ زیرا آن کس که ایمان ندارد دیگر نمی‌ترسد؛ و نیز آنان که به واسطه ارتداد بار دیگر به مزایای دنیوی بازمی‌گردند، دیگر متحمل خسارت دنیوی نمی‌شوند، و در جهان آخرت نیز وضع‌شان بدتر از کسانی نخواهد بود که هرگز ایمان نیاورده‌اند. بلکه خسارت و آسیب به

۱. Zacchaeus، عشاری ثروتمند اریحا که از عیسی در خانه‌اش پذیرایی کرد-م.

خود کلیسا باز می‌گردد، زیرا کلیسا با تکفیر و اخراج افراد ایشان را به‌اجرای آزادانه‌تر تبهکاری‌های خودشان تحریک می‌کند.

بلکه تنها بر مؤمنان دارد

بنابراین تکفیر تنها بر کسانی تأثیر داشت که معتقد بودند که عیسی مسیح بار دیگر در عین جلال و شکوه می‌آید، تا بر زندگان و مردگان هر دو حکومت کند و بنابراین می‌تواند از ورود کسانی که گناهشان بخشوده نشده باشد یعنی کسانی که از جانب کلیسا تکفیر شده‌اند، به درون مملکت خداوند جلوگیری کند. و از این روست که پولس رسول تکفیر را، سپردن تکفیر شدگان به دست شیطان می‌خواند. زیرا خارج از مملکت مسیح، همه سلطنت‌های دیگر پس از روز جزا در مملکت شیطان ادغام خواهند شد. مؤمنان از همین می‌ترسیده‌اند زیرا مادام که تکفیر شده باقی بمانند در وضعی خواهند بود که گناهانشان بخشوده نمی‌شود. و از این مطلب می‌توانیم چنین استنباط کنیم که تکفیر در دورانی که هنوز مذهب مسیحیت از جانب قدرت مدنی مجاز نبود، تنها برای تصحیح کردار و رفتار مؤمنان به کار می‌رفت و نه برای رفع اشتباه و خطا در عقیده؛ زیرا تکفیر، مجازاتی است که برای هیچکس جز آنان که معتقد و منتظر بازگشت مجدد منجی ما برای حکمرانی بر جهان باشند، قابل فهم و دریافتنی نیست؛ و آنان که چنان اعتقادی داشته باشند، برای آنکه رستگار شوند به هیچ عقیده دیگری نیاز نداشتند جز آنکه در زندگی درستکار باشند.

تکفیر به ازای چه تقصیری صورت می‌گیرد

[اولاً] تکفیر به خاطر ظلم صورت می‌گیرد؛ چنانکه (در انجیل متی باب ۱۸) گفته می‌شود که اگر یکی از برادرانت به تو آزار رساند، اول به صورت خصوصی با او سخن بگو؛ سپس همراه با شهود؛ سرانجام، مسئله را با کلیسا در میان بگذار؛ و اگر باز هم گوش نداد؛ بگذار تا در نزد تو خارجی و عشاری باشد. [ثانیاً] تکفیر به خاطر رسوایی و بدنامی در زندگی صورت می‌گیرد؛ چنانکه پولس (در نامه اول به اهل قرنتس ۱: ۵) می‌گوید: اگر کسی از بین خودتان ادعا کند که برادر مسیحی شماسست ولی زناکار یا طمع‌کار یا بت‌پرست و میخواره و یا اخاذ باشد، با چنین کسی بر سر یک سفره ننشینید. اما تکفیر کسی که به این اصل بنیادی معتقد باشد که عیسی همان مسیح بود، ولی در نکات دیگر عقیده مخالفی داشته باشد و این اختلاف عقیده آسیبی به آن اصل بنیادی نرساند، ظاهراً هیچ مجوزی در کتاب مقدس و هیچ سابقه‌ای در سنت حواریون ندارد. در حقیقت در گفتار پولس رسول (نامه به تیطوس ۳: ۱۰) مطلبی هست که ظاهراً به خلاف آن اشاره می‌کند: کسی را که بدعت‌گذار است، یکی دو بار اخطار بده و بعد رهاش کن. زیرا بدعت‌گذار کسی است که عضو کلیسا باشد ولی عقیده خصوصی خاصی را تعلیم دهد که کلیسا ممنوع ساخته است؛ و پولس رسول به تیطوس اندرز می‌دهد که چنین کسی را، پس از یکی دو اخطار و انداز، به حال خود واگذار. اما رها کردن و به حال خود وا گذاشتن کسی (در این آیه) به معنی تکفیر نیست؛ بلکه به معنی دست کشیدن از اخطار او، تنها گذاشتن او و ترک مشاجره

با اوست؛ همچون کسی که باید تنها براساس رأی و نظر خودش متقاعد گردد. همان حواری می‌گوید (در نامه دوم به تیموتائوس ۲:۲۳): از پرسش‌های احمقانه و بوج و بی‌معنی پرهیز کن. واژه پرهیز کن در این آیه و رها کن در آیه قبلی هر دو در اصل یونانی یکی هستند: *παραιτου*. اما می‌توان بدون تکفیر کردن از بحث‌های احمقانه پرهیز کرد. و نیز در عبارت (نامه به تیطوس ۳:۹) از پرسش‌های احمقانه بپرهیز؛ اصل یونانی واژه پرهیز *περιουσιασο* (کناره بگیر) معادل همان واژه اول یعنی رها کن است. هیچ آیه‌ای از اخراج و تکفیر مسیحیانی که به زیربنای دین معتقد باشند، صرفاً به خاطر عقاید روبنایی که احتمالاً هم ممکن است حتی ناشی از وجدان و نیت نیک و پاک ایشان باشد، حمایت نمی‌کند؛ و آیه فوق بیش از هر آیه دیگری به روشنی مؤید این معناست. اما بالعکس کل آیاتی که به اجتناب از مشاجره حکم می‌کنند به‌عنوان نصیحتی برای پیشوایان دینی (همچون تیموتائوس و تیطوس) نوشته شده‌اند تا آنکه ایشان با طرح هر نزاع کوچکی که آدمیان را مقید به تحمل بار اضافی در وجدان خودشان ساخته و یا ایشان را به ایجاد تفرقه در کلیسا تحریک کند، اصول دین و ایمان تازه‌ای وضع نکنند. و این نصیحت را خود حواریون به خوبی به کار بردند. پطرس رسول و پولس رسول گرچه مشاجرات بسیاری با یکدیگر داشتند (چنانکه می‌توان در نامه به مسیحیان غلاطیه ۲:۱۱ دید)، لیکن یکدیگر را از کلیسا و جماعت مؤمنین بیرون نمی‌انداختند. با این حال در دوران حواریون، پیشوایان دیگری بودند که به آن نصیحت گوش نکردند؛ همچون دیوطرفیس (در نامه سوم یوحنا آیه ۹ و غیره) که کسانی را که خود یوحنا رسول قابل پذیرش در کلیسا می‌دانست از روی غرور و نخوت از کلیسا بیرون انداخت؛ از همان آغاز خودخواهی و جاه‌طلبی به درون کلیسای مسیح راه یافت.

در مورد افراد قابل تکفیر برای آنکه کسی قابل تکفیر شود، شرایط بسیاری لازم است؛ اولاً اینکه وی باید عضو نوعی اجتماع یعنی مجمع و انجمنی قانونی یا همان کلیسای مسیح باشد که درباره علت و دلیل ضرورت تکفیر او قدرت داوری داشته باشد؛ زیرا در جایی که جماعتی در کار نباشد نمی‌توان کسی را از آن اخراج کرد؛ و نیز وقتی حکم و داوری در کار نباشد، قدرتی برای محکوم کردن هم در دست نخواهد بود.

از این مطلب چنین برمی‌آید که کلیسایی نمی‌تواند کلیسای دیگر را تکفیر و اخراج کند؛ زیرا یا آن دو دارای قدرت برابری در تکفیر و اخراج یکدیگرند؛ که در آن صورت تکفیر و اخراج به معنی اعمال حکم و انضباط و یا قدرت و اقتدار نیست بلکه به معنی ایجاد تفرقه و از میان بردن جامعه مذهبی است؛ و یا اینکه یکی از آن دو کلیسا چنان تابع و مطیع دیگری است که هر دو تنها یک صدا دارند و در آن صورت آن دو در واقع یک کلیسا هستند؛ و جزء تکفیر و اخراج شده، دیگر کلیسا نیست بلکه شماری از افراد منفرد گمراه است.

و چون حکم تکفیر و اخراج متضمن اندرز و نصیحت در این خصوص است که باید از معاشرت و حتی از نشستن بر سر یک سفره با فرد تکفیر شده خودداری کرد، پس اگر شهریار یا مجمع صاحب حاکمیتی تکفیر شود، این حکم هیچگونه تأثیری ندارد. زیرا همهٔ اتباع به حکم قانون طبیعی موظف و ملزمند که (هرگاه حاکم ایشان لازم بداند) در جوار و یا در حضور او باشند؛ و نیز اتباع نمی‌توانند قانوناً حاکم خود را از هیچیک از اماکنی که کلاً، خواه مقدس یا غیرمقدس باشد، در تحت قلمرو اوست، اخراج کنند؛ و یا اینکه بدون اجازهٔ او از قلمرو حکم او خارج شوند، تا چه رسد به اینکه از نشستن با او بر سر یک سفره امتناع ورزند (البته اگر چنان افتخاری را به آنها بدهد). و در خصوص شهریاران و دولت‌های دیگر [باید گفت که] چون آنها اجزای اجتماع واحد و یکسانی نیستند، نیاز به حکم دیگری ندارند تا از معاشرت آنها با دولت تکفیر شده ممانعت به عمل آورد؛ زیرا با تأسیس هر دولتی، همچنانکه آدمیان بسیاری در درون جماعت واحدی وحدت می‌یابند، جماعات مختلف هم از هم منفک و مجزا می‌شوند؛ پس به تکفیر و اخراج برای جدا نگهداشتن شهریاران و دولت‌ها از یکدیگر نیازی نیست؛ و تکفیر هیچ اثری بیش از آنچه که در سرشت خود سیاست نهفته است ندارد؛ مگر آنکه هدف، تحریک شهریاران به جنگ به یکدیگر باشد.

همچنین تکفیر و اخراج هر یک از اتباع مسیحی که مطیع قوانین حاکم خویش باشد، خواه آن حاکم مسیحی باشد و خواه کافر، هیچگونه اثری ندارد. زیرا اگر چنان کسی معتقد باشد که عیسی، همان مسیح است، بنابراین از روح خدا برخوردار است (نامهٔ اول یوحنا ۱: ۴) و خدا در او سکونت می‌کند و او در خدا. (نامهٔ اول یوحنا ۱۵: ۴). اما آن کس که از روح خدا بهره دارد؛ آن کس که در خدا سکونت می‌کند؛ آن کس که خدا در او سکونت می‌کند، چنین کسی از تکفیر آدمیان آسیب نخواهد دید. بنابراین آن کس که عیسی را مسیح می‌داند، مصون از هرگونه خطری است که اشخاص تکفیر شده را تهدید می‌نماید. و آن کس که بدین اصل ایمان نداشته باشد، مسیحی نیست. پس مسیحی واقعی و اصیل در معرض تکفیر قرار ندارد؛ و نیز آن کس که به مسیحیت خود اعتراف کند قابل تکفیر نیست مگر آنکه ریا و نفاقش در کردارش عیان گردد؛ یعنی وقتی رفتارتش با قانون سلطان حاکم، که قاعدهٔ اصلی کردار و رفتار است و مسیح و حواریونش ما را به تبعیت از آن توصیه کرده‌اند، مغایرت داشته باشد. زیرا کلیسا نمی‌تواند جز از روی اعمال ظاهری دربارهٔ کردار و رفتار داوری کند، و این اعمال هیچگاه غیرقانونی نیستند مگر وقتی که مغایر با قانون دولت باشند.

اگر پدر یا مادر و یا سرور کسی تکفیر شده باشد؛ با این حال فرزندان ایشان از معاشرت و غذا خوردن با ایشان ممنوع نیستند، زیرا آن کار (غالباً) به معنی جلوگیری از تغذیهٔ آنهاست چون در آن صورت وسیله‌ای برای کسب معاش ندارند؛ و نیز آن کار به

معنی آزاد شمردن آنها در نافرمانبرداری از والدین و ارباب خویش است و این خود مغایر با نصایح حواریون است.

خلاصه آنکه قدرت تکفیر را نمی‌توان برای مقصودی غیر از آن به کار برد که حواریون مسیح و پیشوایان کلیسا برای اجرای آن از جانب منجی ما مأموریت یافتند؛ و مقصود از آن مأموریت، هدایت و ارشاد آدمیان به طریق رستگاری در آخرت است و آن هم نه از طریق حکم و اجبار بلکه از طریق تبلیغ و تعلیم. و همچنانکه استاد هر علمی ممکن است دانش‌آموز خود را وقتی که با لجاجت از کاربرد قواعد استاد سرباز زند، رها کند و به حال خود واگذارد؛ بدون آنکه بتواند وی را به ظلم و بیداد متهم و محکوم کند؛ زیرا شاگرد هیچگاه ملزم و متعهد به اطاعت از استاد نیست؛ به همین شیوه آموزگار عقاید مسیحی می‌تواند پیروان و مریدانی را که با لجاجت به شیوه زندگی غیرمسیحی خود ادامه می‌دهند، رها کند و به حال خودشان واگذارد، لیکن نمی‌تواند مدعی شود که آنها در حق وی ظلم کرده‌اند زیرا ایشان ملزم به اطاعت از وی نیستند؛ و به چنان آموزگاری که چنین شکوه و شکایتی سر دهد، می‌توان همان پاسخ خداوند به شموئیل را داد که فرمود:

کتاب اول شموئیل فصل ۸

ایشان تو را رد نکرده‌اند بلکه مرارد کرده‌اند. بنابراین تکفیر و اخراج وقتی مستظهر به حمایت قدرت مدنی نباشند، مثل وقتی که دولت یا شهریاری مسیحی از جانب قدرتی خارجی تکفیر شود، هیچ اثری ندارد و در نتیجه نمی‌تواند ترس و هراسی ایجاد کند. عنوان لاتین Fulmen Excommunicationis (یعنی «رعد و برق تکفیر و اخراج») از قوه تخیل سراسقف [پاپ] روم برخاسته است که نخستین بار آن را به کار برد تا خود را شاه شاهان به‌شمار آورد، همچنانکه کفار روم ژوپیترا را خدای خدایان خود ساختند و در سرودها و تصویرهای خود قوه رعد و برقی به‌وی نسبت دادند، که بدان وسیله غول‌هایی را که جرأت تردید در قدرت وی داشتند، منقاد و مجازات می‌کرد؛ و این خیال‌پردازی بر دو خطا استوار بود: یکی اینکه سلطنت مسیح زان این جهان است که برخلاف گفته منجی ماست که می‌گفت: سلطنت من زان این جهان نیست؛ و دیگر اینکه [پاپ] نه تنها برای اتباع خود بلکه برای همه مسیحیان جهان، نایب و جانشین مسیح است؛ و این گفته نیز هیچ مبنایی در کتاب مقدس ندارد و خلاف آن در جای مناسب خود اثبات خواهد شد.

در باب تفسیر کتاب مقدس
پیش از آنکه شهریاران،
مسیحی شدند

پولس رسول هنگام ورود به شهر تسالونیکا که در آن کنیسه یهودیان وجود داشت (کتاب اعمال رسولان ۱۷:۲۳) به عادت همیشگی خود وارد کنیسه شد و سه هفته پشت‌سر هم روزهای شنبه از کتاب آسمانی برای مردم می‌خواند و پیشگویی‌های آن را درباره مردن و زنده شدن مسیح شرح می‌داد و ثابت می‌کرد که عیسی، همان مسیح است. کتاب مقدسی که در این آیه از آن ذکر می‌شود کتاب مقدس یهودیان یعنی عهد عتیق بود. کسانی که وی می‌خواست برایشان ثابت کند که عیسی همان مسیح بود و بار دیگر از بین مردگان برخاست، یهودیان بودند و پیشاپیش باور داشتند که کتاب مقدس کلام خداست. در آن

حال (بر طبق آیه ۴) برخی از ایشان [به گفته پولس] ایمان آوردند و (بر طبق آیه ۵) برخی نیز ایمان نیاوردند. وقتی همگی به کتاب مقدس ایمان داشتند پس چرا و به چه دلیلی همگی به طور یکسان [به سخن پولس] ایمان نیاوردند؛ بلکه برخی تفسیر پولس رسول را که کتاب مقدس را می خواند، تأیید کردند و برخی نکردند؛ و هر کسی آن را برای خودش تفسیر می کرد؟ دلیل آن این بود که پولس رسول بدون هرگونه مأموریت قانونی بر ایشان وارد شد، به شیوه کسی که حکم نمی کند بلکه ترغیب می کند؛ و وی می بایست لاجرم برای ترغیب ایشان یا معجزه کند، چنانکه موسی برای ترغیب بنی اسرائیل در مصر کرد، تا ایشان اعتبار و حجیت وی را در کارهای خداوند باز بینند؛ و یا اینکه می بایست براساس کتاب مقدس موجود برایشان استدلال کند تا آنکه ایشان صدق و حقیقت آیین او را در کلام خداوند باز یابند. اما هر کس که از طریق استدلال و استنتاج از اصول مکتوب به ترغیب دیگری پردازد، مخاطب خود را قاضی و داور معنای آن اصول و نیز قوت و درستی استنباط های خود از آنها قرار می دهد. اگر همان یهودیان شهر تسالونیکا قاضی و داور آنچه پولس رسول از کتاب مقدس تفسیر می کرد، نبودند، پس چه کسی قاضی و داور آن کلام بود؟ اگر پولس رسول خود قاضی و داور بود، پس چه نیازی داشت که آیاتی را برای اثبات نظر خود نقل کند؟ در آن صورت کافی بود بگوید که به نظر من معنای کتاب مقدس یعنی قوانین شما همین است که من می گویم و تفسیر می کنم و من از جانب مسیح فرستاده شده ام. بنابراین هیچکس نمی توانست مفسر کتاب مقدس به آن معنا باشد که یهودیان تسالونیکا خود را ملزم به پذیرش تفسیر وی بیابند؛ هر کس می توانست برحسب تفاسیری که به نظر خودش موافق و یا مخالف با معنای آیات مورد نظر بود، به آن تفاسیر ایمان بیاورد و یا نیاورد. و عموماً در همه جای جهان هر کس که براهین و ادله ای می آورد، مخاطب کلام خود را داور ادله و براهین خویش می سازد. و در خصوص یهودیان، ایشان به موجب آیات صریح (سفر تثنیه فصل ۱۷) ملزم و موظف شده بودند که پاسخ و راه حل همه مسائل دشوار را عجلتاً از روحانیون و قضاة بنی اسرائیل بخواهند. اما این گفته در مورد یهودیانی درست است که هنوز [به مسیح] ایمان نیاورده بودند.

برای گرواندن قبایل غیریهودی [به مسیحیت] تفسیر کتاب مقدس فایده ای نداشت زیرا ایشان بدان ایمان نداشتند. بنابراین حواریون از طریق استدلال می کوشیدند تا آیین بت پرستی را نفی و ابطال کنند و پس از آن ایشان را با عرضه شواهدی درباره زندگی و رستاخیز مسیح به پذیرش ایمان مسیحی ترغیب نمایند. پس در این مورد هیچگونه مشاجره ای درباره جواز و صلاحیت تفسیر کتاب مقدس هنوز نمی توانست مطرح شود؛ زیرا هیچکس در زمان بی ایمانی خود مجبور نبود تفسیر هیچ کسی را از هر کتاب مقدسی بپذیرد، مگر تنها تفسیر سلطان حاکم خویش از قوانین کشور خود را.

حال به خود موضوع ایمان آوردن می پردازیم تا ببینیم که در آن چه چیزی نهفته

است که موجب چنان تعهد و التزامی می‌گردد. ایمان‌آوردگان به هیچ چیز دیگری جز به آنچه حواریون تبلیغ می‌کردند، نگرویدند؛ و حواریون نیز هیچ چیز جز این تعلیم نمی‌دادند که عیسی همان مسیح یعنی همان سلطانی است که ایشان را نجات خواهد داد و در جهان آخرت الی‌الابد بر آنها حکمرانی خواهد کرد؛ و بنابراین مسیح نمرده است، بلکه از میان مردگان برخاسته و به آسمان رفته و یک روز باز خواهد گشت تا بر جهانیان حکومت کند (و جهانیان نیز پس از مرگ برخواهند خاست تا مورد داوری قرار گیرند) و به هر کس برحسب اعمالش پاداش دهد. هیچیک از آن حواریون تبلیغ نمی‌کرد که خودش یا حواری دیگری مفسر کتاب مقدس به این معنی است که همه کسانی که مسیحی می‌شوند می‌باید تفسیر ایشان را به‌عنوان قانون بپذیرند. زیرا تفسیر قوانین جزئی از رویه اداره مملکتی موجود است، و حواریون مملکتی در دست نداشتند. پس ایشان و همه پیشوایان دینی پس از ایشان دعا می‌کردند که ای خدا سلطنت خودت را فرا برسان؛ و ایمان‌آوردگان را تشویق می‌نمودند که از حکام قوم خود تبعیت کنند. کتاب مقدس عهد جدید هنوز به‌طور کامل و مجموع انتشار نیافته بود. هر یک از رسولان مبشر انجیل، مفسر انجیل خودش بود و هر یک از حواریون رساله خودش را تفسیر می‌کرد. و در خصوص کتاب مقدس عهد عتیق، منجی ما خودش به یهودیان می‌گوید (انجیل یوحنا ۵:۳۹): کتاب آسمانی تورات را به‌دقت بخوانید زیرا عقیده دارید که به شما زندگی جاوید می‌بخشد و همان کتاب آسمانی است که وجود مرا برای شما تأیید می‌کند. اگر منظور وی آن نبود که ایشان به تفسیر کتاب مقدس بپردازند، در آن صورت به ایشان حکم نمی‌کرد که دلیل مسیح بودن خودش را از آن کتاب استخراج کنند؛ در آن صورت یا خودش آن را تفسیر می‌کرد و یا ایشان را به تفسیر کاهنان و روحانیون رجوع می‌داد.

وقتی مشکلی پیش می‌آمد، حواریون و مشایخ کلیسا انجمن می‌کردند و تصمیم می‌گرفتند که در چه خصوصی به تبلیغ و تعلیم بپردازند و چگونه کتب مقدس را برای مردم تفسیر کنند؛ لیکن در عین حال آزادی قرائت و تفسیر آن کتب را از خود مردم سلب نمی‌کردند. حواریون نامه‌های گوناگون به جماعات مسیحی فرستادند و مکتوبات دیگری هم برای تعلیم و آگاه ساختن ایشان ارسال داشتند؛ و اگر آنها برای آن جماعات اجازه تفسیر یعنی کشف معنای آن رسالات را قائل نمی‌بودند، در آن صورت ارسال آن رسالات بیهوده می‌بود. و چون وضع در زمان حواریون بدین منوال بود پس می‌باید تا زمانی که پیشوایان دینی وجود دارند و تفسیر مفسری را مجاز می‌شمارند و آن تفسیر اعتبار عمومی می‌یابد، وضع به‌همان منوال باقی بماند؛ لیکن آن زمان که شهریاران پیشوای دینی شوند و یا پیشوایان دینی شهریار شوند، وضع فرق خواهد کرد.

به دو معنا می‌توان گفت که نوشته‌ای معتبر و قانونی (Canonicall) است زیرا
 [Canon قانون و شرع] به معنی قاعده است و قاعده، اصلی است که آدمی در هر عملی
 قدرت تبدیل کتاب مقدس به قانون

به واسطه آن هدایت و راهبری شود. [در معنای اول] چنین اصولی هر چند از جانب آموزگاری به شاگرد خود و یا از سوی مشاوره به دوست خود اعطا شوند، و بدین سان فاقد قدرت اجبار ایشان به رعایت آنها باشند، باز هم دستوراتی هستند؛ زیرا قواعدی هستند؛ اما [در معنای دوم] وقتی آن قواعد از جانب کسی مطرح شود که مخاطبانش ملزم به اطاعت از وی باشند، در آن صورت آن دستورات نه تنها قواعد بلکه قوانین نیز محسوب می‌شوند؛ بنابراین مسئله مورد نظر در اینجا قدرتی است که کتب مقدس را (که همان قواعد ایمان مسیحی هستند) به قانون [الزام آور] تبدیل می‌کند.

ده فرمان آن بخش از کتاب مقدس که از آغاز قانون [الزام آور] محسوب می‌شد، همان ده فرمانی بود که در دو لوح سنگی نوشته شده و از جانب خداوند به موسی داده شد و موسی نیز آنها را به آگاهی قوم خود رساند. پیش از آن زمان هیچ قانون مکتوبی از جانب خدا صادر نشده بود زیرا خداوند تا آن زمان هیچ قومی را به عنوان [قوم برگزیده و] اتباع مملکت خاص خود، برگزیده و هیچ قانونی را جز قانون طبیعی، یعنی اصول عقل طبیعی که در قلب هر انسانی مکتوب است، صادر نکرده بود. از این دو لوح، لوح اول شامل قانون حاکمیت است [به این شرح]: فرمان اول: [قوم برگزیده] نباید خدایان اقوام دیگر را اطاعت یا اعزاز و تعظیم کنند؛ و عبارت [لاتین] آن این است: *Non habebis Deos alienos coram me* که معنایش این است: خدایانی را که اقوام دیگر می‌پرستند به عنوان خدای خود نپذیرید، بلکه تنها من را [بپذیرید]. به موجب این فرمان بنی اسرائیل از فرمانبرداری و اعزاز و تکریم هر خدای دیگری به عنوان سلطان و حاکم خویش، جز همان خدایی که اول از طریق موسی و پس از آن از طریق کاهن اعظم با ایشان سخن گفت، منع شدند. فرمان دوم: [قوم بنی اسرائیل] نباید هیچ بتی به عنوان تمثال خدا بسازند؛ یعنی اینکه نمی‌توانستند برای خودشان نماینده‌ای خیالی [برای خدا] چه در آسمان و چه در زمین جز موسی و هارون داشته باشند و خدا این دو را منصوب داشته بود. فرمان سوم: ایشان نباید نام خدا را بیهوده به زبان جاری کنند. یعنی نباید سرسری از خداوندگار سلطان خود سخن گویند و یا در حق او تردید روا دارند و یا در مأموریت موسی و هارون، نمایندگان و کارگزاران او خلاف کنند. فرمان چهارم: ایشان باید هر هفت روز یکبار از کار روزانه و معمولی خود دست بکشند و آن زمان را صرف تعظیم و تکریم خداوند به شیوه‌ای عمومی نمایند. لوح دوم حاوی فرامین مربوط به تکالیف افراد نسبت به یکدیگر است؛ مثل احترام گذاشتن به پدر و مادر؛ خودداری از قتل نفس؛ پرهیز از زنا؛ پرهیز از دزدی؛ خودداری از اخلاص حکم و قضاوت به واسطه شهادت دروغ؛ و بالاخره اینکه: در دل خود این اندیشه را راه ندهید که به یکدیگر آسیب برسانید. حال مسئله این است که چه کسی به این الواح مکتوب قوت الزام آور قانون بخشید. شکی نیست که خداوند خودش آنها را به عنوان قانون اعلام داشت؛ اما چون قانون تنها برای کسانی الزام آور و در حکم قانون است که آن

را به‌عنوان نظر حاکم تصدیق نمایند، پس چگونه قوم بنی‌اسرائیل که از نزدیک شدن به کوه سینا منع شدند و آنچه را که خدا به موسی گفت نشنیدند، باید ملزم به اطاعت از همه قوانینی باشند که موسی به ایشان اعلام داشت؟ برخی از آن قوانین در حقیقت قوانین طبیعی بودند؛ چنانکه کل لوح دوم حاوی چنین فرامینی بود؛ و بنابراین چنین قوانینی نه تنها در نزد بنی‌اسرائیل بلکه از نظر کل آدمیان به‌عنوان قوانین خداوند تصدیق می‌شدند. اما پرسش درباره قوانینی که مخصوص بنی‌اسرائیل بودند، مثل فرامین لوح اول، به جای خود باقی است؛ مگر آنکه بگوییم که ایشان بلافاصله پس از اعلام آن قوانین خود را ملزم به اطاعت از موسی ساختند و گفتند (سفر خروج ۱۹: ۲۰): تو با ما سخن بگو و سخنانت را می‌شنویم، اما مگذار خداوند با ما سخن بگوید، مبادا بمیریم. بنابراین در روی زمین تنها موسی و پس از او کاهن اعظم که خدا وی را (به‌واسطه موسی) به‌عنوان اداره‌کننده مملکت خویش معرفی کرده بود، قدرت آن داشتند تا مکتوب موجز ده فرمان را به قانون کشور بنی‌اسرائیل تبدیل کنند. اما موسی و هارون و کاهنان اعظم پس از ایشان، حکام مدنی بودند. بنابراین تاکنون اعطای اعتبار قانونی به کتب مقدس و تبدیل آنها به قانون، حق حاکم مدنی بوده است.

در باب قوانین قضایی و مذهبی

قوانین قضایی یعنی قوانینی که خداوند به قضات بنی‌اسرائیل توصیه و تجویز کرد تا بر آن اساس، دستگاه قضا، و احکام و قضاوت‌هایی را که در دعاوی بین افراد اعلام می‌داشتند سامان دهند؛ و قوانین مذهبی یعنی قواعدی که خداوند در خصوص شعائر و مراسم کاهنان و لایوان تجویز کرد، همگی تنها از طریق موسی به ایشان اعلام گشت؛ و بنابراین به‌واسطه همان قول [بنی‌اسرائیل به] اطاعت از موسی به قانون تبدیل شد. در متن کتاب مقدس معلوم نشده که آیا این قوانین مکتوب بودند و یا شفاهاً از جانب موسی (پس از چهل روزی که با خدا در کوه بود) به قوم ابلاغ شد؛ لیکن همه آن قوانین قوانین موضوعه و به‌منزله مکتوب مقدس بودند و از جانب موسی به‌عنوان حاکم مدنی اعتبار قانونی [به مفهوم الزام‌آور] یافتند.

قانون ثانی

پس از آنکه بنی‌اسرائیل وارد دشت‌های موآب در مقابل شهر اریحا شدند و آمادگی ورود به ارض موعود را پیدا کردند، موسی به قوانین قبلی خود قوانین گوناگون دیگری افزود، و این قوانین به‌همین دلیل سفر تورات مثنی یا سفر تثنیه و قوانین ثانیه خوانده می‌شوند. و چنانکه (در سفر تثنیه ۱: ۲۹) آمده است، این قوانین، کلمات عهد و پیمانی هستند که خداوند در سرزمین موآب امر فرمود تا با بنی‌اسرائیل ببندد، سوای آن عهد و میثاقی که با ایشان در حوریب بسته بود. زیرا موسی پس از توضیح قوانین پیشین در آغاز سفر تورات مثنی، قوانین دیگری را می‌افزاید که از فصل ۱۲ آغاز می‌شوند و تا پایان فصل ۲۶ از همان سفر ادامه می‌یابند. (بر طبق سفر تثنیه ۱: ۲۷): به بنی‌اسرائیل امر شد که تمامی آن قوانین را هنگامی که از رود اردن می‌گذرند، بر روی سنگ‌های گچ‌اندود

بنویسند؛ همین قانون را خود موسی در کتابی نوشت و به دست کاهنان و مشایخ بنی اسرائیل سپرد، (سفر تثنیه ۹: ۳۱) و امر کرد که آن کتاب در جنب صندوق عهد خداوند گذاشته شود (آیه ۲۶)، زیرا در خود صندوق چیزی جز ده فرمان نبود. این همان قانونی بود که موسی به ملوک بنی اسرائیل فرمان داد (سفر تثنیه ۱۸: ۱۷) تا نسخه‌ای از آن را در نزد خود نگه دارند؛ و این همان قانونی است که پس از آنکه مدت‌های مدید ناپدید شده بود، بار دیگر در عهد یوشیاه در هیکل اورشلیم یافته شد و به حکم وی به‌عنوان قانون خداوند پذیرفته گردید. اما هم موسی هنگام نگارش آن قانون و هم یوشیاه هنگام یافتن آن، هر دو صاحب حاکمیت مدنی بودند. بدین‌سان تا آن زمان قدرت اعطای اعتبار قانونی به کتاب مقدس در دست حاکم مدنی بود.

جز این کتاب قانون، هیچ کتاب دیگری از زمان موسی تا پس از دوران اسارت در میان یهودیان به‌عنوان کتاب قانون خدا مقبول نبود. زیرا انبیا خود (جز قلیلی) در دوران اسارت می‌زیستند؛ و بقیه نیز اندکی پیش از آن زندگی کردند؛ و نه تنها پیشگویی‌های ایشان به‌عنوان قوانین پذیرفته نشد بلکه خودشان نیز بعضاً از جانب پیامبران کذاب و بعضاً از جانب ملوکی که به‌واسطه آن پیامبران اغوا و تحریک می‌شدند، مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند. و همان کتاب که از جانب یوشیاه به‌عنوان کتاب قانون خداوند تأیید شد، در دوران اسارت و غارت شهر اورشلیم مفقود گردید و همراه با آن کل تاریخ اعمال خداوند، از دست رفت؛ چنانکه از کتاب دوم عزرا ۱۴: ۲۱ برمی‌آید: قانون تو سوخته است؛ بنابراین هیچکس به اعمالی که انجام داده‌ای و به اعمالی که آغاز خواهد شد واقف نیست. و پس از دوران اسارت یعنی از زمانی که کتاب قانون گم شد (و در کتاب مقدس ذکری از تاریخ آن نشده لیکن شاید بتوان گفت که در دوران رحبعام ملک یعنی در دورانی بوده که شیشق سلطان مصر معبد اورشلیم را غارت کرد) تا زمان یوشیاه که دوباره آن کتاب پیدا شد، حکام بنی اسرائیل هیچگونه کلام مکتوبی از خداوند در دست نداشتند بلکه بر طبق صلاحدید خود و یا با راهنمایی کسانی که خودشان ایشان را پیامبر می‌شمردند، حکومت کردند.

کتاب اول ملوک ۱۴: ۲۶

از این مطلب می‌توان استنباط کرد که کتاب مقدس عهد عتیق، به شکلی که ما امروزه در دست داریم، برای یهودیان تا زمان تجدید عهد ایشان با خداوند به‌هنگام بازگشت از اسارت و اعاده دولت ایشان تحت حکومت عزرا، اعتبار قانونی نداشت و قانون محسوب نمی‌شد. اما از آن زمان به بعد قانون یهودیان به شمار می‌رفت و به‌همین‌عنوان به‌وسیله هفتاد تن از مشایخ یهود به زبان یونانی ترجمه شد و در کتابخانه بطلمیوس در اسکندریه قرار گرفت و به‌عنوان کلام خداوند تأیید شد. حال چون عزرا کاهن اعظم بود و کاهن اعظم نیز حاکم مدنی یهودیان محسوب می‌شد، آشکار است که کتاب مقدس هیچگاه به قانون تبدیل نشد جز به‌واسطه قدرت مدنی حاکم.

عهد عتیق چه زمانی اعتبار قانونی یافت

عهد جدید از زمان حکومت حکام مسیحی اعتبار قانونی یافت

از نوشته‌های آباء کلیسا، که پیش از آنکه مذهب مسیحیت از جانب کنستانتین امپراتور [روم] پذیرفته و مجاز شود، زندگی می‌کردند، می‌توان استنباط کرد که کتب عهد جدیدی که اینک در دست ماست از دیدگاه مسیحیان آن زمان، فرموده‌های روح‌القدس محسوب می‌شدند (جز اندکی از مسیحیان که به لحاظ قلت شمار ایشان، بقیه مسیحیان تابع کلیسای عام (کاتولیک)؛ و کسان دیگر بدعت‌گذار خوانده شدند)، و در نتیجه قوانین معتبر و اصول دین به شمار می‌رفتند؛ تا بدین پایه ایشان برای آموزگاران و راهنمایان خود احترام و عزت قائل بودند؛ همچنانکه عموماً احترام شاگردان برای نخستین آموزگاران خود در هر نوع آیین و عقیده‌ای که از ایشان فراگیرند، کم نیست. بنابراین شکی نیست که وقتی پولس رسول به جماعات مسیحی که بر اثر تبلیغ او ایمان آورده بودند، نامه می‌نوشت؛ و یا هر یک از حواریون و پیروان مسیح به کسانی که آیین مسیح را پذیرفته بودند، رساله‌ای می‌فرستاد، آن جماعت نامه‌های ایشان را به‌عنوان آیین راستین مسیح می‌پذیرفتند. اما در آن روزگار که نه قدرت و اقتدار آموزگاران بلکه ایمان شنوندگان موجب پذیرش آیین مسیح می‌گشت، خود حواریون به نوشته‌های خویش اعتبار قانونی نمی‌بخشیدند بلکه گروندگان به دین، آن نوشته‌ها را برای خود الزام‌آور می‌ساختند.

اما مسئله در اینجا این نیست که هر یک از مسیحیان چه چیزی را برای خود قانون و قاعده معتبر قرار دهد (و هر یک نیز حق دارد همان قاعده را همچنانکه در آغاز پذیرفته است بعداً رد کند) بلکه مسئله این است که چه چیزی برای ایشان به چنان قاعده و قانونی تبدیل شود که ایشان نتوانند جز با ارتکاب خطا، برخلاف آن عمل کنند. تلقی عهد جدید به‌عنوان قاعده دارای اعتبار قانونی بدین معنا یعنی به معنای قانون [الزام‌آور]، در جایی که قانون دولتی آن را بدین‌عنوان تصدیق نکند، با ماهیت مفهوم قانون مغایرت دارد. زیرا قانون (چنانکه پیش‌تر نشان داده‌ایم) حکم کس یا مجمعی از کسان است که ما خود اقتدار حاکمه را به‌وی سپرده باشیم تا چنانکه خودش مقتضی بداند قواعدی برای تمشیت اعمال ما وضع کند و هرگاه عملی برخلاف آن انجام دهیم ما را مجازات نماید. بنابراین وقتی هر کس دیگری هر قاعده دیگری را به ما توصیه کند که سلطان حاکم آن را تجویز نکرده باشد، آن قاعده تنها در حکم نصیحت و اندرز است؛ که چه خوب و چه بد باشد، مخاطب نصیحت می‌تواند بدون آنکه مرتکب ظلم و خطایی شود از رعایت آن سرباز زند؛ و وقتی هم آن نصیحت مغایر با قوانین مستقر باشد، هر قدر هم آن را نیکو بیندارد، نمی‌تواند بدون آنکه مرتکب جرم و خطایی شود آن را رعایت کند. منظور من این است که چنین کسی نمی‌تواند چنان قاعده‌ای را ملاک عمل و یا گفتار خود با دیگران قرار دهد، هر چند می‌تواند بدون آنکه مرتکب تقصیری شود به آموزگاران خصوصی خود ایمان داشته باشد و آرزو کند که روزی بتواند به نصیحت ایشان عمل کند و یا اینکه

نصیحت ایشان را عموم مردم به‌عنوان قانون بپذیرند. زیرا عقیده و ایمان درونی به حکم ماهیت خود نامرئی است و در نتیجه از هرگونه بازرسی انسانی مصون و محفوظ است؛ حال آنکه گفتار و کرداری که از آن عقیده ناشی شود و محل اطاعت و فرمانبرداری مدنی ما گردد، هم در نزد خداوند و هم در نزد آدمیان خطا و ناروا است. پس چون منجی ما منکر آن شد که سلطنت وی در این جهان برقرار شود و چون وی گفته است که نه برای حکمرانی بر جهان بلکه برای نجات‌دادن جهانیان آمده است، پس وی ما را به هیچ قانون دیگری جز قانون دولت ملزم و منقاد نساخته است؛ یعنی یهودیان را مطیع قوانین موسی ساخته (و در انجیل متی باب ۵ می‌گوید که وی نه برای تخریب بلکه برای تکمیل آمد) و اقوام دیگر را منقاد قوانین خودشان قرار داده و همهٔ آدمیان را فرمانبردار قوانین طبیعت مقرر داشته است؛ و هم خودش و هم حواریونش در تعالیم خود رعایت آن قوانین را به ما توصیه کرده و این کار را شرط لازم پذیرش ما در سلطنت جاوید خود در روز قیامت ساخته‌اند زیرا که در آن امنیت و زندگی جاوید خواهد بود. پس چون منجی ما و حواریون او هیچ قانون تازه‌ای باقی نگذاشتند تا ما را در این جهان ملزم و مقید بدارد، بلکه تنها آیین و عقیده‌ای گذاشتند تا ما را برای آخرت آماده سازد، پس کتب عهد جدیدی که حاوی آن آیین و عقیده‌اند، تا وقتی که اطاعت از آنها از جانب کسانی که خداوند به ایشان قدرت داده تا بر روی زمین قانونگذار باشند، الزامی نشده باشد، قواعد الزام‌آور یعنی قانون نیستند بلکه تنها در حکم نصایحی نیکو و مطمئن برای هدایت گنهکاران به طریق رستگاری به‌شمار می‌روند و هر کسی می‌تواند آنها را بپذیرد و یا به زیان خود رد کند بدون آنکه مرتکب خلاف و جرمی شود.

همچنین مأموریتی که منجی ما مسیح به حواریون و پیروان خود داد این بود که سلطنت آیندهٔ او (و نه سلطنت کنونی وی) را نوید دهند و آیین او را به تمامی اقوام بیاموزند و آنانی را که ایمان می‌آورند غسل تعمید دهند و به خانه‌های کسانی که آنان را بپذیرند، درآیند و هر جا که از آنان پذیرایی نشد گرد پای خود را در آنجا بتکانند؛ لیکن برای نابودکردن آنها خواستار نزول آتش آسمانی نشوند و ایشان را به حکم شمشیر به فرمانبرداری وادار نکنند. در همهٔ این موارد هیچ اثری از قدرت نیست بلکه تنها ترغیب در کار است. مسیح حواریون خود را به‌عنوان گوسفندانی در بین گرگ‌ها فرستاد نه به‌عنوان شه‌ریارانی در بین اتباع. ایشان مأموریتی برای وضع قوانین نداشتند بلکه مأموریت آنها اطاعت و تعلیم اطاعت از قوانین موضوعه بود؛ و در نتیجه ایشان نمی‌توانستند مکتوبات خود را، بدون یاری قدرت مدنی حاکم به قوانین الزام‌آور تبدیل کنند. و بنابراین کتاب مقدس عهد جدید تنها در جایی قانون است که قدرت مدنی قانونی، آن را به‌عنوان قانون بشناسد. و شه‌ریار یا حاکم نیز در آن صورت آن را برای خودش قانون قرار می‌دهد؛ و به‌واسطهٔ آن خود را مطیع و منقاد خداوند و فرزندش

عیسی مسیح می‌سازد، همچنانکه حواریون نیز خود را بلاواسطه مطیع خداوند و مسیح ساختند؛ یعنی اینکه حاکم با این کار مطیع و فرمانبردار عالم دین و یا پیشوایی که وی را به دین درآورده باشد نمی‌گردد.

آنچه می‌تواند به‌ظاهر کتاب عهد جدید را از دیدگاه کسانی که آیین مسیح را پذیرفته‌اند، در شرایط و دوره‌های تعقیب و آزار قوت قانون بخشند، دستوراتی است که ایشان در بین خود در مجامع کلیسا وضع می‌کردند. زیرا (در کتاب اعمال رسولان ۱۵:۲۸) شیوه حکم‌کردن حواریون و مشایخ و کل کلیسا را چنین می‌یابیم: با هدایت روح خدا صلاح دیدیم که از [قوانین یهود] باری بر دوش شما نگذاریم جز اینکه ضرورتاً [از خوردن مردار و زنا] پرهیز کنید. و این وجود قدرتی را افاده می‌کند که تنها می‌تواند بردوش کسانی که دین و آیین حواریون را پذیرفته بودند، باری تحمیل کند. حال تحمیل باری بر دیگران ظاهراً به معنی ملزم ساختن است؛ و بنابراین مصوبات آن مجامع برای مسیحیان آن زمان در حکم قانون بود. لیکن آن مصوبات همانند اصول و احکام اخلاقی مختلفی مثل: توبه کنید؛ غسل تعمید کنید؛ از فرامین الهی اطاعت کنید؛ به انجیل ایمان داشته باشید؛ به من پیوندید؛ آنچه را که دارید بفروشید و به تهیدستان بدهید؛ و از من پیروی کنید، خصلت قانونی نداشتند؛ و این اصول و احکام اخلاقی امریه نیستند بلکه فراخوان و دعوت آدمیان به پذیرش مسیحیت‌اند؛ همانند دعوتی که اشعیا (۱:۵۵) به عمل می‌آورد و می‌گوید: ای کسانی که تشنه‌اید به سوی آب بیایید، بیایید و بدون پول شراب و شیر بخرید. زیرا اولاً قدرت حواریون با قدرت منجی ما تفاوتی نداشت و قدرت او در دعوت مردم به پذیرش سلطنت خداوند نهفته بود؛ و مردم خودشان سلطنت آینده خداوند را قبول داشتند (هر چند در آن زمان موجود نبود)؛ و آنان که سلطنت و مملکتی ندارند، نمی‌توانند قانون وضع کنند. و ثانیاً اگر مصوبات شورای حواریون قانون می‌بود، در آن صورت عدم اطاعت از آنها متضمن گناه می‌شد، لیکن در هیچ جایی نخوانده‌ایم که آنان که آیین مسیح را نپذیرفتند، مرتکب گناه شده باشند؛ تنها [گفته می‌شود که] آنها با گناه مردند؛ یعنی اینکه گناهان ایشان برخلاف و در نقض قوانینی که می‌بایست از آنها اطاعت می‌کردند، بخشوده نشد. و آن قوانین، قوانین طبیعی و قوانین مدنی دولت بودند که هر انسان مسیحی به حکم عهد و میثاق، خود را تسلیم آنها ساخته بود. و بنابراین منظور از باری که ممکن بود حواریون بر دوش ایمان آورندگان بگذارند، قوانین نیست بلکه شروطی است که برای جویندگان رستگاری وضع می‌شد؛ و ایشان می‌توانستند آنها را بپذیرند و یا با مسئولیت خود رد کنند بدون آنکه مرتکب گناه تازه‌ای شوند، هر چند ممکن بود به خاطر گناهان گذشته خود در معرض خطر لعنت و محکومیت و طرد و اخراج از مملکت خداوند قرار بگیرند. و بنابراین یوحنا رسول درباره مردم بی‌ایمان نگفته است که خشم خداوند بر ایشان نازل خواهد شد بلکه گفته است که ایشان همچنان گرفتار خشم خداوند باقی خواهند ماند؛ و نیز

نگفته است که ایشان محکوم خواهند شد بلکه گفته است که ایشان از هم‌اکنون محکوم شده‌اند. همچنین نمی‌توان تصور کرد که فایدهٔ ایمان، بخشش گناهان باشد مگر آنکه به‌علاوه تصور کنیم که زیان بی‌ایمانی، استمرار و ابقای گناهان است.

اما (ممکن است برخی بپرسند) که اگر هیچکس ملزم به اطاعت از دستورات حواریون و دیگر پیشوایان کلیسا بعد از ایشان نبود پس چرا ایشان می‌بایست گرد هم آیند و دربارهٔ آیینی توافق کنند که می‌باید در زمینهٔ ایمان و دین و نیز مراسم و شعائر، تعلیم و تبلیغ شود؟ به این پرسش می‌توان چنین پاسخ داد که حواریون و مشایخ آن شورا، تنها به شرطی مجاز به تعلیم آیینی بودند که در آن شورا مورد توافق قرار گرفته و برای تعلیم و تبلیغ ابلاغ شده بود و اصلاً تنها به این شرط به آن شورا راه می‌یافتند که، آیین مصوب مغایر با هیچ قانونی که مسیحیان پیشاپیش مکلف به رعایت آن بودند نباشد؛ ولیکن منظور این نبود که همهٔ مسیحیان دیگر می‌بایست به اطاعت از آنچه ایشان تعلیم می‌دادند، ملزم گردند. زیرا گرچه ایشان می‌توانستند دربارهٔ آنچه هر یک باید آموزش دهد، تصمیم بگیرند؛ لیکن نمی‌توانستند دربارهٔ آنچه دیگران می‌بایست انجام دهند حکمی صادر کنند، مگر آنکه شورای ایشان دارای قدرت قانونگذاری می‌بود؛ و البته هیچکس جز حکام مدنی چنین قدرتی نداشت. زیرا گرچه خداوند بر کل جهانیان حاکم است، لیکن ما مجبور نیستیم آنچه را که هر کسی به‌نام وی اعلام می‌دارد، به‌عنوان قانون خداوند بپذیریم؛ و نیز نباید آنچه را که خداوند صریحاً ما را به اطاعتش حکم کرده، مغایر با قانون مدنی بدانیم.

پس همچنانکه مصوبات شورای حواریون، قانون نبود بلکه تنها نصایحی بود؛ به‌همین‌سان مصوبات علمای دین و یا هر شورایی از ایشان که از آن پس تشکیل شده باشد، اگر آن شورا از جانب حاکم مدنی مجاز نبوده باشد، قانون به‌شمار نمی‌رود. و در نتیجه، کتب مقدس عهد جدید، گرچه حاوی قواعد کامل آیین مسیحیت‌اند، لیکن به‌موجب هیچ اقتدار دیگری جز اقتدار شهریان و مجامع صاحب حاکمیت قابل تبدیل به قانون نیستند.

نخستین شورایی که کتب مقدس موجود را به‌عنوان مکتوبات اصیل و معتبر بازساخت، دیگر موجود نیست؛ زیرا آن مجموعه از کتب اصیل و معتبر حواریون که به کِلیمان نخستین اسقف کلیسای روم بعد از پطرس رسول نسبت داده می‌شود، مشکوک است؛ به این دلیل که هر چند کتب معتبر و اصیل در آن مجموعه ظاهراً معین و مشخص شده‌اند، لیکن عباراتی چون «ادای احترام یکسان به روحانیون و غیر روحانیون» متضمن تمایزی میان روحانی و غیر روحانی است که در دوران زندگی پطرس رسول [یعنی دوران اولیة مسیحیت] متداول نبود. نخستین شورایی که برای تعیین کتب مقدس اصیل و

معتبر تشکیل شده و هنوز موجود است، شورای لائودیسیا^۱ است که بر طبق قانون ۵۹ قرائت کتب دیگر غیر از آن کتاب‌ها را در کلیسا ممنوع می‌سازد؛ ولی این حکمی است که خطاب به همه مسیحیان صادر نشده بلکه تنها کسانی مخاطب آن‌اند که اجازه قرائت کتب را به‌طور عمومی در کلیسا دارا باشند و تنها کشیشان چنین اجازه و اختیاری دارند. از جمله مقامات و کارگزاران امور کلیسا در دوران حواریون برخی مناصب پیشوایی و برخی مناصب اداری و اجرایی داشتند. مناصب پیشوایی از آن کسانی بود که از انجیل به مردم بی‌دین و ایمان درباره سلطنت خداوند بشارت می‌دادند و مراسم و خدمات مقدس را معمول می‌داشتند و قواعد و اصول ایمان و شعائر را به ایمان‌آوردگان تعلیم می‌دادند. مناصب اداری و اجرایی از آن کارگزاران موظف (Deacons) یعنی کسانی بود که برای اداره امور مربوط به حوائج دنیوی کلیسا منصوب می‌شدند؛ و در آن زمان ایشان از ذخیره مالی مشترکی ارتزاق می‌کردند که از اعانات مالی مؤمنان فراهم می‌آمد.

نخستین و مهم‌ترین صاحبان مناصب پیشوایی، حواریون بودند؛ شمار حواریون در آغاز دوازده تن بود؛ و ایشان از جانب خود منجی ما برگزیده و گمارده شدند؛ و کار ایشان صرفاً تبلیغ و تعلیم و تغسیل نبود بلکه می‌بایست شهید (یعنی شاهد رستائیز منجی ما) نیز باشند. همین شهادت و گواهی نشانه خاص و ذاتی [حواریون] بود؛ و بدان وسیله منصب حواریون از دیگر مناصب پیشوایی کلیسا متمایز شد؛ و برای هر حواری لازم بود که یا منجی ما را پس از رستائیز دیده باشد و یا اینکه پیش از آن با وی سخن گفته و اعمال و دیگر علائم الوهیت او را مشاهده کرده باشد؛ بدین حکم می‌توان ایشان را شهدا و شهود کافی شمرد. و بنابراین پطرس رسول هنگام انتخاب حواری تازه‌ای به جای یهودای اسخریوطی (در کتاب اعمال رسولان ۲۲ و ۲۱:۱) چنین می‌گوید: پس اینک باید یک تن دیگر را برگزینیم تا جای او را پر کند و با ما شاهد زنده شدن عیسی باشد و البته باید کسی را انتخاب کنیم که از آغاز معاشرت ما با مسیح همواره با ما بوده باشد، یعنی از همان روزی که یحیی او را تعمید داد تا روزی که جلو چشمان ما به آسمان بالا رفت. در این آیه کلمه باید به یکی از اوصاف ضروری حواریون اشاره دارد و آن اینکه با حواریون اولیه و ارشد در دورانی که منجی ما در قالب جسم ظاهر شد، همراه بوده باشد.

نخستین رسول از جمله رسولانی که مسیح در دوران اقامت خود، ایشان را منصوب نمود، انجیل متی بود که بدین شیوه انتخاب شد که (بر طبق کتاب اعمال رسولان ۱۵:۱) حدود ۱۲۰ مسیحی در اورشلیم گرد هم آمدند. ایشان دو تن را نامزد کردند یکی یوسف ملقب به عادل و دیگری انجیل متی (آیه ۲۳) و در میان آن دو قرعه انداختند؛ و قرعه به نام متی افتاد که همکار رسولان دیگر شد. (آیه ۲۶) پس در اینجا می‌بینیم که نصب این رسول

۱. Laodicea، شهری در فریجیا-م.

نه از جانب پطرس رسول و نه از جانب یازده رسول دیگر بلکه به واسطه جماعت مسیحی و اعضای انجمن صورت گرفت.

پس از او هیچ رسول دیگری معین و منصوب نشد جز پولس و برنابا، و این کار (بر طبق کتاب اعمال رسولان ۲ و ۱۳:۱) بدین شیوه صورت پذیرفت: در کلیسای انطاکیه عده‌ای از انبیا و آموزگاران بودند، مثل برنابا و شمعون ملقب به سیاه چهره، و لوکیوس اهل قبروان، و مناخم (که برادر همشیر هیروودیس فرماندار بود) و پولس. یک روز که ایشان روزه گرفته و خداوند را عبادت می‌کردند، روح پاک خدا به ایشان فرمود، «برنابا و پولس را وقف آن کار مخصوص بکنید که من برای آنها در نظر گرفته‌ام؛ پس چند روز بیشتر روزه گرفتند و دعا کردند و بعد دست روی سر آن دو گذاشتند و به دست خدا سپردند.

از این آیات آشکار می‌شود که گرچه آن رسولان از جانب روح القدس فراخوانده و مبعوث شدند لیکن دعوت و بعثت ایشان از جانب کلیسای خاص انطاکیه اعلام شد و مأموریت ایشان نیز به وسیله آن کلیسا رسمیت یافت. و نیز اینکه بعثت و مأموریت ایشان برای منصب رسالت بود، از آنجا آشکار می‌شود که هر دو (در کتاب رسولان ۱۴:۱۴) رسول نامیده شده‌اند. و پولس رسول نیز آشکارا (در نامه به رومیان ۱:۱) اعلام می‌دارد که به واسطه مصوبه کلیسای انطاکیه بود که آن دو رسول شدند؛ زیرا وی در آن آیه کلمه‌ای را به کار می‌برد که روح خدا در هنگام بعثت وی به کار برد: یعنی خودش را به عنوان رسولی که وقف انجیل خداوند شده است، توصیف می‌کند و بدین سان به کلمات روح خدا اشاره می‌کند [که در آن آیه گفته بود] که برنابا و پولس را وقف کار من کنید و غیره. اما چون کار رسولان آن بود که شاهد رستخیز مسیح باشند، پس در اینجا ممکن است کسی بپرسد که چگونه بود که پولس رسول که پیش از عذاب و مرگ منجی ما با وی سخن نگفته بود، می‌دانست که مسیح از میان مردگان برخاسته است. به این پرسش می‌توان به آسانی پاسخ گفت که منجی ما خود پس از عروج، از آسمان بر پولس در سر راه دمشق ظاهر شد؛ و وی را برگزید تا حامل نام وی در نزد قبایل و ملوک و بنی اسرائیل باشد؛ و بنابراین پولس (که مسیح را پس از مرگ وی دیده بود) شاهی صالح بر رستخیز او بود؛ و در مورد برنابا [هم باید گفت که] وی پیش از مرگ عیسی مرید و پیرو او بود. پس آشکار است که پولس و برنابا رسول بودند لیکن از جانب کلیسای انطاکیه انتخاب شدند و جواز یافتند (یعنی تنها به وسیله نخستین رسولان انتخاب نشدند)؛ همچنانکه متی از جانب کلیسای اورشلیم انتخاب شد و جواز یافت.

واژه اسقف (Bishop) که در زبان ما از واژه یونانی Episcopus گرفته شده است به معنی ناظر و مراقب و به ویژه به معنی شبان و چوپان است؛ و این واژه سپس به معنایی استعاری نه تنها در بین یهودیان که اصلاً گله‌داری می‌کردند، بلکه به علاوه در بین کفار نیز به معنای منصب ملک یا هر حاکم دیگری و یا رهبر قوم به کار رفت، خواه حکومت وی

پولس و برنابا به وسیله کلیسای انطاکیه به عنوان رسول انتخاب شدند

چه منصبی در کلیسای مسیح مناصب پیشوایی هستند

براساس قوانین و یا براساس آیین و دین بوده باشد. و بنابراین رسولان، نخستین پیشوایان و اسقف‌های مسیحی بودند که خود مسیح ایشان را منصوب کرد. به همین معنا رسالت یهودا (در کتاب اعمال رسولان ۱:۲۰) منصب نظارت وی خوانده شده است. و بعدها وقتی مشایخی در کلیساهای مسیح منصوب شدند تا رعیت مسیح را با تعلیم و نصایح خود راهنمایی کنند، این مشایخ نیز اسقف و ناظر خوانده شدند. تیموتائوس یکی از مشایخ بود، (کلمه شیخ (Elder) در کتاب عهد جدید هم نام منصب است و هم به کهنسالی اشاره دارد)، ولی در عین حال اسقف و ناظر نیز بود. و اساقفه در آن زمان از اطلاق عنوان مشایخ به خودشان راضی بودند. حتی یوحنا ی رسول، حواری محبوب مسیح خود رساله دوم خویش را با این کلمات آغاز می‌کند: کشیش به خاتون برگزیده [...] . و از اینجا معلوم می‌شود که واژه‌های اسقف، شبان، شیخ، عالم دین یعنی آموزگار همگی نام‌های گوناگونی برای توصیف منصب واحدی در دوران رسولان بودند. زیرا در آن دوران حکومتی مبتنی بر اجبار وجود نداشت و تبلیغ آیین و ترغیب مبنای حکمرانی بود. مملکت خداوند قرار بود در آینده در جهانی تازه فرا رسد؛ پس هیچ کلیسایی تا پیش از آنکه دولت خود آیین مسیح را پذیرفت، دارای اقتدار برای اعمال اجبار نبود؛ و در نتیجه توزیع اقتداری نیز در کار نبود هر چند انواعی از مناصب و مشاغل وجود داشت.

به جز این‌گونه صاحبان مناصب پیشوایی در کلیسا یعنی رسولان، اسقفان، مشایخ، پیشوایان و عالمان دین، که کارشان اعلام و تبلیغ مذهب مسیح به یهودیان و کافران و ارشاد و تعلیم مؤمنان بود، از هیچ صاحب منصب دیگری در کتاب عهد جدید یاد نشده است. زیرا مراد از ذکر نام مبشرین انجیل و پیامبران، ذکر منصب و مقام نیست بلکه ذکر خدماتی است که کسانی به کلیسا مبذول می‌داشتند؛ مثلاً مبشرین و کاتبان انجیل با نگارش تاریخ زندگی و اعمال منجی ما به کلیسا خدمت می‌کردند چنانکه متی و یوحنا ی رسول و مرقس و لوقای حواری و هر کس دیگری که درباره آن موضوع مطالبی می‌نوشت خادم کلیسا بودند (مثلاً گفته می‌شود که توماس حواری و برنابای رسول چنین مطالبی نوشتند اما کتاب‌های ایشان به دست کلیسا نرسید)؛ و نیز پیامبران و پیشگویان با تفسیر کتب عهد عتیق و گاه با اعلام وحی و الهامات خاص خود، به کلیسا خدمت می‌کردند. زیرا هیچیک از این خدمات مانند آشنایی با السنه و یا اخراج شیاطین و یا شفای امراض به‌عنوان مثال و هیچ چیز دیگری جز دعوت و بعثت به امر تعلیم و تبلیغ مبنای مناصب پیشوایی در کلیسا نبود.

همچنانکه رسولانی چون متی، پولس و برنابا از جانب خود منجی ما گماشته نشدند نصب آموزگاران بلکه به‌وسیله کلیسا یعنی جماعت مسیحیان انتخاب شدند؛ یعنی متی به‌وسیله مسیحیان اورشلیم، و پولس و برنابا به‌وسیله مسیحیان انطاکیه گزیده شدند؛ به‌همین‌سان مشایخ و پیشوایان شهرهای دیگر نیز به‌وسیله جماعات مسیحیان آن

شهرها گماشته می‌شدند. برای اثبات این مطلب نخست باید ببینیم که چگونه پولس رسول، بلافاصله پس از آنکه همراه با برنابا به منصب رسالت دست یافت، به گماشتن مشایخی برای شهرهایی پرداخت که به واسطه تبلیغ وی به دین مسیح ایمان آورده بودند. (در کتاب اعمال رسولان ۱۴:۲۳) می‌خوانیم که ایشان مشایخی برای هر جماعت مسیحی مقرر کردند؛ و این مطلب ممکن است در بادی نظر حاکی از آن باشد که ایشان خود آن مشایخ را برگزیدند و به آنها اختیار دادند؛ اما اگر به متن اصلی نگاه کنیم، آشکار خواهد شد که آن مشایخ از جانب جماعت مسیحیان هر شهر انتخاب شدند و اختیار یافتند. زیرا کلمات نص اصلی [به یونانی] این است: *χειροτονήσαντες αυτοίς* رادر هر کلیسا مقرر کرده بودند، از طریق بلندکردن دست‌ها در هر یک از جماعات. حال کاملاً معروف است که در همه آن شهرها طریقه انتخاب حکام و کارگزاران براساس اکثریت آرا بود؛ و (چون شیوه معمول تشخیص آرای مثبت از آرای منفی، بلندکردن دست بود) بنابراین مقررکردن صاحب منصبی برای هر یک از شهرها، جز از طریق گردآوردن مردم به منظور انتخاب صاحب‌منصبان از طریق اکثریت آرای ایشان صورت نمی‌گرفت؛ حال ممکن بود به حکم اکثریت دست‌هایی که بلند کرده بودند، یا اکثریت صداهای رأی‌دهندگان، یا اکثریت توپ‌ها یا لویاها یا ریگ‌هایی که هر کس در داخل ظرف آرای مثبت و یا ظرف آرای منفی می‌انداخت، رأی‌گیری صورت گیرد؛ زیرا از این لحاظ شهرهای مختلف رسوم مختلفی داشتند. پس خود جماعت مسیحیان بود که مشایخ و کشیشان را برمی‌گزید؛ رسولان و حواریون تنها رؤسای آن جماعت بودند و ایشان را برای شرکت در انتخابات فرامی‌خواندند و نیز اسامی انتخاب‌شدگان را اعلام می‌کردند و به انتخاب‌شدگان تبرکی می‌بخشیدند که امروزه به‌عنوان تقدیس کشیشان خوانده می‌شود. و به‌همین دلیل آنان که رؤسای جماعات مسیحی بودند، همانند مشایخ و کشیشان (که در غیاب رسولان و حواریون جانشین آنها می‌شدند)، [به یونانی *προεστώτες*] و به لاتین *Antistites* خوانده می‌شدند، که به معنی رئیس و شخص اصلی هر جماعتی است و کارش شمارش آرا و اعلام اسامی انتخاب‌شدگان بود؛ و وقتی آرا مساوی بودند، آن رئیس با افزودن رأی خود، قضیه را فیصله می‌داد؛ و این منصب معادل همان منصب رئیس در شوراهاست. و (چون در همه کلیساها و جماعات مسیحی مشایخ و کشیشان به‌همان شیوه مقرر و معین می‌شدند) هر جا کلمه تعیین و گماشتن به کار رود (چنانکه در نامه به تیطوس ۱:۵ آمده است: *ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*) به این معنی که: تو را به این منظور در جزیره کرت گذاشتم تا برای هر شهر کشیشی تعیین کنی؛ منظور همان است؛ یعنی اینکه وی [رسول و حواری] باید مؤمنان را گرد هم فراخوانده و برای آنها مشایخی به حکم اکثریت آرا قرار دهد. زیرا در شهری که مردمش

هیچگاه ندیده بودند که احدی از حکام ایشان به طریق دیگری جز به رأی جماعت برگزیده شده باشند، غریب می نمود اگر گروهی از مردم همان شهر که به مسیح ایمان آورده بودند به طریقه دیگری جز طریق اکثریت آرا در انتخاب مبلغان و مرشدان یعنی مشایخ و کشیشان (یا به عبارت دیگر اسقفان) خود بیندیشند؛ و به همین طریقه اکثریت آرا در کلام پولس رسول (در کتاب اعمال رسولان ۱۴:۲۳) در ضمن کلمه *χειροτονήσαντες* [تعیین و گماردن] اشاره شده است. و نیز هیچگاه مشایخ و کشیشان به هیچ طریق دیگری جز به حکم انتخاب جماعات مسیحیان در هر یک از شهرها نصب نمی شدند (البته پیش از آنکه امپراتوران لازم بدانند که به منظور حفظ نظم و آرامش در بین کشیشان، مناصب ایشان را تنظیم کنند).

همین رویه به واسطه شیوه‌ای که حتی تا به امروز در انتخاب اسقف‌های کلیسای روم [پاپ‌ها] استمرار دارد، تأیید می شود. زیرا اگر اسقف هر کلیسایی حق داشت که هنگامی که از شهری به شهر دیگر می رفت، اسقف دیگری را که خود به منصب پیشوایی گمارده بود، در آن شهر دیگر منصوب کند، در آن صورت به طریق اولی حق می داشت که جانشین خود را در همان مکانی که خود مقیم آن بوده و در آنجا مرده است، تعیین کند؛ ولی هرگز ندیده‌ایم که هیچیک از اسقف‌های روم جانشین خودش را نصب کرده باشد. زیرا اسقف‌ها برای مدت‌های مدید به وسیله مردم انتخاب می شدند، چنانکه می توان از فتنه‌ای که در مورد امر انتخاب بین دماسوس و اورسیکینوس^۱ برخاست، استنباط کرد؛ و آمیانوس مارسلینوس^۲ می گوید که آن فتنه چنان بزرگ بود که یوونتئوس ملقب به بی نقص، چون نتوانست صلح را میان آن دو پاس دارد، پس مجبور به ترک شهر شد؛ و به گفته او بیش از صد تن در آن واقعه در درون خود کلیسا جان خود را از دست دادند. و گرچه بعدها، اسقفان [پاپان] نخست به وسیله کل روحانیون روم و سپس به وسیله اعضای هیئت مقدس انتخاب کنندگان پاپ انتخاب می شدند، لیکن هیچگاه هیچیک به وسیله سلف خود به جانشینی برگزیده نشد. پس اگر پاپ‌ها مدعی برخوردارگی از هیچ حقی برای گماردن جانشینان خود نبودند، آنگاه به نظر من می توان به درستی استنتاج کرد که ایشان حق نصب و تعیین جانشینان اسقف‌ها و کشیش‌های دیگر را نیز نداشتند؛ مگر آنکه قدرت تازه‌ای به دست می آوردند و هیچیک نمی توانست چنان قدرتی را از کلیسا بگیرد و در آن بجوید بلکه تنها می توانست از کسی بخواهد که هم دارای اقتدار قانونی برای تبلیغ و تعلیم دین و هم برای حکمرانی بر کلیسا باشد و هیچکس جز حاکم مدنی دارای چنین اقتداری نبود.

۱. Ursicinus و Damasus، که بعد از مرگ پاپ لیبریوس در سال ۳۶۶ هر دو به پاپی برگزیده شدند. م.

۲. Ammianus Marcellinus (۳۳۰-۳۹۵)، آخرین مورخ بزرگ روم. م.

واژه خدمتگذار در اصلی یونانی آن یعنی Διάκονος به معنی کسی است که به دلخواه خود و از روی اختیار کار کس دیگری را انجام دهد و تنها از این حیث با بنده تفاوت دارد که بندگان به واسطه شرایط و وضع خود ملزم به انجام چیزی هستند که به آنها امر می‌شود؛ درحالی‌که خدمتگذاران تنها به موجب تعهد خودشان ملزم و مقیدند و از این رو مکلف به انجام هیچ کار دیگری جز آنچه تعهد کرده‌اند نیستند؛ پس هم کسانی که کلام خدا را تعلیم می‌دهند و هم کسانی که امور دنیوی کلیسا را اداره می‌کنند، هر دو گروه خدمتگذارند؛ هر چند خدمتگذاران اشخاص متفاوتی هستند. زیرا پیشوایان کلیسا که (در کتاب اعمال رسولان ۶:۴) خدمتگذاران کلام [خدا] خوانده می‌شوند، خدمتگذاران مسیح‌اند که کلام خدا کلام اوست. اما خدمتگذاری کارگزاران امور اداری و دنیوی کلیسا که (در آیه ۲ از همان باب) سفره انداختن و طعام دادن خوانده شده است، خدمتی است که به کلیسا یا جماعت مؤمنان می‌شود؛ پس هیچیک از مؤمنان و یا کل جماعت آنها نمی‌توانستند پیشوای خودشان را خدمتگذار به این معنا بخوانند؛ اما کل جماعت مسیحیان می‌توانست کارگزاران دیگر غیر از پیشوایان را خواه مسئولیت آنها سفره انداختن و طعام دادن و خواه توزیع معاش در بین مسیحیان و یا مراقبت از پرستشگاه و یا نگهداری درآمدها و دیگر کارهای دنیوی کلیسا بوده باشد، به درستی خدمتگذار بنامند، مثل وقتی که ایشان در هر شهری در اوایل کار با تکیه بر ذخایر مشترک و یا اعانات گردآوری شده، می‌زیستند.

زیرا شغل خدمتگذاران امور اداری و دنیوی کلیسا، خدمت به جماعت مؤمنان بود؛ هر چند گهگاه و به مقتضای مورد از تعلیم انجیل و کوشش در پاسداری از آیین مسیح نیز، هر یک برحسب توانایی و استعداد خود، امتناع نمی‌ورزیدند؛ همچنانکه استیپان حواری تعلیم و تبلیغ می‌کرد؛ و یا همچنانکه فیلیپوس هم تعلیم و هم تعمید می‌داد؛ زیرا همین فیلیپوس که (به موجب کتاب اعمال رسولان ۸:۵) انجیل را در سامره تبلیغ می‌کرد و (به موجب آیه ۳۸) آن حبشی خواجه را غسل تعمید داد، فیلیپوس خادم بود نه فیلیپوس رسول. زیرا (در آیه ۱) آشکار است که وقتی فیلیپوس در سامره تبلیغ دین می‌کرد، رسولان در اورشلیم بودند؛ و وقتی شنیدند که اهل سامره کلام خدا را پذیرفته‌اند، پطرس و یوحنا را نزد ایشان فرستادند (آیه ۱۴)؛ و در اثر دستگذاری این دو رسول کسانی که غسل تعمید می‌شدند، روح خدا را در وجود خود دریافت می‌کردند (درحالی‌که پیش‌تر با غسل تعمید از جانب فیلیپوس روح خدا را دریافت نمی‌کردند)؛ (آیه ۱۵). زیرا برای القای روح پاک خدا لازم بود که غسل تعمید آنها به واسطه یکی از پیشوایان و خدمتگذاران کلام خدا اجرا و تأیید شود نه به وسیله خدمتگذاران کلیسا. و بنابراین رسولان در اورشلیم به منظور تأیید غسل تعمید آنان که فیلیپ خادم تعمید کرده بود، از بین خود پطرس و یوحنا را به سامره فرستادند و این دو به کسانی که پیش‌تر صرفاً غسل

تعمید شده بودند الطافی را ارزانی داشتند که نشانه‌هایی از روح پاک خدا بود؛ و روح خدا در آن زمان همه مؤمنان راستین را همراهی می‌کرد. و معنای مؤمن واقعی را می‌توان از آنچه مرقس رسول گفته است (انجیل مرقس ۱۶:۱۷) دریافت: آنان که به نام من ایمان دارند با چنین علائم و آیاتی مقرون خواهند بود، که به اسم من دیوها را بیرون خواهند نمود و به زبان‌های تازه تکلم خواهند کرد و مارها را خواهند گرفت و اگر چیزی مهلک بیاشامند، آسیب نخواهند دید و بر بیماران دست خواهند گذاشت و ایشان تندرست خواهند گردید. این کاری بود که از دست فیلیپوس بر نمی‌آمد؛ لیکن رسولان قادر به این کار بودند و (چنانکه از این آیه برمی‌آید) آن کار را برای همه کسانی که واقعاً ایمان داشتند و به وسیله خدمتگذاران مسیح غسل تعمید یافته بودند، عملاً انجام دادند؛ و این قدرتی است که یا خدمتگذاران مسیح در عصر ما نمی‌توانند تفویض کنند و یا شمار معتقدان واقعی بسیار کم است و یا اینکه مسیح خدمتگذاران اندکی دارد.

این واقعیت که نخستین خدمتگذاران امور اداری کلیساها، نه از جانب رسولان بلکه به وسیله جماعت پیروان و مریدان یعنی مسیحیان از هر نوعی انتخاب می‌شدند، از کتاب اعمال رسولان باب ۶ آشکار می‌شود؛ در این باب می‌خوانیم که آن دوازده حواری پس از آنکه شمار مریدان افزایش یافت، ایشان را گردهم فراخواندند و به ایشان گفتند که برای مریدان و پیروان، شایسته نیست که کلام خدا را ترک گویند و به سفره‌انداختن و خدمت خان بپردازند؛ و سپس به ایشان گفتند (آیه ۳) که: ای برادران، شما هفت مرد خوش سابقه را که مشحون از روح خدا و عقل باشند، از بین خودتان انتخاب کنید و ما آنها را بر این شغل مقرر خواهیم داشت. در اینجا آشکار است که گرچه حواریان انتخاب ایشان را اعلام کردند؛ لیکن جماعت مسیحیان ایشان را انتخاب کرد؛ و در (آیه پنجم) به وجه روشن‌تری گفته می‌شود که این گفتار جماعت را خوش آمد و ایشان هفت تن برگزیدند و غیره.

در عهد عتیق، تنها قبیله لاویان، توانایی کهنات و دیگر مناصب نازل ترکنیه را حائز بود؛ سرزمین [بنی اسرائیل] میان قبایل دیگر (به جز قبیله لاویان) تقسیم شده بود و این قبایل با در نظر گرفتن تقسیم داخلی قبیله یوسف به دو قبیله افریم و منسه دوازده قبیله را در برمی‌گرفت. برخی از شهرها برای اقامت قبیله لاویان، و حومه آن شهرها نیز برای گله‌های آنها تخصیص یافته بود؛ اما آنها حق داشتند یک‌دهم محصول زمین‌های برادران خود را به عنوان سهم خویش به دست آورند. به علاوه کاهنان برای معاش خود یک‌دهم از آن عشریه را همراه با بخشی از نذور و قربانی‌ها دریافت می‌کردند. زیرا خداوند به هارون گفته است (سفر اعداد ۱۸:۲۰) که: میراثی در زمین ایشان نخواهی داشت و در میان ایشان قسمتی برایت نخواهد بود، قسمت تو و میراث تو در میان بنی اسرائیل منم. زیرا چون خداوند در آن زمان سلطان بود و قبیله لاویان را به عنوان خدمتکاران و کارگزاران عمومی خود قرار داده بود، پس عواید عمومی یعنی سهمی را که خداوند برای خودش تخصیص داده

در باب درآمد کنیسه تحت قانون موسی

بود، برای تأمین معاش به ایشان ارزانی می‌داشت؛ و سهم خدا همان عشریه‌ها و نذور بود؛ و منظور خدا وقتی می‌گوید که من میراث تو هستم، همین است. و بنابراین شاید اطلاق عنوان روحانیت که از کلمه یونانی *Kληροσ* به معنی قسمت و میراث گرفته شده است، به طایفه لاویان نابه‌جا نباشد؛ نه اینکه ایشان بیش از دیگران وارثان مملکت خداوند بوده باشند؛ بلکه منظور این بود که سهم و میراث خدا برای تأمین معاش آنها بود. حال چون در این زمان خداوند خودش سلطان بنی‌اسرائیل بود، و موسی و هارون و کاهنان اعظم پس از ایشان نواب و جانشینان خدا بودند، پس آشکار است که حق اخذ عشریه‌ها و نذور از جانب قدرت مدنی برقرار شده بود.

پس از آنکه بنی‌اسرائیل خداوند را رد کردند و خواستار ملکی شدند، روحانیون همچنان از آن عواید برخوردار بودند؛ لیکن حق ایشان نسبت به آن مورد حمایت ملوک بود و ملوک هیچگاه آن حق را از ایشان پس نگرفتند؛ زیرا عواید عمومی در اختیار کسی بود که شخص عمومی [نماینده حاکمیت] محسوب می‌شد؛ و این شخص عمومی (تا آغاز دوران اسارت) ملک بود. و بنی‌اسرائیل پس از بازگشت از اسارت دوباره عشریه‌های خود را همچون گذشته به کاهنان می‌دادند. از این رو تا به امروز معاش کلیسا به حاکم مدنی وابسته شده است.

در باره معاش منجی ما و حواریونش، تنها می‌دانیم که ایشان کیسه‌ای داشتند (که یهودای اسخریوطی آن را حمل می‌کرد)؛ و برخی از حواریون که مثلاً ماهیگیر بودند، گاه به پیشه خود می‌پرداختند؛ و وقتی منجی ما دوازده حواری را برای تبلیغ دین فرستاد آنها را منع کرد که زر و سیم و نحاسی در کیسه‌های خود حمل نکنند، زیرا هر کس که کار کند، مستحق دستمزد است. از اینجا چنین برمی‌آید که احتمالاً معاش معمولی ایشان نامتناسب با پیشه ایشان نبوده است؛ زیرا پیشه ایشان آن بود که (آیه ۸) رایگان ببخشند زیرا رایگان دریافت داشته‌اند؛ و معاش آنها در گرو بخشش رایگان کسانی بود که به مژده‌ای که ایشان درباره بازگشت مسیح منجی به همگان می‌دادند، ایمان داشتند. و علاوه بر این باید اشاره کنیم به آنچه از روی سپاسگزاری از جانب کسانی که مسیح بیماری‌هایشان را شفا بخشیده بود، به ایشان اعطا می‌شد؛ و از آن جمله چنین مذکور است که (انجیل لوقا ۳ و ۸:۲) چندین زن که روح‌های ناپاک از بدن‌شان اخراج شده و شفا یافته بودند، از جمله مریم مجدلیه که عیسی هفت روح ناپاک از وجود او بیرون کرده بود، یوحنه، زن خوزا، خزانه‌دار هیروودیس، سوسن و بسیاری از زنان دیگر از دارایی شخصی خود به او کمک می‌کردند.

در دوران منجی ما و پس از آن

انجیل متی ۱۰:۹ و ۱۰

کتاب اعمال رسولان ۴:۳۴

پس از عروج منجی ما، مسیحیان هر شهر از پولی که از فروش زمین‌ها و دارایی‌های خود به دست آورده و آن را نه از روی وظیفه بلکه با حسن نیت به حواریون تقدیم داشته بودند، به صورت مشاع و مشترک امرار معاش می‌کردند. زیرا (پطرس رسول در کتاب

اعمال رسولان ۵:۴ به حثانیا می‌گوید: زمین مال خودت بود که بفروشی یا نفروشی، بعد از فروش هم دست خودت بود که چقدر بدهی یا ندهی؛ و این نشان می‌دهد که [حثانیا] لازم نبود با دروغ گفتن زمین یا پول خودش را حفظ کند زیرا اصلاً مجبور نبود که سهمی از مال خود بدهد، مگر آنکه خودش بخواهد. و همانند دوران حواریون، در همه ادوار بعدی تا بعد از دوران کنستانتین کبیر، می‌بینیم که معاش اسقف‌ها و پیشوایان کلیسای مسیح از طریق اعانات داوطلبانه کسانی که ایمان آورده بودند، تأمین می‌شد. هنوز هیچ ذکری از عشریه به میان نیامده بود؛ و در دوران کنستانتین و پسران او، دلبستگی مسیحیان به پیشوایان خودشان آنقدر بود که آمیانوس مارسیلیوس (در وصف فتنه‌ای که داماسوس و اورسیکینوس بر سر منصب اسقفی ایجاد کرده بودند)^۱ می‌گوید که اسقفی به جنگ و نزاعش می‌ارزید زیرا اسقف‌های آن زمان به واسطه سخاوت رعیت خود و به‌ویژه بخشندگی بانوان، با فر و شکوه زندگی می‌کردند، در کجاوه‌ها حمل می‌شدند و برای خورد و خوراک و لباس و پوشاک خود بسیار هزینه می‌کردند.

اما در اینجا برخی ممکن است بپرسند که آیا پیشوایان دینی می‌بایست از متمر صدقات و اعانات دلبخواهانه امرار معاش کنند. (پولس رسول در نامه اول به اهل قرنتس ۹:۷ می‌گوید: کدام سربازی در حال جنگ خرج خود را خودش می‌پردازد؟ کدام چوپانی از گله گوسفند نگهداری می‌کند و حق ندارد از شیر آن گله قدری بخورد. و نیز می‌گوید: آیا نمی‌دانید که کسانی که در امور مقدس خدمت می‌کنند، از محل هدایای معبد ارتزاق می‌کنند و آنان که در قربانگاه کار می‌کنند، قسمتی از قربانی را برمی‌دارند؟ یعنی اینکه بخشی از آنچه را که در قربانگاه قربانی می‌شود، برای معاش خود برمی‌دارند؟ و سپس نتیجه‌گیری می‌کند: به‌همین‌سان خداوند فرموده است که آنان که انجیل را تبلیغ می‌کنند باید از متمر انجیل ارتزاق کنند. از این آیه می‌توان به‌درستی استنباط کرد که پیشوایان کلیسا می‌بایست از جانب رعایای خود تأمین و تغذیه شوند؛ ولیکن پیشوایان نمی‌توانستند میزان و یا نوع سهم خود را تعیین کنند و (به‌اصطلاح) خودشان کارد و چاقو باشند، بنابراین سهم ایشان لاجرم می‌بایست یا برحسب میزان امتنان و سخاوت هر یک از رعایا و یا از جانب کل جماعت مؤمنان تعیین گردد. اما تعیین آن سهم به‌وسیله کل جماعت ممکن نبود زیرا در آن زمان مصوبات جماعات و کلیساها قانون محسوب نمی‌شد. بنابراین تأمین معاش پیشوایان کلیسا، پیش از آنکه امپراتوران و حکام مدنی به‌منظور تعیین تکلیف آن قوانینی وضع کنند، مبتنی بر خیرات بود. آنان که در قربانگاه‌ها خدمت می‌کردند از قربانی‌ها ارتزاق می‌نمودند. پس پیشوایان دینی می‌توانستند آنچه را که رعایایشان به ایشان تقدیم می‌کردند، قبول کنند ولیکن نمی‌توانستند آنچه را که تقدیم

خدمتگذاران انجیل برای معاش خود متکی به خیرات و صدقات رعایا بودند؛ نامه اول به اهل قرنتس ۹:۱۳

نشده بود طلب نمایند. در دورانی که محکمه‌ای در کار نبود، در چه دادگاهی ممکن بود برای دریافت سهم خود طرح دعوا کنند؟ و حتی اگر ایشان در بین خود کسانی را به‌عنوان حکم می‌داشتند، چه کسی می‌توانست احکام آنها را اجرا کند، درحالی‌که ایشان قدرتی برای تسلیح کارگزاران خود نداشتند؟ پس معلوم است که هیچ طریقه قطعی و مطمئنی برای تأمین معاش پیشوایان کلیسا جز از راه تصویب کل جماعت مؤمنان وجود نداشت، و این نیز تنها وقتی ممکن می‌شد که مصوبات آنها قوت قانونی داشته باشد (نه تنها قوت شرعی)؛ و قانون نیز جز از جانب امپراتوران و ملوک و حکام مدنی قابل وضع نبود. حق عشریه در قانون موسی، در آن زمان بر خدمتگذاران انجیل قابل اعمال نبود؛ زیرا موسی و کاهنان اعظم، حکام مدنی قوم بنی‌اسرائیل تحت اقتدار خداوند بودند که سلطنتش در بین یهودیان در همان زمان مستقر بود؛ درحالی‌که سلطنت خداوندی مسیح در آینده فرامی‌رسد.

تا اینجا نشان داده‌ایم که پیشوایان کلیسا چه کسانی هستند؛ مأموریت و رسالت‌شان برای چیست؛ (چون آنان که تبلیغ و تعلیم و تعمید را به‌عهده داشتند می‌بایست هر یک رئیس جماعت خود باشد) طرد و نفی از جانب کلیسا یعنی تکفیر و اخراج چه معنایی دارد؛ هم در سرزمین‌هایی که مسیحیت در آنجا از جانب حاکم مدنی ممنوع بود و تکفیر به معنای خودداری از معاشرت با افراد خارج از دین تلقی می‌شد و هم در سرزمین‌هایی که قانون مدنی از مسیحیت حمایت می‌کرد و تکفیر و اخراج به معنی اخراج تکفیر شدگان از جماعات مسیحیان بود؛ [و نیز نشان داده‌ایم که] چه کسانی کارگزاران و خدمتگذاران کلیسا را انتخاب می‌کردند (که همان جماعت مسیحی باشد)؛ چه کسانی ایشان را تقدیس و تبرک می‌نمودند (که همان پیشوایان باشند)؛ و درآمد و عایدات‌شان از چه محلی بود (که از محل دارایی‌ها و کار و کوشش خودشان و نیز از محل اعانات داوطلبان مسیحیان مخلص و سپاسگزار بوده باشد). حال باید ببینیم که آنان که حکام مدنی هستند، و به آیین مسیح نیز ایمان آورده‌اند چه کار و وظیفه‌ای دارند.

و نخست باید به یاد بیاوریم که حق تشخیص اینکه چه عقایدی با حفظ صلح و آرامش سازگار است و می‌باید به اتباع آموزش داده شود، در همه دولت‌ها به‌نحو تفکیک‌ناپذیری منضم و ملحق به قدرت مدنی حاکمه است (چنانکه در فصل ۱۸ ثابت شده است)، خواه آن قدرت در دست یک تن و یا مجمعی از کسان باشد. زیرا بر کم‌هوش‌ترین آدمیان نیز آشکار و روشن است که اعمال و کردارهای انسان‌ها منتج از عقایدی است که ایشان درباره‌ی نیک و بد دارند؛ و خیر و شر آن اعمال نیز به خودشان باز می‌گردد؛ و در نتیجه آدمیان به محض آنکه به این عقیده برسند که اطاعت ایشان از قدرت مدنی بیش از نافرمانبرداری ایشان، برایشان زیانبار خواهد بود، از اطاعت از قوانین سرپیچی خواهند کرد و در نتیجه دولت را سرنگون خواهند ساخت و آشوب و جنگ

وقتی حاکم مدنی، خود مسیحی باشد، حق نصب پیشوایان دینی از آن اوست

داخلی به راه خواهند انداخت؛ و برای پرهیز از همین حال و وضع است که حکومت مدنی مقرر شده است. و بنابراین در همه دولت‌های اقوام کافر و خارجی، حکام راعی و شبان مردم نامیده شده‌اند زیرا هیچیک از اتباع نمی‌توانست جز با کسب اجازه و اختیار از ایشان، قانوناً به تعلیم مردم بپردازد.

نمی‌توان تصور کرد که حق شهریاران کافر و خارجی در این خصوص به واسطهٔ گرویدن ایشان به آیین مسیح از ایشان سلب شده باشد؛ زیرا مسیح هیچگاه مقرر نکرد که شاهان باید به دلیل ایمان آوردن به‌وی از منصب خود خلع شوند یعنی مطیع شخص دیگری جز خودش گردند و یا (به سخن دیگر) از قدرت لازم برای پاسداری از صلح در میان اتباع خویش و دفاع از ایشان در مقابل دشمنان خارجی، محروم شوند. و بنابراین پادشاهان مسیحی همچنان راعیان و پاسبانان عالی‌مردم خویش‌اند و قدرت دارند تا پیشوایان دلخواه خود را برای تعلیم جماعت مؤمنان، یعنی تعلیم مردمی که مسئول‌شان هستند، مقرر دارند.

همچنین (چنانکه پیش از ایمان آوردن پادشاهان رایج بود) حتی اگر حق‌گزینش پیشوایان به جماعات مسیحی واگذار شده باشد چنانکه در دوران خود حواریون نیز شیوهٔ متداول همین بود (این مطلب را قبلاً در همین فصل نشان داده‌ایم): با این حال این حق از آن حاکم مدنی مسیحی خواهد بود. زیرا وی از این حیث که مسیحی است اجازهٔ تعلیم و تبلیغ آیین مسیح را می‌دهد؛ و از این حیث که حاکم است (یعنی به عبارت دیگر نمایندهٔ کل جماعت مسیحیان و کلیساست) پس مبلغان و معلمانی که برگزیند، برگزیدهٔ جماعت و کلیسای مسیحی هستند. و وقتی جماعتی از مسیحیان پیشوای دینی خود در دولت مسیحی را برمی‌گزینند، مثل این است که حاکم وی را برگزیده باشد زیرا این‌گزینش با اجازهٔ وی صورت گرفته است؛ به‌همان‌سان که وقتی [مردم] شهر شهردار خود را برمی‌گزینند، این عمل در حکم عمل کسی است که صاحب قدرت حاکمه است؛ زیرا هر عملی که صورت می‌گیرد، عمل شخص حاکم است و بدون رضایت او اعتباری ندارد. و بنابراین هر مثال و حکایتی هم که در خصوص انتخاب پیشوایان کلیسا از جانب مردم و یا روحانیون از تاریخ گذشته بیاوریم، نمی‌تواند دلیلی بر نفی حق حاکم مدنی در این خصوص باشد، زیرا کسانی که در هر حال پیشوایان دینی را انتخاب می‌کردند، این کار را با اذن و اجازهٔ حاکم مدنی انجام می‌دادند.

پس چون در هر دولت مسیحی، حاکم مدنی راعی و پیشوای عالی است و کل رعیت و اتباع وی در کنف حمایت و مسئولیت او قرار دارند و در نتیجه به حکم اقتدار و جواز اوست که همهٔ پیشوایان دینی تعیین می‌شوند و قدرت تعلیم و اجرای دیگر امور روحانی را به‌دست می‌آورند؛ در نتیجه چنین برمی‌آید که کل پیشوایان سایر حق تعلیم و اجرای سایر وظایف مربوط به منصب خود را از حاکم مدنی می‌گیرند، و صرفاً خدمتگذاران او

هستند؛ به همان سان که فرمانداران شهرها، قضات محاکم و فرماندهان لشکر همگی تنها خادمان و کارگزاران کسی هستند که فرماندار کل دولت، قاضی کل قضایا و فرمانده کل نیروهای نظامی باشد، و این کس همواره همان حاکم مدنی است. و این بدان دلیل نیست که مبلغان و آموزگاران، اتباع حاکم‌اند بلکه به این دلیل است که مخاطبین ایشان اتباع حاکم‌اند. زیرا فرض کنید که شهریار مسیحی اجازه و اختیار تعیین پیشوایان کلیسا در متصرفات خود را به شهریار دیگری واگذارد (به همان سان که سلاطین مسیحی مختلف آن قدرت را به پاپ واگذاشته‌اند)؛ حتی در این صورت هم آن شهریار با این کار پیشوایی برتر و بالاتر از خودش برقرار نمی‌سازد و یا پیشوای دینی حاکمی بر مردم خویش مستولی نمی‌سازد؛ زیرا این کار به معنی محروم کردن خودش از قدرت مدنی خواهد بود؛ و قدرت مدنی بستگی به این دارد که مردم چه نظری نسبت به تکلیف خود به اطاعت از حاکم مدنی داشته باشند و چقدر از ترس مجازات در آخرت بترسند و این هم بستگی به مهارت و خلوص نیت عالمان دین دارد که خود به اندازه بقیه مردم نه تنها در معرض جاه‌طلبی هستند بلکه گرفتار جهالت نیز می‌گردند. پس وقتی بیگانه‌ای اجازه و اختیار نصب مبلغان در کشور را داشته باشد این اجازه و اختیار از جانب شخص و حاکم به او واگذار شده است تا در متصرفات وی به تعلیم و تبلیغ بپردازد. عالمان دین مسیحی، مدیران مدرسه مسیحیت‌اند؛ اما پادشاهان، اولیای خانواده‌ها هستند و می‌توانند براساس توصیه بیگانه‌ای مدیران مدرسه‌ای برای تعلیم اتباع خود داشته باشند لیکن به حکم و فرمان او چنین نمی‌کنند؛ به‌ویژه وقتی بدآموزی اتباع به نفع آشکار کسی تمام شود که آن مبلغان را تجویز کرده باشد؛ و نیز حکام را نمی‌توان مجبور کرد که آن مبلغان را وقتی دیگر وجودشان به مصلحت عموم نیست، ابقا کنند؛ زیرا حکام تا زمانی که از هر یک از حقوق ذاتی و اساسی حاکمیت برخوردار باشند، مسئول مراقبت از خیر و صلاح عمومی نیز هستند.

پس اگر کسی از پیشوایی دینی بپرسد، همچنانکه کاهنان و مشایخ بزرگ قوم بنی‌اسرائیل از منجی ما پرسیدند (انجیل متی ۲۳:۲۱) که در اجرای منصب خود: با چه اجازه‌ای این کار را کردی، چه کسی به تو این اختیار را داده است، وی نمی‌تواند هیچ پاسخ درست دیگری بدهد جز اینکه بگوید که آن کار را براساس اجازه و اختیاری که دولت به واسطه سلطان و یا مجمع نماینده خود به وی اعطا کرده است انجام می‌دهد. همه پیشوایان، جز پیشوای حاکم عالیه، مسئولیت‌های خود را براساس حق یعنی اجازه و اختیار حاکم مدنی اجرا می‌کنند یعنی براساس حق مدنی (Jure Civili) انجام می‌دهند. اما سلطان و هر صاحب حاکمیت دیگری مسئولیت خود به‌عنوان پیشوای حاکم عالیه را بلاواسطه به‌اذن و اجازه خداوند یعنی براساس حق خداوندی (Jure Divino) اجرا می‌کند. و بنابراین هیچکس جز پادشاهان نمی‌تواند عنوان سلطنت خداداد

تنها اقتدار روحانی حکام مبتنی بر حق الهی است؛ اقتدار روحانی پیشوایان دیگر مبتنی بر حق مدنی است

Dei gratia Rex و غیره را در ضمن القاب خود بیاورد (و این البته تنها نشانه‌ای از تسلیم ایشان به حکم خداوند است). اسقف‌ها باید در ابتدای احکام مأموریت خود چنین بیاورند: به لطف و مرحمت اعلی حضرت شهریار، اسقف فلان قلمرو شده‌ام؛ چنانکه کارگزاران و خدمتگذاران مدنی سخن خود را چنین آغاز می‌کنند: به نام نامی اعلی حضرت. زیرا در غیر این صورت اگر بگویند به خواست الهی Divina Providentia که به همان معنی لطف الهی Dei gratia است، این حقیقت را هر چند به صورتی پوشیده و پنهانی انکار می‌کنند که اذن و اختیار خویش را از دولت مدنی به دست آورده‌اند؛ و بدین سان با زرنگی و فریبکاری از زیر یوغ انقیاد مدنی خود به در می‌روند و این مغایر با وحدت و امنیت دولت است.

پادشاهان مسیحی حق دارند
کل وظائف پیشوایی دینی را
ایفا کنند

اما اگر هر حاکم و سلطان مسیحی، راعی و پیشوای اعلای اتباع خویش باشد، در آن صورت به نظر می‌رسد که وی هم از اختیار تعلیم و تبلیغ برخوردار باشد (و شاید هیچکس در این باب تردیدی نکند) و هم دارای اذن و اجازه غسل تعمید و اجرای مراسم مقدس عشای ربانی و نیز تقدیس و تخصیص معابد و پیشوایان دینی برای خدمت به خداوند باشد؛ اما بسیاری کسان چنین اذن و اختیاری را انکار می‌کنند؛ بعضاً به این دلیل که سلاطین مسیحی عملاً چنین نمی‌کنند و بعضاً نیز به این دلیل که اجرای مراسم مقدس کلیسا و تقدیس و تخصیص اشخاص و اماکن برای مصارف مقدس، مستلزم [رعایت قاعده] دستگذاری از جانب کسانی است که به واسطه دستگذاری‌های متوالی از دوران حواریون به بعد، برای انجام همان کار تعیین شده‌اند. پس برای اثبات اینکه شهریاران مسیحی دارای اقتدار و اختیار لازم برای تعمید و تقدیس هستند دلیلی می‌آورم و توضیح می‌دهم که چرا ایشان عملاً آن مراسم را انجام نمی‌دهند و نیز چگونه ایشان می‌توانند وقتی بخواهند، بدون مراسم متعارف دستگذاری آن مراسم را اجرا کنند. شکی نیست که هر پادشاهی اگر در علوم و دانش‌ها ماهر و وارد باشد، می‌تواند به موجب حقوق پادشاهی خود، درس‌های همان علوم را که خودش دیگران را در مطالعه آنها در دانشگاه‌ها آزاد گذاشته است، شخصاً مطالعه کند. با این حال چون رسیدگی به کل امور کشور، تمامی وقت وی را اشغال می‌کند، نمی‌تواند به راحتی شخصاً در آن امر خاص [مطالعه علوم] اهتمام ورزد. همچنین هر پادشاهی می‌تواند اگر بخواهد، به قضاوت و داوری بپردازد و انواع مختلف قضایا و دعاوی را استماع کند و فیصله بخشد و نیز به دیگران اذن و اختیار دهد تا آن کار را به نام وی انجام دهند؛ لیکن مسئولیتی که در امر فرمانروایی و حکمرانی بر عهده اوست، وی را بر آن می‌دارد تا دائماً زمام امور و سگان [کشتی کشور] را در دست بگیرد و وظایف اداری و اجرایی را به افراد تحت امر خود بسپارد. به همین شیوه منجی ما (که بی شک اختیار داشت تا مردم را غسل تعمید دهد) خود هیچکس را غسل تعمید نداد، بلکه حواریون و مریدان خود را برای انجام آن کار

می فرستاد. همچنین پولس رسول که به حکم ضرورت در مکان های گوناگون و دور تبلیغ می کرد، شمار اندکی را غسل تعمید داد. در بین تمامی اهل قرنتس وی تنها کریسپوس، غایوس و استیفانوس را غسل تعمید داد؛ و دلیل آن این بود که مسئولیت اصلی وی تبلیغ بود. از اینجا آشکار می شود که مسئولیت بزرگ تر (مثل مسئولیت اداره کلیسا) مسئولیت های کوچک تر را زائل می کند. پس دلیل اینکه پادشاهان مسیحی غسل تعمید نمی دهند آشکار است و به همین دلیل است که امروزه نیز شمار اندکی به وسیله اسقف ها و شمار باز هم اندک تری به وسیله پاپ غسل تعمید داده می شوند.

و در خصوص اینکه آیا قاعده دستگذاری برای آنکه پادشاهی اجازه غسل تعمید و تقدیس [افراد و اماکن] داشته باشد، ضرورت دارد، ملاحظات زیر را می آوریم.

دستگذاری رسم عمومی بسیار دیرینه ای در بین یهودیان بود که به موجب آن شخص یا چیزی که در نمازها، تبرک ها، قربانی ها، مراسم تقدیس و تخصیص، محکومیت ها و دعا های مذهبی دیگر، مورد توجه بود مشخص می شد. بدین سان یعقوب به منظور متبرک ساختن فرزندان یوسف (در سفر تکوین ۴۸:۱۴): دست راست خود را بر سر افریم فرزند کوچک تر، و دست چپ خود را بر سر منسه فرزند بزرگ تر گذاشت؛ و وی این کار را عمداً انجام داد تا مشخص کند که در نظر داشت کدامیک را بیشتر تبرک نماید (هر چند یوسف آن دو را چنان نزد یعقوب برد که یعقوب مجبور شد دست های خود را مقراض وار به سوی آنها دراز کند). همچنین به هارون در هنگام عرضه قربانی سوختنی امر می شود [سفر خروج ۲۹:۱۰] تا دست هایش را بر روی سر آن گوساله بگذارد و [در آیه ۱۵] دستش را بر روی سر آن قوچ بگذارد. همین مطلب بار دیگر در سفر لاویان ۴:۱ و ۸:۱۴ گفته می شود. به همین سان موسی، وقتی مقرر کرد که یوشع، سردار بنی اسرائیل گردد یعنی اینکه یوشع را برای خدمت به خدا تقدیس و تخصیص کرد [سفر اعداد ۲۷:۲۳] دست های خود را بر روی سر او گذاشت و مسئولیت را به وی سپرد، تا اینکه مشخص و روشن سازد که بنی اسرائیل می بایست از چه کسی در جنگ اطاعت کنند. و خداوند در تقدیس و تخصیص لاویان [به امر کهنانت] فرمان داد که: بنی اسرائیل باید دست های خود را بر سر لاویان بگذارند [اعداد ۸:۱۰]. و خدا به هنگام محکوم کردن کسی که وی را لعن کرده بود حکم داد [لاویان ۲۴:۱۴] که همه کسانی که سخن او را شنیدند باید دست هایشان را روی سر او بگذارند و همه جماعت باید او را سنگسار کنند. و چرا می بایست تنها کسانی که سخن او را شنیده بودند، دست های خود را روی سر او بگذارند و نه هر یک از کاهنان، لاویان و دیگر کارگزاران امر قضا؟! [زیرا هیچکس دیگر نمی توانست کسی را که مرتکب لعن خدا شده و محکوم به مرگ گشته بود در پیش چشمان جماعت مشخص کند و نشان دهد. و نشان دادن هر کسی یا چیزی با دست به نحوی که دیگران با چشم ببینند کمتر قابل اشتباه است تا ذکر نام آن کس یا چیز تا مردم با گوش بشنوند.

و این رسم آنقدر رایج و محترم بود که هارون، در امر متبرک ساختن کل جماعت به یکباره، یعنی در کاری که از طریق دستگذاری ممکن نبود، با این حال [لاویان ۹:۲۲]: دست خود را به سوی قوم بلند کرد و ایشان را متبرک نمود. و نیز در مورد مراسم مشابه تقدیس معابد در بین کفار و خارجیان در کتاب‌ها می‌خوانیم که کاهن دست‌های خود را بر روی یکی از ستون‌های معبد می‌گذاشت و در همان حال بود که کلمات تقدیس را به زبان جاری می‌کرد. پس در امور مربوط به خدمات عمومی برای خداوند نشان دادن هر چیز خاصی به وسیله دست، تا چشم بینندگان اطمینان یابد، بسیار طبیعی‌تر از به زبان آوردن کلمات بود تا آنکه ایشان از طریق گوش آگاه شوند.

پس این رسم در دوران منجی ما تازه نبود. زیرا یایروس که دخترش مریض بود از منجی ما خواست [انجیل مرقس ۵:۲۳] (نه اینکه وی را شفا بخشد بلکه) دست‌های خود را بر روی او قرار دهد تا آنکه وی شفا یابد. و نیز در [انجیل متی ۱۳:۱۹]: کودکانی خردسال نزد او بردند تا وی دست خود را روی آنها قرار دهد و دعا کند.

برحسب این رسم دیرین، حواریون و مشایخ و خود کشیشان نیز دست‌های خود را بر روی کسانی قرار می‌دادند که بدان وسیله به‌عنوان پیشوایان مقرر می‌شدند و به‌علاوه برای ایشان دعا می‌کردند که روح پاک خدا را در وجود خود دریافت کنند؛ و این کار را نه فقط یکبار بلکه برحسب هر موقعیتی که پیش می‌آمد، چندین بار انجام می‌دادند؛ اما هدف در هر حال یکی بود و آن تعیین شخصی به شیوه‌ای مذهبی و در مواقعی معین بود که مسئولیت کلی امور پیشوایی را برعهده گیرد و یا رسالت خاصی برایش مقرر گردد. بدین‌سان حواریون دعا خواندند و دست‌های خود را بر روی آن هفت خدمتگذار گذاشتند؛ و این کار برای القای روح‌القدس به ایشان انجام نشد (زیرا ایشان پیش از آنکه انتخاب شوند مشحون از روح پاک خدا بودند - چنانکه از آیه ۳ بلافاصله پیش از این آیه برمی‌آید؛ بلکه منظور از آن گماشتن ایشان بدان منصب بود. و پس از آنکه فیلیپوس خدمتگذار برخی کسان را در سامره به دین گرواند، پطرس و یوحنا [کتاب اعمال رسولان ۸:۱۷] رفتند و دست‌های خودشان را روی ایشان گذاشتند و ایشان روح‌القدس را دریافت کردند. و نه تنها حواریون بلکه مشایخ و کشیشان نیز دارای چنین قدرتی بودند؛ زیرا پولس رسول به تیموتائوس اندرز می‌دهد [نامه اول به تیموتائوس ۵:۲۲] که: دست خود را با عجله بر روی کسی مگذار؛ یعنی هیچکس را با عجله به منصب پیشوایی مگمار. چنانکه در نامه اول به تیموتائوس ۴:۱۴ می‌خوانیم کل کشیشان دست‌های خود را بر سر تیموتائوس گذاشتند، اما معنای این آیه آن است که برخی از ایشان این کار را به حکم منصب کشیشی خود و به احتمال بسیار، به حکم رسولی که با آنها متکلم (προεστῶς) شده بود، انجام دادند که ممکن است خود پولس رسول بوده باشد. زیرا پولس در نامه دوم خود به تیموتائوس ۱:۶ به وی می‌گوید: آتش استعدادی را که در وجودت هست شعله‌ور کن - همان

استعدادی که وقتی دست روی سرت گذاشتم خدا به تو عطا کرد؛ در این آیه ضمناً توجه کنید که منظور از روح مقدس، شخص ثالث در تثلیث نیست بلکه استعدادهای لازم برای منصب پیشوایی است. همچنین [در کتاب اعمال رسولان ۱۸ و ۱۷:۹] می‌خوانیم که بر پولس رسول دوبار دستگذاری شد؛ یکبار از جانب حنّانیا در دمشق در زمانی که وی غسل تعمید شد؛ و دیگری [کتاب اعمال رسولان ۱۳:۳] در انطاکیه وقتی که او را برای تبلیغ اعزام کردند. پس فایده این رسم که در امر تعیین پیشوایان دینی مرسوم بوده است، تعیین شخصی است که چنان قدرتی به وی اعطا می‌گردد. اما اگر در آن زمان مؤمنی مسیحی وجود داشت [یعنی امپراتور] که پیشاپیش از قدرت تعلیم و تبلیغ برخوردار بود، غسل تعمید وی یعنی گرواندن او به آیین مسیح، هیچ قدرت تازه‌ای به وی نمی‌بخشید بلکه تنها او را بر آن می‌داشت تا آیین راستین را تبلیغ کند، یعنی اینکه قدرت خود را به درستی به کار ببرد؛ و بنابراین دستگذاری بر او ضرورت نداشت و تنها غسل تعمید وی کافی بود. اما هر سلطان حاکمی قبل از مسیحیت دارای قدرت تعلیم و تبلیغ و تعیین مبلغان بود؛ و بنابراین مسیحیت هیچ قدرت تازه‌ای به وی نمی‌بخشید بلکه تنها وی را به راه تعلیم حقیقت هدایت می‌کرد؛ و در نتیجه آن حکام نیازی به دستگذاری نداشتند (به جز آنچه در غسل تعمید انجام می‌گیرد) تا اجازه و اختیار اجرای وظایف پیشوایان دین یعنی غسل تعمید و تقدیس و تخصیص را به دست آورند. و در کتاب مقدس عهد عتیق گرچه کاهن اعظم تنها در زمانی که حاکمیت در دست وی بود، حق تقدیس و تخصیص [اشخاص و اماکن را] داشت، لیکن وقتی حاکمیت در دست ملوک افتاد، دیگر چنان نبود. زیرا [در کتاب اول ملوک فصل ۸] می‌خوانیم که سلیمان قوم را تبرک بخشید، هیکل اورشلیم را تقدیس کرد و نیایش عمومی را مقرر داشت و این خود هم اینک شیوه تقدیس همه کلیساها و معابد مسیحی است؛ و از این مطلب آشکار می‌شود که وی نه تنها دارای حق حکومت دینی بود بلکه از حق اجرا و اعمال وظایف پیشوایان دین نیز برخوردار بود.

از تلفیق و ادغام حق سیاسی و حق مذهبی در حکام مسیحی به این معنا آشکار می‌شود که ایشان از هر نوع قدرت و سلطه‌ای که برای اعمال حکومت بر اعمال ظاهری آدمیان چه در حوزه سیاست و چه در حوزه مذهب، به آدمی قابل تفویض باشد، برخوردارند و بر اتباع خویش از هر حیث حاکم‌اند؛ و ایشان می‌توانند قوانینی را که خود مناسب‌ترین قوانین تشخیص می‌دهند برای اعمال حکومت بر اتباع خویش وضع کنند. و این کار را هم به‌عنوان دولت و هم به‌عنوان کلیسا انجام دهند؛ زیرا دولت و کلیسا یکی و یکسان هستند.

حاکم مدنی اگر مسیحی باشد
رنیس کلیسا در متصرفات
خویش است

بنابراین اگر ایشان خود بخواهند می‌توانند (به شیوه بسیاری از پادشاهان، مسیحی امروز) اعمال حکومت بر اتباع خویش در امور مذهبی را به پاپ واگذار کنند؛ اما در آن

صورت پاپ از این لحاظ تابع حکام است و آن مسئولیت را در قلمرو حاکم دیگری به عنوان حقی مدنی، و براساس حق حاکم مدنی اجرا می‌کند، نه به عنوان حق الهی و براساس حق خداوند؛ و بنابراین ممکن است وقتی حاکم به لحاظ خیر و مصلحت اتباع خود لازم بداند، [پاپ] از آن مسئولیت مبرا گردد. همچنین [حکام] می‌توانند اگر بخواهند رسیدگی به امور مذهب را به پیشوای عالیة واحدی و یا به مجمعی از پیشوایان دینی واگذار کنند؛ و قدرتی را که خود مناسب و مفید تشخیص می‌دهند به ایشان اعطا نمایند تا بر کلیسا و یا بر یکدیگر اعمال کنند؛ و نیز القاب و عناوین افتخارآمیزی چون اسقف، اسقف اعظم، روحانیون و مشایخ را که خود می‌پسندند، به ایشان اعطا نمایند و قوانینی برای تأمین معاش آنها از طریق گردآوری عشریه‌ها و یا از هر طریق دیگری که می‌خواهند، وضع کنند و این کار را از روی خلوص نیت که تنها خداوند بدان عالم است انجام دهند. برعهده حاکم مدنی است که قضاوت و مفسران کتب مقدس معتبر و اصیل را بگمارد؛ زیرا تنها اوست که آن کتب را به قانون الزام‌آور تبدیل می‌کند. همچنین تنها حاکم است که می‌تواند به احکام تکفیر و اخراج قوت ببخشد؛ و این احکام جز در مورد قوانین و مجازات‌هایی که افسار گسیختگان سرکش را رام می‌کنند و آنها را به حفظ وحدت با بقیة جماعت مسیحیان و ادار می‌سازند، مقبول نیستند. به‌طور خلاصه حاکم در همه قضایا چه مذهبی و چه مدنی تا جایی که به اعمال و گفتار افراد مربوط می‌شود، دارای قدرت عالیة است؛ زیرا تنها اعمال و گفتار، ظاهر و معلوم‌اند و ممکن است محکوم گردند؛ و در مورد آنچه درباره آن نمی‌توان حکمی داد، هیچ داوری جز خداوند وجود ندارد و اوست که به قلب‌ها آگاه است. و این حقوق جزء حقوق همه حکام‌اند خواه شهریان و خواه مجامع صاحب حاکمیت؛ زیرا آنان که نمایندگان ملت مسیحی هستند؛ نمایندگان کلیسا نیز هستند، چرا که کلیسا و دولت مسیحیان یک چیزند.

گرچه آنچه در اینجا و در فصول دیگر این کتاب گفته‌ایم، برای اسناد قدرت عالیة کلیسایی و مذهبی به حکام مسیحی در حد کافی روشن به نظر می‌رسد، لیکن چون در رساله کاردینال بلارمین تحت عنوان مجموعه اصول قدرت پاپ از ادعای پاپ روم نسبت به کل چنان قدرتی، (به گمان من) به نیرومندترین شیوه‌ای دفاع شده است، پس لازم دیدم که مبانی و قوت گفتار او را، تا آنجا که ممکن باشد به اختصار بررسی کنم.

از پنج کتابی که وی در این موضوع نوشته است، کتاب اول مشتمل بر سه مبحث است: یکی اینکه بهترین حکومت چیست: حکومت سلطنتی، اشرافی و یا مردمی؛ و وی به نفع هیچیک نتیجه‌گیری نمی‌کند بلکه حکومتی مرکب از آن سه را بهترین حکومت می‌داند؛ دوم اینکه کدامیک از آن سه برای اداره کلیسا بهتر است و باز هم به سود حکومتی مرکب نتیجه‌گیری می‌کند؛ لیکن سهم حکومت سلطنتی باید در آن بیشتر باشد؛ و سوم اینکه آیا در این نوع سلطنت مرکب کلیسا، پطرس رسول جایگاه پادشاه را

بررسی کتاب کاردینال
بلارمین: مجموعه اصول
قدرت پاپ

کتاب اول

داشت یا نه. در خصوص نتیجه گیری اول او، پیش تر (در فصل ۱۸) به کفایت اثبات کرده‌ام که همه حکومت‌هایی که مردم ملزم به اطاعت از آنها هستند، بسیط و مطلق‌اند. در حکومت سلطنتی تنها یک تن فائق و مستولی است؛ و همه کسان دیگری که دارای نوعی قدرت در دولت‌اند، این قدرت را از جانب او و به خواست او به دست می‌آورند و آن را به نام او اعمال می‌کنند. و در حکومت اشرافی و مردم‌سالاری نیز تنها یک مجمع عالیّه واحده دارای همان قدرتی است که در نظام سلطنتی از آن شهریار است؛ و این نیز حاکمیتی نه مرکب بلکه مطلقه است. و این مطلب که کدامیک از آن سه نوع بهترین حکومت است، وقتی هر یک از آنها پیشاپیش مستقر شده باشد، دیگر قابل طرح و بحث نیست؛ بلکه وضع فعلی باید همواره ترجیح داده شود و حفظ گردد و بهترین وضع به شمار آید؛ زیرا انجام هر کاری به منظور اخلاص در آن وضع هم برخلاف قانون طبیعی و هم برخلاف قانون موضوعه الهی است. به علاوه اینکه چه نوعی از حکومت بهترین نوع است، تأثیری بر قدرت پیشوایان دینی ندارد (مگر آنکه آنها حاکمیت مدنی را در دست داشته باشند)؛ زیرا وظیفه و رسالت آنها این نیست که با اوامر و فرامین بر مردم حکمرانی کنند بلکه آنها باید به تعلیم مردم و ترغیب آنها از طریق استدلال پردازند و سپس آنها را به حال خود واگذارند تا پیش خود تصمیم بگیرند که آن عقاید را بپذیرند یا رد کنند. زیرا حکومت سلطنتی، اشرافی و مردم‌سالاری سه نوع از حکام را در نظر ما تصویر می‌کنند نه انواع پیشوایان دینی را؛ و یا به عبارت دیگر سه نوع از اولیای خانواده‌ها را در نظر ما می‌آورند نه سه نوع از مدیران مدرسه فرزندان آن اولیا را.

و بنابراین نتیجه گیری دوم او در باب بهترین شکل اداره امور کلیسا، هیچ ربطی به مسئله قدرت پاپ در بیرون از متصرفات وی ندارد؛ زیرا در همه دولت‌های دیگر، قدرت او (اگر اصلاً قدرتی داشته باشد)، از نوع همان قدرت مدیر مدرسه است نه از نوع قدرت اولیای خانواده‌ها.

وی برای اثبات نتیجه گیری سوم خود در این خصوص که پطرس رسول سلطان کلیسا بود، به عنوان دلیل عمده خود، گفته متی (انجیل متی ۱۶:۱۸ و ۱۹) را نقل می‌کند که می‌گوید: تو پطرس هستی [معنای پطرس در یونانی سنگ است] و من بر روی این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و غیره. و من کلیدهای آسمان را در اختیار تو می‌گذارم؛ تا بر روی زمین هر دری را ببندی، در آسمان هم بسته شود و هر دری را که بگشایی در آسمان هم گشوده گردد؛ و اگر در این آیه نیک بنگریم می‌بینیم چیزی بیش از این نمی‌گوید که کلیسای مسیح تنها یک اصل به عنوان اساس و بنیاد خود دارد؛ یعنی اینکه آنچه پطرس به نام همه رسولان و حواریون اعلام داشت، موجب شد که منجی ما آنچه را که در این آیه نقل شده است بفرماید؛ و برای آنکه گفته او را به روشنی دریابیم باید بدانیم که منجی ما به واسطه کلمات خودش و کلمات یحیای تعمیددهنده و حواریونش، هیچ چیز دیگری

جز این اصل اساسی ایمان را تبلیغ نمی‌کرد که: وی خود مسیح بود؛ به همه اصول دیگر تنها به این دلیل که مبتنی بر آن اصل اساسی هستند؛ باید ایمان آورد. یحیی نخست تنها در این باره تبلیغ می‌کرد که سلطنت خداوند به زودی برقرار می‌شود (انجیل متی ۳:۲). سپس منجی ما خود همان را تبلیغ می‌کرد (انجیل متی ۴:۱۷)؛ و وقتی وی به دوازده حواری خود برای تبلیغ مأموریت داد (انجیل متی ۷:۱۰) هیچ ذکری از تبلیغ هیچ اصل دیگری جز آن اصل نکرد. این اصل، اصل اساسی یعنی مبنای ایمان همه جماعات مسیحی بود. بعدها وقتی حواریون نزد مسیح بازگشتند، وی نه تنها از پطرس بلکه از همه ایشان پرسید (انجیل متی ۱۳:۱۶): مردم، مرا چه کسی می‌دانستند و ایشان پاسخ گفتند: برخی گفتند که یحییای تعمید دهنده، برخی گفتند که الیاس هستید و برخی هم شما را ارمیاه یا یکی از انبیا می‌دانند. سپس وی باز از همه ایشان (نه تنها از پطرس) پرسید: (آیه ۱۵): شما خودتان مرا چه کسی می‌دانید. پس پطرس رسول (به جای همه) پاسخ گفت: تو مسیح هستی، فرزند خداوند حی؛ و همین مبنای ایمان کل جماعت مسیحی و کلیسا است؛ و بر همین اساس منجی ما در آنجا می‌گوید که: بر روی همین صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم. و از این گفته آشکار است که مراد از سنگ بنای کلیسا، همان اصل اساسی ایمان همه جماعات مسیحی است. اما (برخی ایراد خواهند گرفت که) پس چرا منجی ما این کلمات را در وسط کلام خود می‌آورد که: تو پطرس هستی. اگر اصل این آیه به دقت ترجمه شده بود، دلیل این امر به آسانی آشکار می‌شد؛ و آن اینکه شمعون حواری [پطرس] به سنگ ملقب بود (معنی کلمه سریانی Cephas و کلمه یونانی Petrus، سنگ است). بنابراین منجی ما پس از بیان آن اصل بنیادین، با اشاره به نام شمعون (چنانکه گویی در سخنانش آن واژه را ترجمه کرده باشد) گفت که: تو سنگ هستی و من بر روی همین سنگ کلیسای خود را بنا می‌کنم؛ و این به معنای بیان این مطلب است که اصل اساسی مسیح بودن عیسی مبنای کل ایمانی است که عیسی برای همه اعضای کلیسای خویش لازم می‌دانست. و چنان اشاره‌ای هم به اسم کسی در محاوره عمومی غریب نبود؛ اما اگر منجی ما، به منظور آنکه کلیسای خود را بر روی شخص پطرس رسول بنا کند، گفته بود که: تو یک سنگ هستی و من بر روی این سنگ کلیسای خود را بنا می‌کنم، در آن صورت کلامش غریب و مبهم می‌بود؛ زیرا طبعاً می‌توانست بدون ابهام بگوید که: کلیسای خود را بر روی تو بنا خواهم کرد؛ و با این حال باز هم به معنای نام پطرس اشاره‌ای می‌شد.

و معنای این کلمات نیز که: کلیدهای آسمان را به تو خواهم داد و غیره، بیش از همان چیزی نیست که منجی ما به بقیه مریدان خویش نیز داد زیرا [بر طبق انجیل متی ۱۸:۱۸] گفت: هر آنچه در این زمین ببندید، در آسمان هم بسته خواهد شد و هر چه در این زمین باز کنید در آسمان هم گشوده خواهد گشت. اما این آیه به هر معنایی که تفسیر شود،

به هر حال شکی نیست که قدرتی که به موجب آن اعطای می‌گردد متعلق به همه پیشوایان عالیه است؛ و همه حکام مدنی مسیحی در متصرفات خود چنین پیشوایانی هستند. تا جایی که اگر پطرس رسول و یا حتی خود منجی ما هم هر یک از سلاطین مدنی را به دین مسیح می‌گروانید و به سلطنت خویش معتقد می‌ساخت؛ باز هم چون سلطنت او از آن این جهان نیست، مسئولیت عالیّه گرواندن اتباع به مسیح را به عهده هیچکس دیگر جز همان سلطان نمی‌گذاشت؛ وگرنه می‌بایست وی را از حاکمیت محروم می‌ساخت؛ و البته حق تعلیم و تبلیغ به نحو جدایی‌ناپذیری ملحق به حق حاکمیت است؛ و این قدر در باب نفی و رد کتاب اول [بلازمین] که در آن خواسته ثابت کند که پطرس سلطان سراسری و عمومی کلیسا یعنی شهریار همه مسیحیان جهان است، کفایت می‌کند.

کتاب دوم

کتاب دوم دو نتیجه در بر دارد؛ یکی اینکه پطرس رسول، اسقف روم بود و در همانجا مرد؛ و دیگر اینکه پاپ‌های روم جانشینان او هستند. در مورد این دو نتیجه‌گیری دیگران تردید و مشاجره کرده‌اند. با این حال حتی چنانچه آن دو را صحیح فرض کنیم، باز هم اگر منظور از اسقف روم، سلطان و رئیس کلیسا و یا پیشوای عالیّه آن باشد، در آن صورت کنستانتین (که نخستین امپراتور مسیحی بود) اسقف روم بود نه سیلوستر اسقف؛ و همه امپراتوران مسیحی دیگر نیز همانند کنستانتین، حقا اسقف‌های عالیّه امپراتوری روم بودند؛ می‌گوییم امپراتوری روم نه کل جهان مسیحیت؛ زیرا حکام مسیحی نیز حق مشابهی در سرزمین‌های خود نسبت به آن به‌عنوان جزء ذاتی حاکمیت خویش داشتند. و این مطلب در پاسخ به کتاب دوم او کفایت می‌کند.

کتاب سوم

وی در کتاب سوم به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا پاپ می‌تواند دجال یا مسیح کاذب باشد. به نظر خود من هیچ دلیلی برای اثبات این مطلب در مفهومی که کتاب مقدس عنوان دجال را به کار می‌برد، وجود ندارد؛ به‌علاوه هیچ استدلالی را براساس ویژگی‌های دجال به‌منظور نفی اقتداری که پاپ امروزه اعمال می‌کند و یا تا به امروز در قلمرو شهریاران و دولت‌های دیگر اعمال کرده است، نمی‌پذیرم.

آشکار است که انبیای عهد عتیق پیشگویی کرده و یهودیان نیز انتظار داشتند که کسی به نام مسیح و موعود فرار رسد و سلطنت خداوند را از نو در میان ایشان برقرار سازد، سلطنتی که یهودیان در عهد شموئیل رد کرده و به شیوه اقوام دیگر خواستار سلطنت ملکی بر خویش شده بودند. چنین انتظاری، ایشان را نسبت به دروغگویی و فریبکاری همه کسانی که از روی جاه‌طلبی در پی دستیابی به سلطنت بودند و از توانایی گمراه کردن مردم به‌واسطه معجزات قلبی و کاذب و زندگی مناقانه و خطابه‌ها و عقاید اغواکننده بهره‌ای داشتند، بیزار می‌ساخت. بنابراین منجی ما و حواریون او پیشاپیش درباره انبیای کاذب و مسیح دروغین به آدیان اخطار داده بودند. مسیح کاذب کسی است که به مسیح بودن تظاهر کند لیکن مسیح نباشد و به معنی درست کلمه، دجال و

ضد مسیح خوانده می‌شود، به همان معنایی که وقتی به واسطه انتخاب دو پاپ در کلیسا نفاق و شکاف می‌افتد، یکی دیگری را ضد پاپ یا پاپ کاذب می‌نامد. و بنابراین مسیح کاذب در معنای درست خود دو نشان اساسی دارد؛ یکی اینکه منکر مسیح بودن عیسی است؛ و دیگر اینکه، خودش را به‌عنوان مسیح وامی‌نماید. نشانه اول را یوحنا رسول در نامه اول خود ۴:۳ معین ساخته است: هر کس که اقرار نکند که عیسی مسیح در قالب جسم ظاهر می‌شود، پیامش از جانب خدا نیست، بلکه از جانب کسی است که مخالف و دشمن مسیح یعنی دجال است. نشانه دوم در ضمن کلمات منجی ما (انجیل متی ۵:۲۴) بیان شده است، آنجا که می‌گوید: بسیار کسان به نام من خواهند آمد و خواهند گفت که من مسیح هستم؛ و نیز می‌گوید: اگر کسی به شما بگوید که بنگرید مسیح را که آمده است باور نکنید. پس دجال می‌بایست مسیح کاذبی باشد یعنی از جمله کسانی باشد که به دروغ خود را مسیح وانمود می‌کنند. و از این دو نشانه یعنی انکار مسیح بودن عیسی و تظاهر به مسیح بودن خود مدعی، چنین برمی‌آید که، چنان کسی می‌بایست به‌علاوه، دشمن عیسی، مسیح راستین نیز باشد، که یکی دیگر از معانی متداول واژه دجال است. اما از بین بسیاری مسیحان کاذب، یکی خاص و متمایز است و او همان دجال اصلی [به یونانی *ὁ Αντίχριστος*] یا دجال مشخص و معین به‌عنوان شخص خاصی است؛ نه هر دجال و مسیح کاذب نامشخص و نامعینی. حال چون پاپ کلیسای روم نه خود را مسیح وانمود می‌کند و نه منکر مسیح بودن عیسی است، نمی‌دانم چگونه می‌توان او را دجال خواند؛ زیرا مراد از این کلمه آن کسی نیست که به دروغ مدعی باشد که نایب یا جانشین عمومی مسیح است بلکه مراد کسی است که خود را خود مسیح بداند. همچنین نشانه‌ای از زمان ظهور این دجال خاص و معین در دست است و آن زمانی است که (انجیل متی ۱۵:۲۴) آن مخرب و حشمتاک و نفرت‌انگیزی که دانیال از وی سخن گفته در جایگاه مقدس می‌ایستد و مصائبی رخ می‌نماید که شبیه آن از آغاز جهان رخ ننموده و در آینده نیز هرگز رخ نخواهد داد، تا جایی که اگر زمان آن به درازا بکشد (آیه ۲۲) هیچ انسانی جان سالم به در نخواهد برد، ولی خدا محض خاطر برگزیدگان خود آن روزها را کوتاه خواهد کرد (یعنی تعدادشان را کمتر خواهد کرد). اما آن مصیبت هنوز فرا نرسیده است، زیرا قرار است بلافاصله پس از آن (آیه ۲۹) فی‌الغور آفتاب و ماه تاریک شوند و ستارگان از فلک فرو افتند و سموات متزلزل گردد و منجی ما بار دیگر با شکوه و جلال در ابرها ظاهر شود. و بنابراین دجال اصلی هنوز نیامده است؛ درحالی‌که پاپ‌های بسیاری آمده‌اند و رفته‌اند. درست است که پاپ با این ادعا که واضع قانون برای همه ملوک و ملل مسیحی است، سلطنتی را در این جهان غصب می‌کند، لیکن این کار را نه به‌عنوان مسیح بلکه برای مسیح انجام می‌دهد و در این کار هیچ نشانی از حضور و نفوذ دجال نیست.

کتاب دانیال ۹:۲۷

در کتاب چهارم به‌منظور اثبات اینکه پاپ داور و قاضی مافوق و برتر در همه مسائل کتاب چهارم

مربوط به عقیده و ایمان و اعمال و شیوه عمل است (و این به منزله آن است که سلطان مطلق همه مسیحیان جهان باشد) [نویسنده] سه قضیه پیش می‌کشد: نخست اینکه داوری‌های پاپ شبهه‌ناپذیرند؛ دوم اینکه وی می‌تواند قانون وضع کند و کسانی را که از آن سرپیچی کنند، کیفر دهد؛ سوم اینکه منجی ماکل اختیارات مذهبی و کلیسایی را به پاپ کلیسای روم واگذار کرده است.

نصوص مربوط به شبهه‌ناپذیری داوری‌های پاپ در مسائل دینی

در خصوص شبهه‌ناپذیری داوری‌های پاپ [نویسنده] به کتاب مقدس استناد می‌کند: نخست به انجیل لوقا ۲۲:۳۱ که می‌گوید: ای شمعون ای شمعون اینک شیطان می‌خواهد که شما را چون گندم ببیزد اما من برای تو دعا کرده‌ام که ایمانت کم نشود و چون تو ایمان آوردی پس ایمان برادرانت را استوار نما. معنای این آیه برحسب شرح و تفسیر بلارمین آن است که مسیح در اینجا به شمعون پطرس دو امتیاز داد: یکی اینکه نه ایمان او و نه ایمان جانشینان او هیچیک نقصان نخواهد یافت؛ دیگر اینکه نه وی و نه هیچیک از جانشینان وی هیچگاه نباید هیچ مسئله‌ای در رابطه با ایمان و مناسک را به خطا و یا مغایر با تعریف پاپ پیشین تعریف کنند؛ و این تفسیری بسیار غریب و پر تکلف است. اما کسی که به دقت آن فصل را بخواند درخواهد یافت که هیچ آیه‌ای در کل کتاب مقدس وجود ندارد که به اندازه همین آیه برضد اقتدار پاپ‌ها باشد. کاهنان و کاتبان می‌خواستند در روز عید فصح منجی ما را بکشند و یهودا تصمیم گرفته بود تا به وی خیانت ورزد؛ و روز قتل در عید فصح فرار رسید، درحالی‌که منجی ما همراه با حواریون خود آن روز را جشن گرفته بود؛ پس وی به حواریون گفت تا وقتی که سلطنت خداوند فرا نرسد هیچ کار دیگری انجام نخواهد داد و به‌علاوه به ایشان فرمود که یکی از خودشان قرار بود به وی خیانت ورزد؛ در اینجا آنها از وی پرسیدند که آن یکی کدامیک از ایشان خواهد بود؛ و به‌علاوه (چون عید بعدی که سرور ایشان در نظر داشت در آن جشن بگیرد قرار بود وقتی باشد که وی به سلطنت رسیده باشد) وارد این بحث شدند که در آن زمان چه کسی بزرگ‌ترین انسان خواهد بود. پس منجی ما به ایشان گفت که پادشاهان قوم‌ها بر اتباع خویش سلطه دارند و ایشان را (به زبان عبری) به‌نامی می‌خواند که معنایش «پربرکت» است؛ و می‌گوید اما من نمی‌توانم برای شما چنین باشم؛ شما می‌باید بکوشید تا به یکدیگر خدمت کنید؛ من سلطنتی را برای شما مقرر می‌دارم لیکن این سلطنت همانند آن است که پدر من برای من مقرر داشت؛ سلطنتی که می‌باید هم‌اکنون آن را با خون خود خریداری کنم و تا زمان بازگشت مجدد خود آن را به دست نیاورم؛ در آن زمان شما بر سر سفره من طعام و شراب خواهید خورد و بر تخت‌ها خواهید نشست و بر دوازده سبط اسرائیل حکمرانی خواهید کرد؛ و سپس خطاب به پطرس رسول می‌گوید: ای شمعون، ای شمعون شیطان می‌خواهد با اغوای تو به پذیرش سلطه و سلطنت امروز، ایمان تو به آینده را سست سازد؛ اما من برای تو دعا کرده‌ام که ایمانت نقصان نیابد؛ پس

تو (به این نکته توجه کنید) که ایمان آورده‌ای و می‌دانی که سلطنت من زان جهانی دیگر است، همین ایمان را در دل برادران خود تقویت کن؛ در پاسخ پطرس رسول (همچون کسی که دیگر منتظر هیچگونه قدرت و اقتداری در این جهان نیست) می‌گوید: ای سرور من، آماده‌ام تا با تو نه تنها به زندان بلکه به سوی مرگ بشتابم؛ از اینجا آشکار می‌شود که پطرس رسول نه تنها هیچگونه اختیار و اقتداری در این جهان دریافت نکرده بود بلکه مسئولیت داشت تا به همه حواریون دیگر نیز تعلیم دهد که ایشان نیز اقتدار و اختیاری نخواهند داشت. و درخصوص شبهه‌ناپذیری حکم قطعی پطرس رسول در امر ایمان هیچ نکته دیگری جز این در آن آیه نیست که پطرس می‌بایست بر ایمان خود در این باره پایدار باشد که مسیح باز خواهد گشت و سلطنت را در روز جزا به دست خواهد آورد؛ پس این سلطنت به موجب آن آیه به جانشینان مسیح اعطا نشده است؛ درحالی که می‌بینیم ایشان مدعی سلطنت در همین جهان موجود هستند.

استناد دوم [نویسنده در خصوص شبهه‌ناپذیری احکام پاپ] به انجیل متی باب ۱۶ است که می‌گوید: تو پطرس هستی و براساس این سنگ کلیسای خود را بنا خواهم کرد و دروازه‌های دوزخ هم نمی‌توانند بر آن غالب گردند [آیه ۱۸]. (چنانکه پیش‌تر در این فصل نشان داده‌ایم) از این آیه چیزی جز این ثابت نمی‌شود که دروازه‌های جهنم هم نمی‌توانند ایمان پطرس را نابود کنند؛ و این سخن به آن سخن دیگر انجامید که عیسی همان مسیح پسر خداوند است.

نص سوم، انجیل یوحنا باب ۲۱ آیه ۱۷ است که در آنجا می‌گوید: به گوسفندان من خوراک بده. و این متضمن هیچ معنای دیگری جز مأموریت تعلیم و تبلیغ نیست؛ و اگر بپذیریم که بقیه حواریون و مریدان نیز در ذیل عنوان گوسفندان مندرج‌اند، در آن صورت قدرت عالیة تبلیغ و تعلیم مورد نظر است؛ ولی این تنها برای زمانی بود که حکام مسیحی وجود نداشتند که پیشاپیش دارای آن قدرت باشند. اما پیش‌تر ثابت کرده‌ایم که حکام مسیحی در قلمرو خود پیشوایان عالیه‌اند و به حکم اینکه غسل تعمید شده و ایمان آورده‌اند، هر چند بر ایشان دستگذاری نشده است، لیکن دارای منصب پیشوایی دینی هستند. زیرا چون دستگذاری و تقدیس به این معنا تنها مراسمی برای نصب و تعیین شخص است، پس وقتی آن شخص پیشاپیش به حکم آنکه دارای سلطه مطلقه بر اتباع خویش است، قدرت تعلیم آیین مورد قبول خویش را نیز دارد، نیازی به دستگذاری نیست. زیرا همچنانکه پیش‌تر ثابت کرده‌ایم، حکام، به موجب منصب خود مبلغان عالیة دین (به‌طور کلی) هستند و بنابراین خود را (به‌واسطه غسل تعمید و ایمان آوردن به مسیح) ملزم به تعلیم آیین مسیح می‌دانند؛ و وقتی ایشان اغیار را مجاز دارند که به اتباع‌شان تعلیم دین دهند، با این کار روح خود را در معرض خطر [گناه] قرار می‌دهند؛ زیرا خداوند تعلیم و تربیت فرزندان و خدمه خانواده را تنها از رؤسا و اولیای خانواده‌ها

طلب می‌کند. خداوند (در سفر تکوین ۱۸:۱۹) وقتی می‌فرماید: زیرا می‌دانم که او فرزندان و خاندادهای خود را بعد از خود امر خواهد فرمود تا که راه خدا را نگاه داشته صدق و انصاف پیشه کنند؛ منظورش خود ابراهیم است نه کسی که برای این کار اجیر شده باشد.

نصّ چهارم [مورد استناد نویسنده] سفر خروج ۲۸:۳۰ است که می‌گوید: و در سینه بند حکم، اوریم و تمیم را بگذار؛ که به گفته نویسنده [معنای استعاری این دو اسم که اسم پسران اسرائیل بود] از جانب نویسندگان نسخه یونانی عهد عتیق به‌عنوان *δηλωσιν* و *ἀλήθειαν* یعنی مدرک و حقیقت تعبیر شده است؛ و نویسنده از این نتیجه می‌گیرد که خداوند شواهد و حقایق را (که تقریباً همان شبهه‌ناپذیری و قطعیت در حکم است) به کاهن اعظم اعطا کرده بود. اما چه منظور از آنچه اعطا شده شواهد و حقایق باشد و چه منظور این باشد که به کاهنان اخطار شده تا در کسب آگاهی روشن بکوشند و حکم درست صادر کنند، به‌هرحال چنین چیزی اگر به کاهن اعظم اعطا شود به‌منزله آن است که به حاکم مدنی اعطا می‌شود؛ زیرا حاکم مدنی بعد از خداوند در دولت بنی‌اسرائیل همان کاهن اعظم بود؛ و این خود دلیلی بر اعطای شواهد و حقیقت یعنی تفوق و سلطه دینی به حکام مدنی بر اتباع خودشان، در مقابل ادعای پاپ به برخورداری از اقتدار است. این کل نصوصی بود که نویسنده برای اثبات شبهه‌ناپذیری حکم و سلطه دینی پاپ آورده است.

[نویسنده] برای اثبات شبهه‌ناپذیری حکم و داوری پاپ در مورد اعمال و شیوه عمل، تنها یک نصّ می‌آورد که انجیل یوحنا ۱۳:۱۶ است که می‌گوید: وقتی روح حقیقت فرارسد، تو را به‌سوی کل حقیقت رهنمون خواهد شد، که در اینجا (به گفته او) منظور از کل حقیقت دست‌کم کل حقیقت لازم برای رستگاری است. اما با قائل شدن چنین تخفیفی، نویسنده برای حکم و داوری پاپ به همان اندازه صواب نظر قائل می‌شود که باید برای هر شخص دیگری که به مسیحیت ایمان آورده و محکوم به لعنت نباشد، قائل شد؛ زیرا اگر کسی در مسئله‌ای دچار خطا و اشتباه شود که خطا نکردن در آن لازمه رستگاری باشد، در آن صورت رستگاری او ناممکن خواهد شد؛ زیرا تنها خطا نکردن در آن مسئله لازمه رستگاری است و در غیر آن صورت رستگاری ناممکن است. در فصل آینده این مسائل را از کتاب مقدس استنباط و بیان خواهیم کرد. اما در اینجا تنها به این گفته بسنده می‌کنم که حتی اگر بپذیریم که پاپ نمی‌تواند اصلاً خطا و اشتباهی تعلیم دهد، با این حال چنین فرضی به او حق نمی‌دهد تا در قلمرو شهریان دیگر اختیار و صلاحیتی داشته باشد، مگر آنکه بگوییم که کسی، حتی وقتی پیشاپیش به شخصی قول استخدام داده باشد، وجداناً ملزم باشد که در همه موارد و مواقع تنها بهترین افراد را به استخدام خود درآورد. [نویسنده] قطع نظر از نصوص، براساس عقل چنین استدلال می‌کند: اگر پاپ در احکام ضروری دچار خطا شود، در آن صورت باید گفت که مسیح خود، شرایط لازم برای

نصوص راجع به اثبات حکم

پاپ در مورد مراسم

رستگاری جماعت مسیحی را فراهم نساخته بود؛ از این رو [ظاهراً] باید به کلیسا فرمان داده باشد که از راهنمایی‌های پاپ پیروی کند. اما این استدلال بی‌اعتبار است، مگر آنکه وی نشان دهد که مسیح در چه زمانی و کجا چنین حکمی کرده و یا اینکه اصلاً نامی از کسی به‌عنوان پاپ برده است. حتی اگر بپذیریم که هر اختیاری که به پطرس رسول داده شده بود به پاپ هم داده شده است؛ باز هم چون در کتاب مقدس هیچ دستوری به کسی داده نشده تا از پطرس رسول اطاعت کند، پس هر کس که از او پیروی و اطاعت کند، در صورتی که احکام وی برخلاف احکام حاکم قانونی باشد، اطاعت وی خطا است.

سرانجام اینکه نه کلیسا و نه خود پاپ هیچیک اعلام نکرده‌اند که وی حاکم مدنی همهٔ مسیحیان جهان است؛ و از این رو مسیحیان مجبور نیستند صلاحیت و اقتدار وی را از لحاظ اعمال و شیوه‌های عمل تصدیق کنند. زیرا حاکمیت مدنی و حق قضاوت عالیّه در دعاوی مربوط به اعمال و شیوهٔ عمل یکی و یکسان هستند؛ و قانونگذاران مدنی نه تنها درستی یا نادرستی اعمال را اعلام می‌کنند بلکه خود واضح و سازندهٔ اعمال درست و نادرست‌اند؛ زیرا هیچ عنصر [ذاتی] در اعمال و شیوه‌های عمل آدمیان وجود ندارد که آنها را درست و نادرست و عادلانه یا غیرعادلانه بسازد؛ بلکه تنها همنوایی آنها با قانون موضوعهٔ حاکم [ملاک درستی یا نادرستی آنها است]. و بنابراین وقتی پاپ مدعی صلاحیت عالیّه در دعاوی مربوط به شیوهٔ اعمال و کردارها باشد، در واقع وی به مردم تعلیم می‌دهد که از حکم حاکم مدنی خود سرپیچی کنند؛ و این نظری نادرست و برخاست و با بسیاری از اصول و دستورات منجی ما و حواریونش که در کتاب مقدس برای ما به ودیعه گذاشته‌اند، مغایرت دارد.

[بلازمین] برای اثبات اینکه پاپ حق قانونگذاری دارد، به آیات بسیاری استناد می‌کند؛ مثلاً نخست به سفر تثنیه ۱۲:۱۷ که می‌گوید: و کسی که به غرور رفتار نموده و به کاهنی (که در آنجا جهت خدمت خداوند خدایت اقامت نماید) و یا به قاضی گوش ندهد، آن کس باید بمیرد؛ پس بدین منوال بدی را از بین بنی اسرائیل دور کن. در پاسخ به این استناد باید یادآوری کنیم که کاهن اعظم (که بلافاصله پس از خداوند قرار داشت)، خود حاکم مدنی بود، و همهٔ قضات می‌بایست از جانب وی تعیین می‌شدند. پس معنای کلمات آن آیه از این قرار است: کسی که از روی غرور از فرمان حاکم مدنی و یا از فرمان هر یک از کارگزاران وی که مجری مناصب خود هستند سرپیچی کند، آن کس باید بمیرد و غیره. و این مطلب آشکارا در تأیید حاکمیت مدنی و بر ضد قدرت سراسری پاپ است.

ثانیاً [نویسنده] به انجیل متی باب ۱۶ استناد می‌کند، که می‌گوید: هر آنچه در این جهان ببندی و الی آخر و بستن را در اینجا به معنایی تفسیر می‌کند که (در انجیل متی ۲۳:۴) به کاتبان و فاریسیان نسبت داده شده است آنجا که می‌گوید: آنها بارهای گران عسراحمّل را می‌بندند و بر شانه‌های خلق می‌گذارند؛ که (به‌نظر نویسنده) منظور از آن

وضع قوانین است؛ پس وی نتیجه می‌گیرد که پاپ می‌تواند قانونگذاری کند. اما این مطلب نیز در تأیید قدرت قانونگذاری حکام مدنی است؛ زیرا کاتبان و فاریسیان در کرسی موسی می‌نشستند و موسی پس از خداوند حاکم قوم بنی‌اسرائیل بود؛ و از این رو منجی ما به مسیحیان حکم می‌کرد که از همه گفته‌های حکام اطاعت کنند ولیکن از همه اعمال ایشان پیروی نمایند؛ یعنی اینکه از قوانین ایشان اطاعت کنند ولیکن از اعمالشان سرمشق نگیرند.

نص [مورد استناد] سوم، انجیل یوحنا ۱۶: ۲۱ است که می‌گوید: گوسفندان مرا خوراک دهید؛ ولی این به معنای قدرت قانونگذاری نیست بلکه حکم تعلیم و تبلیغ است. حق وضع قوانین از آن ولّی خانواده است که به صلاحدید خود کشیشی برمی‌گزیند، همچنانکه برای تعلیم فرزندان خود آموزگاری انتخاب می‌کند.

نص چهارم از انجیل یوحنا ۲۱: ۲۰، که وی نقل می‌کند، بر ضد استدلال اوست. کلمات آن آیه از این قرار است: همچنانکه پدرم مرا فرستاد من نیز شما را می‌فرستم. اما منجی ما فرستاده شد تا (با مرگ خویش) ایمانداران را نجات بخشد و به واسطه تبلیغ و تعلیم خود و حواریونش، ایشان را برای ورود به مملکت خویش آماده سازد و او خود می‌گوید که مملکت و سلطنت او از آن جهان نیست و ما را گفته تا برای فرارسیدن سلطنتش پس از این دعا کنیم، هر چند خود نخواست است به حواریون و مریدان خود بگوید که چه زمانی مملکت وی برقرار خواهد شد (کتاب اعمال رسولان ۷ و ۶: ۱)؛ و وقتی آن سلطنت فرا رسد، دوازده حواری او بر روی دوازده تخت خواهند نشست (و هر کسی احتمالاً در بلندی مقام هم‌تراز پطرس رسول خواهد بود) و بر اسباط دوازده گانه بنی‌اسرائیل حکم خواهند راند. پس چون خداوند پدر، منجی ما را به این منظور نفرستاد که در این جهان فعلی قانونگذاری کند، بنابراین می‌توانیم از متن کتاب مقدس استنتاج کنیم که منجی ما نیز پطرس رسول را برای وضع قوانین به جهان نفرستاد بلکه رسالت او آن بود که مؤمنان را آماده سازد تا با ایمانی محکم و استوار منتظر بازگشت دوباره مسیح باقی بمانند؛ و تا پیش از بازگشت مسیح اگر جزء اتباع‌اند پس، از شه‌ریاران خود تبعیت کنند و اگر جزء شه‌ریاران‌اند، پس، خود به [بازگشت مسیح] مؤمن باشند و نهایت کوشش خویش را در ترویج چنین ایمانی در بین اتباع خود به عمل آورند؛ و این همان منصب و مشغله اسقفان است. پس آیه مورد نظر، الحاق صلاحیت و اقتدار کلیسایی و دینی را به حاکمیت مدنی قویاً تأیید می‌کند و این برخلاف تفسیری است که کاردینال بلارمین بدان استناد می‌جوید.

نص پنجم کتاب اعمال رسولان ۱۵: ۲۸ است که می‌گوید: که روح‌القدس و ما را خوش آمد که دیگر باری بزرگ‌تر بر دوش شما نگذاریم مگر این ضروریات، یعنی از گوشت‌های قربانی شده برای بت‌ها پرهیز کنید و نیز از خوردن خون و جانوران خفه شده و نیز از زنا. در اینجا

[بلازمین] کلمه بار گذاشتن را به معنی قدرت قانونگذاری می‌گیرد. اما چه کسی می‌تواند با مطالعه این آیه بگوید که شیوه کلام حواریون را نمی‌توان به درستی هم برای پند و اندرز دادن و هم برای حکم به وضع قوانین به کار برد؟ شیوه بیان قانونی این است که گفته شود: حکم می‌کنیم؛ نه اینکه ما را خوش آمد؛ که شیوه معمول کسانی است که تنها پند و نصیحت می‌دهند؛ و آنان که پند و اندرز می‌دهند، باری هم تحمیل می‌کنند، هر چند حمل آن مشروط است به اینکه آنان که مخاطب نصایح‌اند بخواهند که آن را بپذیرند؛ و بدین‌سان بار [و تکلیف] پرهیز از خوردن حیوانات خفه شده و خون، مشروط است نه مطلق؛ یعنی اگر نخواهند که دچار خطا شوند (باید پرهیز کنند). پیش‌تر نشان داده‌ایم (در فصل ۲۵) که قانون از این حیث از پند و اندرز متمایز می‌گردد که کسی که آن را تجویز می‌کند، در این کار نفع و مصلحتی دارد؛ اما در اندرز و نصیحت مصلحت و منفعت آن کس که مخاطب است، در نظر گرفته می‌شود. ولی در اینجا حواریون تنها منافع قبایلی را که ایمان آورند، یعنی فلاح و رستگاری آنها را در نظر می‌گیرند؛ نه نفع و مصلحت خودشان را؛ زیرا ایشان که زحمت خود را کشیده‌اند، پاداش خود را خواهند گرفت، خواه نصیحت‌شان مقبول افتد خواه نیفتد. و بنابراین حکم آن نصیحت، حکم قانون نیست بلکه پند و اندرز است.

نص ششم نامه پولس رسول به رومیان باب ۱۳ است که می‌گوید: بگذار تا هر کسی تابع و مطیع قدرت‌های برتر باشد؛ زیرا هیچ قدرتی نیست که از آن خداوند نباشد؛ که به گفته نویسنده، منظور از آن نه تنها شهریاران دنیوی بلکه حکام کلیسا نیز هست. و به این تفسیر چنین پاسخ می‌گوییم که اولاً هیچ شهریار و حاکم دینی و کلیسایی وجود ندارد مگر آنکه در عین حال حاکم مدنی هم باشد؛ و متصرفات ایشان نیز فراتر از محدوده حاکمیت مدنی آنها نمی‌رود؛ و هر چند ممکن است ایشان خارج از این محدوده به‌عنوان عالمان دین پذیرفته شوند، لیکن به‌عنوان حاکم و شهریار قابل پذیرش نخواهند بود. زیرا اگر منظور حواری [پولس] آن بوده که ما باید هم تابع شهریاران و هم مطیع پاپ باشیم، در آن صورت عقیده‌ای را به ما آموزش داده است که خود مسیح آن را ناممکن شمرده است و آن اینکه: به دو سرور خدمت کنیم. و گرچه آن حواری در آیه دیگری می‌گوید: من این مطالب را در هنگامی می‌نویسم که غایب هستم، مبادا که اگر حاضر باشم شدت به خرج دهم به‌موجب قدرتی که خداوند به من اعطا کرده است. ولی منظور این نیست که وی مدعی قدرتی بود که به‌موجب آن بتواند مردم را به مرگ، حبس، تبعید، شلاق و یا جریمه محکوم کند؛ که همه از مجازات‌ها محسوب می‌شوند؛ بلکه منظور او تنها تکفیر و اخراج بود که (بدون پشتوانه قدرت مدنی) چیزی بیش از ترک معاشرت و قطع ارتباط با تکفیرشدگان نیست، همچنانکه کافران و عشاریان به این معنی ترک و تکفیر می‌شوند؛ و این کار ممکن است در بسیاری از موارد برای تکفیرکننده دردناک‌تر باشد تا برای تکفیر شده.

نص هفتم نامه اول پولس به اهل قرنتس ۴:۲۱ است که می‌گوید: چه می‌خواهید آیا با چوبدستی نزد شما ایم یا با محبت و روحیه ملایمت؟ اما در اینجا نیز منظور از چوبدستی قدرت حکام برای مجازات خاطیان نیست؛ بلکه منظور تنها قدرت تکفیر و اخراج است که ماهیتاً از نوع مجازات نیست بلکه تنها اعلام مجازاتی است که مسیح وقتی در روز جزا سلطنت خویش را برقرار سازد، اعمال خواهد کرد. همچنین این مجازات، به معنی درست کلمه مجازاتی نیست که بر اتباع قانون‌شکن اعمال گردد، بلکه انتقام‌جویی از خصم یا دشمن سرکشی است که منکر حق منجی ما نسبت به سلطنت باشد؛ و بنابراین آیه مذکور قدرت قانونگذاری اسقفانی را که فاقد قدرت مدنی هستند، تأیید نمی‌کند.

نص هشتم، نامه پولس رسول به تیموتائوس ۳:۲ است که می‌گوید: اسقف می‌باید تنها شوهر یک زن و پرهیزگار و هوشیار باشد و غیره؛ [بلازمین] می‌گوید که این حکم، قانون است. به نظر او هیچکس نمی‌توانست در کلیسا قانونی وضع کند، مگر سلطان کلیسا یعنی پطرس رسول. اما فرض کنیم که این حکم را پطرس رسول صادر کرده باشد؛ با این حال معلوم نیست که به چه دلیلی باید آن را قانون شمرد نه پند و اندرز؛ زیرا تیموتائوس تابع [شهروند] پطرس رسول نبود بلکه مرید او بود؛ به‌همین‌سان رعیت تحت مسئولیت تیموتائوس نیز اتباع مملکت او نبودند بلکه دانش‌آموزان مکتب مسیح به‌شمار می‌رفتند. اگر همه احکام و نصایحی که به تیموتائوس گفته شده قانون باشند، پس چرا نباید این گفته را نیز به‌عنوان قانون تعبیر کرد که: دیگر آب ننوشید بلکه قدری شراب به‌خاطر سلامتی خودتان بخورید؛ و نیز چرا تجویزات و نسخه‌های پزشکان خوب، قانون نیستند؛ پس آنچه احکام و نصایح را به قانون تبدیل می‌کند شیوه تحکم‌آمیز در سخن گفتن نیست بلکه تبعیت و انقیاد مطلق از شخص [حاکم] است.

به‌همین‌سان، نص نهم، نامه اول پطرس به تیموتائوس ۱۵:۱۹ که می‌گوید: اتهامی بر ضد مشایخ و کشیشان را نپذیر مگر آنکه دو سه نفر شاهد آن را تأیید کنند؛ قانون نیست بلکه نصیحتی عاقلانه است.

نص دهم انجیل لوقا ۱۶:۱۰ است که می‌گوید: آن کس که به تو گوش کند، به من گوش کرده است و آن کس که تو را دشمن دارد مرا دشمن داشته است. و هیچ شکی نیست که هر کس که از نصایح کسانی که مسیح فرستاده است بیزار و رویگردان باشد، از نصایح خود مسیح بیزار و رویگردان است. اما چه کسانی امروزه از جانب مسیح فرستاده شده‌اند جز آنان که به‌واسطه اقتدار و قدرت قانونی به‌عنوان پیشوایان دین تقدیس و تعیین می‌شوند؟ و چه کسانی ممکن است بدون آنکه از جانب پیشوای واجد حاکمیت [مدنی]، تقدیس و تعیین شده باشند، قانوناً پیشوا محسوب گردند؟ و چه کسی هست که از جانب پیشوای حاکم در دولت مسیحی تعیین و تقدیس شده باشد و از جانب قدرت حاکم مدنی آن دولت تعیین و تقدیس نشده باشد؟ پس، از این آیه چنین برمی‌آید که آن کس

که به شهریار خود که مسیحی باشد گوش دهد، به مسیح گوش داده است؛ و آن کس که از آیین و عقیده‌ای که سلطان مسیحی خودش مجاز می‌دارد رویگردان و بیزار باشد، از آیین مسیح رویگردان بوده است (و این خلاف مطلبی است که بلارمین می‌خواسته در این خصوص اثبات کند). اما این همه هیچ دخلی به قانون ندارد. حتی سلطان مسیحی، به‌عنوان پیشوای دینی و راهنمای اتباع خود، به حکم قدرت خویش، عقاید خود را به قانون بدل نمی‌کند. وی نمی‌تواند مردم را به ایمان آوردن مجبور سازد؛ هر چند وی به‌عنوان حاکم مدنی می‌تواند قوانینی متناسب با عقاید خود وضع کند؛ و این قوانین ممکن است آدمیان را به انجام اعمال خاصی ملزم دارند و گاه نیز به انجام اعمالی حکم کنند که مردم جز به حکم قانون حاضر به انجام آنها نباشند، و حاکم نیز نباید به چنین اعمالی حکم کند؛ با این حال وقتی به انجام آنها حکم شده است، آن احکام، قانون‌اند؛ و اعمال ظاهری که در اطاعت از آن قوانین انجام می‌شوند، بدون آنکه با قبول و تأیید باطنی همراه باشند، در حکم اعمال شخص حاکم‌اند نه اعمال اتباع؛ و اتباع در این مورد تنها ابزاری هستند بدون آنکه حرکتی از خود داشته باشند؛ زیرا خداوند به اطاعت از قوانین حکم کرده است.

نص یازدهم هر آیه‌ای است که در آن [پولس] حواری در مقام نصیحت‌گویی کلماتی به کار می‌برد که مردم معنای آنها را حکم و فرمان می‌دانند؛ و یا پیروی از نصایح او را، اطاعت می‌خوانند. و بنابراین به نامه اول پولس به اهل کورنتس ۱۱:۲ استناد می‌شود که می‌گوید: به شما حکم می‌کنم که اصول و احکامی را که به شما داده‌ام رعایت کنید. در نسخه یونانی چنین آمده است: به شما حکم می‌کنم که چیزهایی را که به شما داده‌ام، همچنانکه به آنها دادم، رعایت کنید. و اصلاً معنی این گفته آن نیست که [آن احکام و اصول] قانون یا چیز دیگری جز نصیحت باشند. و نیز به نامه اول پولس به مسیحیان تسالونیکي ۴:۲ استناد می‌شود که گفته است: هر یک از شما می‌دانید که چه فرامینی ما به شما داده‌ایم؛ که در آن مانند آیه‌ای که پیش‌تر نقل شد عبارت آنچه ما به شما داده‌ایم در مقابل عبارت یونانی *παρεδώχαμεν* آمده است که معادل *παραγγελίας ἐδώχαμεν* است که ثابت نمی‌کند که سنت حواریون چیزی بیش از نصیحت‌گویی باشد؛ گرچه چنانکه در آیه ۸ گفته شده است، آن کس که از آنها رویگردان شود، نه از انسان بلکه از خدا رویگردان شده است؛ زیرا منجی ما خود برای حکمرانی یعنی سلطنت در این جهان نیامد؛ بلکه هدف او آن بود که خویشتن را فدای گناهکاران کند و عالمان دین در کلیسا را برای راهنمایی مردم قرار دهد، نه برای آنکه مردم را به زور به سوی مسیح بکشند، زیرا مسیح هیچگاه اعمال اجباری را نمی‌پذیرد (و قانون صرفاً موجد اعمال اجباری است) بلکه به ایمان باطنی و قلبی نظر دارد و چنین ایمانی نه محصول قوانین بلکه نتیجه نصیحت‌گویی و تبلیغ آیین و عقیده است.

و نیز به نامه دوم پولس به مسیحیان تسالونیکي ۳:۱۴ استناد می‌کند: اگر کسی در آنجا هست که نمی‌خواهد از مفاد این نامه اطاعت کند مراقب او باشید و با او معاشرت نکنید تا از خودش خجالت بکشد. [نویسنده] از واژه اطاعت در این آیه چنین نتیجه می‌گیرد که آن نامه در حکم قانونی برای اهل تسالونیکي بود. نامه‌های امپراتوران در حقیقت قانون بودند. بنابراین اگر نامه پولس رسول هم در حکم قانون بود در آن صورت مسیحیان آنجا می‌بایست از دو حاکم و سرور اطاعت می‌کردند. اما واژه اطاعت کردن در متن یونانی آن *ὑπακούει* است که به معنی گوش دادن یا عمل کردن نه تنها به آن حکمی است که از جانب کسی که حق مجازات دارد صادر شود، بلکه به آن حکمی نیز هست که از باب نصیحت و برای خیر و صلاح ما صادر شده باشد؛ و بنابراین پولس رسول به کشتن، یا ضرب و شتم یا حبس و یا مجازات نقدی آن کس که اطاعت نمی‌کند حکم نمی‌دهد؛ و این احکامی است که قانونگذاران صادر می‌کنند؛ بلکه می‌گویند که از معاشرت با او بپرهیزید تا شاید وی شرمسار شود؛ و از این مطلب آشکار می‌شود که آنچه موجب ترس و جلب احترام مسیحیان می‌شد، نه سلطه و قدرت حواریون، بلکه اعتبار و حیثیت ایشان در بین مؤمنان بود.

آخرین نص [در مورد استناد] نامه به عبرانیان ۱۳:۱۷ است که می‌گوید: از رهبران خود اطاعت کنید و خودتان را تسلیم ایشان سازید زیرا ایشان مراقب روح شما هستند، و از این لحاظ مسئول‌اند؛ و در این آیه نیز منظور از اطاعت گوش کردن به نصیحت است؛ زیرا در اینجا دلیل اطاعت ما، از خواست و حکم پیشوایان ما استنتاج نمی‌شود بلکه از نفع و صلاح خودمان که همان رستگاری روح ماست استنتاج می‌گردد و ایشان مراقب و نگران روح ما هستند نه اعتلا و ترفیع قدرت و اقتدار خودشان. اگر در این آیه منظور آن می‌بود که هر آنچه رهبران به ما تعلیم دهند، در حکم قانون است، در آن صورت نه تنها پاپ بلکه هر پیشوایی در حوزه کوچک خود می‌بایست قدرت قانونگذاری داشته باشد. همچنین آنان که ملزم به اطاعت از پیشوایان خود هستند، قدرتی در واری [صحت] احکام ایشان نخواهند داشت. در این صورت باید در خصوص فرمایش یوحنا یوحنا چه بگوییم که (در نامه اول باب ۴ آیه ۱) به ما حکم می‌کند که: ای محبوبان هر روح را باور ننمایید بلکه ارواح را بیازمایید که آیا از خدایند یا نه زیرا پیغمبران کاذب بسیار در دنیا پیدا شده‌اند. پس آشکار است که ما می‌توانیم در باب عقاید پیشوایان خود تردید و مشاجره کنیم؛ اما کسی نمی‌تواند در خصوص قانون چنین کند. احکام و فرامین حکام مدنی را همگان به عنوان قوانین می‌پذیرند؛ اگر جز شخص حاکم کس دیگری بتواند قانون بگذارد، در آن صورت کل دولت و در نتیجه صلح و عدالت از میان می‌رود؛ و این مغایر با کل قوانین الهی و انسانی است. پس نمی‌توان از این آیات و یا آیات دیگر کتاب مقدس دلیلی استنتاج کرد که ثابت کند که احکام پاپ، وقتی وی فاقد حاکمیت مدنی باشد، قانون هستند.

آخرین نکته‌ای که [بلازمین] می‌خواهد اثبات کند این است که منجی ما مسیح اقتدار

مسئله تفوق بین پاپ و دیگر
اسقف‌ها

و صلاحیت در امور دینی را به هیچکس به‌طور بلاواسطه واگذار نکرده است مگر به پاپ. در این نکته وی نه به مسئله تفوق میان پاپ و پادشاهان مسیحی بلکه به مسئله برتری پاپ و اسقف‌های دیگر نسبت به یکدیگر می‌پردازد. و در آغاز می‌گوید که در این باره اتفاق نظر هست که اختیارات و صلاحیت اسقف‌ها دست‌کم به‌طور کلی مبتنی بر حق الهی (de Jure Divino) است؛ و برای اثبات این مطلب به نامه پاپس رسول به افسسیان ۴:۱۲ استناد می‌جوید که می‌گوید: مسیح پس از عروج خود به آسمان هدایایی به آدمیان داد؛ و برخی را منزلت حواری، برخی را پیغمبری، برخی را رسالت انجیل و برخی را مقام پیشوایی و شبانی و تعلیم بخشید. و از این آیه چنین استنباط می‌کند که اختیار و صلاحیت اسقف‌ها به‌راستی مبتنی بر حق الهی است؛ لیکن قبول نمی‌کند که ایشان آن حق را بلاواسطه از خداوند دریافت داشته باشند بلکه حق آنها به‌واسطه پاپ حاصل می‌شود. اما اگر گفته شود که کسی اختیار و صلاحیتش مبتنی بر حق الهی است و با این حال با واسطه آن را به دست می‌آورد، در آن صورت کدام اختیار و صلاحیت قانونی در دولت مسیحی هست که به این معنی مبتنی بر حق الهی نباشد، حتی اگر آن اختیار صرفاً مدنی باشد؟ زیرا پادشاهان مسیحی قدرت مدنی خود را بلاواسطه از خداوند می‌گیرند و حکام تحت امر ایشان نیز مسئولیت‌های مختلف خود را به‌موجب همان اختیار پادشاهان [از جانب خداوند] ایفا می‌کنند؛ و در این مورد آنچه حکام و قضات انجام می‌دهند به‌همان اندازه مبتنی بر حق الهی باواسطه است که آنچه اسقف‌ها به‌موجب منصب و اختیار [روحانی] پاپ انجام می‌دهند. کل قدرت قانونی از آن خداوند است که به شکل بلاواسطه در حاکم فائق و به‌طور باواسطه در کسانی که تحت امر او هستند ظاهر می‌شود. پس نویسنده یا می‌باید منصب هر صاحب منصبی در دولت را مبتنی بر حق خداوندی بداند و یا اینکه نمی‌باید بگوید که به‌جز پاپ منصب اسقف‌ها مبتنی بر حق خداوندی است.

اما کل این مشاجره که آیا مسیح صلاحیت و اختیار [امور دینی] را تنها برای پاپ و یا به‌علاوه برای اسقف‌های دیگر نیز باقی گذاشت، اگر براساس آیاتی که در آنها پاپ دارای حاکمیت مدنی است، بررسی شود، «مشاجره‌ای بیهوده بر سر مطلبی بی‌اهمیت^۱» از کار درمی‌آید؛ زیرا هیچیک از آنها (وقتی حاکم مدنی نباشند) هیچ صلاحیت و اختیاری ندارند. چون که صلاحیت و اختیار به معنی قدرت استماع و حل دعاوی میان آدمیان است؛ و نمی‌تواند از آن کس دیگری جز آن کس باشد که دارای قدرت تعیین و تجویز قواعد ناظر بر صواب یا خطا بودن امور است؛ یعنی دارای قدرت قانونگذاری است و می‌تواند با شمشیر عدالت آدمیان را به اطاعت از تصمیمات خویش که یا به‌وسیله خودش و یا از طریق قضات منصوب وی اعلام می‌شوند، وادار سازد؛ و این کار را قانوناً

1. de lana caprina

هیچکس جز حاکم مدنی نمی تواند انجام دهد.

بنابراین وقتی [بلازمین] با استناد به باب ۶ از انجیل لوقا استدلال می کند که آنگاه که منجی ما مریدان خود را فراخواند و دوازده تن از ایشان را برگزید و رسول و حواری نامید، در واقع وی ایشان را (جز متی، پولس و برنابا) جدا کرد و به ایشان قدرت و اختیار تعلیم و تبلیغ بخشید لیکن قضاوت در دعاوی و قضایای فیما بین آدمیان را به ایشان وانگذاشت؛ زیرا این قدرتی بود که خودش نیز آن را نپذیرفت و به همین دلیل گفت: چه کسی مرا در بین شما قاضی یا قاسم قرار داده است؟ و در جای دیگر نیز گفت: سلطنت من زان این جهان نیست. اما آن کس که قدرت استماع و حل دعاوی میان آدمیان را نداشته باشد نمی توان گفت که اصلاً صلاحیت و اقتداری داشته باشد. ولی این مانع از آن نیست که منجی ما قدرت و اختیار تعلیم و تبلیغ و تعمیم مردم را در همه نقاط جهان به ایشان واگذار کرده باشد، با این فرض که ایشان در این کارها از جانب حکام مدنی خود منع نشوند؛ زیرا خود مسیح و حواریون او در آیات مختلف آشکارا ما را حکم کرده اند که در همه امور مطیع حکام خویش باشیم.

همه ادله ای که [بلازمین] می آورد تا اثبات کند که اسقف ها صلاحیت و اختیار خود را از پاپ می گیرند (با توجه به اینکه پاپ خود در قلمرو شهریاران دیگر هیچگونه صلاحیت و اختیاری ندارد) همگی بیهوده اند. لیکن چون همین استدلال ها، بالعکس ثابت می کنند که همگی اسقف ها صلاحیت و اختیار خود را از حکام مدنی خویش می گیرند، بنابراین از نقل آنها در اینجا صرف نظر نمی کنیم.

اولین دلیل او از سفر اعداد فصل ۱۱ است که به موجب آن موسی چون نمی توانست به تنهایی بار اداره امور بنی اسرائیل را تحمل کند، پس خداوند وی را فرمان داد تا هفتاد تن از مشایخ را برگزیند و خود بخشی از روح موسی را گرفت و به آن هفتاد تن سپرد؛ منظور این نیست که خداوند روح موسی را تضعیف کرد، زیرا آن کار موسی را ابداً سست نکرده بود؛ بلکه منظور این است که ایشان همگی اختیار و صلاحیت خود را از وی گرفته بودند؛ در این مورد نویسنده به درستی و هوشیاری این آیه را تفسیر کرده است. اما چون موسی در دولت یهود از حاکمیت کامل [مذهبی و مدنی] برخوردار بود، پس آشکارا از آن آیه چنین برمی آید که آنان صلاحیت و اقتدار خود را از حاکم مدنی می گرفتند؛ و بنابراین آیه مذکور ثابت می کند که اسقف ها در همه دولت های مسیحی اقتدار و اختیار خود را از حاکم مدنی می گیرند؛ و البته در قلمرو پاپ هم از خود پاپ می گیرند ولی نه در قلمرو دولت های دیگر.

استدلال دوم از ماهیت حکومت سلطنتی استنتاج می شود، که در آن کل اقتدار و اختیار در دست یک تن است و اختیارات دیگران مشتق از اوست؛ اما [بلازمین] می گوید که حکومت کلیسا سلطنتی است؛ در حالی که می توان گفت که پادشاهان مسیحی،

حکومت کلیسا را هم در دست دارند، زیرا ایشان در حقیقت سلاطین مردم خویش‌اند یعنی شه‌ریاران کلیسای خویش‌اند (چون منظور از کلیسا همان جماعت مسیحی است)؛ در حالی که قدرت پاپ، حتی اگر خود پطرس رسول پاپ باشد، نه سلطنتی است و نه هیچ عنصری از حکومت و سلطه (یا آ‌رشی و کراسی [مثلاً در مونا‌رشی یا اریستوکراسی]) در آن یافت می‌شود، بلکه صرفاً آموزشی و تبلیغی است؛ زیرا خداوند اطاعت آزادانه و داوطلبانه را می‌پذیرد نه اطاعت اجباری را.

استدلال سوم مبتنی بر این نظر است که جایگاه روحانی پطرس رسول از جانب اس. سپیرین^۱ به‌عنوان رأس، سرچشمه، ریشه و خورشیدی توصیف شده است که اقتدار و اختیار اسقف‌ها از آن مشتق می‌گردد. اما در همه دولت‌ها، حاکم مدنی به حکم قانون طبیعی (که بیش از نظر هر عالم دینی که انسانی بیش نیست، ملاک صواب و خطا است)، همان رأس، سرچشمه، ریشه و خورشیدی است که کل صلاحیت‌ها و اختیارات از آن مشتق می‌گردد. و بنابراین صلاحیت و اختیار اسقف‌ها از حاکم مدنی ریشه می‌گیرد.

استدلال چهارم از نابرابری در اختیارات اسقف‌ها استنتاج می‌شود؛ زیرا (به گفته نویسنده) اگر خداوند به ایشان به‌صورتی مستقیم و بلافاصله اختیار داده بود، در آن صورت صلاحیت‌ها و اختیارات و نیز مراتب و مدارج یکسانی به ایشان عطا می‌کرد. اما می‌بینیم که برخی از آنها تنها اسقف شهر خودشان، برخی اسقف یکصد شهر، و برخی اسقف چندین ولایت‌اند؛ و این تفاوت‌ها به امر خداوند ایجاد نشده است؛ بنابراین صلاحیت و اختیار ایشان ناشی از خداوند نیست بلکه ناشی از انسان است؛ و به خواسته سلطان کلیساست که برخی از اسقف‌ها اختیارات بیشتر و برخی اختیارات کمتر دارند. و هدف نویسنده از استدلال قبلی خود مبنی بر اینکه پاپ دارای اختیار و اقتدار سراسری بر همه مسیحیان است، اثبات استدلال اخیر خود بود، البته اگر آن استدلال قبلی اثبات می‌شد؛ اما چون آن استدلال اثبات نشده است و چون هر زید و عمروی می‌داند که پاپ اختیارات اصلی خود را از امپراتوران یعنی از کسانی می‌گرفت که صاحب اصلی اختیارات بودند (گرچه اسقف اعظم قسطنطنیه به‌همان عنوان یعنی به‌عنوان اینکه اسقف پایتخت امپراتوری و مقر امپراتور بود، ادعای برابری با وی می‌کرد) پس چنین برمی‌آید که همه اسقف‌های دیگر نیز اختیارات و صلاحیت خود را از حکام محل اقامت خود می‌گیرند؛ و به همین دلیل اقتدار ایشان مبتنی بر حق الهی (de Jure Divino) نیست؛ همچنانکه اختیارات پاپ نیز مبتنی بر حق الهی نیست، مگر آنکه خودش حاکم مدنی نیز باشد.

استدلال پنجم او این است که: اگر اسقف‌ها صلاحیت و اختیارات خود را مستقیماً از خداوند می‌گیرند، در آن صورت پاپ نمی‌تواند آن اختیارات را از ایشان سلب کند، زیرا

1. Cyprian

نمی‌تواند کاری برخلاف تعیین مناصب از جانب خداوند انجام دهد؛ و این استدلالی محکم و قابل اثبات است. اما (نویسنده می‌گوید) پاپ قدرت چنان عملی را داراست و به آن نیز عمل کرده است. این گفته در صورتی قابل قبول است که پاپ اختیارات خود را در قلمرو خودش و یا در قلمرو هر شهرداری که به‌وی این اختیار را اعطا کرده باشد انجام دهد، ولی نه به شکلی عام و به‌عنوان حق سلطه عمومی پاپ؛ زیرا این قدرت در محدوده امپراتوری حکام مسیحی، متعلق به ایشان است و از حاکمیت ایشان جدایی‌ناپذیر است. پیش از آنکه بنی‌اسرائیل (براساس حکم خداوند به شموئیل)، به شیوه اقوام دیگر، ملکی بر خود حاکم سازند، کاهن اعظم صاحب حکومت مدنی بود و هیچکس جز وی نمی‌توانست کاهن زیردستی را نصب یا خلع نماید؛ اما آن قدرت بعدها به‌دست شهاریار افتاد، چنانکه به‌موجب همین استدلالِ بلارمین هم قابل اثبات است؛ زیرا اگر کاهنان (چه کاهن اعظم و چه کاهنان دیگر) اختیار و صلاحیت خود را بلافاصله از خداوند می‌گرفتند، در آن صورت ملک نمی‌توانست آن را از ایشان بازستاند؛ زیرا نمی‌توانست برخلاف تعیین مناصب از جانب خداوند کاری بکند. اما می‌دانیم که سلیمان ملک (بر طبق کتاب اول ملوک ۲:۲۶) ایثار، کاهن اعظم را از منصب خود محروم کرد و به‌جای او صادق کاهن را گذاشت (آیه ۳۵). پس ملوک نیز می‌توانند بنا به صلاحدید خویش و به‌منظور حسن اداره امور اتباع خود اسقف‌ها را نصب و خلع نمایند.

استدلال ششم او از این قرار است: اگر اسقف‌ها صلاحیت و اختیار خود را براساس حق الهی احراز می‌کردند (یعنی بلاواسطه از خداوند می‌گرفتند)، در آن صورت کسانی که به این نظر معتقدند، می‌بایست کلام خداوند را در اثبات آن نقل می‌کردند؛ در حالی که نمی‌توانند چنین کنند. این استدلال خوبی است و بنابراین بر ضد آن حرفی ندارم. اما این استدلال نیز که خود پاپ هیچ صلاحیتی در قلمرو شهاریاران دیگر ندارد، اگر ثابت شود، استدلال خوبی خواهد بود.

سرانجام [نویسنده] نظر و شهادت دو تن از پاپان یعنی اینوسان و لیو^۱ را به‌عنوان دلیلی در استدلال خود می‌آورد؛ و تردیدی ندارم که وی می‌توانست شهادت تقریباً همه پاپ‌ها از زمان پطرس رسول به بعد را به‌همان شیوه مورد استناد قرار دهد؛ زیرا با توجه به عشق به قدرت که به حکم طبیعت در انسان تعبیه شده است، هر کس که پاپ شود، به داشتن چنان نظرات و دادن چنان شهادتی اغوا می‌گردد. با این حال ایشان طبعاً در این خصوص همانند اینوسان و لیو تنها درباره خودشان شهادت و گواهی می‌دهند و از این‌رو چنین شهادتی درست نیست.

[بلارمین] در کتاب پنجم خود، چهار نتیجه‌گیری دارد. نخست اینکه پاپ سرور کل

در باب قدرت دنیوی پاپ‌ها

1. Innocent; Leo

جهان نیست؛ دوم اینکه پاپ سرور کل جهان مسیحیت نیست؛ سوم اینکه پاپ (در خارج از قلمرو خود) هیچگونه اختیار و صلاحیت دنیوی به طور مستقیم ندارد. این سه نتیجه گیری به آسانی قابل قبول اند. چهارمین نتیجه گیری این است که پاپ (در قلمرو شهروندان دیگر) به طور غیرمستقیم از اقتدار مدنی عالیه برخوردار است؛ ولی این نتیجه گیری رد می شود مگر آنکه منظور وی از غیرمستقیم این باشد که [پاپ آن اختیار را] به طور غیرمستقیم [و با واسطه حکام مدنی] به دست آورده است؛ که در این صورت قابل قبول خواهد بود. اما تصور من این است که وقتی وی می گوید که پاپ به طور غیرمستقیم دارای چنان قدرتی است منظورش این است که اختیارات و صلاحیت مدنی اصلاً و حقاً از آن اوست و این حق صرفاً نتیجه اختیار و اقتدار روحانی اوست ولی نمی تواند آن را اعمال کند مگر آنکه از [اقتدار مدنی] نیز برخوردار باشد؛ و بنابراین قدرت و اقتدار عالیۀ مدنی ضرورتاً منضم و ملحق به قدرت پیشوایی (یا به قول نویسنده قدرت روحانی) است؛ و از این رو پاپ حق دارد حکومت شهروندان را تغییر دهد و وقتی این کار را موجب رستگاری روح بداند، مملکت ایشان را به شخص دیگری واگذارد و یا از دست دیگری درآورد.

پیش از آنکه به بررسی استدلال هایی بپردازیم که وی برای اثبات این عقیده آورده است، نابه جا نخواهد بود اگر پیامدهای آن عقیده را آشکار سازیم؛ و البته شهروندان و دولت هایی که در کشورهای خود دارای حاکمیت مدنی هستند، می توانند خودشان ملاحظه کنند که آیا پذیرش چنان عقیده ای برای ایشان مناسب است و به خیر و صلاح اتباع شان که باید در روز جزا خود پاسخگوی ایشان باشند، منجر می شود یا نه.

وقتی گفته می شود که پاپ (در قلمرو دولت های دیگر) به طور مستقیم از اقتدار عالیۀ مدنی برخوردار نیست، منظور این است که وی برخلاف حکام مدنی دیگر، براساس تسلیم و رضای اولیۀ اتباع در مقابل حکومت، مدعی آن اقتدار نیست. زیرا آشکار است و پیش تر به کفایت در این رساله اثبات شده است که حق حکومت همه حکام اصلاً ناشی از رضایت همه کسانی است که تحت حکومت قرار می گیرند؛ خواه کسانی که حاکم را برمیگزینند، هدف شان دفاع و حراست عمومی از خودشان در مقابل دشمن باشد، مثل وقتی که در بین خودشان توافق می کنند و کسی و یا انجمنی از کسان را برای تأمین امنیت خویش منصوب می دارند؛ و خواه هدف ایشان آن باشد که با تسلیم شدن به دشمن فاتح، جان خود را نجات دهند. بنابراین پاپ وقتی خود را فاقد اقتدار عالیۀ مدنی مستقیم و بلاواسطه بر دولت های دیگر اعلام می کند، تنها اقرار می کند که حق حکومت وی از چنان طریقی [تسلیم اتباع] به دست نیامده است؛ با این حال ادعای خود را به شیوه دیگری مطرح می کند و می گوید که وی با تصرف مقام پاپی به موجب حقی که خداوند (به نظر خود او به طور غیرمستقیم) به وی داده است (یعنی بدون تسلیم و رضای اتباع) [دارای اقتدار عالیۀ مدنی است]. اما به هر شکل و طریقی که وی ادعای خود را

مطرح کند، قدرت و اقتدار وی [در صورت پذیرش ادعای او] تفاوتی نمی‌کند؛ و وی می‌تواند (در صورتی که آن اقتدار حق وی قلمداد شود) هرگاه رستگاری روح مردم اقتضا کند، یعنی اینکه هرگاه خودش بخواهد، شهریان و دولت‌ها را سرنگون سازد؛ زیرا وی به‌علاوه مدعی حق انحصاری قضاوت و داوری است، خواه قضاوت او به رستگاری روح آدمیان بینجامد یا نه. و این عقیده‌ای است که نه تنها بلارمین و بسیاری از علمای دین در موعظه‌ها و کتب خود تعلیم می‌دهند بلکه برخی شوراها نیز آن را رسماً اعلام و ابلاغ کرده و پاپ‌ها هم به اقتضای منفعت خود آن را اجرا نموده‌اند. زیرا شورای چهارم لاتران^۱ که به ریاست پاپ اینوسان سوم تشکیل شد (در فصل سوم مصوبه خود در باب بدعت) این حکم شرعی را درج کرده است: اگر شهرداری به رغم اخطار و انذار پاپ مملکت خود را از وجود بدعتگذاران در دین تصفیه نکند و به‌همین دلیل تکفیر شود و در طی یکسال رضایت [پاپ] را جلب نکند، اتباع او از تبعیت کردن از وی معاف می‌شوند. و در بسیاری از موارد این حکم شرعی اجرا شده است؛ مثلاً در مورد خلع شیلپرک شاه فرانسه؛ در انتقال امپراتوری روم به شارلمانی؛ در سرکوب جان، شاه انگلستان؛ در انتقال سلطنت ناوار؛ و در طی سال‌های اخیر در اتحاد بر علیه هانری سوم شاه فرانسه و نیز در بسیاری موارد دیگر. به‌نظر من کم‌اند شهریارانی که این حکم را نادرست و ناروا ندانند؛ و امیدوارم که همه شهریاران بالاخره تصمیم بگیرند که می‌خواهند شهریار باشند و یا جزء اتباع. آدمیان نمی‌توانند به دو سرور خدمت کنند [و از دو حاکم اطاعت نمایند]. پس شاهان باید مردم خود را راحت کنند و یا اینکه زمام حکومت را تماماً در دست خود بگیرند و یا کلاً آن را به‌دست پاپ بسپارند؛ تا آنکه کسانی که مایل به اطاعت از قدرت هستند، به ازای اطاعت خود مورد حمایت قرار گیرند. زیرا تمیز میان قدرت دنیوی و روحانی حرفی بیش نیست. شریک شدن در قدرت غیرمستقیم با دیگری به‌همان اندازه شریک شدن در قدرت مستقیم، موجب تقسیم و تجزیه قدرت می‌گردد و از هر جهت خطرناک است. اینک به استدلال‌های نویسنده باز می‌گردیم.

اولین استدلال او این است: قدرت مدنی تابع قدرت روحانی است؛ بنابراین آن کس که صاحب قدرت عالیة روحانی است، حق دارد که بر حکام غیرروحانی فرمانروایی کند و امور دنیوی ایشان را در خدمت امور روحانی به‌کار گیرد. در خصوص تمایز میان امر دنیوی و امر روحانی باید ببینیم که به چه معنای قابل فهمی می‌توان گفت که قدرت دنیوی یا مدنی تابع قدرت روحانی است. این لغات تنها به دو صورت معنی می‌بخشند. زیرا وقتی می‌گوییم که قدرتی تابع قدرت دیگری است، معنای این گفته یا آن است که آن کس که

۱. Lateran، کلیسای اعظم روم و بزرگ‌ترین کلیسای جهان کاتولیک که چون خاندان اشرافی لاترانی در نزدیکی آن قصری داشتند، به این عنوان خوانده می‌شد.م.

واجد یکی از آن قدرت‌هاست، تابع آن کسی است که واجد قدرت دیگری است؛ و یا اینکه یک قدرت نسبت به قدرت دیگر مثل وسیله‌ای نسبت به هدف است. زیرا از این جمله نمی‌توان چیزی فهمید که قدرتی بر قدرت دیگر قدرت دارد؛ و یا اینکه قدرتی می‌تواند نسبت به قدرت دیگر حق داشته و یا بر آن حکم کند؛ زیرا انقیاد، تابعیت، حکومت، حق و قدرت، اعراض و صفات اشخاص هستند نه قدرت‌ها؛ قدرتی ممکن است فروتر از قدرت دیگری باشد، همچنانکه هنر زین‌سازی فروتر از هنر سوارکاری است. حتی اگر بپذیریم که حکومت مدنی به‌عنوان وسیله‌ای برای تأمین خرسندی و سعادت روحانی برقرار شده است، باز هم چنین بر نمی‌آید که اگر شه‌ریار، واجد قدرت مدنی و پاپ واجد قدرت روحانی باشد از این رو شه‌ریار ملزم به اطاعت از پاپ است، همچنانکه هیچ زین‌سازی ملزوم به اطاعت از سوارکار نیست. بنابراین همچنانکه نمی‌توان از مرتبه نازل‌تر و فروتر یک حرفه ضرورت انقیاد و اطاعت صاحب آن حرفه را [از صاحب حرفه‌ای بالاتر] استنباط کرد؛ به‌همین‌سان از جایگاه نازل‌تر حکومت [نسبت به کلیسا] نمی‌توان انقیاد و اطاعت‌پذیری شخص حاکم را استنتاج نمود. پس وقتی آن نویسنده می‌گوید که قدرت مدنی تابع قدرت روحانی است منظورش این است که حاکم مدنی تابع حاکم روحانی است. و استدلالش از این قرار است که: قدرت مدنی، تابع قدرت روحانی است؛ بنابراین حاکم روحانی می‌تواند بر شه‌ریاران دنیوی حکمرانی کند. در اینجا نتیجه‌گیری نویسنده همانند نتیجه‌گیری پیشینی است که می‌خواست اثبات کند. اما برای اثبات آن نخست چنین استدلال می‌کند: پادشاهان و پاپ‌ها، روحانیون و عوام همگی یک کشور را تشکیل می‌دهند یعنی یک جماعت هستند و در همه اجتماعات اعضا وابسته به یکدیگرند؛ اما امور روحانی وابسته و متکی به امور دنیوی نیستند؛ پس امور دنیوی وابسته به امور روحانی‌اند و از این رو تابع آن‌اند. در این استدلال دو خطای فاحش وجود دارد: یکی اینکه همه شه‌ریاران، پاپ‌ها، روحانیون و دیگر آدمیان مسیحی، کشور و جامعه واحدی را تشکیل می‌دهند؛ زیرا آشکار است که فرانسه یک کشور است، اسپانیا کشوری دیگر، و نیز کشوری ثالث و غیره. و مردم این کشورها مسیحی هستند؛ و از این رو اجتماعات مختلفی از مسیحیان وجود دارد؛ یعنی جماعات مسیحی یا کلیساهای گوناگونی در کار است؛ و حکام آن کشورها نماینده آن جماعات و کلیساهای هستند و آن کلیساهای از هم‌ین رو می‌توانند همچون آدمیان طبیعی، حکم دهند و اطاعت کنند و عمل کنند و اعمال دیگران را تحمل نمایند؛ درحالی‌که هیچ کلیسای عام و جهانی نمی‌تواند چنین کند، مگر آنکه نماینده‌ای داشته باشد؛ و چنین نماینده‌ای هم بر روی زمین ندارد؛ زیرا اگر می‌داشت در آن صورت بی‌شک کل جهان مسیحیت به کشور و جامعه واحدی تبدیل می‌شد و حاکم آن همان نماینده آن می‌بود که هم در امور روحانی و هم در امور دنیوی حاکمیت می‌داشت؛ و پاپ برای آنکه خود را به چنین نماینده‌ای تبدیل کند، نیازمند سه چیز است که منجی ما به

وی اعطا نکرده است و آن حکم کردن، قضاوت کردن و مجازات کردن است؛ به جز قدرت تکفیر و اخراج که به معنی ترک کسانی است که به واسطه تبلیغ وی هدایت نشوند؛ زیرا اگر حتی پاپ تنها نایب و جانشین مسیح می بود، در آن صورت هم نمی توانست حکومت وی را تا بازگشت مجدد او اجرا کند؛ و در آن حال نیز نه پاپ بلکه پطرس رسول خودش همراه با دیگر حواریون حکام جهان خواهند بود.

خطای دوم در استدلال اول او این است که می گوید که اعضای هر کشور و دولتی همچون اعضای بدن طبیعی به یکدیگر وابسته اند؛ درست است که به هم پیوسته اند لیکن تنها به حاکم وابسته اند که روح کشور و دولت است؛ و اگر حاکمی در کار نباشد کل کشور از هم می پاشد و دچار جنگ داخلی می شود و در آن حال هیچکس دیگر با دیگران همبستگی و پیوستگی نخواهد داشت، زیرا وابستگی همگانی به حاکمی شناخته شده و مشخص دیگر ممکن نخواهد بود؛ درست به همان شیوه ای که اندام های بدن طبیعی در صورت فقدان روح و جانی که آنها را به هم پیوسته نگه می دارد، از هم می پاشند و خاک می شوند. بنابراین نمی توان از این تشبیه و تمثیل، وابستگی مردم عامی به روحانیون و یا وابستگی مقامات دنیوی به مقامات روحانی را استنباط کرد؛ بلکه تنها می توان وابستگی هر دو را نسبت به حاکم مدنی استنتاج نمود که باید به راستی احکام و فرامین مدنی خود را به رستگاری روح آدمیان معطوف سازد؛ لیکن به این دلیل هم تابع هیچ کسی جز خداوند نخواهد بود. و بدین سان ملاحظه می کنید که چگونه سفسطه و مغلطه پر تکلف در استدلال نخست کسانی را که میان تابعیت اعمال نسبت به هدف، و تابعیت و انقیاد اشخاص نسبت به یکدیگر در کاربرد وسایل، تمیز نمی دهند، می فریبند. زیرا وسایل رسیدن به هر هدفی یا از جانب طبیعت و یا به طور فوق طبیعی از جانب خداوند تعیین شده اند؛ اما قدرت برانگیختن مردم به کاربرد آن وسایل در بین هر ملتی به حاکم مدنی واگذار شده است (و این نیز به حکم قانون طبیعی است که آدمیان را از نقض عهد و خلف وعده برحذر می دارد).

استدلال دوم او این است: هر دولتی (به این دلیل که به خودی خود کامل و خودسامان است) مجاز است که اگر نتواند به شیوه دیگری از خودش در مقابل آسیب هایی که ممکن است از جانب دولت دیگری متوجه وی گردد دفاع کند، بر آن دولت غلبه یابد و مستولی گردد و آن را به تغییر نظام اداره حکومت خود وادارد و یا حتی شهriار آن را برکنار سازد و شخص دیگری به جای او بگذارد؛ به طریق اولی هر دولت روحانی وقتی نتواند به شیوه دیگری از مصالح دینی دفاع کند، مجاز است که به هر دولت دنیوی و غیردینی حکم کند تا نظام اداره حکومتش را تغییر دهد و حتی می تواند شهriاران آن را خلع و دیگران را جانشین ایشان کند.

اینکه هر دولتی می تواند قانوناً به منظور دفاع از خود در برابر خطرات و آسیب ها کل اعمالی را که نویسنده در اینجا ذکر کرده است، انجام دهد، بسیار درست است؛ و این

مطلب در فصول گذشته به کفایت اثبات شده است. و اگر به راستی هم اکنون در جهان دولتی دینی و روحانی، مجزا و جدا از دولت‌های مدنی وجود می‌داشت، در آن صورت شهربار آن دولت می‌توانست در صورتی که آسیبی به‌وی وارد شده باشد و یا از سر احتیاط به این منظور که در آینده آسیبی متوجه او نگردد، خودش را از طریق جنگ، مأمون و مصون بدارد؛ و جنگ به‌طور خلاصه عبارت است از خلع کردن، کشتن، مطیع و منقاد ساختن و هر عمل خصمانه دیگری. لیکن به‌همین دلیل هر حاکم مدنی نیز می‌تواند قانوناً و حقاً، در صورت وقوع و یا تهدید چنان آسیب‌هایی، با حکام روحانی به جنگ برخیزد؛ و این مطلب به گمان من بیش از آن چیزی است که کاردینال بلارمین می‌خواهد از فرضیه خود استنباط کند.

اما هیچ دولت روحانی و دینی در این جهان وجود ندارد؛ زیرا چنین دولتی همان سلطنت مسیح است که خودش می‌گوید از آن این جهان نیست، بلکه در روز رستخیز در جهان آخرت برقرار خواهد شد، همانگاه که آنان که درست زیسته‌اند و به مسیحیت عیسی ایمان داشته‌اند (گرچه در بدن‌های طبیعی مرده‌اند اما) در بدن‌های روحانی قیام خواهند نمود؛ و آنگاه است که منجی ما بر جهان حکم خواهد کرد و بر دشمنان خویش غلبه خواهد نمود و دولتی روحانی برقرار خواهد ساخت. تا پیش از آن، چون فعلاً هیچکس بر روی زمین نیست که بدن‌های روحانی داشته باشد، پس برقراری دولتی روحانی در بین آدمیانی که هنوز جسمانی هستند، ممکن نیست؛ مگر آنکه جمع مبلغان و روحانیونی را که مأموریت تعلیم دارند تا مؤمنان را برای ورود به مملکت مسیح در روز رستخیز آماده سازند، دولت بخوانیم؛ و من ثابت کرده‌ام که ایشان دولت نیستند.

استدلال سوم این است: مسیحیان قانوناً مجاز نیستند شهرباران کافر یا بدعتگذار را تحمل کنند زیرا آنها ممکن است مؤمنان را به بدعت و کفر و بی‌ایمانی خود جلب کنند. اما حق داوری درباره این‌که شهرداری ممکن است اتباع خویش را به بدعت خود دعوت کند یا نه از آن پاپ است. بنابراین پاپ حق دارد تا تصمیم بگیرد که آیا آن شهربار باید خلع گردد یا نه. در پاسخ به این استدلال می‌گوییم که آن دعاوی هر دو برخفا هستند. زیرا مسیحیان (و یا مؤمنان به هر دینی) اگر شهربار خویش را تحمل نکنند - قطع نظر از اینکه وی چه قوانینی وضع کند، و حتی اگر قوانین او مربوط به مذهب باشد -، در آن صورت برخلاف قانون الهی - چه موضوعه و چه طبیعی - عهد و پیمان خود را نقض کرده‌اند؛ و نیز در میان اتباع هیچکس داور تشخیص بدعت نتواند بود بلکه تنها حاکم مدنی حق داوری دارد؛ زیرا بدعت چیزی جز عقیده‌ای خصوصی نیست که سرسختانه و با لجاجت تبلیغ شود و مغایر با عقیده‌ای باشد که شخص عمومی (یعنی نماینده دولت) حکم به تعلیم و تبلیغ آن داده است. از اینجا معلوم می‌شود که عقیده‌ای که به‌طور عمومی حکم به تعلیم و تبلیغ آن داده شده است، نمی‌تواند بدعتگذاری باشد؛ و نیز شهرباران حاکمی که آن عقاید را

مجاز می‌دارند، بدعتگذار نتوانند بود. زیرا بدعتگذاران اشخاصی خصوصی هستند که سرسختانه و لجوجانه از عقیده‌ای دفاع می‌کنند که از جانب حکام قانونی منع شده باشد. او [بلارمین] برای اثبات اینکه مسیحیان نباید شهریان بی‌ایمان و یا بدعتگذار را تحمل کنند به آیه‌ای در سفر تثئیه، فصل ۱۷ استناد می‌جوید که در آن به یهودیان حکم می‌شود که وقتی می‌خواهند شهرداری بر خویش حاکم سازند، بیگانه‌ای برگزینند؛ و وی از این آیه استنباط می‌کند که مسیحیان نمی‌توانند قانوناً سلطانی برگزینند که مسیحی نباشد. درست است که کسی که مسیحی است یعنی آن کس که پیشاپیش خود را ملزم به پذیرش سلطنت منجی ما به هنگام بازگشت مجدد او، ساخته است، اگر بخواهد در این جهان کسی را به سلطنت برگزیند که بکوشد تا با ارباب و ترغیب، مؤمنان را به ترک ایمان و نقض پیمان خود وادارد، با این گزینش خود حساسیت خداوند را برمی‌انگیزد؛ اما (به گفته نویسنده) انتخاب شخص غیرمسیحی به سلطنت، و نیز خودداری از خلع وی پس از انتخاب، متضمن خطر یکسانی است. در پاسخ می‌گوییم که مسئله در خطر خلع نکردن نیست بلکه در درستی و عدالت عمل خلع است. ممکن است در برخی موارد انتخاب چنان کسی نادرست باشد؛ اما خلع او پس از آنکه برگزیده شود، در هیچ موردی درست نیست. زیرا این کار همواره به معنی نقض عهد و پیمان و در نتیجه مغایر با قانون طبیعی است که همان قانون ابدی خداوند است. همچنین در هیچ کتابی نخوانده‌ایم که چنین عقیده‌ای در دوران حواریون و یا در عصر امپراتوران روم، یعنی تا پیش از آنکه پاپ‌ها حاکمیت مدنی در روم را به دست بیاورند، عقیده‌ای مسیحی به شمار رفته باشد. اما نویسنده به این مطلب چنین پاسخ می‌دهد که مسیحیان قدیم تنها به این دلیل که فاقد قدرت‌ها و نیروهای دنیوی بودند، نرون و دیوکلس، و ژول سزار و والنس^۱ را سرنگون نکردند. شاید چنین بوده باشد. اما آیا منجی ما که اگر می‌خواست می‌توانست دوازده لشکر از فرشتگان فناپذیر و شکست‌ناپذیر را به یاری خود طلب کند، برای سرنگون کردن قیصر و یا دست‌کم پیلاتوس که وی را به شیوه‌ای ناعادلانه، بی‌گناه به دست یهودیان سپرد تا به صلیب کشیده شود، فاقد نیرو و قدرت بود؟ و یا اگر حواریون فاقد نیروهای دنیوی برای سرنگون کردن نرون بودند، آیا در آن صورت ضرورتی داشت که در نامه‌های خود به مسیحیان نوایمان تعلیم دهند (چنانکه می‌دادند) که از قدرت‌های مستقر (و از آن جمله نرون) اطاعت کنند و آن هم نه به خاطر ترس از خشم و غضب ایشان بلکه از روی وجدان و آگاهی؟ آیا باید بگوییم که ایشان نه تنها اطاعت می‌کردند بلکه به خاطر فقدان قدرت چیزی را تعلیم می‌دادند که خواست خودشان نبود؟ پس نه به خاطر فقدان قوت و قدرت بلکه به خاطر وجدان است که مسیحیان می‌باید شهریان

۱. Valens (۳۷۸-۳۲۸)، امپراتور روم شرقی-م.

بی‌دین خود را و یا شه‌ریارانی را تحمل کنند که تعلیم عقاید نادرست را مجاز می‌دارند (زیرا نمی‌توانیم عقیده‌ی کسی را که به عقیده‌ی عمومی تبدیل شود، بدعتگذاری بنامیم [بلکه تنها آن را نادرست می‌خوانیم]). و آنجا که نویسنده در دفاع از قدرت مدنی پاپ استدلال و به نامه‌ی اول پولس به اهل قرنتس باب ۶ استناد می‌کند که پولس رسول قضاتی را در زمان حکومت شه‌ریاران کافر به کار می‌گماشت، درحالی‌که آن قضات از جانب آن شه‌ریاران منصوب نگشته بودند؛ استنتاج او نادرست است. زیرا پولس رسول به مسیحیان اندرز می‌داد که به‌عنوان حکم، برادران خود را به فیصله اختلافات خویش فراخوانند، به‌جای آنکه به محکمه بروند و دعوای خود را در نزد قضات کافر مطرح کنند؛ و این اندرز و نصیحتی درست و به‌جاست و خیر و برکت بسیار دربردارد و لازم است که حتی در بهترین دولت‌های مسیحی هم اعمال و اجرا گردد. و اما در مورد خطری که ممکن است از جانب اتباعی که شه‌ریاران کافر و یا خاطی را تحمل کنند، متوجه مذهب گردد، اتباع خود نمی‌توانند داور صالحی باشند؛ و اگر چنان باشند در آن صورت اتباع قدرت دنیوی پاپ نیز باید بتوانند درباره‌ی عقیده‌ی دینی وی داورى کنند. زیرا چنانکه پیش‌تر اثبات کرده‌ایم هر شه‌ریار مسیحی به‌همان اندازه‌ای که پاپ پیشوای عالی اتباع خویش است، پیشوای دینی اتباع خود محسوب می‌شود.

استدلال چهارم از تعمیم ملوک در دین مسیح استنتاج می‌شود که در آن ملوک برای آنکه مسیحی شوند عصای سلطنتی خود را به مسیح تسلیم می‌کنند، و وعده می‌دهند که ایمان مسیحی را مصون و محفوظ بدارند. این درست است زیرا شه‌ریاران مسیحی خود صرفاً اتباع مسیح‌اند؛ لیکن می‌توانند با این همه همکار و هم‌قطار پاپ باشند؛ زیرا ایشان پیشوای عالی‌ترین اتباع خویش‌اند و پاپ نیز حتی در روم شه‌ریار و پیشوایی بیش نیست.

استدلال پنجم از کلمات منجی ما استنتاج می‌شود که گفته است: گوسفندان مرا خوراک دهید؛ و بر این اساس بود که کل قدرت لازم برای پیشوایی اعطا شد: مثل قدرت ماندن گرگ‌ها که همان بدعتگذاران باشند؛ قدرت بستن قوچ‌هایی که دیوانه‌اند و یا با شاخ‌های خود به گوسفندان دیگر آسیب می‌رسانند، که منظور همان شه‌ریاران بدخواهند (هر چند مسیحی باشند)؛ و قدرت اعطای خوراک خوب و مناسب به گله‌ی گوسفندان یا رعیت؛ و از این مطلب نویسنده استنباط می‌کند که پطرس رسول این سه قدرت را از مسیح گرفته بود. در این باره پاسخ می‌گوییم که آخرین قدرت از این قوا چیزی جز قدرت یا حکم تعلیم و تبلیغ نیست. در مورد قدرت اول که همان ماندن گرگ‌ها یعنی بدعتگذاران باشد آیه‌ای که وی نقل می‌کند این است (انجیل متی ۷:۱۵): مراقب انبیای کاذب باشید که در نزد شما به لباس گوسفند می‌آیند لیکن در باطن گرگ‌های هارند. اما بدعتگذاران، انبیای کاذب و یا اصلاً نبی و پیامبر نیستند؛ و نیز (اگر بدعتگذاران را به‌معنای گرگ‌ها بگیریم) حواریون مأموریت نداشتند که آنها را به قتل برسانند و یا اگر

شهریار باشند، آنها را سرنگون سازند؛ بلکه تنها می‌بایست مراقب آنها بوده و از ایشان بگریزند و پرهیز کنند؛ و مسیح این نصیحت را که مراقب انبیای کاذب باشید نه به پطرس رسول و نه به هیچیک از حواریون، بلکه به جماعتی از یهودیان داد که دنبال او به کوه می‌رفتند و اغلب هم هنوز [به مسیح] ایمان نیاورده بودند؛ پس اگر آن نصیحت قدرت راندن و ماندن شهریاران بدخواه را اعطا کند، این قدرت نه تنها به افراد خصوصی بلکه به کسانی اعطا شده است که اصلاً مسیحی نبودند. و در مورد جدا کردن و بستن قوچ‌های دیوانه و وحشی نیز (که به‌نظر نویسنده منظور ملوک مسیحی است که از تسلیم شدن در مقابل پیشوای روحانی روم خودداری می‌کنند) تازه منجی ما خود از تصرف چنان قدرتی در این جهان برای خویشتن سرباز زد و ما را ارشاد کرد که بگذاریم تا روز داوری گل و خار با هم برویند؛ تا چه رسد به اینکه چنین قدرتی را به پطرس رسول داده باشد و یا پطرس رسول بتواند آن را به پاپ‌ها واگذار کند. به پطرس رسول و همه پیشوایان دیگر امر شده است که مسیحیانی را که از کلیسا اطاعت نمی‌کنند یعنی (از حاکم مسیحی اطاعت نمی‌کنند) همچون کفار و خارجیان به‌شمار آورند. پس چون کسی مدعی اقتدار پاپ بر شهریاران کافر نیست، پس پاپ‌ها نیز نباید مدعی اعمال اقتدار بر کسانی باشند که کافر و خارجی به‌شمار می‌روند.

اما نویسنده از صرف قدرت تعلیم و تبلیغ، قدرت اجبارآمیز پاپ بر شهریاران را نیز استنتاج می‌کند. (به گفته وی) شبان باید به گوسفندان خود خوراک مناسب بدهد؛ بنابراین پاپ می‌تواند و باید شهریاران را به انجام وظیفه خود مجبور سازد. از اینجا چنین برمی‌آید که پاپ به‌عنوان شبان انسان‌های مسیحی، شاه شهریاران است؛ و همه شهریاران مسیحی یا باید به اقتدار او اقرار و اعتراف کنند و یا اینکه خودشان مسئولیت پیشوایی روحانی را هر یک در قلمرو خود بپذیرند.

ششمین و آخرین استدلال او مبتنی بر مثال‌های تاریخی است. در پاسخ به آن می‌گویم که اولاً مثال چیزی را اثبات نمی‌کند؛ ثانیاً مثال‌هایی که وی برای اثبات ادعای خود می‌آورد حتی احتمال صدق ندارند. عمل یهویداع در قتل عثلیاه (در کتاب دوم ملوک فصل ۱۱) یا با اجازه یوآش ملک صورت گرفت و یا اینکه جنایتی هولناک از جانب کاهن اعظم بود که (از زمان انتخاب شائول ملک به سلطنت) صرفاً یکی از اتباع محسوب می‌شد. عمل آمبروای قدیس^۱ در تکفیر امپراتور تئودیزیوس (اگر به‌راستی چنین کرده باشد)، جرم و جنایتی کبیره بود. و احکام پاپ گرگوار اول و گرگوار دوم، زکریا و لئوی سوم نیز باطل بود، زیرا به‌نفع خودشان صادر شده بود؛ و اعمال کسانی که برطبق چنین عقیده‌ای انجام شود بزرگ‌ترین جرائمی است که طبع بشر قادر به ارتکاب آنهاست

۱. St. Ambrose (۳۳۹-۳۹۷)، اسقف اعظم میلان-م.

(به‌ویژه اعمال زکریا). و این مطالب در باب قدرت کلیسایی و دینی کفایت می‌کند؛ و اگر استدلال‌های بلارمین صرفاً به‌عنوان عقاید شخصی وی همچون فردی خصوصی مطرح شده بود و نه به‌عنوان عقاید مدافع دستگاه پاپ در مقابل همه شهریاران و دولت‌های مسیحی دیگر، در آن صورت مطلب را با اختصار بیشتر برگزار می‌کردم و از بررسی استدلال‌های او خودداری می‌نمودم.

فصل چهل و سوم

شرایط لازم برای ورود آدمیان به مُلک ملکوت

مشکل اطاعت همزمان از خداوند و از انسان

رایج‌ترین عامل فتنه و آشوب و جنگ داخلی در ممالک مسیحی در طی اعصار متوالی ناشی از مشکلی بوده است که هنوز هم به کفایت حل نگردیده است و آن اطاعت همزمان از خداوند و از انسان در حالی است که احکام آنها با یکدیگر مغایر باشد. کاملاً آشکار است که وقتی آدمی دو فرمان متعارض دریافت دارد و بداند که یکی از آن دو، فرمان خداوند است، پس باید از آن فرمان اطاعت کند و نه از فرمان دیگر، هر چند این فرمان دیگر حکم حاکم قانونی (خواه شه‌ریار حاکم و یا مجمع حاکم) و یا حکم پدر آن کس باشد. بنابراین مشکل در این است که آدمیان، وقتی بر ایشان به‌نام خداوند حکمرانی می‌شود، در موارد مختلف نمی‌دانند که آیا آن حکم از جانب خداوند است و یا اینکه آن کس که چنان حکم می‌کند، صرفاً از نام خدا برای اغراض خصوصی خویش سوءاستفاده می‌نماید. زیرا همچنانکه در مذهب یهودیان انبیای کذاب بسیاری وجود داشتند که به‌واسطه رؤیاهای خواب‌های قلابی خود در پی کسب شهرت و اعتبار در بین قوم بنی‌اسرائیل بودند؛ به‌همین‌سان نیز در همه اعصار در مذهب مسیح مبلغان کاذبی وجود داشته‌اند که به‌واسطه تبلیغ عقایدی موهوم و کاذب در پی کسب شهرت در نزد مردم بوده‌اند؛ و می‌خواسته‌اند براساس چنین اعتبار و شهرتی (چنانکه طبع جاه‌طلبی حکم می‌کند) برای تأمین منافع خصوصی خودشان، بر مردم حکومت کنند.

این مشکل برای کسانی که میان شرایط لازم و غیرلازم برای رستگاری تمیز دهند اهمیتی ندارد

اما مشکل اطاعت کردن به‌طور همزمان از خداوند و از حاکم مدنی موجود بر روی زمین، برای کسانی که بتوانند میان شرایط ضروری و شرایط غیرضروری برای ورود به مملکت خداوند تشخیص دهند، اهمیتی ندارد. زیرا اگر حکم حاکم مدنی چنان باشد که بتوان از آن بدون از دست دادن حیات جاوید اطاعت کرد، اطاعت نکردن از آن نارواست؛ و اندرز حواری نیز چنین است که: ای بندگان در همه چیز از خدایگان خود اطاعت کنید؛ و نیز ای کودکان در همه چیز از والدین خود تبعیت نمایید؛ و اندرز منجی ما نیز این است: کاتبان و فارسیان بر کرسی موسی می‌نشینند، پس هر چه ایشان بگویند، اطاعت و اجرا کنید. اما اگر حکم [حاکم مدنی] چنان باشد که نتوان بدون محکوم شدن به مرگ ابدی از آن اطاعت

کرد، پس اطاعت از آن در حکم جنون است؛ و اندرز منجی ما نیز این است که (انجیل متی ۱۰:۲۸) از آنان که جسم را می‌کشند ولی نمی‌توانند روح را بکشند نترسید. پس همه کسانی که می‌خواهند هم از مجازات‌هایی که در این جهان به علت نافرمانبرداری از حکام دنیوی اعمال می‌شوند و هم از مجازات‌هایی که در آخرت به علت نافرمانبرداری از خداوند اعمال خواهند شد، بپرهیزند، می‌باید در امر تمیز و تشخیص میان شرایط ضروری و غیرضروری برای کسب رستگاری ابدی، تعلیم ببینند.

کل آنچه لازمه رستگاری است در دو فضیلت جمع است: [یکی] ایمان به مسیح و [دوم] اطاعت از قوانین. اگر شرط دوم کاملاً اجرا می‌شود، برای ما کافی می‌بود. اما چون ما همه مرتکب گناه نافرمانبرداری از قانون خداوند شده‌ایم و این کار را نه تنها در گناه اولیه آدم بلکه عملاً به واسطه تعدیات و تجاوزات خود انجام داده‌ایم، پس نه تنها برای ما لازم است که از این پس در زندگی خود [از قانون خدا] اطاعت کنیم بلکه نیازمند بخشایش گناهان گذشته نیز هستیم؛ و این بخشایش، پاداش ایمان ما به مسیح است. اینکه هیچ چیز دیگری برای رستگار شدن لازم نیست از این امر برمی‌آید که ملک ملکوت بر روی هیچکس جز گناهکاران بسته نیست و گناهکاران همان کسانی هستند که از قانون [خدا] سرپیچی و تجاوز می‌کنند؛ ولی بر روی کسانی که توبه کنند و به همه اصول دین مسیحی، که لازمه رستگاری است، ایمان آورند، بسته نخواهد بود.

کل شرایط لازم برای رستگاری در ایمان و اطاعت مندرج است

اطاعتی که خداوند از ما طلب می‌کند در هر عمل صادقانه‌ای که ما به منظور فرمانبرداری از وی انجام دهیم ظاهر می‌شود، زیرا خداوند در همه اعمال ما به نیت عمل توجه دارد و از همین رو مفهوم اطاعت با همه کلمات دیگری که چنان نیتی را افاده کنند نیز خوانده می‌شود. و بنابراین اطاعت گاه خیرخواهی و عشق نامیده می‌شود، زیرا این دو خواست و نیت اطاعت و فرمانبرداری را افاده می‌کنند؛ و منجی ما خود عشقمان نسبت به خداوند و نسبت به یکدیگر را به معنای تحقق کامل کل قانون می‌داند؛ و گاه [اطاعت] درستکاری نامیده می‌شود، زیرا درستکاری به معنای اراده اعطای حق هر کسی به اوست که همان اراده و نیت اطاعت از قوانین است؛ و گاه نیز توبه نام می‌گیرد زیرا توبه کردن به معنی بازگشتن و رویگردان شدن از راه گناه است که باز به همان معنای بازگشت به نیت و اراده معطوف به اطاعت است. پس هر کس که بی‌روی و ریا خواستار اجرای فرامین خداوند باشد و یا صادقانه از نابکاری‌ها و تجاوزات خود توبه کند و یا با تمام قلب به خداوند عشق بورزند و یا همسایه‌اش را چون خودش دوست بدارد، آنچه را که در راه اطاعت لازمه ورود به مملکت الهی است احراز کرده است؛ زیرا اگر قرار باشد که خداوند بی‌گناهی مطلق را شرط [ورود به ملک ملکوت] مقرر سازد، در آن صورت هیچکس نجات نخواهد یافت.

چه نوع اطاعتی ضروری است

و اطاعت از چه قوانینی ضروری است

اما خداوند چه احکام و فرامینی برای اطاعت ما صادر کرده است؟ آیا همه آن قوانینی

که به واسطه موسی به قوم یهود اعطا شد، فرامین خداوند هستند؟ اگر چنین اند پس چرا از مسیحیان خواسته نمی‌شود که از آنها تبعیت کنند؟ و اگر چنین نیستند، در آن صورت جز قانون طبیعی چه قانون دیگری حکم خداست؟ زیرا منجی ما مسیح، قوانین جدیدی به ما اعطا نکرده است بلکه به ما نصیحت کرده که از قوانین موجود تبعیت کنیم، و این قوانین همان قانون طبیعی و قوانین موضوعه حکام ما هستند. و نیز وی در موعظه خود بر سر کوه هیچ قانون جدیدی برای یهودیان نیاورد؛ بلکه تنها قوانین موسی را که ایشان پیشاپیش تابع آن بودند، شرح و تفسیر کرد. بنابراین قانون الهی همان قانون طبیعی است و اصل اساسی آن این است که ایمان و عهد خودمان را، یعنی حکم پیروی و اطاعت از حکام مدنی خویش را که خودمان براساس قرارداد و میثاق متقابل بدان گردن نهاده‌ایم، نقض نکنیم. و همین قانون الهی که حکم به اطاعت از قانون مدنی می‌کند، بالنتیجه به اطاعت از همه اصول و احکام انجیل نیز حکم می‌کند؛ و انجیل (چنانکه در فصل پیشین اثبات کرده‌ایم) تنها وقتی قانون محسوب می‌گردد که حاکم مدنی آن را به‌عنوان قانون بشناسد؛ و در غیر این صورت صرفاً نصیحت و اندرزی است که آدمی می‌تواند بدون آنکه مرتکب جرم و خلافی شود، با مسئولیت خودش از پیروی از آن امتناع ورزد.

حال که دانستیم اطاعتی که لازمه رستگاری است، چیست و از چه کسی باید به این منظور اطاعت کرد، باید به بررسی مسئله ایمان پردازیم، یعنی اینکه به چه کسانی ایمان داریم و چرا، و کسانی که رستگار خواهند شد باید به چه اصول و نکاتی ضرورتاً اعتقاد داشته باشند. و نخست در خصوص کسی که ما به او ایمان می‌آوریم، شرط ایمان آن است که سخنان او را شنیده باشیم زیرا نمی‌توان پیش از وقوف به گفته‌های کسی به وی ایمان آورد. بنابراین شخصی که ابراهیم، اسحق، یعقوب، موسی و انبیا بدو ایمان آوردند، خود خداوند بود که با ایشان به طرزی فوق طبیعی تکلم کرد. و شخصی که حواریون و مریدانی که با مسیح محشور بودند، بدو ایمان داشتند، خود منجی ما بود. اما کسانی که نه خداوند پدر و نه منجی ما با ایشان سخن نگفته است، به شخصی ایمان داشته‌اند که لاجرم نمی‌توان گفت خداست. آنها به حواریون و پس از ایشان به پیشوایان روحانی و علمای دینی کلیسا ایمان داشته‌اند که تاریخ کتب عهد عتیق و جدید را به‌عنوان مبنای ایمان به آنها توصیه کرده‌اند؛ بنابراین مبنای ایمان مسیحیان از دوران منجی ما به بعد، اولاً اعتبار پیشوایان دینی آنها و بعد از آن هم مرجعیت کسانی بوده است که عهد عتیق و جدید را به‌عنوان قواعد ایمان تجویز کرده‌اند؛ و این کسان تنها همان حکام مسیحی هستند و لاغیر؛ و هم ایشان‌اند که پیشوایان عالی‌دین‌اند و تنها اشخاصی هستند که برای مسیحیان از جانب خداوند سخن می‌گویند؛ الا اینکه خداوند این روزها با ایشان به طرز فوق طبیعی سخن می‌گوید. اما چون پیغمبران کذاب بسیاری در جهان پیدا شده‌اند، پس

در ایمان مسیحی باید به چه کسی اعتقاد داشت

آدمیان دیگر می‌باید دقت کنند که آیا چنین ارواحی (بنابه توصیه یوحنا رسول در نامه اولش باب ۴ آیه ۱) از آن خداوندند یا نه. و بنابراین چون حق آزمون درستی عقاید از آن پیشوای عالیه است، پس شخصی که همه کسانی که از هیچ وحی و الهام خاصی برخوردار نیستند، باید به وی ایمان آورند، (در هر کشوری) همان پیشوای عالیه یعنی همان حاکم مدنی است.

علل ایمان به دین مسیح

علل اینکه آدمیان به آیین مسیح ایمان می‌آورند، متعدد است؛ زیرا ایمان، عطیه و موهبت خداوند است؛ و وی به شیوه‌هایی که به نظر خودش نیکو می‌آیند ایمان را در دل هر مؤمنی جای می‌دهد؛ معمولی‌ترین علت بلاواسطه ایمان ما به هر یک از اصول دین مسیح، این است که ما معتقدیم که انجیل کلام خداست. اما اینکه چرا ما معتقدیم که انجیل کلام خداست، همچون همه مسائل دیگری که به خوبی مطرح و بیان نشده‌اند، مورد مناقشه بسیار قرار گرفته است. زیرا آن سؤال بدین شکل مطرح نمی‌شود که: چرا ما بدان اعتقاد داریم بلکه می‌پرسند چگونه از این [که انجیل کلام خداست] آگاه شده‌ایم؛ چنانکه گویی اعتقاد داشتن و دانستن یکی هستند. و از این رو درحالی که یک طرف، دانش و معرفت خود را بر شبهه‌ناپذیری عقاید کلیسا استوار می‌سازد، و طرف دیگر بر شواهد مربوط به ذهن خصوصی تکیه می‌کند، هیچیک ادعای خود را به نتیجه نمی‌رساند. زیرا آدمی چگونه می‌تواند به شبهه‌ناپذیری عقاید کلیسا پی ببرد جز اینکه نخست به شبهه‌ناپذیری کتاب مقدس واقف باشد؟ و یا اینکه چگونه آدمی می‌تواند اطمینان یابد که ذهن و فکر خصوصی خودش چیزی متفاوت از عقیده و ایمانی است که مبتنی بر مرجعیت و یا استدلال‌های آموزگاران وی و یا متکی بر احساس غرور خودش نسبت به استعدادهای خویش نباشد؟ به علاوه به هیچ روی نمی‌توان شبهه‌ناپذیری عقاید کلیسای مسیح را از کتاب مقدس استنباط کرد؛ تا چه رسد به شبهه‌ناپذیری فرقه‌های مسیحی و از آن بدتر شبهه‌ناپذیری عقاید افراد خاص.

ایمان از طریق شنیدن حاصل می‌شود

پس آشکار است که مسیحیان تنها ایمان دارند که کتاب مقدس کلام خداست ولی بدان علم و معرفت ندارند؛ و وسیله القای ایمان به ایشان، که خداوند معمولاً در اختیار آدمیان قرار می‌دهد، بر طبق شیوه طبیعی، همان تعلیم از طریق آموزگاران است. عقیده پولس در باب ایمان مسیحی به‌طور کلی این است که (نامه به اهل روم ۱۷: ۱۰): ایمان از طریق شنیدن حاصل می‌شود؛ یعنی از طریق استماع سخنان پیشوایان قانونی. وی همچنین می‌گوید (آیه‌های ۱۴ و ۱۵ از همان باب): چگونه مردم می‌توانند به کسی ایمان بیاورند که سخنانش را نشنیده‌اند؟ و چگونه می‌توانند بدون آنکه مبتنی موجود باشد آن سخنان را بشنوند؛ و چگونه ممکن است کسی تبلیغ کند بدون آنکه فرستاده شده باشد. از اینجا آشکار می‌شود که علت عادی اعتقاد به اینکه کتاب مقدس کلام خداست، با علت اعتقاد به همه اصول دیگر ایمان مسیحی یکسان است و آن استماع سخنان کسانی است

که قانوناً برای تعلیم ما مجاز و منصوب شده‌اند، همچنانکه پدران ما در منزل و پیشوایان ما در کلیسا دارای چنان جایگاهی هستند؛ و تجربه نیز این قضیه را روشن تر می‌سازد. زیرا علت اینکه در کشورهای مسیحی همه مردم کتاب مقدس را بر طبق ایمان باطنی و یا دست‌کم به گفته خودشان، کلام خداوند می‌دانند، درحالی‌که در کشورهای دیگر به‌ندرت این عقیده رایج است، چه چیز دیگری می‌تواند جز این باشد که در کشورهای مسیحی، آیین مسیحیت از طفولیت به مردم آموزش داده می‌شود، درحالی‌که در کشورهای دیگر دین دیگری تعلیم می‌دهند؟

اما اگر تعلیم علت ایمان است، پس چرا همه ایمان نمی‌آورند؟ پس بی‌شک معلوم است که ایمان موهبت خداوند است و وی آن را به هر کس که خود بخواهد عطا می‌کند. با این حال وی به هر کس که ایمان عطا کند، آن را از طریق آموزگاران عطا می‌کند، زیرا علت بلاواسطه ایمان شنیدن است. در مدرسه بسیاری کسان آموزش داده می‌شوند و برخی بهره می‌برند و برخی دیگر نمی‌برند، [و به هر حال] علت آموزش کسانی که بهره‌ای می‌برند، همان معلم است؛ لیکن نمی‌توان از این استنباط کرد که آموزش موهبت خداوند نیست. همه خیرات ناشی از خداوندند؛ لیکن همه کسانی که از آنها بهره‌مند می‌شوند، نمی‌توانند خود را ملهم از خدا بدانند؛ زیرا الهام به معنی موهبتی فوق طبیعی و مداخله مستقیم خداوند است؛ و هر کس که مدعی بهره‌مندی از این موهبت شود، مدعی نبوت شده است و باید مورد واریسی کلیسا قرار گیرد.

اما قطع نظر از اینکه مؤمنان کتاب مقدس را کلام خداوند می‌دانند و یا معتقدند که چنان است و یا چنان فرض می‌کنند؛ اگر در اینجا براساس آیاتی از کتاب مقدس که خالی از ابهام باشند، نشان دهیم که تنها اصول ایمان لازم برای رستگاری چه اصولی است، در آن صورت مؤمنان باید این اصول را نیز بشناسند و یا به آنها ایمان آورند و یا آنها را مسلم فرض کنند.

تنها اصل ضروری ایمان (به لاتین: *Unum Necessarium*) که کتاب مقدس آن را **تنها اصل ضروری در دین مسیح** لازم رستگاری می‌داند این [اعتقاد] است که عیسی، همان مسیح است. مراد از کلمه مسیح همان سلطانی است که خداوند پیش‌تر به واسطه انبیای عهد عتیق وعده کرده بود که به جهان بفرستد تا تحت نظر خداوند الی‌الابد (بر قوم یهود و بر همه اقوام دیگری که به او ایمان آورند) حکومت کند، و همان حیات جاودانی را به ایشان ارزانی دارد که به واسطه گناه آدم از دست رفته بود. و پس از آنکه این مطلب را از روی کتاب مقدس اثبات کنیم آنگاه نشان می‌دهیم که اصول دیگر ایمان مسیحی چه زمانی و به چه معنایی ممکن است ضروری خوانده شوند.

برای اثبات اینکه اعتقاد به این اصل که عیسی، همان مسیح است، تنها ایمان لازم برای رستگاری است، نخستین استدلالی که می‌آوریم مبتنی بر محتوای کتب رسولان و

که به موجب محتوای کتب رسولان اثبات می‌شود

مژده‌دهندگان انجیل است، که می‌خواستند با توصیف و شرح زندگی منجی ما، همین اصل را که عیسی، همان مسیح است، اثبات کنند. خلاصه انجیل متای رسول این است: که عیسی از تبار داوود بود و از باکره‌ای زاده شد و این نشانه مسیح راستین است؛ و آن چند مجوس^۱ شرقی که ندوری برای اهدا به عیسای نوزاد آورده بودند، او را به‌عنوان شهریار یهود پرستیدند؛ و هریدویس^۲ به‌همین دلیل در پی قتل وی برآمد؛ و یحیی تعمیدکننده مسیحیت او را اعلام کرد؛ و هم خود عیسی و هم حواریونش اعلام داشتند که وی سرور و سلطان است؛ و عیسی قانون را نه به‌عنوان یکی از کاتبان و روحانیان بلکه به‌عنوان صاحب مرجعیت و اقتدار تعلیم داد؛ و با کلام خود بسیاری از بیماران را شفا بخشید و معجزات بسیار دیگری به عمل آورد، همان معجزاتی که برطبق پیشگویی‌ها قرار بود مسیح انجام دهد؛ و وقتی عیسی وارد اورشلیم شد، به‌عنوان سلطان مورد ستایش و استقبال قرار گرفت؛ و او به ایشان اخطار و انذار داد تا مراقب کسانی که به دروغ مدعی مسیحیت‌اند، باشند؛ و وی دستگیر و متهم و اعدام شد به این دلیل که خود را سلطان و سرور خوانده بود؛ و علت محکومیت او که بر روی صلیب نوشته شده بود، این بود که وی عیسای ناصری، سلطان یهودیان بود. غایت همه این مطالب چیزی جز این نیست که آدمیان باور کنند که عیسی، همان مسیح است. پس خلاصه انجیل متای رسول از این قرار بود. اما محتوای کتب همه رسولان و حواریون دیگر (چنانکه از مطالعه آنها برمی‌آید) نیز چنین بود. بنابراین موضوع کل انجیل اثبات همان اصل اساسی بوده است. و یوحنا رسول (در انجیل یوحنا ۳۱:۲۰) آشکارا چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: این مطالب به این منظور نوشته شده است تا بدانید که عیسی همان مسیح، فرزند خداوند خدای است.

و به موجب مواظ حواریون

استدلال دوم من از مواظ حواریون اتخاذ شده است چه در آن زمان که منجی ما بر روی زمین می‌زیست و چه پس از آنکه به آسمان عروج کرد. رسولان و حواریون در دوران زندگی منجی ما برای تعلیم و تبلیغ ظهور سلطنت خداوند فرستاده شدند (انجیل لوقا ۹:۲). زیرا چه در این آیه و چه در آیه ۷، باب ۱۰ از انجیل متی، وی هیچ مأموریت دیگری جز این به ایشان نمی‌دهد که: بروید و تعلیم دهید و بگویید که سلطنت ملکوتی به‌زودی فراخواهد رسید؛ یعنی اینکه عیسی، همان مسیح، موعود و سلطانی است که قرار بود بیاید. اینکه موضوع تعلیم حواریون پس از عروج عیسی نیز همان بود از کتاب اعمال رسولان ۱۷:۶ آشکار می‌شود که در آن (لوقای رسول می‌گوید): و چون ایشان را نیافتند پس یاسون و تنی چند از برادران را فریادکنان به نزد رؤسای شهر کشیدند و گفتند که اینان که زمین را زبر و زبر کرده‌اند اینک بدین جا آمده‌اند و یاسون آنها را پذیرفته است، حال آنکه

۱. The Magi، مغان، مجوسان و فرزندگان ر.ک. انجیل متی (۱:۲-۲).م.

۲. Herod، از پادشاهان سرزمین یهودیه-م.

ایشان همگی برخلاف احکام قیصر عمل می‌کنند و قائل‌اند به اینکه پادشاه دیگری است، کسی به نام عیسی. و نیز از آیات ۲ و ۳ از همان باب آشکار می‌گردد، آنجا که می‌گوید: آنچنانکه پولس را رسم و عادت بود به نزد ایشان آمده در سه روز سبت با ایشان براساس کتاب بحث و گفت‌وگو نمود و شرح می‌کرد و دلیل می‌آورد که مسیح را ضروری بود که کشته گردد و باز از میان مردگان برخیزد و این عیسی (که من خبرش را به شما می‌رسانم) همان مسیح است.

استدلال سوم مبتنی بر آیاتی از کتاب مقدس است که به موجب آنها کل ایمان لازم برای رستگاری، ایمانی ساده و سهل اعلام می‌گردد. زیرا اگر قرار بود که پذیرش باطنی کل عقایدی که امروزه در مورد آیین مسیح تعلیم داده می‌شود (و بخش عمده این عقاید مورد مناقشه است) لازمه رستگاری باشد، در آن صورت هیچ چیز در جهان به اندازه مسیحی شدن دشوار نمی‌بود. در آن صورت آن دزدی که بر روی صلیب بود و گرچه توبه کرده بود، لیکن صرفاً به این دلیل که می‌گفت: خداوند! وقتی به مملکت خویش وارد می‌شوی، مرا به یاد داشته باش، نجات نمی‌یافت؛ هر چند منظورش از آن جمله، اظهار ایمان به هیچ اصل دیگری جز این اصل نبود که عیسی همان سلطان و خداوندگار است. و نیز در آن صورت بیان این گفته (انجیل متی ۱۱:۳۰) ممکن نمی‌بود که: یوغ مسیح آسان و بارش سبک است و یا اینکه (انجیل متی ۱۸:۶) کودکان به مسیح ایمان می‌آورند. و نیز پولس رسول نمی‌توانست در آن صورت بگوید (نامه اول به اهل کورنتس ۱:۲۱) که: رأی خداوند چنین قرار گرفت که به واسطه همان تعلیمی که مردم آن را یوج و مهمل می‌دانند، ایمانداران را نجات دهد [نه آنکه با منطق و عقل خود خدا را بشناسند]. و نیز در آن صورت خود پولس رسول هم که احتمالاً هیچگاه به عقیده تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح^۱ و نیز عقیده به عالم تطهیر ارواح پس از مرگ^۲ و بسیاری دیگر از اصولی که امروزه تحمیل شده‌اند، نمی‌اندیشید، نمی‌توانست رستگار شود، تا چه رسد به آنکه بدان سرعت عالم بزرگ دین و کلیسا گردد.

استدلال چهارم از برخی آیات صریح گرفته شده است که در تفسیر آنها هیچگونه مناقشه‌ای ممکن نیست؛ اولاً از انجیل یوحنا ۵:۳۹ که می‌گوید: در کتاب مقدس تورات غور می‌کنید زیرا گمان می‌کنید که در آن زندگی جاوید می‌یابید حال آنکه همان کتاب بر آمدن من گواهی می‌دهد. منجی ما در اینجا تنها از کتاب مقدس عهد عتیق سخن می‌گوید؛ زیرا یهودیان در آن زمان نمی‌توانستند در کتاب مقدس عهد جدید که هنوز نگاشته نشده بود، غور و تفحص کنند. اما کتاب عهد عتیق چیزی از مسیح نمی‌گوید بلکه تنها از

۱. Transubstantiation، اعتقاد به اینکه در مراسم دعای مقدس نان و شراب به جسم و خون مسیح تبدیل می‌شوند-م.

علائمی صحبت می‌کند که آدمیان می‌باید وقتی مسیح ظهور نماید از روی آنها وی را بشناسند؛ مثل این علامت که وی از تبار داوود است، و در بیت‌الرحم از مادری باکره زاده می‌شود و معجزات بزرگ انجام می‌دهد و غیره. بنابراین اعتقاد به اینکه همین عیسی، مسیح بود برای رسیدن به حیات جاوید کافی است؛ و بیش از آنچه کافی است، ضروری نیست؛ و در نتیجه هیچ اصل اعتقادی دیگری لازم نیست. همچنین (انجیل یوحنا ۱۱:۲۶) می‌گوید: هر کس که در من زندگی کند و به من معتقد باشد هیچگاه نخواهد مرد؛ بنابراین اعتقاد داشتن به مسیح، ایمان کافی برای زندگی جاوید است؛ و در نتیجه هیچ ایمان دیگری جز ایمان به عیسی و ایمان به اینکه عیسی، همان مسیح است، ضرورت ندارد و این دو در حکم ایمان واحدی هستند؛ چنانکه از آیات بعد از آیه مذکور آشکار می‌شود. زیرا وقتی منجی ما (در آیه ۲۶) به مرتا گفته بود که: آیا تو به گفته من ایمان داری؛ وی در پاسخ می‌گوید (آیه ۲۷): آری سرور من ایمان دارم که تو مسیح فرزند خداوند هستی که قرار بود به جهان بیاید. بنابراین ایمان به همین اصل اساسی، ایمان کافی برای زندگی جاوید است؛ و بیش از آنچه کافی است ضروری نیست. ثالثاً در یوحنا ۲۰:۳۱ می‌گوید: این مطالب نوشته شد تا ایمان بیاورید که عیسی، همان مسیح و فرزند خداست و با ایمان به نام او زندگی جاوید پیدا کنید. در اینجا ایمان به اینکه عیسی، همان مسیح است، ایمان کافی برای دست یافتن به زندگی است؛ و از این رو هیچ اصل اعتقادی دیگری ضرورت ندارد. رابعاً در نامه اول یوحنا حواری ۴:۲ آمده است: هر کس که اعتراف کند که عیسی، مسیح در قالب جسم ظاهر شده است، پیامش از جانب خداست. و نیز در نامه اول یوحنا حواری ۵:۱ آمده است: هر کس ایمان داشته باشد که عیسی، همان مسیح است زاده خداست و نیز در آیه ۵ می‌گوید: چه کسی بر جهان غالب خواهد شد جز آن کس که ایمان دارد که عیسی پسر خداست؟ خامساً در کتاب اعمال رسولان ۳۷ و ۳۶:۸: (خواجۀ حبشی می‌گوید) نگاه کن این هم آب‌پس چه چیزی مانع از غسل تعمید من است؟ و فیلیپ در پاسخ می‌گوید: اگر با تمام قلب خودت ایمان آورده باشی می‌توانی غسل کنی. و وی پاسخ داد و گفت: من ایمان دارم که عیسی مسیح فرزند خداست. بنابراین ایمان به این اصل که عیسی همان مسیح است برای غسل تعمید، یعنی برای پذیرش ما در درون مملکت خداوند کفایت می‌کند و در نتیجه تنها اصل ضروری است. و به‌طور کلی در همه آیاتی که منجی ما به کسی می‌گوید که: ایمان تو تو را نجات داده است، علت بیان آن، ایمانی است که مستقیماً یا بالواسطه متضمن پذیرش این اصل است که عیسی، همان مسیح است.

آخرین استدلال من مبتنی بر آیاتی است که در آنها این اصل به‌عنوان اساس ایمان تصریح شده است؛ زیرا آن کس که اساس و بنیاد را در دست داشته باشد، نجات خواهد یافت. این آیات از این قرارند: اولاً انجیل متی ۲۴:۲۳ که می‌گوید: اگر کسی به شما بگوید که بنگرید اینک مسیح آمده است، باور نکنید زیرا از این مسیح‌ها و پیغمبران کاذب و قلابی بسیار

به‌موجب اینکه آن اصل اساس همه اصول دیگر است

می‌آیند و غیره. در اینجا می‌بینیم که اصل مسیح بودن عیسی باید به‌عنوان اساس ایمان پذیرفته شود، هر چند آن کس که خلاف این اصل را تعلیم دهد، معجزات بزرگ بکند. آیه دوم نامه پولس به اهل غلاطیه ۱:۸ است که می‌گوید: لعنت خداوند بر هر کسی و بر هر فرشته‌ای از آسمان باد که بخواهد انجیل دیگری به شما تعلیم دهد، جز آنچه ما به شما تعلیم داده‌ایم، حتی اگر خود ما بخواهیم چنان کنیم. اما پیامی که پولس و دیگر رسولان تعلیم می‌دادند و تبلیغ می‌کردند، تنها این بود که عیسی، همان مسیح است. بنابراین برای اعتقاد به این اصل می‌باید اقتدار و مرجعیت هر فرشته آسمانی و به‌ویژه هر انسان میرایی را که برخلاف آن تبلیغ کند، رد و نفی نماییم. بنابراین اصل بنیادین ایمان مسیحی همین اصل است. آیه سوم در نامه اول یوحنا ۴:۱ است که می‌گوید: عزیزان ما حرف همه را باور نکنید. راه فهمیدن اینکه پیغام ایشان از جانب روح پاک خداست این است: هر کس که اعتراف کند که عیسی مسیح در جسم ظاهر شده، پیغامش از جانب خداست. از این آیه آشکار می‌شود که این اصل، ملاک و معیاری است که به‌واسطه آن می‌باید همه اصول دیگر را سنجید و آزمود؛ و بنابراین تنها اصل بنیادین است. آیه چهارم در انجیل متی ۱۶:۱۸ است که در آن پس از آنکه پطرس رسول این اصل را می‌پذیرد و به منجی ما می‌گوید: تو مسیح فرزند خداوند حی هستی، منجی ما پاسخ می‌دهد: تو پطرس هستی و بر پایه این سنگ کلیسای خود را بنا خواهم کرد؛ از این آیه چنین استنباط می‌کنم که همین اصل است که همه عقاید دیگر کلیسا بر آن بنا شده‌اند و همچون اساس و بنیاد آنهاست. آیه پنجم این است (نامه اول پولس به اهل قرنتس ۱ و ۲:۱۱): هیچکس نمی‌تواند پایه محکم دیگری جز آنکه ما از پیش داشته‌ایم بنا کند و آن پایه عیسی مسیح است و اگر کسی براساس آن پایه از طلا یا نقره یا جواهر یا چوب یا گیاه و یا گاه عمارت کند، پس عمل هر کس آشکار خواهد شد روزی که همه محاکمه خواهند شد تا معلوم شود که هر کس با چه مصالحی بنا ساخته است و کار هر کس از آتش گذرانده می‌شود تا معلوم گردد که چه ارزشی دارد. اگر عمارت کسی که بر روی آن اساس بنا شده، باقی بماند پس آن کس پاداش می‌گیرد و اگر عمارت کسی سوخته شود پس وی زیان خواهد دید، لیکن خود وی رستگار می‌گردد اما مانند کسی که از آتش گریخته است. این کلمات بعضاً ساده و سهل‌الفهم‌اند و بعضاً استعاری و دشوارند؛ از آن بخش که ساده و روشن است می‌توان استنباط کرد که، پیشوایانی که تعلیم دهند که عیسی، همان مسیح است، هر چند هم که نتایج کاذبی از آن بگیرند (و همه مردم‌گاه در معرض چنین اعمالی واقع می‌شوند)، با این حال ممکن است رستگار شوند؛ و بیش از ایشان کسانی ممکن است رستگار شوند که پیشوا نیستند بلکه شنونده‌اند و آنچه را که پیشوایان قانونی بدان‌ها تعلیم می‌دهند، باور می‌کنند. بنابراین ایمان به این اصل کافی است و در نتیجه هیچ اصل اعتقادی دیگری ضرورتاً برای رستگاری لازم نیست. اما در مورد بخشی که استعاری است مثل آنجا که می‌گوید: آتش اعمال همه افراد را

آزمایش خواهد کرد و یا اینکه ایشان رستگار خواهند شد اما مانند کسانی که از آتش گریخته و یا گذشته باشند (اصل یونانی آن: *διὰ πυρὸς*)، این بخش هیچ مغایرتی با نتیجه‌ای که از بخش ساده و روشن آن آیات گرفتیم، ندارد. با این حال چون در مورد این آیات مشاجره‌ای در گرفته است تا به موجب آن آتش تطهیر ارواح اثبات گردد، من نیز در اینجا تعبیر خودم را در مورد معنای آزمون عقاید و نجات آدمیان به واسطه آتش عرضه می‌دارم. [پولس] حواری ظاهراً در اینجا به کلمات زکریای نبی اشاره می‌کند (زکریا ۱۳:۸ و ۹) که در گفت‌وگو از احیای سلطنت خداوند، چنین می‌گوید: و خداوند می‌فرماید واقع می‌شود که تمامی زمین دو حصه‌اش قطع شده و خواهند مرد ولی حصه سوم در آن باقی خواهد ماند و سومین را از آتش خواهم گذرانم و آنها را همچون قال گذاشتن نقره قال خواهم گذاشت و ایشان را همانند خلاص گذاشتن طلا خلاص خواهم کرد؛ ایشان به اسم من استعدا خواهند نمود و من ایشان را استجابت خواهم فرمود. روز جزا همان روز احیای سلطنت خداوند است و در همان روز است که پطرس رسول به ما می‌گوید، آتش سراسری جهان را فرامی‌گیرد و در آن تبهکاران هلاک می‌شوند؛ اما بقیه که به وسیله خداوند نجات می‌یابند، از درون آن آتش خواهند گذشت بدون آنکه آسیبی ببینند و (همچون سیم و زر که به واسطه آتش از ناخالصی‌های خود پالوده می‌شوند) در آن آتش آزموده گشته و از شرک و بت پرستی پالوده شده و نام خداوند راستین را استعدا خواهند نمود. پولس رسول در اشاره به این مطلب در همانجا می‌گوید که در آن روز (یعنی روز جزا، روز بزرگ بازگشت مجدد منجی ما برای احیای سلطنت خداوند در سرزمین بنی‌اسرائیل) عقیده هر کسی مورد آزمون و داوری قرار خواهد گرفت، تا معلوم شود که از جنس زر، سیم، گوهر، چوب، گیاه یا کاه است؛ و سپس آنان که نتایج نادرست براساس پایه درست بار کرده‌اند، عقایدشان محکوم خواهد شد؛ با این حال خودشان نجات خواهند یافت و از درون آن آتش سراسری سالم خواهند گذشت و الی‌الابد زنده خواهند ماند تا آنکه نام تنها خداوند راستین را استعدا کنند. در این معنا هیچ چیز در آن آیات نیست که با بقیه مطالب کتاب مقدس و یا با آتش عالم تطهیر ارواح ناسازگار باشد.

نامه دوم پطرس ۱۲ و ۱۰ و ۷:۳

اما ممکن است در اینجا کسی بپرسد که آیا اعتقاد به اینکه خداوند، قادر مطلق و خالق جهان است و عیسی مسیح از میان مردگان برخاسته و همه آدمیان دیگر نیز در روز واپسین از میان مردگان برخوانند خاست، به آن اندازه برای رستگاری ضرورت ندارد که اعتقاد به مسیح بودن عیسی دارد؟ در پاسخ می‌گویم که آن اصول و بسیاری از اصول عقاید دیگر ضرورت دارند اما همگی خود در آن اصل اساسی مندرج‌اند و با صعوبت کمتر و یا بیشتر از آن استنتاج می‌شوند. زیرا چه کسی است که نداند که آنان که عیسی را پسر خداوند بنی‌اسرائیل می‌دانند و آگاه‌اند که بنی‌اسرائیل، قادر مطلق و خالق همه عالم را خداوند خود می‌دانستند، به موجب همان عقاید معتقدند که خدا همان قادر مطلق و

در چه معنایی اصول دیگر را می‌توان ضروری دانست

آفریدگار همه اشیا است؟ و یا چگونه کسی ممکن است ایمان داشته باشد که عیسی همان سلطانی است که الی‌الابد سلطنت خواهد کرد، بدون آنکه همچنین ایمان داشته باشد که هم او از میان مردگان برخاسته است؟ زیرا مرده نمی‌تواند منصب سلطنت را احراز کند. خلاصه اینکه هر کس که به این اصل اساسی ایمان داشته باشد که عیسی، همان مسیح است به هر اصلی نیز که به درستی از آن قابل استنتاج باشد، آشکارا ایمان خواهد داشت و نیز به همه تبعات آن اصل تلویحاً مؤمن خواهد بود، هر چند فاقد مهارت کامل برای تشخیص نتایج باشد. و بنابراین، مطلب همچنان به قوت خود باقی است که ایمان به همان اصل برای بخشش گناهان توبه‌کاران و بالنتیجه پذیرش ایشان در مملکت ملکوتی کافی است.

ایمان و اطاعت هر دو لازمه
رستگاری هستند

حال که نشان داده‌ایم که کل اطاعت لازم برای رستگاری در اراده معطوف به اطاعت از قانون الهی یعنی در توبه و انابه خلاصه می‌شود؛ و نیز کل ایمان لازم برای رستگاری در ایمان به این اصل اساسی جمع می‌گردد که: عیسی، همان مسیح است؛ پس اینک به آن دسته از آیات انجیل استناد می‌جوئیم که نشان می‌دهند که کل آنچه لازمه رستگاری است در جمع این دو حاصل می‌شود. کسانی که پطرس رسول در روز عید فصح بعد از عروج منجی ما، به ایشان تعلیم دین می‌داد، از وی و از بقیه حواریون پرسیدند که (کتاب اعمال رسولان ۲:۳۷): ای برادران حالا چه کار کنیم؟ پس پطرس رسول (در آیه بعد) به ایشان چنین پاسخ داد: همگی توبه نمایید و غسل تعمید کنید برای بخشش گناهان خود، پس هدیه روح القدس را دریافت خواهید کرد. بنابراین توبه و غسل تعمید یعنی اعتقاد به اینکه عیسی، همان مسیح است، کل آن چیزی است که برای رستگاری ضرورت دارد. همچنین وقتی یکی از حکام از منجی ما پرسید (انجیل لوقا ۱۸:۱۸) چه کار کنم تا به زندگی جاوید دست یابم؟ مسیح پاسخ داد: (آیه ۲۰) تو احکام و فرامین را می‌دانی، پس زنا مکن، آدم مکش، دزدی مکن، شهادت به دروغ مده، به پدر و مادر خود احترام بگذار؛ و وقتی آن حاکم گفت که از این احکام تبعیت کرده‌ام، منجی ما اضافه کرد: هر چه داری بفروش و به مسکینان بده و بیا از من پیروی کن؛ که معنایش در واقع این بود که: بر من که سلطان هستم اعتماد و تکیه کن. بنابراین رعایت قانون و ایمان به اینکه عیسی، همان مسیح است، تنها شرط لازم برای دستیابی انسان به زندگی جاویدان است. ثالثاً پولس رسول می‌گوید (نامه به مسیحیان روم ۱:۱۷): مردم درستکار با ایمان زندگی می‌کنند؛ نه همه کس بلکه تنها مردم درستکار؛ بنابراین ایمان و درستکاری (یعنی اراده درستکار بودن یا توبه و انابه) تنها شرط لازم برای حیات جاوید است. و نیز (در انجیل مرقس ۱:۱۵) منجی ما چنین تعلیم می‌دهد: زمان موعود فرا رسیده، به زودی خداوند سلطنت خود را برقرار خواهد ساخت. پس توبه کنید و به این مرده ایمان آورید؛ یعنی این خبر خوش که مسیح فرامی‌رسد. بنابراین توبه کردن و ایمان به اینکه عیسی، همان مسیح است، تنها شرط لازم برای رستگاری است.

سهم هر یک در رستگاری
چقدر است

پس چون لازم است که ایمان و اطاعت (که در واژه توبه منضم است) هر دو برای رستگاری ما دست به دست هم دهند، از این رو این پرسش که به وسیله کدامیک از آن دو ما تبرئه و منزه می شویم، بی جهت و بی جا مورد بحث و مشاجره قرار می گیرد. با این حال نابه جا نخواهد بود اگر روشن کنیم که هر یک از آن دو به چه شیوه‌ای به رستگاری می انجامند و به چه معنایی گفته می شود که در هر دو صورت تبرئه می شویم. و نخست اینکه اگر منظور از راستی و درستکاری، درستی خود اعمال باشد، در آن صورت هیچکس نجات نتواند یافت؛ زیرا هیچکس نیست که قانون خدا را نشکسته باشد. و بنابراین وقتی گفته می شود که ما به واسطه اعمال خود تبرئه و آمرزیده می شویم منظور نیت ماست که خداوند همواره چه در مورد انسان‌های نیک نهاد و چه درباره انسان‌های بد سرشت آن را به جای خود عمل می پذیرد. و تنها در این معناست که کسی درستکار و یا تبهکار خوانده می شود؛ و درستکاری او را تبرئه می سازد یعنی به او در معنای مقبول در نزد خداوند عنوان درستکار می بخشد و وی را قادر می سازد تا با ایمان خود زندگی کند، درحالی که پیش تر به این کار قادر نبود. پس درستکاری، آدمی را به این معنا تبرئه می سازد که وی را به درستکاری نامبردار می سازد و منظور از آن اجرای قانون نیست؛ در نتیجه مجازات گناهان او نادرست خواهد بود.

اما همچنین می توان گفت که کسی که استدعایش، هر چند ناکافی باشد، اگر پذیرفته شود، وی نیز تبرئه می شود؛ مثل وقتی که ما با تأکید بر نیت [صالح] خود و کوشش خویش برای اجرای قانون، از خدا می خواهیم که از سر تقصیرات ما بگذرد و خداوند نیز استدعای ما را به دلیل همین استدعا می پذیرد؛ و چون خداوند جز در مورد مؤمنان، نیت را به جای عمل نمی پذیرد؛ پس آنچه استدعای ما را مقبول می سازد ایمان است؛ و به این معناست که تنها ایمان ما را تبرئه می سازد؛ پس ایمان و اطاعت هر دو لازمه رستگاری هستند؛ لیکن هر یک به معنای خاصی ما را تبرئه می کند.

پس از آنکه معلوم شد که لازمه رستگاری چیست، سازش دادن اطاعت از خداوند با فرمانبرداری از حاکم مدنی، چه مسیحی باشد و چه بی دین، دشوار نخواهد بود. اگر وی مسیحی باشد، در آن صورت ایمان به این اصل را که عیسی، همان مسیح است و نیز همه اصول مندرج در آن اصل و یا اصولی را که آشکارا از آن استنتاج شوند، مجاز می دارد؛ و آن اصل، کل ایمان لازم برای رستگاری است. و چون وی حاکم است، پس اطاعت از همه قوانین موضوعه خود یعنی همه قوانین مدنی را لازم می شمارد؛ و کل قوانین طبیعی یعنی کل قوانین الهی نیز در آن قوانین منضم و مندرج اند؛ زیرا علاوه بر قوانین طبیعی و قوانین کلیسا که جزئی از قانون مدنی هستند (چون کلیسایی که بتواند قانون وضع کند، همان دولت است) هیچ قوانین الهی دیگری وجود ندارد. پس هر کس که از حاکم مدنی خود اطاعت کند، بدان دلیل نه از ایمان داشتن به خدا، و نه از اطاعت کردن از وی باز

اطاعت از خدا و از حاکم مدنی
چه مسیحی و چه بی دین
باشد ناسازگار نیستند

داشته نمی‌شود. اما فرض کنید که پادشاهی مسیحی، از این اصل بنیادی که عیسی، همان مسیح است برخی نتایج نادرست استنتاج کند، یعنی اینکه خرافاتی در مورد علف و گاه [اشاره به آیه سابق‌الذکر] ببافد و به تعلیم و تبلیغ آن خرافات حکم کند؛ با این حال چون پولس رسول می‌گوید که چنین کسی آمرزیده می‌شود؛ پس آن کس که آن خرافات را به حکم وی تعلیم دهد، بیشتر آمرزیده می‌شود؛ و باز هم بیشتر کسی آمرزیده می‌شود که آنها را تعلیم نمی‌دهد بلکه تنها به تعلیمات آموزگار قانونی خویش ایمان می‌آورد. و اگر یکی از اتباع از جانب حاکم مدنی منع گردد که برخی از آن عقاید را به‌عنوان عقیده خود بپذیرد، به چه دلیل موجهی چنان کسی ممکن است از حکم حاکم سرپیچی کند؟ پادشاهان مسیحی ممکن است در استنتاج نتایج دچار خطا شوند؛ اما چه کسی در این باره می‌تواند قضاوت کند؟ آیا شخصی خصوصی می‌تواند وقتی مسئله به اطاعت خودش مربوط می‌شود، در آن باره داوری کند؟ و آیا غیر از کسی که از جانب کلیسا یعنی از جانب حاکم مدنی که نماینده کلیساست، برای آن کار گماشته شده باشد، کسی دیگر می‌تواند در آن باره قضاوت کند؟ و آیا اگر پاپ یا یکی از حواریون در آن باره داوری کنند، آیا ممکن نیست که ایشان در استنتاج نتایج دچار خطا شوند؟ آیا یکی از آن دو حواری یعنی پطرس رسول و پولس رسول، وقتی پولس با پطرس مخالفت ورزید و پیش روی او ایستاد، در فروع ایمان دچار خطا نشدند؟ بنابراین هیچ تعارضی میان قوانین الهی و قوانین موضوعه دولت مسیحی وجود ندارد.

و وقتی حاکم مدنی بی‌دین باشد، هر یک از اتباعش که در مقابل وی بایستند، مرتکب گناه بر ضد قوانین الهی می‌شود (زیرا قوانین طبیعی و قوانین الهی یکی هستند) و اندرزه‌های حواریون را که همه مسیحیان را در همه امور به اطاعت از شه‌ریاران خود، و همه کودکان و خدمتکاران را به فرمانبرداری از اولیا و ارباب خویش فرا می‌خواندند، نادیده می‌گذارد و رد می‌کند. و چون ایمان مسیحیان درونی و رؤیت ناشدنی است؛ پس آنها از همان آزادی و جوازی که نعمان از آن برخوردار بود، برخوردارند و نیازی نیست که خود را در معرض خطر قرار دهند. اما اگر از اندرزه‌های ایشان تبعیت کنند می‌باید پاداش و اجر خود را در بهشت بجویند و از حاکم قانونی خود شکوه و شکایتی نکنند، تا چه رسد به اینکه در مقابل وی به جنگ برخیزند. زیرا هر کس که از شهادت درست و به‌جا خوشوقت نشود، ایمانش ظاهری است و تنها به آن تظاهر می‌کند تا آنکه به سرکشی‌های خود رنگ و جلایی بدهد. اما کدام حاکم و شه‌ریار بی‌دینی است که آنقدر نابخرد باشد که با آنکه می‌داند اتباعش منتظر بازگشت مجدد مسیح پس از احتراق و انقراض جهان فعلی هستند تا آنگاه از او فرمانبرداری کنند (و این همان ایمان داشتن به آن اصل است که عیسی، همان مسیح است) ولی تا پیش از آن خودشان را ملزم و موظف به اطاعت از قوانین شه‌ریار بی‌دین می‌دانند (و همه مسیحیان وجداناً چنین الزام و تکلیفی دارند)، با

این همه آنها را بکشد و یا شکنجه و آزار دهد؟

و همین قدر درباره سلطنت خداوند و سیاست دینی کفایت می‌کند. و در این بحث تظاهری به طرح موضع و نظری از آن خویش نکرده‌ام بلکه تنها تبعات و پیامدهایی را نشان داده‌ام که به نظر من از اصول سیاست مسیحی (که در کتاب مقدس مندرج‌اند) قابل استنتاج‌اند و مؤید قدرت حکام مدنی و تکلیف اتباع ایشان هستند. و در استناد به کتاب مقدس، کوشیده‌ام تا از نصوصی که تفاسیر مبهم و مناقشه‌آمیزی دارند پرهیز کنم. و به هیچیک از آنها نیز جز در واضح‌ترین معنای آن، که با نظم کلی و موضوع عمومی انجیل سازگار باشد استناد نجسته‌ام؛ و انجیل برای استقرار سلطنت خداوند در وجود مسیح نوشته شد. زیرا آنچه نور واقعی بر معانی می‌افکند و هر نوشته‌ای را باید در پرتو آن تعبیر و تفسیر کرد، نه صرف کلمات بلکه قصد نویسنده است؛ و آنان که بر نصوص مجزا تأکید می‌گذارند بدون آنکه طرح کلی نوشته را در نظر بگیرند، نمی‌توانند هیچ معنای روشنی از آن استنباط کنند؛ بلکه برعکس با افکندن خرده‌ریزه‌هایی از کتاب مقدس همچون ذرات گردوغبار در پیش چشم آدمیان، همه چیز را از آنچه هست پرابهام‌تر می‌سازند؛ و این نیرنگ معمول کسانی است که در پی حقیقت نیستند بلکه منافع خصوصی خود را می‌جویند.

بخش چهارم

در باب مملکت ظلمت

فصل چهل و چهارم

در باب ظلمت روحانی که از سوء تعبیر کتاب مقدس برمی خیزد

علاوه بر قدرت‌های حاکمه الهی و انسانی که تا اینجا از آنها سخن گفته‌ایم، در کتاب مقدس از قدرت دیگری یاد می‌شود تحت عنوان قدرت حکام و فرمانروایان عرصه ظلمت که بر این جهان حکومت می‌کنند؛ و یا حکومت شیطان و استیلای ابلیس به‌عنوان رئیس ارواح ناپاک، که بر موجودات خیالی و موهومی که در هوا ظاهر می‌شوند، حکومت می‌کند؛ به‌همین دلیل شیطان رئیس قدرت‌های هوایی نیز خوانده می‌شود؛ و (چون وی بر ظلمات این جهان حکم می‌راند)؛ رئیس این جهان نیز نامیده می‌شود. و در نتیجه آنان که تحت سلطه او قرار دارند، برخلاف مؤمنان (که از فرزندان روشنایی هستند) فرزندان ظلمت خوانده می‌شوند. زیرا چون شیطان، رئیس موجودات خیالی است که سکنه قلمرو هوا و ظلمت‌اند، پس فرزندان تاریکی و ارواح ناپاک و موهومات یا ارواح خیالی همگی در زبان استعاره به یک معنا هستند. اما مملکت ظلمت به صورتی که در این آیات و آیات دیگر کتاب مقدس عنوان شده است، چیزی جز توطئه و دسیسه فریبکاران نیست که به‌منظور کسب سلطه بر آدمیان در همین جهان، می‌کوشند براساس عقاید تیره و تاریک و نادرست، نور طبیعت و نور انجیل را در دل مؤمنان خاموش کنند و مانع از حرکت آنها به سوی مملکت آینده خداوند شوند.

همچنانکه کسانی که کلاً از زمان ولادت خود از نور و قوه بینایی چشم محروم گشته‌اند، نمی‌توانند هیچگونه تصویری از چنان نوری داشته باشند، و همچنانکه هیچکس نمی‌تواند در مخیله خود نوری عظیم‌تر از آنچه را که زمانی به‌واسطه حواس بیرونی خود ادراک کرده، به‌تصور درآورد؛ به‌همین‌سان در مورد نور انجیل و روشنایی فهم و ادراک، می‌توان گفت که هیچکس نمی‌تواند درجه بالاتری از آن نور و روشنایی را نسبت به آنچه پیشاپیش بدان دست‌یافته است به‌تصور درآورد. و از اینجا چنین برمی‌آید که آدمیان هیچ وسیله دیگری برای شناسایی بدبختی و ظلمت زندگی خود ندارند جز اینکه تنها از بدبختی‌های پیش‌بینی نشده‌ای که به سرشان می‌آید نتیجه‌گیری می‌کنند؛ تاریک‌ترین بخش مملکت شیطان بخشی است که فاقد کلیسای خداوند است؛ یعنی از آن کسانی است که به عیسی مسیح ایمان ندارند؛ ولیکن نمی‌توانیم بگوییم که کلیسا از این‌رو

کلیسا هنوز کاملاً از تاریکی
نرهیده است

(همچون سرزمین گوشن^۱) از کل نور و روشنایی بهره‌مند است؛ و حال آنکه نور هدایت برای اجرای کاری که خداوند، ما را حکم به انجامش داده است، ضروری است. چرا در عالم مسیحیت تقریباً از همان دوران حواریون چنین کشمکش‌هایی در بین مسیحیان برای اخراج یکدیگر از طریق جنگ خارجی و داخلی متداول بوده است؟ چرا از هر بدبختی کوچکی که برای خودشان پیش آمده و از هر امتیاز مختصری که نصیب دیگران شده دچار گنجی و حیرت شده‌اند؟ و چرا این همه راه‌های گوناگون برای رسیدن به مقصد واحدی که همان خرسندی و رستگاری است پیدا شده است؟ آیا دلیل این همه جز این است که ما در ظلمت شب و یا دست‌کم در فضایی مه‌آلود به سر می‌بریم؟ از این رو ما هنوز در تاریکی هستیم.

چهار علت ظلمت روحانی

دشمن اینجا در شب جهل و نادانی ذاتی ما حضور داشته و تخم خطاهای روحانی را در دل ما کاشته است و این کار را اولاً با سوءاستفاده از نور کتاب مقدس و خاموش کردن آن انجام داده است، زیرا ما چون کتاب مقدس را نمی‌شناسیم دچار خطا می‌شویم؛ ثانیاً با عرضه اساطیر موهوم شاعران کافر، یعنی طرح عقاید افسانه‌ای آنها در باب شیاطین و ارواح ناپاکی انجام داده است که تنها اشباح و موهومات ساخته ذهن‌اند و هیچ ذات واقعی و جداگانه‌ای مجزاً از خیال و توهم آدمی ندارند؛ همچنانکه ارواح مردگان و جن و پری و دیگر موجودات قصه‌های پیرزن‌ها از آن نوع‌اند. ثالثاً با در آمیختن بقایای مذهب و بخش‌هایی از فلسفه بیهوده و غلط یونانیان، به‌ویژه فلسفه ارسطو با کتاب مقدس به این کار دست می‌زنند. رابعاً با ترکیب سنت‌های نادرست و مشکوک و تواریخ نامعلوم و کاذب با آن دو [یعنی کتاب مقدس و فلسفه یونانی] چنین کاری می‌کنند. بدین‌سان ما با اعتنا کردن به ارواح اغواگر و ضاله و شیاطینی که با تزویر دروغ می‌گویند (و یا در اصل متن نامه اول پولس به تیموتائوس ۲:۱ و ۴:۱ کسانی که آنچنان دروغ‌هایی می‌گویند که دیگر وجدان‌شان هم ناراحت نمی‌شود) دچار خطا می‌شویم. درباره آیه اول که راجع به اغوای آدمیان از طریق سوءتعبیر کتاب مقدس است، مختصراً در این فصل سخن می‌گویم.

خطاهای ناشی از سوءتعبیر کتاب مقدس در باب سلطنت خداوند

سوءتعبیر عمده و اصلی از کتاب مقدس که همه سوء برداشت‌های دیگر یا ناشی از آن و یا فرعی از آن هستند، کوشش برای اثبات این معنا بوده است که سلطنت خداوند که این همه در کتاب مقدس از آن یاد می‌شود، همین کلیسای فعلی و جماعت مسیحیان زنده و یا مرده‌ای است که در روز رستخیز دوباره زنده خواهند شد؛ حال آنکه سلطنت خداوند نخست به واسطه موسی صرفاً برای حکومت بر یهودیان تأسیس شد؛ و از این رو بود که بنی‌اسرائیل قوم ویژه خدا خوانده شدند؛ ولی آن سلطنت بعدها با انتخاب شائول

۱. Goshen، نام سرزمینی که به بنی‌اسرائیل در مصر اختصاص داشت و سرزمین نور و وفور و رهایی از شرور و بیماری‌ها بود. م.

یعنی وقتی که ایشان از قبول حکومت خداوند سرباز زدند و خواستار نصب سلطانی بر خود به شیوه اقوام دیگر گشتند، به پایان آمد؛ و خداوند نیز خود بدان رضایت داد، چنانکه پیش تر در فصل ۳۵ به تفصیل نشان داده ایم. پس از آن هیچ مملکت و سلطنت الهی دیگری از طریق عهد و میثاق و یا از طریق دیگری برقرار نشد، الا اینکه خداوند سلطان همه آدمیان و موجودات بوده، هست و خواهد بود و بر طبق اراده و خواست خویش و با قدرت بیکران و مطلق خود حکومت خواهد کرد. با این حال خداوند به واسطه انبیای خود وعده کرد که حکومت خویش را بار دیگر در زمانی که خود او در کنز خفیه معرفتش برای آن تعیین کرده، یعنی در آن زمان که بنی اسرائیل با توبه و انابه و اصلاح حیات خود به وی بازگردند، برای ایشان احیا خواهد کرد. و علاوه بر این خداوند از قبایل و اقوام غیریهودی نیز دعوت کرد تا به مملکت او وارد شوند و از سعادت و بهروزی ناشی از سلطنت وی بهره مند گردند، به شرط آنکه ایمان آورند و توبه کنند؛ و وی همچنین وعده کرد که پسر خود را به جهان بفرستد تا با مرگ خویش گناهان همه مؤمنان را کیفر بخشد و ایشان را از طریق تبلیغ آیین [مسیح] آماده استقبال از او در هنگام بازگشت مجددش بسازد؛ و چون بازگشت مجدد هنوز واقع نشده است، پس سلطنت خداوند هنوز برقرار نگشته است و ما نیز اینک به موجب عهد و قرارداد تحت حکومت هیچ سلطان دیگری جز حکام مدنی خویش قرار نداریم؛ الا اینکه مسیحیان پیشاپیش در مملکت لطف الهی قرار دارند به این معنی که پیشاپیش به آنها وعده داده شده است که به هنگام بازگشت مجدد مسیح در مملکت او پذیرفته خواهند شد.

به تبع این خطا که کلیسای موجود همان سلطنت مسیح است، می باید کسی یا مجمعی در کار باشد که منجی ما (که اینک در آسمان است) از دهان او سخن بگوید و قانونگذاری کند و همان کس یا مجمع نیز نماینده شخص [مسیح] برای همه مسیحیان باشد؛ و یا اینکه آدمیان مختلف و مجامع مختلفی نماینده مسیح در بخش های مختلف عالم مسیحیت باشند. همین قدرت سلطنتی به نمایندگی از مسیح، که پاپ مدعی داشتن آن در سراسر عالم مسیحیت است و در کشورهای خاص مجامع پیشوایان دینی مدعی آن هستند، (در حالی که کتاب مقدس آن قدرت را به هیچکس جز به حکام مدنی عطا نکرده است) با چنان شدتی موضوع کشمکش و نزاع بوده است که نور طبیعت را به خاموشی کشانده و ظلمت عظمایی در قوه فاهمه آدمیان درافکنده است به نحوی که نمی دانند خود را ملزم به اطاعت از چه کسی ساخته اند.

یکی از تبعات ادعای پاپ نسبت به نیابت عمومی مسیح در کلیسای فعلی (که فرض می شود که همان سلطنت مسیحی است که در انجیل آمده است)، این عقیده است که پادشاهان مسیحی باید تاج خود را از دست اسقفها دریافت کنند؛ چنانکه گویی از همین مراسم است که پادشاهان عنوان *Dei gratia* [خدا داده] را در القاب خود دارند؛ و

در این باره که سلطنت
خداوند همان کلیسای فعلی
است

در این باره که پاپ نایب عام
مسیح است

براساس آن، پادشاه تنها وقتی به لطف خداوند پادشاه می‌شود که با اجازه نایب و جانشین عام خداوند بر روی زمین تاجگذاری کرده باشد؛ و نیز هر اسقفی، تحت حکومت هر حاکمی هم که باشد، می‌باید به هنگام تقدیس و دریافت منصب خود سوگند وفاداری مطلق به پاپ یاد کند. یکی دیگر از تبعات آن ادعا، مصوبه شورای چهارم کلیسای لاتران [کاتولیک] است که به ریاست اینوسان سوم برگزار شد؛ بر طبق آن (فصل سوم در باب بدعت) اگر پادشاهی به‌رغم اخطار و انذار پاپ مملکت خود را از بدعت‌ها تصفیه نکند و به‌همین دلیل تکفیر شود و در طی یکسال موجب رضایت خاطر پاپ نگردد، اتباع او از قید تبعیت وی معاف می‌شوند. در اینجا منظور از بدعت هر عقیده‌ای است که کلیسای روم اعتقاد به آن را ممنوع کرده باشد. و بدین وسیله هرگاه مغایرتی میان برنامه‌های سیاسی پاپ و دیگر شهروندان مسیحی پیش بیاید، که اغلب هم پیش می‌آید، چنان فضای مه‌آلودی در میان اتباع ایشان پیدا می‌شود که بیگانه‌ای را که تخت سلطنت پادشاه قانونی خودشان را تصرف و غصب کرده باشد از پادشاهی که خودشان در آن مقام منصوب کرده‌اند باز نمی‌شناسند؛ و در این ظلمت فکری به‌واسطه جاه‌طلبی شخص دیگری به جنگ و ستیز با یکدیگر برمی‌خیزند، بدون آنکه دوست را از دشمن تشخیص دهند.

در این خصوص که پیشوایان دین روحانیان هستند

از همان عقیده که کلیسای فعلی همان مملکت و سلطنت الهی است، این قضیه ناشی می‌شود که پیشوایان دینی، خدمتگذاران اداری و دیگر کارگزاران امور کلیسا، بر خود نام روحانیت می‌گذارند و مسیحیان دیگر را عوام یعنی صرفاً توده مردم می‌خوانند. زیرا روحانیت به معنای کسانی است که معاششان از طریق عوایدی تأمین می‌گردد که خداوند نخست در طی حکومت خود بر بنی‌اسرائیل آن را برای خودش تخصیص داده و به قبیله لاویان (که قرار بود خدمتگذاران عمومی او باشند و هیچ سهمی از زمین برای تأمین معاش به ایشان واگذار نشد، چنانکه به برادرانشان واگذار شده بود) واگذار کرده بود تا میراث ایشان باشد. بنابراین در مورد پاپ (که کلیسای فعلی را همچون دولت بنی‌اسرائیل مملکت خداوند و انمود می‌کند) و مدعی عواید مشابهی برای خودش و کارگزاران زیر دستش به‌عنوان میراث خداوند می‌باشد، عنوان روحانیت با ادعای او تناسب دارد. و از همین روست که عشریه‌ها و دیگر مالیات‌هایی که به‌عنوان حق خدا در بین بنی‌اسرائیل به لاویان و کاهنان پرداخته می‌شد، مدت‌های مدید از جانب روحانیون کلیسا به‌عنوان *Jure Divino* یعنی حق خداوند از مسیحیان مطالبه و اخذ شده است. بدین‌سان مردم در همه جا ملزم به پرداخت مالیات مضاعف بودند: یکی به دولت و دیگری به روحانیت؛ و از این مالیات‌ها، سهم روحانیت که یک دهم درآمد مردم است، دو برابر مالیاتی است که یکی از پادشاهان آتن (که جبار و مستبد به‌شمار می‌رفت) برای پرداخت هزینه کل خدمات عمومی از مردم می‌گرفت؛ زیرا آن شاه تنها یک بیستم

مطالبه می‌کرد و با این حال با همان عواید کشور را در عین رفاه و وفور اداره می‌نمود. و در کشور یهودیان نیز در طی حکومت مقدس خداوند عشریه‌ها و ندور کل عواید عمومی را تشکیل می‌داد.

از همین خلط و اشتباه کلیسای فعلی با سلطنت خداوند بود که تمایز میان قوانین مدنی و شرعی پیدا شد؛ قانون مدنی همان مصوبات حکام در قلمرو استیلای ایشان است و قانون شرعی مصوبات پاپ در متصرفات خویش است. همین قوانین شرعی، گرچه در آغاز صرفاً شرعیات یعنی قواعد پیشنهادی و وصایایی بودند که شه‌ریاران مسیحی تا زمان انتقال امپراتوری به شارلمانی تنها به صورت داوطلبانه می‌پذیرفتند، بعدها با افزایش قدرت پاپ به قواعد الزام‌آور تبدیل شد و خود امپراتوران نیز (به‌منظور پرهیز از مصائب بزرگ تری که ممکن بود مردم کورکورانه بدان‌ها گرفتار آیند) مجبور شدند آنها را به‌عنوان قوانین بپذیرند.

از همین روست که در همهٔ ممالکی که در آنها قدرت دینی و کلیسایی پاپ کلاً مقبول و معمول است، یهودیان، مسلمانان و اقوام دیگر، تا آنجایی که در اعلام و اعمال عقیدهٔ خود، بر علیه قدرت مدنی خطا و خلافی مرتکب نشوند، از لحاظ مذهب کلیسای روم تحمل می‌شوند، درحالی‌که مؤمنی مسیحی هر چند خارجی باشد، اگر پذیرای مذهب کلیسای روم نباشد، مجرم شناخته می‌شود؛ زیرا پاپ مدعی است که همهٔ مسیحیان اتباع وی هستند. وگرنه آزار و اذیت مسیحی بیگانه‌ای به‌عنوان شخصی بی‌دین و ایمان صرفاً به‌دلیل آنکه قائل به مذهب کشور خویش است، برخلاف قانون ملت‌ها است؛ و یا بدتر از آن است، زیرا تا آنجا که کسی مخالف مسیح نباشد، موافق اوست.

و به‌دلیل همان ادعاست که در هر دولت مسیحی اشخاص خاصی یافت می‌شوند که به‌موجب جواز کلیسا از پرداخت مالیات و از حضور در محاکم دولت مدنی معاف‌اند. و روحانیون دنیاپذیر علاوه بر راهبان و درویشان [دنیا‌گریز] در بسیاری از کشورها چنان بخش بزرگی از جمعیت را نسبت به عوام‌الناس تشکیل می‌دهند که اگر لازم باشد می‌توان از جمعیت آنها لشکری ایجاد کرد که برای هر جنگی که کلیسای مبارز و مجاهد بخواهد بر علیه شه‌ریاران خود آنها و یا شه‌ریاران دیگر راه بیندازد کافی خواهد بود.

سوءتعبیر کلی دیگری که از کتاب مقدس می‌شود، تبدیل رسم تقدیس و تخصیص منصب پیشوایان دینی به مراسم سحر و افسونگری است. تقدیس و تخصیص^۱ در کتاب مقدس به‌معنی اعطا و وقف کسی یا هر چیز دیگری به خداوند از طریق خارج ساختن آن از دایرهٔ مصرف عمومی همراه با ادای کلمات و حرکاتی از سر صدق و پارسایی است؛ یعنی به معنی تقدیس و تخصیص آن کس یا چیز به خداوند است تا تنها از جانب کسانی

خطاهای ناشی از اشتباه رسم
تقدیس با مراسم سحر و
افسونگری

استفاده شود که خداوند ایشان را به‌عنوان خدمتگذاران عمومی خویش گماشته است (چنانکه به تفصیل در فصل ۳۵ نشان داده‌ایم)؛ و بدین‌سان نه خود آنچه تقدیس و وقف شده بلکه استفاده از آن از حالتی دنیوی و عمومی، به حالتی مقدس و مخصوص خدمت به خداوند درمی‌آید؛ اما وقتی وانمود شود که با ادای چنان کلماتی، ماهیت یا کیفیت خود آن چیز [نه فقط مصرف آن] دگرگون می‌گردد، در آن صورت آن کار، تقدیس و تخصیص به خداوند نیست بلکه یا عمل خارق‌العاده خود خداوند، سبب آن است و یا اینکه آن کار سحر و جادویی نابکارانه و خالی از صدق و پارسایی است. اما چون (به‌دلیل شمار بسیار ادعاهای کذبی که در مورد تغییر ماهیت افراد و اشیا به‌هنگام تقدیس و تخصیص آنها عنوان می‌شود) نمی‌توان آنها را به‌عنوان عملی خارق‌العاده [از جانب خداوند] تلقی کرد، پس باید گفت که غیر از سحر و جادو چیزی در کار نیست و می‌خواهند بدان وسیله مردم را به پذیرش تغییر و تحول در ماهیت اشیا وادارند؛ هر چند که آنچه چشم آدمی و بقیه حواس او گواهی می‌دهند با آن مغایرت داشته باشد. مثل وقتی که کشیش به‌جای تقدیس و تخصیص نان و شراب به خدمت خاص خداوند در مراسم عشای ربّانی، (که صرفاً وقف و خارج‌کردن آن چیزها از دایره استفاده عمومی به‌منظور تذکر و یادآوری این مطلب است که آدمیان به‌واسطه رنج و مرگ مسیح نجات خواهند یافت، زیرا برای جبران گناهان ما بود که بدن مسیح پاره‌پاره شد و خونس بر روی صلیب ریخت) وانمود کند که با ذکر کلمات منجی ما که گفته بود: این است بدن من و این است خون من، ماهیت نان زائل می‌شود و به جسم مسیح تبدیل می‌گردد؛ درحالی‌که بیننده چیز تازه‌ای که قبل از مراسم تقدیس وجود نداشته باشد، نمی‌بیند و یا با دیگر حواس خود احساس نمی‌کند. ساحران مسیحی که، می‌گویند، عصاهای خود را به مار، و آب را به خون تبدیل می‌کردند، ظاهراً تنها حواس بینندگان را از طریق نمایش کاذب اشیا می‌فریفتند و با این حال ساحر و افسونگر تلقی می‌شدند. اما اگر در عصاهای ایشان چیزی شبیه مار ظاهر نمی‌شد و در آب جادو شده چیزی شبیه خون و یا هر چیز دیگری جز آب وجود نمی‌داشت بلکه تنها ملوک را می‌فریفتند و وانمود می‌کردند که آنچه به نظر عصا می‌رسد، مار و آنچه به نظر آب می‌رسد خون است، در آن صورت درباره آنها چه قضاوتی باید بکنیم؟ در آن صورت کار ایشان هم سحر و جادوگری و هم کذب و دروغگویی بوده است. با این حال کشیشان در مراسم روزمره خود، با تغییر و تبدیل کلمات مقدس به اوراد سحر و جادو که هیچ چیز تازه‌ای به حواس ما عرضه نمی‌دارد، همان کار را می‌کنند؛ و ما را می‌فریبند که ورد و ذکرشان نان را به انسان و حتی به خدا تبدیل کرده است؛ و از آدمیان می‌خواهند که آن را بپرستند، چنانکه گویی نان همان منجی ما، خداوند و انسان است؛ و بدین‌سان مرتکب بدترین نوع بت‌پرستی می‌شوند. زیرا اگر برای مبرا کردن ایشان از شرک و بت‌پرستی کافی باشد که بگوییم که نان دیگر نان نیست بلکه خداست؛ پس چرا نتوانیم همین عذر و بهانه

را در مورد مصریان بیاوریم و بگوییم که تره و پیازی که آنها می‌پرستیدند تره و پیاز واقعی نبود بلکه چنانکه جسارتاً می‌گفتند خدایی در پس آن قسم گیاه وجود داشت. عبارت: این جسم من است، معادل و به معنی این عبارت است: این [نان] مظهر یا نماینده جسم من است؛ و چنین طرز بیانی مجازی است؛ اما تلقی آن در معنای لغوی و حقیقی‌اش موجب سوءتعبیر می‌شود؛ حتی در این معنا می‌توان مفهوم آن را تنها تا جایی بسط داد که نانی را که خود مسیح با دست خویش تقدیس کرد، دربربگیرد. زیرا مسیح هرگز مشخص نکرد که در مورد چه نوع نانی، کشیش باید بگوید که: این جسم من است و یا این جسم عیسی است، تا آن نان فی‌الفور به جسم مسیح تبدیل شود. و کلیسای روم نیز هیچگاه تا زمان پاپ اینوسان سوم، اصل تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح را رسماً تأسیس نکرده بود و این زمان حدود ۵۰۰ سال پیش بود که در آن دوران قدرت پاپ‌ها به اوج خود رسیده و تاریکی عصر و زمانه آنقدر گسترده بود که آدمیان نانی را هم که می‌خوردند تشخیص نمی‌دادند به‌ویژه وقتی که مهر مسیح بر روی صلیب بر آن مهمور بود، چنانکه گویی می‌خواستند به مردم بقبولانند که آن نان نه تنها به جسم مسیح بلکه به‌علاوه به چوب صلیب او نیز تبدیل گشته است و آنها در مراسم مقدس آن دو را با هم می‌خورند.

چنین سحر و جادویی به‌جای تقدیس و تخصیص در مراسم مقدس غسل تعمید نیز به‌کار برده می‌شود؛ در این مورد کاربرد نابه‌جای نام خداوند در هر یک از وجوه تثلیث و در کل تثلیث، همراه با کاربرد علامت صلیب با ذکر هر یک از نام‌های خداوند، سحر و افسونی بیش نیست. مثلاً در آغاز، وقتی آب مقدس را آماده می‌کنند، کشیش می‌گوید: تو را احضار می‌کنم ای روح نهفته در آب به‌نام خداوند پدر، خداوند متعال و به نام عیسی مسیح تنها پسر خداوند خدای ما و به نام روح‌القدس، تا تو آبی سحرآسا شوی و همه قدرت‌های دشمن را واپس زنی و دشمن را ریشه کن کنی و غیره؛ و همچنین در مورد متبرک‌سازی نمکی که با آن آب آمیخته می‌شود [چنین می‌گویند]: تا آنکه تو ای نمک چنان نمک سحرآسایی شوی که هر جا پاشیده گردی همه خیالات موهوم و تبهکاری‌های برخاسته از مکر و فریب ارواح خبیثه بگریزند و پراکنده شوند؛ و آن کس که برای داوری در باب زندگان و مردگان بیاید، همه ارواح ناپاک را اخراج خواهد کرد. همچنین در مورد متبرک‌سازی روغن مسح [گفته می‌شود]: با روح این روغن تمامی قدرت دشمن و تمامی سپاه ابلیس و کل حملات و خیالات خام شیطان نابود خواهد شد. و کودکی که قرار است غسل تعمید شود، در معرض بسیاری افسون‌ها قرار می‌گیرد. اولاً در مدخل کلیسا، کشیش سه‌بار با نفس خود بر چهره کودک می‌دمد و می‌گوید: ای روح ناپاک از وجودش خارج شو و جای خود را به روح پاک آرام‌بخش بسپار؛ چنانکه گویی همه کودکان پیش از آنکه کشیشان بر صورت ایشان بدمند، جن‌زده‌اند. همچنین کشیش پیش از ورود به کلیسا، مثل مورد قبل می‌گوید: تو را

سحر و افسون در مراسم
غسل تعمید

ای روح احضار می‌کنم و غیره تا خارج شوی و این بنده خدا را ترک گویی. سپس همان احضار و اخراج ارواح یکبار دیگر قبل از انجام غسل تعمید صورت می‌گیرد. چنین افسونگری‌هایی در اجرای مراسم مقدس غسل تعمید و عشای رتانی به‌جای متبرک‌سازی و تقدیس و تخصیص، به کار برده می‌شوند؛ در این مراسم هر چیزی که با عملیات تقدیس مرتبط باشد شکل مشخصی از سحر و افسونگری پیدا می‌کند (جز مورد نه چندان مقدس تف و آب‌دهان کشیش).

و در مراسم ازدواج و دیدار بیماران و تقدیس اماکن مراسم دیگر چون مراسم ازدواج، تدهین محضران، ملاقات مرضاء، تقدیس و تخصیص کلیساها و محوطه آنها و غیره نیز خالی از سحر و افسونگری نیستند؛ تا جایی که در آنها از روغن سحر شده و آب جادویی استفاده می‌شود و از صلیب و کلام مقدس داوود که می‌گوید ترم کن خدایا با عصایت و من عوض می‌شوم^۱ به‌عنوان ابزارهای مؤثر در اخراج موجودات و ارواح خیالی سوء استفاده می‌گردد.

خطای کلی دیگری، از سوء تعبیر کلماتی چون حیات جاوید، مرگ همیشگی و مرگ دوم ناشی می‌شود. زیرا گر چه در کتاب مقدس به‌وضوح می‌خوانیم که خداوند آدم را جاویدان آفرید، البته به شرط آنکه از فرامین او سرپیچی نمی‌کرد؛ اما زندگی جاوید جزئی از سرشت ذاتی آدم نبود بلکه ناشی از خاصیت درخت زندگی بود؛ و آدم می‌توانست تا زمانی که مرتکب گناه نشود، از میوه‌های آن درخت بخورد؛ ولی آدم پس از آنکه مرتکب گناه گشت از بهشت بیرون انداخته شد تا مبادا باز هم از آن درخت بخورد و زندگی جاوید یابد؛ و مرگ مسیح برای جبران گناه همه مؤمنان به آیین وی واقع شد؛ و در نتیجه به معنی تجدید و احیای زندگی جاوید برای همه مؤمنان و تنها برای ایشان بود. اما از گذشته‌های دور تا به امروز عقیده دیگری رایج شده است؛ و آن اینکه همه آدمیان به حکم طبیعت از زندگی جاوید برخوردارند، زیرا روح آنها فناپذیر است؛ بر این اساس شمشیر فروزانی که در دروازه بهشت قرار دارد گرچه آدمیان را از نزدیک شدن به درخت زندگی منع می‌کند، لیکن ایشان را از دستیابی به زندگی فناپذیر و جاویدی که خداوند به واسطه گناه آدم از ایشان دریغ کرده بود، مانع نمی‌گردد؛ و نیز دیگر آدمیان را به قربانی شدن مسیح برای دستیابی به آن زندگی نیازی نخواهد بود؛ و در نتیجه نه تنها مؤمنان و درستکاران بلکه تبهکاران و کافران نیز از زندگی جاویدی که در آن هیچگونه مرگی راه ندارد برخوردار خواهند شد؛ تا چه رسد به مرگ دوم و مرگ همیشگی. برای توجیه این مطلب گفته می‌شود که منظور از مرگ دوم و مرگ همیشگی، زندگی دوم و زندگی همیشگی دیگری همراه با عذاب و رنج است؛ اما این بیان مجازی در هیچ مورد دیگر جز این مورد به کار نرفته است.

1. *Asperges me Domine Hyssapo et mundabor*

کل این عقیده تنها بر برخی آیات مبهم عهد جدید مبتنی است؛ ولی با این حال اگر کل چارچوب کتاب مقدس در نظر گرفته شود، چنان آیاتی در مفهوم و معنایی متفاوت کاملاً صراحت دارند و جزء ضروری ایمان مسیحی نیستند. زیرا وقتی کسی می‌میرد، چیزی جز جسد از او باقی نمی‌ماند. حال آیا خداوندی که گل و خاک بی‌جان را با کلام خود به موجود زنده تبدیل کرد، نمی‌تواند به همان سهولت جسد مرده‌ای را دوباره زنده کند و او را همواره زنده نگه دارد و یا او را با کلام دیگری دوباره بمیراند؟ منظور از جان در کتاب مقدس همواره یا زندگی و یا موجود زنده است؛ و منظور از جسم و جان با هم نیز انسان زنده است. خداوند در روز پنجم خلقت می‌گوید: پس بگذار آب موجود خزنده‌ای که در خود جان زنده دارد، (به لاتین: *Reptile animae viventis*) تولید کند؛ انگلیسی‌ها این عبارت را به موجودی که زندگی دارد ترجمه کرده‌اند؛ همچنین خداوند نهنگ‌ها و هر موجود زنده دیگری را (که به لاتین *Omnem animam viventem* است) آفرید. و نیز در مورد انسان، خداوند می‌گوید که وی را از خاک زمین آفرید و نفس زندگی را در صورت او دمید و بدین‌سان انسان به موجودی زنده تبدیل شد (که به لاتین از این قرار است: *factus est Homo in animam viventem* &). و پس از آنکه نوح از کشتی بیرون آمد، خداوند گفت که: وی دیگر هر موجود زنده‌ای را نمی‌آزارد و نمی‌کشد. (به لاتین *omnem animam viventem*). و در سفر تثنیه ۱۲:۲۳ چنین آمده است: نیک متوجه باش که خون را نخوری زیرا که خون جان است، یعنی زندگی است. در این آیات اگر منظور از جان و نفس (Soul) چیزی غیرمادی می‌بود که وجودی جدا از جسم داشته باشد، در آن صورت می‌بایست به وجود آن در همه موجودات زنده دیگر جز انسان نیز اشاره می‌شد. اما پیش‌تر در فصل ۳۸ براساس آیات کتاب مقدس به کفایت اثبات کردیم که جان (یا روح یا نفس) مؤمنان نه به حکم سرشت خود بلکه به واسطه لطف و ویژه خداوند در بدن‌های ایشان از رستاخیز تا ابدیت باقی می‌ماند. و در مورد آیاتی از کتاب مقدس عهد جدید که در آنها گفته می‌شود که آدمی با جسم و روح خود به آتش دوزخ افکنده خواهد شد، منظور چیزی غیر از جسم و جان نیست؛ یعنی اینکه آنها زنده‌زنده به درون آتش ابدی جهنم افکنده خواهند شد.

در مورد عقیده به عالم
تطهیر ارواح و اخراج ارواح
شریر و احضار روح قدیسان

همین عقیده [به جدایی روح از جسم] است که مدخل عقاید سیاه مختلفی چون عقیده به عذاب و شکنجه ابدی، و بعد از آن به عالم تطهیر ارواح و نیز به ظهور ارواح و اشباح مردگان در اماکن مقدس و خلوت و تاریک، و از آنجا نیز به ادعای احضار و اخراج ارواح و موجودات خیالی و نیز احضار مردگان، و همچنین عقیده به آیین خلاصی از مجازات^۱ یعنی معافیت موقت یا همیشگی از آتش تطهیر ارواح را تشکیل می‌دهد که در

آن چنین ذوات غیرمادی [یعنی چنین ارواحی] از طریق سوختن پاک می‌شوند و آماده ورود به بهشت می‌گردند. زیرا آدمیان عموماً پیش از ظهور منجی ما، به واسطه سرایت اساطیر و شیطان‌شناسی‌های یونانیان گرفتار این عقیده شده بودند که روح و جان انسان‌ها ذواتی مجزا از جسم ایشان‌اند و بنابراین وقتی بدن بمیرد، روح و جان هر کسی خواه مقدس و خواه شریر باشد، به حکم ماهیت خودش در جایی باقی می‌ماند، بدون آنکه لطف مافوق طبیعی خداوند در این امر دخیل باشد؛ علمای دین و کلیسا مدت‌ها در این باره مشاجره داشتند که مکانی که روح و جان قرار بود در آن باقی بماند تا آنکه سرانجام در روز رستاخیز با جسم و بدن دوباره وحدت یابد کجاست؛ مدتی گمان می‌کردند که ارواح آدمیان در زیر محراب‌ها خانه می‌کنند؛ اما بعدها کلیسای روم تأسیس عالم تطهیر ارواح را برای اقامت ارواح سودآورتر یافت؛ و این عقیده به چنان مکانی را برخی از کلیساهای عصر جدید رد کرده‌اند.

آیات مورد استناد عقاید مذکور که قبلاً به آنها پاسخ داده شد

حال باید ببینیم که کدامیک از آیات کتاب مقدس ظاهراً بیش از همه مؤید سه خطایی هستند که به آنها اشاره کرده‌ایم. به آیاتی که کاردینال بلارمین از کتاب مقدس آورده تا اثبات کند که سلطنت خداوند هم اینک از جانب پاپ اداره می‌شود (و آیات مورد استناد او بهترین آیات ممکن برای اثبات این مطلب‌اند)، قبلاً پاسخ گفته‌ایم و توضیح داده‌ایم که سلطنت خداوند که موسی بانی آن بود، با انتخاب شائول به پایان رسید و پس از آن کاهن اعظم به قدرت و اختیار خود هیچ پادشاهی را سرنگون نکرد. آنچه کاهن اعظم نسبت به اثالیاه روا داشت، به‌عنوان حق خود او صورت نگرفت بلکه به‌نام پسر او یوآش، شاه جوان انجام شد. اما سلیمان بنا به حق خودش ابی‌اثار، کاهن اعظم را برکنار کرد و کاهن دیگری به‌جای او گذاشت. صعب‌الجواب‌ترین آیه از بین آیات راجع به اثبات اینکه سلطنت خداوند به‌واسطه مسیح هم‌اکنون در جهان جاری است، نه از جانب بلارمین و نه از جانب هیچیک از اصحاب کلیسای روم عنوان شده بلکه بزا^۱ آن را مطرح کرده که بنا به استدلال او [سلطنت خداوندی مسیح] از رستاخیز مسیح آغاز گشته است. اما اینکه آیا منظور وی از این مطلب آن است که کشیشان را در دولت ژنو واجد قدرت عالی دینی و کلیسایی قلمداد کند (و در نتیجه حق مشابهی برای همه کشیشان در همه کشورها قائل شود) و یا اینکه می‌خواهد شه‌ریاران و دیگر حکام مدنی را واجد آن قدرت معرفی کند، معلوم نیست. زیرا کشیشان؛ در کشورهایی که دارای دستگاه اداری و نظام کلیسایی مشابه با کلیسای روم بوده‌اند، به‌همان اندازه پاپ، اما در سطح کشور خودشان، مدعی حق تکفیر شه‌ریاران خویش بوده‌اند و خود را ناظم عالی در امور مذهب تلقی کرده‌اند.

۱. Beza: تئودور بزا (۱۵۱۹-۱۶۰۵)، متاله، دستیار و جانشین کالون-م.

آیه مورد استناد این است (انجیل مرقس ۹:۱): هر آینه به شما می‌گویم که برخی از کسانی که در اینجا ایستاده‌اند پیش از آنکه بمیرند سلطنت ملکوتی خداوند را با تمام قدرت و شکوهش خواهند دید. کلمات این آیه اگر به‌طور لغوی و لفظی تعبیر شوند، حاکی از این خواهند بود که یا برخی از کسانی که در آن زمان در کنار مسیح ایستاده بودند، هنوز هم زنده‌اند، و یا اینکه سلطنت ملکوتی خداوند می‌باید هم اینک در جهان فعلی مستقر باشد. و پس از آن آیه دشوارتری هست؛ زیرا وقتی حواریون پس از رستاخیز منجی ما و بلافاصله پیش از عروج آسمانی او، از وی پرسیدند که (کتاب اعمال رسولان ۶:۱): آیا حالا دیگر اسرائیل را [از جنگ دولت روم] آزاد می‌کنی؛ وی در پاسخ به ایشان گفت: این تاریخ‌ها و اوقات را شما نخواهید دانست بلکه خداوند پدر تعیین آن را در قدرت خود قرار داده است. اما وقتی شما از روح پاک خداوند پر شوید پس قدرت می‌یابید و شما هم در شهر اورشلیم و هم در یهودیه و هم در سامره و حتی در دور دست‌ترین نواحی زمین شهود (شهدا) [مرگ و زندگی من] می‌باشید. و این در واقع به آن معنی است که سلطنت من هنوز فرا نرسیده و شما نیز نمی‌توانید پیشاپیش واقف شوید که چه زمانی فرا خواهد رسید؛ زیرا آن سلطنت همچون دزدی در شب می‌آید؛ لیکن من روح پاک خدا را نزد شما می‌فرستم و شما به‌واسطه او قدرت خواهید یافت تا در نزد همهٔ جهانیان (از طریق تعلیم و تبلیغ) بر رستاخیز من، و بر کارهایی که انجام داده‌ام و آیینی که آورده‌ام، شهادت دهید تا شاید ایشان به من ایمان آورند و منتظر زندگی جاوید به هنگام بازگشت مجدد من بمانند؛ حال این تفسیر چگونه با فرارسیدن سلطنت مسیح پس از رستاخیز وی سازگاری دارد؟ و نیز با گفتهٔ پولس رسول (در رسالهٔ اول به مسیحیان تسالونیکي ۱:۹ و ۱۰) که می‌گوید: ایشان از بت‌پرستی دست کشیدند تا تنها بندهٔ خداوند زندهٔ حقیقی باشند و منتظر آمدن پسر او از آسمان باقی بمانند؛ در این آیه انتظار برای آمدن پسر خدا از آسمان، به معنی انتظار برای آن است که وی بیاید و در عین شکوه و جلال سلطنت کند؛ ولی اگر چنین سلطنتی پیشاپیش موجود می‌بود، در آن صورت چنان انتظاری ضرورت نداشت. همچنین اگر (بنابه استناد بزا به نص انجیل مرقس ۹:۱) سلطنت خداوند از رستاخیز مسیح آغاز شده باشد، پس چرا و به چه دلیلی مسیحیان باید از زمان آن رستاخیز تا امروز، در دعا و نیایش خود بگویند: خداوند سلطنت خود را فرا برسان. پس آشکار است که کلمات مرقس حواری را نباید چنان تفسیر کرد. (منجی ما می‌گوید) که بعضی از کسانی که در آنجا ایستاده بودند، پیش از آنکه بمیرند، سلطنت ملکوتی خداوند را با تمام شکوه و جلالش خواهند دید. اگر قرار بود که سلطنت خداوند به هنگام رستاخیز مسیح مستقر گردد، پس چرا به جای بعضی از آنها گفته نمی‌شود همه آنها؟ زیرا همهٔ ایشان تا بعد از رستاخیز مسیح زنده بودند.

اما آنان که خواستار تفسیر دقیق این نص‌اند، خود اول باید سخنان مشابه منجی ما

به پطرس رسول درباره یوحنا رسول را تفسیر کنند که گفته بود (انجیل یوحنا ۲۲:۲۱):
 اگر بخواهم او بماند تا من برگردم، چه ربطی به تو دارد؛ تو با من بیا. آن گزارش رایج در این
 خصوص که یوحنا نخواهد مُرد مبتنی بر همین آیه بود؛ با این حال حقیقت آن گزارش
 هیچگاه تأیید نشد تا بگوییم آن آیه معتبر بوده است؛ و هیچگاه نیز نفی نشد تا بگوییم
 آن آیه موثق نبوده است؛ بلکه همچون گفته‌ای مبهم و نامفهوم باقی ماند. همین مشکل
 در آیه منقول از انجیل مرقس رسول هم وجود دارد. و اگر مجاز باشد که معنای آنها را از
 روی آیات متعاقب چه در مورد آیه منقول از مرقس و چه در مورد انجیل لوقا که همان
 مطلب در آن دوباره تکرار می‌شود، حدس بزنیم، شاید بتوان گفت که معنای آنها با تغییر
 هیئت عیسی^۱ ارتباط دارد که در آیات بلافاصله متعاقب آن توصیف شده است؛ در این
 آیات گفته می‌شود که: شش روز بعد عیسی، پطرس و یعقوب و یوحنا (یعنی برخی از
 حواریون و نه همه آنها را) با خود برد و به سوی کوه بلندی روانه کرد و جز ایشان کسی دیگر
 در آنجا نبود و در همانجا بود که در نزد ایشان عیسی تغییر هیئت داد و چهره‌اش شروع به
 درخشیدن کرد و لباسش مثل برف سفید شد به طوری که هیچکس بر روی زمین نمی‌تواند
 لباسی را آنقدر سفید بشوید. بعد الیاس و موسی ظاهر شدند و با عیسی به گفت‌وگو پرداختند
 و غیره. بنابراین ایشان مسیح را بدان‌سان که خواهد آمد یعنی در عین شکوه و عظمت
 مشاهده کردند، تا آنجایی که همه آنها سخت هراسناک شدند. و بدین‌سان وعده منجی ما
 به واسطه رؤیایی ایفا شد؛ زیرا آنچه واقع شد رؤیایی بود، همچنانکه می‌توان احتمالاً از
 انجیل لوقا نیز استنباط کرد که (در باب ۹ آیه ۲۸) همان داستان را نقل می‌کند و می‌گوید
 که پطرس و همراهانش، در خواب سنگین بودند؛ و قطعاً می‌توان این مطلب را از انجیل
 متی ۱۷:۹ استنباط کرد (در آنجا داستان دوباره گزارش می‌شود)؛ زیرا منجی ما به ایشان
 دستور داد و گفت: درباره این رؤیا با کسی سخن نگویند تا آن زمان که فرزند انسان از میان
 مردگان برخیزد. به هر تقدیر نمی‌توان از آن آیه استدلالی برای اثبات این مطلب استنتاج
 کرد که سلطنت الهی از رستاخیز مسیح آغاز می‌شود و تا روز جزا ادامه می‌یابد.

سوء تعبیر آیات دیگر در
 دفاع از قدرت پاپ

نصوص دیگری برای اثبات قدرت و سلطه پاپ‌ها بر حکام مدنی (جز آنچه بلازمین
 نقل کرده است) وجود دارد، مبنی بر اینکه آن دو شمشیری که مسیح و حواریونش در
 دست داشتند، شمشیرهای روحانی و دنیوی بودند و بنابه گفته آنها مسیح شمشیر
 دنیوی را به پطرس رسول داده بود؛ و منظور از این دو وجود مقدس و نورانی [یعنی
 مسیح و پطرس]، وجود گرانقدرتر به معنی پاپ و وجود کوچک‌تر به معنی پادشاه است؛
 همچنین [به نظر آنها] می‌توان از آیه اول انجیل استنباط کرد که منظور از آسمان، پاپ و

۱. Transfiguration، در انجیل متی باب ۱۷ آیه ۲ چنین آمده است: «وقتی آنها به عیسی نگاه کردند،
 ظاهر او عوض شد به طوری که صورتش مثل خورشید نورانی شد و لباسش چنان سفید شد که ...» م.

مراد از زمین پادشاه است؛ ولی این مطلب استدلالی براساس کتاب مقدس نیست بلکه ناسزاگویی بی‌شرمانه‌ای نسبت به شهرباران است که زمانی رواج یافت که پاپ‌ها در جایگاه قدرت و عظمت خود امنیت و مصونیت کامل یافته بودند، تا بدان حد که همه پادشاهان مسیحی را خوار می‌داشتند و امپراتوران را زیر پا می‌گذاشتند تا به گفته داوود در مزمور ۹۱ هم ایشان و هم کتاب مقدس را تمسخر کنند: بر روی شیر و صاغر ماریا گام خواهی گذاشت و شیر بچه و ازدها را پایمال خواهی کرد [آیه ۱۳].

در خصوص مراسم تقدیس و تخصیص، گرچه عمدتاً مبتنی بر صلاحدید و داوری حکام و اداره‌کنندگان کلیسا هستند و نه بر احکام کتاب مقدس؛ با این حال ایشان ملزم به اتخاذ رویه‌ای می‌باشند که سرشت آن مراسم اقتضا می‌کند؛ مثل اینکه شعائر، کلمات و حرکات مربوطه باید شایسته و معنی‌دار و دست‌کم متناسب با آن مراسم باشد. وقتی موسی سایبان‌ها، قربانگاه‌ها و ظروف متعلق به آنها را تقدیس کرد و به خدمت خدا اختصاص می‌داد (سفر خروج فصل ۴۰)، آنها را با روغنی که خداوند فرموده بود برای آن کار تهیه شود، تدهین کرد؛ و بدین‌سان آنها تقدیس شدند. در این میان کوشش برای اخراج ارواح یا موجودات خیالی از درون چیزی صورت نگرفت. همان موسی (اینک به‌عنوان حاکم مدنی بنی‌اسرائیل) وقتی هارون (کاهن اعظم) و پسرانش را تقدیس کرد و به منصب مقدس نصب نمود، ایشان را با آب شست (نه آب سحرآسا)، جامه‌هایشان را به نشان کرد و آنها را با روغن تدهین نمود؛ و بدین‌سان ایشان تقدیس شدند تا در منصب روحانیون به خداوند خدمت کنند؛ و کار موسی پیش از آنکه ایشان را به‌عنوان خدمتکاران خداوند معرفی و نصب کند، شستشوی صرف و ساده و تزئین ایشان بود. وقتی سلیمان ملک (به‌عنوان حاکم مدنی بنی‌اسرائیل) پرستشگاهی را که خود ساخته بود، تقدیس و وقف خدا کرد (کتاب دوم ملوک فصل ۸)، در جلو جماعت بنی‌اسرائیل ایستاد و پس از اینکه ایشان را دعا نمود و خداوند را برای آنکه اندیشه بنای آن معبد را به دل پدرش انداخته بود و به خود او لطف و مرحمت اجرای آن اندیشه را؛ لما فرموده بود، سپاس گفت، پس خداوند را نماز گزارد و ثنا گفت تا اینکه اولاً آن معبد را قبول کند، هر چند که با عظمت بی‌کران الهی متناسب نباشد، و [ثانیاً] نیایش‌های بندگان خود را در داخل آن معبد (و اگر خارج از آن بودند) به‌سوی آن معبد استماع کند؛ و در پایان نیز قربانی خود به‌عنوان نذر صلح را تقدیم داشت و معبد وقف خدا شد. در این مورد هیچگونه تحرک و تظاهری صورت نگرفت؛ ملک در همان جای اولش ایستاده بود؛ هیچگونه آب سحرآسایی در میان نبود؛ هیچ دعای «تَرَم کن خدایایی»^۱ و یا کلمات نامربوط دیگری که در موقعیت‌های متفاوت گفته می‌شود، گفته نشد؛ بلکه تنها سخنرانی شایسته و معقولی صورت

گرفت که با مراسم اهدا و تخصیص معبد جدید به خداوند تناسب بسیار داشت. همچنین هیچ جایی نخوانده‌ایم که یوحنا رسول ارواح رود اردن را احضار و اخراج کرده باشد و یا فیلیپ با آب رودخانه‌ای که در آن خواجه حبشی را غسل تعمید داد، چنان کرده باشد؛ و یا هیچ کشیشی و پیشوایی در دوران حواریون آب دهان خود را گرفته و در دماغ کسی که آماده غسل تعمید است گذاشته و بگوید: [به لاتین] *odorem suavitatis* یعنی این طعم شیرین از آن خداست؛ درحالی که به موجب جواز و اختیار هیچکس نمی‌توان مراسم آب دهان را که همراه با آلودگی است و یا کاربرد کتاب مقدس را برای مقاصد سرسری توجیه کرد.

آیات بسیاری هست در اثبات اینکه روح به صورت مجزا از بدن الی‌الابد زنده می‌ماند. بر طبق این آیات این گفته نه تنها در مورد ارواح برگزیدگان صادق است که به موجب لطف مخصوص [خدا] و احیای زندگی جاویدی که آدم به واسطه گناه خود از دست داد و منجی ما آن را از طریق فداکردن خویش برای مؤمنان احیا نمود، زنده و باقی هستند؛ بلکه در مورد ارواح تبهکاران و فاسدان به عنوان خصلتی طبیعی و ناشی از ذات انسان نیز صادق است بدون آنکه لطف خاص خدا در کار باشد، بلکه به عنوان امری عمومی و مشترک در بین همه آدمیان [وجود دارد]؛ آیات مذکور در بادی امر مؤید این عقیده به نظر می‌رسند؛ لیکن این آیات وقتی با آنچه پیش‌تر (در فصل ۳۸) با استناد به فصل ۱۴ کتاب ایوب آورده‌ایم مقایسه شوند، بیش از آیات کتاب ایوب قابل تعبیر و تفسیر به نظر می‌رسند.

و نخست سخنان سلیمان (در کتاب واعظ سلیمان ۱۲:۷) [قابل ذکر است]: آنگاه که خاک دوباره به خاک برمی‌گردد و روح دوباره به خداوند عودت می‌کند که آن را عطا کرده بود؛ این آیه ممکن است (اگر آیات دیگری درست مخالف آن وجود نداشته باشد) این تفسیر را تأیید کند که تنها خداوند (و نه انسان) از سرنوشت روح انسان پس از انقضای عمر او با خبر است. و همان سلیمان در همان کتاب (۲۱ و ۲۰:۳) همان جمله را به معنایی که ما تفسیر کرده‌ایم عرضه می‌کند: کلمات او از این قرارند: همگی به یک مکان می‌روند (چه انسان و چه حیوان) همگی از خاک‌اند و همگی به خاک رجوع می‌نمایند؛ چه کسی می‌داند که روح آدمی به بالا متصاعد می‌شود و روح حیوان به پایین و به خاک فرو می‌رود؟ یعنی اینکه هیچکس جز خدا نمی‌داند. و گفتن چنین عبارتهایی مثل خدا می‌داند چیست و یا کجاست، در مورد چیزهایی که در نمی‌یابیم نامعمول نیست. در سفر تکوین ۵:۲۴ آمده است: و اخنوخ با خدا راه رفت بعد از آن ناپدید شد زیرا خدا او را گرفته بود؛ و این آیه در کتاب عبریان [از کتب مشکوک عهد عتیق] ۱۳:۵ بدین‌سان شرح می‌شود: اخنوخ بدون آنکه بمیرد به آسمان برده شد و یافته نشد زیرا خدا روح او را بی‌مرگ گرفته بود؛ زیرا بیش از آن او را شواهدی بود بر اینکه خداوند را خرسند ساخته بود. و این آیه به همان اندازه که در تأیید فناپذیری روح است مؤید جاودانگی جسم نیز هست و نشان می‌دهد که تنها روح

براساس کتاب مقدس

جاودانگی روح طبیعی نیست

بلکه نتیجه لطف خداست

کسانی بی‌مرگ گرفته می‌شد که خداوند را خرسند ساخته باشند؛ و این شامل بدکاران نمی‌شود؛ و بستگی به لطف خدا دارد نه به طبیعت و ذات انسان. اما برعکس در مورد آیه زیر چه تفسیری می‌توانیم به معنای لغوی سخنان سلیمان بیفزاییم که (در کتاب واعظ سلیمان ۳:۱۹) می‌گوید: زیرا آنچه که به بنی آدم واقع می‌شود به بهائم نیز واقع می‌شود، از برای هر یک واقعه یکی است؛ چنانی که این می‌میرد همچنان آن نیز می‌میرد و از برای همگی نفس یکسان است (یعنی روح یکسان است) و انسان بر حیوان رجحان ندارد زیرا همه چیز باطل و بیهوده است. برحسب معنای حقیقی و لغوی کلمات، در اینجا سخنی از فناپذیری طبیعی روح در میان نیست؛ و در عین حال این مطلب مغایرتی با زندگی جاوید برگزیدگان به واسطه لطف خداوند ندارد. و (در باب ۴ آیه ۳) آمده است: و کسی که تا به حال به وجود نیامده است از هر دو بهتر است، یعنی از کسانی که اکنون زنده‌اند و کسانی که قبلاً زنده بودند بهتر است؛ و گفتن این سخن، در صورتی که روح همه کسانی که وجود داشته‌اند، جاویدان باشد، دشوار می‌بود، زیرا در آن صورت داشتن روح جاوید بدتر از نداشتن روح به‌طور کلی، می‌بود. و نیز (در ۹:۵) می‌گوید: زندگان می‌دانند که باید بمیرند، اما مردگان هیچ چیز نمی‌دانند؛ که بدیهی است و منظور زمان پیش از رستاخیز جسمانی است. مورد دیگری که ظاهراً مؤید جاودانگی طبیعی روح است، سخن منجی ماست که می‌گوید ابراهیم، اسحاق و یعقوب زنده‌اند؛ اما این سخن در مورد وعده خداوند و قطعیت رستاخیز ایشان گفته شده است نه در خصوص زندگی بالفعل ایشان در آن زمان؛ به‌همان معنایی که خداوند به آدم فرمود که روزی که از میوه ممنوع بچشد، بی‌شک خواهد مرد؛ پس وی از آن پس به حکم خداوند مرده بود، لیکن مرگ او در عمل اجرا نشد الاً تقریباً هزار سال پس از آن؛ پس ابراهیم، اسحاق و یعقوب به حکم وعده مسیح در زمانی که آن سخن را گفت زنده بودند لیکن در عمل تا روز رستاخیز زنده نخواهند شد. و داستان مرد ثروتمند در قصه العاذر^۱ نیز، اگر آن را به‌عنوان داستانی حکمت‌آموز بگیریم، مغایرتی با این مطلب ندارد.

اما آیات دیگری در کتاب مقدس عهد جدید هست که در آنها به‌نظر می‌رسد که جاودانگی مستقیماً به تبهکاران نسبت داده شده باشد، زیرا آشکار است که همگی ایشان باید برای داوری زنده شوند. و به‌علاوه در بسیاری از آیات گفته می‌شود که تبهکاران گرفتار آتش ابدی، عذاب جاوید و کیفر همیشگی خواهند شد و کرم وجدان هیچگاه نخواهد مرد؛ و همه این معانی در مفهوم مرگ همیشگی مندرج است که معمولاً به مفهوم زندگی جاوید در عذاب تعبیر می‌شود؛ و با این همه در هیچ آیه‌ای نیافته‌ام که به‌موجب آن کسی الی‌الابد در عذاب زندگی کند. همچنین مشکل بتوان گفت که خداوندی که پدر رحیم و رحمان و مظهر رحمت است و هر چه بخواهد در آسمان و زمین انجام می‌دهد و به قلوب

همگان برطبق مشیت خود آگاهی دارد و بدون لطف و مرحمت او آدمی نه می‌تواند متمایل به خیر باشد و نه از شر و تباهی توبه کند، چگونه ممکن است گناهان آدمیان را در طی زمانی بی‌انتها و با چنان شکنجه و عذاب شدیدی که برای انسان‌ها قابل تصور باشد و یا حتی با شدتی بیشتر از آن، مجازات کند. پس باید ببینیم که معنای واقعی آتش همیشگی و عبارات مشابه دیگر در کتاب مقدس چیست.

پیش‌تر اثبات کرده‌ایم که سلطنت خداوند به واسطهٔ مسیح در روز جزا آغاز می‌گردد، یعنی در روزی که مؤمنان دوباره زنده خواهند شد تا با بدن‌هایی پرشکوه و روحانی، اتباع مملکت مسیح شوند، مملکتی که ابدی خواهد بود؛ در آن حال ایشان نه زن می‌گیرند و نه شوهر می‌کنند، نه می‌خورند و نه می‌آشامند، بدان‌سان که پیش‌تر در قالب بدن‌های طبیعی خود عمل می‌کردند؛ بلکه اینک به صورت افرادی مستقل و بدون نیاز به جاودانگی ناشی از تولیدمثل، زنده و جاوید خواهند بود؛ و نیز تبهکاران بار دیگر زنده خواهند شد تا جزای گناهان خود را بگیرند؛ و نیز آن دسته از برگزیدگانی که در آن روز در هیئت جسم طبیعی و خاکی خود زنده خواهند بود، ناگهان جسم‌شان دگرگون می‌شود و روحانی و جاوید می‌گردد؛ اما هیچ آیه‌ای در کتاب مقدس نشان نمی‌دهد که بدن‌های تبهکارانی که اتباع مملکت شیطان‌اند نیز به بدن‌هایی شکوهمند و روحانی تبدیل گردد و یا خود ایشان همچون فرشتگان الهی نیازی به خوردن و آشامیدن و تولیدمثل نداشته باشند و یا اینکه زندگی فرد فرد ایشان همچون زندگی هر فرد مؤمنی بالانفراد جاویدان شود و یا همانند زندگی حضرت آدم در صورتی که وی مرتکب گناه نشده بود، گردد؛ تنها آیاتی دربارهٔ عذاب جاویدان هست که آنها را هم می‌توان به نحوی دیگر تفسیر کرد.

از این مطلب می‌توان چنین استنباط کرد که همچنانکه برگزیدگان پس از روز رستاخیز به همان وضعی اعاده خواهند شد که آدم پیش از ارتکاب گناه در آن وضع قرار داشت؛ به همین‌سان تبهکاران در همان وضعی خواهند بود که آدم و اولادش پس از ارتکاب گناه از جانب وی، در آن قرار گرفتند؛ الا اینکه خداوند به آدم و آن گروه از اولادش که به خدا اعتماد کرده و توبه نمایند وعده کرد که نجات بخشی را برایشان بفرستد؛ اما نه برای آنانی که در گناه می‌میرند، همچون فاسدان و تبهکاران.

عذاب ابدی چیست

با ملاحظهٔ این مطالب نصوصی که از آتش جاویدان، عذاب ابدی و یا کرمی که هرگز نخواهد مرد [یعنی عذاب وجدان] سخن می‌گویند مغایرتی با عقیده به مرگ دوم و همیشگی در معنای حقیقی و طبیعی کلمهٔ مرگ ندارند. آتش یا غذایی که در جهنم، توفت^۱ و هر مکان دیگری برای تبهکاران تدارک دیده شود، ممکن است الی‌الابد بسوزد؛

۱. Tophet، نام دره‌ای که در آن آتش می‌سوزاندند و جانوران یا آدمیان را در آن قربانی می‌کردند، کتاب دوم ملوک ۱: ۲۳-م.

و ممکن هم هست که همیشه تبهکارانی برای عذاب یافتن در آن اماکن، وجود داشته باشند؛ هر چند هیچیک از ایشان الی‌الابد عذاب نخواهند شد. زیرا تبهکاران چون در وضعی باقی می‌مانند که بنی‌آدم پس از گناه آدم در آن گرفتار آمد، پس ممکن است در روز رستاخیز هم به همان شیوه گذشته زندگی کنند و زن بگیرند و شوهر کنند و بدن‌های مادی و فسادپذیری چون بدن‌های همه انسان‌های دنیا داشته باشند؛ و در نتیجه بتوانند پس از روز رستاخیز همچون گذشته دائماً تولیدمثل کنند. زیرا هیچ آیه‌ای در کتاب مقدس خلاف این مطلب را نگفته است. پولس رسول در گفت‌وگو از رستاخیز (نامه اول به اهل قرنتس باب ۱۵) رستاخیز را تنها به معنای بازگشت به حیات ابدی تعبیر می‌کند و نه به مفهوم قیامت برای مجازات. و در باب معنای اول می‌گوید: بدن مردگان به فساد پاشیده می‌شود و بی‌فساد برمی‌خیزد؛ در ذلت پاشیده می‌شود و در جلال برمی‌خیزد، در ناتوانی پاشیده می‌شود، در توانایی برمی‌خیزد، بدن حیوانی پاشیده می‌شود و بدن روحانی برمی‌خیزد. نمی‌توان در مورد بدن‌های کسانی که برای مجازات برمی‌خیزند چنین گفت. پس منجی ما نیز وقتی از سرشت انسان پس از رستاخیز سخن می‌گوید منظورش رستاخیز برای زندگی جاوید است نه برای مجازات. آیات ۳۴، ۳۵، ۳۶ از باب ۲۰ انجیل لوقا بسیار پر بارند: نکاح نمودن و نکاح‌دادن برای ابنای این دنیاست اما کسانی که سزاوارند تا آن جهان را به دست آورند و از میان مردگان برخیزند، نه ازدواج می‌کنند و نه به نکاح داده می‌شوند و بار دیگر هم نتوانند مرد زیرا که ایشان ملائکه را مانند، و فرزندان خداوندند زیرا فرزندان رستاخیزند. ابنای این دنیا که در همان وضعی هستند که آدم ایشان را در آن وانهاد، ازدواج و نکاح خواهند کرد، یعنی اینکه متوالیاً کون و فساد خواهند یافت و این خلود نوع بشر است و نه جاودانگی افراد آدمی؛ ایشان سزاوار آن نیستند که از زمره کسانی باشند که جهان دیگر را به دست می‌آورند و به‌طور مطلق از میان مردگان برمی‌خیزند؛ بلکه صرفاً همچون محبوسان آن جهان مدت کوتاهی برخوردارند خاست و آن هم برای این مقصود که در حد لازم برای گناهان خود کیفر شوند. برگزیدگان تنها فرزندان قیامت‌اند یعنی تنها وارثان زندگی جاویدند؛ تنها ایشان‌اند که دیگر مردن نتوانند؛ هم ایشان هستند که هم‌تراز ملائکه و فرزندان خداوندند؛ و تبهکاران و فاسدان در عداد ایشان نخواهند بود. برای تبهکاران بعد از روز رستاخیز تنها امکان مرگ دوم یا مرگ ابدی باقی می‌ماند؛ و فاصله زمانی میان رستاخیز و همین مرگ دوم یا ابدی، تنها زمان مجازات و عذاب است و تا وقتی ادامه می‌یابد که نسل‌های متوالی گناهکاران فرارسند و این توالی مادام که نوع بشر با تولیدمثل خود تداوم یابد، یعنی الی‌الابد، ادامه خواهد یافت.

عقیده به وجود عالم تطهیر ارواح (به نظر من) مبتنی بر همین عقیده به جاودانگی طبیعی ارواح جدا از بدن است. زیرا اگر فرض کنیم که زندگی جاوید تنها به حکم لطف

پاسخ به متون مورد استناد در خصوص عالم تطهیر ارواح

[خدا] ممکن باشد، در آن صورت هیچ حیاتی جز حیات جسمانی، و هیچ خلودی تا روز رستاخیز متصور نخواهد بود. متون مورد استناد بلارمین در خصوص عالم تطهیر ارواح که مبتنی بر مکتوبات معتبر و اصیل عهد عتیق است، یکی روزه‌داری داوود به خاطر شائول و یوناثان است که (در کتاب دوم ملوک ۱۰:۱۲) مذکور است؛ و نیز (در کتاب دوم سموئیل ۳:۳۵) به خاطر ابنیر ذکر شده است. گفته می‌شود که روزه‌داری داوود به منظور کسب چیزی برای آن دوازده دست خدا پس از مرگ آنها بود. زیرا پیش‌تر، بعد از آنکه به منظور تأمین سلامت فرزند خودش روزه گرفته بود، به محض آنکه دانست که وی مرده است، گوشت طلب کرد. پس چون روح وجودی مجزا از جسم دارد و هیچ چیز را نمی‌توان از طریق روزه‌داری برای ارواحی که یا در بهشت و یا در جهنم هستند، به دست آورد، در نتیجه چنین برمی‌آید که برخی ارواح آدمیان مرده وجود دارند که نه در بهشت و نه در دوزخ‌اند و بنابراین می‌بایست در جای سومی باشند که می‌باید همان عالم تطهیر ارواح باشد. و بدین‌سان [نویسنده] با فشار زیادی که به خودش آورده، آیات حاکی از وجود عالم تطهیر ارواح را، استنتاج کرده است؛ درحالی‌که آشکار است که مراسم سوگواری و روزه‌داری وقتی به خاطر مرگ آدمیانی اجرا شود که زندگی‌شان برای سوگواران سودمند نبوده است، به منظور احترام نسبت به ایشان انجام می‌گیرد؛ ولی وقتی سوگواری به خاطر مرگ کسانی باشد که سوگواران از زنده بودن ایشان منتفع گشته بودند، آنگاه چنین مراسمی ناشی از خسران خودشان است؛ و به همین‌سان داوود با روزه‌داری خود به شائول و ابنیر احترام گذاشت؛ اما در مرگ فرزند خودش با طلب غذای روزانه خویش به خود آرامش بخشید.

در آیات دیگری که وی از کتاب مقدس عهد عتیق برای اثبات مدعای خود می‌آورد، حتی هیچ نشانه یا رنگ و بویی از دلیل یافت نمی‌شود. وی هر آیه‌ای را که در آن واژه خشم یا آتش یا سوختن یا تصفیه‌کردن یا پاک‌کردن ذکر شده باشد، نقل می‌کند، زیرا احتمال می‌دهد که کشیشان حتی در یکی از موعظه‌های خود هر یک از آن آیات را برای اثبات عقیده به عالم تطهیر ارواح که پیشاپیش مورد اعتقاد و باور ایشان بوده است، آورده باشند. مثلاً نخستین آیه مزمور ۳۸^۱ را می‌آورد: ای خداوند مرا در غضب خود تنبیه مکن و در غیظ خود تأدیبم منما. اما اگر آگوستین خشم و غضب را به آتش دوزخ و غیظ را به آتش عالم تطهیر مرتبط نساخته بود، در آن صورت این آیه چه ربطی به عالم تطهیر ارواح می‌داشت؟ و نیز مزمور ۶۶ آیه ۱۲ که وی نقل می‌کند چه ربطی به آن دارد: به آب و آتش داخل شدیم و ما را به زمین راحت برآوردی. و دیگر آیات مشابه نیز (که علمای دین آن

۱. در متن اصلی مزمور ۳۷ ذکر شده که نادرست است. م.

دوران با استفاده از آنها موعظه‌ها و بیانات خود را تزیین می‌کردند و یا بسط می‌دادند) به‌زور بر مقاصد مورد نظر ایشان تطبیق داده می‌شوند.

اما وی به برخی آیات دیگر از کتاب مقدس عهد جدید استناد می‌کند که پاسخگویی به آنها چندان آسان نیست. اولین آیه این است (انجیل متی ۱۲:۲۳): هر کسی که سخنی برخلاف فرزند انسان گوید بخشوده خواهد گردید؛ اما هر کس برخلاف روح‌القدس سخنی گوید نه در این جهان و نه در جهان آینده عفو نخواهد شد. در اینجا وی عالم تطهیر را به معنای جهانی آینده می‌گیرد که در آن برخی گناهیانی که در این جهان بخشوده نشده باشند، عفو می‌شوند؛ با این حال آشکار است که تنها سه جهان وجود دارد؛ یکی عالم در دورانی که از خلقت تا طوفان نوح ادامه یافت و به‌واسطه آن طوفان نابود شد و در کتاب مقدس به جهان قدیم موسوم است؛ دوم عالم دوران پس از طوفان نوح تا روز جزا که همین جهان فعلی است و به‌واسطه آتش نابود خواهد گشت؛ و سوم عالمی که از روز جزا به بعد پیدا خواهد شد و جاوید خواهد بود و آخرت خوانده می‌شود؛ و همگان اتفاق نظر دارند که در آن نشانی از عالم تطهیر ارواح نخواهد بود. بنابراین آخرت و عالم تطهیر ارواح با هم ناسازگارند. پس در این صورت معنای کلمات مذکور از منجی ما چه تواند بود؟ اقرار می‌کنم که این سخنان را به‌سختی می‌توان با همه عقاید مقبول و مورد اتفاق امروز سازش داد؛ همچنین نباید از اقرار این مطلب شرمسار شویم که کتاب مقدس چنان عمیق است که فهم قاصر انسانی ما را به عمق آن دسترسی نیست. با این همه این مطالب را به حکم خود متن برای ملاحظه بیشتر متآلهین دانش آموخته‌تر در اینجا تبیین و تفسیر می‌کنم. و نخست اینکه چون سخن گفتن برخلاف روح‌القدس به‌عنوان شخص ثالث تثلیث به معنی سخن گفتن برخلاف کلیسا است که مسکن و مأمن روح‌القدس است؛ پس به‌نظر می‌رسد منظور آن آیه مقایسه میان آسانگیری منجی ما در تحمل ناروایی‌هایی که در دوران اقامت و تبلیغش بر روی زمین به وی روا می‌داشتند، و سختگیری پیشوایان پس از وی نسبت به کسانی باشد که منکر اقتدار و اختیار ایشان‌اند، و این اختیار خود ناشی از روح‌القدس به‌شمار می‌رود. چنانکه گویی [مسیح] می‌گوید: ای کسانی که منکر قدرت و عظمت من هستید و ای کسانی که مرا به صلیب می‌کشید، هر چه بیشتر به من باز گردید و توبه کنید، شما را عفو خواهم کرد؛ اما اگر شما قدرت کسانی را که از این پس با الهام از فیض روح‌القدس به شما تعلیم خواهند داد، انکار نمایید، ایشان ملایمت نخواهند کرد و شما را نخواهند بخشید بلکه در این جهان به شما عذاب خواهند داد و شما را (تا آنجا که بتوانند) بی‌وساطت و شفاعت به‌دست مجازات‌های آخرت خواهند سپرد (و شما [به‌نظر آنها] به من باز نمی‌گردید، مگر آنکه به ایشان نیز باز بگردید). و بدین معنا می‌توان کلمات مسیح را به‌عنوان پیشگویی یا پیش‌بینی دوران طولانی استقرار کلیسای مسیحی تلقی کرد؛ و یا اگر معنای کلمات او این نباشد (زیرا من

در چنین آیات سختی بر نظر خود اصرار نمی‌ورزم) در آن صورت شاید جایی برای توبه برخی گنهکاران پس از روز رستخیز باقی بماند؛ و آیه دیگری نیز هست که با آن معنا سازگاری دارد. زیرا با ملاحظه سخنان پولس رسول (در نامه اول به اهل قرنتس ۱۵:۲۹) که می‌گوید: و اگر این است که مردگان اصلاً بر نمی‌خیزند، پس چه می‌کنند آنان که در راه مردگان غسل می‌یابند و چرا غسل می‌یابند در راه مردگان؟ آدمی ممکن است چنین استنباط کند - چنانکه برخی استنباط کرده‌اند - که در دوران پولس رسول رسمی رایج بود که به‌موجب آن امکان داشت با غسل گرفتن در راه مردگان از جانب دوستان متوفی آمادگی ایشان را برای اطاعت از منجی ما و قبول وی به‌عنوان سلطان در هنگام بازگشت مجدد او، اعلام کرد (مثل کسانی که امروزه معتقدند که ضامن و متکلف ایمان کودکانی هستند که قادر به داشتن اعتقاد نیستند)؛ و در آن صورت دیگر عفو گناهان در آخرت نیازی به آتش تطهیر ارواح ندارد. اما در هر دو تفسیر فوق آنقدر غموض و تضاد هست که به هیچیک اطمینان ندارم؛ و آن دو را به کسانی که کاملاً در کتاب مقدس متبحرند وامی‌گذارم تا تفحص کنند و ببینند که آیا آیات صریح‌تری در نقض آنها وجود دارد یا نه. به نظر من تنها در این خصوص در نصوص کتاب مقدس صراحت هست که نه ذکر از نام و نه از واقعیت عالم تطهیر ارواح در هیچیک از متون یافت نمی‌شود و هیچ چیز نیز در آنها نیست که ضرورت وجود چنان مکانی را برای ارواح بدون اجسام اثبات کند، نه برای روح‌العاذار در طی چهار روزی که مرده بود و نه برای ارواح کسانی که به ادعای کلیسای روم هم اینک در آنجا عذاب می‌کشند. زیرا خدایی که بتواند به پاره‌ای از گل حیات ببخشد می‌تواند دوباره به مردگان جان بدهد و اجساد بی‌جان و پوسیده آنها را در قالب بدن‌هایی روحانی و جاوید تجدید کند.

آیه دیگر از نامه اول پولس به اهل قرنتس باب سوم است که در آن گفته می‌شود که آنان که بر روی مبنای واقعی، گاه و خاشاک و غیره بنا کنند، کارشان تباه خواهد شد؛ اما خودشان نجات خواهند یافت ولی چنانکه از آتش گذر کرده باشند. [نویسنده] این آتش را آتش تطهیر ارواح می‌شمارد. چنانکه پیش‌تر گفته‌ایم سخنان حواری در اینجا به سخنان زکریا ۱۳:۹ اشاره دارد، آنجا که می‌گوید: و سومین حصه را از آتش خواهم گذرانید و ایشان را مثل قال گذاشتن نقره قال خواهم گذاشت و مانند خلاص گذاشتن طلا خالص خواهم کرد؛ این آیه در خصوص بازگشت مسیح با قدرت و جلال یعنی بازگشت او در روز رستاخیز و احتراق عمومی جهان فعلی بیان شده است؛ و در این آتش برگزیدگان نخواهند سوخت بلکه پالایش خواهند یافت؛ یعنی اینکه عقاید و سنت‌های نادرست خود را فرو خواهند هشت و آنها را به اصطلاح مختومه خواهند ساخت و پس از آن نام خداوند راستین را استدعا خواهند نمود. به‌همین‌سان [پولس] حواری درباره کسانی که با اتکا بر این اصل

اساسی که عیسی، همان مسیح است، با این حال عقاید نادرستی بر آن اساس بنا می‌کنند، می‌گویند که ایشان در آن آتشی که جهان را تجدید خواهد کرد نخواهند سوخت، بلکه از آن آتش خواهند گذاشت و به رستگاری خواهند رسید؛ اما البته به شرطی که به خطاهای پیشین خود واقف شوند و از آنها دست بکشند. [در این تمثیل] بتایان، پیشوایان دینی هستند؛ مبنا همان اصل مسیح بودن عیسی است؛ زر و سیم و احجار کریمه، عقاید راستین‌اند؛ و پالایش و تصفیه ایشان، ترک خطاها از جانب آنهاست. در این همه هیچ نشانی از سوزاندن ارواح غیرجسمانی یعنی غیرقابل حمل وجود ندارد.

نص سوم همان باب ۱۵ از نامه اول پولس به اهل قرنتس است که پیش‌تر در مورد مفهوم غسل تعمید برای مردگان چیست

غسل تعمید در راه مردگان ذکر شد؛ [نویسنده] بر آن اساس استنتاج می‌کند که اولاً نماز و نیایش برای مردگان خالی از فایده نیست؛ و از این نیز نتیجه می‌گیرد که آتش تطهیر ارواح وجود دارد. اما هیچیک از این دو استنتاج درست نیست. زیرا از بین تفاسیر مختلفی که درباره معنای کلمه غسل تعمید وجود دارد، وی اصلاً این تفسیر و معنا را تأیید می‌کند که منظور از غسل تعمید (در معنای استعاری آن) غسل برای توبه و کفاره است؛ و در این معنا وقتی آدمیان روزه می‌گیرند و نماز می‌خوانند و صدقه می‌دهند، غسل تعمید می‌گیرند؛ پس غسل تعمید به خاطر مردگان با نماز و نیایش برای آنها یکی و یکسان است. اما این تنها استعاره است و نمونه‌ای از این معنای استعاری نه در کتاب مقدس وجود دارد و نه در هیچ شکل دیگری از کلام؛ و به‌علاوه این تفسیر با نظم کلی و چارچوب کتاب مقدس ناسازگار است. (در انجیل مرقس ۱۰:۳۸ و در انجیل لوقا ۱۲:۵۰) کلمه غسل تعمید به معنی غوطه‌ور شدن در خون خود به کار رفته است، بدان‌سان که مسیح بر روی صلیب و بیشتر حواریون به‌خاطر شهادت‌دادن درباره او، چنان شدند. اما مشکل بتوان گفت که نماز و نیایش و روزه‌داری و دادن صدقه شباهتی با غوطه‌ور شدن داشته باشند. همچنین غسل تعمید در انجیل متی ۳:۱۱ به معنی تصفیه با آتش نیز به کار رفته است (که در اینجا قدری در تأیید عالم تطهیر ارواح است). اما آشکار است که آتش و پالایشی که در اینجا ذکر شده است، همان چیزی است که زکریای نبی (در کتاب زکریا ۱۳:۹) از آن بدین‌سان سخن می‌گوید: سومین حصه را از آتش خواهم گذرانید و ایشان را تصفیه خواهم کرد و غیره؛ و به تبعیت از او پطرس رسول (در نامه اول پطرس ۱:۷) می‌گوید: [این سختی‌ها برای آن است] که ایمان شما را آزمایش نماید که از طلای فانی بسیار گرانبهاتر است. بعد از آنکه ایمان شما در بوته آتشین آزمایش رفت آنگاه روزی که عیسی مسیح باز گردد، باعث تمجید و جلال و سربلندی شما می‌شود. و نیز پولس رسول (در نامه اول به اهل قرنتس ۳:۱۳) می‌گوید: آتش، اعمال هر کسی را آزمایش خواهد کرد تا معلوم شود که از چه نوعی است. اما پطرس رسول و پولس رسول از آتشی سخن می‌گویند که در ظهور دوم مسیح پیدا خواهد شد؛ و زکریای نبی از [آتش] روز قیامت سخن می‌گوید؛ و

بنابراین آیه مذکور از انجیل متی را می‌توان به همین معنا تفسیر کرد؛ و در آن صورت نیازی به آتش تطهیر ارواح نخواهد بود.

تعبیر دیگری از غسل تعمید به خاطر مردگان همان است که پیش‌تر ذکر کردم و [نویسنده] این تعبیر را احتمالاً بر نص دوم ترجیح می‌دهد؛ و از همان نیز فایده نماز و نیایش برای مردگان را استنباط می‌کند. زیرا اگر پس از رستاخیز، کسانی که نام مسیح را نشنیده و یا به وی ایمان نداشته‌اند، می‌توانند به مملکت مسیح راه یابند؛ پس بیهوده نخواهد بود که پس از مرگ آنان، دوستان‌شان برایشان دعا کنند تا آن زمان که آنان دوباره در رستاخیز برخیزند. اما به فرض آنکه خداوند بر اثر دعا و نیایش مؤمنان، کسانی را که تعلیم و تبلیغ مسیح را نشنیده‌اند و در نتیجه امکان رد آن تعلیم و تبلیغ را نداشته‌اند، به ایمان به مسیح رهنمون شود و اعانه به ایشان نیز در این خصوص قابل سرزنش نباشد؛ لیکن این مطلب نتیجه‌ای درباره عالم تطهیر ارواح به دست نمی‌دهد؛ زیرا برخاستن از مرگ و بازگشتن به زندگی یک چیز است؛ درحالی‌که برخاستن از عالم تطهیر ارواح و بازگشت به زندگی چیز دیگری است؛ که مانند برخاستن از زندگی و بازگشتن به زندگی یا رسیدن از زندگی پرعذاب به زندگی شادمانه است.

نص چهارم در انجیل متی ۵:۲۵ است که می‌گوید: وقتی کسی از تو شکایت کرده و شما در راه دادگاه هستید، بکوش قبل از آنکه به دادگاه برسید و شاکی، تو را به دست قاضی بسپارد و قاضی تو را به دست ضابط بدهد و به زندان افکنده شوی، با شاکی خود صلح کنی. وگرنه در زندان خواهی ماند تا آنکه قران آخر را بپردازی. در این تمثیل، شخص خاطی همان گناهکار است؛ شاکی و قاضی، هر دو خداوندند؛ راه دادگاه، زندگی دنیوی است؛ زندان همان گور است و ضابط نیز مرگ است؛ و از این مرگ، شخص گناهکار بر نخواهد خاست تا به زندگی جاوید راه یابد بلکه تنها به مرگ دوم می‌رسد، تا آنکه آخرین قران را بپردازد و یا مسیح با مرگ خویش به جای وی آن را تأدیه نماید و تأدیه مسیح توان کاملی برای همه گناهان است چه کوچک و چه بزرگ، که با مرگ مسیح به یک میزان بخشودنی می‌شوند.

نص پنجم انجیل متی ۵:۲۲ است که می‌گوید: هر کس بی‌جهت نسبت به برادر خود خشمگین و عصبانی شود، در محاکمه گناهکار خواهد بود و هر کس که برادرش را ابله خطاب کند در دادگاه گناهکار شناخته می‌شود، اما هر کس که به برادرش دشنام دهد، سزایش آتش جهنم است. [نویسنده] از این آیه سه نوع گناه و سه نوع کیفر استنباط می‌کند؛ و از این سه نوع گناه، تنها گناه آخر با آتش دوزخ کیفر می‌شود؛ و در نتیجه پس از پایان زندگی دنیوی مجازات گناهان کوچک‌تر در عالم تطهیر ارواح داده می‌شود. در هیچ تفسیری که از این آیات صورت گرفته است نمی‌توان نشانی از چنین استنباطی یافت؛ آیا پس از زندگی دنیوی انواعی از محاکم وجود خواهد داشت که انواع مختلف جرائم را استماع کنند و در مورد آنها حکم دهند، همچنانکه در بین یهودیان در زمان زندگی منجی ما رایج بود

که قضات جداگانه و دادگاه‌های جداگانه‌ای داشتند؟ آیا کل امر قضا در دست مسیح و حواریونش نخواهد بود؟ پس برای فهم این نص نباید آن را به صورت مجزّد و خارج از متن در نظر بگیریم بلکه باید همراه با کلمات پیشین و پسین ملاحظه نماییم. منجی ما در این باب از انجیل متی، قانون موسی را تفسیر می‌کند؛ و یهودیان گمان می‌کردند که این قانون وقتی عمل و اجرا می‌گردد که ایشان معنای لغوی و ظاهری آن را نقض نکنند، هر چند خود در عمل نیت و معنای مورد نظر قانونگذار را نقض کرده بودند. بنابراین گرچه ایشان گمان می‌کردند که فرمان ششم جز با قتل نفس نقض نمی‌گردد، و یا اینکه فرمان هفتم جز با همبستر شدن با زنی که همسر آدمی نیست، نقض نمی‌شود؛ اما منجی ما به آنها می‌گوید که خشم درونی آدمی نسبت به برادر خویش اگر بدون دلیل باشد، در حکم قتل نفس است؛ (مسیح می‌گوید): قانون موسی را می‌دانی که گفته است: آدم مکش و هر کس آدم بکشد در محکمه قضات محکوم خواهد شد و یا در محکمه آن هفتاد تن از مشایخ؛ اما من به شما می‌گویم که اگر بر برادر خود بی‌دلیل خشمگین شوید و یا او را دشنام دهید و ابله بخوانید، کار شما در حکم آدم‌کشی است و در روز جزا در حضور مسیح و حواریونش با آتش دوزخ مجازات خواهید شد؛ پس آن کلمات برای تشخیص انواع جرائم و انواع مختلف محاکم و انواع مجازات‌ها به کار نرفته‌اند بلکه منظور نفی تمایز میان گناهان است، زیرا یهودیان تمایز در گناهان را نه از تفاوت در نیت و اراده افراد برای اطاعت از خداوند بلکه از تفاوت بین محاکم و دادگاه‌های دنیوی خود استنباط می‌کردند؛ منظور نشان دادن این نکته است که کسی که نیت و قصد آزار برادرش را داشته باشد، هر چند اثر بیرونی آن تنها به شکل دشنام ظاهر شود و یا اصلاً اثر بیرونی نداشته باشد، آن کس در روز جزا به وسیله قضات و دادگاه، که نه محاکم مختلف بلکه همگی محکمه واحدی هستند، به درون آتش دوزخ افکنده خواهد شد. با توجه به این تفسیر معلوم نیست که چه مطلبی می‌توان از آن متن در تأیید عالم تطهیر ارواح استنباط کرد.

نص ششم انجیل لوقا ۱۶:۹ است که می‌گوید: و من شما را گویم که از ثروت ناصواب خویش دوستانی برای خود مهیا کنید که چون ذلیل شوید شما را در اماکن جاودانی جای دهند. [نویسنده] ادعا می‌کند که این آیه اشاره به استدعا از قدیسان متوفی دارد. اما معنای آن روشن است؛ یعنی ما باید با استفاده از ثروت خود، از تهیدستان دوستانی برای خود مهیا سازیم و از این طریق دعا و ثنای ایشان را مادام که زنده‌اند نصیب خود کنیم. آن کس که به بی‌چیزان پول بدهد، به خداوند قرض داده است.

نص هفتم انجیل لوقا ۲۳:۲۴ است که می‌گوید: خداوند اوقتی تو به سلطنت خود می‌رسی ما را به یاد دار. به گفته او، منظور از این آیه بخشش گناهان پس از مرگ است. اما این استنباط درست نیست که [بگوییم که] منجی ما در آن زمان او را بخشیده باشد ولی در هنگام بازگشت خود در شکوه و جلال به یاد آورد که وی را دوباره زنده کند و زندگی جاوید بخشد.

نص هشتم کتاب اعمال رسولان ۲:۲۴ است که پطرس رسول در آنجا دربارهٔ مسیح می‌گوید: ولی خدا او را از درد مرگ نجات داد و دوباره زنده کرد، چون مرگ نمی‌توانست چنین کسی را در چنگ خود اسیر کند. [نویسنده] این آیه را چنین تفسیر می‌کند که مسیح به درون عالم تطهیر ارواح نزول می‌کند تا برخی ارواح را از عذاب رهایی بخشد؛ درحالی‌که آشکار است که خود مسیح از مرگ خلاصی می‌یابد؛ خود اوست که نمی‌توانست در چنگال مرگ و یا در گور اسیر بماند؛ نه ارواح موجود در آن عالم. اما اگر در گفته‌های بزا در طی یادداشت‌هایش در مورد این آیه دقت شود، بر همگان آشکار خواهد شد که به‌جای کلمهٔ درد باید کلمهٔ بند باشد؛ و در این صورت دیگر هیچ دلیلی برای جستجوی معنای عالم تطهیر ارواح در این آیه نخواهد بود.

فصل چهل و پنجم

در باب داستان شیاطین و دیگر بقایای مذهب

قبایل غیریهود

تصوری که به‌واسطهٔ اجسام شفاف بر روی اندام‌های بینایی ایجاد می‌شود خواه به شکل خط مستقیم واحد و یا خطوط چندگانه‌ای که از اجسام غیرشفاف بازتاب یابد و یا در مسیر خود با گذر از اجسام شفاف انکسار پیدا کند، در هر حال در موجودات زنده که خداوند چنین اندام‌هایی در وجود ایشان تعبیه کرده است، صورت خیالی آن شیء را ایجاد می‌کند و از همین صورت صورت خیالی است که آن تصور ناشی می‌شود و این صورت خیالی، رویت خوانده می‌شود که به‌نظر نمی‌رسد صورت خیالی صرف و ساده‌ای باشد بلکه خود جسم در خارج از ذهن ما موجود می‌نماید. به‌همین شیوه وقتی کسی چشمان خود را شدیداً فشار دهد، به‌نظر او نوری در خارج و در جلو چشمانش ظاهر می‌گردد، که هیچکس جز خودش آن را نمی‌بیند؛ زیرا در حقیقت چنان چیزی در خارج از چشم آن کس وجود ندارد، بلکه تنها حرکتی در اندام‌های داخلی پیدا شده که با مقاومت خارج می‌شود و همین حرکت چنان تصویری را برای آن کس ایجاد می‌کند. و حرکتی که به‌واسطهٔ این فشار ایجاد شده، وقتی پس از آنکه شیء موجود آن رفع گردد، همان چیزی است که ما تخیل و صورت خیالی و خاطره و یا رؤیا (که در خواب و گاه به‌واسطهٔ ناراحتی شدید اندام‌ها به‌واسطهٔ بیماری و شدت ظاهر می‌شود) می‌نامیم. در این باره پیش‌تر در فصل‌های دوم و سوم مختصراً سخن گفته‌ایم.

منشأ داستان شیاطین

چون مدعیان قدیمی معرفت طبیعی هیچگاه به ماهیت رویت و بینایی به این معنا پی نبردند، و برخی از ایشان به‌ویژه امور دور از دسترس را (که موضوع آن معرفت است) ملاحظه نمی‌کردند، پس مردم نمی‌توانستند درکی از آن صورت‌های موجود در خیال و یا

در حواس خود پیدا کنند و تنها در مورد امور واقعاً موجود در عالم خارج چیزی می‌دانستند؛ و برخی (چون نمی‌دانند آن صورت‌ها چگونه محو و ناپدید می‌شوند) آنها را مطلقاً غیرجسمانی یعنی غیرمادی و یا صورت‌هایی خالی از ماده و یا چون رنگ و شکلی می‌دانستند که فارغ از هر جسم رنگ‌دار یا شکل‌داری وجود دارند و می‌توانند (چون لباس) اجسام هوایی به تن کنند تا آنکه خود را برای چشمان جسمانی ما مرئی و دیدنی سازند. و دیگران می‌گفتند که این چیزها اجسام یا موجودات زنده‌ای هستند که از هوا یا مادهٔ اثیری و لطیف دیگری ساخته شده‌اند که به‌هنگام رؤیت متراکم به‌نظر می‌آیند. لیکن هر دو گروه لقب واحدی به آنها داده‌اند و توافق دارند که آنها را ارواح و شیاطین بخوانند. چنانکه گویی مردگانی که به خواب ایشان می‌آیند صرفاً در مغز خود ایشان خانه ندارند بلکه مقیم و ساکن آسمان و یا بهشت و جهنم‌اند؛ یعنی خیالات نیستند بلکه ارواح‌اند؛ درست مثل آنکه کسی استدلال کند و بگوید که روح خود را در آینه دیده و یا ارواح ستارگان را در آب مشاهده کرده است؛ و یا اینکه شبح معمولی خورشید را که به اندازهٔ دوازده اینچ است روح آن خورشید عظیمی بدانند که کل عالم مرئی را منور می‌سازد. و بدان سبب ایشان از آن ارواح به‌عنوان موجوداتی که دارای قدرت نامعلوم یعنی نامحدودند و می‌ترسند و آنها را قادر به رساندن سود یا زیان به‌خود می‌دانند؛ و در نتیجه از این طریق به حکام کشورهای غیرمسیحی فرصت و امکان داده‌اند تا از ترس ایشان به‌سود خود استفاده کنند و از طریق اساطیر و داستان شیاطین (که در آن شعرا به‌عنوان کاهنان اصلی مذاهب کفرآمیز عنوان می‌شدند و از این‌رو مورد احترام بودند) و به‌منظور حفظ صلح عمومی، اطاعت اتباع را نسبت به آنها جلب کنند؛ و برخی از آن شیاطین را به‌عنوان ارواح کریمه و برخی دیگر را به‌عنوان ارواح خبیثه قلمداد نمایند؛ تا دستهٔ اول مشوق اتباع به اطاعت و تبعیت و دستهٔ دوم مانع و مهاری برای جلوگیری ایشان از نقض قانون باشند

اینکه نام شیاطین به چه نوع از اشیا و موجوداتی اطلاق می‌شد، بعضاً از روی شجره‌نامهٔ خدایان ایشان که هزیود، یکی از قدیمی‌ترین شاعران یونانی، آن را به رشتهٔ تحریر درآورده است و بعضاً از روی کتب تاریخی دیگر معلوم می‌گردد؛ به برخی از اینها پیش‌تر در فصل ۱۲ این رساله اشاره کرده‌ایم.

یونانیان از طریق مستعمرات و فتوحات خود، زبان و ادبیات خویش را به آسیا، مصر، و ایتالیا تسری بخشیدند و از این‌رو طبعاً داستان‌های شیاطین (و یا به‌گفتهٔ پولس رسول) آیین و دین شیاطین را نیز در آن نواحی بسط دادند. و از آن طریق آن داستان‌ها در بین یهودیان چه در یهودیه و چه در اسکندریه و نواحی دیگری که در آنها پخش و پراکنده بودند، سرایت کرد. اما ایشان عنوان شیطان را (برخلاف یونانیان) به ارواح نیک و بد هر دو اطلاق نمی‌کردند بلکه تنها در مورد ارواح شریر به کار می‌بردند؛ و شیطان‌ها و

هویت شیاطین دوران باستان

چگونه این آیین بسط یافت

و چقدر مورد پذیرش یهودیان قرار گرفت

دیوهای نیکو را روح خدا می‌نامیدند؛ و کسانی را که چنین ارواحی در وجودشان رسوخ می‌کرد، انبیا می‌شمردند. خلاصه اینکه هر امر عجیب و غریبی را اگر نیکو و خوشایند بود به روح خدا و اگر بد و ناخوشایند بود به یکی از شیاطین یعنی شیطانی بد نهاد که همان ابلیس باشد، نسبت می‌دادند و شیطان بد به این معنی [در یونانی] *χαιροδάμιον* است. بنابراین آنها، کسانی را که ما بی‌عقل یا مخبط می‌خوانیم، دیوانه و مجنون یعنی تحت سلطه دیو، و جن زده می‌خواندند و نیز این عنوان را برای کسانی به کار می‌بردند که دچار بیماری غشی و صرع بودند و یا چیزهایی می‌گفتند که آنها به دلیل قصور فهم، بیهوده و بی‌معنا می‌پنداشتند؛ به همین سان آنها در مورد آدم کثیف و ناپاکیزه می‌گفتند که روح ناپاکی در وجودش خانه کرده است؛ و درباره افراد گنگ و لال می‌گفتند، شیطان لالی در او هست؛ و نیز در مورد یحیی تعمیدگر (انجیل متی ۱۸:۱۱) به خاطر روزه‌داری عجیب و غریبش می‌گفتند که شیطانی در او هست. و نیز در مورد منجی ما، چون وی گفته بود که هر کس دستورهای مرا اطاعت کند، هرگز نمی‌میرد، [سران یهود گفتند]: حالا دیگر برای ما ثابت شد که تو شیطان در خود داری [و دیوانه‌ای] زیرا ابراهیم و تمامی پیامبران مردند؛ (انجیل یوحنا ۸:۵۲)؛ و نیز چون منجی ما گفته بود که (یوحنا ۷:۲۰) آنها می‌خواستند او را بکشند، مردم پاسخ دادند: تو با خود شیطان داری [و دیوانه‌ای]؛ چه کسی می‌خواهد تو را بکشد؛ از این رو آشکار است که یهودیان عقاید مشابهی درباره ارواح و شیاطین داشتند یعنی اینکه آنها را خیالات و اوهام مغز انسان نمی‌شمردند بلکه چیزهایی واقعی و مستقل از خیال می‌دانستند.

یوحنا ۸:۵۲

حال اگر این عقیده درست نبود (برخی ممکن است بپرسند) پس چرا منجی ما آن را رد نکرد و خلاف آن را تعلیم نداد؛ بدتر از این، چرا وی در موارد مختلف چنان شیوه‌های بیانی به کار می‌برد که گویی آن را تأیید می‌کرد؟ به این ایراد چنین پاسخ می‌گوییم که اولاً مسیح وقتی می‌گوید که روح گوشت و استخوان ندارد، گرچه او بر آن است که ارواح وجود دارند، لیکن منکر آن نیست که این ارواح جسمانی باشند؛ و پولس رسول آنجا که می‌گوید: ما در بدن‌های روحانی دوباره زنده خواهیم شد، ماهیت ارواح را تصدیق می‌کند و می‌گوید که آنها جسمانی هستند؛ و فهم این مطلب دشوار نیست. زیرا هوا و بسیاری چیزهای دیگر هم جسم هستند، هر چند گوشت و خون و یا جسم سخت دیگری نیستند که چشم آنها را ببیند. اما وقتی منجی ما با شیطان سخن می‌گوید و به او امر می‌کند تا از وجود انسانی خارج شود، اگر منظور از شیطان، بیماری و مرضی مثل تشنج یا خبط دماغ، و یا روحی جسمانی و مادی باشد، آیا طرز بیان مطلب نادرست نیست؟ آیا امراض توانایی شنیدن دارند؟ آیا ممکن است در بدنی که از گوشت و خون ساخته شده و پیشاپیش سرشار از ارواح حیاتی و حیوانی است، روحی مادی و جسمانی موجود باشد؟ پس آیا ارواحی وجود ندارند که نه بدن داشته باشند و نه صرف خیال و وهم باشند؟ در پاسخ به

چرا منجی ما آن را رد نکرد

پرسش اول می‌گویم که خطاب منجی ما در امر خود به دیوانگی یا جنونی که وی شفا می‌داد، نابه‌جا نیست، به‌همان‌سان که خطاب شماتت‌آمیز او نسبت به تب و باد و دریا نابه‌جا نبود؛ زیرا اینها نیز توانایی شنیدن ندارند؛ و به‌همین‌سان امر خداوند خطاب به نور و افلاک و خورشید و ستارگان وقتی به آنها حکم داد که به‌وجود آیند، نابه‌جا نبود؛ زیرا آنها نمی‌توانستند پیش از آنکه موجود باشند، چیزی بشنوند. ولی این‌گونه خطاب‌ها نابه‌جا نیستند زیرا دلالت بر قدرت کلام خداوند دارند؛ پس به‌همین‌سان خطاب به دیوانگی و جنون (تحت عنوان شیطان و جن که معمولاً در آن زمان بدان عنوان شناخته می‌شدند) و حکم به اینکه بدن آدمیان را ترک کنند، نابه‌جا نیست. در پاسخ به پرسش دوم در خصوص غیرجسمانی بودن ارواح، تاکنون هیچ آیه‌ای در کتاب مقدس نیافته‌ام که بتوان از آن استنباط نمود که آدمی دارای روح جسمانی دیگری غیر از روح خودش باشد که جسم او را طبیعتاً به حرکت درمی‌آورد.

کتاب مقدس نمی‌گوید که ارواح غیرجسمانی هستند

منجی ما بلافاصله پس از آنکه روح‌القدس به شکل کبوتر بر وی نازل شد، بنابه گفته متی رسول (انجیل متی ۴:۱) به‌وسیله آن روح به بیابان برده شد؛ و همین مطالب (در انجیل لوقا ۴:۱) با این کلمات بیان شده است: عیسی که پر از روح خدا شده بود، در همان روح به بیابان رفت. به حکم این آیه آشکار است که منظور از روح در اینجا روح‌القدس است. نمی‌توان این حال را به جن‌زدگی تعبیر کرد؛ زیرا مسیح و روح‌القدس هر دو ذات واحد و یگانه‌ای هستند؛ پس این به معنای حلول یک ذات یا جسم در ذات و جسم دیگر نیست. و چون در آیات بعدی گفته می‌شود که عیسی به‌وسیله شیطان به اورشلیم برده شد و در آنجا بر بالای گنبد خانه خدا قرار داده شد [آیه ۹]، پس آیا باید از این گفته چنین استنتاج کنیم که شیطان در قالب عیسی رفته بود و یا اینکه عیسی به روز و شدت به آنجا برده شده بود؟ و نیز گفته می‌شود: که شیطان عیسی را به قلّه کوهی برد و در یک آن تمامی کشورهای جهان را به او نشان داد [آیه ۵]؛ در این مورد نیز نباید تصور کنیم که شیطان به قالب عیسی رفته و یا او را به‌زور با خود برده باشد؛ و یا اینکه واقعاً کوهی بدان بلندی (به مفهوم لغوی کلمه) هست که عیسی نصف عالم را از نوک آن دیده باشد. پس معنای این گفته غیر از این چیست که عیسی به خواست خود به بیابان رفت؛ آیا حمل و نقل او از اینجا به آنجا و از بیابان به اورشلیم و از آنجا به کوهستان، خواب و رؤیا بود؟ عبارت انجیل لوقا که می‌گوید [عیسی] نه به‌وسیله روح بلکه در روح به بیابان برده شد، نیز با این معنا سازگار است؛ درحالی‌که انجیل لوقا در خصوص اینکه عیسی به کوه و به بالای گنبد معبد خدا برده شد به‌همان شیوه انجیل متی سخن می‌گوید. و این نحوه بیان با ماهیت خواب و رؤیا مناسبت دارد.

همچنین در آنجا که انجیل لوقا دربارهٔ یهودای اسخریوطی می‌گوید که: شیطان در قالب وی وارد شد و در نتیجه او نزد کاهنان اعظم و سرکردگان یهود رفت و با آنها در این

خصوص انجمن کرد که چگونه به مسیح خیانت ورزد؛ در پاسخ می توان گفت که منظور از ورود شیطان (یعنی دشمن) به قالب [یهودا]، ظهور نیت خصومت بار و خیانت آمیز وی در خصوص لودادن و فروختن خداوندگار و سرور خویش بود. زیرا همچنانکه اغلب در کتاب مقدس منظور از روح القدس الطاف و مراحمی است که از جانب روح القدس اعطا می شود؛ به همین سان می توان ورود شیطان را به معنی اندیشه های شرارت آمیز و دسیسه های دشمنان مسیح و حواریون او تعبیر کرد. زیرا همچنانکه نمی توان گفت که، شیطان، پیش از آنکه یهودا نقشه و توطئه خصمانه ای در سر داشته باشد، در قالب او وارد شده بود، به همین سان نیز نمی توان به درستی گفت که یهودا اول در دل خود دشمن مسیح بود و سپس شیطان به قالب او نفوذ کرد. بنابراین ورود شیطان و نیت خصمانه و تباہ وی امر واحد و یکسانی بودند.

پس اگر ارواح غیرمادی موجود نباشند و نیز هیچ روح جسمانی هم در قالب آدمیان در نیاید، در آن صورت ممکن است باز این سؤال مطرح شود که چرا منجی ما و حواریونش چنین مطلبی را برای مردم بیان نکردند و چنان با صراحت در آن خصوص سخن نگفتند که دیگر هیچگونه شک و شبهه ای در آن باره باقی نماند. اما چنین سؤالاتی بیش از آن کنجکاوانه اند که مقتضی رستگاری مسیحیان باشند. آدمی ممکن است همچنین پرسد که چرا مسیح که می توانست به همه آدمیان ایمان و تقوا و همه گونه فضایل اخلاقی اعطا کند، این چیزها را تنها به برخی از کسان ارزانی داشت نه به همگان؛ و نیز چرا وی تحقیق در علل و عوامل طبیعی و علوم و دانش ها را بر عهده عقل طبیعی و مساعی آدمی گذاشت و آن حقایق را برای هیچکس به شیوه ای مافوق طبیعی افشا و اعلام نکرد؛ و نیز بسیاری از این گونه سؤالات. با این همه شاید بتوان دلایل احتمالی و قابل قبولی برای آنها آورد. زیرا همچنانکه خداوند، وقتی بنی اسرائیل را به سرزمین موعود آورد، با منقاد کردن همه ملل پیرامون، بقای آنها را در آنجا تضمین نکرد، بلکه بسیاری از آن اقوام را همچون خاری در پهلوی ایشان ابقا نمود تا اینکه بدان سبب گهگاه فضیلت و حس کار و کوشش را در ایشان بیدار سازد؛ به همین سان منجی ما در امر راهنمایی و ارشاد ما به سوی سلطنت آسمانی خویش، همه دشواری های ناشی از مسائل طبیعی را از پیش پای ما بر نداشت؛ بلکه آنها را باقی گذاشت تا همت و عقل ما را ورزیده سازد؛ از این رو تنها موضوع تعلیم و تبلیغ او نشان دادن راه روشن و مستقیم رستگاری به معنای اعتقاد ما به این اصل اساسی بود که: او خود مسیح فرزند خداوند حی بود و به این جهان فرستاده شد تا خود را برای غفران گناهان ما فدا کند و در هنگام بازگشت مجدد خود، با شکوه و جلال بر برگزیدگان خویش حکمرانی نماید و ایشان را الی الابد از دست دشمنان شان خلاصی بخشد. و عقیده به حلول شیاطین و ارواح واهی در قالب مؤمنان مانعی بر سر این راه نیست؛ هر چند ممکن است کسانی برای خروج از راه آن را بهانه قرار دهند تا بتوانند از

جعلیات و اوهام خود پیروی کنند. اگر قرار باشد که تفسیر تمامی مسائلی را که برای ما در امر اجرای احکام خداوند، مزاحمت ایجاد می‌کنند، از کتاب مقدس جويا شویم، در آن صورت می‌توانیم به موسی اعتراض کنیم که چرا زمان خلقت چنان ارواح و شیاطینی را، مثل زمان خلقت زمین و دریا و انسان و حیوان معین و مشخص نکرد. در خاتمه باید گفت که در کتاب مقدس از ملائکه و ارواحی سخن رفته که هم صالح و هم شریزند؛ ولی گفته نشده که آنها مانند اشباحی که آدمیان در تاریکی و یا در خواب و رؤیا می‌بینند - و به زبان لاتین Spectra [شبح] خوانده می‌شوند - و آنها را شیطان می‌پندارند، غیرجسمانی باشند. اما در کتاب مقدس از ارواح جسمانی سخن رفته (هر چند که آنها لطیف و نامرئی باشند) ولی گفته نمی‌شود که آنها در قالب آدمیان رسوخ می‌کنند و در وجودشان مسکن می‌گزینند؛ و [نیز گفته می‌شود که] بدن‌های قدیسان، چنانکه پولس رسول می‌گوید، بدن‌های روحانی است.

با این حال خلاف این عقیده یعنی عقیده به اینکه ارواح غیرجسمانی وجود دارند، تاکنون آنچنان در نزد کلیسا مقبول و متداول بوده است که رویه و شیوه احضار و اخراج ارواح از بدن (یعنی طرد شیطان به واسطه تاکنون آنچنان سحر و اوراد) بر همان عقیده استوار است و (گرچه به ندرت از این رویه استفاده می‌شود لیکن) هنوز هم متروک نگشته است. اینکه گفته می‌شود که در جماعت اولیه مسیحیان افراد جن‌زده، بسیار ولی افراد مختل‌المشاعر و نظایر ایشان اندک بودند، درحالی‌که امروزه می‌بینیم که شمار افراد مختل‌المشاعر بسیار و تعداد جن‌زدگان اندک شده است، ناشی از تغییری طبیعی نیست، بلکه تغییری در اسامی و عناوین رخ داده است. اما باید پرسید که سبب چیست که در گذشته، حواریون و پس از ایشان برای مدتی، پیشوایان کلیسا آن بیماری‌های عجیب و غریب را شفا می‌بخشیدند، درحالی‌که امروزه دیگر چنین کاری نمی‌کنند؛ و یا اینکه چرا دیگر امروزه مؤمنان راستین نمی‌توانند آنچه را که مسیحیان مؤمن آن زمان بر طبق گفته انجیل مرقس ۱۶:۱۷ انجام می‌دادند، به عمل آورند: [بر طبق این آیه] کسانی که ایمان می‌آورند با قدرت من روح‌های ناپاک را از جسم آدمیان بیرون می‌کنند و به زبان‌های تازه حرف می‌زنند. حتی می‌توانند دست به مار بزنند و زهر مهلک بخورند و آسیب نبینند و دست روی سر بیماران بگذارند و آنها را شفا دهند و همه این کارها را بدون ذکر نام دیگری جز نام عیسی انجام دهند. این مسئله دیگری است؛ احتمالاً آن توانایی‌های خارق‌العاده تنها تا زمانی به پیشوایان کلیسا اعطا شده بود که آدمیان کاملاً به مسیح اعتماد و ایمان داشتند و خرسندی و شادی خویش را تنها در مملکت آینده او می‌جستند؛ و در نتیجه وقتی آدمیان در پی قدرت و ثروت برآمدند و برای تأسیس مملکتی دنیوی بر عقل و ذکاوت خود اعتماد و تکیه کردند، چنان توانایی‌های خارق‌العاده الهی بار دیگر از آن پیشوایان سلب شد.

دیگر کلیسا قدرت اخراج شیاطین را به شیوه دوران اولیه دارا نیست

یکی دیگر از بقایای آیین‌های قبایل غیریهود قدیم، پرستش تمثال‌ها و صورت‌ها بود که نه موسی آن را در کتاب مقدس عهد عتیق مقرر کرده بود و نه مسیح در عهد جدید؛ و نه اینکه مستقیماً از آن قبایل گرفته شده بود بلکه پس از آنکه نام‌های آن تمثال‌ها را بر مسیح نهادند، در میان ایشان تداوم یافت. پیش از آنکه منجی ما به تبلیغ آیین خود بپردازد مذهب عمومی قبایل خارج از دین پرستش اشباحی به‌جای خدا بود که به‌واسطه تأثیر اجسام بیرونی بر روی اندام‌های حسی در ذهن ایشان ایجاد می‌شد؛ و این اشباح و صورت‌ها اغلب به‌عنوان تصویرها، تمثال‌ها، خیالات و موهومات خوانده می‌شوند، زیرا بازتاب اشیای خارجی و موجودی هستند که آنها را ایجاد می‌کنند ولی آنها هیچ واقعیتی از آن خود ندارند، به‌همان‌سان که اشیایی که در خواب و رؤیا ظاهراً در نزد ما حضور دارند، خالی از واقعیت‌اند. و به‌همین دلیل است که پولس رسول می‌گوید: می‌دانیم که بت و تمثال چیزی نیست؛ نه اینکه منظورش این باشد که تمثالی فلزی، سنگی یا چوبی هیچ چیز نیست، بلکه مراد این بود که آنچه مردم در آن تمثال‌ها به‌عنوان چیزی قابل احترام و یا خوفناک می‌دیدند و به‌عنوان خدایی تلقی می‌کردند، تنها وهم و خیالی بود که هیچ مکان و مسکن و حرکت و یا وجودی جز در حرکات مغز ایشان نداشت. و پرستش این تمثال‌ها و قائل شدن شأن و ارج الهی برای آنها، همان چیزی است که در کتاب مقدس، بت‌پرستی و طغیان در مقابل خداوند خوانده می‌شود. زیرا خدا، پادشاه یهودیان بود و جانشین او نیز نخست موسی و سپس کاهن اعظم بود؛ پس اگر قوم بنی‌اسرائیل مجاز می‌بودند که بت‌ها و تمثال‌ها را (که بازتاب تخیلات خودشان بود) ستایش و نیایش کنند، در آن صورت هیچ اتکایی بر خداوند حقیقی که بی‌ظنیر و بی‌بدیل است نمی‌داشتند و نیز بر کارگزاران اصلی او یعنی موسی و کاهنان بزرگ هم متکی نمی‌بودند؛ بلکه هر کس در آن حال بر حسب میل و ذوق خود بر خویش حکومت می‌کرد و نتیجه این وضع، بی‌زاری کامل از دولت و نابودی خود قوم به علت تشمت و پراکندگی می‌بود. و از این‌رو نخستین فرمان خداوند این بود که: قوم بنی‌اسرائیل نباید خدایان بیگانه یعنی خدایان اقوام دیگر را به‌عنوان خدای خود بپذیرند بلکه باید تنها خداوند راستین را که از سر لطف با موسی تکلم کرد و به‌واسطه او برای حفظ صلح در بین ایشان و نجات‌شان از دست دشمنان، قوانین و رهنمودهایی عطا کرد، پرستند. و فرمان دوم این بود که: آنها نباید برای خود بت و تمثالی از خویش بسازند و پرستند. زیرا این کار به معنی سرنگون کردن یک پادشاه و تسلیم شدن به پادشاه دیگری است، خواه این پادشاه دیگر به‌وسیله یکی از اقوام همسایه نصب شود و یا به‌وسیله خودشان.

نصوص موجود در کتاب مقدس که ظاهراً از تأسیس و برقراری تمثال‌ها و تصویرها و پرستش آنها و یا از استقرار آنها در پرستشگاه‌های خداوند به‌طور کلی حمایت می‌کنند، از این قرارند: مورد نخست که از آن دو مثال می‌آوریم: یکی تصویر ملائکه و کروبیان بر روی

یکی دیگر از بقایای عقاید قبایل غیریهود پرستش تمثال‌ها بود که از قدیم باقی مانده بود نه آنکه از بیرون وارد کلیسا شود

پاسخ به آیاتی که ظاهراً مؤید پرستش تمثال‌ها هستند

صندوق عهد یهود؛ و دیگری تمثال مار برنجی. ثانیاً برخی از آیات به ما حکم می‌کنند که برخی اشیاء را به خاطر رابطه‌ای که با خدا دارند بپرستیم؛ مثل پرستش چهارپایه زیرپایی خدا. و سرانجام برخی آیات دیگر تعظیم و تکریم مذهبی اشیاء مقدس را مجاز می‌دارند. اما پیش از آنکه قوت و اعتبار آن آیات در اثبات مدعای فوق را بررسی کنیم، نخست می‌باید توضیح دهیم که مراد از پرستش، تمثال‌ها و تصویرها چیست.

پیش‌تر در فصل ۲۰ این رساله نشان داده‌ایم که تعظیم و تکریم به معنی تقدیر از قدرت هرکسی است؛ و معیار و مقیاس تقدیر مقایسه‌ای است که میان آن کس و دیگران به عمل می‌آوریم. اما چون نمی‌توان هیچ چیز را از لحاظ داشتن قدرت با خداوند مقایسه کرد، پس اگر هر قدر و ارزشی جز قدر و ارزش بینهایت و مطلق برای او قائل شویم او را تعظیم نکرده‌ایم بلکه تحقیر نموده‌ایم. پس اعزاز و تکریم [خداوند] ماهیتاً باطنی و قلبی است. اما اندیشه‌های باطنی آدمیان که در گفتار و اعمال ایشان ظاهر و نمودار می‌شوند، علائم و نشانه‌های تعظیم و تکریم ما هستند که کلاً پرستش – و در زبان لاتین Cultus – خوانده می‌شوند. بنابراین نیایش، سوگند، فرمانبرداری و بندگی از روی مراقبت و رغبت و به‌طور کلی همه کلمات و اعمالی که دلالت بر ترس هتک حرمت و یا میل به جلب نظر [خداوند] داشته باشند، به معنی پرستش و ستایش‌اند، خواه آن کلمات و اعمال صادقانه باشند یا غیرصادقانه؛ و چون آنها به‌عنوان علائم و نشانه‌های تکریم و تعظیم ظاهر می‌شوند، به‌همین دلیل معمولاً عزت و احترام هم خوانده می‌شوند.

ستایشی که ما نسبت به کسانی بروز می‌دهیم که آنها را صرفاً انسان می‌شماریم، مثل شاهان و صاحبان اقتدار، ستایش مدنی است. اما ستایشی که نسبت به آن وجودی به عمل می‌آوریم که خدایش می‌دانیم، قطع نظر از نوع کلمات، مراسم، حرکات و یا اعمال دیگری که بدان منظور به کار می‌بریم، ستایش الهی است. به‌خاک افتادن در محضر سلطانی که صرفاً انسان به‌شمار می‌رود، تنها ستایش مدنی است؛ ولی آن کس که صرفاً کلاهش را در کلیسا برمی‌دارد، به این دلیل که آنجا را خانه خدا می‌داند، پرستش الهی به‌عمل می‌آورد. کسانی که تمایز میان پرستش الهی و مدنی را نه در نیت شخص ستایشگر بلکه در تمایز میان کلمات *δουλεία* [بندگی] و *λατρεία* [خدمتکاری] می‌جویند خودشان را فریب می‌دهند. زیرا بندگان بر دو نوع‌اند: یک نوع کسانی که مطلقاً در اختیار ارباب خویش هستند مانند اسیران جنگی و فرزندان‌شان، که خود صاحب و مالک جسم و جان خویش نیستند (و زندگی ایشان به اراده خدایگان‌شان وابسته است به‌نحوی که ممکن است به‌خاطر کوچک‌ترین نافرمانی جان خود را از دست بدهند) و همچون حیوانات خرید و فروش می‌شوند؛ این بندگان به یونانی *Δούλοι* خوانده می‌شدند که در لغت به همان معنی بنده است و خدمات‌شان نیز *Δουλεία* [بندگی] نام دارد. نوع دوم شامل کسانی است که (در مقابل اجر و اجرت و یا به امید پاداشی از سوی

تمایز میان پرستش الهی و پرستش مدنی

ارباب خود) به صورت داوطلبانه خدمت می‌کنند؛ و اینان [در یونانی] *Θῆτες* خوانده می‌شوند که به معنی خدمتکاران خانگی است؛ و ارباب ایشان نسبت به خدمات‌شان هیچ حقی جز آنچه در قراردادهای منعقد شده میان آنها مندرج است، ندارند. این دو نوع از خدمتکاران تنها از این حیث با یکدیگر وجه مشترک دارند که دیگری کارفرمای ایشان است. و واژه *Λάτεις* عنوان مشترک برای هر دو است و به معنای کسی است که برای دیگری کار می‌کند، خواه برده باشد و یا خدمتکار داوطلب؛ پس واژه *Λατρεία* به طور کلی به معنای خدمتکاری است؛ اما واژه *Δουλεία* تنها به معنی خدمت بردگان و وضع و حال بردگی است. و هر دو واژه در کتاب مقدس به صورت مخلوط و متداخل (به معنای خدمت به خداوند) به کار رفته‌اند. چون ما بردگان و بندگان خداییم پس واژه *Δουλεία* استعمال می‌شود؛ و چون ما به او خدمت می‌کنیم، واژه *Λατρεία* به کار می‌رود؛ و همه انواع خدمتکاری نه تنها متضمن فرمانبرداری بلکه به علاوه حاوی پرستش یعنی اعمال، حرکات و کلماتی است که بر تعظیم و تکریم دلالت می‌کنند.

تصور (به دقیق‌ترین معنای کلمه) صورت یا تصویر چیزی قابل رؤیت و مشهود است؛ در این معنا اشکال خیالی، اشباح و یا ظهور اشیای مشهود در پیش چشم، صرفاً تصورات یا تصاویری هستند؛ مثل ظاهر شدن تصویر آدمی یا اشیاء در آب به واسطه بازتاب یا انکسار نور؛ و یا دیدن خورشید و ستارگان به واسطه رؤیت مستقیم در فضا؛ که همگی به شکلی که بازتاب می‌یابند واقعیت ندارند و آنجایی که به نظر می‌رسد باشند، نیستند؛ و نیز حجم و اندازه و شکل‌شان با شیء واقعی مربوطه فرق دارد؛ و با تغییر در اندام‌های بینایی و با کاربرد ذره‌بین‌ها آن حجم و اندازه تفاوت می‌کند؛ و این تصاویر اغلب اوقات وقتی اشیای واقعی مربوطه غایب‌اند در خیالات ما و یا در خواب‌هایمان حاضر هستند؛ و نیز همچون چیزهایی که صرفاً مبتنی بر خیال‌اند، به رنگ‌ها و شکل‌های دیگر تغییر می‌یابند. و اینها تصویرهایی هستند که اصلاً و به معنی درست کلمه تصور یا تمثال و مثال خوانده می‌شوند و از زبان یونانیان گرفته شده‌اند که در نزد ایشان کلمه *Eἶδω* به معنی دیدن است. این تصاویر همچنین خیالات نیز خوانده می‌شوند که در همان زبان یونانی، اشباح نام دارند. و از همین صورت‌های خیالی است که یکی از قوای طبیعی انسان قوه تخیل خوانده شده است. و از این رو آشکار است که هیچ تصویر یا تصویری نیست که از اشیای نامشهود تشکیل شده باشد.

تصورات چیستند:
یکی خیالات

همچنین معلوم است که تصور و تصویری از امر نامتناهی نمی‌توان داشت؛ زیرا همه تصورات و خیالاتی که به واسطه تأثیر اشیای مشهود [بر ذهن] تشکیل می‌شوند، دارای شکل هستند؛ و شکل کمیتی است که از هر لحاظ محدود و متناهی است؛ و بنابراین نمی‌توان تصویر یا تصویری از خداوند، یا از روح انسان و یا از ارواح داشت، بلکه تنها اجسام مرئی و مشهود یعنی اجسامی که حاوی نورند و یا منورند، قابل تصورند.

و همچنانکه آدمی می‌تواند شکل‌هایی را در خیال خود بسازد که هرگز ندیده است و بدین‌سان با ترکیب اجزای موجودات مختلف، شکل و هیئتی جداگانه ایجاد کند، آنچنانکه شاعران سنتورها^۱ و کیمرها^۲ و دیگر هیولاهایی را در خیال خود ساخته‌اند که هرگز ندیده‌اند؛ به همین‌سان آدمی می‌تواند به آن شکل‌ها مادیت ببخشد و آنها را با چوب و خاک و فلز بسازد. و این چیزها نیز تصویر و تمثال خوانده می‌شوند نه به این دلیل که تصویری از اشیای مادی و جسمانی‌اند بلکه به این دلیل که برخی موجودات خیالی مستقر در خیال سازنده خود را به تصویر می‌کشند. پس شکل این تمثال‌ها وقتی که اصلاً در خیال هستند و وقتی که به صورت مادی درمی‌آیند و از طریق نقاشی، کنده‌کاری، قالب‌ریزی و ریخته‌گری، مادیت می‌یابند، با یکدیگر شباهت دارند، زیرا جسم مادی مصنوع آن به شکل هنری، تصویر همان تمثال خیالی است که طبیعت ساخته است.

اما در مفهوم کلی‌تر واژه تصویر و تمثال، معنای نمایش یک چیز به وسیله چیز دیگر نیز نهفته است. پس می‌توان گفت که حکام دنیوی، نمایش و جلوه خداوندند؛ و نیز حکام مادون را می‌توان نمایش و تصویری از حاکم اصلی دانست. و در سنت بت‌پرستی قبایل غیربهود، اغلب توجهی به شباهت بت و تمثال مادی با صورت خیالی بت نمی‌شد و با این حال آن بت، نمایش و جلوه همان صورت خیالی خوانده می‌شد. زیرا آنها سنگ نتراشیده و نخراشیده‌ای را به‌عنوان مظهر نبتون (الهة اقیانوس) تصور می‌کردند و اشکال مختلف دیگری را برگزیده بودند که با تصویری که از خدایان خود در خیال خویش داشتند بسیار متفاوت بود. و امروزه نیز بسیاری از تمثال‌های حضرت مریم و قدیسان دیگر را مشاهده می‌کنیم که با یکدیگر تفاوت دارند و با صورت‌های خیالی هیچ‌کسی منطبق نیستند؛ و با این حال این تمثال‌ها به کار تأمین هدف مورد نظر می‌آیند؛ زیرا مقصود از ترسیم آنها صرفاً نمایش اشخاص و شخصیت‌های مذکور در تاریخ از طریق نامگذاری آنهاست؛ و هر کس نیز برای اینها صورت خیالی خاص خودش را به کار می‌برد و یا اینکه اصلاً ممکن است کسی چنان صورتی در خیال نداشته باشد. پس تمثال و تصویر در مفهوم کلی آن به معنای شباهت با چیزی مشهود و یا نمایش آن چیز و یا هر دو است، چنانکه اغلب هم چنین است.

اما عنوان تمثال و بت در کتاب مقدس چنان بسط داده شده است که بر خورشید و ستارگان و یا هر موجود مرئی یا نامرئی دیگری نیز که به‌عنوان خدایان مورد ستایش قرار گیرند، دلالت می‌کند.

حال که دیدیم پرستش چه معنایی دارد و تمثال و تصویر چیست، اینک این دو معنا بت‌پرستی چیست

۱. Centaures، موجود اسطوره‌ای در افسانه‌های یونانی که نیمی انسان و نیمی اسب است. م.

۲. Chimera، در اساطیر یونان هیولایی که سرشیر، بدن ببر و دم مار مانند دارد. م.

را در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم تا ببینیم که بت پرستی که در فرمان دوم خداوند و در آیات کتاب مقدس منع شده است، چیست.

پرستش تمثال و تصویر به معنای انجام داوطلبانه آن اعمال ظاهری است که یا علامت و نشانه تعظیم و تکریم صورت مادی تمثالی است که از چوب، سنگ، فلز و یا چیز قابل رؤیت دیگری ساخته شده است و یا اینکه بر تعظیم صورت خیالی موجود در مغز دلالت می‌کند که آن صورت مادی برای ترسیم و یا نمایش این ساخته شده است؛ و یا اینکه بر تعظیم و تکریم هر دو به‌عنوان جسم زنده واحد و مرکب از ماده و صورت خیالی، همچون جسم و روح در موجود زنده، دلالت دارد.

برداشتن کلاه خود به نشانه احترام در محضر صاحبان قدرت و اقتدار و یا در بارگاه سلطان و یا هر جای دیگری که سلطان به‌منظور ادای احترام به خویش در غیاب خودش مقرر کرده باشد، به‌منزله پرستش آنان به شیوه پرستش مدنی است؛ زیرا حاکی از تعظیم تخت سلطان و یا مکان نیست بلکه بر تکریم شخص دلالت دارد و از این‌رو بت پرستی نیست. اما اگر کسی که کلاه خود را به احترام برمی‌دارد، روح سلطان را حتی و حاضر در تخت او تصور کند و یا به تخت او متوسل و ملتجی شود، در آن صورت کار او به شیوه پرستش الهی و در حکم بت پرستی است.

استدعا از ملوک در اموری که از دست ایشان برمی‌آید، هر چند اگر ما در این کار خود را به خاک پای ایشان بیندازیم، صرفاً ستایش و پرستش مدنی است؛ زیرا ما با این کار هیچ قدرتی جز قدرت انسانی سلطان را در وجود او تصدیق و شناسایی نمی‌کنیم. اما اگر از ملوک استدعا کنیم که هوای خوب و یا هر چیز دیگری را که اعطایش تنها از دست خداوند برمی‌آید، به ما عطا کنند، کار ما پرستش به‌شیوه الهی و در حکم بت پرستی است. از سوی دیگر اگر سلطان کسی را با توسل به تهدید مرگ و یا مجازات جسمانی دیگری، مجبور به چنان ستایش و پرستشی کند، کار آن کس در حکم بت پرستی نیست. زیرا وقتی حاکم حکم می‌کند که مردم به‌دلیل ترس از قوانین وی را ستایش کنند، چنین ستایشی دلالت بر آن ندارد که ستایشگران حاکم باطناً او را همچون خدایی ستایش می‌کنند بلکه تنها حاکی از این است که ایشان می‌خواهند خود را از خطر مرگ و زندگی ناگوار خلاصی بخشند؛ و آنچه دلالت بر تعظیم و تکریم باطنی نکند، پرستش شمرده نمی‌شود و در نتیجه بت پرستی نیست. همچنین نمی‌توان گفت که کسی که بدان شیوه حاکم را می‌ستاید، موجب آزرده‌گی خاطر برادران دینی خود می‌گردد و یا مانع از ایمان ایشان می‌شود. زیرا هر قدر هم که چنان کسی دانا و دانش‌آموخته باشد، دیگران نمی‌توانند از عمل او چنان استنتاج کنند که گویی وی از سر قبول و تأیید چنان کرده باشد؛ بلکه او در واقع از روی ترس حاکم را ستایش کرده است و از این‌رو چنان عملی، عمل خود وی نیست بلکه در حکم عمل خود حاکم است.

ستایش خداوند در مکانی خاص و روی کردن به سوی تمثال یا مکانی معین، به معنی پرستیدن یا تعظیم و تکریم آن مکان یا تمثال نیست بلکه مراد از آن تصدیق قداست آن مکان یعنی تصدیق این مطلب است که آن تمثال یا مکان [به خدمت خدا تخصیص یافته و] از دایره استفاده عمومی خارج گشته است؛ زیرا معنای کلمه مقدس همین است؛ منظور از آن این نیست که کیفیت تازه‌ای در آن مکان یا تمثال پیدا شده باشد؛ بلکه تنها به واسطه تخصیص به خداوند رابطه جدیدی در آن رخ داده است؛ و بنابراین پرستش آنها به منزله بت پرستی نیست؛ همچنانکه پرستش خداوند در محضر مار برنجین بت پرستی نبود؛ و یا وقتی یهودیان از وطن خود دور بودند و (در هنگام نماز) صورت‌های خود را به سوی معبد اورشلیم می‌گرداندند [بت پرستی نمی‌کردند]؛ و یا وقتی موسی هنگام حضور در آن بیابان تفتیده که سرزمینی متعلق به طور سینا بود، کفش‌های خود را می‌کند [بت پرستی نمی‌کرد] و این مکانی بود که خداوند برگزیده بود تا خود در آن ظاهر شود و قوانین خویش را به قوم بنی‌اسرائیل ابلاغ کند و از این رو نه به واسطه قداست ذاتی بلکه به علت تخصیص به خدمت به خداوند، مکانی مقدس بود. و نیز ستایش مسیحیان در کلیساها که به همین منظور، به موجب اقتدار و اختیار پادشاه و یا دیگر نمایندگان راستین کلیسا، برای خدمت به خداوند تخصیص یافته‌اند، [بت پرستی نیست]. اما پرستش خداوند به این عنوان که به چنان تمثال یا مکانی جان بخشیده و خود در آن سکنی گزیده باشد، یعنی اعتقاد به اینکه ذاتی نامتناهی در مکانی متناهی جای گرفته است، بت پرستی است؛ زیرا چنین خدایان متناهی و محدودی صرفاً تصورات ساخته خیال‌اند و واقعیت ندارند و اغلب در کتاب مقدس فریب، دروغ و پوچ خوانده می‌شوند. همچنین پرستش خداوند نه به این عنوان که در آن مکان یا تمثال حضور یافته و بدان حیات بخشیده باشد، بلکه به منظور تذکار نام و اعمال کسی که به موجب اختیار و اقتدار خصوصی خود آن مکان یا تمثال را به خدمت خدا تخصیص داده است - یعنی اینکه آن مکان و تمثال به موجب حکم پیشوای حاکم ما به خدمت خدا تخصیص نیافته باشند - بت پرستی است. زیرا فرمان خداوند این است که: هیچ بتی را برای خود برای پرستش قرار ندهید. خداوند به موسی فرمان داد تا مار برنجین را بسازد؛ یعنی موسی آن را به اراده خود ساخت و از این رو کار او برخلاف فرمان خداوند نبود. اما وقتی هارون و بنی‌اسرائیل گوساله طلایی را ساختند و ستودند، چون این کار بدون اجازه خدا صورت گرفته بود، پس در حکم بت پرستی بود؛ نه تنها به این دلیل که ایشان آن گوساله را همچون خدایی می‌پرستیدند بلکه همچنین به این دلیل که بدون اجازه خداوند که سلطان ایشان بود و موسی که نایب خداوند بود، از آن همچون دستاویزی مذهبی استفاده می‌کردند.

غیریهودیان، ژوپیتز و دیگرانی را به عنوان خدایان می‌پرستیدند که آدمیانی بودند که هنگام زندگی اعمال پرشکوه و بزرگی از ایشان سرزده بود؛ و نیز مردان و زنان مختلفی را

فرزندان خدا می‌شمردند، و تصور می‌کردند که ایشان از آمیزش خداوندی فناپذیر و انسانی فناپذیر زاده شده باشند. و این کار ایشان بت پرستی بود زیرا آنها بدون کسب اذن و اجازه از خداوند خواه از طریق قانون عقل ابدی او و یا از طریق وحی و الهامات و قوانین موضوعه او، چنان می‌کردند. اما گرچه منجی ما انسانی بود که بنا به اعتقاد ما خداوند فناپذیر و پسر خداوند نیز بود، ولی چنین اعتقادی به منزله بت پرستی نیست، زیرا، چنین اعتقادی را بر پایه خیالات و نظرات خود بنا نکرده ایم بلکه براساس کلام خداوند به وجهی که در کتاب مقدس آشکار شده است، استوار ساخته ایم. و در خصوص تمجید و ستایش نان در مراسم عشای ربانی، اگر منظور از کلمات مسیح که می‌گوید: این جسم من است، این باشد که هم خود او، و هم نان ظاهری در دست او و علاوه بر این همه لقمه‌های نانی که از آن پس تاکنون در ظاهر وجود داشته‌اند و از این پس نیز در هر زمان از جانب روحانیون تقدیس شوند، همگی بدن‌های مسیح‌اند و با این همه جملگی یک بدن‌اند؛ در این صورت آن کار در حکم بت پرستی نیست زیرا منجی ما خود آن را مجاز داشته است؛ اما اگر نص فوق بدان معنا نباشد (زیرا هیچ نص دیگری نیست که برای این مقصود بتوان بدان استناد کرد)، در آن صورت، چون آن کار به معنی پرستش مصنوع انسان است، بت پرستی به شمار می‌رود. زیرا کافی نیست که بگوییم که خدا می‌تواند نان را به بدن مسیح تبدیل کند؛ زیرا قبایل و اقوام خارجی نیز خداوند را قادر مطلق می‌دانستند و به این دلیل می‌توانستند بت پرستی خود را همچون دیگران توجیه کنند و مدعی تغییر شکل و ماهیت تمثال‌های چوبی و سنگی خود به خداوند متعال گردند.

گرچه کسانی هستند که ادعا می‌کنند که الهام الهی به معنی ورود روح القدس به درون وجود انسان به شیوه‌ای فوق طبیعی است نه آنکه به معنی اکتساب لطف و مرحمت خداوند به واسطه ایمان و مطالعه باشد؛ اما به نظر من چنین کسانی گرفتار تناقض خطرناکی هستند. زیرا اگر آنها کسانی را که خود برخوردار از چنان الهامی می‌دانند نپرستند، در آن صورت مرتکب گناه می‌شوند؛ چنانکه گویی از تمجید و ستایش حضور مافوق طبیعی خداوند سرباز زده‌اند. و نیز اگر ایشان را بپرستند، در آن صورت مرتکب شرک و بت پرستی می‌شوند؛ زیرا حتی حواریون هرگز به کسی اجازه نمی‌دادند که ایشان را بدان شیوه بپرستند. بنابراین بهترین و بی‌خطرترین راه، پذیرش این معنی است که منظور از نزول کبوتر [روح القدس] بر حواریون، و دمیدن روح پاک خداوند از جانب مسیح در وجود ایشان و نیز اعطای روح و تقدیس پیشوایان از طریق دستگذاری، علائمی است که خداوند به دلخواه خود به کار برده و یا حکم به کاربرد آنها داده است تا وعده یاری خود به کسانی را باز نماید که می‌باید از طریق مطالعات خودشان به تبلیغ ظهور سلطنت الهی بپردازند تا آنکه مکالمات‌شان با دیگران موجب رنجش خاطر نگردد بلکه آموزنده و مفید باشد.

گذشته از پرستش شرک‌آمیز تمثال‌ها و تصاویر، پرستش آنها به شیوه‌ای ترس‌آمیز نیز صورت می‌گیرد؛ و این نوع پرستش گناه هست اما شرک و بت‌پرستی نیست. زیرا بت‌پرستی به معنی پرستش به واسطهٔ علائمی است که حاکی از تعظیم و تکریم باطنی و واقعی باشند؛ اما پرستش ترس‌آمیز تنها پرستش ظاهری است و گاه ممکن است با احساس نفرت و بیزاری باطنی و قلبی نسبت به تمثال و یا شیطان موهوم یا بتی همراه باشد که موضوع پرستش است؛ و این نوع پرستش تنها از ترس از مرگ و یا مجازات‌های سخت دیگر ناشی می‌شود؛ و با این حال انجام آن برای کسانی که به چنان پرستشی روی می‌آورند، گناه است، زیرا ممکن است آنان کسانی باشند که اعمال‌شان مورد تقلید و اقتباس دیگران قرار گیرد و سرمشق و راهنمای ایشان واقع شود؛ زیرا اینان با پیروی از چنان کسانی لاجرم در طریق دین به موانعی برخورد می‌کنند و فرو می‌افتند. اما سرمشق کسانی که ما بدان‌ها عنایت نداشته باشیم، بر روی ما هیچگونه اثری نمی‌گذارد و ما را به حال خود یعنی به رعایت احتیاط و مراقبت وامی‌نهد و در نتیجه سبب سقوط ما نمی‌گردد.

بنابراین اگر پیشوایی که قانوناً موظف به تعلیم و ارشاد دیگران است و یا هر کس دیگری که مشهور به برخورداری از معرفت و دانش بسیاری باشد، از روی ترس تمثال یا بتی را ظاهراً بپرستد، اگر ترس و عدم تمایل خود به این کار را به همان اندازه ستایش و پرستش خویش آشکار نسازد، در آن صورت برادر دینی خود را آزرده خاطر می‌سازد زیرا به ظاهر شرک و بت‌پرستی را تأیید می‌کند. و برادر دینی وی با تکیه بر عمل آموزگار و پیشوای خود و یا عمل هر کسی که به نظر وی از معرفت و دانش بسیار برخوردار است، به این نتیجه می‌رسد که آن عمل فی‌نفسه قانونی است. و این‌گونه اذیت و آزار روحانی گناه است و آزرده‌گی ناشی از آن واقعی است. اما اگر کسی که پیشوای دینی نباشد و یا از لحاظ علم و دانش نسبت به آیین مسیحیت از شهرت چندانی برخوردار نباشد، و چنان عملی انجام دهد و دیگران هم از وی پیروی کنند آزار روحی ناشی از آن واقعی نیست زیرا دلیلی ندارد که دیگران از او سرمشق بگیرند؛ بلکه ممکن است به آزرده‌گی روحی تظاهر کنند تا عذر و بهانه‌ای در نزد مردم داشته باشند. زیرا انسان بی‌علم و دانشی که در اختیار سلطان یا دولتی مشرک باشد، اگر به‌وی حکم شود که بتی را بپرستد و گرنه جان خود را از دست خواهد داد، و وی قلباً از آن بت بیزار باشد ولی چنان کند، کار خوبی کرده است؛ هر چند اگر شهامت تحمل مرگ را داشته باشد و از پرستش خودداری کند، کار بهتری کرده است. اما اگر پیشوایی که به‌عنوان پیامبر مسیح خود را موظف به تبلیغ آیین مسیحیت برای همهٔ اقوام و ملل ساخته باشد، چنان عملی انجام دهد، نه تنها عمل او برای وجدان و ایمان مسیحیان دیگر آزاردهنده و گناه‌آلوده است بلکه به معنای خیانت در انجام مأموریت و رسالت خود او نیز هست.

خلاصه آنچه تا اینجا درباره ستایش و پرستش تمثال‌ها و بت‌ها گفته‌ایم این است که هر کس تمثال یا هر چیز دیگری را پرستد، خواه موضوع پرستش او هیئت مادی آن چیز و یا صورت خیالی خود او از آن باشد که گمان می‌کند در آن شیء مقیم و حاضر است، و خواه هر دو باشند؛ و یا اعتقاد داشته باشد که آن اشیا نیایش‌های وی را می‌شنوند و اخلاص عمل او را می‌بینند، بدون آنکه گوش و چشم داشته باشند؛ چنان کسی مرتکب شرک و بت‌پرستی شده است؛ و آن کس که از روی ترس از مجازات به چنان پرستشی تظاهر نماید، اگر کسی باشد که برادرانش از وی سرمشق بگیرند، در آن صورت مرتکب گناه شده است. اما هر کس که آفریدگار عالم را در حضور چنان بت و تمثالی و یا در مکانی پرستد که خود او برای این منظور نساخته و انتخاب نکرده باشد بلکه به حکم کلام خداوند تقدیس و تخصیص یافته باشد، مرتکب شرک و بت‌پرستی نشده است، چنانکه یهودیان در ستایش و پرستش خداوند مدتی در حضور فرشتگان و در محضر مار برنجین و مدتی دیگر در صوب هیکل اورشلیم مرتکب شرک نشدند.

حال در خصوص پرستش قدیسان و تمثال‌ها و اشیای مقدس و چیزهای دیگری که امروزه در کلیسای روم معمول و متداول است باید بگوییم که این پرستش‌ها به حکم خداوند مجاز نشده و از آیین مسیحیت وارد کلیسا نگشته‌اند بلکه بعضاً از دوران اولیه‌ای به جا مانده‌اند که قبایل و اقوام خارجی ایمان آوردند، و بعدها هم از جانب اسقف‌ها و پاپ‌های روم حمایت، تقویت و تأیید شدند.

و اما در خصوص شواهدی که از کتاب مقدس در این باره می‌آورند که خداوند خود دستور داد که برخی از تمثال‌ها ساخته و برقرار شوند، [باید گفت که] آنها را نساختند تا مردم و یا هیچ کسی به پرستش آنها بپردازند؛ بلکه منظور این بود که مردم در نزد آن تمثال‌ها خود خداوند را پرستش کنند، همچنانکه [قوم بنی‌اسرائیل] خدا را در نزد تمثال کروبیان که بر روی صندوق عهد بود و نیز در نزد تمثال مار برنجین می‌پرستیدند. زیرا در کتاب مقدس هیچ جایی نمی‌خوانیم که کاهنان و یا دیگران، کروبیان و فرشتگان را پرستیده باشند بلکه برعکس (در کتاب دوم تاریخ ملوک ۴: ۱۸) گفته می‌شود که حزقیاه نبی مار برنجینی را که موسی ساخته بود در هم شکست زیرا که بنی‌اسرائیل تا آن زمان به خصوص او بُخُور می‌نمودند. به علاوه آن مثال‌ها در کتاب مقدس برای تقلید و اقتباس ما مطرح نشده‌اند تا ما هم تمثال‌ها و بت‌هایی بسازیم به این بهانه که خداوند را در نزدشان پرستیم، زیرا فرمان دوم خداوند که می‌گوید هیچ تمثال و بتی برای ستایش خود نسازید و غیره، میان تمثال‌هایی که خداوند حکم به برقراری آنها داده است و تمثال‌هایی که ما خودمان برقرار می‌داریم، تمیز می‌دهد. پس نمی‌توان از تمثال کروبیان و مار برنجین امکان ساختن بت‌ها به وسیله انسان را، و نیز از نوع پرستشی که خداوند بدان حکم کرده، پرستش‌های دلبخواهانه انسان را استنتاج کرد. این را نیز باید در نظر داشت

پاسخ به استدلال‌های مبتنی بر تمثال کروبیان و مار برنجین

که همچنانکه حزقیاه مار برنجین را به این دلیل درهم شکست که یهودیان آن را می‌پرستیدند، پس وی آن را شکست تا دیگر ایشان آن را نپرستند؛ پس به همین سان حکام مدنی باید بت‌ها و تمثال‌هایی را که اتباع‌شان به پرستش آنها عادت کرده‌اند، درهم بشکنند تا آنکه دیگر فرصتی برای این‌گونه شرک و بت‌پرستی باقی نماند. زیرا امروزه مردم نادان هر جا تمثال‌ها و بت‌هایی می‌پرستند، واقعاً فکر می‌کنند که قدرتی الهی در آن تمثال‌ها وجود دارد و پیشوایان دینی ایشان نیز به آنها می‌گویند که برخی از آن بت‌ها و تمثال‌ها سخن گفته‌اند و برخی زخمی و خونین شده‌اند، و نیز همگی معجزاتی به عمل آورده‌اند؛ و ایشان گمان می‌کنند که این معجزات را قدیسی انجام داده است که یا با همان بت و تمثال یکی و یکسان است و یا در درون آن نهفته است. بنی‌اسرائیل وقتی گوساله طلایی را می‌پرستیدند گمان می‌کردند که همان خدایی را می‌پرستند که ایشان را از مصر بیرون برد؛ و این کار بت‌پرستی بود زیرا گمان می‌کردند که آن گوساله همان خداست و یا اینکه خدا در شکم اوست. و گرچه ممکن است برخی گمان برند که آدمی نمی‌تواند تا این حد احمق باشد که بتی را خداوند و یا قدیس بشمارد و یا آنکه آن را با چنان تصویری بپرستند؛ لیکن عکس این مطلب در کتاب مقدس مشاهده می‌شود؛ زیرا وقتی گوساله طلایی ساخته شد، مردم گفتند: یا بنی‌اسرائیل اینها خدایان شما هستند؛ و (در سفر تکوین ۳۱:۳۰) بت‌های لابان، خدایان او خوانده شده‌اند. و ما به حکم تجربه هر روزه در بین همه اقوام می‌بینیم که کسانی که جز به خوراک و راحت خود به چیزی نمی‌اندیشند، حاضرند هر حرف یاوه و بیهوده‌ای را بپذیرند و زحمت و ارسی آن را به خود ندهند؛ پس به ایمان خود به اصطلاح همچون ارث غیرقابل انتقال می‌چسبند، مگر آنکه قانونی صریح و تازه آنان را [به تأمل در آن عقاید وادارد].

سفر خروج ۲:۲۲

سفر تکوین ۳۱:۳۰

اما از برخی دیگر از آیات چنین استنباط می‌کنند که تصویر و ترسیم چهره فرشتگان و نیز خود خداوند مجاز است؛ از جمله از آیات راجع به راه رفتن خدا در بهشت؛ و دیدار یعقوب با خداوند در بالای پلگان و نیز از خواب‌ها و رؤیاهای دیگر چنین استنباط می‌نمایند. اما خواب‌ها و رؤیاهای طبیعی باشند و چه مافوق طبیعی به هر حال خیال هستند؛ و آن کس که تصویری از آنها ترسیم کند، تصویر خدا را به دست نمی‌دهد بلکه خیال خود را به تصویر می‌کشد و این به معنی ساختن بت است. نمی‌گوییم که به تصویر کشیدن صورت‌های خیالی، گناه است؛ بلکه مراد این است که پس از آنکه چنین تصویری ترسیم شود، اگر آن را نمایش خداوند بدانیم، در آن صورت برخلاف فرمان دوم خداوند عمل کرده‌ایم؛ و چنان تصویری هیچ فایده دیگری ندارد جز آنکه مورد پرستش واقع شود. و همین مطلب را می‌توان در خصوص تصاویر ملانکه و مردگان گفت مگر آنکه تصاویر، یادبود دوستان و یا آدمیانی باشند که شایسته یادآوری هستند. زیرا چنین استفاده‌ای از تصویر به معنی پرستش آن نیست بلکه مراد از آن تعظیم و تکریم

ترسیم صورت‌های خیالی
بت‌پرستی نیست اما استفاده
از آنها برای پرستش مذهبی
شرک است

غیرمذهبی و مدنی شخصی است که مرده است و دیگر وجود ندارد؛ اما وقتی به تصویری که از قدیسان ترسیم کرده‌ایم، تعظیم و تکریم کنیم و معتقد باشیم که هر یک از آنها دعا و نیایش ما را می‌شنود و از احترام و عزتی که برایش قائل هستیم شاد می‌گردد، درحالی‌که مرده است و احساسی ندارد، در آن صورت به آن شخص قدرتی بیش از قدرت انسانی نسبت داده‌ایم و در نتیجه، این کار بت‌پرستی و شرک است.

پس چون هیچ جوازی، نه در قانون موسی و نه در انجیل برای پرستش مذهبی تمثال‌ها و بت‌ها و دیگر مظاهری که مردم از خداوند برای خود می‌سازند، و نیز برای پرستش تصویر هیچ موجودی در آسمان و زمین و زیر زمین وجود ندارد؛ و چون پادشاهان مسیحی که نمایندگان حقی و حاضر خداوندند، نباید به‌موجب هیچ عملی که قدرتی بیش از قدرت طبیعی انسان فانی به ایشان نسبت دهد، از جانب اتباع مورد پرستش قرار گیرند؛ پس نمی‌توان گفت که پرستش مذهبی [تمثال‌ها و تصاویر] به شکلی که امروزه رایج است به‌واسطهٔ سوءتفسیر کتاب مقدس وارد کلیسا شده باشد. بنابراین تنها می‌توان گفت که این رسم از آن‌رو تداوم یافت که در هنگام ایمان آوردن قبایل و اقوام غیریهودی، بت‌هایی که ایشان می‌پرستیدند، درهم شکسته نشد و در کلیسا باقی ماند.

علت این امر ارزش‌گزار آن بت‌ها و هزینه‌ای بود که صرف ساختن آنها می‌شد و این امر باعث شد که صاحبان‌شان (گرچه اینک به مسیحیت ایمان آورده و دیگر آن بت‌ها را از لحاظ مذهبی به‌عنوان شیاطین نمی‌پرستیدند) آنها را همچنان در خانه‌های خود نگه دارند، به این بهانه که این کار را به افتخار و احترام مسیح و مریم عذرا و حواریون و دیگر آباء اولیهٔ کلیسا انجام می‌دهند؛ پس به آسانی می‌توانستند با دادن نام‌های تازه‌ای به آن بت‌ها آنها را که پیش‌تر احتمالاً زهره [الهة زیبایی] و کوپید^۱ خوانده می‌شدند، تصویری از مریم عذرا و پسرش منجی ما جلوه دهند و از بت ژوپیتر تصویری از برنابا بسازند و تمثال رب‌النوع عطارد را تمثالی از پولس قلمداد کنند، و نظایر آن. و جاه‌طلبی دنیوی همچنانکه به تدریج در وجود پیشوایان دینی رخنه می‌کرد، ایشان را به کوشش برای جلب نظر و خرسندی تازه مسیحیان برمی‌انگیخت و نیز چنان عزت و احترامی را برای ایشان خوشایند می‌ساخت زیرا خود ایشان می‌توانستند پس از مرگ به داشتن چنان شأن و عزتی امیدوار باشند، همانند کسانی که پیشاپیش از آن برخوردار شده بودند. بدین‌سان بود که پرستش تمثال‌های مسیح و حواریونش به‌نحو فزاینده‌ای شرک‌آمیز شد؛ الا اینکه قدری پس از عصر کنستانتین، امپراتوران و پاپ‌های مختلف و شوراها عمومی کلیسا، متوجه غیرقانونی بودن آن نوع پرستش شدند و به مخالفت با

چگونه بت‌پرستی در کلیسا
باقی ماند

۱. Cupid، خدای عشق که به هیئت کودک برهنه و بالدار می‌ترسیم می‌شد که کمانی در دست داشت. م.

آن برخاستند؛ اما دیگر برای این کار خیلی دیر شده بود و کوشش آنها نیز از قوت لازم برخوردار نبود.

یکی دیگر از بقایای عقاید اقوام و قبایل غیریهودی و خارج از دین، رویهٔ تهیهٔ فهرست رسمی اسامی قدیسان بوده است. این رویهٔ نه سوءتفسیر کتاب مقدس و نه بدعت کلیسای روم، بلکه رسمی به قدمت خود دولت روم بوده است. نخستین کسی که قدیس شناخته شد، رومولوس بود و آن هم بنا به تأیید ژولیوس پروکلوس که در محضر سنا سوگند یاد کرد که با رومولوس پس از مرگ وی سخن گفته و رومولوس بدو اطمینان بخشیده بود که ساکن در بهشت است و در آنجا کوئیرینوس^۱ خوانده می‌شود و به حکومت شهر جدید ایشان مساعدت می‌کند؛ و بر آن اساس سنای روم شهادت و گواهی عمومی بر قداست وی داد. ژولیوس سزار و دیگر امپراتوران پس از وی از شهادت مشابهی برخوردار شدند، یعنی اینکه در فهرست رسمی قدیسان قرار گرفتند؛ زیرا امروزه به موجب چنین گواهی و شهادتی است که عضویت در جمع قدیسان تعریف می‌شود؛ این رویه همان است که کفار روم *Αποθέωσις* می‌خواندند.

همچنین از سنت کفار رومی است که پاپ‌ها عنوان و اقتدار روحانی اعظم (Pontifex Maximus) را پیدا کرده‌اند. این عنوان از آن کسی بود که در دولت باستانی روم، تحت نظر سنا و مردم از اختیارات عالییه برای رسیدگی به امور مربوط به مراسم و عقاید و شعائر دینی برخوردار بود. و وقتی قیصر کبیر، دولت را سلطنتی کرد برای خود تنها همان منصب و نیز منصب نمایندگی و رهبری مردم (یعنی قدرت عالییه هم در دولت و هم در مذهب) را اختصاص داد و امپراتوران بعد نیز از این مناصب بهره‌مند بودند. اما امپراتور کنستانتین که نخستین امپراتوری بود که به مذهب مسیحیت ایمان آورد و آن را مجاز ساخت، در دوران زندگی خود، واگذاری اختیار تنظیم امور مربوط به مذهب را به اسقف اعظم مردم (که تحت اقتدار عالییه خودش قرار داشت) متناسب با ایمان خود یافت؛ با این حال به نظر نمی‌رسد که اسقف اعظم در آن دوران اولیه با عنوان Pontifex (روحانی اعظم) خوانده شده باشد؛ بلکه تنها پاپ‌های بعدی آن عنوان را بر خود نهادند تا قدرتی را که بر اسقف‌های ایالات روم اعمالی می‌کردند، تقویت کنند. زیرا این عنوان نه از امتیازات پطرس رسول بلکه از امتیازات متعلق به شهر روم بود و امپراتوران روم نیز همواره می‌خواستند آن را برای خود حفظ کنند؛ و همین عنوان به پاپ در مقابل اسقف‌های دیگر قدرت و اقتدار می‌بخشید؛ و این مطلب را می‌توان آشکارا از این واقعه دریافت که وقتی امپراتور، شهر قسطنطنیه را مقر و مرکز امپراتوری ساخت، اسقف آن شهر مدعی شد که با اسقف روم هم‌شأن و هم‌تراز است؛ هر چند سرانجام در نتیجهٔ نزاع

۱. Quirinus، از خدایان رومی-م.

و کشمکش، پاپ آن عنوان را به خود اختصاص داد و روحانی اعظم و مقتدر امپراتوری (Pontifex Maximus) شد؛ اما حق او تنها مبتنی بر حق امپراتور بود؛ و در خارج از حدود و ثغور امپراتوری جاری نبود؛ و پس از آنکه امپراتور قدرت خود در روم را از دست داد، دیگر در هیچ جایی جاری نبود، هر چند پاپ خود قدرت خویش را از امپراتور گرفته بود. از اینجا می‌توانیم ضمناً استنتاج کنیم که پاپ در هیچ جایی هیچگونه تفوقی بر اسقف‌های دیگر ندارد، مگر در سرزمین‌هایی که وی خودش در آنجا حاکم مدنی باشد و یا در ممالکی که امپراتور، که صاحب قدرت حاکمه مدنی است، پاپ را به‌عنوان پیشوای بزرگ اتباع مسیحی کشور خود تحت اقتدار عالیّه خویش صریحاً برگزیده باشد.

حمل تمثال‌ها

حمل تمثال‌ها و تصاویر در راهپیمایی‌ها و دسته‌ها یکی دیگر از بقایای مذهب یونانیان و رومیان است؛ زیرا آنها نیز بت‌های خود را بر روی نوعی ارابه که مخصوص آن کار بود و مردم لاتین زبان آن را Thensa و Vehiculum Deorum می‌خواندند، از جایی به جایی حمل می‌کردند. و تمثال را در داخل چارچوب یا رواقی قرار می‌دادند که Ferculum خوانده می‌شد؛ و آنچه آنها Pompa می‌خواندند همان است که امروزه راهپیمایی و دسته (Procession) نامیده می‌شود. بر این اساس از جمله افتخارات مقدسی که سنا به ژولیوس سزار اعطا کرد یکی این بود که در دسته و گروه (Pompe) بازیگران در بازی‌های منسوب به کیرکه^۱، وی دارای ارابه مقدس و رواق مقدس (Thensam & Ferculum) بود و مانند خدایی به این سو و آن سو برده می‌شد؛ درست مثل امروز که پاپ‌ها در زیر سایبان‌ها به‌وسیله مؤمنان سوئیزی خود حمل می‌شوند.

شمع‌ها و مشعل‌های روشن

همین دسته‌ها در بین یونانیان و رومیان موظف به حمل مشعل‌ها و شمع‌های روشن در جلوی تمثال‌ها و تصاویر خدایان بودند؛ زیرا بعدها امپراتوران روم از همین افتخار برخوردار شدند؛ چنانکه درباره کالیگولا نقل شده است که وقتی به منصب امپراتوری دست یافت، در میان توده بزرگی از مردم از میسنوم به روم برده شد و بر سر راه او در همه جا مذبح‌ها و قربانگاه‌هایی با حیواناتی برای قربانی و نیز مشعل‌های روشن گذاشته بودند. و نیز درباره کاراکالا نقل شده است که در اسکندریه از او با روشن کردن بخور و پرتاب کردن گل‌ها و آوردن مشعل‌ها یا δαδουχίαισ استقبال شد؛ زیرا δαδούχοι کسانی بودند که در بین یونانیان مشعل‌های روشن در مراسم حمل خدایان خود، حمل می‌کردند. و در طی زمان مردم مؤمن اما نادان اغلب اسقف‌های خود را در کلیسا با روشن کردن ردیفی از شمع‌ها و حمل تصاویری از منجی ما و قدیسان به همان شیوه تعظیم و تکریم کرده‌اند؛ و از اینجا بود که استفاده از شمع رایج شد و برخی از شوراهاى اولیه کلیسا نیز آن را تأیید کردند.

۱. Circaean، منسوب به Circe در اودپسه: ساحره‌ای که در جزیره آبی یا ساکن بود.م.

کفار رومی همچنان آب مقدس یا Aqua Lustralis خاص خود را داشتند. کلیسای روم همچنین از روزهای مقدس آنها تقلید و اقتباس کرده است. آنها Bacchanalia^۱ [جشن میگساری] داشتند و ما در برابر آن مراسم سالانه Wakes^۲ را داریم؛ آنها Saturnalia (جشن خدای زحل و روز عیاشی) داشتند و ما هم کارناوال‌ها و مراسم پایکوبی^۳ خود و نیز روز عفو گناهان بندگان^۴ را داریم. آنها مراسم دسته‌جمعی Priapu (خدای باروری) خود را داشتند و ما هم مراسم برقرارکردن تیرک‌های پوشیده از گل در روز اول ماه مه و پایکوبی برگرد آن را داریم^۵؛ و پایکوبی نیز خود نوعی ستایش و پرستش است؛ آنها مراسم دسته‌جمعی خود را Ambarvalia (جشن مقدس روستایی) می‌خواندند و ما هم مراسم حضور در مزارع در هفته نیایش قدیسان در طی سه روز پیش از روز عروج مسیح^۶ را داریم. گمان نمی‌کنم که اینها تنها مراسمی باشند که از دوران اولیه ایمان آوردن قبایل خارجی به مسیحیت، در کلیسا باقی مانده باشد، ولی تنها مراسمی هستند که فعلاً در یاد دارم؛ و اگر کسی به دقت در آنچه که در کتب تاریخ درباره مراسم و مناسک مذهبی یونانیان و رومیان مذکور است بنگرد، شکی ندارم که شمار بیشتری از این شیشه‌های قدیمی و خالی آیین دوران کفر را خواهد یافت که علما و حکمای کلیسای روم از سر نادانی و یا جاه‌طلبی آنها را دوباره با شراب مسیحیت پر کرده‌اند و وقتی هم لازم باشد در شکستن آنها تردید نخواهند کرد.

فصل چهل و ششم

در باب تاریک‌اندیشی ناشی از فلسفه‌های بهبوده و سنت‌های عجیب و غریب

منظور از فلسفه معرفتی است که از طریق استدلال و استنتاج کیفیت اشیا از شیوه تکوین آنها و یا شیوه‌های ممکنه ایجاد آنها از کیفیاتشان به دست می‌آید و غایت آن ایجاد اثرات و تبعاتی است که لازمه زندگی است البته تا آنجایی که عوامل مادی و نیروی انسانی اجازه دهند. بدین سان هندسه‌دان با ایجاد اشکال هندسی، بسیاری از کیفیات آنها را می‌یابد و

۱. منسوب به Bacchus، خدای یونانی شراب و مستی، مراسم سرودخوانی و پایکوبی به افتخار باکوس-م.

۲. از تعطیلات سالانه در انگلستان و در ایرلند؛ مراسم صرف شراب در شب پیش از تدفین مردگان-م.
۳. کارناوال در کشورهای کاتولیک مذهب در طی هفته پیش از دوران چهل روزه قبل از عید پاک که صرف توبه و روزه‌داری می‌شود-م.

۴. Shrove Tuesday، روز پیش از آغاز چهل روزه قبل از عید پاک که در آن اعترافات توبه‌کنندگان شنیده می‌شود-م.

به واسطه استدلال و استنتاج، شیوه‌های جدید ساختن آن اشکال را از آن کیفیات به دست می‌آورد؛ با این هدف که بتواند زمین و آب را اندازه‌گیری کند و این کار فواید بی‌شمار دیگری نیز دارد. همچنین ستاره‌شناس از روی طلوع و غروب و حرکت خورشید و ستارگان در بخش‌های گوناگون آسمان، علل وقوع روز و شب و فصول مختلف سال را درمی‌یابد و بدان وسیله حساب زمان را نگه می‌دارد؛ و به همین سان در مورد دیگر علوم و دانش‌ها.

از این تعریف آشکار می‌شود که آن معرفت اصیلی را که تجربه خوانده می‌شود و دوران‌دیشی نتیجه آن است، نباید جزئی از فلسفه قلمداد کنیم؛ زیرا تجربه به واسطه استدلال حاصل نمی‌شود بلکه هم در میان جانوران وحشی و هم در نزد انسان‌ها یافت می‌گردد؛ و صرفاً عبارتست از خاطره توالی حوادث و وقایع در زمان گذشته، که در آن حذف هر حادثه خرد و کوچکی که کل نتیجه را تغییر دهد، پیش‌بینی دوران‌دیش‌ترین کسان را ناکام می‌گذارد؛ در حالی که به واسطه استدلال به راستی هیچ چیز جز حقیقت کلی، ابدی و تغییرناپذیر به دست نمی‌آید.

همچنین نباید به استنتاج‌های نادرست و کاذب عنوان فلسفه بدهیم، زیرا هر کس که بر حسب کلماتی که خود دریابد، درست استدلال و استنتاج کند، هیچگاه نمی‌تواند به نتیجه‌ای برسد که بر خطا باشد. و نیز نمی‌تواند به نتیجه‌ای برسد که آدمیان تنها به موجب وحی و الهام مافوق طبیعی بدان وقوف دارند؛ زیرا چنین نتیجه‌ای به واسطه استدلال و استنتاج به دست نمی‌آید. و نیز نمی‌تواند به نتیجه‌ای برسد که به واسطه استدلال و استنتاج بر اساس اعتبار کتاب‌ها به دست آمده باشد؛ زیرا چنان نتیجه‌ای نه به واسطه استنتاج معلول از علت و نه به واسطه استنتاج علت از معلول به دست آمده است و بنابراین دانش نیست بلکه ایمان و عقیده است.

چون قوه استدلال برخاسته از توانایی نطق و تکلم است، بنابراین تنها در حالی ممکن بوده است که برخی حقایق عام و کلی که قدمت‌شان تقریباً به قدمت خود زبان باشد، به واسطه استدلال کشف شده باشند. وحشیان امریکا از برخی اصول اخلاقی خوب برخوردارند و به علاوه اندکی حساب می‌دانند و می‌توانند اعداد نه چندان درشت را جمع و تقسیم کنند؛ لیکن ایشان به این دلیل فیلسوف محسوب نمی‌شوند. زیرا به همان سان که پیش از آنکه آدمیان به فواید ذرت یا انگور پی ببرند و یا از آنها برای تغذیه خود استفاده کنند و یا اینکه به کشت و تولید آنها در کشتزارها و تاکستان‌ها بپردازند، یعنی در همان زمانی که آنها میوه بلوط می‌خورند و آب می‌آشامیدند، هم ذرت و هم شراب به مقدار کم در مزارع و جنگل‌ها یافت می‌شد؛ به همین سان نیز از آغاز اندیشه‌ها و افکار حقیقی و کلی و سودمندی وجود داشته است که محصولات طبیعی عقل آدمی بوده‌اند؛ اما شمار این اندیشه‌ها در آغاز اندک بود؛ و آدمیان بر اساس تجربه صرف می‌زیستند و

دوران‌دیشی و تجربه جزئی از فلسفه نیست

هیچ عقیده کاذبی جزء فلسفه نیست و نیز وحی و الهام مافوق طبیعی جزء فلسفه نیست، همچنین است دانش مبتنی بر اعتبار نویسندگان

در باب سرآغاز و پیشرفت فلسفه

هیچ روشی در کار نبود، یعنی هیچ روشی برای کشت و برداشت دانش و معرفت به جز گیاهان خودرو و علف‌های هرزه خطا و حدس و گمان وجود نداشت؛ و علت این امر فقدان فراغت از تلاش معاش و تأمین ضروریات زندگی و لزوم دفاع از خویشتن در برابر همسایگان بود؛ و تا وقتی دولت‌های بزرگ تأسیس نشده بودند، غیر از این هم میسر نبود. فراغت، مادر فلسفه است؛ و دولت مادر صلح و فراغت. هر جا دولت - شهرهای شکوفا و بزرگی وجود داشت، در همانجا نیز مطالعه فلسفه آغاز شد. فیلسوفان برهنه هندی، مغان پارسی و کاهنان کلدانیه و مصر، کهن‌ترین فلاسفه جهان به‌شمار می‌روند و آن کشورها نیز باستانی‌ترین ممالک جهان بوده‌اند. در آغاز در بین یونانیان و دیگر اقوام مغرب زمین که دولت‌هایشان (که بزرگ‌تر از لوچا^۱ و ژنو نبودند) هیچگاه روی صلح به خود نمی‌دیدند، جز آن زمان که به یک میزان از یکدیگر می‌ترسیدند، و هیچگاه نیز هیچ سرگرمی و فراغتی جز آن نداشتند که مراقب [حملات] یکدیگر باشند، فلسفه پدیدار نشد. سرانجام وقتی جنگ موجب وحدت بسیاری از شهرهای کوچک یونانی در درون دولت شهرهای معدود و بزرگ‌تری شد، تنها در آن زمان بود که هفت تن از مناطق مختلف یونان به دانایی و درایت شهرت یافتند؛ برخی به این سبب که دانش اخلاق و سیاست آموختند و برخی نیز به دلیل فراگیری علوم ستاره‌شناسی و هندسه از کلدانیان و مصریان. ولیکن در آن زمان هنوز خبری از هیچ مکتب فلسفی نبود.

پس از آنکه آتنی‌ها به واسطه شکست سپاهیان ایران بر دریا غلبه یافتند و از آنجا به همه جزایر و شهرهای دریایی شبه جزیره یونان و نیز بنادر آسیایی و اروپایی دست پیدا کردند و ثروتی به هم زدند؛ از بین ایشان آنان که هیچ کار و مشغله‌ای در داخل یا خارج نداشتند، یا بدان مشغول شدند که (بنابه گفته لوقای رسول در کتاب اعمال رسولان ۱۷:۲۱) اخباری بگویند و بشنوند و یا در ملأعام برای جوانان شهر از فلسفه گفت‌وگو کنند. پس هر یک از استادان جایگاهی برای آن کار برای خود معین کرد. افلاطون در برخی معابر عمومی که آکادمی خوانده می‌شد و از نام کسی به نام آکادموس گرفته شده بود [درس می‌داد] و ارسطو در معبر پرستشگاه پان که لوکیون خوانده می‌شد و دیگران نیز در رواق یا معبر سرپوشیده‌ای [درس می‌گفتند] که کالاهای بازرگانان در آنجا تخلیه می‌شد؛ و دیگران نیز در مکان‌های دیگر وقت فراغت خود را صرف تعلیم و یا مباحثه در خصوص عقاید خویش می‌کردند؛ و برخی نیز در هر جایی که می‌توانستند جوانان شهر را گرد آورند تا به سخنان ایشان گوش دهند، [درس می‌دادند]. و کارنیادس^۲ نیز وقتی در روم سفیر بود به تدریس پرداخت و همین کار او کاتو^۳ را برانگیخت تا به سنا توصیه کند که او

۱. Lucca، شهری در توسکانی-م.

۲. Carniades (ق م ۱۲۹-۲۱۴)، فیلسوف یونانی و رئیس آکادمی جدید آتن در اوج عصر شکاکیت-م.

۳. مارکوس پورسیوس کاتو (۱۴۹-۲۳۴)، قانونگذار رومی-م.

را سریعاً روانهٔ کشورش سازند زیرا از فساد اخلاق و رفتار جوانانی می‌ترسید که (به‌نظر خودشان) از سخنان شیرین و شیوای او لذت می‌بردند.

از همین جا بود که مکانی که هر یک از ایشان در آن تعلیم می‌داد یا مباحثه می‌کرد [Schola مدرسه] خوانده شد که در زبان آنها به معنی فراغت است؛ و نیز مباحثات ایشان Diatribae نام داشت که به معنی وقت‌گذرانی است. همچنین برخی از خود آن فلاسفه نام گروه و فرقهٔ خود را از روی همین مدارس برگزیدند. زیرا پیروان آیین و عقیدهٔ افلاطون، اهل آکادمی؛ و پیروان ارسطو پریپاتیان [مشائیون]^۱ خوانده می‌شدند که از نام معبری گرفته شده است که وی در آنجا تعلیم می‌داد؛ و آنان که شاگردان زنون بودند رواقیان نام داشتند که از نام همان رواق گرفته شده؛ مثل اینکه کسانی را که در محلات مورفیلد و پولزچرچ و اکسچنج [در لندن] جمع می‌شوند و با تن‌آسایی و وراجی وقت خود را می‌گذرانند اهل مکاتبی با همان عناوین بدانیم.

با این حال نفوذ این رسم در بین آدمیان چنان زیاد شد که در سراسر اروپا و بهترین نواحی آفریقا رواج بسیار یافت، تا بدانجا که تقریباً در هر کشوری مدارس برای تدریس و مباحثه رسماً تأسیس شد.

در باب مدارس یهودیان

همچنین از دیر باز چه پیش و چه پس از دوران زندگی منجی ما مدارس در بین یهودیان وجود داشت. اما اینها مدارس حقوق و قانون بودند. زیرا گرچه نام آنها کنیسه (Synagogues) یعنی محل اجتماع مردم بود، اما چون قانون یهود هر روز سبت در آنجا قرائت و شرح و بسط داده می‌شد، پس آنها جز در نام هیچ تفاوت ماهوی با مدارس عمومی نداشتند؛ و نه تنها در اورشلیم بلکه در هر یک از شهرهای قبایل و اقوام غیریهودی که ساکنان یهودی داشتند نیز دایر بودند. در چنین مدرسه‌ای در دمشق بود که پولس به‌منظور آزار [نومسیحیان] بدان پای گذاشت. مدارس دیگری در انطاکیه، ایکونیوم و تسالونیکا نیز وجود داشت که پولس به‌منظور مباحثه وارد آنها شد. و کنیسه‌های آزادشدگان، اهل قیروان، اهل اسکندریه، اهل قیلیقیه (سیسیل) و اهل آسیا، یعنی مدارس آن آزادشدگان و یهودیان بیگانه‌ای که در اورشلیم بودند نیز وجود داشت. و کسانی که با استفان حواری مباحثه کردند (کتاب اعمال رسولان ۶:۹) از همین مدرسه بودند.

مکتب‌های یونانیان سودی نداشت

اما فایدهٔ آن مدارس در چه بود؟ امروزه از مطالعه و مباحثه دربارهٔ آنها چه علم و دانشی نصیب ما می‌گردد؟ ما علم هندسه را که مادر همهٔ علوم طبیعی است مدیون مدارس و مکاتب یونانی نیستیم. افلاطون که بهترین فیلسوف یونانیان بود ورود هر کسی را که پیشاپیش تا اندازه‌ای هندسه نمی‌دانست، به مکتب خود ممنوع ساخته بود. کسان

بسیاری بودند که آن دانش را آموختند و نفع عظیمی به بشریت رساندند؛ اما هیچ ذکری از مکاتب ایشان در میان نیست و نیز هیچگاه فرقه و دار و دسته‌ای از هندسه‌دانان تشکیل نشد و به‌علاوه ایشان در آن زمان اصلاً فیلسوف نامیده نمی‌شدند. فلسفه طبیعی مدارس یونانی بیشتر خواب و خیال بود تا علم و دانش؛ و نیز به زبانی بی‌معنا و مفهوم عرضه می‌شد؛ و البته کسانی که فلسفه می‌آموزند نمی‌توانند از کاربرد چنان زبانی بپرهیزند، مگر آنکه اول دانش بسیاری در هندسه به دست آورده باشند؛ زیرا طبیعت به واسطه حرکت کار می‌کند؛ و شیوه‌ها و درجات حرکت را نمی‌توان بدون علم به نسبت‌ها و کیفیت‌های خطوط و اشکال، فهمید. فلسفه اخلاقی [یونانیان] چیزی بیش از توصیف حالات نفسانی خودشان نیست. زیرا قاعده اخلاق و رفتار در غیاب حکومت مدنی همان قانون طبیعی است؛ و در همین قانون نیز قانون مدنی نهفته است و همین قانون است که تعیین و مشخص می‌کند که صادق و کاذب و درست و نادرست و به‌طور کلی خوب و بد چیست؛ حال آنکه [فلاسفه یونانی] قواعد نیک و بد را از آنچه خوشایند یا ناخوشایند خودشان است، می‌گیرند. بدین‌سان با توجه به این همه تنوع در ذوق و سلیقه، هیچ چیز مورد اتفاق عمومی نخواهد بود؛ بلکه هر کس (تا آنجایی که جرأت کند) هر چه را که به‌نظر خودش خوب برسد انجام می‌دهد و این خود به اختلال و آشفتگی دولت می‌انجامد. منطبق ایشان که می‌باید روش استدلال و تعقل باشد، چیزی جز مجموعه‌ای از کلمات و حيله‌هایی نیست که برای گیج کردن طرفداران آن به کار می‌برند. در خاتمه، هیچ عقیده بیهوده‌ای نبوده است (چنانکه سیسرون که خود یکی از آنها بود می‌گفت) که برخی از فلاسفه قدیم بدان پایبند و معتقد نبوده باشند. و گمان نمی‌کنم که در فلسفه طبیعی مطالبی بیهوده‌تر و بی‌معناتر از آنچه اینک متافیزیک ارسطو خوانده می‌شود، گفته شده باشد؛ و یا مطالبی بی‌ربط‌تر و ناسازگارتر با حکومت از مطالبی که وی در کتاب سیاست خود گفته است، نوشته شده باشد؛ و یا مطالبی به اندازه بخش اعظم کتاب اخلاق او از سر جهل و نادانی عنوان گشته باشد.

مکتب یهودیان در اصل مکتب و مدرسه قانون موسی بود که (سفر تثنیه ۱۰: ۳۱) مدارس یهودیان هم سودمند
 دستور داده بود که در پایان هر هفت سال در جشن سایبان‌ها آن قانون برای تمامی قوم
 بنی‌اسرائیل خوانده شود تا ایشان آن را بشنوند و بیاموزند. بنابراین قرائت قانون در هر
 سبت (که پس از دوران اسارت متداول بود) هیچ هدف دیگری جز آشنا کردن مردم با
 احکام و فرامین لازم‌الآباعت و شرح و بسط مکتوبات و نوشته‌های پیامبران نداشت. اما از
 بسیاری از سرزنش‌های منجی ما نسبت به ایشان، آشکار می‌شود که آنها نص قانون را با
 تفسیرهای نادرست و سنت‌های بیهوده خود تحریف و تباه کردند و چنان فهم قاصری
 درباره مکتوبات پیامبران داشتند که ظهور شخص مسیح و اعمال او را که انبیا پیشگویی
 کرده بودند، تشخیص ندادند. بدین‌سان ایشان با درس‌ها و مباحثات خود در کنیسه‌ها و

مدارس، مکتب حقوقی خود را به نوعی فلسفه موهوم و خیالی درباب ماهیت غیرقابل فهم خداوند و ارواح تبدیل کردند؛ و این فلسفه را از ترکیب فلسفه و الهیات بی‌معنا و بیهوده یونانیان با خیالات و اوهامی که خود از آیات مبهم‌تر کتاب مقدس و یا از آیات مناسب‌تر با مقاصد خودشان، استنتاج کرده بودند و نیز با سنت‌های بی‌پایه و خیالی نیاکان خود، ساختند.

دانشگاه پیست

آنچه امروزه دانشگاه جامع خوانده می‌شود، از ترکیب و ادغام بسیاری مدارس عمومی در تحت نظام اداری واحد و در شهر واحدی فراهم می‌آید. در این دانشگاه‌ها سه مدرسه اصلی برای سه دانش عملی اصلی یعنی مذهب و الهیات رومی، حقوق رومی و فن پزشکی مقرر شده است. و برای مطالعه فلسفه هیچ مدرسه جداگانه‌ای در آن وجود ندارد جز اینکه فلسفه کلفت الهیات کلیسای روم محسوب می‌شود. و چون تنها اقتدار ارسطو در حوزه فلسفه ساری و جاری است، پس آنچه مطالعه می‌شود فلسفه نیست (که ماهیتاً نباید قائم به افراد و نویسندگان باشد) بلکه ارسطوفه^۱ است. و هندسه نیز تا همین اواخر هیچ مدرسه‌ای از آن خود نداشت؛ زیرا هندسه تابع و خدمتکار هیچ چیز جز حقیقت دقیق و روشن نمی‌تواند باشد. و اگر کسی به حکم ذکاوت ذاتی خویش به میزانی از پیشرفت در آن دانش دست می‌یافت وی را عموماً ساحر و جادوگر و دانش و فن او را شرارت‌آمیز و شیطانی می‌شمردند.

خطاهایی که از طریق فلسفه متافیزیک ارسطو وارد دین شد

حال به اصول خاص فلسفه بیهوده و بی‌معنایی می‌رسیم که بعضاً از عقاید ارسطو و بعضاً از کوردلی و کژفهمی ریشه گرفته و به دانشگاه‌ها و از آنجا نیز به کلیسا ره یافته است؛ و نخست مبانی آن را بررسی می‌کنیم. چیزی به اسم فلسفه اولی وجود دارد که کل فلسفه‌های دیگر می‌باید مبتنی بر آن باشد؛ و کار آن فلسفه اصولاً تحدید درست معانی و مفاهیم کلمات و الفاظ و نام‌هایی است که عام‌ترین و کلی‌ترین کلمات‌اند؛ این‌گونه تحدید معنا موجب پرهیز از ابهام و ابهام در استدلال می‌گردد و معمولاً تعریف خواننده می‌شود. از آن جمله‌اند تعاریف جسم، زمان، مکان، ماده، صورت، ذات، موضوع، جوهر، عرض، قدرت، عمل، متناهی، نامتناهی، کمیّت، کیفیت، حرکت، کنش، میل و بسیاری تعاریف دیگر که لازمه توضیح تصورات آدمی در باب ماهیت و تکوین اجسام‌اند. شرح (یعنی تعیین معنای) چنین واژگانی، عموماً در مدارس، متافیزیک خوانده می‌شود که جزئی از فلسفه ارسطو با همین عنوان است؛ ولی این عنوان در آنجا به معنای دیگری به کار رفته است؛ زیرا در آنجا منظور از [متافیزیک] کتبی است که بعد از فلسفه طبیعی نوشته شده یا قرار گرفته‌اند. اما مدرسیون آن کتب را به جای کتب فلسفه مافوق طبیعی می‌گیرند؛ زیرا واژه متافیزیک هر دو معنا [یعنی مابعد و مافوق] را افاده می‌کند. و در حقیقت محتوای آن

۱. Aritotelity، که هابز آن را برای توصیف سلطه ارسطو در فلسفه آن دوران جعل کرده است. م.

کتاب عمده تا چنان غیر قابل فهم و چنان مغایر با عقل طبیعی است که هر کس که گمان برد که مطلب قابل فهمی در آن وجود دارد لاجرم می‌باید آن را مافوق طبیعی بشمارد.

تصورات خطا درباره جواهر مجرد

بر اساس متافیزیک به این معنا، که با کتاب مقدس در آمیخته و الهیات مدرسی را تشکیل می‌دهد، گفته می‌شود که در جهان برخی جوهرها وجود دارند که از اجسام جدا هستند و [مدرسیون] آنها را جواهر مجرد و صورت‌های ذاتی می‌خوانند؛ برای تفسیر این الفاظ پیچیده به چیزی بیش از دقت و عنایت معمولی در اینجا نیاز هست. همچنین از کسانی که به این نوع مطالب عادت ندارند، به خاطر اینکه فعلاً در اینجا با آشنایان با چنین مطالبی سخن می‌گویم، عذر می‌خواهم. عالم (و منظور من از آن تنها دنیا نیست که دوستارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همه موجودات است)، مادی یعنی جسمانی است و دارای حجم یعنی ابعاد طول، عرض و عمق است و نیز هر جزء از یک جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و در نتیجه هر بخش از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست. و چون عالم، کل است آنچه جزئی از آن نیست، هیچ است و در نتیجه در هیچ جانیست. و البته از این مطلب چنین بر نمی‌آید که ارواح هیچ‌اند؛ زیرا آنها نیز دارای ابعادند و بنابراین واقعاً جسم‌اند؛ هر چند این لفظ در زبان معمولی تنها بر اجسامی اطلاق می‌شود که مشهود یا ملموس هستند یعنی میزانی غلظت و تیرگی دارند؛ اما ارواح را غیرمادی می‌خوانند، که عنوانی احترام‌آمیزتر است و بنابراین ممکن است از سر تقوا به خود خداوند نیز نسبت داده شود؛ زیرا ما در وجود خداوند نه آن صفتی را که به وجه احسن مبتین ماهیت غیر قابل فهم او باشد، بلکه آنچه را که به نحو احسن مبتین تمایل ما به تعظیم و تکریم اوست، در نظر می‌گیریم.

حال برای اینکه بدانیم که به چه دلیلی [مدرسیون] قائل به وجود جواهر مجرد و صورت‌های ذاتی هستند، باید ببینیم که معنای درست این کلمات چیست. فایده کلمات در این است که با کاربرد آنها اندیشه‌ها و تصورات ذهنی خودمان را برای خودمان ثبت و ضبط و برای دیگران آشکار و واضح سازیم. از بین کلمات برخی نام اشیای قابل تصورند مثل نام انواع اجسامی که بر روی حواس تأثیر می‌گذارند و نقشی از خود در مخیله می‌نهند. برخی دیگر اسامی خود تصورات یعنی خود آن اندیشه‌ها یا صورت‌های فکری و ذهنی‌ای هستند که از همه چیزهایی که می‌بینیم و یا به یاد می‌آوریم، در ذهن خود داریم. و برخی دیگر هم اسامی کلمات یعنی اسامی انواع مختلف کلام‌اند. مثلاً کلی، جمع و فرد اسامی کلمات‌اند؛ و تعریف، اثبات، نفی، صادق، کاذب، قیاس، استفهام، وعده و میثاق اسامی برخی از اشکال کلام‌اند. برخی دیگر از اسامی استنتاج یا عدم استنتاج کلمات را از یکدیگر نشان می‌دهند؛ مثلاً وقتی کسی بگوید: انسان جسم است، منظورش این است که واژه جسم ضرورتاً منتج از واژه انسان است؛ زیرا اسامی فراوانی برای انسان به‌عنوان امری

واحد وجود دارد؛ و این نسبت یا استنتاج با جمع آن دو واژه به وسیلهٔ واژهٔ افاده می‌شود. و به همان صورت که ما فعل است را به کار می‌بریم، مردم لاتین زبان نیز فعل Est و یونانیان نیز فعل *Eoti* را در صیغه‌های مختلف آن به کار می‌برند. از اینکه آیا همهٔ اقوام جهان در زبان‌های خود کلمهٔ مشابهی دارند یا نه، اطلاعی ندارم، اما یقین دارم که لزوماً بدان نیازی ندارند؛ زیرا ترتیب دو واژه براساس رسم رایج ممکن است نسبت و توالی آن دو را نشان دهد (چون که کلمات به واسطهٔ رسوم معنای خود را به دست می‌آورند)، همچنانکه [در زبان ما] واژه‌های است، باشد، هستند و غیره نشان می‌دهند.

و حتی اگر زبانی فاقد فعل مشابه است یا هست باشد؛ با این حال کسانی که آن زبان را به کار می‌برند قدرت‌شان در استنباط و استنتاج و انواع دیگر استدلال یک ذره هم کمتر از قدرت مردمان یونانی و لاتین زبان نخواهد بود. اما در آن صورت تکلیف کلماتی چون وجود، ذات، ذاتی و ذاتیت که از همان فعل مشتق شده‌اند و نیز کلمات بسیار دیگری که مبتنی بر این کلمات‌اند و رواج و تداول بسیار دارند، چه خواهد بود؟ پس این کلمات اسامی اشیا نیستند، بلکه نشانه‌ها و علائمی هستند که ما به موجب آنها تصور خود در مورد استنتاج یک کلمه یا صفت از کلمه یا صفت دیگری را اعلام می‌داریم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: انسان، جسم زنده‌ای، است، منظورمان این نیست که انسان یک چیز است، جسم زنده چیز دیگری و است یا بودن نیز چیز سومی. بلکه منظور این است که انسان و موجود زنده یکی هستند زیرا این استنتاج که به واسطهٔ واژه است افاده می‌شود، استنتاج درستی است که: اگر او انسان باشد، پس جسم زنده‌ای است. بنابراین جسم بودن، راه رفتن، سخن گفتن، زیستن، دیدن و نظایر آنکه مصدرهای نامتناهی هستند، و نیز جسمانیت، راهپیمایی، تکلم، زندگی، بینایی و نظایر آنکه دقیقاً به همان معانی هستند، اسامی هیچ چیز نیستند [یعنی تعین ندارند]؛ چنانکه در جای دیگر به تفصیل نشان داده‌ایم.

اما (ممکن است برخی بگویند) این همه جزئیات و ظرایف در رساله‌ای مانند این رساله که تنها به بحث از لوازم نظریهٔ حکومت و اطاعت می‌پردازد، برای چیست و چه منظوری از آن در نظر است؟ منظور این است که آدمیان دیگر خود را در معرض سوءاستفادهٔ آنانی قرار ندهند که می‌خواهند با توسل به نظریهٔ جواهر مجردی که مبتنی بر فلسفهٔ بی‌معنا و بیهودهٔ ارسطو است، ایشان را از اطاعت از قوانین کشور خویش با کلمات میان تهی بترسانند و باز دارند؛ بدان‌سان که آدمیان با مترسکی میان تهی یا کلاه و یا عصای کجی، پرندگان را از مزارع ذرت می‌ترسانند و دور می‌کنند. زیرا بر همین اساس است که وقتی کسی می‌میرد و خاک می‌شود می‌گویند که روح او (یعنی جان او) می‌تواند جدا از بدنش راه برود و شب هنگام در بین گورها دیده شود. بر همان اساس نیز می‌گویند که شکل و رنگ و طعم قطعه‌ای نان، جایی که خود نان موجود نباشد، باز هم وجود دارد. و باز بر همین اساس می‌گویند که ایمان و عقل و فضایل دیگر گاه در وجود آدمیان از بیرون

تزریق می‌گردد و گاه نیز از آسمان در وجود ایشان دمیده می‌شود؛ چنانکه گویی آدم بافضیلت و فضیلت او ممکن است از هم جدا باشند؛ و بسیاری مطالب دیگر نیز بر آن اساس گفته می‌شود که موجب کاهش وابستگی اتباع به قدرت حاکمه کشور خودشان می‌گردد. زیرا چه کسی اهتمام خواهد ورزید که از قوانین اطاعت کند، اگر انتظار داشته باشد که اطاعت و فرمانبرداری از بیرون به وی تزریق و یا در وی دمیده شود؟ و یا چه کسی از کشیشی که بتواند خداوند را حاکم مدنی او قلمداد کند، و یا از خود خداوند، اطاعت نخواهد کرد؟ و یا چه کسی که از ارواح بترسد برای آنان که آب مقدس تهیه می‌کنند و بدان وسیله ارواح را از وی دور می‌سازند، احترام بسیار قائل نخواهد شد؟ و همین‌ها به‌عنوان نمونه‌ای از تصورات خطایی که از [مباحث] ذوات و جواهر ارسطو وارد کلیسا شده است کفایت می‌کند؛ و ممکن است خود او می‌دانسته که چنین فلسفه‌ای کاذب و نادرست است؛ لیکن به‌رحال آن را به‌عنوان فلسفه‌ای هماهنگ با مذهب یونانیان و مؤید آن به رشته تحریر درآورده؛ زیرا که وی از گرفتار شدن به سرنوشت سقراط می‌ترسید.

آدمیان چون یکبار گرفتار تصور خطای جواهر مجرده شوند، پس به حکم ضرورت به‌واسطه آن گرفتار بسیاری عقاید باطل و بیهوده‌ناشی از آن تصور نیز خواهند شد. زیرا چون آن صورت‌ها را واقعی می‌پندارند، پس لازم می‌دانند که جایی برای آنها قائل شوند. اما چون در عین حال آنها را غیرجسمانی می‌شمارند و فاقد ابعاد کمی می‌دانند، و نیز چون همه آدمیان واقف‌اند که مکان دارای بعد است و جز با آنچه جسمانیت دارد اشغال نخواهد شد؛ پس ایشان مجبور می‌شوند که برای نظر خود شرطی قائل شوند و بگویند که آن صورت‌ها در واقع دارای حدود معین نیستند بلکه دارای معنای معین‌اند؛ ولی این اصطلاحات حرف بیهوده‌اند و در این مورد معنایی ندارند، مگر در زبان لاتین که می‌توان بیهودگی آنها را در آن پوشیده نگه داشت. زیرا تعیین حدود یک چیزی، معنای دیگری جز تعریف و تعیین مکان آن ندارد؛ و از این رو هر دو اصطلاح معنای یکسانی دارند. و این مطلب را به‌ویژه در مورد جوهر آدمی که (می‌گویند) روح است، تأکید می‌کنند و می‌گویند که کل روح آدمی ممکن است در انگشت کوچک او و در هر جزء بدن او (هر قدر کوچک) موجود باشد و در عین حال دقیقاً همان روحی باشد که در کل بدن او هست. آیا کسی تصور می‌کند که با این یاوه‌گویی‌ها می‌توان به خداوند خدمت کرد؟ و با این حال کسانی که معتقد به وجود روحی غیرمادی و جدا از بدن هستند، باید به همه این یاوه‌گویی‌ها باور داشته باشند.

و وقتی آنها به توضیح این مسئله می‌رسند که چگونه جوهری غیرمادی می‌تواند درد بکشد و در آتش جهنم یا عالم تطهیر ارواح عذاب و شکنجه شود، هیچ پاسخی ندارند الا اینکه بگویند که آدمی نمی‌تواند به این موضوع پی ببرد که چگونه آتش روح را می‌سوزاند.

همچنین، چون حرکت، تغییر مکان است و چون جواهر غیرمادی مکان‌پذیر نیستند، پس ایشان در زحمت می‌شوند که نشان دهند که چگونه ممکن است روح بتواند بدون جسم به بهشت یا دوزخ یا عالم تطهیر ارواح برود و چگونه ارواح انسان‌ها (و به علاوه لباس‌هایی که آن ارواح در آنها ظاهر می‌شوند) می‌توانند شب هنگام در کلیساها و حیاط پیرامون آنها و دیگر اماکن دفن مردگان راه بروند. نمی‌دانم برای این مسئله چه جوابی دارند؛ مگر آنکه بگویند که آن ارواح به صورت معنوی راه می‌روند نه به معنی محدود و معین و یا به عبارت دیگر به صورت روحانی حرکت می‌کنند نه به صورت مادی؛ زیرا چنین تمایزات زنده و احمقانه‌ای به یک میزان در مورد همه مشکلات و معضلات از هر نوعی قابل کاربردند.

توقف بی‌پایان زمان حاضر ایشان معنای ابدیت را توالی بی‌پایان زمان نمی‌دانند، زیرا اگر می‌دانستند نمی‌توانستند توضیح دهند که چگونه اراده خداوند و مشیت و تقدیر امور آینده از جانب وی نباید مقدم بر علم سراسری او نسبت به آینده باشد، همچنانکه علت کافی پیش از معلول و یا عامل پیش از عمل قرار می‌گیرد؛ و نیز در آن صورت نمی‌توانستند بسیاری از عقاید جسارت‌آمیز خود را در خصوص ماهیت غیرقابل فهم خداوند توضیح دهند. بلکه ایشان چنین تعلیم می‌دهند که ابدیت عبارت است از توقف همیشگی زمان حال (یا به گفته مدرسینون) Nunc-stans؛ و معنای این را نه خودشان و نه دیگران می‌فهمند، به همان سان که معنای Hic-stans، به مفهوم خصلت نامتناهی مکان فعلی را در نمی‌یابند.

وجود یک جسم در مکان‌های بسیار و وجود اجسام بسیار در مکان واحد و چون آدمیان جسمی را در اندیشه خود با شمارش اجزای آن به چند جزء تقسیم می‌کنند و در شمارش آن اجزاء، به علاوه اجزای مکانی را که آن جسم اشغال می‌کند می‌شمارند؛ پس وقتی اجزاء را تقسیم می‌کنند، لاجرم برای آن اجزاء مکان‌های بسیاری می‌سازند؛ از این رو هیچکس نمی‌تواند در ذهن خود اجزای بیشتر یا کمتری نسبت به شمار مکان‌های مورد نظر برای آنها تصور کند. با این حال [مدرسینون] می‌خواهند به ما بقبولانند که به حول و قوه الهی یک جسم ممکن است در عین حال در مکان‌های بسیاری باشد و نیز اجسام بسیار ممکن است در زمان واحد در مکان واحد باشند؛ گویی وقتی بگوییم که آنچه هست در عین حال نیست و آنچه بوده در عین حال نبوده است قدرت الهی را تأیید و تصدیق کرده‌ایم. و این تنها بخش کوچکی از تناقضاتی است که آنها به واسطه مجادلات فلسفی خود گرفتارش می‌شوند، درحالی‌که به جای این‌گونه مشاجرات باید به ستایش و تمجید ماهیت غیرقابل فهم خداوند پردازند؛ خداوندی که اوصافش مبتین ماهیتش نیست بلکه بیانگر تمایل ما به تعظیم و تکریم او با بهترین القاب و اوصافی است که به نظرمان می‌رسد. اما آنان که جرأت می‌کنند براساس اوصاف و القاب خاص تعظیم و تکریم خدا درباره ماهیت وی سخن بگویند، عقل خود را در همان قدم

اول از دست می دهند و گرفتار دشواری های بی نهایت و بی شمار می شوند؛ به همان شیوه که کسی که از مراسم تشریفاتی و درباری آگاه نباشد وقتی به حضور شخص بزرگ تری برسد که طبعاً با وی حشر و نشر نداشته است، در مدخل خانه او پایش می لغزد و برای آنکه از افتادن خود جلوگیری کند، قبایش را رها می کند و برای آنکه قبایش را بگیرد، کلاهش از سر می افتد و با چنین دست پاچگی های مگرری پی می برد که چقدر بی دست و پا و دهاتی است.

و اما در خصوص فیزیک که دانش و معرفت نسبت به علل ثانوی و فرعی حوادث طبیعی است، چیزی جز کلمات میان تهی نمی گویند. اگر بخواهید بدانید که چرا برخی از اجسام طبعاً به طرف زمین فرو می افتند و برخی دیگر طبعاً از آن به سوی بالا می روند، مدرسیون براساس گفته های ارسطو به شما خواهند گفت که اجسامی که سقوط می کنند، سنگین اند و همین سنگینی است که موجب سقوط آنها می شود. اما اگر از ایشان پرسید که منظورشان از سنگینی چیست، آن را به عنوان کوششی برای رسیدن به مرکز زمین تعریف می کنند؛ پس بدین سان علت سقوط اشیا کوشش برای پایین رفتن است؛ درست مثل اینکه بگوییم که دلیل سقوط یا صعود اشیا سقوط و صعود آنهاست. و یا اینکه به شما خواهند گفت که مرکز زمین محل استراحت و استقرار و نگهداری اشیا سنگین است و بنابراین چنین اشیا می کوشند در آنجا قرار گیرند. گویی سنگ ها و فلزات امیالی دارند و می توانند مانند آدمیان جای استقرار خود را تشخیص دهند و یا اینکه چون آدمیان دوستدار استراحت اند و یا اینکه گویی پاره شیشه ای اگر در خیابان بیفتد آسایش و امنیت بیشتری دارد تا آنکه بر روی پنجره باقی بماند.

اگر بخواهیم بدانیم که چرا جسم واحدی در یک زمان سنگین تر از زمان دیگر به نظر می رسد (بدون آنکه چیزی بدان افزوده شده باشد) خواهند گفت که وقتی سبک تر به نظر می رسد منقبض شده است و وقتی سنگین تر می نماید، منبسط گردیده است. اما معنی منقبض یا منبسط شدن چیست؟ [می گویند] ماده ای متراکم و منقبض شده است که در آن کمیت کمتری نسبت به قبل وجود داشته باشد و انبساط نیز به معنی افزایش کمیت ماده است. چنانکه گویی ماده ای می تواند وجود داشته باشد که کمیت معین و مشخصی نداشته باشد؛ درحالی که کمیت چیزی جز تعیین اندازه ماده، یعنی تعیین اندازه جسم نیست که بر همان اساس می گوییم جسمی از جسم دیگر قدری سنگین تر یا سبک تر است. و یا اینکه گویی جسمی اصلاً بدون کمیت معین ساخته شده باشد و بعداً برحسب اینکه بخواهیم آن جسم کمتر یا بیشتر متراکم و منقبض شود، کمیت بیشتر یا کمتری بدان بیفزاییم.

و در خصوص علت پیدایش روح آدمی می گویند که از طریق ریختن از بیرون [به داخل جسم] ساخته شده است و خلقت، آن را ریخته و تزریق کرده است؛ که به زبان لاتین با این کلمات بیان می شود: *Creatur Infundendo & Creando. Infunditur*.

اباطیل فلسفه طبیعی مثل این عقیده که سنگینی علت سنگینی است

افزایش کمیت به جسمی که قبلاً کمیتش معین شده است

تزریق ارواح

حضور اشباح در همه جا

و علت حواس را حضور سراسری نوعی تصاویر می‌دانند که همان مظاهر یا اشباح اشیا است که وقتی در چشم ظاهر شوند بینایی حاصل می‌شود و وقتی بر گوش ظاهر شوند، شنوایی، و وقتی بر دهان ظاهر شوند، چشایی، و وقتی بر بینی ظاهر شوند، بویایی و وقتی بر مابقی بدن ظاهر شوند، احساس ایجاد می‌شود.

اراده را به معنی علت خواستن می‌گیرند

و علت اراده برای انجام هر عمل خاصی را که [در لاتین] Volitio [اراده] خوانده می‌شود توانایی و یا قدرت عمومی انسان‌ها برای خواست چیزهای مختلف در زمان‌های مختلف می‌دانند که [در لاتین] Voluntas [خواستن] خوانده می‌شود؛ و بدین‌سان توانایی و قدرت را علت عمل قرار می‌دهند؛ چنانکه گویی علت اعمال نیک و بد آدمیان، توانایی ایشان در انجام آنها باشد.

جهل به جای علت مخفی و نامعلوم

و در بسیاری موارد ایشان جهل خود را در پوشش کلماتی دیگر به عنوان علت حوادث طبیعی معرفی می‌کنند؛ مثل وقتی که می‌گویند بخت و اقبال علت امور تصادفی و احتمالی است، یعنی اموری که ما علت‌شان را نمی‌دانیم؛ و یا مثل وقتی که حوادث بسیاری را به کیفیات مرموز و پوشیده یعنی به اموری نسبت می‌دهند که خودشان آنها را نمی‌شناسند و بنابراین (به نظر خودشان) دیگران هم آنها را نمی‌شناسند؛ و یا وقتی آنها را به حب و بغض و مقاومت کیفیات ویژه و اصطلاحات مشابه دیگری نسبت می‌دهند که نه عامل موجد آنها را معلوم می‌سازد و نه شیوه ایجادشان را.

اگر این نوع متافیزیک و فیزیک فلسفه بیهوده و بی‌معنا نباشد، پس هیچگاه چنین فلسفه‌ای وجود نداشته است و پولس رسول هم لازم نبود ما را از آن برحذر دارد.

یکی، خطوط ناهماهنگ را رسم می‌کند و دیگری موجد ناهماهنگی میان خطوط است

و فلسفه اخلاقی و مدنی ایشان اباطیل مشابه یا عمده تری در بر دارد. مثلاً اگر کسی عمل خلافی انجام دهد یعنی عملی برخلاف قانون مرتکب شود، می‌گویند خداوند علت اولای قانون است و نیز علت اولای آن عمل و همه اعمال دیگر است، لیکن اصلاً علت آن خلاف نیست زیرا خلاف به معنی تغایر و ناهماهنگی عمل با قانون است. چنین فلسفه‌ای یاوه و بیهوده است. مثل این است که بگوییم که کسی در عین حال هم خط مستقیم و هم خط غیرمستقیمی رسم می‌کند ولی شخص دیگری ناهماهنگی میان آن دو خط را ایجاد می‌نماید. و چنین است فلسفه همه کسانی که پیش از آنکه به مبادی و مفروضات بحث خود علم داشته باشند، نتایج آن را مشخص و معین می‌کنند؛ و چنین وانمود می‌سازند که آنچه را که فهم‌ناپذیر است، می‌فهمند؛ و از اوصاف تعظیم و تکریم [خداوند] اوصاف خود خداوند را می‌تراشند؛ درحالی‌که منظور از این تمایز، دفاع از آیین اختیار و آزادی اراده یعنی این آیین بوده است که اراده آدمی تابع اراده خداوند نیست.

ارسطو و دیگر فلاسفه خارج از دین، خوب و بد را برحسب امیال انسان تعریف می‌کنند و این تعریف مادام که ما هر یک از آدمیان را تابع قاعده و قانون خاص خودش تلقی کنیم، درست است. زیرا در وضعی که آدمیان هیچ قاعده و قانون دیگری جز امیال و

خواهش‌های خود نداشته باشند، هیچ قاعده کلی و عامی درباره اعمال خوب و بد نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما در هنگام وجود دولت چنین ملاکی دیگر صادق نیست؛ در این حال نه امیال آدمیان خصوصی بلکه قانون که مظهر اراده و خواست دولت است، ملاک و معیار به‌شمار می‌رود. و با این حال آن عقیده همچنان معمول است و آدمیان نیکی و بدی اعمال خود و اعمال دیگران و اعمال خود دولت را برحسب امیال و خواهش‌های خود تعریف و درباره آن داوری می‌کنند؛ و همگان همان چیزی را که در نظر خودشان نیک و بد باشد، نیک و بد می‌شمارند، بدون آنکه اصلاً عنایتی به قوانین عمومی داشته باشند؛ تنها استثنا، راهبان و درویشان‌اند، که خود را به چنان اطاعت محضی از بالادستان خویش متعهد و پایبند ساخته‌اند که به‌راستی تمامی اتباع می‌باید به حکم قانون طبیعی بدان‌سان خودشان را مطیع و فرمانبردار حاکم مدنی خویش بسازند. و عقیده به ملاک و معیار خصوصی خیر و خوبی عقیده‌ای نه تنها بیهوده و بی‌معنا بلکه به‌علاوه مخل دولت و نظم عمومی نیز هست.

همچنین بیان این مطلب که ازدواج با پاکی و پرهیزگاری منافات دارد و در نتیجه گناه و رذیلت اخلاقی به‌شمار می‌رود، جزئی از فلسفه بیهوده و کاذب است؛ و کسانی این مطلب را می‌گویند که پاکی و پرهیزگاری را دلیل منع روحانیون از ازدواج می‌دانند. زیرا به‌نظر آنها ساختار کلیسا اقتضا می‌کند که شئون مقدس [روحانیت] که مستمراً در محراب حضور دارند و به امر اداره مراسم عشای ربانی و مصاحبه روحانی با خداوند می‌پردازند باید برای حفظ پاکی و پرهیزگاری و عفت خود دائماً از زنان پرهیز کنند. از این روست که بهره‌برداری قانونی از زنان را بی‌عفتی و ناپرهیزگاری می‌شمارند و ازدواج را گناه و یا دست‌کم امری چنان پلید و ناپاک تلقی می‌کنند که آدمی را برای حضور در محراب و کلیسا ناصالح می‌سازد. اگر به این دلیل روحانیون بر طبق قانون از ازدواج منع شده‌اند که بهره‌برداری از زنان موجب بی‌تقوایی و بی‌عفتی می‌شود و از همین روست که ازدواج گناه است؛ پس وقتی ازدواج برای کسی که خود را وقف خدا کرده باشد ناپاکی و بی‌عفتی به‌شمار رود، در آن صورت باید دیگر حوائج و کارهای طبیعی و ضروری و روزمره‌ای که همه آدمیان انجام می‌دهند، چون ناپاک‌تر از ازدواج هستند، نیز صلاحیت کل آدمیان را برای کشیش و روحانی شدن سلب کنند.

اما اساس نهفته و پنهانی قاعده منع ازدواج برای کشیشان نمی‌تواند به‌همین سادگی مبتنی بر خطاهایی در فلسفه اخلاقی و یا بر ترجیح تجرد بر ازدواج بوده باشد؛ هر چند چنین ترجیحی ناشی از حکمت و صلاحدید پولس رسول بود که اعتقاد داشت که برای کسانی که در آن دوران تعقیب و آزار، به تبلیغ انجیل می‌پرداختند و مجبور بودند از کشوری به کشور دیگر بگریزند، پایبندی به زنان و کودکان بسیار دشوار و ناراحت‌کننده بود. بلکه [آن قاعده] به‌واسطه طرح و توطئه پایان و کشیشان ادوار بعدی شکل گرفت که

می خواستند خود را روحانیون یعنی وارثان مملکت خداوند در این جهان بسازند؛ و برای این کار لازم بود که خود را از ازدواج منع کنند زیرا منجی ما می گوید که در هنگام برقراری سلطنت وی، فرزندان خداوند نه زن خواهند گرفت و نه شوهر خواهند کرد بلکه همچون فرشتگان آسمان خواهند بود؛ یعنی روحانی خواهند بود. پس چون ایشان عنوان روحانی را بر خود گذاشته بودند، از این رو اگر خود را به تصاحب زنان مجاز می شمردند (درحالی که نیازی بدان نبود) دچار تعارض می شدند.

[مدرسیون] از فلسفه مدنی ارسطو آموخته اند که همه انواع دولت جز حکومت مردمی را (چون در آن در آن دوران چنین حکومتی برقرار بود) جباریت بخوانند. پس همه پادشاهان را جبار خوانده اند و نیز حکومت اشرافی حکام سی گانه را که از جانب اسپارتی ها پس از غلبه آتنی ها برقرار شد، حکومت جباران سی گانه نامیده اند.

به همین سان وضع مردم در تحت حکومت دموکراسی را به عنوان آزادی توصیف کرده اند. معنای جبار (Tyrant) در اصل همان سلطان و پادشاه بود؛ اما وقتی بعدها در اغلب مناطق یونان آن نوع از حکومت کنار گذاشته شد، این عنوان نه تنها به معنای قبلی بلکه علاوه بر آن به معنایی به کار رفت که متضمن نفرت و بیزاری دولت های مردمی نسبت به آن بود. همچنانکه عنوان سلطان پس از سرنگون شدن پادشاهان و امپراتوران روم منفور واقع شد به نحوی که برای همگان طبیعی به نظر می رسید که آن عنوان را همچون عیب و نقص بزرگی تصور کنند که در هر لقبی که از روی نفرت به دشمنی بزرگ نسبت داده شود، مندرج است. و وقتی همین کسان از کسانی که اداره حکومت مردمی یا اشرافی را در دست دارند، ناخرسند باشند، لازم نیست که برای بیان خشم خود نسبت به آنها عناوین موهنی بیابند بلکه بدون آنکه نیازی به فکرکردن داشته باشند اولی را هرج و مرج و دومی را الیگارش یا استبداد گروه کوچک می خوانند. و آنچه موجب ناراحتی و آزرده گی مردم می شود این است که بر آنها نه به شیوه ای که دلخواه هر یک از ایشان است بلکه بدان سان حکمرانی شود که نماینده عمومی دولت، خواه شخص واحد و یا مجمعی از افراد باشد، مقتضی بداند؛ یعنی اینکه به شیوه ای خودسرانه حکمرانی شود؛ و به همین دلیل مردم از بالادستان خود به بدی یاد می کنند و به آنها ناسزا می گویند، غافل از اینکه بدون چنین حکومت خودسرانه ای جنگ داخلی الی الابد ادامه خواهد یافت؛ (ولی تنها اندکی پس از وقوع جنگ داخلی به این مطلب پی می برند) و از این رو آنچه موجب قوت و قدرت قوانین می شود، سپاه و سلاح است نه حرف و وعده.

و بنابراین یکی دیگر از خطاهای سیاست ارسطو این است که در دولتی منظم، باید قوانین حکومت کنند نه آدمیان. اما کدام انسانی که از حواس طبیعی خود برخوردار باشد، هر چند خواندن و نوشتن نداند، به این مطلب پی نخواهد برد که در واقع امر، تحت سلطه و حکومت کسانی قرار دارد که از ایشان می ترسد و می داند که اگر از ایشان اطاعت نکند او

و اینکه همه حکومت ها جز حکومت مردم جباریت است

اینکه قوانین حکومت کنند نه آدمیان

را خواهند کشت یا آزار خواهند داد؟ و یا کدام انسانی است که معتقد باشد که قانون یعنی نوشته و کاغذ می‌تواند بدون آنکه دست و شمشیر آدمیان در میان باشد، او را بیازارد؟ و این جزء همان خطاهای مخل و زیانبار است؛ زیرا چنین خطاهایی آدمیان را برمی‌انگیزند تا هر گاه که از حکام خودشان خوششان نیاید، از کسانی که حکام‌شان را جبار می‌نامند هواداری کنند و توسل به جنگ بر علیه حکام خویش را قانونی بشمارند. و ایشان اغلب از جانب صاحبان منابر یعنی روحانیون حمایت می‌شوند.

خطای دیگری در فلسفه مدنی ایشان هست (که آن را نه از ارسطو نه از سیسرون و نه از هیچیک از [فلاسفه قوانین حاکم بر وجدان] بی‌دین گرفته‌اند) به این معنی که می‌خواهند قدرت قانون را، که تنها قاعده اعمال و رفتار است، به حوزه اندیشه‌ها و وجدانیات آدمیان نیز بسط دهند؛ و این کار را از طریق واری و تفتیش عقاید آدمیان انجام می‌دهند، هر چند که میان گفتار و کردار ایشان سازگاری باشد؛ و از این طریق آدمیان یا به خاطر بیان حقیقت عقاید و اندیشه‌های خود مجازات می‌شوند و یا اینکه مجبور می‌گردند از ترس مجازات دروغ بگویند. درست است که حاکم مدنی وقتی بخواهد کارگزاری را به مسئولیت امر تعلیم بگمارد، می‌تواند از او بپرسد که آیا حاضر به تعلیم این یا آن عقیده هست یا نه؛ و اگر او حاضر نباشد می‌تواند از واگذاری آن مسئولیت به او خودداری کند؛ اما اگر حاکم او را مجبور به پذیرش عقایدی کند درحالی که اعمال او به موجب قانون ممنوع نباشد، کار حاکم برخلاف قانون طبیعی خواهد بود؛ به‌ویژه حکامی که تعلیم می‌دهند که آدمیان اگر با اعتقاد ناصوابی نسبت به اصول دین مسیح دنیا را ترک گویند به عذاب الیم و ابدی محکوم خواهند شد. اما کیست که با علم به اینکه چنان خطر بزرگی در چنین خطایی هست، خود به واسطه حس صیانت نفس طبیعی خویش از به خطر انداختن روح خودش براساس قوه تشخیص خود نپرهیزد بلکه براساس قضاوت و تشخیص شخص دیگری عمل کند که از محکومیت وی آسیبی نمی‌بیند؟

همچنین حق فرد خصوصی که فاقد جواز و اختیار از جانب دولت یعنی فاقد اجازه از جانب نماینده دولت باشد، در امر تفسیر قانون بر طبق رأی و عقل خودش خطایی دیگر در علم سیاست [مدرسیون] است، ولی این خطا از فلسفه ارسطو و هیچیک از فلاسفه بی‌دین دیگر نشئت نگرفته است. زیرا هیچیک از این فلاسفه انکار نمی‌کنند که قدرت شرح و تفسیر قوانین در صورت نیاز مندرج در قدرت وضع قوانین نباشد. و آیا کتاب مقدس در آن بخش‌هایی که صرفاً حاوی قوانین است به حکم دولت به قانون تبدیل نمی‌شود و در نتیجه آن به جزئی از قانون مدنی بدل نمی‌گردد؟

همچنین است وقتی کسی جز شخص حاکم قدرتی را که دولت به همگان روا داشته است از کسی دریغ دارد؛ مثل کسانی که تعلیم و تبلیغ انجیل را به گروه خاصی از آدمیان اختصاص می‌دهند، درحالی که قوانین آن را برای همه آزاد ساخته است. اگر دولت به من

اجازه تبلیغ و تعلیم دهد یعنی اگر دولت مرا از آن کار منع نکند، پس هیچکس نمی تواند مرا منع کند. اگر من اتفاقاً در بین مشرکین و بت پرستان امریکا باشم، آیا من که یک مسیحی هستم با آنکه عضو طبقه روحانی نیستم باید تبلیغ آیین عیسی مسیح را برای خود گناه بشمارم، مگر آنکه از کلیسای روم دستور گرفته باشم؟ و یا اگر به تعلیم و تبلیغ پرداخته باشم، آیا نباید به تردیدها و سؤالات ایشان پاسخ بگویم و کتاب مقدس را برایشان شرح و تفسیر کنم، یعنی اینکه نباید به آنها تعلیم دهم؟ اما در این مورد و نیز در مورد اجرای مراسم مقدس کلیسا برای ایشان، ممکن است برخی بگویند که نفس ضرورت تبلیغ به اندازه کافی توجیهی برای مأموریت و احساس وظیفه است؛ و این گفته درست است؛ اما این گفته دیگر نیز درست است که در هر مورد که اجازه انجام کار ناشی از ضرورت آن باشد، در همان مورد، اگر قانونی در منع آن موجود نباشد، نیازی به اجازه نیست. بنابراین منع انجام چنین اعمالی برای کسانی که حاکم مدنی ایشان را از آنها منع نکرده باشد، به معنی سلب آزادی قانونی ایشان است و این خود مغایر با نظریه حکومت مدنی است.

مثال های دیگری نیز می توان از فلسفه بیهوده و بی معنایی که علمای الهیات مدرسی وارد مذهب کرده اند آورد؛ اما هر کس می تواند اگر بخواهد خودش آنها را بیابد. در اینجا تنها این مطلب را می افزایم که آثار و مکتوبات متألّهین مدرسی عمدتاً چیزی جز بقایای بی معنای کلمات عجیب و غریب زبان لاتین و یا کلماتی نیستند که در آن زمان به معنای دیگری در آن زبان به کار می رفت؛ مثل کلماتی که سیسرون و وارو^۱ و همه علمای نحو روم قدیم به کار می بردند. و هر کس که بخواهد به این نکته پی ببرد باید (چنانکه قبلاً هم گفته ایم) ببیند که آیا می تواند نوشته های متألّهین مدرسی را به هر یک از زبان های مدرن مانند زبان فرانسه و انگلیسی و یا هر زبان پرتوان دیگری ترجمه کند یا نه؛ زیرا آنچه در اغلب این زبان ها قابل فهم و معنی دار نباشد، در زبان لاتین نیز معنی دار نخواهد بود. و همین زبان بی معنای لاتین، که گرچه از بیان معانی مربوط به فلسفه بیهوده و کاذب قاصر نیست، اما مشخصه اصلی اش این است که نه تنها حقیقت را پنهان و پوشیده نگه می دارد بلکه آدمیان را گول می زند که به حقیقت رسیده اند و در نتیجه ایشان از جستجوی بیشتر خودداری می کنند.

زبان متألّهین مدرسی

سرانجام به خطاهایی می پردازیم که از کتب تاریخی مشکوک و کاذب گرفته شده اند [و باید پرسید که] آیا افسانه های مربوط به معجزات خیالی و موهوم در زندگی قدیسان و نیز تواریخ مربوط به اشباح و ارواحی که علمای کلیسای مسیح برای اثبات عقاید خود در مورد جهنم و عالم برزخ و تطهیر ارواح و قدرت احضار و اخراج اشباح و دیگر عقاید بی پایه ای می آورند که پشتوانه و مبنایی در عقل یا کتاب مقدس ندارند، و نیز آن همه

خطاهای ناشی از سنت

۱. Varro: مارکوس ترنتیوس وارو (ق.م ۲۷-۱۱۶)، نویسنده بزرگ رومی-م.

سنت‌هایی که قانون نامکتوب خداوند شمرده می‌شوند، چیزی جز قصه‌های پیرزنان هستند؟ و گرچه بسیاری از این سنت‌ها و افسانه‌ها در آثار و نوشته‌های آباء اولیه کلیسا پراکنده بودند، لیکن همین آباء اولیه آدمیانی بودند که به سهولت به گزارش‌های نادرست ایمان می‌آوردند؛ و عرضه عقاید و آرای آنها به‌عنوان شواهد و دلایل حقیقی بودن عقایدشان در نزد کسانی که (بر طبق اندرز یوحنا رسول در نامه اولش ۴:۱) گزارش درباره ارواح را به‌دقت می‌سنجند، هیچ اثری جز این ندارد که اینان در همه امور مربوط به قدرت کلیسای روم (که یا به سوءاستفاده از آن مظنون نبودند و یا از آن سود می‌بردند) شواهد ایشان را به‌خاطر اعتقاد شتابزده به گزارش‌ها، بی‌اعتبار بشمارند؛ و صادق‌ترین آدمیان که فاقد دانش کافی در مورد علل طبیعی امور باشند (چنانکه آباء کلیسا بودند) اغلب بیش از همه در معرض چنین گزارش‌هایی قرار می‌گیرند. زیرا طبیعتاً بهترین آدمیان کسانی هستند که کمتر از همه به مقاصد و اهداف فریب‌آمیز دیگران مشکوک می‌شوند. پاپ گرگوار و برنارد حواری برخی اشباح ارواحی را که می‌گفتند در عالم تطهیر ارواح وجود دارند دیده بودند و بید^۱ خودمان نیز به‌همین‌سان؛ لیکن همگی به‌گمان من براساس گزارش دیگران حرف زده‌اند. اما اگر ایشان یا هر کس دیگری چنین داستان‌هایی درباره علم خود [به ارواح] را مستقیماً هم روایت کنند، باز هم بدان وسیله چنین روایات و گزارش‌های بیهوده‌ای تأیید نخواهد شد؛ بلکه در آن صورت تنها ضعف و فریبکاری راویان آشکار خواهد گشت.

همراه با پیدایش فلسفه کاذب می‌توانیم از سرکوب فلسفه راستین سخن بگوییم که به‌وسیله کسانی انجام شد که نه به حکم اقتدار قانونی داور صالح حقیقت بوده‌اند و نه به‌موجب مطالعات کافی. اکتشافات و دریانوردی‌های ما و نیز همه کسانی که در علوم انسانی دانش آموخته‌اند، گواهی می‌دهند که بر روی زمین نقاط کاملاً متقاطع و متقابل یکدیگر^۲ وجود دارد. و هر روزه بیشتر و بیشتر معلوم می‌شود که سال‌ها و روزها به‌وسیله گردش زمین تعیین می‌شوند. با این همه کسانی که در آثار خود تنها این نظریه را مفروض گرفته‌اند تا اینکه بتوانند دلایل موافق و مخالف آن را بیان کنند، به‌همین خاطر از جانب مقامات کلیسایی مجازات می‌شوند. اما دلیل این کار چیست؟ آیا دلیلش این است که چنان نظریاتی مغایر با مذهب واقعی هستند؟ اما اگر آن نظریات درست باشند نمی‌توانند با مذهب واقعی مغایرتی داشته باشند. پس اولاً حقیقت امر باید از جانب داوران صالح واری شود و یا از جانب کسانی که مدعی اثبات عکس آن هستند، نفی و رد گردد. و یا اینکه آیا دلیلش این است که آن نظریه‌ها مغایر با مذهب مستقر و رایج

۱. Bede (۶۷۳-۷۳۵)، متآله و عالم الهیات انگلیسی-م.

هستند؟ در آن صورت صاحبان آن نظر باید به حکم قوانین مصوّب کسانی که حاکم بر آموزگاران آن نظریات‌اند، یعنی به حکم قوانین مدنی، خاموش گردانده شوند، زیرا می‌توان نافرمانی کسانی را که برخلاف قوانین رایج، حتی فلسفه‌ای راستین تعلیم می‌دهند، قانوناً مجازات کرد. و یا اینکه آیا دلیلش این است که چنان نظریاتی به‌واسطه تأیید شورش و فتنه موجب اخلال و بی‌نظمی در حکومت می‌شوند؟ در آن صورت باید آن نظریه‌ها سرکوب شوند و آموزگاران آنها به‌دست کسی که مسئولیت امنیت و آرامش عمومی به عهده اوست، مجازات گردند؛ و چنین مسئولیتی بر عهده صاحب اقتدار مدنی است. زیرا هر نوع قدرتی که اصحاب کلیسا (در هر جایی که تابع دولتی باشند) به‌عنوان حق خود اکتساب کنند، هر چند هم آن را مبتنی بر حق الهی بدانند، باز هم آن قدرت غصبی است.

فصل چهل و هفتم

در باب منافی که از تاریک‌اندیشی به‌دست می‌آید و کسانی که از آن بهره می‌برند

سیسرون ذکری به خیر از یکی از قضات (Cassii) رومی می‌کند که قاضی سختگیری بود زیرا عادت داشت در دعاوی کیفری (وقتی شهادت شهود کافی نبود) از شاکیان بپرسد که Cui bono [چه کسی سود می‌برد] یعنی اینکه متهم از عمل خود چه سود و فایده و یا شأن و احترام و خرسندی و رضایت دیگری به‌دست آورده و یا چشم داشته است. زیرا از بین امارات و قرائن هیچیک به اندازه سود حاصل از عمل، آشکارا عامل آن را معلوم نمی‌سازد. براساس همین قاعده در اینجا در نظر داریم در این خصوص به تفحص بپردازیم که چه کسانی در طی این مدت مدید روح مردم در این بخش از عالم مسیحیت را به‌واسطه عقاید و آیین‌هایی که مغایر با استقرار جوامع صلح‌آمیز در بین آدمیان است به سود خود تسخیر کرده‌اند.

هر کس که از عملی سود برد
عامل آن تلقی می‌شود

و نخست اینکه بر این تصور خطا که کلیسای فعلی که اینک بر روی زمین مجاهدت می‌کند، همان مملکت خداوند است (یعنی همان سلطنت باشکوه و یا ارض موعود است نه سلطنت و مملکت لطف که تنها وعده ارض موعود است)، چندین منفعت دنیوی به شرح زیر مترتب است: نخست اینکه به‌موجب آن عقیده پیشوایان و واعظان کلیسا حق دارند به‌عنوان کارگزاران امور عمومی خداوند، امور کلیسا را اداره کنند؛ و در نتیجه (چون کلیسا و دولت از افراد یکسانی تشکیل شده‌اند) مدیران و حکام دولت نیز باشند. به‌موجب همین حق و عنوان است که پاپ اتباع همه شهریان مسیحی را متقاعد ساخته است که نافرمانبرداری از وی به معنی نافرمانبرداری از مسیح است؛ و ایشان باید در همه اختلافاتی که میان پاپ و شهریان پیش آید (و پاپ در این مورد قدرت خویش را به

تصور اینکه کلیسای فعلی
همان سلطنت خداوند است
نخست از جانب کلیسای روم
تبلیغ شد

صفت شیرین روحانی موصوف می‌کند) از اطاعت از حکام قانونی خود دست بکشند؛ و به این معنی [کلیسا] صاحب سلطنت سراسری بر کل عالم مسیحیت است. زیرا گرچه پاپ‌ها در آغاز از جانب امپراتوران روم این حق را به دست آوردند که تحت اقتدار ایشان و در درون حدود و مرزهای امپراتوری روم (که مورد شناسایی خودشان بود) مبلغان عالیّه دین مسیح باشند و این کار را به‌عنوان صاحب منصب روحانی اعظم (Pontifex Maximus)^۱ انجام دهند که منصبی تابع دولت مدنی بود؛ لیکن پس از آنکه امپراتوری تجزیه شد و منقرض گردید، برای ایشان دشوار نبود که بر مردمی که پیشاپیش مطیع و تابع ایشان شده بودند، عنوان دیگری تحمیل کنند و خود را صاحب حق پطرس رسول بدانند؛ و با این کار نه تنها کل قدرت مورد ادعای خود را حفظ کردند بلکه آن قدرت را بر ایالات مسیحی که دیگر جزئی از امپراتوری روم نبودند بسط دادند. همین منفعت حاصل از سلطنت جهانی و سراسری (با توجه به میل آدمیان به حکمرانی)، شاهد و دلیلی کافی است بر این مطلب که پاپ‌هایی که مدعی آن بودند و مدت‌های مدید از آن سلطنت بهره بردند، واضعان آیین و نظریه‌ای بوده‌اند که بدان وسیله آن سلطنت حاصل می‌شد و آن آیین همین است که کلیسای موجود در دنیا همان سلطنت مسیح است. زیرا با پذیرش این فرض معلوم می‌شود که مسیح در بین ما نماینده و جانشینی دارد و اوست که باید فرامین و احکام مسیح را بر ما آشکار سازد.

پس از آنکه برخی از کلیساها قدرت و سلطنت سراسری و جهانی پاپ‌ها را رد و نفی کردند، عقلاً قابل انتظار بود که حکام مدنی در حوزه همه آن کلیساها، آنچه را که حق ایشان از آن قدرت و سلطنت بود و در دست ایشان قرار داشت (و قبلاً آن را از سر بی‌تدبیری از دست داده بودند) احیا و اعاده کنند. و در انگلستان در واقع چنین شد؛ جز اینکه آنان که کارگزاران پادشاهان در اداره امور مذهبی بودند چون منصب خود را مبتنی بر حق الهی می‌دانستند، غاصبانه، ظاهراً استقلالی از قدرت مدنی به دست آوردند، هر چند نسبت به آن قدرت استیلا و تفوقی نداشتند؛ لیکن تنها به ظاهر چنان استقلالی غصب کرده بودند زیرا حق پادشاه را در سلب اختیاراتشان در اجرای آن وظایف به دلخواه خودش، تأیید و تصدیق می‌نمودند.

اما در سرزمین‌هایی که کشیشان آن منصب را تصرف کردند، هر چند تبلیغ و تعلیم بسیاری از عقاید کلیسای روم را ممنوع ساختند، لیکن همان عقیده اصلی که به موجب آن سلطنت مسیح هم اینک فرارسیده و از زمان رستاخیز متجی ما آغاز گشته است، همچنان مورد قبول بود. اما به سود چه کسی؟ ایشان چه سودی در آن می‌جستند؟

۱. Pontifex، لقب اعضای شورای روحانیون در روم باستان بود. در دوران جمهوری منصب روحانی اعظم تأسیس شد که رئیس شورای روحانیون بود و عهده‌دار اجرای قوانین مذهبی از جانب دولت محسوب می‌شد. م.

همان سودی که خود پاپ‌ها می‌جستند، یعنی اینکه خواهان حق اعمال قدرت حاکمه بر مردم بودند. زیرا معنای تکفیر سلطان قانونی از جانب مردم جز این چیست که دست او را از مراکز عمومی خدمت و نیایش خدا در درون کشور خودش کوتاه کنند؛ و وقتی هم که او با اعمال قهر در پی اصلاح ایشان برآید، با زور و قهر در برابرش مقاومت نمایند؟ و یا معنای تکفیر هر کسی بدون اجازه حاکم مدنی جز این چیست که آزادی قانونی آن کس را سلب کنیم؟ و این به معنای غصب قدرت به ناحق و اعمال آن بر برادران دینی [از جانب کلیسا] است. پس مسببین و عاملان این‌گونه تاریک‌اندیشی در مذهب همان روحانیون کلیسای روم و کلیسای مشایخی هستند.

خطانا پذیری پاپ همه عقاید و آیین‌هایی را که در حفظ سلطه و حاکمیت روحانی ایشان پس از کسب آن، مؤثرند، تحت همین عنوان می‌آوریم. اولاً این عقیده که پاپ نمی‌تواند در حوزه صلاحیت عمومی خود دچار خطا شود. زیرا کیست که معتقد به حقیقت این گفته باشد و از هر آنچه پاپ امر می‌کند بی‌چون و چرا اطاعت نکند؟

انقیاد اسقفان ثانیاً این عقیده که همه اسقفان در همه دولت‌ها حق خود را نه بلاواسطه از خداوند و نه بالواسطه از حکام مدنی بلکه از پاپ کسب می‌کنند؛ و این عقیده‌ای است که به موجب آن در همه دولت‌های مسیحی بسیاری افراد قدرتمند (زیرا اسقف‌ها صاحب قدرت‌اند) به پاپ وابسته می‌شوند و از وی اطاعت می‌کنند، هر چند که وی حاکمی بیگانه باشد؛ بدین شیوه پاپ می‌تواند بر ضد دولتی که نخواهد خود را بر طبق میل و منفعت وی تسلیم حکومت او کند، جنگ داخلی به راه اندازد. (همچنانکه به کرات راه انداخته است).

معافیت روحانیون ثالثاً این عقیده که همه اسقف‌ها و روحانیان دیگر و همه راهبان و درویشان از دایره شمول قوانین مدنی مستثنا هستند. زیرا بدین شیوه بخش بزرگی از مردم کشور که از منافع حاصل از قوانین برخوردار می‌شوند و مورد حمایت و حراست قدرت دولت مدنی قرار می‌گیرند، با این حال هیچ سهمی از هزینه‌های عمومی را نمی‌پردازند؛ و به علاوه برخلاف اتباع دیگر به خاطر جرائمی که مرتکب می‌شوند، قابل مجازات نیستند؛ و در نتیجه از هیچکس جز از پاپ نمی‌ترسند و تنها از وی جانبداری می‌کنند تا سلطنت جهانی او را نگه دارند.

عناوین عالیجنابان مقدس و قربانی‌های آنها چهارم عقیده به اعطای نام و عنوان عالیجناب قدسی یعنی تقدیس‌کننده، که وقتی خداوند در بین یهودیان سلطان و حاکم بود، عنوان حاکم مدنی و عاملان وی به شمار می‌رفت، به روحانیون و کشیشان (درحالی‌که در کتاب مقدس عهد جدید عنوان آنها صرفاً مشایخ و شیوخ است). همچنین تبدیل مراسم عشای ربانی به مراسم نذر و قربانی، این باور را در بین مردم به وجود می‌آورد که پاپ بر مسیحیان همانقدر قدرت دارد که موسی و هارون بر یهودیان داشتند، یعنی کل قدرت مدنی و دینی که در آن زمان متعلق به کاهن اعظم بود.

تبدیل ازدواج به مراسم مقدس پنجم عقیده به اینکه ازدواج جزء مراسم مقدس است، حق داوری درباره صحت و قانونیت ازدواج را به روحانیون می‌بخشد و در نتیجه حق داوری درباره مشروعیت کودکان و

به تبع آن در درباره حق جانشینی در حکومت‌های موروثی به ایشان تعلق می‌گیرد.

ششم، عقیده به منع ازدواج برای کشیشان ضامن قدرت و استیلائی پاپ بر پادشاهان است؛ زیرا اگر پادشاهی، کشیش باشد نمی‌تواند ازدواج کند و سلطنت خود را به اخلاف خویش منتقل نماید؛ و اگر کشیش نباشد در آن صورت پاپ مدعی اقتدار و استیلائی دینی بر وی و بر اتباع او خواهد بود.

هفتم اینکه کشیشان به واسطه اعترافات بیخ‌گوشی، اطلاعات بهتری درباره طرح‌ها و نقشه‌های شه‌ریاران و شخصیت‌های برجسته دولت مدنی، در جهت تحکیم و تضمین قدرت خودشان به دست می‌آورند درحالی‌که شه‌ریاران و دولتمردان نمی‌توانند چنان اطلاعاتی درباره دولت کلیسایی به دست آورند.

هشتم اینکه کشیشان با تهیه فهرست رسمی اسامی قدیسان و اعلام نام شهیدان قدرت خود را تضمین می‌کنند؛ زیرا اگر حکام مدنی به واسطه حکم تکفیر از جانب پاپ، بدعتگذار یا دشمن کلیسا یعنی (به تعبیر خودشان) دشمن پاپ معرفی شوند، در آن صورت کشیشان می‌توانند مردمان ساده‌دل را تا پای جان به مقاومت سرسختانه در مقابل قوانین و احکام حکام مدنی خویش تحریک کنند.

نهم اینکه کشیشان با ادعای برخوردار بودن از قدرت [تبدیل نان و] ایجاد جسم مسیح، و قدرت تعیین مجازات لازم برای پذیرش توبه و نیز قدرت عفو و بخشش و یا توقیف گناهان، باز هم استیلائی خود را تضمین می‌کنند.

دهم اینکه کشیشان به واسطه آیین عالم برزخ [و تطهیر گناهکاران در آن] و تبری و رستگاری افراد به واسطه اعمال ظاهری و آزادسازی گناهکاران از مجازات به واسطه مراسم مقدس، بر مکنات و ثروت خود می‌افزایند.

یازدهم اینکه کشیشان با داستان‌های شیاطین و احضار ارواح و دیگر چیزهای مربوطه مردم را در حالت ترس و رعب از قدرت خویش نگه می‌دارند (و یا چنین تصور می‌کنند).

سرنجام اینکه متافیزیک، اخلاق و سیاست ارسطویی و تمایزات سست و احمقانه و الفاظ خشک و بی‌معنی، و زبان مغلق و پیچیده مدرسین که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود (و دانشگاه‌ها براساس قدرت و اقتدار پاپ ایجاد و اداره می‌شوند) به کشیشان امکان می‌دهد تا خطاهای مذکور را از چشم مردم پنهان بدارند و موجب شوند تا آنها در روشنائی موهوم و گمراه‌کننده^۱ فلسفه بی‌معنی و بیهوده را به جای نور انجیل بگیرند و دچار اشتباه شوند.

اگر اینها کافی نباشند باز هم می‌توان موارد دیگری از عقاید تاریک‌اندیشه‌ای ایشان را ذکر کرد که آشکارا به نفع استقرار قدرتی غیرقانونی در مقابل حکام قانونی مردمان مسیحی، و یا تثبیت و ابقای قدرت مستقر و موجودی از آن نوع؛ و یا تأمین ثروت و عزت

۱. Ignis Fatuus، روشنائی گمراه‌کننده بر روی اراضی باتلاقی به هنگام شب - م.

و افتخار دنیوی پاسداران آن قدرت، تمام می‌شود. پس براساس قاعده فوق یعنی این قاعده که [آن عقاید] به نفع چه کسی است، می‌توانیم به درستی، پاپ و روحانیون کلیسای روم و همه کسان دیگری را که در پی القای این عقیده غلط در اذهان آدمیان‌اند که کلیسای موجود بر روی زمین همان سلطنت الهی مذکور در عهد عتیق و جدید است، به‌عنوان بانیان و واضعان تاریک‌اندیشی روحانی معرفی کنیم.

اما امپراتوران و دیگر فرمانروایان مسیحی که نخستین بار تحت حکومت ایشان چنان تصورات خطا و چنان دست‌اندازی‌هایی از جانب کشیشان به منصب ایشان آغاز شد و موجب اختلال و بی‌نظمی در متصرفات آنها و سبب پریشان حالی اتباع ایشان گشت؛ گرچه به علت فقدان بینش و دوراندیشی نسبت به تبعات آینده و بی‌توجهی به طرح‌ها و توطئه‌های روحانیان و مبلغان کشور خود متحمل چنان مشکلاتی شدند؛ لیکن خودشان هم شریک جرم بودند و در خسران و زیان خودشان و عموم مردم سهم و نقش داشتند؛ زیرا بدون جواز و اجازه ایشان امکان تبلیغ عمومی هیچ عقیده و آیین مخل و فتنه‌انگیزی در آغاز وجود نمی‌داشت. منظورم این است که حکام می‌توانستند در آغاز امر از این قضیه جلوگیری کنند؛ اما پس از آنکه روح مردم به وسیله آن روحانیون تسخیر شد، دیگر هیچکس نمی‌توانست برای رفع آن مشکل هیچ تدبیر و چاره‌ای بیندیشد. و اما در مورد چاره و تدبیری که خداوند همواره به موقع می‌اندیشد تا همه دسیسه‌ها و توطئه‌های آدمیان بر علیه حق و حقیقت را خنثی کند و بی‌شک هم چنین می‌کند، باید به صبر جمیل او توجه داشته باشیم زیرا که او اغلب اوقات رفاه و سعادت دشمنان خویش را تحمل می‌کند و به آنها اجازه می‌دهد که در جاه‌طلبی‌های خود تا بدانجا پیش بروند که شدت و خشونت ناشی از آن چشم‌ها [ی مردم] را باز کند، همان چشم‌هایی که پیش‌تر به واسطه تن‌آسایی و کسالت اسلاف ایشان بسته مانده بود؛ و [خداوند] آدمیان را وامی‌دارد که با تصرف نعمات بیش از حد و اندازه، همه آنها را از دست بدهند، همچنانکه تور ماهیگیری پطرس به واسطه ازدحام شمار کثیری از ماهیان موجود در آن، پاره شد؛ حال آنکه بی‌صبری و شتابزدگی حکامی که کوشیدند، پیش از آنکه چشم اتباع‌شان به حقیقت باز شود در مقابل تعدیات و دست‌اندازی‌های [کشیشان] مقاومت کنند، برعکس موجب تشدید و افزایش قدرتی شد که در مقابل آن مقاومت می‌کردند. بنابراین امپراتور فردریک را به خاطر گرفتن رکاب پاپ آدرین هم‌وطن ما، شماتت نمی‌کنم؛ زیرا تمایل اتباع او در آن زمان بر این بود؛ و اگر آن کار را نمی‌کرد، احتمالاً نمی‌توانست به امپراطوری برسد؛ اما کسانی را سرزنش می‌کنم که در آغاز کار که قدرت‌شان کامل و تمام‌عیار بود، از طریق جواز و تحمل عقایدی که در دانشگاه‌های متصرفات‌شان ساخته و پرداخته می‌شد، رکاب همه پاپ‌های بعدی را گرفتند و به آنها اجازه دادند تا بر تخت سلطنت همه حکام مسیحی صعود کنند و پیش‌بازند و هم بر آن حکام و هم بر اتباع ایشان به دلخواه

خود سواری کنند و ایشان را خسته و فرسوده سازند.

اما منسوجی که بافته می‌شود، رشته‌های آن هم از یکدیگر جدا می‌گردد؛ شیوه عمل یکی است اما ترتیب آن دو معکوس است. منسوج [مذهب] اول با رشته‌های قدرت که همان حکمت، تواضع، صداقت و دیگر فضایل حواریون باشد بافته شد و مردم نه از روی تکلیف بلکه از سر احترام به ایشان گرویدند و از ایشان اطاعت کردند. در آن زمان وجدان مردم آزاد بود و گفتار و کردارشان تابع هیچ چیز دیگر جز قدرت مدنی نبود. بعدها (با افزایش رعایای مسیح) مشایخ و کشیشان گردهم آمدند تا درباره آنچه باید تعلیم دهند، مشورت کنند، و از آن طریق خود را ملزم ساختند که چیزی بر ضد تصمیمات و فرامین انجمن‌های خود تعلیم ندهند، و بر این اساس مردم مکلف به پیروی از عقاید ایشان شدند و ایشان با کسانی که از پیروی از این عقاید سرباز زدند، ترک معاشرت کردند (و ترک معاشرت در آن زمان تکفیر نامیده شد)؛ نه به این دلیل که آن کسان ایمان خود را از دست داده بودند، بلکه به این دلیل که سر به اطاعت نمی‌نهادند. و این اولین گره‌ای بود که بر رشته اسارت ایشان زده شد و آزادی ایشان بدین سان آسیب دید. و با افزایش شمار مشایخ و کشیشان، مشایخ شهرهای بزرگ و استان‌ها، بر مشایخ محلی قدرت و سلطه یافتند و نام اسقف بر خود نهادند؛ و این دومین قید و بند بر آزادی مسیحی بود. سرانجام اسقف روم [پاپ] چون در شهر مرکزی امپراتوری بود، بر همه اسقف‌های امپراطوری اقتدار و سلطه پیدا کرد (بعضاً بنابه خواست خود امپراتوران و با عنوان روحانی اعظم (Pontifex Maximus) که از ایشان گرفتند و سرانجام هم وقتی امپراتوران ضعیف شدند با استفاده از امتیازاتی که به پطرس رسول نسبت می‌دادند، به این منصب دست یافتند) و این سومین و آخرین قید و بند [بر آزادی مسیحیان] بود و کل منسوج یا فرآورده قدرت پایی بدین شیوه شکل گرفت.

و بنابراین تجزیه یا رشتن آن بافته نیز به همان شیوه صورت می‌گیرد، منتها این کار از آخرین گره آغاز می‌شود؛ و می‌توان این روند را در تجزیه و انحلال حکومت غیرسیاسی کلیسا در انگلستان دید. نخست قدرت پاپ‌ها از جانب ملکه الیزابت کلاً منهدم شد؛ و اسقف‌هایی که پیش‌تر وظائف خود را براساس حق پاپ اجرا می‌کردند، بعداً آنها را براساس حق ملکه و جانشینانش ایفا نمودند؛ هر چند عبارت حق الهی (Jure Divino) را حفظ کردند و بر این اساس تصور می‌شد که ایشان براساس حق بلاواسطه الهی خود متقاضی آن حق‌اند. و بدین سان گره اول گشوده شد. سپس کلیسای مشایخی در این اواخر حق برقراری سلطه و حکومت برابر اسقفان را به دست آورد. و بدین سان گره دوم نیز گشوده شد. و تقریباً در همان زمان آن قدرت و سلطه نیز از دست کلیسای مشایخی گرفته شد؛ و بدین سان به استقلال مسیحیان اولیه بازگشت نموده‌ایم که می‌توانستند از

پولس، پطرس^۱ یا آپولو و یا هر کسی که می‌خواستند پیروی کنند؛ و این وضع اگر خالی از نزاع و کشمکش باشد و اگر ما علاقه شخصی خود به کارگزاران امور مذهبی را ملاک و معیار آیین مسیح قرار ندهیم، (یعنی همان خطایی که پولس حواری، اهل قرنتس را به خاطر آن سرزنش کرد)، احتمالاً بهترین وضع خواهد بود؛ اولاً به این دلیل که نباید هیچ قدرتی بر وجدان مردم مسلط باشد مگر قدرت کلام خداوند که در همگان ایمان به وجود می‌آورد و البته نه همواره بر طبق اهداف کسانی که [دانه ایمان] را می‌کارند و آبیاری می‌کنند بلکه بر طبق خواست و اهداف خود خداوند که موجب ازدیاد محصول [ایمان] می‌شود؛ و ثانیاً به این دلیل که از کسانی که ما را از خطر هر خطای کوچکی بر حذر می‌دارند بعید است که از کسی که خود دارای عقل است بخواهند که از عقل شخص دیگری و یا از خواست اکثریت مردمان دیگر پیروی کند؛ زیرا این کار بهتر از آن نیست که آدمی رستگاری خود را با «انداختن شیر یا خط»^۲ تعیین نماید. و به علاوه مبلغان دینی نیز نباید از دست دادن اقتدار دیرینه خود ناخرسند باشند، زیرا هیچکس به اندازه ایشان از این مطلب آگاه نیست که قدرت با همان فضایی حفظ می‌شود که به واسطه آنها به دست می‌آید، و این فضایل همان حکمت و تواضع و صراحت عقیده و صداقت بیان هستند و گرنه نمی‌توان با سرکوب دانش‌های طبیعی و اخلاق مبتنی بر عقل طبیعی و یا با زبان و بیان مغلق و غیرصادقانه و یا با تظاهر به دانش و معرفت به میزانی بیش از آنچه به ظاهر دارند، و یا با فریبکاری‌های خوش‌ظاهر و یا با دیگر تقصیراتی به قدرت دست یافت که اگر از پیشوایان کلیسای خدا سرزند نه تنها تقصیر بلکه رسوایی‌هایی هستند که بالاخره موجب سقوط آنان پس از تضعیف قدرت و اقتدارشان می‌شوند.

اما پس از آنکه این عقیده که: کلیسای مجاهد فعلی همان سلطنت خداوند است که در کتب عهد عتیق و جدید از آن یاد شده است، در غرب اشاعه یافت، جاه‌طلبی و مطالبه و تصرف مناصب متعلقه و به‌ویژه رقابت بر سر منصب بزرگ نیابت مسیح و تکبر و طمطراق کسانی که مسئولیت‌های عمومی عمده را به دست آوردند، به تدریج چنان آشکار شد که ایشان احترام و ایمان درونی خود به منصب پیشوایی را از دست دادند؛ تا آنجا که مردان دانایی که قدرتی در دولت مدنی داشتند، به چیزی جز اجازه شهریاران خود محتاج نبودند تا از ادامه اطاعت از آنان سرباز زنند. زیرا از زمانی که اسقف روم با تظاهر به جانشینی پطرس رسول، اسقف سراسری و عمومی شناخته شد، کل سلسله مراتب و سلطنت ظلمت پاپ و کلیسا را می‌توان با سلطنت اجنه و پریان یعنی با قصه‌های پیرزنان انگلیسی درباره اشباح و ارواح و بازی‌هایی که در شب درمی‌آورند، مقایسه کرد. و اگر کسی

مقایسه حکومت پاپ با حکومت اجنه و ارواح

۱. در متن Cephas به معنی سنگ آمده است که چنانکه خود هابز پیش‌تر توضیح داده منظور پطرس رسول است. م.

منشأ سلطهٔ عظیم کلیسا را بررسی کند، به سهولت خواهد دید که دستگاه پاپ چیزی جز روح و شبخ امپراتوری مردهٔ روم نیست که با تاج بر سرگور آن نشسته است؛ زیرا دستگاه پاپ از درون ویرانه‌های قدرت کافران رومی بدان سرعت پدیدار شد و گسترش یافت.

زبانی که ایشان هم در کلیسا و هم در مصوبات عمومی خود به کار می‌برند، زبان لاتین است که امروزه هیچ ملتی در جهان به‌طور عمومی بدان سخن نمی‌گوید، و این زبان نیز چیزی جز روح و شبخ زبان رومی قدیم نیست.

پریان و جنیان در هر ملتی که باشند تنها یک سلطان عمومی دارند که برخی شعرای ما او را اوپرون^۱ می‌نامند اما کتاب مقدس او را بعل زبوب یعنی سلطان شیاطین نامیده است. کشیشان نیز در سراسر قلمرو سلطهٔ خود تنها یک سلطان عمومی و سراسری دارند که همان پاپ است.

کشیشان، آدمیان روحانی و آباء روحی هستند. اجنه و شیاطین نیز ارواح و اشباح‌اند. اجنه و ارواح در ظلمت و اماکن خلوت و گورها سکونت می‌کنند. کشیشان نیز در ظلمت عقیده و در خلوت صومعه‌ها، کلیساها و قبرستان‌ها به‌سر می‌برند.

کشیشان دارای کلیساهای جامع خود هستند که در هر شهری که بنا شوند، به‌واسطهٔ آب مقدس و برخی اوراد و افسون‌ها که احضار و اخراج روح خوانده می‌شود، می‌توانند آن شهرها را به مقرر قدرت و استیلای اسقفان تبدیل کنند. اجنه و شیاطین نیز دارای قلعه‌های افسون شدهٔ خود و برخی ارواح غول‌آسا هستند که بر مناطق پیرامون خودشان سلطه و استیلا دارند.

اجنه و شیاطین را نمی‌توان دستگیر کرد و به‌خاطر آسیب‌هایی که رسانده‌اند مؤاخذه و محاکمه نمود. به‌همین‌سان کشیشان از محضر محاکم مدنی همچون جن ناپدید می‌شوند. کشیشان با اوراد و افسون‌های خاصی که از متافیزیک، معجزات و سنت‌ها و کتب مقدس تحریف شده، ساخته شده‌اند، عقل جوانان را می‌ربایند و در نتیجه این‌گونه کسان هیچ ثمری در وجود خود ندارند جز آنکه اوامر و فرامین کشیشان را اجرا کنند. به‌همین‌سان گفته می‌شود که اجنه و شیاطین بچه‌های کوچک را از گهواره می‌ربایند و آنها را به کودکان‌های مادرزاد تبدیل می‌کنند و همین‌ها را مردم عادی بچه شیطان می‌خوانند که چون تخم جن بدذات و نابکارند.

پیرزن‌ها روشن نکرده‌اند که اجنه و شیاطین در چه کارگاه یا کارخانه‌ای اوراد و افسون‌های خود را تهیه و تولید می‌کنند، اما همه می‌دانند که کارگاه‌های کشیشان همان دانشگاه‌هایی هستند که از جانب دستگاه پاپ سامان و انضباط می‌یابند.

وقتی اجنه و شیاطین از کسی بدشان بیاید، بچه شیطان‌های خودشان را ظاهراً

۱. Oberon، در اساطیر قرون وسطی به‌معنی شاه اجنه است. م.

می‌فرستند تا آن کس را نیشگون بگیرند. کشیشان نیز وقتی از هر دولت مدنی بدشان بیاید، بچه شیطان‌های خود را که اتباع خرافاتی و افسون شده‌ای هستند، می‌فرستند تا شهریاران خویش را نیشگون بگیرند و از طریق تبلیغ فتنه و آشوب بیازارند؛ و یا شهرداری را با وعده‌هایی افسون می‌کنند تا شهریار دیگری را نیشگون بگیرد.

اجنه و شیاطین ازدواج نمی‌کنند اما در میان ایشان بختک‌های اهریمن صفتی هستند که [شب‌ها روی زن‌ها می‌افتند] و از طریق گوشت و خون خود عمل جنسی انجام می‌دهند. کشیشان نیز ازدواج نمی‌کنند.

کشیشان به واسطهٔ اعانات افراد مهمی که از ایشان می‌ترسند و نیز از طریق عشریه‌ها، بهترین ثمرات کشور را همچون سرشیر می‌گیرند. به همین‌سان در قصهٔ اجنه و شیاطین هست که آنها وارد شیرفروشی‌ها می‌شوند و خامهٔ شیرها را می‌برند و نوش جان می‌کنند و جشن می‌گیرند.

در قصه‌ها معلوم نیست که چه نوع پولی در کشور اجنه و شیاطین رایج است. اما کشیشان در دریافت‌های خود همان پولی را که ما می‌پذیریم، قبول دارند، لیکن وقتی می‌خواهند پرداختی به عمل آورند، واحد پول‌شان، اعطای شأن تقدس و شهادت و غفران گناهان و برگزاری مراسم مقدس است.

به چنین شباهت‌هایی میان دستگاه حکومت پاپ و مملکت اجنه و شیاطین شباهت دیگری می‌توان افزود و آن اینکه همچنانکه اجنه و شیاطین جز در خیالات مردم نادانی که متأثر از سنت پیرزنان و شاعران قدیم‌اند، وجود ندارند، به همین‌سان قدرت روحانی پاپ (خارج از حدود سلطهٔ مدنی خودش) تنها مبتنی بر ترسی است که مردمان فریب‌خورده از قدرت تکفیر ایشان دارند که به بهانهٔ گوش دادن به معجزات کاذب و سنت‌های نادرست و تفسیرهای ناروا از کتاب مقدس مردم را تکفیر می‌کنند.

پس برای هنری هشتم و ملکه الیزابت چندان دشوار نبود که از طریق اخراج ارواح [روح کلیسای روم را از کالبد کشور انگلستان] بیرون بیندازند و آن را تطهیر کنند. اما چه کسی یقین دارد که روح کلیسای روم که اینک خارج گشته و به واسطهٔ مبشرین خود در صحاری چین و ژاپن و مستعمرات امریکایی راه می‌پیماید، چون چندان ثمری در آنجا به دست نمی‌آورد، دوباره باز نگردد و یا اینکه به جای آن و بدتر از آن انجمنی از ارواح دوباره سر بر نیاورند و این خانهٔ آب و جارو شده و پاک را دوباره اشغال نکنند و پایان کار را بدتر از آغاز آن نسازند؟ زیرا تنها روحانیون کلیسای روم نیستند که سلطنت خداوند را از آن این جهان می‌دانند و بر آن اساس مدعی قدرت و سلطه‌ای مجزا از قدرت و سلطهٔ دولت مدنی هستند. و این کل آن چیزی است که در نظر داشتم در باب نظریهٔ سیاست بگویم. و پس از آنکه در پایان مروری به آن بنمایم به طیب خاطر آن را برای ملاحظهٔ هموطنان خودم تقدیم خواهم کرد.

مرور و نتیجه‌گیری

از مغایرت برخی از توانایی‌ها و قوای طبیعی ذهن با یکدیگر، و از مغایرت امیال نفسانی با یکدیگر و نیز از ارتباط آن قوا با توانایی تکلم، این استدلال استنتاج شده است که هیچکس نمی‌تواند به کفایت از عهده انواع مختلف تکلیف مدنی برآید. به نظر چنین کسانی شدت قوه تعقل، آدمیان را خرده‌گیر و نامتساهل می‌سازد به نحوی که نمی‌توانند خطاها و ضعف‌های دیگران را ببخشند؛ و از سوی دیگر سرعت و فعالیت قوه مخیله فکر و اندیشه را سست می‌سازد و از قوتی که لازمه تشخیص دقیق میان صواب و خطاست تهی می‌کند. همچنین در همه تأملات و تفکرات و در تمامی احتجاجات بهره‌مندی از قوه تعقل درست ضروری است؛ زیرا بدون آن تصمیم‌گیری‌های آدمیان شتابزده و احکام ایشان ناصواب خواهد بود؛ و با این حال اگر قوه فصاحت و بلاغت، که موجب جلب توجه و اقناع می‌گردد، در میان نباشد، تأثیر عقل و استدلال اندک خواهد بود. اما اینها قوایی مغایر با یکدیگرند، زیرا [عقل و استدلال] مبتنی بر اصول حقیقت است؛ درحالی‌که [فصاحت و بلاغت] مبتنی بر آرا و عقاید مقبول و رایج است قطع نظر از اینکه آن عقاید درست یا نادرست باشند، و نیز مبتنی بر حالات نفسانی و علائق مردم است که متفاوت و متغیرند.

و در بین حالات نفسانی، شجاعت (که منظور من از آن کوچک شمردن درد و آسیب و مرگ است) آدمیان را به انتقام‌جویی‌های خصوصی و گاه به کوشش برای ایجاد اختلال در صلح عمومی متمایل می‌سازد. و ترسویی اغلب افراد را به ترک وظیفه دفاع از جامعه مایل می‌نماید. چنین استدلال می‌شود که این دو حالت نفسانی در یک شخص قابل جمع نیستند.

و در مورد مغایرت عقاید و اخلاق آدمیان به‌طور کلی با یکدیگر، گفته می‌شود که ما با همه کسانی که به حکم مشاغل دنیوی مجبوریم با ایشان سروکار داشته باشیم، نمی‌توانیم حالت دوستی و مودت مدنی را حفظ کنیم؛ زیرا کار و مشغله دنیا تقریباً چیزی جز نزاع دائمی بر سر شأن و ثروت و قدرت و اقتدار نیست.

در پاسخ به این مطلب باید گفت که اینها به‌راستی مشکلات بزرگی هستند لیکن از محالات نیستند. زیرا گاه می‌توان [چنان مغایرت‌هایی] را از طریق آموزش و انضباط با

یکدیگر سازش داد. تعقل و تخیل ممکن است در شخص واحدی موجود باشند لیکن به اقتضای هدف مورد نظر او متناوباً ظاهر شوند؛ همچنانکه بنی اسرائیل وقتی که در مصر مقیم بودند گاه مقید به حرفه خشت‌زنی خود و گاه نیز در پی گردآوری گاه سرگردان بودند؛^۱ به همین شیوه ممکن است گاه عقل بر اندیشه خاصی متمرکز گردد درحالی که قوه خیال در زمانی دیگر در سراسر جهان سرگردان باشد. به همین سان قوه استدلال و قوه فصاحت ممکن است به خوبی با یکدیگر جمع شوند (شاید در علوم طبیعی چنین نباشد اما در دانش‌های اخلاقی چنین است). زیرا در هر جایی که امکانی برای ستایش و تمجید و ترجیح خطا باشد، امکان بسیار بیشتری برای ستایش و ترجیح حقیقت وجود خواهد داشت، البته در صورتی که لزومی به ستایش و ترجیح در کار بوده باشد. به همین ترتیب مغایرتی میان ترس از قوانین و نترسیدن از دشمن عمومی وجود ندارد؛ و نیز میان خودداری از ایراد آسیب، و بخشش آن در مورد دیگران مغایرتی نیست. پس برخلاف تصور برخی از کسان، طبع بشر چندان مغایرتی با وظایف مدنی ندارد. من خود روشنی قوه تعقل و داوری و وسعت دامنه تخیل، توانایی قوه استدلال و فصاحت و بلاغتی پر لطف، و دلیری در جنگ و ترس از قوانین همه را یکجا به شیوه بارز و برجسته‌ای در انسان واحدی مشاهده کرده‌ام؛ و این شخص دوست محترم و والامقام من آقای سیدنی گودولفین بود که از هیچکس نفرت نداشت و هیچکس هم از او بیزار نبود و با این همه بدبختانه در آغاز جنگ داخلی اخیر در نزاعی عمومی و به دست شخصی نامعلوم و بی تمیز کشته شد.

به قوانین طبیعی به وجهی که در فصل پانزدهم آوردیم این اصل را می‌افزایم که: هر کس در حدود توانایی خود به حکم طبیعت ملزم و مکلف است که در شرایط جنگی از قدرت و اقتداری که از وی در شرایط صلح حراست می‌نماید، حمایت کند. زیرا هر کس که به عنوان حقی طبیعی مدعی حفظ و حراست جسم و جان خویش باشد، نمی‌تواند به عنوان حقی طبیعی مدعی نابودکردن کسی باشد که با قدرت خودش از او حراست می‌کند؛ چنین چیزی به معنی در تناقض افتادن با خویشتن به شیوه‌ای آشکار است. و گرچه ممکن است این قانون از برخی از قوانینی که در آن فصل ذکر شد، منطقاً استنتاج گردد؛ لیکن زمانه فعلی تکرار و تأکید و تذکار آن را اقتضا می‌کند.

و چون براساس کتب انگلیسی مختلفی که اخیراً منتشر شده است دریافته‌ام که جنگ‌های داخلی هنوز به اندازه کافی به آدمیان نیاموخته‌اند که در چه لحظه‌ای اتباع ملزم به اطاعت از فاتحان می‌شوند و یا اصلاً فتوحات چیست و یا چگونه و به چه ترتیبی

۱. در سفر خروج ۵:۷ چنین آمده است: مثل ایام سابق دیگر گاه به خصوص ساختن خشت‌ها به قوم مدهید...م.

فتوحات، افراد را به اطاعت از قوانین شخص فاتح ملزم می‌سازند؛ بنابراین برای اقناع بیشتر آدمیان در این خصوص چنین پاسخ می‌گوییم که لحظه‌ای که در آن افراد به تبعیت از شخص فاتح درمی‌آیند همان لحظه‌ای است که ایشان، درحالی‌که در امر تسلیم خود به فرمان وی آزادند، به واسطه کلمات صریح و یا از طریق علائم مکفی دیگری به تبعیت از وی رضایت دهند. این مطلب را که در چه زمانی افراد از آزادی برای اطاعت و تسلیم خود [به حکم فاتح] برخوردارند، پیش‌تر در پایان فصل ۲۱ توضیح داده‌ام؛ به این معنی که این زمان در مورد کسی که هیچ تکلیف و التزامی نسبت به حاکم پیشین خود [مثل تکلیف سربازی] جز تکلیف و احترام اتباع معمولی ندارد، وقتی است که وسایل زندگی و معاش وی در ید اختیار پاسداران و سپاهیان دشمن قرار بگیرد؛ زیرا در این حال وی دیگر از جانب حاکم حراست نمی‌شود، بلکه از جانب طرف مخاصم در مقابل مالیاتی که می‌پردازد، حفظ و حراست می‌گردد. پس چون چنین مالیاتی در همه جا به‌عنوان امری اجتناب‌ناپذیر، قانونی به‌شمار می‌رود (هر چند پرداخت آن مساعدت به دشمن محسوب شود) در نتیجه، تسلیم کلی که باز هم مساعدت به دشمن به‌شمار می‌آید، نمی‌تواند غیرقانونی تلقی شود. به‌علاوه اگر در نظر بگیریم که آنان که خود را تسلیم می‌کنند تنها به‌واسطه بخشی از اموال و املاک خود دشمن را یاری می‌دهند، درحالی‌که آنان که مقاومت می‌کنند با کل آن املاک و اموال به‌وی مساعدت می‌نمایند [چون حاکم همه را تصرف می‌کند]؛ در آن صورت نمی‌توان تسلیم یا انفعال ایشان را یاری و مساعدت نامید بلکه در واقع این کار به زیان دشمن است. اما اگر کسی به جز التزام به تبعیت به‌شیوه اتباع دیگر، خود را به‌عنوان سرباز ملتزم به تعهد دیگری ساخته باشد، در آن صورت مادام که قدرت مستقر در صحنه حاضر و مسلط است و در درون سپاه یا استحکامات نظامی خود، وسایل معاش وی را تأمین می‌کند، وی آزاد نیست سر به اطاعت قدرت تازه‌ای بنهد؛ زیرا در این حال نمی‌تواند از فقدان مصونیت و امنیت و وسایل معاش لازم برای زندگی سربازان شکوه و شکایت کند؛ اما وقتی در این امر خللی وارد شود، هر سربازی می‌تواند هر جا که امید بیشتری به کسب مصونیت و حراست داشته باشد به آنجا روی آورد و قانوناً خود را تسلیم حاکم جدید خویش سازد. و همین‌قدر درباره‌ی زمان تسلیم قانونی اتباع در صورت تمایل به حاکم جدید کفایت می‌کند. پس اگر وی چنان کند بی‌شک می‌باید فرمانبرداری راستین و مطیع باشد؛ زیرا قراردادی که به‌شیوه قانونی منعقد شده باشد، قانوناً قابل نقض نیست.

از همین مطلب می‌توان پی برد که در چه زمانی باید گفت که آدمیان موضوع فتوحات واقع شده‌اند و ماهیت فتح و حق فاتحان در چیست. زیرا چنان تسلیمی نهایتاً شامل حال همگان می‌گردد. فتح، نفس پیروزی نیست؛ بلکه کسب حقی برای حکومت بر آدمیان به‌واسطه پیروزی است. پس آن کس که کشته شود مغلوب است اما موضوع

فتوحات واقع نشده است. به همین سان آن کس که اسیر و یا محبوس و در بند کشیده شود، فتح نشده هر چند مغلوب گشته است. زیرا وی همچنان دشمن است و ممکن است خود را رهایی بخشد؛ اما آن کس که با وعده اطاعت و فرمانبرداری جان و آزادی خود را تأمین کرده باشد، تنها در آن حال و نه پیش از آن، بدین سان فتح گردیده و به یکی از اتباع تبدیل شده است. رومیان می‌گفتند که فرماندهان ایشان چنین یا چنان ایالتی را آرام کرده‌اند که معنای آن در زبان انگلیسی این است که آنجا را فتح کرده‌اند؛ و زمانی سرزمینی به واسطه پیروزی آرامش می‌یافت که مردمان آن عهد می‌کردند که آنچه را که رومیان حکم نمایند اطاعت کنند (یعنی به زبان لاتین Imperata Facere) یعنی وعده می‌کردند که فتح شوند. اما این عهد و پیمان ممکن است صریح یا ضمنی باشد؛ صریح است وقتی به واسطه قول و قرار شفاهی بیان گردد؛ و ضمنی است وقتی با علائم دیگری افاده شود. مثلاً اگر از کسی خواسته نشده باشد که صریحاً قول [فرمانبرداری] بدهد (شاید به این دلیل که قدرت وی چندان قابل توجه نباشد) و با این حال اگر وی آشکارا تحت حمایت و حراست [فاتحان] به سر برد، باید گفت که خود را تسلیم حکومت کرده است. اما اگر وی در آن سرزمین به طور مخفیانه زندگی کند، هر عملی را که بتوان در مورد جاسوسان و دشمنان دولت روا داشت، بر وی روا خواهد بود. منظورم این نیست که وی با این کار مرتکب عمل ناروا یا نادرستی می‌شود؛ (زیرا اعمال خصمانه با چنین عنوانی توصیف نمی‌شوند)، بلکه منظور این است که وی ممکن است به حق اعدام شود. به همین سان، اگر کسی در هنگامی که کشورش فتح می‌شود، خارج از آن به سر ببرد، خود وی فتح نشده و در نتیجه تابع فاتح نخواهد بود؛ اما اگر در بازگشت به وطن خود را تسلیم حکومت کند، در آن صورت ملزم به اطاعت از آن خواهد بود. پس فتح (در تعریف) کسب حق حاکمیت از طریق پیروزی و غلبه است؛ و این حق با تسلیم مردم حاصل می‌شود که به واسطه آن ایشان با فاتح عهد می‌بندند و در مقابل [امنیت] جان و آزادی خود، قول فرمانبرداری به وی می‌دهند.

در فصل ۲۹ یکی از علت‌های انحلال دولت‌ها را در تأسیس و تکوین ناقص و نارسای آنها یافتیم و این نقیصه عبارت است از فقدان قدرت قانونگذاری مطلق و مستقل [حاکم]؛ و به همین دلیل است که حاکم مدنی شمشیر عدالت را به صورت ناپیوسته به کار می‌برد چنانکه گویی مثل چیز داغی نمی‌تواند آن را پیوسته در دست نگه دارد. یکی از دلایل این امر (که آن را در فصل مذکور بیان نکردیم) این است که همه حاکم، جنگی را که قدرت ایشان در آغاز از آن طریق به دست آمده است به نحوی توجیه می‌کنند که گویی (به نظر خودشان) حق حکومت آنها مبتنی بر آن است و نه بر نفس تصاحب فعلی قدرت. مثل اینکه بگوییم که حق پادشاهان انگلستان مبتنی بر حقانیت داعیه ویلیام فاتح و وراثت مستقیم دودمان خودشان از وی باشد؛ اما اگر چنین چیزهایی را اساس

فرمانبرداری قرار دهیم در آن صورت در کل جهان امروز، هیچ پیوند اطاعتی میان اتباع و حکام ایشان وجود نمی‌داشت؛ و بدین سان درحالی‌که بی‌جهت گمان می‌کنند که بدان وسیله قدرت خود را توجیه می‌نمایند، در واقع هرگونه شورش توفیق‌آمیزی را که به واسطه جاه‌طلبی‌های مختلف بر ضد ایشان و جانشینان‌شان رخ دهد، توجیه می‌کنند. پس یکی از مؤثرترین عوامل مرگ و زوال دولت‌ها وقتی پیدا می‌شود که فاتحان نه تنها خواستار آن باشند که مردم در همه اعمال آینده خود تسلیم ایشان شوند بلکه از آنها بخواهند که اعمال گذشته ایشان را نیز تأیید کنند؛ درحالی‌که به‌ندرت دولتی در جهان یافت می‌شود که بتوان منشأ آن را اخلاقاً و وجداناً توجیه کرد.

و چون واژه جباریت معنایی بیشتر یا کمتر از واژه حاکمیت ندارد؛ خواه حاکمیت در دست یک و یا چند تن باشد؛ جز اینکه کسانی که واژه اول را به کار می‌برند، ظاهراً از کسانی که جبار خوانده می‌شوند، خشمگین و ناخرسندند؛ بنابراین به‌نظر من تحمل و تساهل نسبت به نفرت و خصومت آشکار با جباران به معنی تساهل نسبت به خصومت آشکار با دولت به‌طور کلی است و این هم یکی دیگر از عوامل زوال دولت‌هاست که با عامل اول چندان تفاوتی ندارد. زیرا تقبیح داعیه مغلوبان برای توجیه داعیه فاتحان اصولاً ضروری است. لیکن هیچیک از آن دو لازمه اطاعت و التزام مردم مغلوب نیست. و همین‌قدر به نظر من در مرور بر بخش‌های اول و دوم این رساله کفایت می‌کند.

در فصل ۳۵ براساس کتاب مقدس به کفایت توضیح دادیم که در دولت یهودیان، خداوند خودش به‌واسطه میثاق با مردم، پادشاه ایشان شد؛ و از این‌رو بود که یهودیان قوم ویژه خدا خوانده شدند تا از اقوام دیگر جهان متمایز گردند. زیرا خداوند بر اقوام دیگر نه براساس رضایت و توافق ایشان بلکه براساس قدرت خویش حکومت می‌کرد؛ و نیز گفتیم که در مملکت یهودیان، موسی جانشین و نماینده خداوند بر روی زمین بود و هم او بود که قوانینی را که خداوند برای یهودیان فرستاده بود، برایشان اعلام می‌داشت. اما در آنجا به این مطلب اشاره نکردیم که چه کسانی برای اجرای احکام و به‌ویژه برای اجرای حکم مجازات اعدام منصوب گشته بودند، زیرا در آن فصل بررسی آن مطلب را لازم نمی‌دانستیم درحالی‌که طرح آن اینک ضروری است. می‌دانیم که عموماً در همه کشورها اجرای مجازات‌های بدنی، برعهده محافظان و یا دیگر سربازان پاسدار قدرت حاکمه است و یا به کسانی واگذار می‌شود که به‌واسطه فقر و سنگدلی و حقیر شمردن شأن و مقام، مشتاق تصدی چنان منصبی باشند. اما در بین بنی‌اسرائیل، به حکم قانون موضوعه خداوند که حاکم ایشان بود، هر کس که مرتکب جرم بزرگی می‌شد می‌بایست به‌وسیله مردم سنگسار شود؛ و شهود آن جرم می‌بایست اولین سنگ‌ها را بیندازند و پس از ایشان بقیه مردم به آن کار ادامه دهند. همین قانون تعیین می‌کرد که مجریان مجازات چه کسانی باشند لیکن حکم نمی‌کرد که کسی به تنهایی پیش از محاکمه و محکومیت مجرم،

به وی سنگ بیندازد، زیرا کل جماعت می‌بایست قاضی و داور باشد. با این حال شهود می‌بایست پیش از آغاز اجرای مجازات شهادت خود را ابراز کنند، مگر آنکه جرم در حضور کل جماعت و یا در پیش چشم قضات قانونی واقع شده باشد؛ زیرا در آن صورت جز خود قضات نیاز به شهود دیگری نبود. با این حال، این شیوه دادرسی چون کاملاً مفهوم واقع نشده است، به ظهور عقیده‌ای خطرناک انجامیده است مبنی بر اینکه هر کس می‌تواند به موجب حق غیرت و حمیت در برخی موارد دیگری را بکشد؛ چنانکه گویی اجرای احکامی که در مملکت خداوندی [موسی] در عهد قدیم بر خطاکاران اعمال می‌شد، ریشه در حکم حاکم نداشت بلکه از غیرت و حمیت شخصی افراد به‌عنوان مجوز جزا ناشی می‌شد. ولی وقتی نصوصی را که ظاهراً مؤید آن‌اند ملاحظه کنیم، می‌بینیم که قضیه معکوس است.

اولاً وقتی پسران لاوی به جان کسانی افتادند که گوساله طلایی را ساخته و می‌پرستیدند، و سه هزار تن از اینان را کشتند، این کار چنانکه از سفر خروج ۳۲:۲۷ برمی‌آید حکم خداوند بود که از زبان موسی جاری شد. و نیز وقتی پسر یکی از زنان در بین بنی‌اسرائیل مرتکب کفر و اهانت نسبت به خداوند شد، آنان که سخنان او را شنیده بودند وی را نکشتند بلکه نزد موسی بردند و موسی نیز او را تحت توقیف قرار داد تا آنکه خداوند حکم وی را صادر کند؛ چنانکه از سفر لاویان ۱۲ و ۱۱:۲۵ برمی‌آید. همچنین (بر طبق سفر اعداد ۷:۶ و ۲۵) وقتی فینحاس، زمری و کزبی را کشت، کار او براساس حق غیرت و حمیت شخصی نبود؛ بلکه جرم آن دو در حضور جماعت انجام شده بود و نیازی به شهود نداشت؛ قانون، شناخته شده و معلوم بود فینحاس نیز جانشین مسلم موسی در حاکمیت بود؛ و نکته اصلی این است که قانونیت و مشروعیت عمل او مبتنی بر تأیید بعدی موسی بود که وی در آن باره تردیدی نداشت. و فرض تأیید اعمال بعد از انجام آنها، گاه لازمه امنیت دولت است؛ مثلاً هنگام وقوع شورش ناگهانی هر کس که بتواند آن را در هر منطقه‌ای که آغاز می‌شود، با تکیه بر قدرت خود و بدون وجود قانون یا مأموریتی صریح، سرکوب کند، عملش قانونی است، به شرط آنکه اقدامات لازم را معمول دارد تا عملش در هنگام انجام یا پس از اتمام تأیید و یا بخشوده شود. همچنین در سفر اعداد ۳۰:۳۵ آشکارا گفته می‌شود: هر کسی که شخصی را بکشد آن قاتل به گواهی شاهدان کشته شود. اما واژه شاهدان متضمن رسیدگی قضایی به شیوه‌ای رسمی است و در نتیجه داعیه حق مبتنی بر غیرت را نفی می‌کند. قانون موسی در مورد کسی که مردم را به شرک و بت‌پرستی تشویق کند (یعنی کسی که در مملکت خداوند مردم را به نقض عهد با خداوند برانگیزد - سفر تثنیه ۸:۱۳)، مخفی کردن چنان کسی را مجاز نمی‌دارد بلکه شاکیان را امر می‌کند که وی را بکشند و خود اولین سنگ را بر او بیندازند؛ لیکن با این حال او را پیش از محاکمه و محکومیت نکشند. و نیز (در سفر تثنیه ۶ و ۵:۴ و ۱۷) آیین رسیدگی به جرم

شرک و بت‌پرستی دقیقاً معین شده است؛ زیرا خداوند در آنجا با مردم به‌عنوان قضات سخن می‌گوید و به آنها دستور می‌دهد که وقتی کسی متهم به شرک و بت‌پرستی شود، باید به دقت در مورد جرم او تفحص کنند و اگر واقعیت آن را تصدیق کردند پس وی را سنگسار نمایند؛ لیکن باز هم نخستین سنگ به‌دست شاهد انداخته شود. این نیز حکم غیرت و حمیت شخصی نیست بلکه حکم عمومی است. همچنین اگر پدری، پسر طاعی و از دین‌برگشته‌ای داشته باشد، حکم قانون (سفر تثنیه ۱۸:۲۱) آن است که باید پسر خود را نزد قضات شهر ببرد تا آنکه همهٔ مردم شهر وی را سنگسار کنند. و بالاخره، براساس همین قوانین بود که استیفان حواری سنگسار شد و نه براساس غیرت شخصی و خصوصی؛ زیرا پیش از آنکه وی را برای رجم ببرند، وی شکایت خود را نزد کاهن اعظم مطرح کرده بود. پس نه در این آیات و نه در هیچ بخشی از انجیل از اجرای مجازات براساس غیرت خصوصی حمایت نمی‌شود؛ زیرا غیرت شخصی اغلب آمیزه‌ای از نادانی و هیجان است و با عدالت و صلح و آرامش کشور مغایرت دارد.

در فصل ۳۶ گفتیم که معلوم نیست خداوند به چه صورتی با موسی به شیوه‌ای مافوق‌طبیعی سخن گفت. منظور این نیست که وی گهگاه از طریق خواب و رؤیا و به‌واسطهٔ صوتی مافوق‌طبیعی با موسی سخن نمی‌گفت، همچنانکه با انبیای دیگر می‌گفت. زیرا طریقه‌ای که خداوند از جایگاه رحمت خود با موسی سخن گفت آشکارا در سفر اعداد ۷:۸۹ با این کلمات بیان شده است: و هنگامی که موسی جهت تکلم نمودن با خدا به خیمه‌گاه جماعت داخل می‌شد صدایی می‌شنید که با وی از بالای جایگاه آمرزش سخن می‌گفت که بر فراز صندوق عهد قرار داشت و از بین کروبیان می‌شنید که با وی سخن می‌گوید. اما معلوم نیست که امتیاز و ویژگی برجستهٔ طریقهٔ تکلم خداوند با موسی در مقایسه با طریقه سخن گفتن او با انبیای دیگر چون شموئیل و ابراهیم در چه بود، زیرا خداوند با آنها نیز به‌واسطهٔ صوتی (یعنی رؤیایی) سخن می‌گفت، مگر آنکه بگوییم که تفاوت در صراحت و روشنی رؤیا بود. زیرا عبارت رو در رو و دهان به دهان [در سخن گفتن خدا با موسی] با توجه به عدم تناهی و فهم‌ناپذیری ماهیت خداوند، در معنای لغوی آن قابل فهم نیست.

و اما در مورد کل نظریهٔ این رساله، به نظر من می‌رسد که اصول اساسی و شیوهٔ استدلال مندرج در آن درست و منسجم باشند. زیرا حقوق مدنی حکام و تکالیف و آزادی اتباع را، بر تمایلات شناخته شده و طبیعی آدمیان و نیز بر اصول قانون طبیعی استوار ساخته‌ام؛ و هر کس که مدعی برخورداری از عقل و درایت کافی برای تمشیت امور خانوادهٔ خصوصی خود باشد باید از آن اصول آگاه باشد. و قدرت دینی حکام مدنی را نیز بر نصوص و متونی استوار ساخته‌ام که هم فی‌نفسه صریح‌اند و هم با کل چارچوب کتاب مقدس سازگاری دارند. و از این‌رو بر این باور هستم که هر کس این رساله را صرفاً

به منظور کسب آگاهی بخواند، مطلع و آگاه خواهد شد. اما کسانی که پیشاپیش از طریق نگارش یا مباحثه عمومی و یا دیگر اعمال آشکار خود، خویشتن را پایبند عقاید مغایر و مخالفی کرده باشند، بدان سهولت راضی و قانع نخواهند شد. زیرا در چنین مواردی آدمیان بالطبع در عین حال هم به خواندن مطلب ادامه می‌دهند و هم برای یافتن ایرادات و اشکالات مطالبی که خوانده‌اند، توجه خود به مطلب را از دست می‌دهند؛ و در زمانه‌ای که علائق آدمیان تغییر یافته است (چون بخش عمده این نظریه که برای تأسیس حکومت جدید عرضه شده است لاجرم با نظریه‌ای که به انحلال حکومت قدیم انجامید مغایرت دارد) از این نوع آدمیان بسیار یافت می‌شود.

در آن بخش از رساله که درباره دولت مسیحی است، به برخی عقاید و آیین‌های جدید اشاره شده است که احتمالاً در دولتی که عقایدی مغایر با آن آیین‌ها پیشاپیش استقرار یافته باشد، اگر اتباع بدون اجازه آن عقاید را ابراز دارند، به عنوان غاصب مقام مبلغان مقصر شناخته خواهند شد. اما در این زمانه که آدمیان نه تنها خواهان صلح بلکه در جستجوی حقیقت نیز هستند، عرضه چنین عقایدی که به نظر من هم درست‌اند و هم آشکارا به صلح و فرمانبرداری می‌انجامند، برای کسانی که هنوز در حال غور و تصمیم‌گیری باشند، مثل آن است که شراب تازه‌ای در شیشه تازه‌ای بریزیم تا آنکه هر دو بمانند و کهنه شوند. و گمان می‌کنم که وقتی بدعت و نواندیشی مشکل و یا اختلالی در دولت ایجاد نکند، آدمیان عموماً چندان تمایلی به پاسداری از میراث گذشته نخواهند داشت و خطاهای قدیم و عتیق را به حقایق جدید و اثبات شده ترجیح نخواهند داد.

من خود به هیچ چیز به اندازه فصاحت در بیان خویش بی‌اعتماد نیستم و با این حال اطمینان دارم که (قطع نظر از اغلاط چاپی) بیانم مغلق و مبهم نبوده است. اینکه از تزیین کلام خود با نقل گفته‌های شاعران، خطیبان و فلاسفه قدیم، برخلاف رسم دوره اخیر، خودداری کرده‌ام (خواه کار خوبی کرده باشم و یا کار بدی) ناشی از نظری است که بدان پایبندم و این نظر مبتنی بر چند دلیل است. اولاً کل حقیقت نظریه‌ها و عقاید یا مبتنی بر عقل و یا متکی بر کتاب مقدس است؛ و این دو به کلام بسیاری از نویسندگان اعتبار می‌بخشند، لیکن خود از کلام نویسندگان اعتبار نمی‌یابند. ثانیاً مطالب مورد نظر در اینجا با حق و درستی سروکار دارند و نه با حوادث و وقایع؛ و در نتیجه نیازی به شهادت شهود نیست. [ثالثاً] از بین نویسندگان قدیم اندک‌اند کسانی که گهگاه ضد و نقیض سخن نگویند و یا با یکدیگر دچار اختلاف و تناقض نشوند و همین خود شهادت ایشان را نارسا می‌سازد. چهارم اینکه عقایدی که صرفاً بر اساس اعتبار قدما پذیرفته شوند، عقیده درونی کسانی که آنها را نقل می‌کنند به شمار نمی‌روند بلکه کلماتی هستند که (همچون خمیازه) دهان به دهان می‌روند. پنجم اینکه اغلب وقتی آدمیان عقاید نادرست خود را با افزودن عطر و طعم سخنان دلنشین دیگران جا می‌اندازند، طرح و دسیسه فریب‌آمیزی

در سر دارند. ششم اینکه ندیده‌ایم که خود متقدمینی که امروزه سخنان‌شان نقل می‌شود همین کار را به‌منظور تزئین کلام خود با سخنان نویسندگان سلف خویش کرده باشند. هفتم اینکه وقتی عبارات یونانی و لاتین به همان شکل قلنبه و ناجویده نقل شوند در فکر آدمیان هضم و جذب نمی‌گردند. سرانجام اینکه گرچه من برای آن دسته از متقدمینی که صراحتاً حقایق را مطرح کرده و یا ما را به‌طریق بهتری برای دستیابی به آنها رهنمون شده‌اند، احترام می‌گذارم؛ لیکن خود را مدیون عهد باستان نمی‌دانم؛ زیرا اگر به قدمت و درازی عمر احترام می‌گذاریم، در آن صورت عصر حاضر قدیمی‌ترین و پرسال‌ترین عصر است. و اگر برای قدمت خود نویسندگان احترام قائل می‌شویم، در آن صورت معلوم نیست که نویسندگانی که معمولاً چنین شأن و منزلتی به ایشان داده می‌شود وقتی کتب خود را می‌نوشتند، قدیمی‌تر از منی بوده باشند که الان کتاب می‌نویسم. اما اگر نیک بنگریم، تمجید و ستایش نویسندگان قدیم، ناشی از احترام به مردگان نیست بلکه از رقابت و حسادت متقابل در بین زندگان برمی‌خیزد.

در خاتمه، در کل این رساله و نیز در آنچه پیش‌تر درباره‌ی همین موضوع به زبان لاتین نوشته‌ام، تا آنجایی که به نظر خودم می‌رسد، هیچ مطلبی مغایر با کلام خداوند یا اخلاق حسنه و یا نظم و آرامش عمومی وجود ندارد. بنابراین گمان می‌کنم که طبع و نشر این رساله، سودمند و تدریس و تعلیم آن در دانشگاه‌ها سودمندتر باشد، البته اگر کسانی که حق داوری درباره‌ی آن را دارند، آن را نافع تشخیص دهند. زیرا چون دانشگاه‌ها سرچشمه‌های عقاید مدنی و اخلاقی هستند و از همان جاست که مبلغان و عالی‌جنابان سیراب می‌شوند و از آبی که می‌یابند (هم از بالای منبرها و هم در مکالمات خود) بر سر مردم می‌پاشند، از این‌رو باید مراقبت بسیار به عمل آید تا دانشگاه‌ها از زهر سخنان سیاستمداران بی‌دین و از سحر و افسون‌مکاران و فریبکاران مصون و مبرا بمانند. و از آن طریق اغلب آدمیان با وظایف خود آشنا می‌شوند و در نتیجه دیگر در معرض خدمت به جاه‌طلبی‌های شماری از افراد ناراضی که مقاصدی بر ضد دولت در سر می‌پرورند، قرار نمی‌گیرند و از مالیاتی که برای حفظ صلح و حراست کشور می‌پردازند، چندان دلگیر نمی‌شوند و خود حکام نیز دیگر دلیلی نمی‌بینند که سپاهی بزرگ‌تر از آنچه لازمه‌ی تأمین آزادی عمومی در مقابل تعدیات و دست‌اندازی‌های دشمنان خارجی است، به خرج عموم مردم برقرار دارند.

و بدین‌سان رساله‌ی خود در باب حکومت مدنی و دینی را در چنین اوضاع ناآرامی که اینک وجود دارد، به پایان می‌آورم و در این کار هیچ غرض یا خواسته و یا نقشه‌ی دیگری جز این نداشته‌ام که رابطه‌ی متقابل میان امنیت و اطاعت را در پیش چشم عموم مردم روشن سازم؛ و حفظ امنیت و اطاعت به حکم طبع بشر و قوانین الهی (چه قوانین طبیعی و چه قوانین موضوعه) ضروری است. و گرچه دولت‌ها در انقلابات خود، نمی‌توانند در

صورتِ فلکی چنین حقایقی به دَوْران بپردازند (زیرا ویران‌کنندگان حکومت‌های قدیم نگاه خشم‌آلودی به آن حقایق دارند و مؤسسین دولت‌های جدید هم بدان‌ها پشت می‌کنند) با این حال گمان نمی‌کنم که چنین حقیقتی در حال حاضر از جانب داور و ممیز عمومی عقاید و یا از سوی هر کسی که خواستار استمرار صلح عمومی باشد، محکوم گردد. و با این امید به تأملات خود دربارهٔ پیکرها و اجسام طبیعی باز می‌گردم که مدتی متوقف مانده است و در این مورد (اگر خداوند به من سلامت عطا کند تا آن را به پایان ببرم) امیدوارم که تازگی بحث به همان اندازه دلنشین باشد که تازگی نظریهٔ پیکرهٔ مصنوعی [دولت] موجب رنجش و آزرده‌گی شده است. زیرا همگان از هر حقیقتی که مغایر با نفع و خوشی کسی نباشد، استقبال می‌کنند.

لویاتان بزرگ‌ترین و نخستین اثر فلسفه سیاسی و اولین شرح جامع درباره دولت مدرن و ویژگی‌ها و کارکردهای آن است. هابز در لویاتان به بهره‌برداری از تمثیل‌های ابزاروار و انداموار دولت را همچون انسان مصنوعی قلمداد می‌کند، که ممکن است دچار انواع بیماری‌ها شود و یکی از علایق اصلی هابز تشریح کالبد دولت و بیماری‌های آن است. هابز همچنین در تحلیل ماهیت قدرت آن را همچون پدیده‌های سیال و فراگیر می‌داند که اساس کل زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد و حوزه‌های مختلف زندگی همچون مالکیت اقتصادی، علم و دانش، اخلاق، قانون و حقوق و غیره، همگی در پرتو آن شکل می‌گیرند و در حقیقت با آن هم‌ذات هستند.

کتابخانه کوچک سوسیالیسم



۱۲۰۰۰ تومان

ISBN 964-412-557-2



9 789643 125578