

تاریخ فلسفه سیاسی

پایه کارپسی انکار و خناید سیاسی از آغاز تا بدین زمانه
تفسیر و قطعات مستخبه از متن اندک فلاسفه سیاسی

بمقدم

دکتر سید الهادی پاز ارژانی

جلد سوم

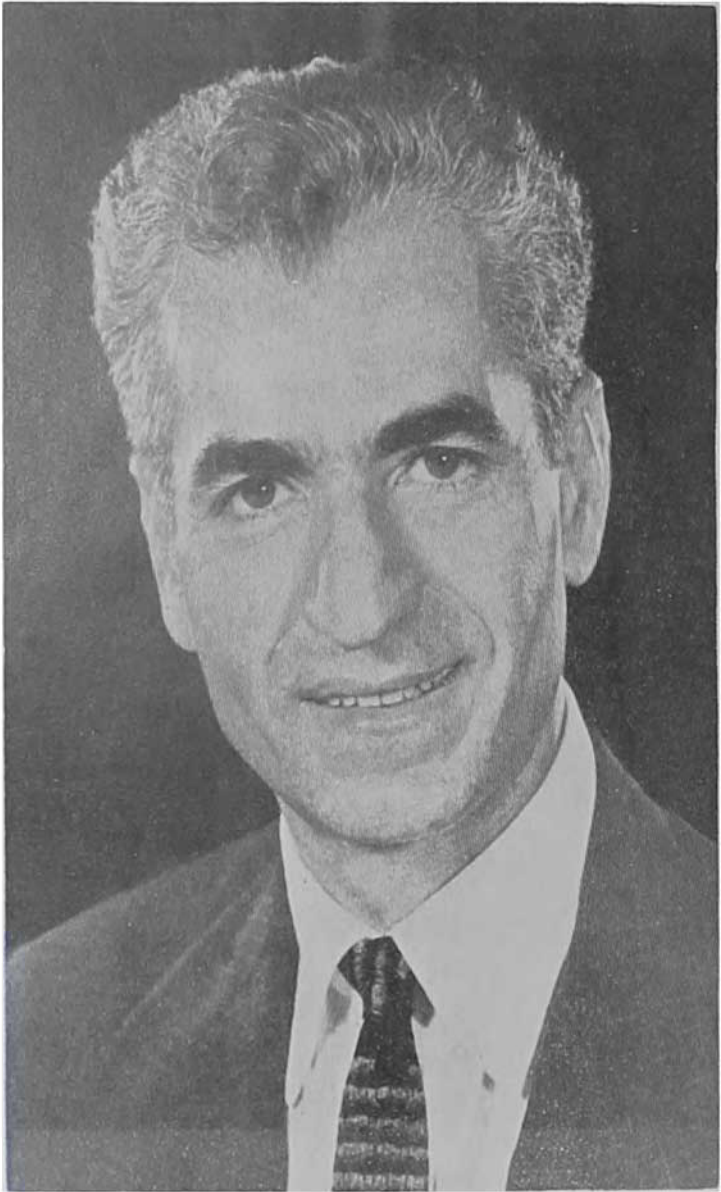
نیمه دوم فروردین ۱۱ و نیمه اول فروردین ۲۰

شماره :

فلسفه و تاریخ، کتب و مقالات، فلسفه، اندیشه و تاریخ، تاریخ و فلسفه
و فلسفه و تاریخ، و فلسفه و تاریخ، کتاب سیاسی و اندیشه و تاریخ
سیاسی و فلسفه و تاریخ

تهران - آبان ۱۳۳۱ - نشر فلسفه

حق چاپ و تالیف را انجمن محققان





بیتائیدات خداوند متعال

محمد رضا سلوی شانه‌ها یران
پرچشم

بموجب این فرمان دکتر بهاء‌الدین پارکاد مؤلف کتاب تاریخ فلسفه سیاسی

را که در سال ۱۳۳۳ برنده جایزه شانه‌ها بهترین کتاب تشخیص داده شده

مورد تقدیر و عنایت نخاص قرار می‌دهیم تا با محاضرات آن سرفراز

داز ما دانش آن برخوردار گردد اول فروردین ماه ۱۳۳۵



چون تجدید چاپ سوم این کتاب مصادف با درگذشت نویسنده آن پدرم دکتر بهاءالدین بازارگاد گردید. لازم دید شرح حال مختصری از زندگی آن مرحوم بنظر خوانندگان برساند :

دکتر بهاءالدین بازارگاد فرزند مرحوم حسام‌الدین (حسام الاطباء) در سال ۱۲۷۵ در شیراز چشم به جهان گشود. جدش مرحوم تقی‌الممالک از اطباء معروف و مشهور فارس بود. وی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در زادگاه خود بپایان رسانید و باخذ شهادت‌نامه داروسازی نائل گردید. پس از چندی خدمات فرهنگی خود را آغاز نمود و در سال ۱۳۰۰ روزنامه مبارز و سیاسی خورشید ایران را در شیراز منتشر و مکتب انتقادی جدیدی در مطبوعات ایران گشود. پس از سه سال مبارزه روزنامه خورشید ایران را تعطیل و مجله علمی و ادبی بازارگاد را منتشر نمود.

وی مؤسس و رئیس مدرسه سلطانیه شیراز بود، و تا سال ۱۳۱۴ ریاست دبیرستان شاپور و دانشسرای مقدماتی شیراز را به عهده داشت. در سال ۱۳۱۴ با سر اعلیحضرت رضا شاه کبیر نهضت پیشاهنگی را پایه گذاری نمود و مدت پنج سال هم ریاست اداره پیشاهنگی و تربیت بدنی ایران را به عهده داشت و در تقویت مبانی این مکتب مهم تربیتی سعی و اهتمام زیادی نمود. در شهریور سال ۱۳۲۰ روزنامه خورشید ایران را مجدداً در تهران منتشر نمود و وارد صحنه سیاست و روزنامه نگاری گردید. روزنامه خورشید ایران از نظر کاریکاتور و انتقاد بی‌مکر مکتب تازه‌ای بود. در سال ۱۳۲۴ بنماینده‌گی از طرف مطبوعات ایران به کشورهای اروپائی و از آنجا به آمریکا سفر نمود و مدت پنج سال نیز با سمت نمایندگی مطبوعات در سازمان ملل متحد و نمایندگی فرهنگ ایران در آمریکا انجام وظیفه می‌کرد. در همین دوران باخذ درجه دکتری فلسفه و حقوق سیاسی از دانشگاه کلمبیا نائل آمد و تا پایان عمر عضو آکادمی علوم نیویورک بود. وی در سال ۱۳۲۸ به ایران بازگشت و با ادامه خدمات فرهنگی پرداخت و چند سالی نیز ریاست دبیرستانهای مختلف تهران را به عهده داشت. در همین هنگام به تألیف تاریخ فلسفه سیاسی همت گماشت که در سال ۱۳۳۴ برنده جایزه سلطنتی بهترین کتاب سال و اخذ نشان از دست مبارک شاهنشاه آریامهر گردید. بازار گاد به یکباره دست از کار سیاسی و اداری کشید و در باغچه‌ای که در حصارک شمیران داشت بکار تحقیق و تتبع پرداخت. وی در طول ۷۳ سال عمر خود در زمینه‌های تاریخ، و تاریخ فلسفه و تاریخ مذاهب تحقیق و مطالعه نمود و آثار و تألیفات متعددی در این زمینه از خود بیادگار گذاشت، که مورد استفاده دانش‌پژوهان قرار گرفت. دکتر بازار گاد در رشته شعر و شاعری و ادبیات ذوق و مطالعه فراوان داشت و آثار منظوم وی بزبانهای خارجی ترجمه و در برخی از مطبوعات کشور منتشر گردیده است.

وی مردی بود خودساخته؛ فیلسوف و دانشمندی پرکار. بیهن خود را به حد پرستش دوست می‌داشت، بزادگاه خود شیراز عشق بی‌ورزید و به مردمان انسانان ارادت بی‌ریا داشت. همیشه تبسم تلخی برب داشت و هیچگاه زبان به گلایه نمی‌گشود با دوستانش لطف و صفای خاصی داشت. همیشه بکارهای دشوار دست میزد و نشاط خود را بگفته پاستور (در کارهای دشوار نشاط بسیار وجود دارد) می‌جست.

روز پنجم آذرماه یکهزار و سیصد و چهل و هشت در سوگش چند تن از دوستان و شاگردانش شرکت و جنازه‌اش را تا امامزاده قاسم بدرقه کردند.

فرهاد بازار گاد

برنده جایزه سلطنتی

تألیف و ترجمه

تاریخ فلسفہ سیاسی

باصبر تاریخی افکار و عقاید سیاسی از آغاز تاریخ تا زمان معاصر
 بنیمیه قطعات منتخبہ از متن آثار فلاسفہ سیاسی
 بقلم :

دکتر بہاء الدین پازارگاد

جلد اول

شامل :

- (۱) دو مقدمہ
- (۲) کتاب اول: عہد فرضیہ دولت سینہ (الستقراط تا کراولس)
- (۳) کتاب دوم : عہد فرضیہ جامعہ جهانی (الزفون تا نورکھادا)

چاپ سوم

باتجدید نظر کلی

تہران تیر ماہ ۱۳۴۸ ہجری شمسی

حق چاپ و نقلید و اقتباس محفوظ است

انتشارات زوار - تہران - شاہ آباد

چاپ محمد علی علمیں

per.tarikhema.org



دربار شاهنشاهی

شماره ۵۴۴۲

تاریخ ۱۳۳۴٫۷٫۳۰

آقای دکتر بهاء‌الدین بازارگاد

نامه مودخ ۱۵ مهرماه ۳۴ حاوی سه جلد کتاب تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه نوین-تاریخ و نظریات سیاسی فلاسفه غرب ترجمه و تألیف جناب عالی واصل و از شرف عرض مبارک ملوکانه گذشت و همت و پشتکار جناب عالی در تهیه و نشر این مطالب بسیار قابل تمجید و تحسین است ضمن ابلاغ مسرت و رضامندی خاطر مهر مظاهر ملوکانه باستحضار میرسد که کتب مزبور جهت مطالعه و طرح در کمیسیون مربوطه با اداره املاک و مستغلات پهلوی ارجاع شده است.

رئیس دربار شاهنشاهی- نورزاد



دربار شاهنشاهی

۹۵۵
P298

شماره ۶۴۷۷

تاریخ ۱۳۳۴٫۹٫۷

آقای دکتر بهاء‌الدین بازارگاد

نامه مودخ ۳ آذر بضمیمه يك جلد کتاب تاریخ فلسفه سیاسی واصل واز لحاظ انور ملوکانه گذشت . ضمن ابلاغ رضایت و عنایت خاطر خطیر ملوکانه از تدوین این کتاب مفید باطلاع میرسد که کتاب مزبور برای مطالعه و طرح در کمیسیون مربوطه با اداره املاک و مستغلات پهلوی ارسال گردید .

وزیر دربار شاهنشاهی- حسین‌آلاء



فخست وزیر

۳۴۰۸۰۱۴

آقای دکتر بهاءالدین بازارگاد

نامه مورخ ۱۳۳۴۰۸۰۳ جنابعالی بعنوان جناب آقای نخست‌وزیر
 هزوصول بخشید . مقرر فرمودند مراتب امتنان و تشکر منظم‌له را از وصول
 کتب مزبور و همچنین ابراز قدردانی از این خدمت فرهنگی را حضور
 جنابعالی ابلاغ نماید . ضمناً برای دیدار جنابعالی و مذاکره حضوری اول
 وقت روز سشنبه ۱۶ آبانماه جاری را تعیین وقت فرمودند .

با عرض احترام

دبیر مخصوص فخست‌وزیر - پرویز نجومی



وزارت فرهنگ

شماره ۵۹۳۶۵۰۵۸۵۲

تاریخ ۱۳۳۴۰۸۰۲۱

آقای دکتر بهاءالدین بازارگاد بازرس وزارت

سه جلد تاریخ فلسفه سیاسی تألیف جنابعالی واصل و از کوششی که در
 تدوین این اثر مفید بعمل آورده‌اید نهایت خرسندی و امتنان حاصل گردید .
 انتشار این قبیل کتب که نتیجه تتبع و ممارست و صرف وقت و بستگی بعلاقه
 و ایمان باعترای فرهنگ کشور و رواج مطبوعات سودمند است برای وزارت
 فرهنگ مایه مباهات است و موفقیت آن نویسنده ارجمند را در ادامه خدمات
 فرهنگی و نشر رسالات مفید مانند کتب مورد بحث و رساله فلسفه نوین تاریخ
 که اخیراً چاپ شده از درگاه خداوند متعال خواستار است .

وزیر فرهنگ - دکتر مهران

قسمتی از گزارش شماره ۸۵۳۸-۱۴-۳۳۱۰-۱۰۱ اداره کل نگارش به
وزارت فرهنگ



وزارت فرهنگ

مقام وزارت

حرف به پی نوشت مورخ ۱۱/۱۰/۳۳۱۰ در باره کتاب تاریخ فلسفه
سیاسی برض میرساند - این کتاب از کتب بسیار سودمند است که
سنوات متوالی برای تدوین آن زحمت کشیده شده و بین کتب و
مطبوعات ایران از نظر مطلب بی سابقه است. چنین کتابی برای
کتابخانه‌های مدارس بسیار مفید و مورد لزوم تشخیص داده شد.....

رئیس اداره کل اطلاعات و انتشارات

منصور منصوری

قسمتی از گزارش کمیسیون تالیف و ترجمه به وزارت فرهنگ
 و این نامه در آغاز سال ۱۳۳۰ که نسخ خطی این مجموعه (که در آن هنگام شامل دو جلد بود) برای اظهار نظر از طرف وزارت فرهنگ به کمیسیون تالیف و ترجمه (متشکل از اساتید دانشگاه) ارجاع شد و وزارت فرهنگ در نظر داشت خود آنرا بچاپ رساند از طرف کمیسیون در پاسخ وزارت فرهنگ نوشته شده)

۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۰

اداره انطباعات وزارت فرهنگ

تعمیب نامه شماره ۱۰۷۳۳ مورخ ۱۳۲۹/۱۲/۲۶ با ارجاع دو جلد کتاب خطی تحت عنوان «تاریخ فلسفه سیاسی» بقلم فاضل محترم جناب آقای دکتر محمدعلی پازارگاد اشعار میدارد: این کتاب مجموعه‌ای است بسیار سودمند. در زبان فارسی هنوز چنین جنگی بنظر اینجانب نرسیده است. با طبع و انتشار این کتاب از میل مردم و آگاهی از مطالب سیاسی و اطلاعات فلسفی استقبال خواهد شد و یقین خوانندگان فارسی زبان مخصوصاً محصلین علوم سیاسی و فلسفه بان توجهی بسزا وی سابقه خواهند کرد. من بی‌ؤلف محترم و ناشر این کتاب هر کجا که باشد تبریک می‌گویم زیرا که طبع و نشر آن شامل افاده فرهنگی و مادی هر دو خواهد بود.

. با احترامات فائقه - دکتر هوشیار»

چهارم

مؤلف این مجموعه لازم میدانند از عده‌ئی از فلاسفه معاصر مغرب‌زمین که شرح حال و اصول عقاید و نظریات سیاسی ایشان در جلد سوم (کتاب چهارم) این مجموعه آمده است و هم عده‌ئی از نویسندگان باختری و مؤلفین کتب مربوط به عقاید سیاسی و تاریخ فلسفه سیاسی که از آثار ایشان در تهیه این مجموعه استفاده شده است سپاسگذاری نماید بخصوص نسبت به نویسندگان و فلاسفه زیر که کتباً بمؤلف اجازه استفاده و نقل و ترجمه از کتب خود داده و با کمال گرمی مؤلف را تشویق بانجام این خدمت نموده و بر حسب تقاضای مؤلف حتی شرح حال و عکس خود را نیز فرستاده اند ابراز امتنان مینماید :

- (۱) پروفیسور آرتر نوسام - استاد دانشگاه کلمبیا نیویورک
- (۲) پروفیسور ابرت موریمون مکیور - استاد دانشگاه کلمبیا نیویورک
- (۳) پرفیسور ژرژ کاتلین - استاد دانشگاه تر او انکور و چند دانشگاه دیگر
- (۴) پروفیسور ژرژ سایین - استاد دانشگاه کرنل ایاتاکا
- (۵) پروفیسور اریک رآل - استاد دانشگاه هل
- (۶) دکتر والتر لیپمن - عالم علوم سیاسی و نویسنده مشهور و مخصوص هرالد تریبون
- (۷) دکتر میکیل فوستر - استاد دانشگاه آکسفورد

مؤلف شخصاً نیز مدت چند سال از محفل تدریس و محضر تعلیم پروفیسور نوسام و پروفیسور مکیور استفاده نموده و از عقاید و نظریات سیاسی ایشان یادداشت برداشته . تصویر و شرح حال نویسندگان و فلاسفه سیاسی معاصر غربی بنسبیت اینکه عقاید سیاسی ایشان در جلد سوم این مجموعه (در کتاب چهارم) آمده در همان مجلد بچاپ رسیده است .

مقدمه اول

در تعریف فلسفه و شعب آن و مقصود از فلسفه سیاسی

غالب مردم از کلمه فلسفه میترسند حتی اکثر اشخاص درس خوانده از عنوان فلسفه هراسنا کند. شاید سبب این وهم و ترس آن است که خیال میکنند فلسفه علمی است مشکل، وغامض ترین علوم بشری میباشد یا شاید بدان واسطه است که دماغ ایشان با تفکر منظم عادت نکرده و با ربط دادن سلسله افکار خویش با یکدیگر خو نگرفته است و یا شاید علت آن باشد که بعضی از فلاسفه و نویسندگان یا مفسرین فلسفه مباحث این علم را چنان پیچیده و مبهم و معنائی نوشته اند که درک و هضم آن برای اشخاص عادی مشکل میباشد و یا شاید ابهام و اشکالی که اصطلاحات فلسفه در نظر اول در دماغ مستمع یا خواننده ایجاد میکند و نیز عدم آشنائی با اصطلاحات باعث این بیم باشد.

شکی نیست که در زبان فارسی فلسفه را که حکمت نیز گویند در کتب قدیم بسیار غامض نوشته اند و تحریرات سالفین عاری از اطناب و تطویل و خالی از ابهام و تعقید و کلمات مشکل نیست و درک مطالب کتب حکمت قدیم شرق خالی از اشکال نیست. در زمان معاصر هم کمتر آثاری جامع و قابل درک و درخور فهم اشخاص متوسط در باب فلسفه غرب که ریشه آن فلسفه یونان است بزبان فارسی روان و ساده امروز بوجود آمده و بطور کلی یکی از مشکلات فرهنگ معاصر ما همین است که غالباً نویسندگان بتقلید از روش قدیم معمول در فارسی علوم را مشکل و غامض مینویسند و کتب علمی را حتی بزبان قابل تعقل و قابل فهم اشخاص درس خوانده متوسط هم مینویسند. شاید منظور نظر آن است که هنرنمایی شده باشد در حالیکه امروز هنر در این است که علوم را آسان کنیم و لااقل درخور فهم اشخاص متوسط بنویسیم.

بالاخره از لفظ فلسفه و از علم فلسفه نباید وحشت کرد و ما در همین مقدمه رفع ابهام فوقرا از خواننده می که از این طبقه باشد خواهیم کرد. هر فرد در جهان خواه فقیر باشد یا توانگر، کشاورز باشد یا یشهور، نویسنده باشد یا سرباز، بازرگان باشد یا پزشک، تبعه عادی کشور باشد یا زمامدار و شوکتدار، بخودی خود و در حدود وسعت دماغ و حوصله تفکر خویش فیلسوفی است و بدون آنکه خود توجه داشته باشد با فلسفه آشنائی دارد. هر شخص متوسط در دوره عرص خود مکرر بتفکر در بسیاری از مسائل مهم فلسفی اشتغال داشته و دارد و مکرر بتفکر افتاده است که این جهان چیست؟ مقصد از خلقت و حیات ما کدام است؟ رابطه افراد بشر با یکدیگر چگونه است؟ دولت و حکومت چیست؟ قوانین چگونه وضع شده و آیا قابل اطاعت است یا نه؟ خوبی و بدی کدام است و مقیاس و سطح سنجش آن چیست؟ هر کس از طفل ابجدخوان

گرفته تا پیرناتوان در خلال دوره زندگی خویش صد ها نظائر این سؤالات را از خود کرده و شاید در این موارد با دوستان و معاشرین خویش نیز در اینگونه مسائل بباحث پرداخته است. پس واجد بودن این شکل و قالب انسانی و بطریق اولی مالک بودن دماغی تربیت یافته و داشتن سلسله اعصابی سالم بالطبع مستلزم تفکر و اندیشه است و تفکر راه نیل ب فلسفه میباشد. پس فلسفه چیزی نیست جز علم تفکر و تعقل و هر چیز که با تعقل و اندیشه سروکار دارد مشمول فلسفه است و چون هر فرد انسان در خود گنجایش دماغ خویش با تفکر و تعقل سروکار دارد پس هر فرد انسان در خود گنجایش و ظرفیت خویش فیلسوفی است.

جهانی که در آن زندگی میکنیم بهیچ روی اجازه اندک آسایش و استراحت و توقف و سکون بنا نمیدهد مدام ما را با سیرشگفت انگیز خود میانگیزد و تعریک میکند و دچار شگفتی های عالم وجود مینماید. ما را مدام مواجه با مشکلات و غوامض و مسائلی میکند که ناگزیر بجایده در حل آنها میباشیم. سیر عالم چنان است که یا باید بقدرت عقل و خرد بر مشکلات فایق آئیم و حیات خود را ادامه دهیم و یا محکوم بنابودی گردیده بوسیله نیروهایی که محصور بدانها گشته ایم ازمیان برویم. در خلال این هنگامه حیات و غوغای زندگی تجاری میآموزیم و بسیاری از مسائل لازمه زندگی مانند درد و لغت، گرسنگی و سیری، عدم رضایت و رضایت، مناظر، مشاهدات، احساسات، اصوات، و بسیاری از آثار و مظاهر دیگر حیات را درک میکنیم اما آدمی نمیتواند خود را با يك سلسله تجارب پراکنده و مختلف که بر حسب تصادف و اتفاق آنها را در خلال حیات درک کرده است قانع سازد، هر کس آرزو دارد که سلسله تجارب زندگی خود را با یکدیگر ربط دهد و رابطه آنها را با یکدیگر بشناسد و در حقیقت مجموع آن تجارب را در قالب یک دستگاه بریزد و طرحی (۱) بوجود آورد که من حیث المجموع بصورت يك فلسفه درآمده باشد و کم و بیش موجب انتفاع نفس وی گردد. این قالب یا این نسج یا این بنا و دستگاهی که از جمع و ارتباط سلسله تجارب دوره زندگی هر شخص بدست میآید تشکیل فلسفه آن شخص را میدهد. بنابراین هر فرد بشر ولو در هر مرحله از عدم رشد و فقدان تربیت و تعلیم قرار گرفته باشد برای خود فلسفه می داد که محصول تجارب دوره حیات اوست یعنی هر فرد بقدر حوصله خود و میزان گنجایش فکر و متناسب با مدت عمر خویش با فلسفه آشنا میباشد بدون آنکه بدان توجه داشته باشد. فلسفه تو یعنی آنچه که جهان برای تو منعی دارد و فلسفه من یعنی آنچه که جهان در نظر من منعی دارد. فلسفه تو پاسخ سؤال تو است که از خود میبرسی چرا چنین است و چرا چنان است؟ پس تجارب خود را بهم آمیخته و یکدیگر ارتباط داده و يك کلی بوجود آورده می و سپس نفس خویش را با دوستی از دوستان خود را مضطرب ساخته چنین میگوئی: «اشیاء عالم و مسائل جهان بدین طریق که من

۱ - در علوم سوسیولوژی (فلسفه الاجتماع) و پسیکولوژی (روانشناسی) اصطلاحی است که آرا (Pattern (module گویند که معادل صحیح فارسی ندارد و مقصود همان قالب یا طرحی است که مسائل فلسفی بدان قالب درمیآید .

فکر میکنم باید یکدیگر ارتباط یافته و چرخ عالم هستی را میگردانند این است جهانی که من آنرا شناخته و درک کرده‌ام و این است فلسفه من» .
 اما فرق فلسفه تو با فلسفه کسانی که بفلسفه بزرگ مشهورند و نام عده‌ای از آنها را در این کتاب ملاحظه خواهی کرد آن است که ایشان اولاً تجارب بیشتری را برای قابل‌ریزی و بنای دستگاه فلسفه خود بکار برده. ثانیاً طرح‌های ایشان بیشتر مدلل و موجه و بیشتر متکی بمقل و منطلق است و لذا بیشتر قانع‌کننده بنظر می‌رسد. ثالثاً در ربط دادن تجارب خویش با یکدیگر دقیق‌تر بوده‌اند. رابعاً از تجارب و طرح‌ریزی سالفین و سایر فلاسفه هم استفاده کرده‌اند. لهذا فلسفه ایشان کاملتر و جامعتر، منطقی‌تر و دقیق‌تر و تضاد بین مسائل آن کمتر است .

مسائل مهم فلسفه : بی‌مناسبت نیست در اینجا فهرست مانند نظری بهترین مسائل بزرگ فلسفی افکنیم که از آغاز تاریخ بشری فکر انسان و مخصوصاً فلاسفه بزرگ را بخود مشغول داشته و در کشف و حل آن مسائل زحمتهای کشیده و رنجها برده‌اند. این مسائل غامض را میتوان تقریباً بده و ستاره زیر تقسیم نمود :

(مسئله اول) - آنکه حالت و طبیعت عالم چیست ؟ آیا این جهان آفرینش با یک فرمان لحنه‌ای آسمانی «کن فیکون» بوجود آمده و یا نتیجه یک سیر تدریجی نو و تکامل است ؟ این عالم از چه ماده یا موادی ساخته شده ؟ و تغییرات در عالم بر چه اساس و چگونه است ؟

(مسئله دوم) - انسان در عالم چه موقعیت و محلی دارد ؟ آیا انسان اشرف مخلوقات و تاج سر عالم آفرینش، هدف نهائی جهان نامی و مترقی، و گل سرسبد دنیای در حال تکامل است و یا ذره بی‌مقداری از فضای بی انتها است ؟ آیا عالم اعتنائی بمن و تو دارد ؟ و یا آنکه ارزش ما در عالم آفرینش از ذره خاکی بیش نیست ؟ آیا ما قادریم که جهان را بروفق دلخواه خویش اداره کنیم یا بالاخره جهان ما را فانی خواهد کرد و بر نوع بشر غالب خواهد آمد ؟

(مسئله سوم) - خیر و شر کدام و نیک و بد چیست ؟ و واقعاً مقیاس سنجش خوب و بد چیست و این سطح سنجش را در کجا باید یافت ؟ خوب را چگونه از بد بشناسیم ؟ آیا سطوح سنجش (استاندارد) خیر و شر را یک قدرت آسمانی بطریق جاودانی آفریده و یا آنکه نیک و بد امری است اصطلاحی و از امور موضوعه بشری و تابع شرایط محلی و در هر قوم و مکانی بنحوی است ؟ آیا خیر و خوبی در متن طبیعت اشیاء نهفته و یا چیزی است که ما افراد بشر واضع آن هستیم و تکلیف آنرا تعیین میکنیم ؟ و بالاخره ایندو عنصر را چگونه از یکدیگر تمیز دهیم ؟

(مسئله چهارم) - خدا چیست و ماهیت وی چگونه است ؟ آیا خداوند خالق کون و مکان و آرمزین و آسمان موجودی مانند انسان است و یا از ارواح و یا فوق ارواح میباشد ؟ آیا خداوند قادر مطلق و مالک کل خیرها و نیکی‌ها و مظهر کل عدالت

میباشد و آنچه در جهان بشری انجام میشود از او و به اراده اوست و با آنکه قدرت پادخالش در امور بشری قلیل است و بشر را با اختیار خویش گذاشته ؟
(مسئله پنجم) - جبر است یا اختیار ؟ تقدیر در کار ما دخالت دارد یا اراده آزاد ؟

آیا افراد بشر آزاد خلق شده و مختار در اعمال و رفتار خود میباشند و آیا میتوانند بلامانع در اعمال خود تصمیم گیرند و با آنکه حیات ایشان بدست تقدیر و سرنوشت سپرده شده و از حد اختیار ایشان خارج است ؟ آیا هر یک از ما میتوانیم نسبت بفردا تصمیمی گیریم و با آنکه تصمیم فردا از روز ازل گرفته شده ؟

(مسئله ششم) - روح و جاودانی آن ؟ روح چیست و اینهمه بعث و صحت در باب روح بر چه اساس است ؟ آیا اساساً روح وجود دارد یا نه ؟ اگر وجود دارد طبیعت آن چگونه است ؟ آیا روح جاودانی است و پس از مرگ و فانی جسد خاکی بحیات خود ادامه خواهد داد یا همراه بدن آدمی میبرد ؟ آیا برای افراد آدمی حیاتی در آینده وجود خواهد داشت که در آن نیکی را پاداش و بدی را کیفر دهند و با آنکه مرگ جسد خاکی بایان مطلق حیات است ؟

(مسئله هفتم) - رابطه انسان با دولت چیست ؟ آیا دولت مخلوق انسان است و انسان با اراده خود آنرا برای خدمت بخویش بوجود آورده و با آنکه مبدأ آن آسمان و الهی است ؟ آیا قدرت زمامداران ناشی از مردمی است که بر آنها حکومت میکنند و با منجانب الله است ؟ رابطه فرد با دولت (یا جامعه) چیست ؟ آیا افراد میتوانند بر ضد زمامداران خود شورش کرده و نوع جدیدی از دولت بوجود آورند و یا باید تا ابد تابع یک دولت و مطیع وراثت و جانشینان آنها باشند ؟ چه نوع رژیم حکومت و چه شکل دولت بهتر است و کدام شکل بدتر ؟

(مسئله هشتم) - انسان و فرهنگ - فرهنگ چیست ؟ چرا ما یکدستگاه فرهنگی بوجود آورده فرزند خود را بدرسه میفرستیم ؟ که باید فرهنگ را کنترل و اداره نماید دولت یا مردم ؟ آیا هدف فرهنگ باید چنان باشد که افراد آزاد تربیت کند و با افرادی را تربیت کند که کور کورانه خادم دولت مقتدر یا زمامدار یا زمامداران قوی بنبجه باشند ؟
(مسئله نهم) - فکر و ماده - کدام یک از این دو بردیگری تفوق دارد ؟ آیا ماده مخلوق فکرهاست و با آنکه فکرها نیز خود نوع دیگری از ماده است ؟ آیا فکر و دماغ میتواند آزاد از ماده گردد و بر آن برتری یابد و با آنکه همیشه توأم با ماده است و بدون آن نمیتواند وجود مستقل داشته باشد ؟ آیا ماده منشأ تمام شرور عالم است ؟ چگونه دماغ و فکر میتواند مقیم جسد خاکی و مادی باشد و پاک و منزه ماند ؟

(مسئله دهم) - تخیلات و افکار - ما افکار (ایده های ۱) خود را از کجا کسب میکنیم و منشأ این تخیلات کجاست ؟ آیا افکار و تخیلات ذاتی دماغ ما میباشد و یا آنکه

از خارج دماغ می آیند؟ قوانین فکر کدام است؟ و چگونه میتوانیم مطمئن شویم که افکار ما صحیح و صادق است؟ آیا تفکر و فکر در عالم مفهوم و معنی و موقعیتی مشخص دارد و یا صرف فریب و اغفال و اذباب و وهم و خیال است؟

این است اصول سئوالات و مسائل غامضی که از آغاز تاریخ فلاسفه جهان را بفرسوده و بحث و اداشته و بقیه سئوالات و مسائل را میتوان فروع ایندسته بندی دانست و فلسفه علمی است که از این مسائل بحث میکند و نظریات و عقاید فلاسفه جهان را از آغاز تاریخ تاکنون در باب هر یک شرح میدهد و آن عقاید و نظریات را با یکدیگر مقایسه میکند. **شعب فلسفه و تقسیمات آن** - اگرچه فلاسفه قدیم یونان دست تمام این مسائل زده و غالباً در باب تمام موارد بالا بحث و اظهار عقیده کرده و آنچه را که مربوط به تفکر و تفکر بوده است فلسفه خوانده اند چنانچه علوم ریاضی و علوم طبیعی را نیز مشمول فلسفه دانسته و علوم طبیعی را فلسفه طبیعی نامیده اند ولی بعدها اصطلاح فلسفه و بمعنای اخص شامل مقولات یعنی فلسفه خالص و مسائل مربوط به متافیزیک و سیاست و اجتماع و روانشناسی گردیده و فلسفه در زمان حاضر بقدری بسط یافته و شعب متعدد منشعب گردیده که هیچ فیلسوف زمان معاصر نمیتواند متبحر در تمام شعب فلسفه یا حتی متخصص در چند شعبه آن باشد.

اگرچه فلسفه را امروز میتوان بشعب بسیار تقسیم کرد ولی شعب عمده و اصلی آن را میتوان هشت شعبه دانست بشرح زیر:

(اول) فلسفه سیاسی - که موضوع آن روابط فرد با دولت و جامعه و حکومت است و موضوع بحث این کتاب میباشد.

(دوم) فلسفه اجتماعی - که آنرا سوسیولوژی یا علم الاجتماع یا جامعه شناسی گویند و از خواص و آثار و نتایج اجتماع و طبیعت جامعه و انواع اجتماع و روابط جماعات کوچکتر با یکدیگر در یک جامعه بزرگتر و از این مقولات بحث میکند.

(سوم) فلسفه اخلاقی - (مورال) که از اخلاقیات و آنچه که راجع به اخلاق است بحث میکند.

(چهارم) فلسفه علمی - که در باب علوم و روابط علوم با یکدیگر بحث میکند و شامل فرضیه های علوم ریاضی و تاریخ طبیعی و فیزیک و شیمی و آنترپولوژی میباشد.

(پنجم) فلسفه اقتصادی - که بحث در کلیه امور و شئون اقتصادی انسان، روابط کارگر و کارفرما، سرمایه و آنچه که بر سرمایه مترتب است و از مسائل مالی بحث میکند. این شعبه از فلسفه تازه است و مولود قرون جدیده و معاصر میباشد و در فلسفه قدیم حائز چنان اهمیت نبوده و جزئی از فلسفه سیاسی بوده است و مسائل آن چنان با بسیاری از مسائل فلسفه سیاسی مرتبط میباشد و مانند نسجی بیکدیگر بافته است که غالباً تفکیک آنها از یکدیگر مشکل است. بهمین سبب ناگزیریم بعضی از مباحث اقتصادی را در این کتاب در فصول آخر که مربوط به فلسفه سیاسی قرون معاصر است ذکر کنیم.

(ششم) فلسفه پداگوژی و پسیکولوژی - (فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه روانشناسی) چون این دو علم ارتباط نزدیک با یکدیگر دارد و هر دو متساویاً مورد احتیاج معلم می باشد لذا میتوان آن دو را در این دسته بندی فلسفه در یک طبقه قرار داد.

(هفتم) فلسفه متافیزیک - یا ماوراء الطبیعه که از روح و ماهیت روح و احوال و آثار روح و مظاهر آن بحث میکند. سابقاً آنچه را که وزراء درک بوسیله حواس ظاهری انسان است مشمول این فلسفه میدانند مانند بحث در باب خداوند و خلقت و مذهب ولی چون علم الروح امروز بسط یافته و خود موضوع فلسفه مبسوطی است لذا فلسفه مذهبی را با آنکه جزئی از این فلسفه بنظر میرسد غالباً جدا کرده جدا گانه از آن بحث میکنند. هواره باید بین روان شناسی (پسیکولوژی) با علم الروح فرق گذاشت. مقصود از روان شناسی می بردن به طبیعت انسان است و رابطه آن با اشیاء و آثار و وقایع و اصطلاحاً طبیعت انسانرا که ناشی از درون و باطن انسان باشد در این علم روان انسان اصطلاح کنند در حالیکه مقصود از روح همان اصطلاح متافیزیکی است یعنی آن چیزی که ما آنرا درک نمی کنیم و مفروض آن است که غیر از جسد مادی نیز وجود دارد و بعضی از فلاسفه برای آن عالم دیگر بنام عالم ارواح معتقدند و بعضی معتقد بوده اند که پس از مرگ و فتای جسد خاکی روح از بدن جدا شده به عالم خودصعود میکند.

فنون هیپنوتیزم و مسریزم، بحث در خوابها و آنچه که از این زمره باشد از مباحث فلسفه متافیزیک است. متافیزیک یعنی و راه عالم ماده و آنچه که بوسیله حواس ظاهری ما درک نشود پس باید بین مفهوم روان باروح و همچنین مقصود روانشناسی با روح شناسی که موضوع فلسفه متافیزیک است فرق گذاشت.

(هشتم) فلسفه مذهبی - که در تاریخ ظهور مذاهب جهان و ریشه هر یک و سایر مذاهب و سایر افکار مذهبی و انتقال عقاید مذهبی از قومی به قوم دیگر و در باب خدا و رابطه انسان با خدا و بالاخره آنچه که راجع به مذهب است بحث میکند. اگرچه مذهب نیز از امور ماوراء الطبیعه (متافیزیک) پوراء عالم ماده می باشد ولی با آنکه تفکر بغوی احساس میکنیم که مذهب با علم الروح فرق دارد و در بسیاری از موارد این دو فلسفه با یکدیگر ناسازگاز بوده و یکدیگر را رد میکنند و بین تئوریهای آنها غالباً تضاد موجود است. چنانچه قرآن کریم فرماید **یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی** یعنی موضوع روح مربوط به پروردگار است انسانرا حق سؤال از آن و دخالت در آن نیست و در واقع این دستور مذهبی حتی تفکر در باب روح را هم منع کرده در حالیکه فلاسفه متافیزیک معتقدانند که در کار روح میتوان دخالت کرد و آنرا شناخت و خواص و امیال و طبیعت و حالت آنرا درک کرد.

اکنون پس از ملاحظه این تقسیمات مروری به دسته بندی مسائل ده گانه که ذکر شد بنمائید ببینید هر یک از آن مسائل را در کدام فلسفه میتوان جای دهید و همچنین مسائلی را که در خلال دوره زندگی با آنها مواجه میشوید ببینید هر یک در کدام دسته قرار

می‌گیرد تا بدین وسیله بتوانید به کتاب مربوط بدان برای یافتن موضوعی که در نظر دارید مراجعه کنید .

فلسفه سیاسی: موضوع بحث این کتاب تنها فلسفه سیاسی است و بطوریکه اشاره شد هر جا که مسائل سیاسی با مباحث اقتصادی تماس دارد ناچار از فلسفه اقتصادی نیز بعضی بیان آمده است .

پس شایسته است که در این مقدمه چند کلمه در باب مقصد و هدف و موضوع فلسفه سیاسی گفته شود . بنحوی مقدمه باید اشاره کنیم که اکثر حیوانات در طبیعت انفرادی خلق شده اند نه اجتماعی و بطور انفراد زندگی میکنند و هر حیوان منفرد ناگزیر است که تمام حوائج خود را خود فراهم کند اما بعضی حیوانات اجتماعی خلق شده اند مانند زنبور عسل و مور و موریانه که افراد آن با یکدیگر مجتمع آمده تشکیلاتی بین خود میدهند ، وظائف مربوط بزندگی را بین خویش تقسیم نموده باهم کار میکنند، هیئت حاکی دارند، مراقبت و نظارت (کنترل) و تفتیش و حتی مجازات و استنثار بین آنها معمول است. نوعی از مورچگان نوعی حشره را استنثار کرده برای استفاده از شیرشان نگاهداری میکنند همانطور که ما از گاو برای این منظور نگاهداری میکنیم و معلوم شده است که بعضی از مورچگان برده و غلام نگاهداشته و آنها را بکارهای سخت میکارند. نوعی از مورچه‌های سفید در افریقا خانه هائی بزرگی کلبه های سیاهبوستان میسازند . مور طبقات کارگر و سرباز و غیره دارد. از موریانه تشکیلات عجیب نقل شده است .

بعقیده اکثر فلاسفه قدیم و جدید انسان یکی از حیوانات اجتماعی است و انفرادی خلق نشده طبعاً مایل است بصورت گروه و اجتماع زندگی کند ولی معلوم نشده است که آیا این حس اجتماعی بودن در طبیعت وی آفریده شده و یا بسبب عادت است . چیزی که مسلم است مردم ازمنه ماقبل تاریخ نیز با یکدیگر زندگی میکردند . یکی از جهات اجتماعی بودن انسان شاید حس لزوم تأمین و امنیت و ترس وی از خطر دشمن بوده و کشف کرده است که بصورت اجتماع بهتر میتواند دفع خطر کند و خویشتن را از خطر دشمن حفظ نماید. اما چون زندگی با یکدیگر ایجاد تضاد مقاصد و تضاد امیال میکند لذا ایجاد تشکیلات و نظم در جامعه لازم آمده . معلوم نیست که قوانین اولیه فی الحقیقه چگونه بوجود آمده ولی غالب را عقیده بر این است که قوانین اولیه وضع نشده بلکه بر حسب لزوم حق تلقی گردیده و لازم شمرده شده ، بعد بتدریج عادت شده و سپس یک سلسله عادات از قوانین و مقررات اولیه ناشی گردیده است بنام مقررات طایفه یا قبیله . این مقررات از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته و بعضی از مقررات را طوایف مختلف در اثر مجاورت و معاشرت از یکدیگر گرفته و این جریان موجب ایجاد تشکیلات قبیله گردیده بعضی مقررات بصورت تشریفات و رسوم و آداب و مراسم (سرمونی) بیرون آمده که در حضور جمعیت قبیله و در مواقع معین انجام میشده چنانچه دنباله آن در ملل و مذاهب مختلف تا با امروز باقیاننده و دیده میشود . اعیاد و جشنهای ملل نتیجه همین سیر تاریخ است .

برای عضویت قبیله برای جوانان مکلف شرایط و امتحاناتی قابل شدن، و این نکته منشاء فرهنگ و ریشهٔ تعلیم و تربیت و سبب ظهور مدارس امروز است. قوانین غیر مکتوب افراد جمعیت را بیکدیگر پیوست و شکنندهٔ قانون مجازات شد.

فلاسفه درمبداء اجتماع شك کرده‌اند. بعقیده اکثر ایشان آغاز ظهور جامعه و دولت پس از نوشتن عده نئی از قوانین یعنی از زمان ظهور قوانین مکتوب است. قوانین بتدریج نوشته شد و کد قانون (۱) بوجود آمد. نظر فلاسفه در باب تشکیلات اجتماع نیز متفاوت است که آیا نتیجهٔ زندگی بایکدیگر و خو گرفتن افراد باهم و بالاخره عادت بوده و یا خاصیت اجتماعی بودن و ایجاد تشکیلات در میان افراد آدمی و یا مشیت الهی و حقوق آسانی است که با انسان عطا شده.

در باب حق تغییر مقررات اجتماعی نیز شك کرده‌اند که آیا انسان میتواند با ارادهٔ خود این مقررات را تغییر دهد یا باید بدان تسلیم باشد. شك کردند که آیا قدرت دولت ناشی از مردم و در مردم است و یا زمامدار از جانب خدا مأمور میباشد و دیگر آنکه بهترین شکل حکومت چیست؟ بعقیده اکثر متفکرین اختلاف عقیدهٔ مردم در اصول و کلیات فوق سبب جنگهای سابق و جزئی عمده از اسباب و علل جنگهای امروز است و مزید بر اختلافات فوق اختلافات راجع بقایدهٔ مسلکی (ایدئولوژیکی) دیگر نیز میباشد. در دو قرن اخیر ثابت شد که مسائل اقتصادی و موقعیت جغرافیائی و مسائل دموگرافی (۲) یعنی مسائل مربوط بجمعیت و کثرت و قلت نفوس و میزان تعداد افزایش جمعیت و سرعت افزایش و فقدان محل سکونت کافی برای جمعیت نیز از اسباب و علل جنگ است.

مردم عهد قدیم عقیده داشتند که خدایان ایشان زمامداران اولیهٔ اصلی ایشان بوده و زمامداران انسانی قدرت مجاز (انوریت ۳) خود را مستقیماً از خدایان گرفته‌اند و هم چنین قوانین را خدایان فرستاده‌اند و لذا غیر قابل انکار و غیر قابل مقاومت است. مثلاً یهودیان قدیم معتقد بودند که موسی قوانین را بصورت الواح مکتوب بزرگ از یهوه (خدای یهود) گرفته‌است. الواح ده گانهٔ موسی پایهٔ حقوق یهود است. موسی نمایندهٔ یهوه شمرده شده مجازات و کیفر را نیز از جانب یهوه دانسته‌اند.

سایر مردم جهان نیز معتقداتی نظیر این داشته و میگفتند دولت مخلوق الهی است و قانون دولت من جانب الله بوده خشم الهی بر متخلفین نازل خواهد شد.

در یونان قدیم که تمس آن ریشهٔ تمدنهای غربی امروزه است نیز ابتدا قوانین مکتوب وجود نداشته و قانون در دماغ و حافظهٔ پیشوایان ضبط میشد و ریش سفیدان و معمرین آنرا تفسیر و اجرا میکردند. ابتدا لیگورگوس (۴) قوانین را برشته تحریر آورده است. دیگر از مسائل مهم مورد بحث فلسفهٔ سیاسی تنازع و تضاد بین فردیت (انسی ویدوالیسم ۵) است. با قدرت و حکومت) دسته جمعی (توتالیتاریانسم ۶) یا (کولکتیویسم ۷) یعنی آیا جامعه برای فرد بوجود آمده و یا آنکه فرد برای جامعه خلق

شده و منافع فرد باید فدای جامعه شود؛ این مسئله یکی از مهم ترین مسائل فلسفه سیاسی است که از آغاز تاریخ بشری تاکنون مورد بحث و مشاجره بوده .

در یونان قدیم بطوریکه درجلد اول این کتاب خواهیم دید عقاید مختلف و متضاد در این باب وجود داشت ولی در دوره امپراطوری و علو یونان دولت مهم تر از فرد شمرده شده و این عقیده غالب آمد که (اولاً) فرد نمیتواند زندگی کند مگر آنکه عضو جامعه باشد (ثانیاً) بیشترین فایده برای بزرگترین عده منوط بحفظ جامعه است بعنوان يك واحد لذا هر کس اعمالش سلامت جامعه را تهدید کرد مجرم است و مستوجب مجازات. پس لازم شد که دولت را بخرج افراد نگاه دارند و در صورت وقوع مشاجره و اختلاف بین فرد و جامعه باید یافرد تسلیم شود و یا از میان برود زیرا بعقیده ایشان چنانچه جامعه از میان برود برای عموم افراد مضر است .

فلسفه سیاسی را باید جزء مهمی از سیاست بلکه اساس فن پلئیک یا سیاست نیز دانست زیرا فلسفه سیاسی جزئی است از آن محیط اجتماعی که سیاست توانسته است در آن محیط موجودیت خود را احراز کند و نمون فن پلئیک و وجود آن بر پایه افکار و عقاید سیاسی قرار گرفته که همان فلسفه سیاسی باشد .

موضوع فلسفه سیاسی را میتوان بشرح زیر تلخیص نمود : تحلیل انعکاس وقایع سیاسی و سیستم های سیاسی ، تحلیل عادات و هدفهای عملیات سیاسی ، تحلیل وسائل نیل به هدفها ، تحلیل لوازم عملیات سیاسی و فرصتها و موقعیت های سیاسی ، بحث در مقاصد سیاسی و الزامات سیاسی ، بحث در مؤسسات اجتماعی و روابط آنها با حکومت و با یکدیگر ، بحث در مراقبت های (کنترل های) دولتی و فشارهای اخلاقی و بدنی (فیزیکی) (یعنی فشارهای محلی بقدرت نظامی و پلیس) موجود در هر جامعه .

البته در فلسفه سیاسی فرضیه های مختلف مربوط به مباحث علوم سیاسی نیز مورد بحث و تحلیل واقع میشود لذا بی مورد نیست که در اینجا فهرست مانند موضوعات مورد بحث علوم سیاسی را نیز ذکر کنیم .

موضوعات مورد بحث در علوم سیاسی

رابطه فرد با دولت، روش های مختلف در امور سیاسی، رابطه دولت با ملت، چگونه دولتها بوجود آمده اند ؟ .

- حق حاکمیت (سوورته) - حقوق و قانون - هدف دولت - دستگاه حکومت - مشروطیت - قوای سه گانه - قوه مجریه - انواع حکومت - سیستم نمایندگی و مقننه - قوه قضائیه - اداره حکومت و خدمت کشوری - انواع تشکیلات دولت - حکومت های محلی - نقش مردم در کشور - دارائی عامه - روابط بین الملل - حقوق بین الملل - مجامع بین المللی - تشکیلات بین المللی .

در باب هریک از موضوعات فوق کتب متعدد نوشته شده - فلاسفه در موضوع فرضیه های دولت ، حق حاکمیت ، حقوق ، و آزادی و راجع بحدود قدرت نسبی و وظایف اجزاء

متخلف حكومت در موضوع منطقه و حدود واحدهای معلی و ملی زیاد بحث کرده اند . اطلاع از تشكیلات حكومت و درك فلسفه آن برای هر فرد تبعه كشور لازم است . هر فرد متضمن امروز در يك جامعه متشكل (ارگانیزه) زندگی میکند که آنرا دولت یا كشور گویند و آن فرد مادامی که در يك كشور زندگی میکند نمیتواند از جامعه برکنار باشد و از مسائل مربوط به جامعه فرار کند . اما تمام كشورها و دولتها يك نحو و یکسان متشكل نشده و هر يك دارای يك نوع تشكیلات خاص میباشد که نتیجه تاریخ آنها و موقعیت جغرافیائی و اقتصادی ایشان است . لذا در بعضی كشورها افراد اختیارات وسیعتر و آزادی عمل بیشتری دارند و در بعضی کمتر . در بعضی از كشورها افراد در انتخاب گردانندگان چرخ حكومت بیشتر شرکت دارند و در بعضی کمتر شرکت دارند و در بعضی كشورها افراد در باب حقوق و وظایف خود تصمیم میگیرند و در بعضی كشورها هیئت‌ها که در موارد مزبور اخذ تصمیم مینمایند . تحقیق در اینکه هر فرد تا چه درجه در حكومت دخالت و حق ابراز نظر و تصمیم دارد از مباحث علوم سیاسی است .

وظیفه مهم فلسفه سیاسی و در حقیقت نتیجه آن عبارتست از قضاوت و مقایسه مسائل منشتت و عقاید مختلف ، تقویم ارزش احتمالات و پیش‌بینی ، و تحقیق در اینکه وقایع آینده تا چه درجه با پیش‌بینی‌های فلاسفه وفق داده است .

روش فلسفه سیاسی عبارتست از استعمال علم (سیانس) و مقولات در سیاست بوسیله ابزار انتقاد و آلات قریحه‌ئی (اتلکتکوال) که در هر زمان در دسترس بوده است و انعکاسی است از اخلاقیات و اقتصادیات و حكومت و منهب و قانون معمول در هراجماع . فکر (ایده) علیت اقتصادی (۲) از مهم ترین افکار است که در قرن نوزدهم وارد فلسفه سیاسی و مطالعات اجتماعی شده و بطوریکه خواهیم دید نقش مهمی را انجام داده است . این نکته را باید افزود که تحریر کتاب فلسفه سیاسی از مشکلتترین کارهای علمی است و با تحریر و تألیف کتب علمی دیگر تفاوت فاحش دارد زیرا (اولاً) محتاج به احاطه به عقاید عمده بسیاری از فلاسفه از ششصد سال قبل از میلاد مسیح است تا زمان حاضر (ثانیاً) محتاج است به رجوع بکتب بسیار و منابع تحقیق و اطلاع بیشمار هم از کتب متن و نوشتجات فلاسفه و هم کتب تفسیری که بر متون کتب فلاسفه نوشته شده (ثالثاً) ربط دادن عقاید و نظریات فلاسفه مختلف بایکدیگر و ایجاد يك استنباط و استنتاج مقول خالی از اشکال نیست (رابعاً) باید از مطالعه سیر تاریخی عقاید و افکار سیاسی مجموعه یادستگاهی از فلسفه سیاسی را تشکیل داده و معلوم نمود که هر فیلسوف در چه معلی از آن دستگاہ قرار میگیرد و در آن دستگاہ چه نقشی را بازی میکند .

در انجام این منظور به چند مشكل بر میخوریم اول آنکه فلاسفه‌ئی که تابع هر مسلک و هر دستگاہ (سیستم) فلسفی و سیاسی بوده غالباً متعدهاند و باید يك یا چند نفر از ایشانرا بعنوان نمایندگان افکار آن مرام یا مکتب فلسفی اختیار نمود و آثار ایشانرا تحت تحقیق

گذاشت . دوم مسئله انتخاب موضوع است زیرا غالباً هر يك از فلاسفه مسائل بسیاری را طرح کرده‌اند که نقل تمام آنها و بحث در آنها در يك چنین مجموعه که در واقع تاریخ فلسفه سیاسی در مدت ۲۵۰۰ سال است متنوع می‌باشد و باید چند موضوع اصلی و اساسی را از نوشتجات و عقاید ایشان انتخاب نمود و انتخاب موضوع خود خالی از اشکال نیست .

بهین سبب است که حتی در بعضی السئه زنده کتب فلسفه سیاسی قلیل است زیرا انجام این مهم با مشکلات بسیار مواجه می‌باشد ولی کتب فلسفه عمومی که مخلوطی از متافیزیک و روان‌شناسی و سیاست و اخلاقیات باشد متعدد است و شاید این خود یکی از عللی باشد که مطالعه فلسفه را حتی برای اشخاص متوسط هم مشکل نموده در حالیکه اگر تفکیک شود و هر کس بطولمه رشته مورد علاقه خود پردازد فهم مسائل آسان‌تر می‌شود .

وقتیکه يك خواننده علاقه‌مند به تحقیق در مسائل فلسفه سیاسی عقاید يك فیلسوف یا متون کتب وی را می‌خواند چون آنرا با تمام رسانید و وارد مطالعه عقاید يك یاد و فیلسوف دیگر گردید بطوری مسائل در دماغ وی آمیخته و مخلوط می‌شود که مانند يك تسوده ابریشم که درهم پیچیده باشد در تفکیک و طبقه بندی و تنظیم افکار عاجز می‌ماند و هر چه که بیشتر رود و در سیر فلسفه سیاسی در قرون مختلف مطالعه نماید بیشتر در این اقیانوس افکار و عقاید غرق می‌گردد . در نتیجه بجای آنکه آنها مطالعه در های روشنی را بروی گشوده باشد احساس می‌کند که دست و پای او در انواع ابهامات پیچیده و محیط فلسفه سیاسی هنوز برای وی تاریک است . سبب این مسئله همان است که اشاره شد یعنی کم بودن تعداد کتب فلسفه سیاسی و آن تعداد معدود کتب تاریخ فلسفه سیاسی نیز که در زبانهای خارجی نوشته شده خالی از ابهام و تعقید نیست و دیده می‌شود که غالباً دست و پای خود نویسندگان و مؤلفین نیز در آن ابهامات پیچیده شده و نتوانسته‌اند آنطور که شایسته است محیط روشنی را برای دانشجوی فلسفه سیاسی ایجاد نمایند . در زبان فارسی که مطلقاً کتابی در فلسفه سیاسی و تاریخ آن و سیر آن در طی قرون تاریخی تا کنون بنظر نرسیده و دانشجویان ما بواسطه فقدان کتاب و منابع لازم با کمال تأسف از این رشته مهم علم که شالوده حقوق و روابط بین الملل و سیستم های حکومت داخلی کشور و پایه اوضاع سیاسی جهان امروز بوده و حیات ملل بر آن استوار می‌باشد بی‌خبراند .

باید دانست که فلسفه سیاسی اهمیت ذاتی و اساسی برای درک روابط ملل و اوضاع بین المللی دارد . فلسفه سیاسی از فوائد فوق گذشته علمی است لذت بخش که چشم‌رانسبت به بسیاری از اسرار دولت و حکومت و روابط اجتماعی می‌گشاید و بی‌بردن به نبوغ فکری و شخصیت هر فیلسوف و روش استدلال وی فکر و روان را قوت می‌بخشد و دماغ را باز می‌کند . انسان در اطراف خود محیطی روشن تر میبیند . فکر آدمی را از محدودیت و از فضای تنگ نجات داده شاهباز فکر را در محیطی وسیع تر به پرواز می‌گذارد ذهن و خیال آدمی را تحریک می‌کند بطوریکه خواننده در نفس خود بشاجره با بعضی از عقاید فیلسوف مورد مطالعه می‌پردازد . بعضی از افکار وی را در می‌کند و بعضی را می‌پذیرد و بتدریج ذهن و فکر و دماغ طلبه این فن تمرین در اجتهاد و ابتکار و اظهار عقیده مستقل مینماید و بتدریج

از تقلید صرف نظر میکند و برود در خود حوصله و گنجایش فکر خویش صحیح را از سقیم تمیز میدهد .

در بعضی از جامعه‌های ناپخته و عقب مانده ممکن است احياناً این عقیده خطا موجود باشد که دخالت در سیاست از وظائف مردم و دانشجویان و سایر طبقات نیست و دخالت در سیاست و اطلاع از سیاست تنها وظیفه زمامداران درجه اول و از شئون ایشان و در انحصار ایشان باید باشد . باید دانست که تبلیغ چنین عقیده منحصر است به کشورهای که باروش استبدادی (دیپوتیسیم یا پلوتوکراسی یا الیگارشسی و تیرانی) (۱) اداره میشوند یعنی کشورهایی که هیئت حاکمه آن معتقد به حکومت مردم نیستند (ولو آنکه اسماً ادعای وجود حکومت مردم نمایند و از زبان مردم سخن گویند) و مایل نیباشند که مردم در کار هیئت حاکمه چون و چرا نمایند و همچنین از خواص جامعه‌هایی است که اکثریت ایشان را مردم یسواد و نادان تشکیل میدهند ، اکثریتی که از حقوق خود آگاه نیستند و به حقوق خود پی نبرده‌اند . البته دنیای امروز و آینده مطلقاً اجازه وجود و بقای چنین جامعه‌هایی را نخواهد داد .

و تئیکه معتقد شدیم که در یک جامعه مردم باید سواد داشته باشند لازمه سواد خواندن و نوشتن و لازمه خواندن آگاهی به اوضاع جهان و اطلاع از سیاست و مقایسه مرام‌ها و مسلک‌ها و عقاید سیاسی بایکدیگر است که جزئی از فلسفه سیاسی و یکی از نتایج فلسفه سیاسی میباشد . خواننده‌ئی که فصول اولیه این کتاب را بخواند حیرت خواهد کرد که چگونه در ۲۵۰۰ سال پیش در کشور کوچکی در قلب دنیای قدیم و مرز آسیا و اروپا یعنی در کشور یونان قدیم نه تنها عموم مردم بدون استثنا از سیاست و فلسفه سیاسی آگاه بوده بلکه بحث و مناظره و مباحثه جدلی روزانه در باب اوضاع سیاسی و اعمال حکومت و رابطه بین دولت و ملت و مقایسه بین مسلک‌ها و مرام‌ها و عقاید و نظریات مختلف سیاسی شرط لازم و حتمی تابیت آتن بوده . مردم در سربازها و گذرها نشسته بمباحثه آزاد میپرداختند و آنقدر صبر و بردباری و اغماض داشته‌اند که با کمال خون سردی به صحبت مخالفین خود گوش فرا دارند . هیچکس نسبت به مرام و مسلک و عقیده خود تمصب که علامت نادانی و نتیجه جهل مطلق است بخرج نداده با کمال گشاده روئی گوش بحرف مخالف میگرفت و حاضر بود شدیدترین حمله به مسلک و مرام خود را تحمل کند و سخنانی در رد اوضاع معمول و مقررات جاری و رسوم مقدس شهر و کشور خود بشنود و بهمین سبب است که خدمتی که یک قرن دوره دموکراسی و آزادی عقیده در یونان قدیم به تنویر افکار بشری و توسعه تمدن و ترقی انسان انجام داده است پنجهزار سال حکومت استبدادی مصر انجام نداده و اصولاً خدمات یکصد ساله یونان دموکراتیک و خدمات علمی فلاسفه و علمای آن دوره به تمدن بشری با خدمات پنجهزار ساله مصر و سایر کشورهای استبدادی قابل مقایسه نیست چون علم و فکر در محیط آزادی فکر ترقی میکند نه در محیط خفقان و محدودیت فکر . در یونان قدیم اگر فردی دیده میشد که نسبت بامور سیاسی خون سرد بوده و دخالت و اظهار عقیده نمیکند

— Tyrannie Oligarchie , Plutocratie , Despotisme —

وسکوت مینماید یا وقت فراغت خود را در آنرا میگذرانند و برای بحث سیاسی درهجامع عمومی حاضر نمیشود آن فرد فردی بی فایده و بی مصرف بلکه مضر بحال اجتماع شمرده میشود. اکنون سیر قهرانی را ملاحظه و مقایسه کنیم که چگونه در معدودی از کشورهای استبدادی موجود امروز جهان هیئت های حاکمه دخالت مردم را در سیاست و بحث ایشان را در امور سیاسی کفر می شمارند .

معمدا در همین زمان معاصر نیز در غالب کشورهای مرفعی جهان چشم و گوش اطفال را از کودکی بوسیله تعلیمات سیاسی میگشایند. مثلاً در کشورهای متحده امریکا کودکان را از دبستان بتدریج با مفاهیم حکومت و دولت و ملت و حقوق افراد و وظایف افراد نسبت بجامعه و

کودکان را با امور سیاسی واجتماعی و انتخابات آشنا می سازند و عملاً تعلیم فعالیت و تحمل سیاسی میدهند

دولت اشنایسازند و هم در مدارس سازمانهای کوچکی از جامعه میدهند و انتخابات در میان جامعه کودکان معمول میسازند تا اطفال از کودکی با فکر حکومت ملی و اصل نمایندگی آشنا شوند . برای شاگردان مدارس متوسطه کتب بسیار نوشته شده که آن کتب شاگردان دبیرستان را با انواع مراسم های سیاسی موجود در جهان مانند دموکراسی و سوسیالیسم و فاشیسم و کمونیسم آشنا میسازد. دانش آموزان را بوسیله تشکیل مجالس مناظره و بحث به مقایسه بین عقاید مختلف سیاسی و گفتگوی در این مسائل تشویق میکنند. در دانشکده ها و کالجها که جای خود دارد و دروس مخصوص برای سیاست و روابط بین المللی و مختصری از فلسفه سیاسی مقرر شده که برای تمام رشته ها مشترک و تحصیل آن ضروری است خواه



در انتخابات رؤسای انجمن کمک بکودکان در زمین ورزش در یکی از محلات نیویورک کودکان رأی خود را بصندوق میاندازند. کودکی که ایستاده نقش باسبان مأمور انتظامات و کودک طرف راست نقش ناظر صحت جریان انتخابات را دارد. کودک طرف چپ رأی خود را بصندوق میاندازد (نقل از نیویورک تایمز) ۳۰ ژوئیه ۱۹۴۷

دانشجو رشته طب را تعقیب کند یا مهندسی یا حقوق یا معماری یا شیمی را - چون هر بیسه و شغلی که در آینده داشته باشد بالاخره يك نفر تبعه کشور است و باید آتدر شعور سیاسی داشته باشد تا بتواند بوسیله شرکت در انتخابات در حکومت ملی شرکت کند. در حکومت ملی ترقی کشور منوط بپیزان شرکت مردم در انتخابات است. البته در غالب کشورهای

دموکراسی مقصود از انتخابات تنها انتخاب نمایندگان مجلس و سنا نباشد بلکه فصاحت و دادستانها و حکام و فرمانداران ایالات و شهرستانها و حتی رؤسای فرهنگ هر محل را هم مردم بارای مخفی انتخاب میکنند. اما برای کسانی که بالاخص رشته‌های فلسفه یا حقوق یا علوم سیاسی را در مدارس عالیہ تعقیب میکنند مطالعهٔ تحقیقی و تفصیلی فلسفهٔ سیاسی و تاریخ فلسفهٔ سیاسی حتی و اجباری است مثلاً در بعضی از دانشکده‌های علوم سیاسی امریکا برای دانشجویان رشتهٔ اخیر خواندن و حتی امتحان دادن کتاب «کاپیتال» (سرمایه) کارل مارکس و مانیفست کمونیست و کتاب «دولت و انقلاب» لنین الزامی است در حالیکه همه میدانیم که کشور امریکا را مگر موصفاً طبقهٔ حاکمه و متنفذ و هم اکثریت ملت امریکا با کمونیسم مخالف و دشمن آن است و باتمام قوا بر ضد آن مبارزه میکند و لسی متود مبارزه اش آن نیست که مطالعهٔ کتب فلسفهٔ کمونیسم را در مدارس تحریم کند و لیس و مس آنرا احترام و لاس آنرا واجب‌القتل شمارد بلکه میگوید حرف دشمن را گوش بگیر و بفهم و در اطراف آن فکر و تفکر کن و حرف مخالفین را هم بشنو آنوقت خودت قضاوت کن»

آری مردم دانشمند و مترقی دستور اسلام را بکار بسته اند که میگوید «**علموهم و اقرکوههم**» یعنی به ایشان تعلیم دهید و آنها را رها کنید و امور را بقضاوت خودشان واگذارید تا با ذوق سلیم حقیقت را دریابند. باید دانست که منع ورود کمونیسم یا فاشیسم یا هر مرام دیگر با تحریم کتب فلسفهٔ کمونیسم یا فاشیسم میسر نبوده و نخواهد بود و هر کس برخلاف این حقیقت فکر کند راه خطا رفته زیرا بحکم «**الانسان حریر علی ما منع**» حرس شخص ممنوع بانجام کار ممنوع افزون میگردد بلکه بمکس باید مردم را آگاه کرد و تشویق نمود که در سیاست دخالت کنند و از سیاست آگاه باشند در مسائل سیاسی بحث و گفتگو نمایند دلایل مخالف و موافق هر ادعا و مرام را بشنوند آنگاه خودشان قضاوت کنند و خط مشی اولی و انسب را بگزینند.

آیا جای تعجب نیست که در آموزشگاههای ایران در دبستانها که اطفال هنوز فکشان رشد نکرده چیزی از سیاست نیفهمند طبق برنامهٔ رسمی تعلیم علم و سیاست در تحت عنوان تعلیمات مدنی تجویز شده و رساله‌هایی شامل مسائل خشک بدون ذکر تشیلات ساده راجع به حکومت و تشکیلات دولت و تفکیک قوا و انتخابات مجلس و سنا و حقوق افراد با جبار بشاگردان تعلیم شود و شاگردان بدون فهم مطالب آن طوطی و ارسطو را برای امتحان حفظ کنند اما در دبیرستانها و دانشکده‌ها گفته شود که بحث در امور سیاسی ممنوع است!

هود و ادوار صیرف فلسفهٔ سیاسی و تقسیم فلاسفه به چهار هود

و شرح فصل بندی و تقسیمات مباحث این کتاب

در تاریخ فلسفهٔ سیاسی مدت ۲۵۰۰ سال (از ۵۰۰ قبل از میلاد تا زمان حاضر) را که عبارت باشد از بدو ظهور افکار سیاسی و طلوع عقاید سیاسی تا زمان معاصر به سه عهد بزرگ تقسیم میکنند و این تقسیم بر اساس یک ایدئولوژی بزرگ یا فکر اعظم است که در هر عهد شالودهٔ کلیهٔ عقاید و افکار سیاسی و بنیان مرامهای سیاسی حاکمهٔ عصر و هم هدف مرامهای

سیاسی حا لته و صاحب تفوق بوده و مابقی افکار سیاسی زمان از متفرعات آن فکر اصلی و ایده اعظم قرار میگرفته یعنی افکار سیاسی هر عهده عموماً در حول محور آن فکر اعظم تحول و رایج زمان دور میزده است .

هر عهد نیز بنوبت خود شامل ادواری است و تحولاتی که در ادوار هر عهد در عقاید سیاسی دست داده و فرضیه‌هایی که در نتیجه تحولات مزبور بظهور رسید همه در حول محور همان ایده اصلی دور میزده .

اما نویسنده این کتاب بجهاتی که پس از مطالعه کتاب بر خواننده معلوم خواهد شد عهده سوم را تا پایان قرن نوزدهم فرض کرده و از آغاز قرن بیستم را عهد چهارم نام گذاشتم که در واقع طبق این تقسیم ما در آغاز عهد چهارم سیر عقاید و تحول افکار سیاسی قرار گرفته ایم و عهد چهارگانه بشرح زیر است .

(اول) عهد فرضیه دولت سینه (۱) مدت این عهد در حدود چهار قرن . آغاز آن نیمه دوم قرن ششم قبل از میلاد است و اگر آغاز آنرا از زمان سولون قانونگذار یونانی حساب کنیم آغاز آنرا باید اوایل قرن ششم بدانیم . پایان این عهد قرن سوم قبل از میلاد است که مصادف میشود با انقراض دولت یونان و ظهور فرضیه جهانی . در این عهد عقیده اصلی یا فرضیه و تئوری اعظم شایع و همچنین سیستم معمول حکومت و دولت در جهان غرب عبارت بود از سیستم دولت سینه که شرح آن در فصل اول کتاب خواهد آمد (سینه یعنی شهر است ولی بجهاتی که در مقدمه دوم ذکر خواهد شد ناگزیر به استعمال همان کلمه سینه گردیدیم که مفهوم خاصی دارد و ترجمه آن به کلمه شهر درست آن مفهوم را نمیرساند) .

طبق این سیستم و این فلسفه هر شهر یونانی مستقل بوده و انتخاب حکومت و طرز تشکیل دولت و شکل حکومت با اختیار قسمتی از ساکنین شهر بوده است که بنام تبعه خوانده میشدند . جامعه شهر آتن نمونه کامل حکومت دولت سینه بوده است .

این شهرها در قسمت امور خارجی و روابط با دولتهای خارجی تا درجه‌نی تابع دولت آتن پایتخت یونان بوده ولی در امور داخلی خود استقلال داشتند . این طرز حکومت و تشکیلات سیاسی اجتماعی در حقیقت مشابه بانوعی کنفدراسیون ست بوده است (۲) این سیستم با غلبه فلیپ و اسکندر مقدونی ظاهراً به فدراسیون (۳) تبدیل شد که اتحادیه‌نی از شهرها بوده ولی اتحادیه‌نی محکم تر بود و قدری ربه اصول تمرکز میرفت . مهذا تا زمان انقراض یونان بدست رومیان سیستم دولت سینه در یونان رعایت گردیده و محترم شمرده میشد اما نه تا آن درجه که در عصر بریکلس معمول بود .

(دوم) عهد فرضیه جامعه جهانی (۴) - مدت این عهد شانزده قرن - آغاز

آن نیمه دوم قرن سوم یا آغاز قرن دوم قبل از میلاد و پایان آن قرن چهاردهم یا نیمه اول قرن پانزدهم است . این عهد مصادف است با زمان رواج مسیحیت در اروپا بانضمام دوره

۱ - City - state (به انگلیسی) état - Cité (بفرانسه) - ۲ Confédération

۱ - Fédération - ۲ Communauté universelle , Universal community

موسوم بقرون وسطی و چون تعلیمات مسیحی با فرضیه اعظم این عهد یعنی نظریه تشکیل جامعه جهانی وفق میداده سیر افکار سیاسی و سیر فلسفه سیاسی نیز در اروپا تبعیت از این فرضیه کرده و تمایل افکار و عقاید و در نتیجه مجاهدات جامعه‌های اروپائی و دولتهای باختری تشکیل جامعه جهانی بوده است. یعنی تشکیل يك ملت در تمام جهان بنام جامعه جهانی که عموم مردم جهان در زیر لوای يك دولت مسیحی بسر برند. در نتیجه این ایدئولوژی اصلی چند ایده دیگر که لازمه آن بوده است نیز ترویج یافته و دوره حکومت آن ایده‌ها یا افکار بوجود آمده از آن جمله است ایده برادری انسان و دیگر فرضیه حقوق طبیعت یا قانون طبیعت که شرح هر يك در محل خود خواهد آمد.

(سوم) عهد فرضیه دولت ملی (۱) - مدت این عهد چهار قرن است. این عهد از اواسط قرن پانزدهم میلادی و بخصوص با شخص هاکیاوالی فیلسوف ایتالیائی آغاز می شود و دنباله آن تا زمان حاضر ادامه دارد و ما اکنون در دنباله این عهد و در آغاز عهد نوینی قرار گرفته ایم که آنرا عهد رجعت به اترناسیونالیسم نام گذاشتیم.

در آغاز عهد سوم ایده تشکیل دولتهای مستقل ملی در اروپا بوجود آمده و این فکر روز بروز بوسیله فلاسفه زمان تقویت یافت تا در قرن نوزدهم که به اوج خود و به منتهای ترقی رسید. ولی از آغاز قرن بیستم فرضیه مزبور پیمودن قوس نزول خود را آغاز کرده و تا اکنون که در وسط قرن بیستم قرار گرفته ایم (۱۹۵۷) با سرعتی بیش از پیش رو به تنزل و انحطاط است و راه انقراض می یساید و ملاحظه میشود که سیر تمایل افکار و عقاید سیاسی بار دیگر بطرف تئوری تشکیل جامعه جهانی رجعت میکند امانه بدان شکل که در قرون وسطی سیر میکرده. در عهد دوم این فرضیه توأم با فلسفه دینی و عقیده مذهبی بوده ولی اکنون عاری از لباس مذهبی است و غالباً لباس مرام سیاسی و ایدئولوژی سیاسی دارد و بچند شکل ظهور نموده يك شکل آن تحت عنوان کمونیسم بین المللی میباشد که میگوید همه مردم جهان باید تشکیل يك حکومت کمونیستی جهانی بدهند. شکل دیگر آن که با عقیده غربیان مطابقت دارد چنین گوید که کشورها و جامعه‌های مختلف جهان با حفظ مذاهب و رژیم سیاسی و اوضاع و رسوم و مسلک سیاسی داخلی خود تابع يك حکومت مقتدر مرکزی شوند. تشکیل جامعه ملل (در مدت بین دو جنگ بزرگ) و سازمان ملل متحد (بعد از جنگ دوم) بمنزله مقدمات اجرای این فرضیه است و مراحل بدوی و مقدماتی تهیه زمینه اجرای این تئوری شمرده میشود.

در عهد سلطه تئوری دولت ملی این فکر قوت گرفت و مسلم شمرده شد که جهان بشری به جامعه‌های کوچکتر و مستقل تقسیم شود و هر کشور یا جامعه در تمام امور خود مستقل و آزاد و بی نیاز نسبت بکشورهای همسایه باشد اما وقوع دو جنگ بزرگ جهانی و ترقی روز افزون علم و صنعت و مکانیک و وسائل ارتباط و بازرگانی که جهانرا تبدیل به يك خانه نمود بطلان عقیده اعظم عهد سوم و خطا و ضرر سیستم حکومت ملی را ثابت نمود و

این سیستم با اسامی امروز و بر روی کاغذ موجود میباشد در معنی دچار ورشکست قطعی شده و تصور می‌رود که تا ابد شکست خورده باشد.

امروز ظاهر آ کشورهای هفتاد و چند گانه جهان مستقل‌اند و دعوی استقلال میکنند اسماً دارای حکومت ملی هستند اما در عمل کم و بیش فاقد شرط اصلی تعریف حکومت ملی می‌باشند زیرا (اولاً) این کشورها بهیچوجه بی‌نیاز از مساعدت یکدیگر نیستند و تمام وقایع خارجی جهان در اوضاع داخلی هر کشور تأثیر مستقیم و غیر مستقیم فوری دارد. هر کشور در هر روز ناگزیر است بر وفق وقایع سیاسی جهان در امور داخلی خود تجدید نظر کند و اوضاع داخلی را با اوضاع جهان و کشورهای همسایه وفق دهد و این خود مخالف مفهوم استقلال است که طبق تعریف شرط ذاتی حکومت ملی میباشد. کلیه کشورهای جهان امروز از لحاظ اقتصادی و منابع ثروت و مواد خام و مواد تهیه شده یکدیگر احتیاج دارند و این نیز ناقض اصل استقلال و منافی شرط حکومت ناسیونال است (ثانیاً) اگرچه ظاهراً نمایندگان هفتاد و چند دولت بنام نمایندگان کشورهای مستقل و آزاد بدوریک میز بنام انجمن ملل متحد برای شور در روابط بین‌الملل می‌نشینند اما همه مردم عالم با واقعیات آشنا بوده میدانند که قدرت نافذ این دستگاه بین‌المللی متمرکز در دوسه قدرت معدود است. دو کشور امروز در جهان از حیث قدرت سیاسی و سلاح نظامی بدرجه‌ئی رسیده‌اند که در تاریخ سابقه نداشته و آنرا باید قدرت **ما فوق قدرت** یا **قدرتهای اعلی** نام نهاد این دو قدرت اعلی هر یک مرکز و محور یکدسته از کشورهای جهان قرار گرفته سایر کشورها نسبت بدانها ضعیف خوانده شده و کم و بیش در تحت نفوذ و سلطه این دو قدرت قرار گرفته‌اند و این خود ناقض صریح اصل استقلال و مخالف تعریف حکومت ملی قرون اخیر است. وجود شورای امنیت و اتوریت و قدرتی که به این ارگان غیر منطقی در دستگاه سازمان ملل متحد داده شده و بالاخص وجود حق ویتو (۱) (یعنی حق نقض و کان‌لم یکن دانستن هر تصمیمی از شورای امنیت) برای پنج دولت از ۱۲ دولت عضو خود بهترین دلیل عدم وجود استقلال یا لا اقل علامت تزلزل اصل استقلال سایر کشورهای جهان و درهم شکستن بنای فرضیه حکومت ملی است و مسلماً تاریخ‌نویسان و فلاسفه آینده نظر این نویسنده ناچیز را پذیرفته لا اقل نیمه دوم قرن بیستم را در آینده آغاز عهد چهارم سیر فلسفه سیاسی خواهند شمرد و شاید آنرا عهد حکومت سیاسی جهانی یا **فدراسیون جهانی** اصطلاح کنند.

(چهارم) عهد رجعت به انتر ناسیونالیسم: بطوریکه در خلال مطالعه کتاب چهارم بر خواننده مشهود خواهد شد هر چند تا با امروز که در اواسط قرن بیستم قرار داریم هنوز جهان بشری بطوریکه در بالا اشاره شد اسماً با سیستم حکومت ملی و اصول ناسیونالیسم اداره میشود ولی قدر مسلم آن است که آن ایمان محکم و عقیده سخت و خلل‌ناپذیر که در قرن نوزده نسبت به ناسیونالیسم وجود داشت و به اوج اعلی رسیده بود در آغاز قرن بیستم درهم شکست و بسیاری از حدود و حدود آن از میان رفت و میتوان گفت که عهد فلسفه ناسیونالیسم و اصول ملیت و فرضیه دولت ملی در پایان قرن نوزدهم بسر آمده. در آغاز قرن بیستم جهان

بشری مواجه شد با مشکلات بسیار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که سرآمد آن دو مسئله ذیل بود:
(اول) جنگ بین دو فلسفه اصالت فرد با اصالت جمع (اندیویدوالیسم
برضد کولکتیویسم) که ما آنرا جنگ بین فرد و جمع نام گذاشتیم .

(دوم) کشمکش بین دو عقیده ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم و بطوریکه در
فصل آخر جلد سوم کتاب با ملاحظه عقاید فلاسفه معاصر یعنی فلاسفه نیه اول قرن بیستم (که اکثر
ایشان در حال حیات هستند) معلوم خواهد شد سیر افکار در جهان بشری در این قرن از طرفی
بسمت فلسفه اصالت جمع و از طرف دیگر بسمت انترناسیولیسم متغییر گردیده که بمنزله
تجدید حیات فرضیه جامعه جهانی یعنی فلسفه اعظم عهد دوم باشد و لذا آنرا بر اساس تقسیمات
عهد دوم در این کتاب ناچار عهد رجعت به انترناسیونالیسم نام گذاشتیم .

در تقسیم فلاسفه : بدیهی است که فلاسفه جهان غربی از ابتدای تاریخ تا حال نیز
به تبعیت از اصلی که ذکر شد یعنی بنا بر اصل عهد تاریخ سیر فلسفه سیاسی به چهار دوره
تقسیم میشوند بشرح زیر :

(۱) فلاسفه کلاسیک که متعلق اند به عهد فرضیه دولت سبته .

(۲) فلاسفه قرون وسطی که متعلق اند به عهد فرضیه جامعه جهانی .

(۳) فلاسفه قرون جدید که متعلق به عهد فرضیه دولت ملی میباشند .

(۴) فلاسفه معاصر که تقریباً عموم ایشان طرفدار انترناسیونالیسم و رجعت
به فرضیه جامعه بین المللی و جهانی هستند (حتی فلاسفه فاشیسم و کمونیسم نیز در این خاصیت
مشترک بوده و معتقدند که باید تمام جهان در زیر سلطه یک حکومت باشد منتها عنوان آن فرق
میکند مثلاً فلاسفه فاشیسم آلمان آنرا حکومت نژاد آریین یا تفوق آلمان و آلمان بالای
همه نامیدند و فلاسفه کمونیسم وحدت عالم را در تحت لوای مرام کمونیسم عنوان میکنند)

فصل بندی و تقسیمات مباحث این کتاب

بطوریکه از فهرست مندرجات مفهوم میشود این کتاب نیز بنا بر اساس فوق بچهار

قسمت تقسیم شده بشرح زیر :

(کتاب اول) عهد فرضیه دولت سبته (کتاب دوم) عهد فرضیه جامعه جهانی
(این دو کتاب مجلد اول این مجموعه را تشکیل میدهد) (کتاب سوم) عهد فرضیه دولت
ملی (که مجلد دوم این مجموعه است) (کتاب چهارم) عهد رجعت به انترناسیونالیسم (که مجلد
سوم این مجموعه را تشکیل میدهد) و هر کتاب شامل فصولی است که در هر فصل ادوار جزء عهد
مر بوط مورد بحث واقع شده و فلاسفه هر دوره در محل مناسب خود در فصل مربوط قرار گرفته اند.
فرضیه های سیاسی و عقاید سیاسی که در هر دوره معمول و رایج شده یا مورد بحث
قرار گرفته است در فصل مربوط به خود تشریح شده و عقاید فلاسفه سیاسی طرفداران
فرضیه نیز ذکر گردیده و در عین حال رعایت این نکته شده است که فلاسفه سیاسی جهان
از آغاز تاریخ تا کنون بترتیب ذکر شوند . اگرچه جمع بین این دو نکته یعنی رعایت ترتیب
ظهور فرضیه ها و عقاید سیاسی با رعایت ترتیب ظهور فلاسفه بترتیب تاریخ زمان خالی از
اشکال نبود ولی تادرجه امکان سعی شده است که این دو ترتیب با هم جمع آیند تا در نظر

طلبه این علم نقش روشن تری از سیر افکار سیاسی طرح شده باشد .
 پس از ذکر هر فرضیه سیاسی فلاسفه نماینده آن فکر و طرفداران آن فرضیه و عقیده نام برده شده و چند نفر از برجسته ترین آنها انتخاب گردیده اند. ابتدا مختصری از شرح حال هر فیلسوف ذکر شده و چون برای درک حقیقت هر فرضیه و نظریه لازم است که از اوضاع و احوال و شرایط محیطی که سبب ظهور آن فرضیه گردیده یا مؤثر در نشر آن شده است سخنی بیان آید این نکته نیز رعایت گردیده و به اوضاع و شرایطی که در محیط زندگی هر فیلسوف وجود داشته است در حدود امکان اشاره شده . سپس برای روشن شدن ذهن خواننده یا بخاطر خواننده می که حوصله مطالعه شرح تفصیلی و تحلیل فلسفه هر فیلسوف را نداشته باشد اصول عقاید سیاسی هر فیلسوف قبل از شروع به تحلیل فلسفه وی فهرست مانند خلاصه شده و این ملخصات کمک بزرگی است نیز برای سهولت مراجعه طالبان علم و دانشجویان این رشته و کمتر کسی از مؤلفین در تحریر و تألیف فلسفه سیاسی چنین کمکی به خوانندگان نموده . انجام این کار مشکل از ابداعات نویسنده است .

بالاخره پس از ذکر خلاصه مزبور به تحلیل فلسفه هر فیلسوف و مقایسه عقاید وی با عقاید سالفین و در صورت لزوم با عقاید جانشینان وی پرداخته ایم و فصل را با ذکر نتایج حاصله از عقاید فیلسوف در عمل و در ادوار بعد و نیز عواقب و نتایج هر فرضیه و سیر تاریخی آن پایان داده ایم .

نویسنده در خلال مدت چندین سال تحقیق طولانی و مطالعه در تاریخ فلسفه سیاسی که در چند کتابخانه و دانشگاه در کشورهای خارجی به تفحص و تتبع اشتغال داشتم برای روشن ساختن دستگاه فلسفه سیاسی و سیر تاریخ آن با تحمل رنج بسیار مطالعه کتب متعدد چند جدول و گرافیک (نمودار) ابتکاری نیز برای سیر فلسفه سیاسی و مقایسه عقاید فلاسفه سیاسی از آغاز تاریخ تا کنون ترتیب داده ام که از ابتکارات خاص است و مورد توجه مخصوص چند نفر از پروفسورها و دانشمندان جهان و بعضی از علمای فلسفه در باختر زمین قرار گرفت و آنرا ابتکاری بی سابقه و بی نظیر دانستند البته چاپ و انتشار این گرافیک محتاج بنگارش رساله ای در توضیح و تفسیر آنست که بوقت دیگر موکول میگردد .

در مطالعه فلسفه سیاسی نکته ای که فوق العاده جلب توجه میکند آن است که ریشه کلیه افکار و عقاید سیاسی معاصر و سایر ادوار و عهود گذشته را میتوان در عهد کلاسیک یونان جستجو کرد و ریشه هر نوع عقیده را در آن عهد تاریخی و عجیب خواهیم یافت . البته جالب توجه است که ملاحظه میکنیم دوهزار و پانصد سال پیش افکاری مشابه افکار امروز در آن جامعه که مردم آن از نیروی برق و اتم و خاصیت امواج بی اطلاع بوده اند موجود بوده و حتی در مسائل علمی مانند فیزیک و سایر علوم تجربی امروز نیز فرضیه هائی کم و بیش شبیه بعضی فرضیه های امروز که از اکتشافات قرون جدید و معاصر محسوب میشود در فلسفه های یونان قدیم دیده میشود چنانچه اصطلاحات امروز نیز اعم از اصطلاحات علمی یا سیاسی غالباً همان اصطلاحات فلسفه قدیم یونان است مانند کلمه اتم که از اصطلاحات فلسفه یونان قدیم است و همچنین اصطلاح دموکراسی و اتوکراسی و پلوتوکراسی

وتیرانی که نام انواع رژیم‌های حکومت است. درحقیقت افکار سیاسی امروز از آن منبع زاینده و چشمه جوشنده و پر برکت افکار قدما و در کوچه‌ها و سرگذرهای يك شهر کوچک قدیمی سرچشمه گرفته است و در اثر آزادی فکر و آزادی در بحث و آزادی در اظهار عقیده در مدت يك قرن منتها با این فرق که در قسمت علوم طبیعی دانشمندان قدیم سلاح تجربه و آزمایش و عمل را در دست نداشته اند تا صحت فرضیه‌ها و تصورات و افکار خود را ثابت کنند اما امروز عالم طبیعی سلاح تجربه را در دست دارد و تئوری خود را با تجربه توأم میکند و ثابت مینماید. و در قسمت فلسفه سیاسی و اخلاقیات و مجردات و متافیزیک اگرچه در همان قرون مشعش ظهور و ترقی فلسفه و علم بحث زیاد شده ولی میتوان گفت که غالب مسائل بصورت خام و بدوی بود ولی در قرون اخیر پخته شده و شاخ و برگهایی بر آن افزوده گردیده و فرموله شده است. همین مرام کمونیسم که تقریباً رادیکال‌ترین و افراطی‌ترین مرام سیاسی معاصر شمرده میشود آغاز آن از ماقبل افلاطون است ولی افلاطون آنرا فرموله کرده و کمونیسم افلاطون در کتاب جمهوری وی بحث جالب توجهی است از آن کتاب از نقطه نظر بحث فلسفی (رجوع شود به فصل سوم این کتاب در عقاید سیاسی افلاطون) و بسبب همین نکته که اشاره شد یعنی چون ریشه اکثر عقاید و مسلک‌های سیاسی زمان معاصر به فلسفه قدیم یونان میرسد ما در شرح فلسفه‌های عهد فرضیه دولت سینه و عقاید فلاسفه کلاسیک قدری به تفصیل پرداختیم و بخصوص عقاید افلاطون و ارسطو بیشتر تشریح شده است.

خدمت دیگری که نویسنده این کتاب به تاریخ فلسفه سیاسی انجام داده و تا درجه می در آن توفیق یافته ام تعیین سیر تاریخی هر عقیده و مرام و تعیین تاریخ ظهور هر مسلک سیاسی و ریشه و مبدأ هر آیین سیاسی است و پس از توضیح مطلب و مطالعه این قسمت مخصوص معلوم خواهد شد که چقدر در کشف این مطالب و جمع آوری آن تحمل زحمت شده است مثلاً نویسنده روشن ننوده ام که مبدأ و ریشه و تاریخ ظهور فرضیه‌های اتو کراسی، ناسیونالیسم، اسکالستیک، یوتیلیتاریانیسم، اصل قرار داد اجتماعی، پلورالیسم، اصل تفکیک قوا، اصل تجزیه مذهب از سیاست، انتر ناسیونالیسم، فردیت یا اندی ویدوالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم، فاشیسم، پیوریتانیسم، اصل عقیده به تساوی انسان، مساوات، نسیت (ریلی نیویسم) فرضیه‌های مطلق و نسبی، پازیتیویسم، فایانیسم، سندیکالیسم و ده‌ها اصطلاحات سیاسی دیگر چیست و اصل هر یک از کجا ناشی شده، واضح اولیه آن کیست، در چه زمان نشریافته و قوت گرفته و در چه زمان رو بضعف نهاده یا از میان رفته یا تجدید حیات یافته است؟

خلاصه می‌آید از این فرهنگ سیاسی که شرح بسیاری از مواد آنرا میتوان در این کتاب یافت در رساله می تحت عنوان «مکتب‌های سیاسی» بقلم مؤلف این کتاب در سال ۱۳۳۵ انتشار یافت. در پایان جلد سوم این کتاب نیز دو فهرست تفصیلی ملاحظه خواهد شد که یکی فهرست اسامء رجال و دیگری فهرست اصطلاحات سیاسی است که در این کتاب آمده. راجع به فرهنگ سیاسی در اینجا برای روشن شدن مطلب فقط بذکر يك مثال بعنوان نمونه اکتفا میشود:

انترناسیونالیسم *Internationalisme*

(۱) (الف) واضح اولیه آن جمعیت **رواقیون** (استائیکها قرن ۳ ق م) پیشوای ایشان **زفو و کری سی پوس** میگفتند (مردم جهان اعضاء يك جامعه جهانی هستند و وظایفی نسبت به این جامعه جهانی دارند. قوانین این جامعه جهانی قوانین طبیعی است و باید از آن اطاعت شود این دولت جهانی حاکم بر فروداست. « رواقیون مخالف ملیت و ناسیونالیسم بوده و میگفتند «قانون کشور باید با قانون جامعه بشری و قانون طبیعت مطابقت کند و با آن وفق داده شود نه بالعکس» مجموعه قانون جامعه بشری و قانون طبیعت مطابقت **قانون جهانی** مینامیدند. اصطلاح **تبعه جهان** رانیزایشان وضع کرده اند و باتابیت کشور مخصوص با جامعه خاص مخالف بودند. همه مردم در برادری یکدیگر دانسته و در حقوق مساوی میسر شدند.

(ب) ایسکوریا نهان نیز معتقد به برادری افراد نوع بشر گردیدند ولی نه به شنت رواقیون (۲) **سیرون** (قرن اول ق م) مردم را اعضاء جامعه جهانی موسوم به **کامنولت** میشارد و میگوید مردم در حقوق و فهم و شعور مساوی اند. تبعه را عضو دو جامعه میداند اول کشور (یادولت) - دوم جهان و هر تبعه را در آن واحد مطیع دودسته از قوانین دانسته ولی قانون جهانی را مقدم بر قانون دولت میشارد و میگوید قانون جهانی کامل و قانون دولت ناقص است.

(۳) **فلاسفه آغاز مسیحیت**: گفتند خداوند بدينوع بشر است و تمام مردم برادر و مساوی میباشند.

(۴) **سن اگوستین** (قرن ۵ ب م) معتقد بوجود عدالت مطلق و نظم جهانی است که آنرا اراده خدا میشارد و اطاعت فرد را از این نظم جهانی لازم میداند. میگوید جامعه جهانی مقدم بر دولت است و مرکب از دولتهاست، جامعه جهانی کل است و دولتها اجزاء آن، افراد باید پیمان خود را با دولتها شکسته و بجامعه جهانی انتقال دهند، افراد عالم همه بایکدیگر دوست و برادرند و باید بر سر صلح باشند.

(۵) **قرن هفدهم (الف) دیوکاف سللی** (وزیر هانری ۴ فرانسه - ۱۶۶۱ ب م) طرفدار تشکیل فدراسیون اروپائی بنام **گرافاند پلان** (طرح عظیم) گردیده و آنرا پیشنهاد نمود (ب) **امریک گروسه** فرانسوی (۱۶۲۳) در کتاب خود بنام صلح عمومی پیشنهاد تشکیل مجمع سفرای دول را در و نیز نمود. (ج) **ویلیام پن** انگلیسی (۱۶۹۳) صاحب مؤسس ایالت پنسیلوانی در امریکا پروژه دیوکاف سللی را تکمیل کرد.

(د) **صلح و ستفالیایا** (۱۶۴۸) بعد از جنگهای سی ساله پایه حقوق بین المللی قرار گرفت. (ه) **گروشیوس** در کتاب خود پیشنهاد تشکیل کنفرانسهای از کشورهای مسیحی نمود. (۶) **قرن ۱۸ (الف) پیمان صلح اوترخت** (۱۷۱۳ در هلند) بعضی از کشورهای اروپائی طبق این پیمان تعهد تقلیل تسلیحات و رعایت توازن قوای اروپائی را نمودند که اصل جدیدی شد در اروپا بنام اصل تعادل قدرت ها.

(ب) پروژه آبه سن پیرفرانسوی (۱۷۱۳) موسوم به پروژه صلح جاودان که طبق آن پیشنهاد تشکیل فدراسیونی از کشورهای مسیحی شده بود.

(ج) اعلامیه حقوق مردم نشریه آبه گرگوار فرانسوی شامل ماده زیر که «منافع هر ملت تحت الشعاع منافع عمومی نژاد بشر است.»

(د) مقاله امانوئل کانت آلمانی موسوم به «بسی صلح بایدادار» مبنی بر پیشنهاد انحلال قشونهای ثابت و جمهوری شدن تمام کشورها در داخله خود و تجزیه مجریه از مقتنه در هر کشور و گذاشتن حقوق ملل بر پایه کنفدراسیون کشورهای آزاد.

(ه) هولباخ فرانسوی که گفت «تمام ملل با هم تشکیل یک جامعه بین المللی داده اند که در آن جنگ نسخه نانی قتل و غارت در درون یک ملت است.»

(۷) قرن ۱۹ - مرام کونیسیم کارل مارکس جنبه بین المللی داشته پیشینی نهضت و انقلاب کارگرا در تمام کشورهای دنیا نموده و میگوید «همه کارگران جهان یک طبقه محسوب شده یک جامعه بین المللی بی طبقات بوجود می آورند» ولی این مرام را نمیتوان جزء انترناسیونالیسم شمرده زیرا بعضی از مذاهب هم همین هدف را داشتند که همه مردم دنیا را بنام یک مذهب تحت لوای واحد آورند. فاشیسم نیز همین دعوی را نموده است.

(۹) قرن ۲۰: الف) تشکیل جامعه ملل ۱۹۲۰ بعد از جنگ اول بین المللی در سویس.

(ب) تشکیل سازمان ملل متحد ۱۹۴۶ در لندن و بعد در نیویورک.

(ج) امروزه مجامع بسیاری در آمریکا و اکثر کشورهای جهان برای ترویج فکر تشکیل حکومت واحد و فدراسیون جهانی بوجود آمده نشریات متعدد دارند و این ایده قدیمی بعد از جنگ دوم در حقیقت احیاء شده و لی هنوز پیشرفتی حاصل نموده زیرا حکومتها حامی آن نیستند امام مردم و ملت ها چنین بنظر میرسد که بسبب یزازی از جنگ و فرار از جنگها طرفدار آن بوده و فکرشان بتدریج مستعد قبول آن میگردد از طرف دیگر ایده ناسیونالیسم و ملیت نیز رو بضعف گذاشته. تشکیل اتحادیه های ملی مانند پیمان دفاعی اتلانتیک در غرب اروپا، اتحادیه کشورهای امریکای جنوبی، اتحادیه عرب، پیمان بغداد، و صحبت تشکیل اتحادیه خاورمیانه، اتحادیه موسوم به کامنولت و همچنین صحبت تشکیل فدراسیون کشورهای اروپائی نیز در نزد فلاسفه سیاسی معاصر گامهایی شمرده شده است بطرف انترناسیونالیسم»



بطوریکه از ملاحظه نمونه فوق که تنها ذکر تاریخچه یک اصطلاح سیاسی انترناسیونالیسم میباشد معلوم میگردد سیر افکار و تحولات فکری در مورد این مسلک و عقیده قدم بقدم تعقیب شده و یک صحنه بالنسبه روشنی از تاریخچه انترناسیونالیسم برای خواننده تصویر گردیده. بدیهی است تحقیق در تاریخچه همین یک اصطلاح مستلزم جستجو و فحص در کتب متعدد و صرف ساعتها و روزها وقت بوده است.

این تاریخچه مختصر باشخصی که میخواهند مثلا در مورد انترناسیونالیسم سخنرانی نمایند کمکی ذقیمت میکند. در مورد سایر اصطلاحات نیز بهمین نحو عمل شده و برای سهولت مراجعه کتب و افی بخواننده مینماید.

طریقه استفاده از این کتاب و شرایط درک مباحث آن

در پایان این مقدمه ناگزیر به تذکر یک نکته هستیم که خواندن این کتاب و درک مسائل و مباحث فلسفی آن و استفاده شایسته از مندرجات این مجموعه دوش شرط لازم دارد.

اول آنکه خواننده با عشق و علاقه به تعمق در مسائل و تصمیم بدرک و فهم مطالب فصول کتاب را قرائت کند و مطالعه کتاب را از آغاز مقدمه اول شروع نماید و بترتیب فصول پیش رود تا ارتباط سلسله مطالب را از دست نهد. فصول این کتاب مانند رشته زنجیر بیکدیگر پیوسته است و در هر فصل اصطلاحاتی آمده که شرح آن اصطلاحات در فصول ماقبل ذکر شده لذا رعایت این نکته لازم است که فصول مابعد بدون مرور به فصول ماقبل مطالعه نشود تا نتیجه صحیح و کامل و حداکثر فایده از مطالعه آن حاصل گردد.

دوم آنکه خواننده این کتاب بنظور درک حقایق باید تمصب را که علامت نادانی است کنار گذارد و حس فاناتیسم را بخود راه نهد یعنی نباید فکر کند هر مرام و عقیده‌ئی که خود دارد معتبر است و باقی همه مردود. و اگر غیر از این باشد بهتر است که اساساً زحمت مطالعه این نوع کتب فلسفی را بخود راه نهد. شخص طالب علم بطور کلی و محصل فلسفه بخصوص و دانشجوی فلسفه سیاسی بنحو اخص باید مانند یک قاضی بیطرف و عادل عاری از تعصبات محیطی و مسلکی و مذهبی با نهایت خونسردی عقاید و آراء مختلف و احياناً متضاد را بشنود و لااقل تحمل و طاقت شنیدن عقاید مخالف میل خود را داشته باشد و مانند یک داور بیطرف به استدلال و منطق هر طرف گوش دهد. خواننده فلسفه باید همواره خود را مافوق محیط زندگی خود قرار دهد و اگر در ضمن مباحثه با عقایدی مواجه شود که رد معتقدات محبوب او را دربر داشته باشد از حالت اعتدال خارج نشود همانطور که مردم یونان قدیم به عقاید مخالفین با گشاده روی تمام گوش فرا میدادند. آنگاه این افکار و عقاید سازگار یا ناسازگار و موافق یا متضاد را خواننده در کفه‌های ترازوی عقل و خرد خود بسنجد و سپس نظر خود را ابراز دارد. **فاناتیسم** یا **فاناتیسم کیمم** (۱) یعنی افراط در تمصب نسبت به چیز علامت کوتاه نظری و نادانی و تنگی و محدودیت دائره فکرات و ممانع تعقل و درک حقایق، و حجاب فهم و سد راه ترقی می باشد.

نویسنده و مترجم این کتاب سعی کرده است که در حدود امکان از ابراز عقیده شخصی نسبت به عقاید و نظریات هر امه‌های مختلف خودداری کند، (اولاً) به متن گفته‌های هر فیلسوف استناد نموده و غالباً در هر قسمت سطوری از متون کتب فلاسفه را عیناً نقل و ترجمه کرده (ثانیاً) به تفسیرات سایر مفسرین فلسفه سیاسی و متقدین استناد کرده و عقاید دیگران را با ذکر اسامی و ارائه مدرک و مبدا ذکر نموده و بیشتر آنچه در این کتاب نوشته شده نقل قول یا ترجمه است و حتی در تحلیل و تفسیر عقاید فلاسفه متکی به اقوال مفسرین دیگر شده و سعی بعمل آمده است که از اظهار عقیده شخصی در این کتاب بمنظور حفظ بیطرفی صرف نظر شود تا بلکه صحنه روشن تری در نظر خواننده از سیر

افکار و عقاید سیاسی جلوه گر گردد. خلاصه کلام آنکه تعیین ارزش و تفوق و رجحان هر عقیده و تصمیم نهائی در هر مورد بنظر خواننده واگذار شده است. نسبت به آنچه از عقاید فلاسفه که تلخیص شده و ذکر گردیده و یا اسطوری از متون کتب فلاسفه که ترجمه شده و اقوالی از مفسرین که بدانها استناد شده مدرک و مرجع آن با کمال وضوح در ذیل همان صفحه مربوط با ذکر نسخه کتاب و سال چاپ و حتی ذکر صفحه کتاب مربوط برای سهولت مراجعه و استفاده خوانندگان بدست داده شده و باین ترتیب یک بیلیوگرافی (۱) (فهرست مأخذ و مراجع) مفصل در واقع بکتاب افزوده شده که در ذیل صفحات قرار دارد. و بدین طریق کتاب را بصورت یک دائرة المعارف یا انسکلوپید علوم سیاسی یا لااقل فلسفه سیاسی بیرون آورده بطوریکه خواننده بتحقیق در هر موضوعی از موضوعات کتاب که علاقه مند گردید میتواند با ملاحظه ذیل صفحه نی که مطلب مورد توجه در آن بحث شده به کتب مورد اشاره و مراجع و مأخذ مربوط به آن مطلب با کمال سهولت مراجعه نماید و زحمت تفحص نداشته باشد.

توضیح کلمات و اصطلاحات فنی باختصار در متن صفحات بدنبال هر اصطلاح با هر کلمه غیر مأنوس بین الهالین داده شده. این طریق بر توضیح و ذکر معنی کلمات در ذیل صفحات یاد رختانه کتاب ترجیح داده شد زیرا خواننده بجز در برخورد با یک اصطلاح معنی آنرا در همانجا در متن کتاب خواهد یافت.

اما در باب اصطلاحات فلسفه سیاسی اشکالات مهمی در پیش بوده و هست که بجهت تشریح و توضیح این مطلب ناگزیر شدیم به نوشتن مقدمه دیگری تحت عنوان مقدمه ثانی که در دنباله این مقدمه آمده است.

اعتذار - چون این کتاب اولین اثر بالنسبه جامعی است که در فلسفه سیاسی در زبان فارسی عرض وجود میکند مسلماً عاری از نقص نخواهد بود و با بضاعت قلیل نویسنده و با اوضاع و احوال و شرایط موجود و با وجود رنجی که در تهیه و تحریر و تألیف و ترجمه آن تحمل گردیده نمیتوان آنرا یک اثر جامع و کامل و خالی از نقص و عیب دانست.

ولی هدف آن بوده است که در این رشته مهم فتح بابی شده باشد و راه طی این طریق بر دیگران گشوده باشد لذا امید آن است که هر عیب و منقصی که خواننده و طلاب این علم در آن ملاحظه کردند بآید و اغماض نگریسته خرده نگیرند و اگر برای ایشان زحمتی نباشد مؤلف را کتب آگاه سازند تا اگر تجدید چاپ کتاب لازم آمد در نظر گرفته شود و ملحوظ افتد.

مقدمه دوم

توضیحانی لازم در باب اصطلاحات فلسفه سیاسی

نویسنده و مؤلف یا مترجم فلسفه باختری بفارسی بطور کلی و نویسنده فلسفه سیاسی بالاخص در باب تعیین معادل کلمات و اصطلاحات فلسفه دچار اشکالی عظیم و تقریباً گرفتار مشکلی لاینحل میگردد و بالاخره اگر منصف باشد ترجیح میدهد که همان اصطلاحات زیانهای لاتن را استعمال کند و از فحش دریافتن کلمات معادل آنها در فارسی صرف نظر نماید زیرا اکثر اصطلاحات فلسفی در فارسی بهیچوجه معادل ندارد و اگر بعضی از آنها معادلی داشته باشد معادل تقریبی دارد و مفهومی را که اصطلاح لاتینی آن در دماغ ایجاد میکند و مفهومی را که فلاسفه باختری و مردم غرب از استعمال آن اصطلاح در نظر داشته و دارند معادل تقریبی فارسی آن همان مفهوم را در دماغ خواننده فارسی زبان ایجاد نمیکند. این نکته نه تنها در فلسفه بلکه در مورد اصطلاحات کلیه علوم باختری دیگر نیز صادق میباشد. صحیح است که خاور زمین نیز فلسفه یا حکمت دارد و حکمت آنهم مبسوط است و حکمت شرق هم اصطلاحات بسیار دارد ولی غالب آن اصطلاحات معادل کامل اصطلاحات غربی نیست بنابراین چنانکه نویسنده شرقی با حکمت شرق نیز آشنائی کامل داشته باشد باز هم یافتن معادل صحیح تمام اصطلاحات فلسفه غرب در زبان فارسی ممکن نیست. و قتیکه اصطلاحی در زبانی وجود ندارد یعنی وجود ندارد و جستجوی چیزی که وجود ندارد جز سعی بیهوده و اتلاف وقت چیزی نیست و وضع و خلق لغات و اصطلاحات جدید هم نه تنهاشان یک فرد نیست و حتی از حدود صلاحیت متخصص ترین دانشمند فیلولوژی با علم اللغات هم خارج میباشد بلکه انجام این کار از طرف یک آکادمی وضع لغت یا فرهنگستان هم کاری بیهوده و اتلاف وقت بنظر میرسد و موجود فزونی ابهام و موجب مشکل ساختن علم و مشکل نمودن تحصیل و مطالعه میشود. زیرا علوم امروزه جنبه بین المللی دارد. علم متعلق به همه جهان و ملک تمام مردم کره زمین میباشد. پس هر چه که اصطلاحات و کلمات که ابزار و آلات تبیین و تعریف و تشریح علم هستند بیشتر مشترك باشند زحمت مطالعه و تحصیل برای طالبان علم کمتر میشود. علاوه استنباطات و اکتشافات طلاب علم و علماء از هر قوم که باشند مورد استفاده اقوام دیگر قرار میگیرد و افکار ملل مختلف مکمل یکدیگر واقع شده سبب توسعه و ترقی علم میشود و علم محدود نمیانند. در حالیکه اگر اصطلاحات علمی در زبانهای متنوع مختلف بماند برای طلبه هر علم لازم است که مدت ها وقت خود را صرف یافتن معادل کلمات و اصطلاحات در زبان دیگر کند تا بتواند از کتب مربوط بدان علم در آن زبان نیز استفاده نماید. فرض کنید شما عاشق تحصیل علم شیمی باشید و بخواهید معلومات خود را در آن رشته افزون

نمانند و در خلال تحقیق و مطالعه محتاج شوید که مثلاً بکتاب زبان انگلیسی و فرانسه و آلمانی و روسی مراجعه کنید اگر اصطلاحات علم شیمی و تسمیه اجسام شیمیایی (نسکلاتور) در این زبانها مختلف باشد باید لااقل چهار برابر وقت بیشتر صرف کنید تا با اصطلاحات شیمی در هر زبان آشنا شوید. و از خصائص دوره امروز برخلاف دوره قدیم آن است که علم را باید با آسان ترین صورت بیرون آورد تا در معرض استفاده همه کس قرار گیرد و باید با صرف حداقل وقت و با سهل طرق بتوان معلومات مورد نظر را کسب کرد. به همین سبب است که اصطلاحات علمی مانند گیاه شناسی و حیوان شناسی و سنگ شناسی و شیمی و فیزیک و ریاضیات و طب و میکروب شناسی و انواع فلسفه عموماً بین المللی است و در تمام زبانهای یکی است.

چند سال قبل ناگهان فکری در ایران پدید آمد که کلمات خارجی را اعم از فرانسه و انگلیسی و عربی که بزبان فارسی آمده و معمول گردیده است بفارسی تبدیل دهند و معادل فارسی آنرا یا جستجو کرده از میان کلمات مرده دو هزار سال پیش زبانهای قدیم ایران بیابند و احیا کنند و یا اگر نتوانستند کلمه و اصطلاح جعل کنند و از خود بسازند. این عمل را که مؤسسه نئی بنام فرهنگستان بهمه گرفت از بزرگترین اشتباهات بود. بهترین دلیل این اشتباه آنکه موفق بانجام مقصود نگشت و نتوانست اغلب کلماتی را که وضع نموده است معمول دارد زیرا (اولاً) اصل این فکر بر اساس صحیح علمی و منطقی استوار نبود (ثانیاً) مؤسسه نئی که انجام آنرا بهمه گرفته بود بر اساس صحیح و منطقی تشکیل نشده و صلاحیت انجام این کار را نداشت (ثالثاً) روش عمل و طریقۀ کار (متود) صحیح نبود و سازمان شایسته این کار در آن بوجود نیامده بود لذا بجای ایجاد يك سلسله وسائل استهزاء و تفریح یا تأسف برای متفکرین و مطلقین و ایجاد يك سلسله ابهام و اشکال و بدبختی برای دانش آموزان و دانشجویان هنر دیگری بخرج نداد.

برای مثال متذکر می شویم که از جمله کلمات فرانسه که تحصیل کردگان فرانسه بایران آوردند کلمه گماریس است بمعنی پیشخدمت. اگر فرهنگستان لااقل هم خود را صرف تبدیل این نوع کلمات بفارسی مینمود باز چندان عجیب بنظر نمی رسید و شاید مفید بود (در صورتیکه تازه رایج گشتن آن کلمات هم مورد شک است و عملی بنظر نمی رسد) زیرا این نوع کلمات اصطلاح علمی نیست و تفسیر آنها مستلزم ابهام و زیانی نبیباشد بملایم معادل فارسی آنها موجود است. اما فرهنگستان اهتمام وافی نمود که حتماً اصطلاح زاویه را که عربی است بگوشه تبدیل دهد ولی نام اقسام زاویه را که عبارت باشد از قائمه و حاده و منفرجه با آنکه سه کلمه اخیر نیز عربی است تغییر نداد یعنی نتوانست تغییر دهد و ناچار گوشه حاده و گوشه منفرجه و گوشه قائمه را پذیرفت! در حالیکه کلمه گوشه بهیچ روی در زبان فارسی مفهوم زاویه هندسی را ندارد و گوشه مثلاً برای گوشه اطاق یا گوشه میدان استعمال میشود که تقریباً معادل با زاویه مجسه است و با مفهوم زاویه بین دو خط فرق دارد.

بالاخره در عمل معلوم شد که رواج اصطلاحات ریاضی و اصطلاحات سایر علوم که فرهنگستان وضع نموده و در کتب کلاسی جای گرفته است بهیچ روی عملی نیست و موجب ابهام

واشکال و باعث بطوه پیشرفت شاگردان میگردد. لذا بعداً درصدد الفای آن و تجدید استعمال اصطلاحات سابق بر آمدند یعنی راه رفته را بازگشتند تا دوباره راه سابق را پیش گیرند. باید دانست که مبدأ ایجاد این فکر تحریک حس ملیت افراطی و ازدیاد علاقه به ناسیونالیسم افراطی یا شووینیسم است (۱) که بعد از جنگ اول جهانی بر اثر تأثیر عوامل سیاسی معینی در ایران چند سالی رواج یافت و در هنگامیکه ناسیونالیسم که محصول قرن نوزدهم اروپاست رو با انحطاط و شکست میروید و بخصوص در همان چند کشور اروپائی که مخترع آن بوده و بنا بمصالح خویش در دو قرن پیش مروج آن گردیده اند دچار ورشکست گردیده است بعضی سیاست های خارجی و تا درجهئی جهل و نادانی و عدم اطلاع از اوضاع جهان و سیر زمان، ناسیونالیسم افراطی در ایران رو بوقت و رواج میگذارد و مظهر قوت و ترویج آنهم این میشود که بتقلید از اعراب که اکثریون را به مولد الحموضه تبدیل کردند کلمه زاویه بگوشه و سطح به رویه و محیط به پیرامون و ذوذقه به سر و پهلو و مناک متساوی الساقین به سه گوشه دو پهلو برابر مبدل شود و از این قبیل !..

باری برای طلبه علم تعصب در استعمال کلمه و اصطلاح مخصوص علمی مانع تحصیل علم است و شرط تحصیل علم و شرط دانشمند بودن نیست. در تحصیل علم مقصود درک مسائل و مطالب و حقایق و فرضیات است در قالب هر نوع الفاظ و کلمات که خواهد باشد. کشورهای دیگر و سایر جامعه های جهان که در علوم جدیده فرسنگها جلو هستند این نکات را درک کرده و دانسته اند لهذا موافقت کرده اند که کلمات و اصطلاحات علمی و عمومی و بین المللی باشد و حتی در هر رشته از علم مقیاسات و سطوح سنجش و آحاد مقایسه را یکسان قرار داده، در صنعت و مکانیک و تجارت و تمام فنون مورد احتیاج بشری بوسیله تشکیل کنفرانسهای مرتب بین المللی استاندارد های (سطوح مقایسه و سنجش و اندازه های مورد ضرورت) معین بین المللی وضع کرده اند و این موافقت ها کک بزرگ به پیشرفت علم و صنعت و تجارت و کشاورزی نموده است. مثلاً شما می بینید در تمام ماشین آلات در هر کجای دنیا که ساخته شده باشد در هر جای ماشین که پیچ یا پیچ مهره مشاهده میشود پیچها معمولاً و بطرف راست بسته میشوند و رو بطرف چپ باز میشوند. جابهای الکتریکی پیچی در هر جای دنیا که تهیه شده باشند اندازه قطر و محیط پیچهای آنها مساوی است و مثلاً جاب الکتریکی ساخت کارخانه آلمانی به سربچ فرانسوی میخورد و بالعکس. و همچنین میزان قدرت جابهای الکتریکی یا ۱۰ یا ۱۵ یا ۲۵ یا ۴۰ یا ۵۰ یا ۱۰۰ یا ۵۰۰ وات است و مثلاً هیچ کارخانهئی جاب ۳۷ وات یا ۵۹۶ وات نمی سازد. مؤسسات صنعتی مشابه مانند برق یا اتومبیل یا هر چیز دیگر از کشورهای مختلف دنیا غالباً کنفرانسهای مرتب بین المللی سالیانه منعقد میسازند و بعضی از آنها سازمانهای مرتب دائمی دارند و بر روی این مسائل بنظور سهولت و تسهیل در کارها و ترقی علم و صنعت تصمصم میگیرند و همکاری میکنند. اما ما اکنون که در اثر احتیاج میخواستیم علوم و صنایع غربی را

۱- Chauvinisme افراط و مبالغه کور کورانه در وطن برسی - این اصطلاح مأخوذ از نام نیکلا شووین Nicolas-chauvin مداح فدائی ناپلئون است.

بکشور خود آوریم و بدانش آموزان و دانشجویان خود تعلیم دهیم میخوایم در آن علوم بین‌المللی و اصطلاحات بین‌المللی بدون واجد بودن صلاحیت لازم و بدون وجود دلیل مقنی بدعت گذاریم و اصطلاحات را مطابق میل خود تغییر دهیم و مسلماً علاوه بر اینکه در اذخ این روش زبان می‌بینیم دنیا هم آنرا نمی‌پسندد و آزار اعلات نابخستگی و عدم رشد مامی‌پندارد و نتیجه‌ی هم ندارد جز آنکه مورد استهزاء واقع شویم .

با وجود آنکه نگارنده از ادبیات فارسی چندان بی‌بهره نبوده و از اصطلاحات حکمت مشرق هم بی‌اطلاع صرف نیست و شاید میتواند بهترین معادل تقریبی بعضی از اصطلاحات فلسفه غربی را بیابد معیناً بنا بجهانی که اشاره شد معتقد گردید که همان اصطلاحات فلسفه باختری را در این کتاب بکار برد . ولی چیزی که نویسنده بر آن افزوده این است که اولاً هر اصطلاح را در اولین مرتبه که در کتاب آمده تعریف کرده و معادل تحقیقی یا تقریبی آنرا نیز (بدون آنکه اصرار بقبولانمن و معمول نمودن آن داشته باشد) تنها برای کمک بوضوح مطلب ذکر نموده. ثانیاً در هر جای کتاب که استعمال آن اصطلاح لازم آمده معادل تقریبی یا معنی و مفهوم آنرا بلافاصله در بین‌هالین (برانتز) بعد از کلمه اصل باختری آن قرار داده و اگر چه تکرار این ترجمه با ذکر معادل فارسی آن ناگزیر بر حجم کتاب افزوده ولی کمکی بخواننده است که اگر معنی یک اصطلاح را فراموش کرده باشد محتاج به مراجعه و جستجو نشود و رشته فکر از دستش بدر نرود .

ثالثاً کلمات و اصطلاحات بحروف لاتین (غالباً هم بفرانسه و هم بانگلیسی) نیز در ذیل هر صفحه نوشته شده تا اگر خواننده مایل گردید اطلاعات بیشتری در باب آن اصطلاح بدست آورد بتواند به کتب مراجع رجوع نماید .

در باب اینکه متذکر شدیم که غالب اصطلاحات فلسفه سیاسی غربی معادل کامل در فارسی ندارد بذكر چند مثال می‌پردازیم .

ابتدا مثالی ساده می‌آوریم - اصطلاح Culture (بفرانسه کولتور و بانگلیسی کلچر) در زبانهای لاتین مفاهیمی دارد که در فارسی معادل آن یافت نمیشود . کلمه فرهنگ که در سالهای اخیر بجای معارف وضع شده و منظور آن بود که شامل تعلیم و تربیت هر دو شود بنا بقرار داد موضوع فرهنگستان معادل است با Education (بفرانسه ادوکاسیون) نه با کولتور . برای اصطلاح کولتور چند تعریف شده است یکی آنکه کولتور عبارت است از سیستم افکاری که هم موجد زندگی و هم راهنای زندگی است . دانشمند دیگر گویند «کولتور عبارت است از تبدیل حالت دل . کولتور هم نوع ابتکار و ایجاد است و بدین طریق موجد ادبیات و موزیک و صنعت معماری است و هم پرورنده سیستم تکامل تدریجی عادات و رسوم است »

یکنفر اتر و یولوژیست انگلیسی کولتور را چنین تعریف کند که عبارت است از آن مجموعه یا از آن کل که شامل کلیه علوم و عقاید و صنعت و اخلاقیات و قوانین و عادات و هر نوع دیگر از ابداعات و محصولات فکر بشری و عادات انسان است در حالیکه انسان عضو جامعه باشد (یعنی زندگی انفرادی نداشته باشد و زندگی وی اجتماعی باشد) . تعریف اخیر جامع تر بنظر میرسد و فهم آن سهل تر است حال آیا میتوان گفت که فرهنگ چنین

مفهومی را در دماغ ایجاد میکند و آیا میتوان کلمه دیگری را در فارسی یافت که این مفاهیم را در فکر ایجاد نماید؟ تازه کلمه فرهنگ که بجای تعلیم و تربیت و معادل ادو-کاسیون وضع شده از کلمات موضوعه جدید است و سیرطیمی زبان هنوز معنی ادو کاسیون را بدان نداده بلکه فرهنگستان خواسته و گفته است که از کلمه فرهنگ از این پس این مفهوم را استنباط کنید. و همه کس میدانند که کلمات و اصطلاحات چندان تابع وضع و قرارداد نیستند بلکه تابع کثرت استعمال و عادت میشوند. و در تمام السنه و جامه های جهان دنیا تصمیم در باره معانی کلمات از آغاز تاریخ در دست مردم بوده است. سیر زبان تابع هیچ قانونی نیست چه بسا که يك کلمه در ظرف ربع قرن چند مرتبه مفهوم خود را در میان يك ملت عوض کرده و معانی مختلف یافته است. احیای کلمات مرده هم شاید بیشتر از احیای اموات نباشد بنا بر این آیا بهتر نیست که هر جا در نوشتجات خود محتاج با استعمال مفهوم کولتور گشتیم همان کلمه کولتور را که در تمام السنه لاتن مشترك است بکار بریم و ناگزیر نشویم که بجای کلمه کولتور جمله طولیل «آن کلی که شامل علوم و عقاید و صنعت و اخلاقیات و قوانین و عادات و سایر محصولات فکر بشر عضو اجتماع است» را هم جا بکار بریم؟

مثال دیگر: با ابهامی که در تمیز بین اصطلاحات زیر و اختلاف بین آنها مشاهده میشود مسئله شکل یافتن معادل هائی در فارسی برای آنها قابل توجه است (این اصطلاحات را با انگلیسی و هم بفرانسه مینویسیم)

نزدیکترین معادلی که در

فارسی میتوان برای آن یافت

State, Etat

دولت

State, Etat

کشور

Gouvernement

حکومت

Country, Pays, Contrée

مملکت

Society, Patrie, société

جامعه

Community, Communauté,

جامعه کوچکتر

Nation

ملت

نکات ذیل در مورد اصطلاحات فوق قابل توجه است:

در استعمال هفت اصطلاح فوق ابهام موجود است و بهین سبب در فارسی این اصطلاحات را غالباً بجای یکدیگر استعمال میکنند و یا هر يك در استعمال از حدود تعریف خود بحدود تعریف دیگری تجاوز میکند مثلاً گاهی در اخبار بین المللی میگویند دولت ایران در فلان کنفرانس بین المللی شرکت کرد اینجا منظور دولت و ملت و تمام جامعه ایران است و یا نماینده ایران بنمایندگی از دولت و ملت ایران. ولی گاهی صحبت از دولت و ملت از لحاظ بحث در روابط بین دولت و ملت میشود در اینجا جامعه و کشور ایران را بدو جزء (دولت و ملت) تقسیم کرده و بین این دو اصطلاح فرق گذاشته ایم. و همچنین نسبت با استعمال اصطلاحات کشور و مملکت و حکومت و جامعه و ملت این ابهامات و اختلافات

موجود است . پس برای اینکه خواننده بفهمیم هریک از این اصطلاحات که بشکرا در فلسفه سیاسی ذکر میشود بی برد تعریف هریک را باختصار میگویم .

State یا Etat (فرانسه) که از کلماتی است که بیش از هر اصطلاح در فلسفه سیاسی مورد احتیاج است با کمال تأسف معادلی در فارسی ندارد و آنچه که بنظر این نگارنده میرسد شاید مجموع دو اصطلاح **دولت و کشور** را با یکدیگر بتوان معادل تقریبی این کلمه قرارداد . در اصطلاح فلسفه سیاسی کشور شامل دولت و ملت و هم شامل سرزمینی است که هر دو در آن سکونت دارند یعنی کلمه کشور (که اخیراً آنرا در ایران بجای ملک استعمال میکنند) مفهوم بالا را در دماغ ایجاد میکند و این همان مفهومی است که **State** دارد ولی کلمه **State** را وقتی که بکنفر غربی میشود علاوه بر مفهوم فوق مفهوم دولت و مخصوصاً قدرت دولت بیشتر در دماغ وی مجسم میشود و در استعمال کلمه **State** بیشتر توجه فکر به دولت است و مطمح نظر، همان دولت میباشد ولی در عین حال دولت را هم از ملت و از سرزمین سکونت ملت و دولت جدا نمیکند . این است مفهوم **State** . اما در فارسی اگر گفتند **کشور** چنان بنظر میرسد که بیشتر توجه فکر بر سرزمین سکونت جامعه است و کمتر توجه بدولت و ملت . بنابراین نویسنده هر جا که ذکر کلمه **State** در این کتاب لازم آمده خود را ناگزیر دید که غالباً دو اصطلاح **دولت و کشور** را توأمأ بکار برد و در بعضی موارد که فشار کلام روی دولت بوده است فقط اصطلاح **دولت** را بکار برد و در بعضی موارد فقط اصطلاح **کشور** را بکار برده است .

از طرف دیگر موضوع تشخیص بین دو اصطلاح **دولت و حکومت** است . مطابق تعریف صحیح در فلسفه سیاسی دولت یا **Etat** عبارت است از مجموعه دستگاهی که بر جامعه حکومت میکند یعنی عبارت است از حکومت و تمام سازمانهای حکومتی با نضمام کلیه ابزار و آلات حکومت یعنی مؤسسات فرعی و منضات و متفرعات دستگاه هیئت حاکمه اعم از سازمانهای بازرگانی و فرهنگی و روابط خارجی دولت بدون استثناء چیزی از آن . اما حکومت یا **Gouvernement** عبارت است از هیئتی از افراد که بر رأس این دستگاه قرار دارند و مقامهای حساس و مؤثر را در دست داشته و دستگاه دولت را میگردانند . اما در ایران این دو اصطلاح را بخلط بجای یکدیگر استعمال میکنند یعنی حکومت را عبارت میدانند از تمام دستگاه ادارات دولتی و مؤسسات دولتی، و دولت با هیئت دولت را عبارت میدانند از نخست وزیر و وزرای وی . مثلاً میگویند «دولت رفت و دولت آمد» - دولت ساقط شد یا دولت تثبیت شد» یعنی فلان کابینه مخصوص رفت و فلان کابینه آمد و در این مورد نیگویند «حکومت ساقط شد» بعضی اوقات هم دیده میشود که اصطلاحات را معکوس یعنی مطابق تعریف استعمال میکنند و این خود برای نویسنده فلسفه سیاسی مزید ابهام است . اما نویسنده سعی کرده است حتی الامکان دو اصطلاح فوق را مطابق تعریف بکار برد . و مطابق تعریف معلوم شد که در حقیقت حکومت جزئی است از دولت و دولت جزئی است از کشور

اما در اصطلاح **Country** که آنرا ملک گفتیم بیشتر توجه بآب و خاک است ولی شامل ساکنین آن نیز میشود و کمتر نظر بدولت و قدرت دولت است . اصطلاح **Society** که آنرا جامعه نامیدیم شامل ملت و دولت هر دو میشود و در

استعمال این اصطلاح کمتر توجه بآب و خاک محل سکونت جامعه است .
اما در استعمال اصطلاح Nation یا ملت نظر بخودملت است نه دولت و حکومت، و در حقیقت اصطلاح ملت در مقابل دولت یا حکومت استعمال میشود .

اصطلاح Community در فارسی معادل ندارد و ما آنرا بجامعه کوچک معنی کردیم .
سوسیته یا جامعه بزرگ از گمونه‌های کوچک مذهبی یا نژادی یا جغرافیائی تشکیل شده و چون معادلی برای کلمه گمونه در فارسی بنظر نرسید ناچار در مورد لزوم همان کلمه گمونه را بکار میبریم .

از جمله ابهاماتی که در استعمال اصطلاحات فوق در فارسی وجود دارد استعمال کلمه جامعه است بجای ملت . مثلاً وقتیکه میگویند « دولت را جامعه بوجود آورده است » منظور این است که دولت را ملت بوجود آورده و در اینجا برای دولت موجودیتی را در خارج جامعه در دماغ تصویر کرده و قائل میشوند . اصطلاحات هر دم ، رعایا و ملت نیز گاهی بیک مفهوم استعمال میشود .

دیگر از ابهامات موضوع استعمال دو کلمه ملی و دولتی است . در کشورهای لاتین آنچه از اراضی یا پارکها یا مدارس یا مؤسسات خیره با کارخانجات که بنماینده گی ملت در دست دولت و بتصرف دولت باشد و دولت آنرا اداره کند ناسیونال یا ملی میگویند و گاهی پوبلیک Public یعنی متعلق بعامه اصطلاح کنند در حالیکه در ایران چنین مؤسسات را دولتی گویند مانند مدارس دولتی و کارخانجات دولتی . امامداری را که در کشورهای لاتین متعلق بفردی از افراد ملت است مدارس شخصی یا خصوصی گویند در حالیکه در ایران چنین مدارس را مدارس ملی مینامند و استعمال این اصطلاح خطاست و دیگر اصطلاح ناسیونالیسم یا ناسیونالیست است که در فارسی معادل ندارد و هیچ چاره‌ئی بجز استعمال همین اصطلاحات نیست . توضیح مطلب آنکه ناسیونالیسم در فلسفه سیاسی یعنی اعتقاد بوجود یک کشور مستقل که در امور داخلی و روابط خارجی خود آزاد باشد در برابر جهان و کشورهای دیگر جهان و اگر آنرا بسلسله ملیت یا ملیون ترجمه نائیم مقصود را نیرساند زیرا در فارسی ملیون یعنی آنها که طرفدار ملت و آزادی و منافع و خیر مردم اند در برابر دولت و در مقابل تمدی یا مداخله دولت و در فارسی کمتر در استعمال این اصطلاح توجه بخارجیان است .

امثله دیگر : اصطلاح ماتریالیسم Matterialisme که در فارسی بمادیت ترجمه شده مفهومی که کلمه مادیت در دماغ فارسی زبانان امروز ایجاد میکند کاملاً با مفهوم اصلی ماتریالیسم مبیانت دارد . در ایران بهر کس نسبت مادی یا طرفدار مادیت یا مکتب مادی داده شود یعنی پول پرست یعنی کسیکه هیچ هدفی در جهان ندارد جز جمع کردن مال و اندوختن ثروت و لو آنکه آن ثروت را بهر طریق نامشروع و خلاف اخلاق که باشد بدست آورد در حالیکه ماتریالیسم مفاهیم دیگری دارد که ممکن است مستلزم پول پرستی و ثروت پرستی هم نباشد بلکه مکتبی است فلسفی که شرح آن در متن کتاب بتفصیل خواهد آمد .

و همچنین اصطلاح (Reason , Raison) را که گاهی میتوان عقل و گاهی

استدلال و زمانی علت عقلی و سبب و دلیل معنی کرد و نیز تیز اصطلاحات (Mind , Esprit) و تیز بین (Raisons و Wisdom , Sagesse) (خرد و عقل) و تیز بین (Thought , Pensé) و (Idea , Idéo) و یافتن معادل‌های صحیح آنها در فارسی خالی از اشکال نیست ، و اصطلاح ایدال (Ideal , Idéale) که بعضی آنرا بغایت آمال معنی کرده‌اند يك كلمه فارسی معادل ندارد و البته ترجیح دارد که هر جا لازم شود همان كلمه ایدال را بکار بریم نه غایت آمال یا منتهای آرزو . ایدالیسم را بعضی بسکتب خیال پرستی و بعضی بمعنویت ترجمه کرده‌اند . یوتوپیا (Utopia , Utopie) و رئالیته (Realité) و یوتوپیانسیم (Utopianisme) و رئالیسم (Realisme) دو مکتب متضاد است که اولی را بعضی مکتب خیال پرستی و دومی را مکتب حقیقت پرستی خوانده‌اند و این معانی شاید معادل و مفهوم صحیح در اصطلاح فوق نباشد و شاید اصطلاحات واقعیات پرستی برای رئالیسم بهتر باشد تا حقیقت پرستی . مظاهر هر يك از این دو مکتب متعدد است و آنرا در تمام مراحل علوم و مراتب امور اجتماعی و سیاسی همه روزه میبینیم . اینک بعضی از مظاهر این دو عقیده در جدول زیر اشاره میشود

مظاهر رئالیسم	مظاهر یوتوپیانسیم
واقعیت پرستی	خیال پرستی
جبر	اختیار
مرحله ثانوی با بلوغ علوم سیاسی	مرحله اولی یا مرحله کودکی علوم سیاسی
توجه بگذشته	توجه بآینده
کوته فکری و تنگی دماغ - بود و کراسی	روشن فکری و توسعه دماغ (اتلکتوال - مرد قریحه و فکر)
طرفدار حفظ وضع موجود (استاتس کوئو)	طرفدار تغییر و تحول
اتکاء به تجربه	اتکاء بعلم
محافظه کار (کنسرواتیو)	رادیکال (افراطی)
راست و معتدل	چپ و افراطی
متکی بیسیاست (پلیتیک)	متکی باخلاق (اتیکس)
نقشه خود را طبق واقعیات جهان	میخواهد جهانرا طبق نقشه خود
تنظیم میکند	طرح و اداره کند
تجربی (امپیری سیزم)	عقلیت (راسیونالیسم)

بعضی از فلاسفه مانند ماکیاولی و باکون و اکثر سیاستمداران انگلیس و در روسیه لنین و سوردلف و استالین طرفداران مکتب رئالیسم و بعضی از زمامداران مانتو ویلسن رئیس جمهور آمریکا و در روسیه بوخارین و گامنوف و رادخ و تروتسکی یوتوپیانیمت بوده‌اند .

در تشریح مظاهر هر يك از این دو مکتب با اصطلاحات متعددی بر میخوریم که یا

معادل فارسی ندارد و یا یافتن معادل تقریبی آن مشکل است :

یوتیلیتاریانیسم - (مکتب سودجویی) - لیبرالیسم - لیبرال سوسیالیسم .

اندیکالیسم - انترناسیونالیسم - اگوستی سیزم - اسکالستی گیم (مکتب تفسیر) - فایانیسم - پوزی تی ویسم - یورتانیسم - اوکازیونالیسم - رماتی کیسم - کولکتیویسم - توتالیتاریانیسم - پلورالیسم - پراگماتیسم - اگزریستن سیالیسم - و بسیاری از اصطلاحات دیگر نظیر آنها بهیچوجه معادل فارسی ندارند و مجاهده در وضع کلمات معادل برای این نوع اصطلاحات بیهوده است و بیشتر موجب ابهام و اشکال علم میشود زیرا هر یک از این اصطلاحات تعریف مخصوص و تاریخ معلوم دارد که آن تعریف و تاریخ از همان اصطلاح استنباط میشود نه از کلمات موضوعه جدید .

اصطلاح *Souverain, Sovereign* را در فارسی غالباً بکلمه مستقل و *Souveraineté* و *Sovereignty* را استقلال معنی میکنند در حالیکه این ترجمه درست معادل با اصل نیست. مفهوم آن واجد بودن حق حاکمیت مطلقه است و ساورین (سوورن) در فلسفه سیاسی غالباً بجای « زمامدار واجد حق حاکمیت مطلقه » استعمال میشود .

در استعمال معادل اصطلاحات *Law* و *Loi* و *right* و *droit* در فارسی نویسنده فلسفه سیاسی همیشه با ابهام و اشکالی گیج کننده مواجه میشود که کجا کلمه حق و کجا اصطلاح حقوق و در چه مورد اصطلاح قانون را بکاربرد. مفهوم حق با حقوق، و حقوق با قانون در فارسی تفاوت بسیار دازد و نیز بعضی اوقات چنان تعریف این اصطلاحات بحدود یکدیگر تجاوز میکنند که تیز و تفکیک آنها از یکدیگر مشکل است. مثلاً برای *Natural law, droit naturelle* آیا بهتر است اصطلاح حقوق طبیعت را بکار بریم یا قانون طبیعت ؟

یافتن معادلهای کلمات *Sensation* و *Toucher (Feeling)*

و *emotion* و *Sentiment* و *Sentir (to feel)*

در فارسی بسیار مشکل و شاید غیر ممکن باشد و بطوریکه ملاحظه میکنیم در برابر کلیه اصطلاحات فوق در فارسی تنها کلمه حس و احساسات را بکار میبرند .

Intelligence را یکی از نویسندگان معاصر به عقل و قوه عقلی و دیگری به دراکه و هوش و ذکاوت معنی کرده کدام یک صحیح است ؟

همان نویسنده در شرح فلسفه هگل بجای سه اصطلاح دیالکتیک هگل یعنی *Thèse* و *anti-thèse* و *synthèse* اصطلاحاتی تازه بشرح زیر از خود ساخته است : *بر نهاده - برابر نهاده - هم نهاده* که نه مقصود را میرساند و نه ترکیبی شایسته بنظر میرسد و نه آنکه معلوم است که مأخذ وضع این سه اصطلاح چیست ؟ اصطلاح دیالکتیک *dialectique* را گاهی به *سلوک عقل* و زمانی به *روش سلوک عقلی* (که سه کلمه است) معنی کرده و بعضی اوقات تنها به ذکر کلمه روش اکتفا نموده که معمولاً ترجمه متود است . نویسنده دیگری دیالکتیک را بکلمه *تعول* معنی کرده و ماتریالیسم دیالکتیک را مادیت تحوولی خوانده در حالیکه برای هیچ یک مأخذ صحیحی بدست نداده

و خواننده پس از ملاحظه مقصود از این اصطلاح که در متن این کتاب شرح داده شده است (رجوع شود به فصل سی ام) تصدیق خواهد کرد که در فلسفه سیاسی بزبان فارسی هیچ چاره‌نی بجز استعمال عین کلمه دیالکتیک نیست .

همان نویسنده اصطلاح ایده *Idée* را گاهی صورت و گاهی تصور معنی کرده . *inconscient* را در یک جا به *بیخود* و در محل دیگر به *ناخودآگاه* ترجمه نموده . کلمه اخیر ترکیب عجیبی است که هیچگاه شنیده نشده و بسیار به سامعه ثقیل می‌آید و بدعتی است در علم اللغات فارسی که غیر قابل قبول بنظر میرسد . مقصود دراهم بهیچوجه نیرساند . از طرف دیگر کلمه *بیخود* در اصطلاح در زبان فارسی غالباً مرادف با *بوج* و بی‌معنی استعمال میشود و اگر آن نویسنده عالیقدر اصطلاح *از خود بیخود* در ابنوان معادل کلمه *inconscient* بکار میبرد شاید بهتر بود و عجب این است که همان نویسنده محترم زمانی مقاله‌ئی در رد اصطلاحات و لغات جدیده موضوعه فرهنگستان نگاشته و اقدامات فرهنگستان را مورد انتقاد قرار داده است . باز همان نویسنده برای اصطلاح *ایدالیسم* در چهار مورد در یک کتاب چهار معنی کرده بشرح زیر : *اصالت تصور - اصالت علم - اصالت معقول - اصالت عقل* معلوم نیست کدام را باید پذیرفت ؟

نکته دیگر که اکنون بغاظر رسید استعمال همان کلمه *اصالت* است که اخیراً در ایران معمول گشته و نویسندگان در ترجمه اصطلاحات راجع بکتاب فلسفی اصطلاحی را انتخاب نموده و کلمه *اصالت* را ماقبل آن قرار میدهند و گویا *اصالت* را بجای *ism* بکار میبرند مثلاً بجای *پراگماتیسم* جمله *فلسفه اصالت عقل* و بجای *آگزیستانسیالیسم* جمله *فلسفه اصالت وجود* و بجای *راسیونالیسم* جمله *فلسفه اصالت عقل* را استعمال میکنند که هر یک طولانی است و در تحریر یک مقاله یا یک رساله یا یک کتاب که مکرر این اصطلاحات باید استعمال شود ذکر این ترجمه‌ها و معادل‌های طولانی چند کلمه‌ئی بجز ایجاد خستگی برای دماغ طالب علم و غیر از ایجاد ابهام و اشکال نتیجه دیگر ندارد .

(اولاً) چه ضرر دارد که همان کلمات اصلی را که جنبه بین‌المللی و جهانی دارد و در تمام السه زنده بکار میرود استعمال کنیم و در همه جا بگوئیم *راسیونالیسم* یا *پراگماتیسم* یا *سوسیالیسم* یا *کمونیسم* زیرا این کلمات در واقع حالت اسامی خاص را پیدا کرده و هر یک معرف یک نوع مسلک سیاسی و اجتماعی است که واضح آن ما نبوده‌ایم تا اصطلاحی معادل آن داشته باشیم . در جای دیگر بوجود آمده و این نام را بخود گرفته . هیچ دلیل منطقی و عقلی (جز تمصب بیجا) وجود ندارد که مجبور باشیم یک کلمه یا یک جمله عجیب و ترکیب غریب در فارسی معادل آنها بترائیم و تازه سایر نویسندگان فارسی زبان هم آنرا پذیرند و نتیجه این شود که هر نویسنده فارسی زبان از پیش خود معادلی جداگانه برای پراگماتیسم وضع کند و بدین طریق طلاب مکتب فلسفه و جوانان را در پیچ و خم‌های معای الفاظ و لفاظی گرفتار کرده دچار زحمتشان سازیم .

(ثانیاً) بفرض آنکه بخواهیم معادل‌هایی برای این نوع اصطلاحات پیدا کنیم دیگر افزودن کلمه *اصالت* بدانها چه معنی دارد یعنی چه مانعی دارد که مثلاً بجای اصطلاحات

پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم و راسیونالیسم بگوئیم فلسفه‌ی علی - فلسفه‌ی وجودی - و فلسفه‌ی عقلی .

مثال دیگر در اصطلاح **راسیونال** و **ایرسیونال** است که اولی را میتوان به کلمه‌ی معقول ترجمه کرد ولی دومی را چنانچه بعضی از نویسندگان کرده‌اند نمیتوان به غیر معقول یا نامعقول ترجمه نمود و شاید استعمال کلمات علی یا واقعی یا حقیقی بعنوان معادل ابرسیونال مناسب تر باشد چنانچه بعداً سبب این نکته را خواهیم دانست .

همان نویسنده‌ی محترم در تحریرات خود در موارد مختلف صریحاً و با کمال وضوح اصطلاح **Intuition** را به ده معنی استعمال کرده و در همه جا هم کلمه‌ی لاتین آنرا نگاشته که مورد ابهام نباشد و بعبارت دیگرده معادل در موارد مختلف برای این اصطلاح فلسفی بکار برده است بشرح زیر : **علم حضوری - وجدان - حدس - شهود - کشف اشراق - ادراک - الهام - درون یینی - جان یینی** و بطوریکه مشهود است نویسنده‌ی مزبور خود دچار ابهام و اشکال بسیار گردیده و معلوم است که بکار بردن ده معادل برای یک اصطلاح فلسفی چگونه شاگردان مکتب فلسفه را گیج و عاجز از درک مسائل عقلی میکند. باز همان نویسنده اصطلاح **phenomen** را گاهی به حادثات و زمانی به عوارض ذات و نویسنده‌ی دیگری آنرا به کلمه‌ی نمود ترجمه کرده است .

و نیز همان نویسنده‌ی محترم **Subjectivisme** را به اصالت **درون ذاتی** و **Objectivisme** را به اصالت **پرون ذاتی** معنی کرده و در جای دیگر **objectivité** را به عینیت و وجود عینی ترجمه نموده و این معانی وضعی و بی‌هیچ وجه مقصود را نیرساند زیرا معنی اصطلاح اولی آن است که تنها فرد و فکر فرد وجود دارد و مافوق الطبیعه را منکر است و اصطلاح دوم عکس آن است در حالیکه معنی عینیت و وجود عینی درست عکس مفهوم فلسفی **objectivisme** را میرساند .

معادل اصطلاح سیستم **Système** را که اکنون در زبان فارسی زیاد بکار میرود بعضی دستگاه و بعضی سلسله خوانده‌اند و در بعضی موارد آنرا روش گفته‌اند . چند مثال فوق بدان سبب آورده شد تا ثابت گردد که نویسندگان محترمی نیز که در صدد برآمده‌اند معادل‌های فارسی برای اصطلاحات فلسفی غربی بیابند زحمت بیهوده بر خود داده و نه تنها به مقصود نرسیده‌اند بلکه موجب ابهام خوانندگان مقالات و تحریرات خود نیز شده‌اند و ذکر همین چند مثال شاید برای اثبات مقصود کافی باشد . برای اثبات وجود اشکالات و کثرت ابهامات مربوط به اصطلاحات علوم باختری و بخصوص فلسفه‌ی غرب شواهد بسیار و امثله‌ی بیشمار موجود است و شاید هر کلمه و اصطلاح فلسفه‌ی سیاسی را در نظر بگیریم و بخواهیم معادل آنرا در فارسی بیابیم با همین اشکالات و ابهامات مصادف میشویم. از طرف دیگر کوشش و صرف وقت در کلمات و الفاظ، دماغ را از درک معانی باز میدارد و از فهم مسائل عقلی منحرف مینماید و از مقصود و هدف فلسفه که تمقل و تفکر و درک مفاهیم و معانی است دور مینماید. وجود این ابهامات و فقدان معادل‌های شایسته برای اصطلاحات فلسفی هر کس را که دست به این مشکل زند دچار اشکالات بسیار

میکند و بالاخره اگر قصد خدمت و اضافه افکار و نشر علم داشته باشد اولی و انسب آن داند که تعصبات یهوده یا فضل فروشی را کنار گذاشته همان کلمات و اصطلاحات معموله بین المللی را بکاربرد .

معینا نویسنده این دستور غالباً پس از ذکر اصطلاحات خارجی، ترجمه یا معادل و یا مفهوم تقریبی هر اصطلاح را که بنظر شایسته یا نزدیک بقصود آمده نیز ذکر کرده و عین کلمه لاتین آنرا هم به زبان فرانسه و هم بزبان انگلیسی در ذیل صفحات افزوده است. و اما کلمات خارجی که در متن استعمال شده غالباً تلفظ فرانسوی آن بفارسی نوشته شده نه تلفظ انگلیسی آن. زیرا با وجود شیوع زبان انگلیسی در ایران در سنوات اخیر و تقلیل عده دانشجویان زبان فرانسه نظر بسابقه و عادت معمول در ایران و رواج کولتور فرانسه در ایران از آغاز مشروطیت تا کنون، اصطلاحات خارجی بیشتر بفرانسه تلفظ میشود تا انگلیسی و دلیل این مطلب آن است که فرهنگ غربی در نیم قرن پیش ابتدا بوسیله معلمین فرانسوی و ایرانیان تحصیل کرده در فرانسه و با زبان فرانسه به ایران آمده و بدین جهت کلمات خارجی که بزبان فارسی وارد شده غالباً تلفظ فرانسوی دارد و تسایل عمومی هم روی همین سابقه و عادت بر آن جاری شده است که کلمات خارجی را بفرانسه تلفظ کنند .

بهین سبب نویسنده تمیث از تمایلات عمومی نموده در متن کتاب کلمات خارجی را با تلفظ فرانسوی ذکر کرده ولی در ذیل همان صفحه علاوه بر کلمه فرانسه کلمه انگلیسی آنرا نیز با حروف لاتین افزوده زیرا اولاً منابع کتب و مراجع فلسفه سیاسی در زبان انگلیسی بر مراتب بیشتر از زبان فرانسه است و ثانیاً تعداد محصلین و طلاب زبان انگلیسی امروز در ایران بیشتر از زبان فرانسه میباشد و برای سهولت مراجعه به کتب مأخذ و مراجع باید اکثریت طالبان را در نظر گرفت .

بطوریکه اشاره شد سبب تکرار بعضی از تعریفات یا تکرار توضیح اصطلاحات و ذکر معنی آنها در هلالین (برانتز) یا در ذیل صفحات همانا توجه به استقلال هر فصل است و اگر چه متذکر شدیم که برای درک صحیح مطالب لازم است این کتاب از ابتدا مورد مطالعه قرار گیرد معینا این نکته نیز در مد نظر بود که تا آنجا که ممکن است هر فصل طوری تحریر شود که خواننده نمی که مراجعه به فصول سابق نکرده باشد بتواند حداکثر استفاده را از آن بنماید و برای درک معنی و تعریف اصطلاحات دچار زحمت نشود.

در باب اصطلاحات فلسفه سیاسی در خانه جلد سوم کتاب فهرستی از تمام اصطلاحاتی که در هر سه مجلد آمده است بترتیب حروف الفبا اضافه شده تا شاید برای سهولت مراجعه کسی به خوانندگان و طالبان این علم باشد. در هر حال نویسنده بپیچ روی مدعی نیست که کلمات انتخابی وی معادل کامل اصطلاحات فلسفه سیاسی غربی و یا انتخاب وی احسن انتخاب باشد .



تقریظات

پس از انتشار چاپ اول مجلد اول این کتاب تقریظات متعدد در مطبوعات روز در مورد مجلد مزبور چاپ شدند و همچنین تقریظات متعدد از طرف وزارت دربار شاهنشاهی و نخست وزیر وقت و وزارت فرهنگ و اداره نگارش و هم از طرف عده‌ئی از رجال و دانشندان در مورد مجلد مزبور واصل گردید که بعضی از آنها در مقدمه مجلدات دوم و سوم چاپ اول کتاب بچاپ رسید. در این چاپ بسبب احتراز از اطناپ و تظاهر از درج کلیه تقریظات و هم از چاپ دیباچه مفصلی که در چگونگی چاپ اول انتشار یافت صرف نظر شد و تنها بچاپ نامه انتقادی دانشمند معظم آقای دکتر رضازاده شفق و پاسخی که بدان نامه داده شده اسب بسبب اینکه با مقدمه دوم این کتاب مربوط به اصطلاحات فلسفه سیاسی ارتباط نزدیک دارد و بهین توضیحات این مقدمه است اکتفا میشود .

نامه انتقادی دانشمند و فیلسوف معظم آقای دکتر رضا زاده شفتی

اسناد محترم دانشگاه

طهران اول شهریورماه ۱۳۲۲

دوست دانشمند محترم آقای دکتر بازارصاد

دوست عزیز دانشمند گرچه صحیفی از کتاب سودمند جنابعالی را در طی این مدت مطالعه و استفاده کرده بودم ولی بوجوب تذکر تلفنی که فرمودید مقدمه ها را همین روز خواندم و اینک با کوتاهی زمان و گرفتاری زیاد و عجله و شتاب که در کار است ملاحظاتی بی ترتیب و متفرقه بر وجه ذیل اظهار میدارم تا بدانید که مقدمات را بدقت مطالعه کردم .
(۱) تعریف و تقسیم فلسفه از زمان ارسطو شروع گردیده و هر یک از فلاسفه آن را نوعی تعریف و تصنیف کرده و تقسیماتی که حضرت تعالی اتخاذ فرمودید یکی از آنهاست ولی منحصراً یک طرح نیست .

(۲) چون در صفحه ۴۲ فرموده اید مطابق فرانسوی کلمات انگلیسی و اصطلاحات دیگر را میمید که در فارسی بیشتر معمول است باید عرض کنم < Pattern > روانشناسی معادلش Modele نیست و بنظر بنده اصلاً Pattern اصطلاح علمی نیست تاچه ماند به بین المللی بودنش .

– etendard در صفحه ۸ معادل کلمه و مفهوم Standard نیست .

– صفحه ۱۶ – از Causatian گویا مقصود Causalité باشد .

Intellectuelle تا صفت مؤنث نباشد و تنها نوشته شود يك 1 در آخر کلمه کافی است .

– صفحه ۱۸ – اگر منظور اصطلاحات با املاء فرانسوی است باید Despotism نوشته شود .

– صفحه ۲۹ بحکم همان قاعده خودتان « فاناتی کیم » درست نیست فاناتیسم درست است روی همان اصل باید utopisme بفرمائید نه « پوتوپیانیم » الخ ...
(۳) « فلسفه مذهبی » با تعریفی که فرمودید نمی سازد باید گفت فلسفه مذهب یا فلسفه دین .

(۴) – بالفرض هم آوردن اصطلاحات بین المللی علمی در متن فارسی صحیح باشد آوردن « کد » (صفحه ۱۴) بجای قانون چه لزومی دارد . از همین قبیل است کلمه « نمکلاتور » (صفحه ۳۲) که همان تسمیه و یا نامگذاری کانیت و ابداً احتیاجی به فرانسوی یا انگلیسی نیست .

(۵) – در باب فرهنگستان باید عرض کنم یکی دو نفر کم سواد مانند بنده و یکی دو نفر خام در آن جا بودند و مبالغه ها و افراطهایی مانند گوشه ، دو پهلو و سه پهلو از آنان بوده ولی از طرف دیگر دانشمندان و استادان فارسی نظیر مرحومین فروعی و حاج سید نصرالله و میرزا محمدخان قزوینی و هماتی و بهمنیار و بدیع الزمان و میرزا عبدالعظیم

قريب و مرحوم و همنما و نظاير آنان عضويت داشتند و الحق اصطلاحات مفيد خوبى هم مانند شهربانى و شهردارى و نظاير آن جمع يا وضع شد خود اين آقايان هم در باب كلمات بين المللى و علمى مانند پست و تلگراف و راديو و امثال آن با نظر حضرت تعالى موافق بودند ولى اذ افراط و مبالغه مانند استعمال همان كلمه فارسي كه خودتان فرموديد توحش داشتند. (٦) - در بقیه مشکلات عبارتی و اصطلاحی که در باب بعضی اصطلاحات سیاسی و فلسفی در صحیفه های ٣٤ تا ٤١ توضیح فرمودید از لحاظ اصول کلی با آن دوست دانشمند هم عقیده هستم و باید فکری کرد و راهی جست .

... در خاتمه کامیابی دوست عزیزم را از خداوند خواهانم .

مخلص شفق

باسم بنامه دانشمند و فیلسوف مدظم آقای دکتر رضا زاده شفق

تهران بتاريخ ٣١ شهریور ١٣٣٣

دانشمند و فیلسوف معظم و دوست محترم جناب آقای دکتر شفق استاد مغمم دانشگاه مرقوم انتقادی آن حضرت . بتاريخ اول شهریور ماه ١٣٣٣ كه بوسیله کتابخانه اقبال ارسال فرموده بودید از بی اقبالی امروز بتاريخ ٣١ شهریور ماه بدستم رسید. از اینکه اثر این ناچیز را مورد توجه و انتقاد قرار داده اید بسیار مسرور و سپاسگذارم چه تا انتقاد و خرده گیری در تحقیقات علمی در میان نباشد ترقی و اصلاح حاصل نشود و رفع نقائص نیگردد . این نحوه انتقاد و خرده گیری رانست به آثار ناچیز خود آنهم از طرف شخص فیلسوف و دانشمندی مانند آن حضرت بمنزله بهترین تشویق زحمات خود می شمارم.

چند فقره از تذکرات اصلاحی را تائید و تصدیق میکنم و چند سهو از همین نوع در کتاب دیده میشود که آنرا طبق معمول بگردن حروفچین و مطبعه نیگذازم و آنرا ناشی از عدم دقت و توجه خود در استنساخ از نسخه خطی اولیه که برای چاپخانه فرستاده میشد میدانم که از قلم در رفته و تعجیل در کار موجب آن گردیده ولی در مورد چند فقره از آنچه که مرقوم فرموده اید با تقدیم عرض معذرت بسیار اجازة میخواهم که تنها برسبیل تبیین و توضیح (نه رد عقیده آن دانشمند) نکاتی را ذیلا باستحضار خاطر آن دوست دانشمند و قدیم برسانم .

(١) سدر باب تقسیم فلسفه این بنده هیچگاه مدعی نشده ام که تقسیم فلسفه منحصر است بهمان نوعی که در مقدمه اول اشاره شده . اصولا در باب تقسیم فلسفه در ادوار و عهود گذشته در مقدمه مزبور صحبتی بیان نیامده بلکه اشاره هم شده است که فلاسفه قدیم یونان کلیه علوم ریاضی و طبیعی و متافیزیك را هم جزء فلسفه میدانستند . مزید بر اینکه در متن کتاب هم در بسیاری از فصول بموضوع تقسیم فلسفه در عهود مختلف اشاره شده است.

(٢) : اصطلاح Pattern در روانشناسی باختری امروز و هم در سوسیولوژی

بخصوص در کشورهای متعدد آمریکا بسیار متداول و رایج است بطوریکه در یک کتاب چهارصد صفحه‌ای روانشناسی بزبان انگلیسی غالباً در هر صفحه چند بار این اصطلاح بکاررفته. - بدیهی است که کثرت استعمال در کتب علمی کلمات غیر علمی را وارد اصطلاحات علمی میکند.

صفحه ۸ - ایراد وارد است و اشتباه شده برای معادل فرانسه اصطلاح *Standard* که انگلیسی است باید *étalon* بکاررفته باشد. (در چاپ دوم تصحیح شده)

- صفحه ۱۶ *Causation* معادل فرانسه *Causation* انگلیسی است و *Causalité* فرانسه معادل *Causality* انگلیسی است (رجوع شود به دیکشنری انگلیسی فرانسه و

فرانسه بانگلیسی *Cassell* قسمت دوم - صفحه ۴۸ ستون اول سطور ۳۶ تا ۳۹ صفحه ۱۶ راجع به *Intellectuel* ایراد وارد و (le) در آخر کلمه زائد است (در چاپ دوم تصحیح شده)

صفحه ۱۸ - *despotisme* صحیح است و معادل فرانسه کلمه *despotisme* انگلیسی است (رجوع شود به دیکشنری مزبور قسمت دوم صفحه ۸۹ ستون اول سطور ۱۲ و ۱۳)

صفحه ۲۹ در ذیل صفحه ۲۹ هم کلمه *Fanatisme* فرانسه و هم *Fanaticism* انگلیسی ثبت شده

(۴) - همانطور که اصطلاحات « فلسفه سیاسی » و فلسفه اخلاقی و فلسفه علمی و فلسفه اقتصادی درست است دلیلی ندارد که اصطلاح « فلسفه مذهبی » نادرست باشد.

بنظر این ناچیز سبب آنکه اصطلاحات (فلسفه سیاسی و فلسفه اجتماعی و) معمول شده و اصطلاحات (فلسفه سیاست و فلسفه اجتماع و فلسفه اخلاق و) معمول نگشته آن است که مفهوم این دو دسته اصطلاحات یکی نیست مثلاً اگر بجای فلسفه سیاسی بگوئیم فلسفه سیاست بیم آن میرود که در ذهن شنونده چنین خطور کند که مقصود بحث در سبب ظهور یا سبب وجود « سیاست » است و بس و در این صورت خود را محصور و محدود کرده ایم به بحث در مسئله خاص یعنی « سیاست » که در اصطلاح معمول جزئی از مسائل سیاسی محسوب میگردد. ولی هنگامیکه میگوئیم « فلسفه سیاسی » مقصود بحث در کلیه مسائل مربوط با موریاسی است که سیاست هم جزئی از آن است چنانچه در زبان انگلیسی هم این علم را *Political Philosophy* اصطلاح کنند نه *Philosophy of Politics* که مفهوم و معنی آن مانند آنچه که درباره فلسفه سیاست اشاره شد با مفهوم فلسفه سیاسی فرق دارد. بنظر این بنده همین مطلب در مورد فلسفه مذهب و فلسفه مذهبی هم صادق است. از شنیدن اصطلاح فلسفه مذهب بلافاصله در ذهن شنونده چنین خطور میکند که منظور بحث در منشاء و ریشه مذهب یا سبب لزوم و وجود آن است بطور کلی. در حالیکه فلسفه مذهبی میرساند که مقصود بحث در کلیه مسائل مربوط به مذهب است و نیز حاوی تاریخچه کلیه مذاهب عالم خواهد بود و معادل انگلیسی آن هم *Religious Philosophy* است.

در فلسفه مذهب الزامی نیست که از تمام مذاهب بحث بیان آید و کافی است که تنها مثلا در لزوم مذهب بحث شود. اما در فلسفه مذهبی یادینی الزامی بنظر میرسد که از تمام مذاهب چه وعهد قدیم و جدید سخن بیان آید.

(۴) - صفحه ۱۴: اصطلاح کد قانون گویا غیر از اصطلاح قانون باشد. کد بمعنی مجمع القوانين و مجموعه قوانین است بحالت تنظیم یافته و فصل بندی شده و طبقه بندی شده.

صفحه ۳۲: در این صفحه همان اصطلاح تسمیه اجسام شیمیائی در متن بکار رفته و تنها برای توضیح بین الهالین کلمه (ننکلاطور) هم افزوده شده تا مقصود را بهتر برساند و مقصود نگارنده آن نبوده است که باید کلمه ننکلاطور بجای تسمیه اجسام بکار رود.

(۵) - در مورد فرهنگستان و لغات موضوعه آن که در مقدمه دوم اشاره رفته قصد این ناچیز جسارت بساحت مقدس اعضاء دانشمندان مؤسسه نبوده بلکه نظر همان بوده است که آن دانشمند محترم هم اشاره فرموده اید. بدیهی است که از اختلاط پخته و خام غذای مطبوعی بدست نیآید و «در نیاید حال پخته هیچ خام»

(۶) - در این قسمت که نظراین بی مقدار را تأیید فرموده اید تشکر میکنم و این ناچیز بهمان عقیده که در مقدمه دوم جلد اول ذکر شده است باقی هستم که باید همان اصطلاحات فلسفی باختری را بکار برد و مجاهده در یافتن معادل فارسی آن کلمات بیهوده و موجب اتلاف عراست. فایده محسوسی هم ندارد و ضرورتی منطقی هم برای تغییر آنها بنظر نمیرسد مزید بر اینکه مسلماً اکثر از آنها معادل فارسی ندارد زیرا وضع آن کلمات نتیجه جریانات تاریخی دیگر و تابع تاریخ مغرب زمین است و ارتباطی به شرق نداشته است.

معهدا این ناچیز در نظر دارم که در خلال چاپ جلد دوم کتاب فهرست کلماتی را که بنظر رسد در فارسی بتوان معادلی برای آنها یافت خدمت آن دانشمند محترم بفرستم و استمداد کنم تا اگر کلماتی شایسته در فارسی معادل با آن کلمات بنظر تان رسد مرقوم و ارسال فرمائید تا در متن یا حاشیه کتاب بنام خود آنحضرت ذکر گردد و با بصورت فهرستی جداگانه ضمیمه کتاب چاپ شود.

در پایان، تشکرات قلبی خود را از توجه مخصوص آن دوست دانشمند معظم تجدید میکنم. ارادتمند بهاءالدین بازار سگاد

کتاب اول

عهد فرضیه دولت سنی

از قرون ششم تا قرون سوم قبل از میلاد

و حکومت با افکار معاصر جهان، معاصر و جامعه معاصر امروزی یکسان نیست و غالباً متفاوت است البته در بعضی موارد تشابهی نیز بین آن اجتماع و جامعه امروزی وجود دارد .

ولی بطور کلی دستگاه اخلاقی و مقایسات سنجش و انتقاد می‌شده با مقیاسات اخلاقی مردم آن زمان بر آن استوار بوده و با آن مقیاسات سنجش و انتقاد می‌شده با مقیاسات اخلاقی معموله امروزی فرق بسیار دارد . از این روی نیز لازم می‌آید که برای درک فلسفه آنان ابتدا جامعه زمان ایشان و اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن زمان را در کشور یونان بشناسیم و بخصوص آشنائی با حکومت آن حائز اهمیت است زیرا آن پایتخت یونان و نمونه اعلی و افضل تمدن یونانی بوده و فلسفه سیاسی و اجتماعی یونان در کتب و مقالات و بیانات خود همیشه شهر آن را در مدنظر داشته‌اند .

طبقات اجتماعی

دولت سینه قدیم با مقایسه نسبت به کشورهای امروزی جهان از لحاظ مساحت و جمعیت خیلی کوچک بوده . شهر آن ناحیه‌ی را که در حدود ۸۰۰ میل مربع مساحت داشته است اداره می‌کرد و جمعیت آن در حدود نیمصد هزار نفر یا قدری متجاوز از آن بود . دولتی که این شهر و سایر نقاط یونان را اداره می‌کرد نمونه اعلای دولت سینه بود و روش آن دولت در سایر ایالات یونان کم و بیش معمول بوده است .

در یونان قدیم مردم به سه طبقه تقسیم شده یعنی سه طبقه اجتماعی وجود داشته که هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ حقوقی و قانونی از یکدیگر متمایز بوده‌اند بشرح زیر :

(اول) طبقه غلامان - که در قشر تحتانی جامعه قرار گرفته بودند . غلامی در آن زمان در دنیا رواج بوده . یک ثلث جمعیت شهر آن را غلامان تشکیل می‌داده‌اند . غلامان از لحاظ رتبه اقتصادی در حکم مزد بگیرها و کارگران امروزی بوده‌اند . با این فرق که فاقد حقوق سیاسی بودند . وجود دستگاه غلامی در تئوری سیاسی یونان قدیم قدر مسلم بوده است، همانطور که امروز در اکثر کشورهای جهان دو طبقه کارفرما و کارگر وجود دارد و روابط آن دو طبقه از رسوم مسلم و معمول شمرده می‌شود، یعنی هنوز در اکثر ممالک مردود شمرده نشده و تنها در کشورهای کمونیسم طبق فلسفه جدید مارکسیسم آنرا ظاهر امر رد می‌دانند . در باب وجود طبقه غلامان قدیم بطوریکه از نوشته‌های یونانی مشهود است بعضی اوقات نسبت به وجود آن ابراز تأسف شده و انتقاد بعمل آمده ولی بعضی اوقات بر عکس وجود آن از ضروریات شمرده شده است . مقصود این است که انتقاد نسبت به وجود سیستم غلامی نیز بعمل می‌آید همانطور که امروز در کشورهای دموکراسی از طرف بعضی نویسندگان و اشخاص نسبت به وضعیت طبقه کارگر دلسوزی می‌شود . چیزی که هست کثرت تعداد طبقه غلامان در یونان قدیم سبب شده است که بعضی از مورخین از متاخرین در این باب مبالغه کنند تا بعدی که افسانه‌ئی بوجود آورده و بعضی نوشته‌اند که اتباع دولت سینه تشکیل یک طبقه اجتماعی را تحت طلب و مفتخوار داده و لذا فلسفه سیاسی ایشان فلسفه‌ئی بود که برای رفاه این طبقه راحت طلب و معاف از کار و زحمت

ایجاد شده بود. اما حقیقت امر چنین نیست و تعداد افراد راحت طلب و معاف از کار بسیار قلیل و در مقایسه شاید کمتر از اکثر جامعه‌های امروزی جهان بوده است زیرا مردم یونان مردمی ثروتمند و غنی نبوده و از لحاظ اقتصادی زندگی وسیعی نداشتند. البته بطور کلی ساعات فراغت و بیکاری مردم آزمان بیشتر از ساعات فراغت مردم این دوره بوده زیرا سطح زندگی آنها پایین‌تر از مردم امروز و مردم یونان قانع بقدر قلیل وسائل زندگی بودند و چون مصرف ایشان بالطبع قلیل بوده و احتیاج به تولید زیاد نداشته‌اند زندگی مردم آن خیلی ساده بود و چنان زندگی برای یک نفر از یونانی یا آمریکائی امروز مسلماً غیر قابل تحمل و تصور است. اکثریت مردم آن به شغل تجارت یا صنعت یا فلاحات اشتغال داشته‌اند و راه دیگری برای زندگی وجود نداشته در نتیجه، فعالیت‌های سیاسی ایشان در موقع فراغت از کسب و کار انجام میگرفته.

ارسطو معتقد بود که باید کارهای دستی و بدنی را عموماً غلامان انجام دهند تا اتباع آن فرصت کافی برای حل مسائل سیاسی و بحث‌های سیاسی داشته باشند و تمام وقت خود را وقف خدمات سیاسی نمایند. این نکته ایدال ارسطو بوده و مفهومش آن نیست که چنین حالتی در یونان وجود داشته بلکه ارسطو طالب تغییر وضعیت بوده و برای اصلاح اوضاع سیاسی این پیشنهاد را مینماید. صحیح است که در بعضی از ایالات اریستوکراتیک (اشرافی) یونان طبقه حاکم را مالکین اراضی تشکیل میدادند ولی مسلماً اشتباه است که تصور کنیم مردم آن از کارهای بدنی و دستی اجتناب میکردند.

(دوم) طبقه خارجیان - که آنها را هتیک (۱) میگفتند. در شهر بازرگانی مانند آن تعداد این طبقه نیز بالنسبه زیاد بوده و غالباً مقیم آن بوده‌اند. در یونان قدیم تابعیت قانونی معمول نبوده و این طبقه و اولاد آنها ولو اینکه سالها مقیم یونان بودند نسل بعد نسل هتیک یا اجنبی شمرده میشدند مگر آنکه بر حسب اتفاق در اثر غفلت مأمورین و تسامح متصدیان، از حقوق تابعیت استفاده کنند. این طبقه مانند اتباع اصلی آن مردم آزاد نامیده شده همچون غلامان مجبور به توطن و انجام کار اجباری نبودند، آزادی داشتند و میتوانستند از آن خارج شوند و از لحاظ اجتماعی مورد تمییز واقع نمیشدند ولی مانند غلامان از شرکت در امور سیاسی شهر ممنوع بودند.

(سوم) طبقه اتباع (۲) که عبارت بودند از اتباع و اعضاء اصلی جامعه و حق داشتند که در تمام شئون حیات سیاسی جامعه شریک و دخیل باشند. این حق باتولد در هر شهری بشخص متولد شده از این طبقه و نسبت بر مردم همان شهر تعلق میگرفت و هر یونانی تبعه شهری شمرده میشد که والدین او در آن شهر زندگی کرده بودند و تبعه شهر دیگر شمرده نمیشد. تابعیت یونان را باید به عضویت جامعه یونانی تعریف نمود و مفهوم آن چنان بوده است که هر عضو جامعه یا تبعه یونان حداقل سهمی در فعالیت‌های سیاسی و حق شرکت در امور عامه را دارد. حداقل این حقوق عبارت بود از شرکت در جلساتی موسوم به جلسه شهر یا انجمن شهر و نیز حق تحصیل یک پست دولتی. افراد این طبقه در حقیقت

انتخاب آنکه هر محله عده می‌کандید بنا بنسبت جمعیت تقریبی خود انتخاب میکرد. بعد بین ایشان قرعه میکشیدند و نمایندگان خود را معلوم میکردند. سپس مصادر امور از میان هیئت عمومی نمایندگان انتخاب میشدند (مقایسه شود با طرز انتخاب قضات و دادستان و حکام و شهردار در شهرها و ایالات کشورهای متحده آمریکا) یونانیان قدیم طریقه قرعه را بهترین طریقه دموکراسی و حکومت نمایندگی میسرندند زیرا معتقد بودند بدینوسیله بهر فردی از افراد فرصت نمایندگی و خدمت وهم فرصت حکومت داده میشد. تنها انتخاب ده ژنرال از قاعده قرعه مستثنی بوده و بطریقه انتخاب مستقیم انجام میشود. این ژنرالها فرماندهان سپاه بودند و تجدید انتخاب بر خلاف سایر پستهای دولتی درباره ایشان معمول بود، بدینمعنی که ممکن بود آنها را دوباره بهمان سمت سابق انتخاب نمود. این ژنرالها در دوزخ امپراطوری درسیات خارجی مؤثر و در شوری و مجمع نیز نفوذ یافته اند. لهذا پستهای ایشان تنها پستهای نظامی نبوده بلکه پستهای مهم سیاسی نیز شمرده میشد. بریکس بگی از این ژنرالها بود و موقعیت وی شبیه موقعیت نخست وزیران امروز بوده است. این ژنرالها تا هنگامی که مجمع را با خود همراه داشتند موفق بودند و گرنه ساقط میشدند.

در ایالات اشرافی یونانی مانند اسپارت که دارای رژیم اریستوکراتیک بودند بجای شوری مجلس سنا وجود داشت که از اشخاص بمن تشکیل میشد و اعضای آن برای مدت عمر انتخاب میشدند. این مجلس مشول مجلس عمومی نبود: اعضاء آن باید از نسل طبقه حاکمه باشند لذا با شورای آن که اعضاء آن با آراه عامه انتخاب میشدند اختلاف داشت. شورای بانصد نفری آن حکم کیته مجریه را نسبت بمجلس مقتنه (مجمع عمومی) داشت. کار حقیقی حکومت در این کیته تمرکز داشت و چون عده بانصد نفری برای شورو مشاوره زیاد بود هر یک ازده طایفه آن پنجاه نفرا از میان خود انتخاب کرده و هر یک از این پنجاه نفر در مدت یک عشار از سال حکومت میکردند و بدینطریق تعداد اعضاء شورا از بانصد نفر به پنجاه نفر تقلیل یافته و شورای پنجاه نفری تصیم در امور می گرفت. علاوه بر پنجاه نفر که از هر طایفه انتخاب میشد، از هر طایفه یک نفر دیگر هم انتخاب شده بعنوان مشاور در جلسه پنجاه نفری شرکت میکرد و بدینطریق جلسه از شصت نفر تشکیل میشد. رئیس شوری بحکم قرعه از میان پنجاه نفر فقط برای مدت یکروز انتخاب میشد و هیچ فرد آتی نمیتوانست در مدت عمر خویش بیش از یکروز ریاست شوری را عهده دار باشد. مجمع عمومی فقط در باب پیشنهاد های شوری مذاکره و مشورت مینمود لذا در آغاز دموکراسی آن شوری در اخذ تصیمات اهمیت داشت ولی بعدها قدرت شوری تقلیل یافته تنها موضوعات را بمجمع میفرستاد. معهدا شوری حکم کیته مجریه را داشت و مجمع عمومی حکم قوه مقتنه را. سفرای خارجه فقط بوسیله شوری با مردم ارتباط می گرفتند. کلاتران کاملاً تحت کنترل شوری بودند. شوری علاوه بر وظیفه مجریه وظیفه ضایه را نیز تاحدی انجام میداد زیرا مانند یک مجمع قضائی حکم حبس یا اعدام اتباع را صادر مینمود وهم گاهی این نوع مسائل را به محاکم ارجاع میکرد. شوری مالیه کشور

سازمان حکومت آتن در زمان افلاطون

مردم (یعنی هیئت اتباع آتن)

نایب‌کی غیر مستقیم

هیئت قضاییه

محکمه قضائی عالی
 (مرکب از ۵۰۱ نفر ذوری) این هیئت تا درجه‌ی نیز واجد قدرت مقننه بود یعنی میتوانست به شیبه قوه اجرائیه وهم قانون را نظارت نماید.

نایب‌کی مستقیم

هیئت مقننه

مجمع عمومی
 (اکلیزیا)

انتخاب غیر مستقیم

انتخاب مستقیم

هیئت اجرائیه

شورای پانصد نفری
 در هر عشر از سال تنها پنجاه نفر از صد نفون حکومت میکردند و هر روز بحکم قرعه یک نفر و تنها یک نوبت در دهه عمر ریاست شوری را عهده‌دار بود. این شوری حل تفاوت هم داشت و هم وظیفه مجلس علیا (سنات) را عهده‌دار بود.

انتخاب غیر مستقیم

ده ژنرال
 فرماندهان نیروی زمینی و دریایی

کلاتران

ماینر ماکوزین
 رسمی دولت و ادارات کنوری

سلب شرافت در پیش چشم ایشان مجسم بود، آنها که اگر وقتی در یک واقعه موفق نشده و بنفع خود نرسیدند هرگز تقوای خویش را نسبت بکشور خود از دست نیدادند بلکه داوطلبانه حیات خود را بعنوان بهترین هدیه‌ی که قابل تقدیم در یک جشن و ضیافت بزرگ باشد بکشور خویش تقدیم مینمودند»

مفهوم قابلیت کشور در نظر مردم آتن عبارت بوده است از شرکت در بزرگترین افتخارات مردم آتن که بزرگی خود را در بزرگی آتن میدیدند و میگفتند در نزد انسان هائل و فهم چه چیز میتواند بر این موهبت ترجیح داشته باشد. در مقایسه اموال و خانواده خود با شهر آتن و جامعه آتنی البته آتن را بر اموال و خانواده خود ترجیح میدادند یعنی نفع جامعه را مقدم بر نفع خویش میسرند. در نظر ایشان منظور از تشکیل خانواده و کسب مال آن بود که سهمی مؤثر در دستگاه جامعه و حیات اجتماعی داشته باشند، جامعه یا شهر را مافوق همه چیز میدانستند و مافوق افراد، زیرا در نظر ایشان آنچه که با افراد ارزش میداد جامعه بود (در فلسفه سیاسی یونان هر جا گفته شود شهر، منظور جامعه مقیم شهر است). تمدن امروزه و اجتماع جدید بواسطه کثرت جمعیت و مشکلات دیگر هیچگاه نمیتواند آن احساسات و ابتدایای حیات سیاسی یونان را در مردم امروز ایجاد نماید. تأمین وسایل حیات و زندگی مردم در آن دوره بیش از آنچه امروز زندگی مردم با کار دولتها بستگی دارد بستگی با دولت آتن داشت.

بقول ارسطو قانون اساسی شهر آتن عبارت است از دستور روش زندگی و بکنونع طریقه زندگی است نه یک دستگاه اجزاء حقوقی و قانونی (لگال) و هدف اساسی تئوری یا فلسفه سیاسی وفق دادن و هم آهنگ ساختن اجزاء این حیات عمومی است بایکدیگر. تئوری شهر و دولت سینه برای یونان عبارت بوده است از اخلاق و سوسیولوژی (علم الاجتماع) و اقتصاد و سیاست. تمام این ابداعات از قبیل زیاد بودن عده و اعضاء شوری ها و محاکم و بکار بردن قرعه در انتخابات و غیره همه برای این بوده است که اتباع آتن سهم بیشتری در اداره امور حکومت داشته باشند و حکومت در حقیقت دموکراسی بود زیرا در دست چند نفر معهود نبود. ارسطو آمار و استاتستیک تهیه کرده و معلوم نموده است که در هر سال از هر شش نفر آتنی یک نفر در اداره امور حکومت کشوری شرکت میکند.

این نکته که چگونه افراد منافع شخصی و مصالح شخصی را با مصالح و منافع اجتماعی وفق دهند نیز مورد توجه و بحث و تحقیق بوده و سبب تأکید در شرکت در امور اجتماعی و ترتیب مؤسسات سیاسی بنحویکه افراد حداکثر فرصت را برای شرکت در حکومت داشته باشند این بوده است که مردم کار اجتماعی را بگردن مأمورین دولت نگذارند و خود شانه از زیر بار مسئولیت اجتماعی خالی نکنند چنانچه پریکلس در همان نطق خود گوید:

«هیچ فرد آتنی از شرکت در امور دولت و کشور غفلت نیورزد زیرا هر آتنی از خانواده خود توجه میکند. و حتی آنان که شغلشان معامله است تا حدی از سیاست و پبلیتیک اطلاع دارند. هر آتنی که در سیاست شرکت نمیکند و علاقه بشرکت در امور اجتماعی ندارد در نظر ما عضو بیفایده و بی خاصیت اجتماع تلقی میشود»

نه عضو بی ضرر. و اگر می بینید که عده معدودی از ما صاحب دماغ ابشکاری هسد باید نیز بدانید که همه ما مردم آتن نسبت بنیاست و خط مشی حکومت خوب قضاوت می کنیم و آنرا خوب تشخیص میدهم .

در نزد آتنی های زمان پریکلس صرف تمام وقت بامور معاملات یا صنعت، و عدم شرکت در کارهای عامه و امور شهروسیاست دولت انحراف بزرگی از خط مشی صحیح شمرده میشد. صنایع آتن بخصوص ساختن ظروف سفالی و ساختن اسلحه دریوتان قدیم بعد اعلاقی ترقی رسیده بود معینا صنعتگران آن زمان چنانچه اتفاق میافتاد که چندی اوقاتشان تمام صرف کارهای صنعتی میشد و وقت شرکت در امور شهر را پیدا نیکردند ناراضی شده و روح ایشان بر ضد چنان زندگی طفیان میکرد. در مقابل چنین رسی بالطبع احدی بنام اختلاف درجه تول یا رتبه یا شان یا خانواده و نژاد ممنوع از شرکت در امور دولتی نبود چنانچه پریکلس گوید:

« تصاحب پستهای دولتی بمنزله اعطاء يك امتیاز نیست بلکه مزد لیاقت است و هر کس که بروز لیاقت دهد بمناسب میرسد. فقر و نامناسب بودن شرایط و اوضاع زندگی هیچ چیز دیگر مانع تصدی خدمات دولتی (ملی) نیست.»

پریکلس معتقد به تخصص در امور اداری و حکومت نیست و آنرا شعبده و پست هم اندازی میدانند. وی همه را لایق کار میشارد و میگوید: « زیرا همه قلب و دست دارند و ما بقلبها و دستهای خود اتکاء داریم ». میگوید: « اسبارت در تعلیم و تربیت جوانان خیلی مجاهده میکند و ما در این امر سهل انگاری نمیکنیم معینا در موقع مقابله با مصائب و متاعب از آنها کمتر نیستیم». وی دقت و هوش و زیرکی را جانشین کافی برای تجربه و علم و سابقه و تخصص میشارد.

در آتن اختلاف رتبه و تمول و نژاد و خانواده و نسل بهیچوجه موجب تبعیض نبوده و راه فرصت ترقی و خدمت برای همه افراد باز بوده است.

آنچه که در باب اوضاع سیاسی و مؤسسات سیاسی آتن ذکر شد بمنظور آن بود که تا درجه می باید الهای سیاسی جامعه آتن که موجد مؤسسات مزبور بود بی بریم و بحقیقت میتوان گفت که آتن عصر پریکلس بیش از هر جامعه جهانی در تاریخ موفق باجرای نسبی و عمل باید الهای جامعه خود گردیده. معینا باید دانست که تاکنون هیچ جامعه نی در تاریخ موفق به نیل باید الهائی که در دماغ مردم آن جامعه وجود داشته است نگردیده و نزدیک شدن باید الهها در جامعه های مختلف نسبی بوده و هست چنانچه جامعه آتن نیز به نیل بتمام ایدالهها موفق نگردیده و دلیل این مسئله ظهور کتاب **جمهوری افلاطون** است. وی در این کتاب، دموکراسی آتن را تحلیل کرده معایب و نقائص آنرا شرح می دهد و شکست آتن را نتیجه معایب مزبور میدانند. وی معاصر با جنگهای پلوپونزی بوده که منجر بشکست دموکراسی و خاتمه دموکراسی آتن گردید و لذا نسبت بر رژیم دموکراسی آتن شك پیدا کرده برخلاف پریکلس که قویا بدان ایمان داشته، افلاطون در کتاب **جمهوری خود يك جمهوری خیالی** ایدالی را در نظر گرفته آنرا شرح میدهد و میخواهد بگوید جمهوری موفق و صحیح باید چنان باشد که وی شرح داده است. توسیدید نیز

بریکس در نطق خود نیز از این دو عنصر نام برده و آنها را با یکدیگر در یک جمله ترکیب نموده میگوید:

« در حیات اجتماعی ما استثنا و تبیض راه ندارد و ما در محاوره و مباحثه و معامله و روابط فردی و شخصی بهیچوجه نسبت یکدیگر ظنن نیستیم و نیز اگر همسایه ما آنچه را که میل دارد انجام دهد نسبت بوی خوشگین نیشویم و بوی با نظر تند و خیره نینگریم. اگرچه نظر تند برای وی بی ضرر باشد ولی شایسته و گوارا نیست. در حالیکه مادر محاورات شخصی این نوع اهل مدارا هستیم و ضبط نفس داریم و یک روح احترام در عملیات اجتماعی مانیز دیده میشود ما بواسطه احترام بقامات و قانون ممنوع از انجام اعمال خطامیباشیم. مانند بکنانی که از مجروحین توجه میکنند احترام خاصی قائل هستیم و همچنین نسبت بقوانین غیر مکتوب که نسبت به متجاوز عکس العمل ایجاد میکنند احترام نمیگذاریم.»

در شهر آتن کارهای شهر بوسیله همکاری مردم با یکدیگر و بصورت داوطلبی انجام میشد و سبب پیشرفت این روش آن بود که مردم بانهایت آزادی در کلیه امور شهر با یکدیگر بنحو کامل بحث میکردند و امورا را تحلیل مینمودند. بریکس در این زمینه گوید:

« بعقیده ما، مانع بزرگ هر کار بحث در آن کار نیست بلکه میل به تحصیل علم و اطلاع لازم برای انجام آن کار است که نتیجه بحث مینماید (یعنی چون بر موز آن کار آشنا شدیم و معایب و نتایج سوء آن را درک کردیم بالطبع از انجام آن کار احتراز میکنیم - ۲۰) زیرا ما قدرتی عجیب برای تخیل و تفکر قبل از عمل وهم برای انجام عمل داریم در حالیکه دیگران بواسطه نادانی جرئت انجام کار را دارند اما در باب عکس العمل آن کار فکر نمیکنند»

بطوریکه از بیان بریکس معلوم است همین اعتقاد به بحث، بهترین وسیله برای طرح نقشه های امور عامه و اجرای آنها در یونان قدیم بوده و معتقد بودند که یک اقدام عاقلانه و یک مؤسسه خوب مورد آزمایش بسیاری از عقلا و صاحبان فکر واقع میشود و در ترازی و افکار عده کثیری از مردم نتیجه خواهد شد.

یونانیان مسائل را در معرض بحث و انتقاد معقول و منطقی قرار میدادند و تا آن درجه پای بند رعایت عادات بودند که فکر میکردند عادات نتیجه تجربه و تفکر است. ولی سعی داشتند که پای بند عادت مطلق تنها بدلیل آنکه عادت است نباشد و آنرا با عقل و منطق و استدلال وفق دهند. رابطه دادن عادت با عقل و منطق و عدم تعصب نسبت بعادات در خلال تمام تئوری دولت سینه دیده میشود. لهذا عقیده دست شاکین که میگفتند «حق عبارت است از عادات کورولنا مؤسسات سیاسی تنها طریقه ابداعی است برای تحصیل منافع بنفع آنان که از سیستم حکومت نفع میبرند» مورد انتقاد شدید افلاطون قرار گرفته این عقیده راهمگترین سوم اجتماعی میشارد و میگوید حکومت بر پایه استدلال و عقل قرار گرفته نه بر اساس زور، و مؤسسات دولتی برای آن بوجود آمده اند که مردم را آگاه سازند نه آنکه اعمال زور نمایند. آزادی هر تنه منوط است باین حقیقت که وی صاحب ظرفیت عقلی است تا بوسیله مباحثه آزاد با همشهریان خود هم آنها را بیآگاهانند

وهم خود آگاه شود. هریونانی قدیم معتقد بود که تنها یونانی این موهبت عطا شده یعنی هریونانی صاحب استعداد عقلانی و قدرت تفکر صحیح است و دولت سینه در میان تمام حکومتهای جهان تنها حکومتی است که مباحثه آزاد را تقویت میکند. این نوع فکر سبب شده بود که نظراهای یونان نسبت به بربریان طور دیگر باشد چنانچه ارسطو ملتها و حکومتهای غیر مشابه با یونان و بربریان را غلامان بالفطره و طبیعی میشارد.

یونانی قدیم آزادی را شامل احترام بقانون میسرود. آتنی قدیم در دماغ خود مفهوم آزادی را آن نیدانست که هر چه میخواهد بدون حد و حصر بکند بلکه با کمال دقت دره بیان آن نوع از ضبط نفس که تنها نتیجه فشار و اعمال قوه یا تحویل اجباری عقیده یک حاکم باشد با آن نوع ضبط نفسی که نتیجه حس وجدانی و درونی هر فرد باشد نسبت با احترام بقانون فرق میگذاشت و این دو نوع قید را از یکدیگر تمیز میداد.

نکته‌ئی که مورده و اوقت عموم فلاسفه یونان بوده و در آن اختلاف نداشتند عبارت از این بود که حکومت بظلم بدترین نوع حکومتهاست زیرا بقعیده ایشان تیرانی یا حکومت ستمگری عبارت است از اعمال قوه غیر قانونی و لوائیکه هدف و نتایجش مفید باشد مهندا بداست و مردود است زیرا حکومت ملی را از میان میبرد.

یورپید (۱) در کتاب خود موسوم به لابه‌ها میگوید «هیچ بدبختی بالاتر از استبداد در کشوری نیست. در تحت چنین رژیم قوانین عرف نمیتواند وجود داشته باشد فقط یکنفر حکومت میکند و قانون را در دست خود گرفته است»

در کشور آزاد بقعیده یونانیان قانون حکومت میکند نه حاکم و سلطان، و لذا قانون مستوجب احترام از طرف اتباع است. حتی هنگامیکه در مورد خاصی آن قانون موجب مزاحمت فردی گردد باز هم مستوجب احترام است. آزادی و حکومت قانون دو عنصر مکمل یکدیگر و مظهر حکومت نیک هستند. و بقعیده ایشان این است سر حکومت ملی و رمز دولت سینه و این است تنها مزیت مردم یونان بر تمام مردم جهان و این است معنی مباحثات پریکلس در نطق خود که میگوید: «آتن منکته هلاست» (۲) بالاخره ایدال آتن را میتوان در این جمله خلاصه نمود «تابعیت آزاد در کشور آزاد» طرز اداره حکومت طبق ایدال سیاسی یونان یعنی بی طرفی قانون و وجود قانونی که بی طرفانه وضع شود و بی طرفانه اجرا گردد و باید محتوم شمرده شود بدان سبب که صحیح است و بی طرفانه است. آزادی تبعه یعنی آزادی برای درک و فهم و مباحثه و اظهار عقیده و پیشنهاد و شرکت در امور اجتماعی از لحاظ رتبه و درجه و نژاد و خانواده یا ثروت بلکه بر اساس لیاقت و قابلیت ذاتی. هدف این ایدال آنکه برای فرد ایجاد زندگی اجتماعی یعنی حیاتی مشترک با سایرین نماید و بهترین مکتب تربیت اجتماعی را برای بروز قوای طبیعی بوجود آورد و برای جامعه مواهب حیات تمدن را با تمام مزایای آن مانند آسایش مادی و صنعت و مذهب و ترقی آزاد

۱- Euripides در کتاب لابه‌کنندگان (Les suppliants) The suppliants جلد دوم

صفحات ۴۲۹-۴۳۲ ترجمه Way بانگلیسی ۲- Hellas

فصل دوم

افکار سیاسی پیش از افلاطون

سولون - اریستوفان - پروتاگوراس - یورپید - اناکسیماندر
 هراکلیتوس - انتیس تن - الیداماس - آنتیفون - تراسی ماگوس
 کالیکلس - گورگیاس - سقراط

مهم ترین دوره حیات اجتماعی آتن در نلک سوم قرن پنجم قبل از میلاد اتفاق افتاده
 امادوره عظیم ظهور و شکل گرفتن فلسفه سیاسی یونان بعد از سقوط آتن و پس از جنگ
 با اسپارت است. در این مورد نیز مانند سایر نظائر و موارد تاریخی، عکس العمل پس از عمل
 بوجود آمد و عقاید سیاسی از نتایج عکس العمل ها تکوین یافت. اصول و کلیات فلسفه
 سیاسی تنها پس از آنکه مدتی مدید بوقوع عمل و تجربه گذاشته شده بود شکل گرفت یعنی
 نتیجه مستقیم تجارب بود.

باید دانست که آتنی های قرن پنجم قبل از میلاد چندان وقت خود را صرف خواندن
 و نوشتن کتب نمی کردند. و اگر قبل از افلاطون کتبی در فلسفه نوشته شده باشد نگاهداری
 نشده و از میان رفته است. با وجود این از قرائن و ادله موجود معلوم است که بحث و تفکر بعد
 اکثر و کامل رواج بوده و در خلال قرن مزبور مردم بسیاری از اوقات خود را وقف بحث
 در مسائل سیاسی و تفکر در آن و حل موضوعات بلیتیکی نموده اند و حتی بسیاری از نظریه ها
 و عقاید و فرضیه هائی که افلاطون و ارسطو در کتب خود ذکر میکنند قبل از ایشان شکل
 گرفته بود. البته مبدأ و اصل ظهور این عقاید را نمیتوان امروز معلوم کرد که از کجا سرچشمه
 گرفته و از کدام اشخاص آغاز گردیده ولی محیطی که در آن این نوع افکار سیاسی نمو
 کرده است قابل درک و قابل تشریح است.

رواج بحث سیاسی در یونان قدیم

آنچه که مسلم است آتنی های قرن پنجم دائماً مشغول بحث در امور سیاسی بوده اند.
 مسائل عامه و اوضاع و احوال امور عمومی فوق العاده مورد توجه مردم بوده. هر آتنی
 در یک محیط مباحثه و مذاکره و اظهار عقیده بسر می برده بطوریکه تصور آن محیط و آن
 حالت برای مردم معاصر که گرفتاریهای زیاد زندگی مادی مجالی به ایشان برای مباحثه
 و برگزینی نیندهد مشکل است. در آتن تحقیق در انواع و اقسام مسائل و امور سیاسی

مورد علاقهٔ دماغهای کنجکاو و مردم آتن بود. از طرف دیگر یونانیان از لحاظ موقعیت جغرافیایی در محلی از دنیای قدیم قرار گرفته بودند و محاط به کشورهایی بودند که ناگزیر بوده اند در باب انواع حکومت و مقایسهٔ حکومتها با یکدیگر تفکر نمایند. موضوع مقایسهٔ حکومتها (۱) امروز خود یکی از شعب علوم سیاسی در دانشگاه های بزرگ دنیا میباشد. کتب بسیار در همین باب نوشته شده، دروس متعدد در این رشته تدریس میشود و در آن جزئیات محسنات و مضار انواع حکومتها با یکدیگر مقایسه و تحلیل شده است. از طرف دیگر در داخلهٔ کشور یونان در شهرهای مختلف نیز اقسام متعدد مؤسسات سیاسی وجود داشت. که اگر چه عموماً از نوع دولت سینه بود ولی با یکدیگر از جهات بسیار تفاوت داشت. در میان نواحی یونان، ناحیهٔ آتن نمونهٔ مرفعی ترین دولت دموکراسی یا کشور دموکراسی، و اسپارت نمونهٔ محافظه کار ترین دولت اشرافی یا اریستوکراسی شده میشد و هر آتنی از هنگامیکه رشد وی به حدی میرسید که میتوانست بحث در امور سیاسی نماید در مقام مقایسهٔ بین این دو سیستم بر میآمد.

از لحاظ کشورهای همسایهٔ یونان، در میان کشورهای خارجی واقع در خاور کشور یونان، دولت ایران قدیم همیشه مانند یک شیخ مهیب در نظر هر یونانی جلوه میکرد و هیچگاه فکر هیچ یونانی فارغ از این خطر شرقی نبود. یونانیان حکومت ایران را یک حکومت نیک و بالغ و ملت ایران قدیم را یک ملت حقیقی و صاحب رشد فکری و سیاسی نمیشمردند و بطوری که از نوشتجات ایشان بر میآید ایران را دارای نوع حکومتی می دانستند که شایستهٔ جماعت وحشیان و مردم بدوی و بربریان است. در نظر یونانی حکومت ایران مانند یک صفحهٔ تاریک و سیاهی جلوه گر میشد که یونانیان مؤسسات سیاسی خود را با الوان روشن بر آن صفحه تصور نمایند و بعبارت دیگر همیشه مؤسسات سیاسی خود را مانند تصاویر روشنی در مقابل صفحهٔ تاریک حکومت ایران مینگریستند و مؤسسات خود را بمراتب بر مؤسسات ایرانی ترجیح میدادند. این بود طرز فکر یونانیان قدیم در مقایسهٔ حکومت خود با طرز حکومت کشورهای همسایه. از طرف دیگر چون یونانیان بیش از سایر ملل آن زمان در دریاها دست داشتند و بسافرت بجنوب و غرب مدیترانه می برداختند ملاحظهٔ حکومتها و مؤسسات سیاسی مصر و کارتاژ و همچنین سایر کشورهای آسیائی، آنها را بیش از سایر ملل به ماهیت انواع حکومتها آشنا کرده و مسئلهٔ مقایسهٔ بین حکومتها را برای ایشان سهل تر مینمود و هم مزید علم و اطلاع ایشان میگردد و بدین طریق موضوعات تازه برای بحثهای سیاسی که مورد عشق و علاقهٔ ایشان بود پیدا میشد.

کنجکاوای شدید یونانیان قرن پنجم نسبت به مؤسسات سیاسی و قوانین عجیب کشور های دنیای معاصر یونان قدیم از ملاحظهٔ بحث ائتروبولوژیکی هرودوت مورخ یونانی بخوبی مفهوم میشود. قسمت مهمی از کتاب وی مصروف بحث در عادات عجیب و رسوم غریب خارجیان در امور بازرگانی شده.

بدیهی است طرز سلوک و رفتار و آداب و رسوم که در یک کشور مورد احترام زیاد

است و تقوی شمرده میشود ممکن است در کشور دیگر یا باخونسردی تلقی گردد و با آنکه مذهب شمرده شود. هر فرد بشر بالطبع عادات کشور خود را نسبت به عادات اقوام دیگر ترجیح میدهد و اگرچه معدودی از عادات است که ذوق سلیم و فکر بیطرف و غیر متعصب تصدیق میکنند که نسبت به عادات مخالف آن که در ملل دیگر معمول میباشد مرجح است. معیناً زندگی هر فرد در هر جامعه باید بر اساس مقیاسی معین باشد یعنی نسبت به آن مقیاس سنجیده میشود و طبیعت انسان احتیاج بقبول نوعی تقوی دارد که نتیجه میزان درک و استنباط آن شخص میباشد.

هرودوت در بحث و تحلیل عادات و رسوم ملل مختلف یادیده اغماض ولی کنجکاو عادات مزبور را مینگرد و نسبت برسوم و عاداتی که بنظرش عجیب آمده بانظر احترام نگاه میکند. وی دستور و عقیده گاهمیز پادشاه ایران را که مذاهب دیگر غیر از مذهب ایرانیان را مردود شمرده و رسوم مذهبی دیگران را قابل سرزنش دانسته است دلیل قطعی دیوانگی گاهمیز میشارد.

هرودوت (۱) مینویسد: (۲) من خیال میکنم مفهوم شعر پندار (۳) که میگوید «استعمال و اعتیاد آقای همه است» صحیح میباشد.

با آنکه کتاب تاریخ هرودوت جنبه فلسفی ندارد شواهد و قرائنی در قسمتی از آن دیده میشود که دلالت دارد بر تصق یونانیان و وسعت دائره تفکر ایشان در باب تئوری حکومت و دولت.

از جمله آنکه هرودوت مینویسد (۴)

«هفت نفر ایرانی مأمور بحث در مقایسه سه نوع حکومت مائزشی (سلطنتی) و اریستوکراسی (اشرافی) و دموکراسی گردیدند تا فوائد و مضار هر یک را سنجیده و مقایسه کنند و ارزش آنها را معلوم نموده یکی از آن



هرودوت مورخ یونانی

سه طریق را برای حکومت ایران برگزینند. پس از مباحثه بسیار به این نتیجه رسیدند که سیر و تمایل حکومت مائزشی همیشه بدان است که بدرجه حکومت ظلم و استبداد یا تیرانی (۵) تنزل جوید اما دموکراسی اگرچه تمام مردم را در پیشگاه قانون مساوی میداند

۱- هرودوت Herodotus مورخ یونانی در قرن پنجم ق. م متولد هالیکارناس در آسیای صغیر در خلال مطالعات خویش به اکثر نقاط معروف جهان معاصر خود مسافرت کرده چندی در ساموس مانده و بعد متوقف آن و در اواخر عمر در تودیل ایتالی زندگی میکرد. از جمله آثار مهم وی تاریخ جنگهای ایران و یونان است از ۵۰۰ تا ۴۷۹ ق. م.

طرز منظم تحریرات و روش وی در تألیف و تسلط وی در تاریخ نویسی موجب گردیده که او را پدر فن تاریخ میتوانند

۲- هرودوت کتاب سوم صفحه ۳۸

۳- Pindar ۴- هرودوت جلد سوم صفحات ۸۰ - ۸۲

۵- Tyranny, Tyrannie

ولی عییش این است که بسهولت ممکن است به **موبوگراسی** (۱) یا حکومت رجاله و مردم عوام و بازاری و قیادت جهال تنزل یابد یعنی حکومتی که در آن مردمان حقیر و بی اطلاع و نالایق مصدر کار باشند و مسلماً حکومت افراد برجسته و باهوش و صاحب غریزه و بااستعداد برحکومت نادانان ترجیح دارد و از آن بهتر چنان است که از میان افراد خوب بهترین آنها انتخاب شود و آن یکنفر که افضل و الباقی از دیگران است حکومت کند بالاخره برای ایران حکومت مانرشی را ترجیح داده و اکثریت ایشان رأی به حکومت سلطنتی دادند >

محققین امروز معتقداند که این استدلال و مقایسه را مسلماً هرودوت در سفر خود به ایران از ایرانیان نگرفته چون در ایران قدیم حکومت دموکراسی سابقه نداشته که تنزل آنرا به موبوگراسی آزموده باشند و هفت نفر ایرانی بر روی آن بحث کنند بلکه این حکایت ساخته و پرداخته خود هرودوت و همان زمینه افکار هموطنان وی و عقاید رایج زمان او میباشد که آنرا در کتاب خود منعکس نموده . معلوم میشود در آن ایام دموکراسی یونان راه تنزل و انحطاط می‌یومده و بطرف موبوگراسی میرفته و ناچار عکس العمل چنین سیری همانا تمایل مردم و افکار عمومی بطرف اریستوکراسی بوده و هرودوت در ذکر این حکایت دوی سخنش بایونانیان است ولی طرد آلباب و بسنظور اینکه سخن خود را در هموطنان خویش مؤثر تر سازد آنرا به ایرانیان نسبت داده است .

این طبقه بندی انواع حکومتها به سه نوع ادنی که تنزل یافته سه نوع اعلی باشد و همچنین مقایسه انواع حکومتها بایکدیگر از مدت‌ها قبل از هرودوت پایه تئوری سیاسی یونان قرار گرفته بود و در کتب افلاطون و ارسطو نیز از این طبقه بندی و مقایسه بحث شده چنانچه در فصل خود ذکر خواهد شد .

در آغاز ظهور افکار سیاسی در یونان البته حسن کنجکامی یونانیان نسبت بروشهای معمول در کشورهای خارجی محرک ظهور فلسفه سیاسی بوده ولی تنها عامل مؤثر در این امر نبود . عامل اصلی عبارت بوده است از سرعت تحول اوضاع در آتن و مبارزه و کشمکش که نتیجه تسریع در تغییرات عادات و معمولات بوده است . در آن دوره تاریخی در هیچ موقع حیات مردم آتن بلکه زندگی مردم یونان کاملاً تابع عادات و رسوم نبوده یعنی آنقدر که ملل دیگر به عادات قدیمه تسک می‌یافتند و عادت در نظر آنها حکم آسانی و واجب الاحترام شده میشد در نظر یونانی تا آن درجه اهمیت نداشته ، دماغ یونانی طبق اصطلاح امروز بازر بوده . یونانی حاضر بود در باب ارزش هر عادت و تحلیل مبدأ آن بحث کند و اگر عیب و ضرر آن ثابت شود آنرا ترک گوید و تغییر عادت دهد و چیزهای تازه را بپذیرد .

اسپارت در میان شهرهای یونانی از همه محافظه کارتر و کهنه پرست تر اما از طرف دیگر پیش از سایر شهرها دارای ثبات اوضاع سیاسی بود . ولی آتن همیشه مباحثات میکرد که متجدد و مترقی و تمالی طلب است و مردم آن روشن فکر بوده تغییرات را پذیرفته و چیزهای تازه را قبول میکنند و نیز مباحثات میکرد به اینکه اهالی آتن هیچگاه به قدمت تاریخی مؤسسات خود نبالیده حتی نامی هم از آن نیبیرند ، برخلاف ملل محافظه کار یا

کهنه پرست که میگویند چون پدر وجد واجداد ما چنین زندگی میکردند و صاحب چنین و چنان مؤسسات بوده اند لذا باید آن مؤسسات را نگاهداری کنیم و حیات خود را بر طبق آن تنظیم نماییم.

تاریخ دموکراسی آتن و پیروزی نهائی دموکراسی آن شهر مقارن است با عصر پریکلس و نمو آن در خلال دوره زمامداری سیاسی پریکلس سیر خود را کرده و نسبت به آتزمان ریشه اش چندان قدیم نیست باین معنی که قدمت دموکراسی آتن از یک قرن قبل از پریکلس تجاوز نمیکند.

قانون اساسی آتن در سالهای آخر قرن ششم قبل از میلاد تدوین شده و آغاز دموکراسی چنانچه تأسیس کنترل عامه را نسبت به حاکم که از طرف سولون وضع گردید نیز بحساب آوریم، کمتر از یک قرن نیز میباشد یعنی از آغاز ظهور چنین دموکراسی تا عصر پریکلس که دوره بلوغ و کمال دموکراسی آتن شمرده میشود از یک قرن کمتر است. در حقیقت سیر تکامل دموکراسی عجیب آتن در کمتر از یک قرن انجام گرفته. بادقت در نکته مزبور میتوان به میزان سرعت تحولات در آن جامعه آنهم در عصری که عصر سرعت و اختراع (که تغییر سریع حیات اجتماع و اوضاع سیاسی لازمه آن میباشد) نبوده است پی برد. علاوه از زمان سولون به بعد در مسائل کلی مربوط به سیاست داخلی آتن تقریباً تغییراتی حاصل نشده. مسائل مورد توجه روز عبارت بوده است از مسائل اقتصادی و دیگر اختلاف بین اریستوکراسی (که مردان من و از خانواده های بزرگ که مالک اراضی نیز بوده اند پیشوایان و طرفداران آن بودند) و دموکراسی که منافع بازرگانان تجارت خارجی طرفدار و حاکم بر آن بوده و هدفش آن بوده است که قدرت آتن را در دریاها افزون نماید تا تجارت خارجی بهتر انجام پذیرد (مشابه با وضیعت انگلیس در قرون ۱۸ و ۱۹).

سولون مباحثات میکرد که هدف قوانین موضوعه وی آن است که تعادلی در میان غنی و فقیر ایجاد نماید و همواره لازم میدانست که مبارزه ملایمی بین این دو طبقه برقرار باشد تا در جامعه تعادل حاصل شود. و می بینیم که در زمان افلاطون همین اختلاف منافع غنی و فقیر سبب فقدان هم آهنگی در حکومت شمرده شده شخص افلاطون هم این نکته را متذکر شده و ملاحظه میشود که تاریخ آتن بلکه تاریخ یونان لااقل در دو قرن آخر آن دوره صحنه نیست از مبارزات شدید حزبی و تغییرات سریع در قانون اساسی.

در باب اینکه علل اقتصادی و تجارت خارجی محرك ترقی دموکراسی آتن بوده اتفاقاً دلیل خوبی از آن دوره باقی مانده که جالب توجه میباشد و آن مقاله مختصری است موسوم به «قانون اساسی آتن» که از طرف یک نفر از اشراف (اریستوکرات) ناراضی نوشته شده و سابقاً مورخین آنرا بنا بآشتیاء به گزینش نسبت داده اند (۱) نویسنده مقاله مزبور در قانون اساسی آتن در آن واحد، هم یک دستگاه کامل دموکراسی

۱- این مقاله بوسیله **H. G. Dakyns** در جزء تحریرات کرفون ترجمه شده و در جلد دوم آن مسطور است. همچنین پروکس **F. Brooks** آنرا در کتاب موسوم به «انتقاد یک آتنی به دموکراسی یونان» چاپ لندن سال ۱۹۱۲ ترجمه کرده، تاریخ تحریر این مقاله معتدل است سال ۴۲۵ ق. م. باشد.

و مؤسسات آنرا می بیند وهم، شکلی از حکومت که بقیده وی کاملاً از طریق مستقیم منحرف شده و آنرا حکومت منحرف می نامد و نیز میگوید که ریشه های قدرت دموکراتیک آن در بازرگانی دریائی است و در نتیجه بستگی دارد باهیت نیروی دریائی .

باید دانست که در آن زمان نیروی دریائی، شنبه دموکراتیک دستگاه نظامی شمرده میشد و پیاده نظام سنگین اسلحه ، شنبه اریستوکراتیک آن محسوب میگردد. البته شرایط زمان این تقسیم را ایجاد نمیکرد. همان نویسنده اریستوکرات آتنی در مقاله خود مینویسد: «دموکراسی اختراعی است برای استثمار غنی و ریختن پولهای وی در جیب فقیر» و همچنین میگوید: «محاکم عمومی تنها برای آن بوجود آمده که بششزار نفر اعضاء ژوری حقوق داده شود و نیز برای اینستکه متفقین آن هنگامیکه برای حل و فصل امور قضائی و مرافعات خود در آن توقف دارند پولهای خود را در آنجا خرج نمایند. « (مقایسه شود با اوضاع محاکم دادگستری و تشریفات محاکمه در بعضی از کشورهای در زمان معاصر) بالاخره وی نیز مانند افلاطون (که بعد از تاریخ تحریر مقاله مزبور همین مطلب را نوشته است) شکایت میکند که «در دموکراسی حتی هنگامیکه یک غلام در کوچی شخصی تنه بزند آن شخص نمیتواند با او کلامی بگوید.»

از مقاله مزبور چنین مفهوم میشود که آن تصویر هجائی که افلاطون در کتاب هشتم جمهوری خود از کشور دموکراسی و رژیم حکومت دموکراسی رسم کرده و آنرا بیاد انتقاد و حمله میگیرد از ابداعات افلاطون نبوده و تازگی نداشته بلکه نتیجه افکار شایع زمان بوده است .

در آن حتی مردم عوام نیز برای بحث در برنامه های بسیار افراطی نسبت بشیرات اجتماعی و عقاید رادیکالی خیلی تندرو و حاضر و آماده بوده مانند مردم ملل دیگر نسبت به معمولات و عادات خود تعصب بخرج نینداوند و حاضر بسباحه بودند و این نکته مهم از تحریرات اریستوفان (۱) در کتاب خود موسوم به اگلیسیازوسا که در سال ۳۹۰ ق.م. با تمام رسیده بخوبی مشهود است . وی یک نمایش کمدی در باب موضوع حقوق زنان و انقاع ازدواج که تقریباً در همان اوان از طرف افلاطون در کتاب جمهوری تحت عنوان کونیسمن زنان نوشته شده و افلاطون آن فکر را قویاً تقویت کرده است ترتیب داده. در این نمایش کمدی، زنان مردان را کاملاً از صحنه سیاست خارج کرده ، ازدواج بکلی منسوخ و مردود میشود، کودکان را کاملاً از والدین حقیقی خود بی اطلاع میکنند، و هیچکس نینداند فرزند کیست و عموماً

۱- Aristophanes در کتاب Ecclesiarusae (۴۴۸-۳۸۰ ق.م.)

ییس نویسنده یونانی که در تحریر کمدی یکی از بزرگترین ییس نویسهای جهان محسوب میشود، تجاوز از چهار ییس کمدی در هجو و انتقاد شخصیت های مهم آن در زمان خودش و بر ضد بعضی از مولات و نمایان روز نوشته که جنبه معافانه کاری دارد و مخالف رادیکالیسم است . از این کمدیها فقط یازده ییس باقی مانده بشرح زیر با ذکر تاریخ تحریر آنها : اکارنیانها (۴۲۵) - والیهها (۴۲۴) - ابرها (۴۲۳) - زنبورها (۴۲۲) - صلح (۴۲۱) - برندگان (۴۱۴) - بسترانا (۴۱۱) - تسوئوریا زوسا (۴۱۱) - قورباغه ها (۴۰۵) - اگلیسیازوسا (۳۹۳) و تونوس (۳۸۸)

فرزندان اشخاص مسن تر از خود ایشان تلقی میشوند، کارهای دستی و بدنی را فقط غلامان باید انجام دهند، قبار و دزدی و تعقیبات قانونی و محاکمات نیز باید موقوف و ملغی گردد .
 رابطه بین کتاب اریستوفان و کتاب افلاطون مجهول است زیرا این دو معاصر یکدیگر



اریستوفان

بوده و هنوز معلوم نشده که کدام یک کتاب خود را زودتر نوشته اند (۱) بطوریکه معلوم است قصد اریستوفان از تحریر این کمدی انتقاد به یک فلسفه نوظهور یا یک فرضیه تحت آزمایش مانند حقوق زنان نبوده بلکه هدفش وسیعتر است. وی افکار ایدالیستی و یوتویائی یعنی جنبه خیال-پرستی دموکراسی چپ و افراطی یا رادیکالی را بشدت هجومیکند و بدان ناسزا میگوید .

آنچه که از بحث فوق استنباط میکنیم این است که شنوگان گفتگوها و بحث ها و خوانندگان مقالات و کتب و تماشاچیان صحنه های تأثیر در یونان قدیم حاضر بودند به سخت ترین انتقادات و هجوها که کاملاً منکر مؤسسات

سیاسی و عادات اجتماعی و سیستم زندگی و حکومت ایشان شود گوش گیرند و صحنه های تأثیر مخالف عقیده خود را تماشا کنند و برخلاف زمان معاصر که در بعضی از کشورهای جهان معمول است که عقیده مخالف نباید برای مردم گفته شود ، مایل بودند که عقاید مخالف گفته شود و پاسخ داده شود . همواره نسبت بقواعد مخالف معتقدات خود خشکین نمیدادند و تعصب بخرج نمیدادند چه تعصب یافاناتی کیسم (۲) را نتیجه نادانی و مانع کشف حقایق و سد ترقی میشردند .

در باب زنان و دفاع از حقوق ایشان افلاطون را نمیتوان مبتکر این فکردانست زیرا موضوع موقعیت اجتماعی زنان و حقوق ایشان معلوم است که در زمان وی از مسائل مورد بحث و وز بوده منتها افلاطون آنرا جدی گرفته و همانطور که این مسئله امروز نیز مورد بحث میباشد افلاطون بتفصیل از آن بحث کرده است .

مسئله نظم در طبیعت و نظم در اجتماع

از بیانات فوق معلوم گردید قبل از آنکه فلسفه سیاسی در یونان وجود خارجی پیدا کند تفکر و مباحثه در مسائل اجتماعی و سیاسی بین مردم یونان بعد اعلی شیوع داشته و

۱- در این باب جیمز آدام James Adam در کتاب جمهوری افلاطون که خودش بجا برسانیده در جلد اول صفحه ۳۴۵ بحث نموده و فرضیات مختلف دارد . هرودوت نیز در باب کورنیم زنان سخن رانده (رجوع شود بجلد چهارم هرودوت صفحات ۱۰۴ و ۱۸۰) همچنین رجوع شود به یوربید به زبان فرانسه ترجمه دیندورف Dindorf صفحه ۶۵۰

Fanatisme , Fanaticism - ۲

پیش از آنکه افلاطون فلسفه راجع آوری و تدوین نماید و بصورت کتابی درآورد و آنرا شکل و صورت دهد افکارمختلف سیاسی و ایده‌های متفرق و پراکنده فلسفی از معلومات عمومی مردم بوده و با آن آشنا بودند. افلاطون درحقیقت افکار و عقاید مردم روز را گرد آورده و تدوین نموده و نظریات خویش را بر آن افزوده است. علاوه بر افکار سیاسی يك سلسله نظریات و عقاید که تنها جنبه سیاسی نداشته (بلکه باید آنرا نوعی از نظریات قریحه‌نی و فکری کلی و عمومی شناخت) نیز شیوع داشته و مورد بحث‌روز بوده و این نوع عقاید اهمیتش از این نظر است که بعدها پایه اصول فلسفی قرار گرفت و فرضیه‌های فلسفی در او را بعد بر اساس آن نظریات وضع شده است.

چنانچه در فصل قبل اشاره شد نظریه اساسی در باب فلسفه دولت در یونان عبارت



سولون

بوده است از هم آهنگی در حیات اجتماعی که تمام اعضاء اجتماع در آن حیات اجتماعی مشارکت داشته باشند. سولون (۱) قوانین موضوعه خود را به هم آهنگی یا تعادل بین غنی و فقیر تفسیر نمود بطوریکه افراد هر دو طبقه مزبور هر يك به حقوق خود آشنا باشند و در این تشکیلات اجتماعی بحق خود برسند (۲) دو عنوان هم آهنگی (هارمونی ۳) و حفظ تناسب (۴) در فلسفه یونانی نه تنها در سیاست بلکه در سایر شئون حیاتی و اجتماعی مانند اخلاقیات و زیبایی و غیره نیز نقش مهمی بازی کرده. این فکر در آغاز ظهور فلسفه یونان بوجود آمد یعنی از

۱ - سولون Solon (۶۳۸-۵۵۹ ق م) قانونگذار آتنی و یکی از اعضای سبعة یونان است با واسطه موفقیتی که در دهائی سالامیس از جنگ مکاریانها بدست آورد شهرت یافت (۵۹۶ ق م) در ایام کساد و خرابی اوضاع اقتصادی بست آردکون Archon شهر آتن (رئیس کل شهر بانی آتن) انتخاب شد (۵۹۴ ق م) و به وی اختیار تام برای اصلاحات اقتصادی و اصلاح قانون اساسی داده شد. در مشکلات مجلس موسوم به بول Boule و همچنین مجلس عام و شورآی اریوپاگوس تجدید نظر نمود. در رفاه حال اشخاص مقروض قدمهایی برداشت. جمعیت را چهار طبقه تقسیم کرد. اصلاحاتی موجب خشم شدید بعضی عناصر در شهر آتن شد و سولون مجبور گردید فرار کرده ده سال از آتن دور باشد در این مدت به مصر و قبرس و لیدی مسافرت کرد و کسی پس از مراجعت وی به آتن پیزیسترات Pisistratus خود را جبارشهر (Tyrant) معرفی نموده و حکومت را بدست گرفت.

۲- عین ترجمه بیان سولون در این باب بصورت شعر در کتاب فرضیه سیاسی یونان تألیف ارنست بارکر Ernest Barker بزبان انگلیسی چاپ ۱۹۲۵ صفحه ۴۳ ذکر شده است.

۳- Harmonie -۴ Proportion

هنگامیکه **آناکسیماندر** (۱) میخواست طبیعت را بعنوان یک سیستم و یک دست‌گام مرکب از مجموعه تضادها (مانند حرارت و برودت، روشنی و تاریکی و امثال آن) تصویر و تفسیر نماید و معتقد بود که هر دو شئی متضاد از یک منبع خنثی سرچشمه گرفته‌اند.

فلسفه یونان در بعضی موارد هم آهنگی راهمان حفظ تناسب خوانده و بعضی اوقات آنرا عدل و عدالت اصطلاح کرده‌اند و در توضیح جهان طبیعت و تبیین‌دنیای فیزیکی و مادی آنرا **اصل غائی** شمرده‌اند. **هراکلیتوس** (۲) میگوید: «آفتاب از انجام وظائف خود کوتاهی نخواهد کرد و اگر کوتاهی کند ارین یس (۳) دوشیزگان عدالت او را از صحنه اخراج خواهند کرد.»

فلسفه فیثاغورث هم آهنگی با تناسب را در موسیقی و طب و فیزیک و سیاست اصل اساسی می‌شمارد.

نظیر ضرب‌المثل معروف «خیر الامور اوسطها» در زبان یونانی نیز هست مانند «میان روی بهترین طریق است» و «از هیچ چیز نه بسیار» در فن اخلاق نیز بیان مزبور نماینده همین اصل فلسفی تناسب و هم آهنگی بوده.

یوری پید (۴) در اشعار خود در کتاب «دوشیزگان فنیقی» از زبان **ژوگاستا** (۵) هنگامیکه فرزند خود را دعوت به حفظ اعتدال و میان روی میکند میگوید (۶):

« مساوات را رعایت کن که دوستان را بدوستان پیوندند،

و شهرها را بشهرها، و متفقان را به متفقان،

مساوات حقوق طبیعی انسان است»

در آغاز ظهور یافته هم آهنگی و تناسب آنرا یک اصل اخلاقی و فیزیکی شمرده‌اند بعنوان صفت خاص طبیعت یا صفت خاص طبیعت انسان. این فرضیه بعداً در بحث‌های مربوط به فلسفه طبیعی شو کرده و سپس تکامل آن در فلسفه اخلاقی و در فلسفه سیاسی نفوذ یافت و آنرا در مورد فلسفه سیاسی نیز صادق دانستند. اصطلاح یا ایده مزبور در فیزیک یک مفهوم فنی پیدا کرد و گفتند تمام اشیاء و آناری که در جهان میبینیم عبارتند از تحولات و تغییر

۱- **آناکسیماندر Anaximander** (۶۱۱-۵۴۷ ق م) عالم علم هیئت و فیلسوف یونانی از اهل مینتوس، شاگرد طالس، کاشف انحراف کسوف شمس، مخترع ساعت شمس و نقشه‌های جغرافیائی، معتقد بود که اصل اول با جوهر اولیه و ماداة لمواد چیزی است جاودانی و ماده نیست فنا ناپذیر و نامحدود و در درون خود تمام تضادها را موجود دارد مانند حرارت و برودت یا رطوبت و خشکی. آناری که در جهان مشاهده میشود نتیجه تجربه این تضادها و ترکیب عناصری است که میل ترکیبی بایکدیگر دارند مانند ترکیب حرارت یا رطوبت.

۲- **هراکلیتوس Heraclitus** فیلسوف یونانی در قرون ۶ تا ۵ ق م مقیم ایسوس مشهور به فیلسوف گریبان بنسابت عقاید و نظریات حزن آوری که نسبت به زندگی داشت. وی یکی از فلاسفه ماوراءالطبیعه و متافیزیسی‌های اولیه است ۳- **Erinyes** نام عمومی هر یک از سه الهه انتقام است که آنها را **Eumenides** نیز گویند و نام آنها بترتیب عبارت است از **Tisiphone و Alecto** و **Megaera** ششم‌های رومی

۴- **Euripides - Jocasta - ۶** - صفحات ۵۳۶ - ۵۴۲ ترجمه **Way**

صورت‌های يك عنصر اصلی لا یتغیر، در اینجا مقایسه می‌بم‌ل می‌آید بین يك عنصر اصلی لا یتغیر یا طبیعت ثابت با آثار جهان متغیر. در اواخر قرن پنجم ق‌م فرضیهٔ مزبور منتهی به ظهور فرضیهٔ اتم‌گردید که گوید «اتم‌های لا یتغیر و لا یتجزی بوسیلهٔ ترکیبات مختلف ایجاد انواع اشیاء در این جهان میکنند» در اواسط قرن ۵ ق‌م بواسطهٔ ازدیاد ثروت و تمول در یونان و احساس این نکته که باید سطح معلومات و فرهنگ بالا تر رود توجه متفکرین یونانی به مطالعات و تحقیقات در باب انسان معطوف گردید و بیشتر علاقهٔ به علوم مربوط به انسان پیدا شده مانند صرف و نحو و موسیقی و فنون و نطق و خطابه و انشاء و روانشناسی و اخلاق و سیاست. و چون نطق و خطابه تأثیر زیاد و رابطهٔ مستقیم با ترقی اشخاص در حکومت دموکراسی داشت نسبت به فن مزبور نیز علاقهٔ شدید بظهور رسید. معلمین علوم فوق‌یستر در آن زمان سوفیست‌ها بوده‌اند که در مقابل تعلیم، اجرت دریافت میکردند و لذا تنها کسانی میتوانستند از علوم ایشان بهره‌مند شوند که قادر به پرداخت حق‌التعلیم بودند. اما آنچه که مردم را تحریک و تشویق به تحصیل علم مینمود شخصیت عظیم سقراط بود که در دیالوگ‌ها یا مباحثات افلاطون برای مردم تصویر شده بود. این تغییر مجرای فکر مردم موجب يك انقلاب ذوقی و قریحه‌می در یونان گردید زیرا مجرای فکر و فلسفه را از علوم طبیعی به علوم انسانی مانند روانشناسی و منطق و اخلاق و سیاست و مذهب تغییر داد تا آنجا که هر گاه بحث در جهان طبیعی لازم آمد مثلا بطوریکه در کتاب ارسطو مشاهده میشود اصول مستنده را از لحاظ رابطهٔ انسانی با طبیعت در نظر گرفتند نه آنکه بخودی خود ناشی از طبیعت بشمارند.

و از هنگام مرگ سقراط تا قرن هفدهم بعد از میلاد این سیاق سابقه شد بطوریکه دیگر هیچگاه طبیعت را بخاطر نفس طبیعت مورد مطالعه قرار ندادند و مستقلا از آن بحث ننمودند بلکه طبیعت را همیشه به طبیعت انسانی ارتباط داده و با آن مقایسه کرده و از درجهٔ چشم انسان و بنا بر احتیاجات انسانی آنرا تجزیه و تحلیل نمودند.

پروتاگوراس (۱) فیلسوف سوفیست (سوفسطائی) یونان گفتهٔ مشهوری دارد - میگوید:

«انسان مقیاس همهٔ اشیاء است» در تفسیر این گفتهٔ پروتاگوراس عقاید مختلف از طرف فلاسفه ابراز شده. افلاطون نیز گفتهٔ وی را معنی کرده. بعضی گویند مفهوم بیان وی این است که علم مخلوق حواس و سایر استعدادات انسانی است و لذا منحصرأ علم يك قرار داد بشری است و ارزشی بیش از این ندارد.

۱ - پروتاگوراس Protagoras فیلسوف یونانی قرن پنجم ق‌م متولد ابدرا Abdera در تراس که در آن تعلیم یافته و اولین فیلسوف سوفسطائی محسوب میشود. وی دوست بریکس بوده در یکی از کتب خود بنام «در باب خدایان» نسبت بوجود خدایان شك کرده و موجودیت آنها را مورد پرسش قرار میدهد. این کتاب موجب تبعید وی از آن شد. فلسفهٔ وی در این جملهٔ معروف خلاصه میشود که «انسان مقیاس همهٔ اشیاء است آنچه که هست است و آنچه که نیست نیست». تدوین صرف و نحو، تشخیص اجزاء کلام و زمان و صیغه‌رانی و وی منسوب میشایند.

افلاطون گوید مقصود پروتاگوراس این است که هر چه را که هر کس انتخاب میکند که بدان معتقد باشد حقیقت دارد و صحیح است و گر نه صحیح نیست (البته مفهوم مخالف این بیان چنین میشود که هر زمان شخص معتقد بیک مطلب عقیده اش از آن سلب شد از آن لحاظ بیهوده آن مطلب دیگر حقیقت ندارد و صحیح نیست). بنظر بعضی دیگر اعتقاد باین اصل برای استادی که پیشه اش تعلیم میباشد بسزای لذت بخش و برابر با انتعاش است زیرا مفهوم آن اینست که بقای و نظریات وی تنها خودش اعتقاد دارد و بس و بدین طریق پایه معتقدات خود را ست مینماید. بعقیده یکی از فلاسفه معاصر (مکیور) مفهوم این بیان پروتاگوراس این است که «موضوعی که شایسته تحقیق و مطالعه آدمی میباشد همان خود آدمی است». در هر حال هر چه که مقصود پروتاگوراس باشد تحول فکری و تعیین مجرای فلسفه را در آفرینان نشان میدهد. فلاسفه اولیه یونان در طبیعت و جهان وجود بعنوان یک علم مستقل و مجرد و بنظور درک حقایق عالم مطالعه میکردند ولی یونانیان قرن پنجم بم توسط تماس با خارجیان و تغییرات سریع در قوانین کشور خود با تنوع و قابلیت انعطاف و مرونت و قبول تغییر عادات انسانی آشنا گشته درصدد برآمدند فرضیه می وضع کنند که با اطلاعات ایشان در آن قرن وفق دهد یعنی اصل ثابت و طبیعت ثابتی را پیدا کنند که مظاهر مختلف و متنوع را ناشی از آن اصل شمارند (شبه فرضیه فیزیکی قدیمی) و طبق فرضیه خود، آن مظاهر و آثار مختلف و متنوع را تحت نظم آورده تابع نظام واحد قرار دهند.

در این تحقیق و مطالعه، عنصر لایتنری را که فلاسفه اقدم اصل و اساس کائنات عالم میشدند فلاسفه قرن پنجم بم حقوق طبیعت یا قانون طبیعت نام گذاشتند و اصطلاح مزبور جای اصطلاح عنصر لایتنری را گرفت. گفتند که حقوق طبیعت جاودانی است و لایتنری در حالیکه اوضاع و احوال انسان متغیر است و چنانچه بتوانیم این قانون ثابت و لایتنری را کشف کنیم و حیات آدمی را با آن وفق دهیم زندگی بشر تا درجه می منطقی و عقلانی خواهد شد و شرور و فساد تقلیل خواهد یافت، و مرتبه کمال انسانی آنستکه تابع قانون ثابت طبیعت شود. بدین طریق از آفرینان ببعده خط سیر فلسفه سیاسی و اخلاقی یونان در حقیقت همان خط سیر سابق بود با این فرق که با طبیعت و فلسفه طبیعت نیز تماس پیدا کرده و تحت تأثیر آن قرار گرفت. هدف این فلسفه ثانی را میتوان در جمله زیر خلاصه نمود:

«در جستجوی ثبات در میان تغییر - وحدت در میان تنوع»

پس از ظهور این فلسفه اشکالی که پیدا شد و سئوالی که بیان آمد آن بود که این عنصر ثابت و لایتنری در حیات آدمی چه شکلی را باید بپذیرد. آن عنصر مشترک و لایتنری که در جوف طبیعت انسان و در ذات طبع بشر نهاده شده و در همه افراد بشر یکسان میباشد چیست و اگر چه عادت و قوانین موضوعه و رسوم و قراردادها که آنرا طبیعت ثانوی مینامیم بشکل لفافه و جلدی بر سطح طبیعت اصلی و لایتنری انسان قرار گرفته ولی در وجود آن عنصر لایتنری شریک و تردیدی نیست. اما چگونه آنرا کشف و معلوم کنیم و اساس سنجش ما، در کشف و تعیین آن بنیاد باشد، مقررات و قوانین و عادات بسزای الهیه می هستند که بن عنصر حقیقت لایتنری را پوشانده اند و در هر قوم و ملت و جمعیتی این لباس به شکلی و برنگی

است ولی حقیقت طبیعت انسان یکی است | و تابع اصولی ثابت . باید ب جستجوی کشف آن اصول ثابت برخاست که روابط انسانرا عریان و بدون توجه به لباس مهین میکند . گفتند مسلم بودن این نکته که انسان واجد طبیعتی اصلی و ذاتی است و اطلاع باین حقیقت که بعضی اشکال روابط انسانی صحیح و شایسته است و بعضی ناروا کافی نبوده باید بکشف آن اصول ثابت و جاودانی پرداخت . بعلاوه پس از کشف آن اصول نتیجه چه خواهد بود؟ در آنصورت عادات و قوانین يك ملت بامقایسه بامعیار و واحد مقایسه چگونه بنظر خواهد آمد و چگونه تلقی میشود؟ و اطلاع بدان اصول و معیار آیا مفید خواهد بود یا مضر؟ آیا بانی خواهد شد یا مخرب؟ آیا حکمت و عقلانیت قوی هائی را که نتیجه عادت و سابقه است برمیاندازد و موجب اصلاح جامعه انسانی میشود یا باعث ازدیاد فساد؛ مثلاً اگر مردم کشف نوندند که چگونه بطبیعت نزدیک و طبیعی باشند یعنی بر طبق قوانین طبیعت زندگی کنند آیا بازنسبت بخانواده های خود و بکشور و جامعه و دولت و حکومت خود وفادار خواهند ماند یا نه؟ زیرا کلیه این خصائص و خصائل نتیجه عادت است و معلوم نیست طبیعی باشد یا کدام يك بطبیعت نزدیکتر باشد .

بحث در مسئله عادت و موضوع طبیعت

این سئوالات و اشکالات بهمین نحو به منطقه فلسفه سیاسی و افکار و عقاید سیاسی نیز سرایت کرد و موجب بزرگترین ابهامات فلسفی گردید که حتی تا زمان معاصر هنوز این اشکالات وجود دارد ولی از این تاریخ ببعده مسئله طبیعت و طبیعی بودن هر امر یا نزدیک بودن آن بطبیعت در عالم فلسفه ظاهراً بمنزله محلی واقع شد برای حل مبهمات و مشکلات روانشناسی و اخلاقی چنانچه در هر مورد بحث و اشکال بیان آمد یا دونفر در موضوعی به مباحثه پرداختند برای حل موضوع مناظره و مباحثه متوسل بطبیعت گشتند و گفتند بطبیعت رجوع کنیم ببینیم طبیعت نسبت باین امر چگونه قضاوت میکند و در حقیقت طبیعت راقاضی نهائی شدند . این سیاق و روش حتی در زمان معاصر هم مشهود است و این معمول از فلسفه یونانی و ظهور فرضیه حقوق طبیعی و قانون طبیعت سرچشمه میگردد .

مثلاً چندی قبل در محفلی بنسبست رواج رقص های اروپائی در مجالس بعضی از متجددین سخن از رقص بیان آمد و بحث در این بود که آیا رقص بخودی خود خوب است یا بد؛ پسنده است یا ناپسند؛ پس از آنکه مدتی حاضرین از موافق و مخالف بمباحثه پرداختند؛ یکی از حضار بمنوان اینکه مطلب راتمام کرده و به قاضی نهائی سپرده باشد گفت «باید برای سنجش ارزش هر چیز و هر عمل بطبیعت رجوع کنیم زیرا که انسان جزئی از طبیعت است و نمیتواند از نظام طبیعت سربچی کند و چون انسان حیوانی است ناطق و حیوانیت او مسلم است و از طرفی حیوان تابع و رسوم و مقررات و قوانین موضوعه و قراردادها نیست و طبق طبیعت عمل میکند پس موضوع رادر حیوانات جستجو میکنیم و بدین طریق سیاق طبیعی رامعیار سنجش قرار میدهم چون حیوان به علوفه و غذا و آب رسد و بقدر کافی تناول کند و بنوشد تا سیر و سیراب گردد و از این حاجات اولیه خلاصی یابد نشاطی در وجودش پدید میآید و بشکرانه رضایت از فراهم گشتن آب و علف هر حیوانی بنحوی بجست و خیز و حرکات بدنی

میردازد مثلاً لاغ لگد برانی وجست وخیز میکند ومیدود انسان نیز هنگامیکه سیر و شاد میباشد مایل است بجهت و بدود ولی رسوم وعادات وآداب بنام نزاکت و ادب مانع چنین حرکات بدنی است و چون جست وخیز رانحت نظم و ریتم آهنگ موسیقی بیرون آوریم نام آن رقص میشود وبهین دلیل از قدیم الایام تا کنون در میان تمام قبائل وطوایف وجامعه‌ها اعم از وحشی و متمدن رسم رقص معمول بوده وهست و هر یک بنحوی و بنامی و تحت عنوانی و در مراسم معینی این عمل را انجام میدهند چنانچه رقصهای مذهبی نیز در اکثر مذاهب جهان معمول بوده وهست»

البته این استدلال نیز پاسخ هائی داشت که ایراد شد از جمله آنکه مقام انسانی را نمیتوان از جمیع جهات یا حیوانات مقایسه کرد و انسان بالاتر از حیوان است که بقول مولانا «اونیستد جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف ... الخ» انسان نمیتواند تنها و تنها تابع روش حیوانی باشد بعلاوه این ایراد بیان آمد که اگر فرضاً بنا بر استدلال فوق رقص انفرادی هر فرد نزدیک بطبیعت ومناسب باشد بچه دلیل رقص زوج و زن و مرد بایکدیگر که در کشورهای باختری معمول است خوب باشد؛ و از این قبیل.... در اینجا مقصود ذکر نمونه‌ئی از استدلال بحقوق طبیعت بود و این مثال برای آن آورده شد که بشیوه تفکر و استدلال مردم پس از ظهور فلسفه حقوق طبیعی و فرضیه قانون طبیعت می‌بریم.

از آن زمان ببعد غالباً مقیاس سلوک و رفتار افراد و روابط بین افراد آدمی با همین فلسفه سنجیده شده و بعدها خواهیم دید که در قرون بعد و در قرون جدید و قرون معاصر این فلسفه چگونه تفسیر شده و چه موارد استعمالی پیدا کرد و چه انتقاداتی از طرف فلاسفه قرون معاصر بدان وارد گردید.

خلاصه کلام آنکه بمشکل فوق و سنوالبالا که اصول قانون طبیعت را چگونه معلوم کنیم باسئلهای مختلف داده شده و هر فیلسوفی بنحوی از انحاء در حل این معما کوشیده و باستانهای شاکین (۱) که عاقبت بانهایت یاس و خستگی اظهار داشتند که «هر چیز بهمان قدر طبیعی است که چیز دیگر متضاد با آن و این بستگی دارد با عادات و استعمال لهذا استعمال و عادت آقای همه است» سایر فلاسفه و متفکرین در این عقیده متفق القول گردیدند که «بعضی چیزها و بعضی اعمال طبیعی است و بعضی غیر طبیعی» و عبارت دیگر قوانینی در طبیعت وجود دارد که اگر درک شود مردم باین نکته می‌خواهند برد که چرا روابط و سلوک ایشان چنانست که عمل میکنند و چرا مردم خیال میکنند که بعضی از طرق زندگی و بعضی اعمال شرافتمندانه و نیک است و بعضی دیگر پست و شیطانی است.

طبیعت در مقابل کنوانسیون (۲)

شواهدی موجود است که در میان آنتی‌های قرن پنجم قبل از میلاد این بحث در باب طبیعت در مقابل کنوانسیون خیلی شایع بوده و گاهی که این عقیده طرق افراط

۱- شاکین یا Sceptique, Sképtics صاحب مدارك و تردید یا Scepticisme Skepticism

۲- کنوانسیون Convention یعنی قرارداد و میان عمومی و قوانین موضوعه

میسمود غالباً بنام طرفداری از وجودیک قانون ارجح و اعلی منتج بتمایل بشورش وطنیان بر ضد کنوانسیونها و قوانین موجود جامعه میشد .

از تخریرات کلاسیک در این باب در ادبیات یونان کتاب **سوفوکلس (۱)** است موسوم به **انتیگون (۲)** و احتمال دارد در تاریخ بشریت این اولین مرتبه باشد که یک نفر ادیب مناظره بین وظیفه آدمی را نسبت بقوانین بشری با وظیفه انسان نسبت بقوانین الهی مورد بحث قرارداد . در این کتاب هنگامیکه **انتیگون (۴)** که زنی بوده است که قانون را شکسته و برخلاف معمول ، مراسم مذهبی را در مرگ برادر خود انجام داده و لذا جریمه بولی شده است در جواب **کرون (۳)** بزبان شرحینن گوید (۴) « آری چون این قوانین ناشی از زئوس (دبّه النوع) نیست . و نه از آنکس که با خداوندان برتخت خدائی نشسته ، قوانین موضوعه انسانرا عدالت وضع نکرده ، و من خیال نمیکنم که تو انسان فانی ، بتوانی قوانین غیرمکتوب و لایبتیر آسانی را ، بایک نفس ملفی کنی و نادیده انگاری ، این قوانین آسانی نه امروز و نه دیروز بوجود آمده اند آنها هرگز نیمیرند واحدی ننیداند در چه هنگام پدید آمده اند »



یورپید

این فکرو ایده یعنی شناسائی طبیعت باقانون الهی و آسانی و مقایسه کنوانسیون باحق و حقیقت از آن پس فرمولی شد برای انتقاد از تمام بدیها و سوء استعمالات در جامعه بشری . و این شیوه زمینه می گردید که بعدها مکرر در سیر تاریخ افکار سیاسی ، مسئله حقوق طبیعت در بحث و استدلال بیان آمد . و حقوق طبیعت مأخذی شد برای سنجش افکار و تعیین ارزش عقاید معمولات و رسوم جامعه های بشری . و اتفاقاً نظیر همین استعمال حقوق طبیعت و استدلال بدان در نگارشهای **یورپید (۵)** نیز دیده میشود آنجا که وی منکر ارزش و صحت تشخیصات و عقاید اجتماعی بر اساس نژاد و خانواده میشود .

۱- Sophocles , Sophocle (۴۹۶-۴۰۶) بیس نویس تراژیک یونانی که مکرر در مسابقه ها جایزه برده ۱۲۰ بیس نوشته که هفت نای آن باقی مانده که یکی از آنها موسوم به **آنتیگون** است (۲) **Antigone**

(۳) **Creon** (۴) **انتیگون** بقلم **سوفوکلس** ترجمه ف. استاز **F. storr** بانگلیسی صفحات ۴۵۰-۴۵۷ در لیز باس **Lysis** جمله می دیده میشود که حاکی است از آنکه این فکر در یکی از نطقهای **پریکلِس** آمده است .

۵- **یورپید Euripides** بیس نویس یونانی در قرن پنجم ق م وی را از لحاظ درام نویسی هسنگ آلس شیلوس و سوفوکلس بزرگترین درام نویس های یونان میشمارند و گویند در پنج مسابقه درام برنده جایزه اول گردیده تا ۴۰۸ ق م در آن پس در دربار اکلانوس پادشاه (بقیه در باورقی صفحه بعد)

وحتی درباب علامان که درجامعه یونانی وجود ایشان لازم و عادی شمرده میشدوی چنین گوید .

(۱) تنهايك چیز است که برای غلامان شرم آوراست ،
و آن نام و کلمه غلامی است که بدانهاده شده و گرنه ،
درهیچ حال و هیچگاه يك غلام بدتر از يك آزاد مرد نیست ،
لهذا وی صاحب يك روح بلند و آزاده است . <
و درجای دیگر گوید :

« مرد شریف کسی است که شریف در نزد طبیعت باشد. » (۲)
جامعه آتن قرن پنجم کاملاً بنقاط ضعف جامعه خود آگاه بوده و لذا تن بانقاد در داده و بر ضد معایب **کنوانسیون** یا قوانین موضوعه متوسل بحقوق طبیعی و عدالت طبیعی شده است .
از طرف دیگر باین نکته پی برده که لازمه حقوق طبیعی ، عدالت مطلق و نیکی ایده آلی نیست یعنی نمیتوان گفت آنچه که با حقوق طبیعی وفق میدهد عین عدالت است .
عدالت را نیز میتوان بخودی خود **يك کنوانسیون** دانست که مبنای آن مخالف با قانون دولت و کشور نباشد و نیز در بعضی موارد ممکن است طبیعت و تبعیت از قانون طبیعت مخالف اخلاق تلقی شود . **سوفیستها** بعداً این نکته و این استدلال را برای رد عقاید محافظه کاران بکار برده و از این طریق منکر شدند که غلامی و اشرافیت موروثی امری طبیعی باشد .
آلسیداماس (۳) گفت که « خداوند تمام مردم را آزاد خلق کرده و طبیعت احدی را غلام نیافریده <

انتیفون (۴) قدمی فراتر گذاشت و مطلبی گفته که ذکر آن در یونان آن زمان غیر منتظر بوده . وی منکر این عقیده شایع روز گردید که میگفتند « بین يك یونانی و يك بربری اختلاف است » بدین طریق تبعیضاتی که در نزد پدران و نژادهای سلف فوق العاده محترم شمرده میشد در اواخر قرن پنجم بعد از میلاد درهم شکسته شد و عقیده مردم آن زمان و نسل های بعد نسبت بدانهاست و متزلزل گردید .

از **انتیفون** که از فلاسفه سوفیست بوده آثار مختصری باقی مانده که افکار سیاسی

مقدونی زندگی میکرد . از پیس های منسوب به وی هیجده پیس باقی مانده است بشرح زیر :
السپیس - مدیا - هیبولوس - هکوبا - اندروماک - ایون - لابه کنندگان - هرکلید -
هراکلس دیوانه - ایفی ژینیا در میان تائوری - زهای تروژان - هلن - زهای فیقی - الکتراس -
اورستس - ایفی ژینای اولیوس - باکچا - سیکلوس ها .

۱- **یورلیپید** در **ایون Ion** ترجمه **Way** صفحات ۸۵۴-۸۵۶ ۲- نسخه ترجمه
بارکر E. Barker در فرانسه چاپ **Dindorf** نسخه ۳۴۵ ۳- **آلسیداماس Alcidas**
فیلسوف سونطانی و خطیب یونانی در قرن چهارم ق م متولد الیا **Alaea** در آسیای صغیر شاکرد
کورکیاس ، و معلم در آتن .

۴- **انتیفون Antiphon** فیلسوف سونطانی و ریاضی دان یونانی در قرن پنجم

وی را شرح میدهد و آن قسمتی است از کتاب وی موسوم به **حقیقت (۱)** - وی در این کتاب صریحاً مینویسد:

« تمام قوانین، تنه‌امقررات موضوعه بشری و کنوانسیون‌هاست لذا برخلاف طبیعت میباشد. مفید ترین طریقه زندگی آن است که در جلو چشم شهود و اشخاص ناظر احترام قانون رادراعت کنی ولی آن زمان که کسی تورا نبینند و شهودی در میان نیست تبعیت از طبیعت بنا یعنی نفع و فایده خودت رادرد نظر بگیر. ضرر رشکستن قانون فقط در آن است که دیده شوی، و تنها منوط است بفکر و خیال، اما نتایج سوء حاصله از انجام عملی برخلاف طبیعت غیر قابل اجتناب است. بیشتر چیزهایی که بر طبق قانون حق و عدل شمرده میشود برخلاف طبیعت است و اشخاصیکه باین نکته پی برده اند معمولاً پیش از آنچه سود برند زیان می بینند. عدالت حقوقی و قانونی برای اشخاصیکه این حقیقت رامیدانند هیچ معنی و فایده نمی در بر ندارد. عدالت حقوقی مانع بدیها و شرارتها نمیشود و شرارتها را نیز پس از وقوع جبران نمیکند و اغلاط و خطاها را تصحیح نمینماید »

بطوریکه از این بیان معلوم است در نظر انتیفون، طبیعت یعنی حفظ منافع شخصی یا **اگوتیسم** (خودپرستی). و ظاهراً انتیفون اصل جلب نفع ریاک اصل اخلاقی و مخالف با چیزهایی شمرده است که مردم آنرا اخلاق مینامند. بمقیده وی آنکس که تبعیت از طبیعت مینماید همیشه بهترین طریقه را بصلحت خود و بفایده خود بر گزیده است. بطوریکه افلاطون مینویسد **تراسی ماکوس** که از سوفیستها بوده نیز همین عقیده راداشته و از اینجاستاباط میکنیم که عقیده **ژورژ سورل** فرانسوی فیلسوف معاصر (۲) و واضح مرام **سندیکالیزم** که (۳) میگوید: «هر زمان مطمئن شدی که گرفتار نمیشوی و میتوانی از چنگ مجازات قانونی فرار کنی از قانون سرپیچی کن و آن را بشکن» فکر تازه نمی نیست و مأخوذ از عقیده انتیفون و تراسی ماکوس (۴) و گورگیاس (۵) فلاسفه سوفیست یونان قدیم میباشد.

و همچنین از بیانات انتیفون که قبل از افلاطون میزیست معلوم میشود که تحقیقات افراطی و رادیدکالی در باب عدالت که افلاطون کتاب جمهوری خود را با آن شروع میکند از ابداعات فکر افلاطون نبوده و مأخوذ از عقاید این فلاسفه است. روح استدلال تراسی ماکوس نیز در همین زمینه است. وی میگوید:

«عدالت تنها عبارت است از منافع اقویا زیرا در هر کشور طبقه حاکمه

۱- *Oxyrhynchus . papyri* بشماره ۱۳۶۴ جلد یازدهم صفحه ۹۲- و همچنین در کتاب (تئوری سیاسی یونان - افلاطون و سالفین وی) تألیف بارکر *Barker* چاپ ۱۹۲۵ صفحه ۸۳ آمده. (این انتیفون را نباید با انتیفون ییشوای شوش الیکارشیک در آتن در سال ۱۱۱ اشتباه نمود اگرچه هر دو معاصر یکدیگر بوده اند.)

۲- *George Sorel* ۳- در کتاب *انمکاس طنیان* بقلم ژورژ سورل *Reflection sur la violence* - ۴ *Thrasymachus* - ۵ گورگیاس *Gorgias* (۴۸۵-۳۸۰ ق م) فیلسوف سونطانی یونانی و معلم معانی بیان متولد سیبیل متوطن آتن که در آنجا معانی بیان و فن نطق و خطابه تعلیم میکرد افلاطون در دیالوگ خود تحت عنوان گورگیاس او را بعنوان مظهر یک وجود جادوآنی مجسم میسازد.

قوانینی وضع میکنند که بمنافع خودشان باشد. طبیعت عبارت از قانون حق نیست بلکه قانون قدرت است»

کالیکلس (۱) در گورگیاس این نکته را بطرز واضح تری ذکر نموده و استدلال میکند که «عدالت طبیعی عبارت است از حقوق مزد قوی، و عدالت حقوقی یا قانونی تنهاسدی است که اکثریت ضعیف برای نجات خویش در جلوا فراد اقلیت قوی ایجاد کرده اند؛ اگر مردی پیدا میشد که قدرت کافی داشت تمام فرمولها و قوانین و رسوم و مقدسات مارا که برخلاف طبیعت است در زیر پایهای خود لگدمال مینمود.»

نطق سفرای آتنی خطاب به هلموس (۲) طبق کتاب تو سیدید (۳) نیز به همین مضامین است که میگوید (۴): «از خدایان، آنها که ما بدیشان معتقدیم، از رجال، آنها که ما میشناسیم، بوسیله قوانینی که برفق طبیعت خودشان بوجود آورده بودند هر کجا که توانستند حکومت کردند» از مفهوم این بیان هویدا است که مقصد تو سیدید ابراز روحیه و خط مشی و سیاست آتن نسبت به متفقینش بوده.

بدیهی است که لازمه این «تئوری که اکوئیسیم یا خود پرستی را موافق با طبیعت میدانند آنطور که ظاهراً از بیان اتیفون برمیآید با افلاطون در نطق کالیکلس ذکر میکند مخالف با اجتماع و احتیاجات اجتماع نیست.

افلاطون این نکته را در جلد دوم کتاب جمهوری از قول گلو کون (۵) بیشتر توضیح داده و تفسیر کرده و در واقع تئوری فوق را تعدیل میکند و آن را نوعی قرارداد اجتماعی میشارد که مردم بر طبق آن بایکدیگر موافقت نموده اند که برای اجتناب از آزار همنوعان خویش یکدیگر آزاد نرسانند (رجوع شود باصل قرارداد اجتماعی موضوعه روسو. از اینجام معلوم میشود که واضع اولیه تئوری قرارداد اجتماعی نیز فلاسفه یونان قدیم بوده اند) اگرچه این تفسیر نیز بر اساس اکوئیسیم است، ولی میتوان آن را بنوعی جلب منافع متدل و تابع فکر روشن (روشن فکری) تعبیر نمود که با قانون و عدالت حقوقی سازگار باشد و بهترین وسیله ممکنه باشد برای اینکه يك عده افراد بشر بایکدیگر زندگی کنند. چیزی که هست این نظریه اگرچه دعوت به بیقانونی و هرج و مرج نیست معیناً باید دولت سینه که شهر یا سینه را حیات مشترك و اجتماعی میشارد سازگار نیست و نتیجه نظریه فوق این است که «يك تبعه کشور نباید کاری در جامعه انجام دهد مگر هنگامیکه مطمئن شود که هماغقدر که بجامه میدهد از جامعه پس میگیرد» و این نتیجه بقیده بعضی از مفسرین فلسفه سیاسی معاصر موافق با روح اجتماع و مفهوم روح اجتماعی نیست.

اوسطو نیز بر ضد این نظریه و نتیجه آن در کتاب سیاست (۶) استدلال نموده و آنرا منسوب مینماید به لیکوفرون (۷) که از سوفسطائیان نسل دوم و شاگرد

۱ - Calicles در گورگیاس ترجمه Jowett با انگلیسی صفحه ۴۸۴ - ۲ - males ۳ -
 Thucydides مودخ بزرگ یونانی که تاریخ جنگهای بلوبونزی را نوشته. ۴ - کتاب تو سیدید
 جلد پنجم صفحه ۱۰۵ - ۵ - Glaucon ۶ - کتاب Politics, Politique - b ۱۲۸۰ - صفحه
 ۱۲ - ۷ - Lycophron شاعر یونانی مقیم اسکندریه در قرن سوم ق م تنها اثری که از او باقی مانده
 به اسکندرا یا کاساندریا موسوم است که در آن کاساندریا سقوط تروا را پیش بینی میکند.

گورگیاس بوده ولذا احتمال دارد که نوعی فرضیه قرارداد اجتماعی که نتیجهٔ نمونظریهٔ اصل جلب منافع و از باب فلسفهٔ سود جوئی (یوتی لی تاربانسیم) (۱) بوده است در اوایل قرن چهارم قبل از میلاد بوجود آمده و چندی بعد این نوع فلسفهٔ سیاسی در مسلک ایسکوریانها تجدید ظهور نموده است.

قبل از یابان قرن پنجم ق م اصل مقایسهٔ بین طبیعت و کنوانسیون بیشتر تفسیر شده و نمود کرده و بدوست سیرخود را دنبال نمود یعنی بدو مکتب تقسیم شد : مکتب اول آنکه طبیعت را عبارت دانست از قانون حق و عدالت که ذاتی در وجود آدمی و ذاتی عالم است. این نظریه لزوماً باین فرض متکی شد که نظم در عالم هم عقلانی و نتیجهٔ هوشمندی است و هم مفید، و در اصل بر اساس اخلاقی و منہبی قرار گرفته. مکتب دوم طبیعت را غیر اخلاقی دانسته و تجلی آنرا در انسان موجد حب ذات و خودپرستی (اگوئیسم) و طلب مسرت یانبل بقدرت میشارد. عقیدهٔ اخیراً میتوان ریسهٔ دو نوع فلسفهٔ جدید دانست یکی فلسفهٔ نیچه فیلسوف آلمانی و آیین تجلی نفس نیچه و دیگر شکل تازه تر این فلسفه که بفلسفهٔ سود جوئی (یوتی لی تاربانسیم) موسوم است و بعدها شرح آن خواهد آمد. چون این فلسفه بطرف افراط سیر کند نتیجهٔ آن فلسفه های ضد اجتماعی خواهد بود.

سقراط و فلسفهٔ سیاسی وی (۲)

(۴۷۰ - ۳۹۹ قبل از میلاد)

مقدمه

معمولاً فلاسفهٔ یونان قدیم را به دست تقسیم میکنند: اول فلاسفهٔ اقدم یا فلاسفهٔ متقدم یونانیان. دوم فلاسفهٔ دورهٔ امپراطوری که عظمت یونان و ترقی دموکراسی در آن دوره بعد اعلیٰ رسیده. سوم فلاسفهٔ متأخر یونان که معاصر دورهٔ بعد از شکست دموکراسی میباشند تا خاتمهٔ حکومت یونان و انقراض آندولت. سقراط را بعضی از مفسرین فلسفهٔ یونان در خاتمهٔ دورهٔ اول قرار میدهند. ولی بیشتر مفسرین، وی را در آغاز دورهٔ دوم و اولین فیلسوف آن دوره بشمار میآورند و در دورهٔ دوم سه فیلسوف یونانی سقراط و شاگرد وی افلاطون و ارسطو شاگرد افلاطون را حائز اهمیت بسیار میدانند. باید دانست که تا قبل از ظهور سقراط اگرچه انواع افکار فلسفی بوسیلهٔ شیوع مباحثه و از طرف فلاسفهٔ قبل از سقراط بوجود آمده بود و ریسهٔ عقاید مختلف سیاسی و اخلاقی و اجتماعی وجود داشت ولی این افکار و عقاید فرموله و متشکل نشده و بصورت یک فلسفهٔ صریح روشن در نیامده بود و روابط بسیاری از این عقاید بایکدیگر مشخص نبود. سقراط اولین شخصیت مؤثر و مهم در دنیای فلسفه و عقلیات یونان قدیم است که افکار موجود را بصورت یک فلسفهٔ روشن در آورده و نظریات خویش را نیز بر آن افزوده ولی باید دانست که اساس فلسفه های مختلف و متضاد که بعد از سقراط بوسیلهٔ افلاطون و ارسطو و سایرین بسط داده شده و تکمیل گردیده مدیون سقراط است.

شرح حال : سقراط از اهل آتن مردی بود دائم الخمر و در کوچها و قهوه خانه‌ها تبلیغ و بتعلیم مردم اشتغال داشت و معتقد بود که بوی الهام شده و مأموریت اصلاح فکری مردم را دارد. وی یکی از شخصیت های برجسته و معروف آن زمان بوده و نفوذی عجیب در طبقات مختلف مردم یونان یافت. پس از سقوط آتن در جنگهای پلی پونزی دشمنانش آنرا بگردن سقراط انداخته و گفتند نشر عقاید فاسدوی سبب شکست آتن گردید. پس طبق



سقراط

معمول محکمه ۵۰۱ نفری را از اشخاص عادی آتن تشکیل داده با اکثریت ۲۸۱ رأی در مقابل ۲۲۰ رأی وی را محکوم به برگ کردن و جام سم شو کران را با و نوشانیدند. افلاطون و سایر شاگردانش سعی کردند او را راضی کنند که با کمک ایشان از زندان فرار نماید قبول نکرد و گفت: « اطاعت حکم دولت برای حفظ نظام اجتماع واجب است و لو آنکه حکم دولت بخنثا و بضرر شخص باشد » دشمنان سقراط وی را فضول و فتنه جو و کافر و ملحد خوانده اند. مسیحیون قدیم میگفتند سقراط قبل از ظهور مسیح مذهب مسیح داشته (۱) و او را مقدس و شهید فلسفه نامیده و میگفتند از پیش خود او را تعبد کرده ایم. معروف است که سقراط زنی داشته سلیطه و زشت و بد ترکیب و نیز

گویند دوزن داشته است. اگرچه مردم آتن سقراط را از (سوفسطائیان) سوفیست های بزرگ میشردند ولی بزرگترین دشمن این طایفه بود و مرام آنها را رد کرده و بعقاید ایشان حمله نموده است اهالی یونان او را سوپرسوفیست یا مافوق سوفسطائی (۱) نیز خوانده اند.

آثار سقراط : با کمال تأسف از شخص سقراط کتاب و آثاری باقی نمانده و گویا شخصاً چیزی ننوشت. تعلیمات وی عموماً بصورت نطق و بیان بوده است ولی اقوال و عقاید او را سه کس بتفصیل نوشته و در کتب خود نقل کرده اند: (اول) شاگرد وی افلاطون از لحاظ فلسفه (دوم) گزنفون مورخ از لحاظ تاریخ (سوم) اریستوفان کمدی نویس و بازیگر مسخره که حکایتی برای سقراط ساخته و او را مسخره کرده و این حکایت را بصورت تأثر نمایش داده. اریستوفان در این تأثر خنده آور سقراط را فاسد الاخلاق و مخرب جوانان آتنی و مخرب اخلاقیات آتن و صاحب عقاید مسخره آمیز جلوه داده است.

خلاصه عقاید و فلسفه سیاسی سقراط

چون درصنعات آتیه در ذکر عقاید افلاطون ناگزیریم که خلاصه می از مندجات کتاب جمهوری وی را ذکر نمائیم و بالطبع بتفصیل از عقاید سقراط سخن بیان خواهد آمد در اینجا برای روشن شدن ذهن خواننده تنها بدرج مختصری از اصول عقاید سیاسی وی فهرست مانند اکتفامیکسیم .

بطور کلی مطمح نظر سقراط «انسان» اصل «خود را بشناس» بوده و تغلیات و افکار و نظریات خود انسان و تعلیم انسان را دردمد نظر داشته و به نکته اهمیت داده : (اول) **دیالکتیک (۱)** یا مناظره و مباحثه جدلی و منطق (دوم) **انسانیات (۲)** یعنی آنچه که مربوط بهیات انسان باشد (سوم) **اتیکس یا اخلاقیات (۳)** در اینجا از ذکر فلسفه اخلاقیات وی صرف نظر مینمائیم و فلسفه سیاسی وی را که تلخیص نقل قول از وی بوسیله افلاطون در مباحثات وی با سقراط میباشد بجهت سهولت مقایسه با عقاید فلاسفه دیگر در شش جمله زیر خلاصه میکنیم :

(۱) **رابطه فرد با جامعه و دولت** : افراد در هر جامعه که متولد شده و تربیت یافته و بزرگ شده باشند خود و اعتقایشان بدان جامعه مدیون هستند . افراد برای جامعه خلق شده اند و لذا باید مطیع امر قانون و دستور جامعه و دولت باشند و لو که دولت بر خطا باشد و راه خطاطی کند .

(۲) **آزادی مسکن و مهاجرت** : معهذا افراد آزاد هستند که در هر موقع که قانون جامعه را منافی سلیقه و عقیده خود یافتند آن جامعه را ترک گویند و از آن کشور خارج شوند و اموال خود را نیز از آنجا ببرند و در جای دیگر زندگی کنند .

(۳) **اطاعت سیاسی** : اگر خارج نشدند مفهوم ضمنی آن این است که قوانین آن جامعه و دولت و حکومت آنرا پذیرفته اند و معنی این قبول آن است که با جامعه و دولت **قراردادی (کنتراتی)** منعقد کرده اند که در آنجا متوطن باشند و از تعلیمات آن جامعه برخوردار شوند و با زاء آن مطیع امر و دستور دولت باشند . سقراط این اطاعت را **اطاعت سیاسی** مینامید (در برابر اطاعت اخلاقی و اطاعت مذهبی)

(۴) **تعریف دولت** : (دولت را پلیس یا پلی (۴) اصطلاح میکند) دولت عبارت است از یک جامعه آزاد که افراد آن بییل خود میتوانند آنرا ترک گویند و بر پایه رضایت آزاد اتباع جامعه بنا شده است (مقدمه قرارداد اجتماعی)

(۵) **قانون و قرارداد اجتماعی** : قوانین موضوعه دولت تنها بر پایه زور و خون و عادات نژادی گذشته نشده بلکه بر پایه قرارداد اجتماعی ضمنی است که اتباع با رضایت خود وضع کرده اند .

(۶) **فردیت و اتوریته** : فردیت (۵) با آزادی فردی صحیح است اما مشروط است به **الزام کشوری** یعنی تمهید اطاعت از قوانین دولت .

۱- Dialectique. Dialectic وضع این اصطلاح برای مباحثه جدلی نیز منسوب بسقراط است . ۲- Humanités. Humanities ۳- Humanités, Ethiques, Ethics یا moralités, moralités ۴- Individualisme ۵- Pôls ۶-

توضیح لازم در باب مسلک های چپ یا دینامیک (منعرك) و مسلک های راست یا استاتیک (ساكن)

در فلسفه سقراط مانند اصل معمول در علم الحیات (بیولوژی) کوشش شده است که بین قابلیت تغییر با قابلیت رکود (حرکت و سکون - یا - تحول و رکود) توازن ایجاد شود. باید دانست که در فلسفه سیاسی، آزادی (لیبرته ۱) مظهر تحول و تغییر - و قانون (۲) یا تئوریه (۳) مظهر رکود و سکون شمرده میشود. اولی طبق اصطلاح سیاسی که مأخوذ از اصطلاح فیزیکی است بقوه در حال حرکت یا دینامیک (۴) موسوم است و در هر دوره عقاید افراطی و طرفدار تحول که بعقاید چپ اصطلاح شده اند بدان منسوب میباشد و دومی راقوه استاتیک (۵) یا ساکن یا طرفدار حفظ وضع موجود (استاتس کوئو ۶) اصطلاح کنند و احزاب راست و عقاید راست که همیشه طرفدار حفظ وضع موجود اند بدان منسوب میباشد.

نکته قابل توجه آنکه از آغاز تاریخ بشری مسئله غامض و مورد بحث و هدف فلاسفه سیاسی آن بوده است که این دو عنصر متضاد را بایکدیگر آشتی دهند و بین آنها توازن و تعادل برقرار کنند یعنی سیستمی بوجود آورند که حاوی هر دو عنصر باشد زیرا این دو بایکدیگر سازگار نیستند. بدیهی است اگر آزادی مطلق در کار باشد اتوریه و قانون از بین میرود و اگر اتوریه مطلق و قانون جامد حکومت کند آزادی افراد سلب میشود و اهمیت مطلب در ایجاد فلسفه و سیستمی است که بین این دو عنصر که هر دو لازم تشخیص داده شده است موازنه برقرار نماید. بعضی از فلاسفه بسرحد افراط رفته و بعضی دیگر بعد تفریط گرائیده و بعضی هم سعی کرده اند حد وسط را گرفته بین این دو نیرو یاد و عامل مؤثر در حیات فردی و اجتماعی انسان موازنه برقرار سازند (رجوع شود بفصل ۲۵ این کتاب قسمت فلسفه موتسکیو) در نظر اکثر فلاسفه قدیم و جدید قدر مسلم این است که فردیت را نمیتوان فدای اتوریه نمود اگرچه سقراط تاحدی معتدل (نه بعد افراط) فرد را متعلق بجامعه میشمارد. گفتیم معتدل زیرا بفرود صورت عدم رضایت وی از جامعه اجازه خروج او را از جامعه میدهد در حالیکه فلاسفه افراطی ضد فردیت قرون جدید تا ایندجه هم بفرود آزادی نداده یعنی فرد آزادی شغل و مسکن هم در برابر دولت و جامعه ندارد و بمنزله غلام دولت است زیرا اجازه ترک تابعیت کشور و خروج از کشور را ندارد.

بدیهی است که وجود فلسفه فردیت برای ترقی انسان لازم، و آزادی فردی در حیات بشری عنصری ذیقیت است. دلیل آشکار بر این مدعا آنکه اگرچه حکومت دموکراسی خام آتن بیش از یک قرن طول نکشیده (از ۵۱۱ ق م یعنی از سقوط هیپپاس (۷) تا سال ۴۰۴ ق م و ظهور سی ستمگر) و دولت محافظه کار مذهبی قانونی تابع اتوریه

۱- Liberté, Liberty - ۲ droit, Law - ۳ Authorité, Authority یعنی قدرت قانونی

۴- Dynamique, Dynamic - ۵ Statique, Static - ۶ Status quo

۷- Hippias

فراغت مصر ۳۵۰۰ سال و حکومت مصر جمعاً پنجاه سال بطول انجامید . معاهده بعقیده فلاسفه معاصر باختری ، یونان متغیر بادموکراسی یکصد ساله اش بر مراتب بیش از مصر محافظه کار پنج هزار ساله بتمدن بشری و ترقی انسان خدمت کرده است .

در تحلیل فلسفه سیاسی سقراط : بطوریکه اشاره شد قوت کلام و منطق و

شخصیت بارز سقراط در اشخاص و طبقاتی که صاحب عقاید مختلف بودند نفوذ و تاثیر نمود . این عقاید مختلف از لحاظ منطق و استدلال منتج بنتایجی میشد که بایکدیگر سازگار نبود تضاد بین آنها بوجود میآمد با آنکه ریشه همه این عقاید از فلسفه سقراط ناشی شده بود . مثلاً آنتیستی قن (۱) رمز شخصیت سقراط را در قوت اراده وی نسبت بنفس خوبستن میداند و بابه عقاید وی را از لحاظ اخلاقیات بر اساس عقیده یزاری و تنفر از انسان یا هیزان تروپی (۲) میشارد ، در حالیکه آریستی بوس (۳) رمز همان شخصیت را در قدرت بی انتهای وی برای تحصیل مسرت می بیند و آنرا از لحاظ اخلاقیات طرفدار عقیده اخلاقی «میل بسرت و خوشی» می پندارد . تفاوت این دو عقیده نسبت به یک مرد که کالیکلس او را مرد قوی شمرده و میگوید « این مرد قادر است که ضعف اجتماعیت را زیر پا گذارد » از مقایسه دو عقیده مزبور کاملاً مشهود است .

اگرچه شهرت و جلال افلاطون و ارسطو در زمان خودشان تا چندی ظاهر آ مانع درک میزان اهمیت فلسفه سقراط گردید ولی در هر دو فلسفه ارسطو و افلاطون می بینیم آن فیلسوف اید آلی را که هر دو مورد نظر و بحث قرار داده و اید آلیزه نموده یعنی ایدال خود و مظهر عقاید خویش قرار میدهند همان سقراط است و بس . بامقایسه فلسفه افلاطون با ارسطو معلوم میشود که بیشتر شخصیت سقراط و بهترین عقاید و افکار وی در کتاب بزرگترین شاگردش افلاطون حلول نموده یعنی تاثیر افکار سقراط در افلاطون بیشتر بوده است تا ارسطو ولی بطور کلی انمکاس عقاید مربوط بانسان دوستی که سوفسطائیان آنرا آغاز نهاده اند در تمام شاگردان سقراط دیده میشود . قسمتی از فلسفه که در سنین بختگی بیشتر مورد علاقه سقراط قرار گرفته دو چیز است یکی فلسفه اخلاقیات است و دیگر مسئله غامض رابطه بین کنوانسیون متمدن و متغیر محلی با حقوق مسلم واجب الاطاعه و جاودانی . سقراط برخلاف سوفیست ها در فلسفه انسان دوستی خود سابقه و سنت یعنی تردیسیون عقلی فلسفه فیزیکی سابق را وارد کرده . و این فلسفه مفهوم آئین معروف سقراط میباشد که میگوید « تقوی علم است » یا « تقوی عبارت است از علم » و لذا میتوان تقوی را یاد گرفت و یاد داد . و نیز مفهوم روشی است که ارسطو به وی نسبت میدهد یعنی « تبعیت از تعریف کامل » (مقصود از این روش آن است که آنطوریکه ارسطو میگوید بعقیده سقراط برای هر ماده اخلاقی میتوان یک تعریف کامل نمود و بهترین روش تبعیت کامل آن ماده است) زیرا با در نظر گرفتن دواصل فوق میتوان یک قاعده کلی برای رفتار و اعمال انسانی کشف

۱ - Antisthenes آنتیستی تن (۴۴۴ - ۳۶۱) فیلسوف آتنی شاگرد سقراط مؤسس مکتب

شکاکن ۲ - Kristippus ۴ misanthropie, misantropy

نموده و تجزیه و تحلیل آن قاعده نیز بوسیله فرهنگ و علم میسر خواهد بود. بمبارت دیگر هر گاه بتوان فرضیه های اخلاقی را تعریف نمود البته مقایسه بین موارد استعمال علمی آن تعریفات در موارد خاص امکان پذیر است و بعد میتوان این علم را برای ایجاد و حفظ يك جامعه خوب و قابل تجسم بکار برد. ارسطو همین روش یعنی تبعیت از علم سیاست عقلی و قابل تجسم را در دوره زندگی خود بکار برده است .

دقیقاً معلوم نیست که سقراط از سیاست یا پلیتیک چه نتایجی را در فلسفه و استدلال خود در نظر گرفته ولی بطور کلی میتوان نتایج سیاست را در نظر سقراط تابع فرضیه کلی وی یعنی «تقوی علم است» دانست؛ سقراط معتقد بود که دردمو کراسی آن هر فرد، قادر و لایق است که هر شغل و مقام دولتی را احراز کند و این نکته بتفصیل در مقاله موسوم به «دفاع» یا (اعتذار) (ابولوژی) (۱) سقراط ذکر شده و گزنفون مورخ آنرا در کتاب **ممورایلیا** (۲) بیان نموده .

در حال نمیتوان باور کرد که محاکمه و محکومیت سقراط عاری از عوامل سیاسی بوده و بمقیده اکثر از مفسرین فلسفه سیاسی، سیاست در این امر دخالت داشته است این نکته نیز مسلم است که قسمتی مهم از اصول سیاسی که در کتاب جمهوری افلاطون مورد بحث قرار گرفته و بسط داده شده است متعلق بسقراط بوده و مستقیماً افلاطون آنها را از سقراط تعلیم گرفته است . بطور کلی قسمتهای حاوی اصول روشن فکری کتاب جمهوری و تمایل روح کتاب به تحصیل رستگاری بوسیله يك زمامدار فیلسوف و با علم و صاحب فرهنگ مسلماً نتیجه تکامل همان نظریه کلی سقراط است که میگوید «علم تقوی است» و در این تعریف کلی علم را البته شامل علم سیاست نیز میدانند و سیاست راهم علم میشارد .

فصل سوم

افلاطون و جمهوری افلاطون

مدینه فاضله افلاطون

(۴۲۷ ق م - ۳۴۷ ق م)

شرح حال : افلاطون از والدین اشراف بدنیا آمده . بزرگترین شاگرد سقراط



افلاطون

و دوست و مصاحب وی بوده - چندی در دربار دیونیسیوس اول (۱) زمامدار مستبد و ستمگر (تیران) (۲) سیراکیوز (۳) بسر برده در مراجعت بآتن در میدان آکادموس (۴) مدرسه موسوم به آکادمی را تأسیس کرد و تا هنگام مرگ به تعلیم ریاضیات و فلسفه اشتغال داشت .

تالیفات وی : کتاب سی و پنج دیالوگ (مناظره با مکالمه) (۵) دیگر کتاب سیزده بیغام (۶) با سیزده نامه ، و چند مقاله و رساله دیگر در تعریفات .

در جزء سی و پنج مناظره با مکالمه آنچه بیشتر مربوط به سیاست میباشد چهار کتاب آن است بشرح زیر و باید فلسفه سیاسی وی را از این چهارمجله اقتباس و جمع آوری نمود .

(اون) کتاب «سوفیست - بولی تیکوس» (۷) (سوفسطائی - سیاست) و موضوع بحث آن این است که آیا دموکراسی بهتر است یا اتوکراسی (استبداد) ؟.

Academus - ۴ Syracuse - ۲ Tyrant, Tyrant - ۲ Dionysius - ۱
Sophist.Politicus - ۷ 13 Epistles - ۶ 35 Dialogues - ۸

(دوم) کتاب معروف موسوم به **رپوبلیک (۱)** (جمهوری). هدف این کتاب آن است که عدالت حقیقی را بوسیله تصویر یک کشور غایت آمال و شرح یک دولت ایدآل یا مدینه فاضله جستجو و مجسم نماید. وی یک جمهوری خیالی را در نظر گرفته و شرح میدهد و میخواید بگوید که جمهوری آن باید بدین صورت درآید.

(سوم) کتاب «**گریتیاس**» (۲) که در باب قوانین و ملحقات و متفرعات قوانین بحث میکند.

(چهارم) کتاب موسوم به **زمامدار**.

در تاریخ فلسفه سیاسی کتاب جمهوری افلاطون اولین مدینه فاضله خیالی یا **یوتوپیا** است (۳) که برشته تحریر درآمده.

اصول جمهوری ایدآلی یا مدینه فاضله افلاطون را قبل از آنکه بشرح تفصیلی آن بپردازیم بنظور آشنائی فکر خواننده با آن در چند جمله زیر خلاصه میکنیم.

اصول جمهوری افلاطون: در جمهوری افلاطون (اول) آنکه فلاسفه حکومت میکنند. (دوم) آنکه اموال شخصی و خانواده ملغی میشود. (سوم) آنکه ازدواج و زناشویی موقوف و منسوخ میگردد و جفت گیری بر اساس **فناوژنیک (۴)** انجام میگردد. (چهارم) آنکه فرهنگ عمومی که در دسترس عموم میباشد هر فرد را بقدر لیاقتش تربیت کرده و وارد حیات اجتماع میکند و محل او را در اجتماع تعیین مینماید (شبهه به مرام کمونیسم جدید).

خلاصه فلسفه سیاسی افلاطون

فستی از عقاید سیاسی افلاطون البته از چهار ماده فوق که مبنای جمهوری خیالی وی قرار گرفته است استنباط میشود. سایر مواد مهم و برجسته فلسفه سیاسی افلاطون را فهرست مانند دزیر ذکر میکنیم و بعداً به شرح تفصیلی عقاید سیاسی وی خواهیم پرداخت.

۱ - **Utopia - ۲ Critias - ۲ Republic, Republique** - یوتوپیا اصطلاحی است در فلسفه سیاسی یعنی افکار و عقاید ایدالیستی و غایت آمال و خیالات و امید هائی که هنوز صورت تحقق نیافته ولی مورد آرزوی انسان است. بعضی از فلاسفه برای تجسم و تشریح آنکه یک جامعه واجد عدالت چگونه باید باشد بهشتی خیالی در دماغ خود ترسیم نموده و آرزوهای انسانرا نسبت به یک روز موعود در آن بهشت خیالی مجسم کرده اند و از آنجمله اند **توماس مور Thomas more (۱۴۷۸ - ۱۵۳۵ م)** (زهامدار و فیلسوف انگلیسی قرن ۱۶ و ۱۷) که کتابی بنام یوتوپیا نوشته و جزیره می را فرض کرده بنام یوتوپیا که در میان مردم آن عدالت بعد کمال است و شرح آن در تفصیل بعد خواهد آمد. اصطلاح یوتوپیا از آن زمان برای افکار ایدالی معمول گشته است.

۴ - **Eugenics** یعنی فن اصلاح نژاد انسان بوسیله جفت گیری مصنوعی و دستوری و انتخابی نژاد های خوب و سالم نه بر اساس عشق و تضاد و ازدواج تصادفی یا عشقی یا تا سبیل آزاد بین هر زن و هر مرد. در این فن در سالهای اخیر تحقیقاتی بعمل آمده و بسط یافته خود علمی جدا گانه بوجود آورده. اساس فرضیه این علم آن است که همانطور که انسان در اصلاح نژاد گلها و گیاهان و نباتات و حیوانات مثل اسب و گاو و گوسفند و مرغ دخالت کرده و نژاد های خوب بوجود آورده میتواند بواسطه دخالت در جفت گیری، نژاد انسان را هم اصلاح کند (دعوی شود بر سائۀ اوژنیک مؤلف این کتاب).

(۱) ۵۰۴۰ خانواده برای تشکیل يك کشور حد مناسب و ایدآل است

و کافی است .

(۲) قدرت دولت منوط است به میزان اطاعت اتباع کشور از دستور دولت .

(۳) عدالت دولت عبارت است از حفظ قدرت دولت . عدالت مربوط است به نظم

اجتماعی که محدود بزمان و مکان و اتباع همان کشور معین بوده و قابل تغییر است .

(۴) ملیت هر انسان متعلق بجامعه کوچکی است موسوم به دولت یا کشور که در

آن زندگی میکند نه متعلق به جامعه بالاتر از آن (و نه بجامعه جهانی) و لذا محکوم به اطاعت از قانون دولت است .

(۵) جنگ : جنگ سبب وجود حکومت است و حکومت اساس دولت . بدون جنگ

قریبه عالی انسانی نمونیکند . اگرچه جنگ خوب نیست ولی ممکن است لازم باشد .

جنگ ناشی از مطامع و حاجات است .

(۶) کشورهای جهان باید از یکدیگر مجزی باشند و تماسی بایکدیگر نداشته

باشند در اینصورت تصادمی نخواهند داشت (این ماده اخیرتقریباً معادل است با ایده‌ئی که

در فلسفه معاصر به اوتارکمی معروف است یعنی استقلال اقتصادی و منظور از آن استقلال

اقتصادی هر کشور و تهیه مواد در داخله کشور و سلب احتیاج نسبت بکشورهای دیگر است

که معلوم شد عملی نیست و شرح آن در کتاب سوم خواهد آمد)

در تحلیل جمهوری افلاطون

چون بیشتر عقاید سیاسی افلاطون در کتاب جمهوری ذکر شده ابتدا باید به تحلیل

مندرجات کتاب مزبور پرداخت . و برای درک علل و اسباب ظهور این عقاید و نمو آن ناچار

باید اول به تشریح اوضاع روزویان شرایط و احوالی پردازیم و محیطی را وصف کنیم

که افلاطون در آن زندگی میکرده و نفوذ آن اوضاع و احوال معرک بروز این نوع افکار

در وی گردیده است .

مطامع امپراطوری آتن پس از شکست در جنگهای پلوپونزی از میان رفت و نقش

این کشور در تاریخ تغییر نمود ولی از نفوذ آن در یونان و هم در دنیای قدیم کاسته نشد .

پس از آنکه امپراطوری راز کف داد بیشتر مرکز فرهنگی دنیای مدیترانه واقع شد و این

مرکزیت فرهنگی راحتی پس از دوره انحطاط سیاسی و از کف دادن استقلال سیاسی دادوره

ترقی مسیحیت نیز نگاه داشت . شهر آتن تاقرنهای بعد نظر بسابقه قدیم مرکز علم و فرهنگ

شمرده میشد و از همه جا طالبان علم بدین شهر روی میآوردند . مدارس فلسفه و علوم و بدیع

و معانی بیان آتن اولین مؤسسات فرهنگی اروپا و مرکز تحصیلات عالی بوده . از رم و سایر

شهرها و کشورهای دنیای قدیم شاگردانی برای تحصیل بدین شهر میآمدند . اگر چه مکتب

ایسوکرات که بخصوص فنون بدیع و نطق و خطابه در آن تعلیم میشد چند سال قبل از آکاگادیمی

افلاطون تأسیس شده مهبداً آکادمی افلاطون اولین مکتب فلسفی شمرده میشود . پنجاه

سال پس از تأسیس اکادمی مدرسه ارسطو در لیسبوم (۱) تأسیس گردید و سی سال پس از تأسیس مدرسه ارسطو دو مکتب اپیکور و رواقیون بوجود آمد.

تأسیس این مدارس مقدمه ظهور و نمو فلسفه اروپائی بوده بخصوص نسبت به علم سیاست و سایر علوم اجتماعی، این مدارس حائز اهمیت بسیار میباشند و در این زمینه تحریرات و آثار افلاطون و ارسطو در درجه اول قرار میگیرد. ریشه اکثر بلکه تمام افکار سیاسی جدید را میتوان در فلسفه سیاسی یونان قدیم پیدا کرد منتها غالباً خام و ناپخته است و به آن مرتبه از تحقیق و تحلیل امروز نرسیده اما آنچه که امروز هست مدیون زحمات و افکار آن پیشقدمان راه علم و معرفت میباشد. تعلیمات مدارس جهان امروز که بر پایه تعلیمات مدارس و تمدن اروپائی گذاشته شده عموماً از تعلیمات مکاتب یونان قدیم سرچشمه میگیرد.

مدارس و مکاتب آتن اگرچه سطح افکار و تخیلات بشری را از درجه مشاهدات سطحی و تخیلات اولیه بالاتر برده باب علوم عالیه و تفکرات ثانویه یعنی تدقیق و تعمق در مطالب را بر روی انسان گشودند ولی از طرف دیگر افکاری بوجود آورده اند که از فعالیت های کشوری و جنبه علمی دور افتاده و جنبه آکادمیک یعنی جنبه تحقیق و تدقیق و بحث را پیدا کرده است ممبذا همین تحقیقات آکادمیک در قرون جدید کمک مؤثر به تحول افکار و ترقی علم در عصر ما نمود.

احتیاج به علوم سیاسی

افلاطون در نوشتجات خود روش انتقاد بدموکراسی را پیش گرفته لحن وی لحن انتقاد به دموکراسی است. سبب این نکته را مفسرین آن دانند که افلاطون از خانواده اشرافی بوده. یکی از بستگان افلاطون در شورش الیگارشیك سال ۴۰۴ ق م شرکت داشته ولی ارسطو هم که نه از خانواده اشراف بوده و نه از اهل آتن بقدر افلاطون از دموکراسی انتقاد کرده است. پس سبب این نکته را در اوضاع زمان باید جستجو کرد. بدیهی است که اوضاع محیطی عامل مؤثر در سیر جریان افکار عمومی میباشد و سیر افکار عمومی بنوبت خود مؤثر در ظهور افکار است. افلاطون جوانی خود را در مصاحبت سقراط گذرانیده و از وی تعلیم گرفته و ایده کلی «تقوی علم است» از فکر سقراط در دماغ افلاطون رسوخ کرده مبینیم این ایده در تمام مباحث فلسفه سیاسی افلاطون رعایت شده و در واقع محور مباحث فلسفی وی قرار میگیرد. مفهوم این فکر آن است که حیات نیک و زندگی خوب و درست بطریق معقول در عالم واقعیت وجود دارد هم برای افراد و هم برای جامعه ها و کشورها (اولاً) میتوان آنرا موضوع مطالعه و تحقیق قرارداد (ثانیاً) میتوان بوسیله طریقه منظم (متودیک) روشنفکری (انتکنواله- تابع روش ابتکار قریحه) آنرا تعریف نمود (ثالثاً) میتوان با کمال دقت و از طریق عقل از آن تبعیت کرد. دلیل تمایل افکار افلاطون به اشرافیت اعتقاد به مبانی فوق بوده زیرا در آن زمان تحصیل علوم عالیه تعمیم نداشته و تنها در دسترس اشخاصی قرارداد است که تول داشتند و میتوانستند مخارج تحقیق و مطالعه را عهده دار شوند.

بالطبع علم جنبه اریستو کراتیک پیدا کرده و مردم عادی نمیتوانستند از حیث علم بیایه افلاطون و سایر فلاسفه آزمان برسند. چون افلاطون در پایان جنگهای پلوپونزی به سن رشد و مردی رسیده لذا آن احساسات و حرارت پریکلس را نسبت بهیات دموکراسی و خواص جذاب آن مانند قابلیت تحول که از خواص دموکراسی آن بوده است نداشته. علاوه شکست یونان در آزمان مقارن گردید با ترقی اسپارت که ظاهراً نتیجه انقباض خشک اسپارت شده میشد. بالطبع مردم آن قدری تحت تأثیر دیسپلین اسپارت قرار گرفته و عقیده ایشان تا درجه بی نسبت بدموکراسی ست شده بود. عقاید سیاسی اولیه افلاطون که در کتاب جمهوری آمده است، در همین زمان که اشاره شد نگارش یافته و مؤثر تأثیر افکار عمومی بر کنان نبوده است. کتاب جمهوری قبل از سقوط عجیب و سراسر، هیبت اسپارت که ثابت نمود انقباض توخالی و حکومت نظامی سبب ترقی و نجات نمیشود با تمام رسید، و اگر هر آینه کتاب مزبور پس از سقراط و سقوط اسپارت نوشته میشد مسلماً مندرجات آن شکلی دیگر داشت.

افلاطون در شرح حال خود در نامه هفتم از کتاب نامه های افلاطون مینویسد که در آغاز جوانی وی که مصادف با شورش اریستو کراتیک سی نفری بوده امید داشت که یک پست سیاسی بدست آورد و از آن شورش امید اصلاحات (زفورم) داشت و انتظار داشت که در آن حکومت او را نیز شرکت دهند ولی وقوع تجربه تلخ الیکارشی پس از آن شورش، دموکراسی سابق را مجدداً در نظرو و مردم زمان عزیز کرد و آنرا عصر طلائی آن جلوه گریخت. اگر چه اعاده دموکراسی عدم صلاحیت دموکراسی را نیز بواسطه اعدام ناحق سقراط ثابت نمود.

اینک قسمتی از نامه هفتم افلاطون (۱) نقل و ترجمه میشود:

«نتیجه این شده که من ابتدا غرق اشتیاق برای تحصیل یک مقام و شغل برای خدمت عامه بودم چون بگرداب حیات عامه خیره شدم و امواج عظیم تحولات دائمی آنرا نگریدم بالاخره سرگیجه گرفتم.... و عاقبت فهمیدم و معتقد شدم که سیستم حکومت تمام کشورهای موجوده جهان بدون استثنا بد است، قوانین اساسی ایشان از مراحل فلاح و نجات بسیار دور است مگر آنکه بحسب تصادف و اتفاق یک نقشه معجزه آمیزی در آن میان پدید آید لهذا من مجبور شدم ب جستجوی فلسفه صحیحی برخیزم که نکته مفیدی را متضمن باشد تا بوسیله آن در تمام احوال تشخیص دهیم که چه چیز برای جامعه ها و هم برای افراد شایسته است. و بدین طریق نژاد انسان روز بهی نخواهد دید مگر آنکه اشخاصی که با درستی و دقت تبعیت از فلسفه مینمایند اتوریته و قدرت سیاسی را در دست گیرند و یا آنکه طبقه نی که اختیارات سیاسی را در دست دارند بنا به شیت آسانی و قدرت الهی مبدل بفلاسیف شوند.»

از بیان فوق میتوان بسبب تشکیل مدرسه افلاطون پی برد. وی آکادمی خود را در سال ۳۲۸ پس از مراجعت از یک مسافرت طولانی و سیاحت بلاد، در آتن افتتاح نمود. ولی نباید

۱- نامه هفتم افلاطون ترجمه I. H. Post بانگلیسی صفحات ۳۲۵-۳۲۶ این نامه را افلاطون در ۳۵۳ ق م نوشته جمله آخر آن شبیه است بگفته معروف افلاطون در کتاب جمهوری (صفحه ۴۷۳) که میگوید فلاسفه باید پادشاه شوند.

تصور کرد که منظوری از تأسیس اکادمی نهایتاً علمی سیاست و تربیت زمامداران بود بلکه منظوری نیز تربیت افرادی بوده است که برای مشاغل اداری و قانونگذاری تهیه شوند. هدفش آن بود که افرادی را تربیت کند که فکر آنها روشن باشد و در حیات اجتماعی، صحیح را از سقیم و نیک را از بد بشناسند و راست را از دروغ تمیز دهند. یکی از هدفهای قابل توجه آن زمان این بود که مسئله غامضی که افکار یونانیان را در خلال نیمه دوم قرن پنجم م مشغول داشته بود یعنی تمیز بین طبیعت و کنوانسیون (۱) حل شود. لذا قسمت مهم از فرضیه فلسفی افلاطون و بحث وی مصروف حل این مطلب شده که بین علم حقیقی با تظاهر و تصور و فکر و اشتباه فکری فرق گذارد. اهمیتی که وی برای علوم استدلالی ریاضی و منطق قائل شده نیز از همین نقطه نظر بوده است. افلاطون امیدوار بوده است که اکادمی باعث نشر علم حقیقی و فلسفه خواهد شد نه علومى مانند معانی بیان و بدیع که بعقیده وی علوم جملی و غیر حقیقی است. وی معتقد بود که علم زمامداری علم اعظم و مافوق تمام علوم است. در سالهای ۳۶۷ و ۳۶۱ ق م افلاطون مسافرتهای معروف خود را بنظور مساعدت فرهنگی و علمی بدوست خویش دیون (۲) و هدایت پادشاه جوان سیراکیوز موسوم به دیونیسیوس (۳) بکشور مزبور انجام داد.

هنگامیکه این شاه سلطنت رسید جوانی بود صاحب قدرت نامحدود، میل داشت از اندرز و هدایت دانشمندی مانند افلاطون و زمامدار مجربی چون دیون استفاده نماید. این تمایل برای افلاطون موجب امیدواری گردید و فکر کرد موقع مناسبی است که شاید بتوان اصلاحات سیاسی رادیکالی در یک جامعه بوجود آورد. داستان این مسافرت را افلاطون در نامه خود شرح میدهد و بطوریکه میگوید وی بزودی دریافت که در اشتباه بوده و گزارش دیونیسیوس که نوشته بود حاضر و مایل است مواظب افلاطون را بپذیرد و وقت خود را مصروف مطالعه و کار نماید وی را با اشتباه انداخت نقشه و طرح افلاطون بهیچوجه بوقع اجرا گذاشته نشد. افلاطون مواظب و راهنمایی های خود را خطاب به تا بمین دیون در نامه های خود نگاشته. مواظب مزبور خوب و مفید و معتدل بنظر میرسد و چنین استنباط میشود که سبب عدم موفقیت دیون در اجرای آن نقشه، عدم موفقیت وی در سازش با اهالی سیراکیوز بوده است. افلاطون در بعضی قسمت های نامه هفتم اشاره میکند به اهمیت عظیمی که وی برای جهان یونانی قائل و معتقد بوده است که یونان نیروی عظیم درسیسلی برای برانداختن کار تاژ تهیه نماید (۴).

ذکر نکته فوق نشان میدهد که طرح افلاطون طرحی برای کشورمداری بوده افلاطون گویا معتقد شده بود که تهیه چنان نیروی کافی بدون رژیم سلطنتی غیر ممکن است و این عقیده را بعداً ظهور رژیم اسکندر کبیر و هلنیستاسیون (۵) مشرق زمین بوسیله وی تأیید نمود. امادرباب مسافرتش به سیسیل میگوید هنگامیکه بکنفرانس شدند قویاً معتقد به این

۱ - Convention قرارداد و قانون موضوعه بشری ۲ - Dion ۳ - Dionysius ۴ - نامه هفتم صفحات ۳۳۲ و ۳۳۳ ۵ - Hellenization یعنی یونانی مآب شدن و قبول رسوم و عادات و قوانین و مقررات یونانی

آین است که سیاست محتاج به فلسفه می‌باشد و فیلسوفی را برای مشورت دعوت مینماید آن فیلسوف نمیتواند از قبول چنین دعوت سر باززند. در این باب در همان نامه هفتم (۱) چنین مینویسد:

« من ترسیدم که بالاخره خویشتن را جز مرد حرف و تکلم چیزی نبینم و مشاهده کنم که تنها مردی هستم که هیچگاه حاضر نیست دست بعمل برد »
 بطوریکه در مقدمه این فصل اشاره شد فلسفه سیاسی افلاطون را باید از چهار جلد از کتب ازدیالوگهای وی یعنی کتاب جمهوری، کتاب زمامدار، کتاب «سوفیست - سیاست» و کتاب «قوانین» استخراج نمود.

کتاب جمهوری در سنین پختگی افلاطون و احتمالاً در دهه اول تأسیس اکادمی نوشته شده و بحث در باب عدالت در کتاب اول جمهوری محتمل است در سالهای اولیه تحریر کتاب بقلم آمده باشد. اما کتاب قوانین در سنین پیری وی نوشته شده و تا هنگامیکه فوت شده (سال ۳۴۷) مشغول تحریر آن بوده است. بنابراین بین تحریر کتاب جمهوری و تحریر کتاب قوانین سی سال فاصله شده. و تئیکه این دو کتاب را مطالعه میکنیم تفاوتی که در روحیه افلاطون پیدا شده بغوی مشهود و جالب توجه است. هنگام تحریر کتاب جمهوری، افلاطون مردی بوده است تازه نفس، با احساسات. اما در هنگام تحریر کتاب قوانین درباره بسیاری از مسائل که در آغاز عمر امیدوار بوده مایوس بنظر میرسید و از وی رفع اشتباه گردیده. البته این لازمه سنین کهولت است و نیز عدم موقبت وی در سیراکیوز مد این حالت و باعث ظهور این روحیه گردید.

کتاب زمامدار در مدت فاصله بین تحریر دو کتاب فوق نوشته شده و زمان تحریر آن به تحریر کتاب قوانین نزدیک تر بوده است.

« بقوی در علم است »

کتاب جمهوری افلاطون کتابی است خاص و شباهتی به کتب زمان معاصر ندارد. طرز تحریر و تدوین آن چنان است که نمیتوان آن را در هیچ نوع از دست‌بندیهای کتب جدید علمیه و اجتماعی قرارداد. در این کتاب افلاطون از هر دردی سخن رانده و تمام شعب و متفرعات فلسفه افلاطون را حاوی است ولی موضوع آن بطور کلی زندگی انسان است. در باب آدم نیک و زندگی نیکو و سعادت مند و حیات اجتماعی در کشور نیکو و دولت خوب و طرز نیل بدین آمال بحث میکند.

کتاب جمهوری حاوی مباحث اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و روانشناسی است و در باب فرهنگ (تعلیم و تربیت) و فلسفه و صنایع نیز بحث میکند. یکی از جهاتی که کتاب جمهوری مانند کتب آکادمیک امروز نییاشد آن است که بصورت دیالوگ و مباحثه و گفتگو بین دو یا چند نفر نوشته شده. این سبک به افلاطون اجازه داده است که بحث خود را در

هر باب بسط دهد و از این شاخه بدان شاخه رود و از مسائل مختلف و متفرق سخن بیان آورد در صورتیکه در کتاب اکادمیک امروز معمولاً نمیتوان از موضوعی بموضوع دیگر پرداخت و مسائل کتاب همیشه در حول یک موضوع یا چند موضوع دور میزند .

بعلاوه آن طبقه بندی مصنوعی که بعداً برای علوم بوجود آمد در زمان افلاطون موجود نبود. نکته دیگر آنکه در دولت سیت یا کشور سیت زندگی بنوعیکه در زمان معاصر تجزیه و تقسیم و طبقه بندی شده است طبقه بندی و تقسیم نشده بود .

کلیه اعمال هر فرد مربوط بود به مسئلهٔ تابعیت آن فرد، و منزه افراد، همان منزه کشور بود، صنایع هم عبارت بود از عدهٔ می صنایع معدود کشوری. لذا تمیزی دقیق بین مسائل زندگی و مظاهر مختلف آن زندگی ساده وجود نداشت . علم و منزه و فن سیاست چندان قابل تفکیک از یکدیگر نبود . شخص نیک کسی بود که تبعهٔ نیکی از کشور باشد و شخص نیک باید در کشوری نیک زندگی کند . لذا مشکل بود بتوان فکر کرد که برای هر فرد چه چیزهایی خوب است بدون آنکه آنچه نیز بصلاح و خوبی کشور است در نظر گرفته شود . انسان

خوب تنها در کشور خوب میتواند وجود داشته باشد لذا برای تعیین خوبی انسان باید شرایط خوبی دولت را تحلیل کرد. خلاصه آنکه کلیه عوامل فوق در سبک

تحریر کتاب جمهوری که مسائل مختلفهٔ اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را با یکدیگر مخلوط نموده است دخالت داشته . مهذا وسعت و تنوع مباحث و وجود مسائل مهیه در آن کتاب مانع بحث کامل در فلسفهٔ سیاسی شده و افلاطون تمام مسائل فلسفهٔ سیاسی را با استدلال و منطق مورد بحث قرار داده است . مسائل فلسفهٔ سیاسی افلاطون را میتوان در چند قضیه تلخیص نمود و در تمام این مسائل اصل «**تقوی در علم است**» در نظر گرفته شده یعنی اصل مزبور بر تمام قضایای فلسفی وی حکومت میکند . استدلال افلاطون متکی بر ملاحظه و امان نظر در مؤسسات موجود نبوده بلکه بر اساس استدلال مطلق و منطق مجرد است . البته استثناهایی نیز از این قاعده دیده میشود و در چند مورد در استدلال خود متکی بشواهد موجود میشود مانند موضوع تقسیم حکومتها در کتابهای هشتم و نهم ولی ذکر شواهد از کشور های موجود جهان آن زمان در این مورد برای مقایسهٔ آن کشور هاست با کشور ایدالی وی . افلاطون در واقع این اسلوب استدلال مجرد را در تمام کتاب ملحوظ داشته است .

افلاطون در این کتاب یک تئوری دولت نوشته که خیلی ساده است و بعد ملاحظه نموده که این فرضیه برای دستگاه فلسفی و دولت ایدال وی کافی نیست . لذا ناگزیر شده است یک تئوری ثانوی برای دولت ایجاد نماید که در کتاب زمامدار و قوانین آورده مهذا ارسطو در اکثر نتایج کلی تبعیت از فلسفهٔ کتاب جمهوری کرده است .

تبعیت افلاطون در تمام مباحث فلسفی از اصل «**تقوی در علم است**» و نیز تجربهٔ سیاسی خودش در سیرا کیو چونانکه گفتیم سبب تأسیس اکادمی گردید و پایهٔ عقیدهٔ سیاسی افلاطون را تشکیل میدهد که میگوید «**علم حقیقی پایهٔ زمامداری فلسفی است**» و قضیهٔ زیر را نتیجه گرفته که «**خوبی عقلانی واقعیت دارد و در عالم موجود است و میتوان بوسیلهٔ تحلیل عقلی و تحقیق منطقی آنرا شناخت نه بوسیلهٔ الهام یا قیاس یا تصادف و اتفاق**»

در باب اصل اراده از نتیجه فوق چنین استنباط میکند که پذیرفتن خوبی برای خوبی آن است نه برای آنکه مردم آنرا میخواهند یعنی نه برای اراده است بلکه بغض نظر خوبی است. لذا اراده اهمیت ثانوی دارد نه اهمیت اولیه و تنها علم است که راه خوب را نشان میدهد. این عقیده کلیه مسائل دیگر را در کتاب جمهوری تحت الشعاع قرار داده و سبب شده است که افلاطون طرفدار اصل استبداد روشن فکر (یعنی استبدادی که فیلسوف آنرا از طریق عقل و منطق رهبری کند) گردیده و سایر مظاهر دولت و کشور و اجتماع را که نمیتوان تابع استبداد روشن فکر قرارداد فدای این اصل نموده از آنها صرف نظر میکند. افلاطون معتقد است که معاشرت انسان با انسان در جامعه بر اساس حوائج متقابله است و در نتیجه لزوم مبادله جنسی و کار. لذا باید دانست چه نوع کارها اساسی و مفید است و این تحقیق کار فلاسفه است و همچنین تقسیم کار میان طبقات و وظیفه فلاسفه میباشد. و فیلسوف زمامدار میتواند آنرا به بهترین نحو انجام دهد.

اما این تقسیم کار و انجام آن بنحواکمل و تخصص در کار و وظیفه که ریشه اجتماع میباشد منوط است بدو عامل: (اول) استعداد طبیعی (دوم) تربیت. اولی ذاتی است و طبیعی و دومی کسی است و نتیجه تجربه و تعلیم.

دولت در عمل بر اساس مراقبت (کنترل) و اداره کردن دو عامل فوق یعنی استعداد و تربیت و ربط دادن صحیح اند و بیکدیگر استوار است یعنی (اولاً) بوسیله تشخیص قابلیت و استعداد افراد انسانی و (ثانیاً) پروردن آن استعداد بوسیله تعلیم و تربیت. لهذا هیچ امیدی بدولت نیست که از عهده انجام این مهم برآید مگر آنکه قدرت دولت در دست دانا باشد و کسی دولت را درست داشته باشد که علم دارد و میداند که (اولاً) شرایط و لوازم کاریک دولت خوب چیست؟ (ثانیاً) چه نوع توارث و ایجاد نسل و چه نوع تعلیم و تربیت است که اتباع شایسته ایجاد آن شرایط و افراد مناسب انجام آن کارها را بوجود میآورد؟

بطوریکه ملاحظه میکنیم فرضیه افلاطون قابل تقسیم است بدو جزء یا دو مبعت. (اول) آنکه حکومت باید فنی باشد که بر پایه علم حقیقی قرار گرفته باشد.

(دوم) آنکه جاهه عبارت است از رفع حوائج متقابله اشخاصی که استعداد و لیاقت های ایشان مکمل بیکدیگرند. از لحاظ منطق، قضیه دوم مقدمه قضیه اول است ولی چون قضیه اول را افلاطون خودش وضع نکرده و از سقراط گرفته لذا بفرض آنکه قضیه اول را قبول شده فرض کنیم میتوان قضیه دوم را تعمیم قضیه اول دانست و بدین طریق اصل سقراط که «تقوی علم است» مورد استعمال وسیع تری پیدا کرده و بسط داده میشود.

در عدم صلاحیت فکر

این عقیده یا ابیده را که «خوبی عبارت از علم حقیقی است» افلاطون ابده قدیمی را نیز بین طبیعت و کیوانیون «که موضوع بحث و مشاجره بین سقراط و سوفسطائیان

بوده است استنباط کرده و میگوید تا معلوم نشود که چه چیز خوب است و اشخاص دانا و شایسته با آن موافقت نکنند میزان و مقیاس و سطح سنجشی (استانداردی) برای سنجش و ارزشی فن زمامداری در دست نخواهد بود.

افلاطون در موارد بسیار و بتکرار در کتاب جمهوری در استدلال مسائل بنحو تشبیل زمامداری را به علم طب یا صنایعی که هوش و دقت لازم دارد تشبیه میکند و بفلسفه سوفیست مانند **گورگیاس** و **پروتاگوراس** انتقاد میکند که فلسفه آنها فاقد روش (متود) است. افلاطون مسئله تعیین موقیت های نسبی عقل و الهام و تیرین علم متودیک و توجه را نیز مورد بحث قرار داده در باب صاحبان صنایع و حرفه ها نیز بحث کرده و تشبیل میآورد و آنرا با فن زمامداری مقایسه میکند. میگوید صاحبان صنایع نتیجه را از عمل خود بدست میآورند و اثری از عمل ایشان ظاهر میشود بدون آنکه بفهمند چرا و چگونه آن اثر بظهور رسیده. زمامداران نیز هموماً و حتی بزرگترین ایشان به همین طریق حکومت میکنند و اثری از عمل ایشان ظاهر میشود بدون آنکه سبب و علت آنرا درک کنند. میگوید زمامداران عموماً بوسیله یک نوع جنون آسمانی حکومت کرده اند و جنون آسانی چیزی نیست که کسی بتواند آنرا تعلیم دهد یا تعلیم گیرد یعنی جنون آسمانی علم نیست پس حکومت زمامداران بر اساس صحیح و علمی و بر پایه فلسفی نیست و لذا زمامداران نمیتوانند حکومت خوب بوجود بیاورند.

افلاطون معتقد است که اشکالات دولت سینه تنها نتیجه نقص فرهنگ یا نقص اخلاقی زمامداران و معلمین نیست بلکه نتیجه بیماری تمام بدن جامعه و طبیعت خود انسان است. جامعه خود سوظستانی بزرگی است. طبیعت آدمی با خویشتن در جنگ است و در جو ف شخصیت هر فرد یک شخصیت بست تریا یک انسان بست تر موجود است که انسانی عالی تر یا شخصیت عالی تر فرد باید بهر قیمتی است خود را از جنگ آن انسان بست تر نجات دهد (بواسطه همین بیان قابل توجه میباشد که متقدمین مذهب مسیح افلاطون را مسیحی دانسته اند) در باب این موضوع که هر انسان دارای دو شخصیت است رجوع شونده تعالیم اسلامی که مولوی آنرا به نظم آورده گوید:

« در حدیث آمد که بزبان مجید. خلق عالم را سه گونه آفرید... الخ » و خلاصه فلسفه وی آنکه سه گونه مزبور عبارتند از (اول) حیوانات که در تاریکی بسر برده و مظهر جهل مطلق اند و بدی (دوم) فرشتگان که نور مطلق اند و مظهر نیکی و دانایی (گروه سوم) انسان که نیمی از وجود او از جنس فرشتگان و نیم دیگر از قماش حیوان است و مجموع و مخلوطی است از دو خاصیت نور و تاریکی یا بزرگانی و اهرمنی. چنانچه جنبه خصلت فرشته می در وی غلبه کند انسان مافوق فرشتگان قرار میگیرد، چون جنبه حیوانی در وجود وی آفریده شده بود و آنرا معدوم کرده. و اگر خاصیت حیوانی بر وی غالب آمد بدرجه مادون حیوانی تنزل میکند، چون خاصیت فرشته می در وجود وی آفریده شده بود و آنرا زیر پا گذاشته و معدوم کرده. از این توضیح میتوانیم به نکته می که قبلاً بدان اشاره شد پی ببریم که حتی ریشه بعضی از تعالیم مذهبی بعد از میلاد مسیح را نیز میتوان در فلسفه یونان قدیم یافت.

افلاطون معتقد است به قابلیت تغییر دماغ انسان و اظهار امیدواری میکند باینکه بوسیله خویشتن آزمائی متودیک (یعنی تابع روش منطقی) و ضبط نفس و تحمیل انضباط شدید بر نفسی میتوان حالت دماغ را تغییر داد و صاحب دماغی عالی تر گردید. افلاطون سعی میکند که اصول جاودانی طبیعت را که دولتهای موجوده معاصر وی آنرا رد و انکار کرده اند کشف نماید و آنرا حاکم بر امور قرارداد دهد. میگوید نادانی و عدم صلاحیت سیاسیون موجب لعنت و بدبختی دموکراسی گردید دستگیران لااقل آگاه به فن خود میباشند ولی سیاسیون هیچ بلد نیستند مگر فن پست و فربه آیه تهیه و مسائل شهوت رانی يك حيوان عظیم الجثه را» (مقصودش از حیوان عظیم الجثه زمامدار اول هر جامعه است).

بطوریکه اشاره شد کتاب جمهوری پس از جنگهای بلو پونزی و در عهدی نوشته شده که مردم آن انضباط خشک و نظم اسپارت را میستودند. چنانچه گزنفون در تمجید سیستم اسپارت راه افراط گرفته ولی افلاطون طریق مبالغه نپسوده و در این مسئله جنبه اعتدال را از کف نداده، فرهنگ نظامی و آهلیم و تربیت نظامی یکطرفی و سیستم میلیتاریسم را تحمیل نمیکند، و تنها سرسپردگی و خلوص در انجام وظیفه را میستاید. اما در آخر عمر در کتاب قوانین شدیداً اسپارت و سیستم آنرا مورد انتقاد قرار داده است. در باب تربیت افراد برای مشاغل مختلف (تربیت پروفیسورل) که در رشته مربوط بخود متخصص و آزموده شوند افلاطون بتفصیل بحث نموده و این موضوع یعنی لزوم تربیت حرفه‌ای در زمان افلاطون مورد توجه عموم بود. سربازی نیز یک حرفه شمرده شده و همچنین نطق و خطابه. افلاطون گوید برای تعلیم و تربیت صاحبان حرفه ها باید بدانیم که چه مسائلی را تعلیم دهیم و باشخاص چه چیزهایی بیاموزیم که عمل کنند. گوید علم چیزی است آموختنی و کسی نمیتواند ادعا کند که مسائل آموختنی را از پیش خود میداند. نکته قابل توجه در این بحث آن است که افلاطون تربیت را با تحقیق توأم میداند، و لازم میسازد که ایندو باهم باشند. بجهت هوش لازم برای تحصیل هر حرفه يك سطح متوسط تشخیص (استاندارد) قائل است. و همچنین برای علم تحصیلی لازم میسازد که دو سطح تشخیص تربیت و تحقیق در موازنه باشند.

عدم صلاحیت و نارسائی را نقص مخصوص کشور های دموکراتیک شمرده ولی عیب دیگری را نیز در تمام اشکال حکومتیهای موجود زمان مشترك می بیند و آن عبارت است از وجود روح طفیان و شدت عمل (ویولانس) و خود پرستی ناشی از مبارزه افراطی حزبی که ممکن است در هر زمان موجب شود که يك حزب منافع خود را بر منافع کشور ترجیح دهد. هم آهنگی حیات سیاسی و موفق دادن منافع عمومی با منافع شخصی که بریکس بوجد آن در آن مباهات کرده است در نظر افلاطون يك ایدالیش نیست. در نظر افلاطون وفاداری نسبت به شهر (سیتة) يك تقوای قراردادی و موضوعه است. اما تقوای سیاسی عبارت است از وفاداری به حکومت يك طبقه مثلا هر اریستوکرات

(اشراف) به يك قانون اساسی معتقد است که شکل الیگارشیك داشته باشد در حالیکه افراد عادی به قانون اساسی دموکراتیک ایمان دارند .
در زمان افلاطون و دموکراسی آتن اعمالی که بر طبق سطوح تشخیص امروزی (استاندارد های موجود در زمان معاصر) در عرف اخلاق سیاسی (اتیکس سیاسی) خیانت شمرده میشود در جهان سیاست یونان قدیم عادی شمرده شده و معمول بود. بهترین مثال برای این مطلب **آلسی بیاد (۱)** است که ابانداشت از اینککه برای نیل بقدرت و استقرار نفوذ سیاسی خود و حزبش در آتن گاهی با اسپارت و زمانی با دولت ایران بذاکره پرداخته و بر ضد حکومت آتن آتریك نماید و یکمرتبه نیز با یونیا را بشورش بر ضد آتن تشویق کرد. اسپارت که دارای حکومت الیگارشیك بود همیشه به کنگ حزب الیگارشئ شهرهای حوزه نفوذ خود متکی بود .

اما آتن به احزاب عامه حوزه نفوذ خود اتکاء داشت و این روحیه فاکسیونالیسم (۲) یعنی حزب پرستی را باید سبب عدم ثبات نسبی حکومت در دولت سینه دانست . افلاطون این عدم ثبات و بحران را بیشتر نتیجه اختلاف منافع سیاسی بین دو طبقه میشارد که یکی از آنها صاحب اموال میباشد و طبقه دیگر هیچ ندارد . یعنی مبارزه بین دارا یا نادار یا غنی و فقیر (رجوع شود به فلسفه جدید کارل ماکس و اساس فرضیه کمونیس جدید) و همین نکته موجب ظهور فرضیه اموال افلاطون است که در همین فصل شرح آن خواهد آمد . افلاطون میگوید الیگارش (۳) علاقه مند است بحفظ اموال خویش و جمع آوری مطالبات خود بهر قیمت و بهر سخنی که این اقدام برای فقیر تمام شود و بهر اندازه که بضرر وی باشد. اما دموکرات چشمش به تقه هائی گشوده است که طبق آن با وجوه عمومی یعنی با وجوهی که از مردم دارا اخذ میکند به تنباز و اتباع محتاج کمک نماید . لهذا حتی در کوچکترین شهرها دو شهر موجود است یکی شهر فقرا و دیگری شهر اغنیاء و این دو شهر در درون هر شهر مدام والی الابد در جنگ و ستیز میباشند. افلاطون برای موضوع فوق بقدری اهمیت قائل شده و مبارزه بین فقیر و غنی را چنان جدی و سخت میشارد که در سیاست یونان راه علاجی برای دفع ضرر حزب پرستی نمی بیند مگر آنکه تغییر عمیق و دامنه داری در مسئله اموال شخصی و موضوع تملک و مالکیت داده شود (مقایسه شود بانظریاتی که در چند سال اخیر در ایران درباره تقسیم اراضی و املاک بزرگ بین دهقانان و رعایا مورد بحث و مذاکره است و بعضی آنرا وسیله جلوگیری از سرایت کمونیسم بایران دانسته اند)

بعقیده افلاطون «باید تملک اموال را کاملاً ملغی کرد» .

افلاطون بتعلیم اتباع برای اینکه مصالح کشوری را مقدم بر هر چیز شمارند نیز اهمیت میدهد و مانند تعلیم زمامداران و تربیت ایشان تعلیم اتباع را هم لازم میشارد. خلاصه این بحث آنکه بعقیده افلاطون عدم صلاحیت و حزب پرستی دو بلای

۱ - Alcibiades (۴۵۰-۴۰۴ ق م) ژنرال و سیاستمدار آتنی و دوست سقراط و پسر برادر

بریکس ۲ - Factionalism - ۳ Oligarch

سیاسی اساسی است برای دموکراسی که هر نقشه‌ی برای تکمیل دولت سبب طرح شود باید این دوآفت را در نظر گرفته بحساب آورد.

دولت افلاطون بعنوان دولت نمونه و سرمشق دولتها

آنچه که تاکنون گفته شد بیشتر دباب استنباطات انتقادی از اصل افلاطون بود اما اصل مزبور حاوی نتایج و استنباطات ثنویک (مربوط به فرضیه و خیالی) نیز میباشد. بقیه افلاطون يك خوبی که غایت آمال (ابدآل) باشد هم برای مردم وهم برای دولت و جامعه در عالم وجود دارد و برای اینکه این خوبی ایدآلی یاراه صواب حقیقی را کشف کنیم باید ابتدا آنرا بشناسیم که چیست؟ ثانیاً معلوم کنیم به چه وسیله میتوان آنرا بدست آورد؛ نیل باین دو مطلب البته بدون داشتن سلاح علم میسر نیست. افراد مردم در این مورد صاحب انواع عقاید وافکار میباشند وهم برای نیل به این خوبی ایدآلی بطرق مختلف فکر میکنند و هر کس راهی را ترجیح میدهد. تعداد این آراء و عقاید بیشمار است و حدی نفاز در سالیکه برای رسیدن بقصود ابتدا باید عده معدودی از این عقاید را اختیار کرد. باید دانست که علم بغویی و شناختن آنچه که خوب است اگر قابل تحصیل باشد چیز دیگری است که (اولاً) دارای ضمانت عقلی است و آنرا استعداد و فکری درک میکند که و راه استعداد وافکار مردم است (ثانیاً) علم شناختن نیکی و راه پیدا کردن خوبی یکی است و دوتایست و آن طریق لا یتغیر است. نه اینکه یکی است برای آن بلکه یکی است برای آن و اسپارت و همه جای دیگر جهان. نه آنکه خوبی در شهر آن یک طور معنی و تفسیر شود و در اسپارت طور دیگر. خوب در همه جای عالم خوب است و بالاخصار خوب و خوبی متعلق است به طبیعت و نه به جریانات متغیر عادت و کنوانسیون که چون باد های گذرنده هستند. در وجود آدمی در همه جای جهان خواه در اسپارت باشد یا آن یک چیز ثابت و مشترك موجود میباشد و آن طبیعت انسان یا طبع آدمی است.

در برابر این طبیعت اصلی آدمی تظاهرات انسان و ظواهر انسان قرارداد دارد که با طبیعت متمایز است و انسان آن ظواهر و نمای ظاهری را در هر مجلی بطریقی برای خویش وضع نموده و این است آنچه که کنوانسیون و عادت نامیده میشود. تسک بطبیعت همان حقیقی است که علم را از تصور و نیز علم را از عقیده و فکر متمایز میشارد.

از این بیانات افلاطون چنین استنباط میکنیم که و تیکه افلاطون میگوید: «هانا فیلسوف است که خوب یعنی راه صواب رامیشناسد» قصدش گزافه گویی نیست و نیخواهد مدعی شود که فیلسوف دانای کل و عالم همه چیز است بلکه میخواهد بگوید که:

(اولاً) در عالم يك حد تشخیصی (استاندارد) واقعی موجود است که خیالی نیست و وضعی نیست و قراردادی نیست بلکه واقیت دارد.

(ثانیاً) علم بهتر از حدس و قیاس است.

افلاطون همیشه علم حرفه‌ی (پروفسیونل) را به علم سیاتیفیک (۱) (علم بر اساس علوم طبیعی) تشبیه میکند و آنرا از یکدیگر دور نمیداند. بقیه وی همانطور که پیشک باید

شرایط صحت و بهداشت را بشناسد زمامدار نیز باید. با شرایط يك دولت خوب آشنا باشد و همچنین بداند که چگونه اسباب و علل بقای یک دولت را میتوان حفظ نمود یا مفشوش ساخت و تنها علم است که بین زمامدار حقیقی (صالح) و زمامدار دروغی (ناصالح) فرق میگذارد و آنروز از یکدیگر متمایز میسازد چنانچه علم است که بین یک نفر بزرگ و یک نفر شیاد بزرگ تفاوت میگذارد.

هنگامیکه افلاطون تحریر کتاب جمهوری را آغاز کرده تصمیم گرفته است که شخصی باشد علمی و متکی به علم یعنی تمام گفتار و استدلال و فلسفه اش بر اساس روش علمی باشد و هدفش این نبوده که تنها يك جامعه موجود را شرح دهد بلکه خواسته است بوسیلهٔ تئوری و فلسفهٔ خود نقشهٔ يك جامعهٔ ایدآلی و طرح يك کشور و دولت غایت آمال را رسم کند. درست است که کتاب جمهوری افلاطون از لحاظ ادبی تصویر يك جامعهٔ خیالی (پوتویا) میباشد اما منظور افلاطون برخلاف عقیدهٔ دینیک (۱) تحریر افسانه نبوده بلکه میخواسته است بوسیلهٔ این کتاب مسئلهٔ نیک و نیکی و فرضیهٔ نیکی یا ایدیهٔ خوبی را تحلیل و این مشکل را حل نماید. زمامدار بعقیدهٔ افلاطون باید بداند خوب چیست و شرایط و لوازم بوجود آوردن يك جامعهٔ خوب کدام است. وی باید بداند که جامعه و دولت از حیث اصل و اساس چیست نه از حیث تغییرات و تحولات اتفاقی. و بالاخره بعقیدهٔ وی کشور افلاطون و دولت افلاطون باید يك نمونه یا سرمشق گردد برای تمام کشورهای و دولت‌های جهان. پس تنها تشریح و توصیف کشورهای موجود جهان به مقصد افلاطون کمک نمیکند و نیز استدلال بر اساس فلسفهٔ سود جوئی (پوتیلیتاریان) دعوی افلاطون را که میگوید «حکومت حق فلاسفه است» اثبات ننماید. موضوع اولیهٔ اصلی کتاب جمهوری بحث در طبیعت کلی و حالت عمومی کشور و جامعه است بعنوان يك نمونه از کشور خوب و اما مسئلهٔ سنجش کشورهای موجود با آن کشور نمونه و مقروض تا معلوم شود آیا آن کشورها بر طبق این نمونه عمل میکنند یا نه و تا چه اندازه به هدف کشور ایدآل نزدیک هستند، موضوع ثانوی کتاب جمهوری است. افلاطون گوید اگر در مقام مقایسه و تحقیق معلوم شد که آن اصل یا اصول که برای يك کشور خوب کشف میکنیم با واقعیات یعنی با روش کشورهای موجود تفاوت دارد جدا بحال واقعیات که از حقیقت خوبی دور افتاده اند. و عبارت دیگر خوبی بخودی خود در عالم کون و اقیامت و حقیقت و موجودیت دارد اعم از اینکه مردم آنرا بخواهند یا از آن اجتناب کنند و چون حصول تقوی در علم است پس اگر مردم از طریق علم بی بردند و دانستند که خوبی چیست مسلماً آنرا طلب خواهند کرد.

افلاطون در تحت تأثیر تابعین فیثاغورث و هم بواسطهٔ اینکه در مدرسهٔ خویش دو نفر از بزرگترین علمای هیئت و ریاضیات عصر را برای تدریس این دو علم گماشته بود. فرضیات و نتایج علم سیاست موضوعهٔ خود را بر اساس علم هندسه گذاشته و فلسفهٔ وی با ریاضیات

۱ - Dunning نویسندهٔ تاریخ فرضیه‌های سیاسی قدیم و قرون وسطی بزبان انگلیسی چاپ

یونان رابطه نزدیک دارد. وی بنا بر سابقه معمول در یونان شاگردانی را که علم هندسه خوانده بودند در مدرسه خود نمی پذیرفت:

افلاطون حل مسئله ذیل را بشاگردان خود رجوع کرده بود که حرکات ظاهری سیارات را بصورت اشکال هندسی نمایش دهند و این مسئله را او **دو کوس (۱)** حل کرد. این اولین فرضیه علمی بود که در باب دستگاه سیارات وضع شده و هم اولین فرضیه آثار طبیعی است بصورت بیان ریاضی که در تاریخ دیده میشود. از اینجمله معلوم میشود که روش و ایدآل بیان حقیقی علمی که در هندسه و هیئت یونان بوجود آمد و در قرن هفدهم بعد از میلاد در علوم هیئت و فیزیک و ریاضی تجدید ظهور نمود ریشه اش از سنت افلاطونی است. آغاز ظهور این فرضیه مصادف است با زمان تأسیس آکادمی و تحریر کتاب جمهوری.

نباید تعجب کرد که چرا افلاطون تصور مینمود که ترقی در تفاهم عقلی حیات نیکو را باید در خطی موازی با همین خط مشی و سیر علمی جستجو کرد. در نظری علم حقیقی را باید بوسیله مطالعه نمونه آثار مشهود و تطبیق آن با فرضیه ها بدست آورد: مثلاً در تحقیق علم هیئت نمونه هایی که بکار میرود و استنتاجات شخص عالم بملم هیئت باید نتیجه نمی دهد که با آنچه با چشم در آسمان دیده میشود وفق دهد (۲) و همانطور که نمونه های ترسیبی عالم علم هیئت یعنی دوائر و مثلثات مرسومه وی بر صفحه کاغذ با نشان میدهد که در حقیقت در فرضا چه اتفاقی بوقوع میرسد هدف کتاب جمهوری نیز تشریح اوضاع دولتها و کشور های جهان نیست بلکه میخواهد معلوم کند چه عناصری در دولتها و کشورها اساسی و نمونه میباشد و میخواهد اصول عمومی مربوط به جامعه شناسی (سوسیولوژیکی) را که هر جامعه انسانی که هدفش زندگی خوب باشد بر آن استوار است شرح دهد.

خط سیر تفکر افلاطون از این حیث شبیه است به هربرت اسپنسر و در تحقیق يك اتيكسی (۳) مطلق استنباطی مدعی است میخواهد این اخلاقیات مطلقه را کشف نموده و آنرا در مورد انسان کامل در يك جامعه کامل قرارداد ببنوان سطح تشخیص (استاندارد) ایدآل برای مقایسه جامعه ها و تفسیر مطالعات اجتماعی بکار برد (۴)

در حوائج متقابل و تقسیم کار

این قضیه معروف افلاطون که «زمامدار باید شخص فیلسوف و دانشمند باشد تا ایدیه خوب و خوبی را بشناسد» بمنائی در نظریات وی ایجاد کرده که بدانوسیله (اولاً) به کشور سسته و دولت سسته انتقاد نماید و آنرا ناقص شمارد و (ثانیاً) روشی اتخاذ کند که منتهی

۱ - Eudoxus از اهل Cnidos رجوع شود بکتاب Aristarchus of Samos بقلم

Sir Thomas Heath چاپ ۱۹۱۳ فصول ۱۶ و ۱۵

۲ - در باب مقایسه بین علم هیئت حقیقی باخیره شدن به ستارگان (یعنی مقایسه بین نظر

عقلی و نظر سطحی به ستارگان) رجوع شود به کتاب جمهوری صفحات ۵۲۹ و ۵۳۰ و در باب مقایسه علم با ریاضیات عالی به صفحات ۵۲۲ و ۵۲۷

۳ - اخلاقیات یا علم الاخلاق ۴ - Data of Ethics فصل اول

بدولت ایدآل و کشور ایدآل گردد. و از آنجا وارد تحلیل کشور نمونه شده و مجدداً دریافت است که میتواند تبعیت از قاعده تخصص نماید. توضیح آنکه غالباً زمامداران به صاحبان حرفه های تخصصی مانند صنعتگران و کارگران هوشمند و امثال آنها تشبیه میکند ولی در بعضی موارد مقایسه و تشبیل وی مافوق تشبیه بنظر میرسد. میگوید **جامعه ها در درجه اول در نتیجه احتیاجات افراد بوجود آمده اند** و این احتیاجات در صورتی رفع میگردد که مکمل یکدیگر باشند. همچنین افراد احتیاجات متعدد دارند و هیچکس مستقل بالذات نیست و احدی عاری از احتیاج نیباشد. بهین سبب افراد نیز کمک و معاون میگیرند و بایکدیگر بمبادله کار و جنس می بردازند. ساده ترین مثال آن تولید و مبادله غذا و سایر وسائل فیزیکی است ولی میتوان این مبادله را بورداء حوائج اقتصادی یک جامعه نیز بسط داد. افلاطون این تحلیل کلی را شامل تمام مجامع انسانی و گروه های اجتماعی دانسته میگوید هر کجا که جامعه می وجود دارد نوعی ارضاء حوائج و نوعی مبادله کار و خدمات برای ارضاء حوائج معمول است.

این تحلیل که از طرف افلاطون در ایجاد کشور و بنای دولت ایدآلی وی با کمال سادگی انجام گرفته اتفاقاً از عمیق ترین و مهمترین اکتشافات فلسفه اجتماعی اوست. این **اکتشافات فلسفی** مظهری از اجتماع را از تاریکی جهل بروشنایی تمقل و ادراک آورده که برای هر فرضیه اجتماعی حائز درجه اول اهمیت است.

این تحلیل باختصار بشرح زیر است:

جامعه را باید عبارت دانست از یک سلسله خدمات و کارها که هر عضو جامعه هم میدهد و هم میگیرد و خاصیت دولت و آنچه که دولت می بیند و درمدم نظردولت میباشد همین مبادله متقابل است. وجهد دولت آن است که این مبادله حوائج را بشایسته ترین وجهی ترتیب دهد و تحت نظم آورد. و بین این کارها و خدمات متبادله ایجاد هم آهنگی نماید. اما نقش افراد در چنین دستگاه عبارت است از اینکه افراد انجام دهندگان کارهای مورد احتیاج هستند و اهمیت اجتماعی هر فرد عبارت است از ارزش کاری که آن شخص انجام میدهد. بنا بر این آنچه که فرد در اجتماع مالک میباشد بیش از هر چیز و در درجه اول عبارت است از آن حالت و موقعیت اجتماعی که بوسیله آن موقعیت بفرد این امتیاز داده شده است که خدمت معین را انجام دهد و آن آزادی که در مقابل انجام این خدمت به فرد داده شده چندان بخاطر اجرای اراده آزاد فرد نیست بلکه برای انجام خدمتی است که خودش حاضر بانجام آن شده است.

بطوریکه مشهود است فرضیه فوق با تئوری قرار داد اجتماعی قرون اخیر که وجود دولت و روابط اجتماعی را نتیجه کنترات یا قرارداد یا موافقت بین دولت و مردم تعریف میکند فرق دارد زیرا در فرضیه قرارداد اجتماعی در درجه اول اختیار و اراده فرد و آزادی فرد مطرح نظر است در حالیکه در فرضیه افلاطون آزادی فرد را یافدای مصالح اجتماعی کرده و بالا اقل آنرا در درجه دوم اهمیت قرار داده است.

اما فرضیه قرارداد اجتماعی هم باز ریشه قدیمی دارد و مورد اعتقاد انتیفون و گلو کون بوده که شرح آن در توضیح عدالت از زبان گلو کون در کتاب دوم جمهوری افلاطون آمده است (۱) اما افلاطون آن را رد کرده و چنین استدلال میکند که قرارداد تنها بر پایه اراده استوار است و باقراردادی که بر پایه اراده استوار باشد هرگز نمیتواند نشان دهد که عدالت مظهري از تقوی است. نظام اجتماعی و قواعد اجتماعی را تنها هنگامی میتوان بر اساس طبیعت (نه کنوانسیون) پنداشت که بتوان ثابت نمود که اعمالی که هر انسان انجام میدهد غیر از آن است که میل دارد انجام دهد و آن اعمال خارج از امیال اوست.

این استدلال افلاطون بطوری قوی و قانع کننده بنظر رسیده که حتی ارسطو که چندان تحت تأثیر استدلال افلاطون در باب دولت ایدال واقع نشده است نیز آنرا قبول دارد و تحلیل و توجیه اجتماع در صفحات اولیه کتاب سیاست ارسطو قطع با همین قضیه افلاطون آغاز میگردد که «جامعه بر اساس احتیاجات متقابل افراد بوجود آمده است.»^۲ اما موضوع تبادل خدمات و کارها مارا به اصل دیگر میکشاند که اهمیت آن کمتر از قضیه اصلی نیست و آن مسئله تقسیم کار و تخصص در مشاغل است زیرا اگر بگوییم که حوائج بوسیله مبادله ارضاء میشود لازم میآید که هر فرد از جنسی که تهیه و تقدیم جامعه میکند بیش از حد لزوم خود تهیه کند تا ما زاد را وسیله مبادله با سایر حوائج خود قرارداد دهد و همچنین لازم میآید که از جنسی که دریافت میکند کمتر از حد احتیاج خود دریافت نماید تا از این طریق جلب نفع کرده باشد. مثلاً زارع مواد غذایی را بیش از حد احتیاج خود تولید میکند و کفاش تعدادی کفش بیش از مقدار مورد احتیاج خودش میسازد. از اینجاست مسئله تخصص پیش میآید یعنی لازم میشود که هر فرد در کاری تخصص پیدا کند و بدین طریق بِنفع هر دو طرف مبادله مثلاً زارع و کفاش خواهد بود که هر کدام برای دیگری کار کند و از جنسی که خودش در تهیه آن تخصص دارد برای دیگری تهیه نماید و هر دو حاجات یکدیگر را از این راه مرتفع کنند. البته این طریق رجحان دارد بر اینکه هر فرد تمام احتیاجات خود را مرتفع سازد و تمام اشیائی را که لازم دارد شخصاً تهیه کند. در صورت همکاری و کار کردن بایکدیگر بالطبع هر دو طرف هم دارای غذای بهتر و هم صاحب لباس بهتر خواهند شد و این بقیده افلاطون منوط است بدو حقیقت اساسی مربوط بروانشناسی انسان: (اول) آنکه اشخاص مختلف استعدادشان مختلف است و بعضی کارها را بهتر از دیگران انجام میدهند (دوم) آنکه آرزو دگی و مهارت هر فرد در انجام کار معین نتیجه ماست و اشتغال دائم بکاری خواهد بود که طبیعتاً برای آن آفریده شده. افلاطون در این باب گوید: (۲)

«ما باید بدانیم اگر هر فرد کاری را انجام دهد که برای وی طبیعی است و آنرا در زمان مناسب انجام دهد و انجام سایر کارها را ب دیگران واگذارد بهترین نوع جنس و بهترین اشیاء بعد وفور و بسهولت تهیه خواهد شد»

استدلال فلسفی افلاطون برای بنای کشور ایدال خود نیز بر اساس همین تحلیل ساده

۱- کتاب جمهوری صفحه ۳۵۸ به بعد. ۲- کتاب جمهوری صفحه ۳۷۰

ولی نافذ که در باب جامعه و طبیعت انسان نموده است استوار گردیده میگوید: «فیلسوف زمامدار، فرد خاصی نیست که از قاعده کلی خارج باشد و اثبات حق وی و دعوی وی برای نیل بقدرت تابع همان اصل کلی بالاست که در تمام جامعه حکمفرما میباشد. تخصص را از جامعه بردارید تمام مبادلات اجتماعی از میان میرود. فرض کنید افراد از لحاظ استعداد طبیعی مختلفی نداشته باشند در این صورت اساس تخصص از میان میرود و تخصص بی معنی میشود. اینها نیروهائی هستند در طبیعت انسان که جامعه و هم کشور و دولت بر آن استقرار یافته. پس مسئله مورد بحث آن نیست که آیا این نیروها بکار روند یا بکار نروند بلکه مطلب آن است که چگونه این نیروها بطریق خوب و شایسته استعمال شوند. آیا مردم را باید بر حسب استعداد حقیقی بدستجات تقسیم نمود؟ آیا باید این استعدادها را بطریق عقل و شایسته تربیت کرد تا حد اکثر ممکن پیاپی کمال رسند؟ آیا حوائجی را که افراد میخواهند با همکاری با یکدیگر ارضاء نمایند باید حوائج اعلا و عاقلاًه ایشان باشد یا تنها امیال ادنای ایشان و تابع طبیعت تجمل پرست آنها باشد؟» پاسخ این سؤالات را باید به هدایت چراغی یافت که افلاطون آنرا علم بخوبی یا فن نیک شناسی اصطلاح میکند و میگوید: «آگاهی بخوبی آن است که بدانیم چگونه پاسخ این سؤالات را بدسیم و این وظیفه خاص فیلسوف است. علم فیلسوف در آن واحد هم حق وی برای زمامداری: و هم وظیفه وی برای زمامداری است»

در طبقات اجتماع و ارواح سه گانه

از این استدلال قضیه مهمی استنباط میشود که در فلسفه افلاطون تصریح نشده است. طبق عقیده افلاطون چون لیاقتهای فردی را بوسیله یک فرهنگ که بطریقی شایسته وضع و اداره شده باشد پرورش و ننودسیم منتج بظهور یک گروه هم آهنگ اجتماعی میشود مشکل کشورهای موجود جهان این است که فرهنگ و تعلیمات آنان غلط است و چنانچه بخواهیم یک نسل آسب و یک نژاد بهتر انسانی بوجود آوریم (و افلاطون این اقدام را واجب میسارد) اصلاح و تغییر ضبط نفسها و خود گیریهای موجود در جامعه های فعلی منظور ما را انجام میدهد و بدین طریق طبق فرضیه فوق در یک نسل پاک و خوب بشری هیچ چیز غیر اجتماعی و مخالف با روح اجتماع که منتج به فقدان هم آهنگی گردد موجود نخواهد بود زیرا قدرت های فردی بنحواتم و اکمل پرورش یافته و نمو کرده است.

اما این قضیه استنباطی را نمیتوان مقرون بحقیقت دانست و از زمان افلاطون تا کنون بسیاری از فلاسفه در حقیقت آن شك و ایراد کرده اند و حتی بعضی خلاف آنرا حقیقت پنداشته گویند تربیت سوسیالیزه یعنی تربیت مصنوعی فرد بخاطر اجتماع کم و بیش مستلزم جلوگیری از ظهور شخصیت و مانع ترقی فرد میگردد. و افلاطون این نکته را که مخالفین وی استنباط میکنند بحساب نیاورده است. افلاطون میگوید: «در طبیعت انسان یک لیاقت ذاتی برای کار اجتماعی نهاده شده و نیز در طبیعت اجتماع لیاقتی ذاتی برای فرد موجود است و این دو لیاقت و شایستگی همشوش و موازی یکدیگر در در سیر و حرکت اند. هم انسان و هم جامعه و دولت که مظهر جامعه است بر یک بنیان مشترک قائم هستند که آن

بنیان مشترك و واحد مانع از آن است که مصلحت و خیر یکی اساساً مخالف مصلحت و خیر دیگری باشد. بعبارت دیگر صلاح و خیر جامعه و فرد بایکدیگر متباین نیست و یکی است. « این نظریه بطوریکه بندها خواهیم دید از طرف بسیاری از فلاسفه بعد از افلاطون رده شده است در حالیکه بسیاری از مواد ایدال اخلاقی دولت سینه که فلسفه افلاطون را جذاب جلوه میدهد نتیجه اعتقاد همین نظریه است. و نیز بواسطه همین نظریه است که در اتیکس افلاطون شکافی در میان میل و وظیفه یا بین منافع فرد و منافع جامعه دیده نمیشود. در نظر افلاطون هر جا که چنین اختلافی بوجود آید (و تحریر کتاب جمهوری برای همین بوده که این اختلاف موجود را مرتفع نماید) مسئله مورد بحث عبارت است از اصلاح و تعدیل نه خودگیری و محرومیت و اعمال زور و فشار. آنچه که فرد غیر اجتماعی محتاج بدان میباشد تفاهم بیشتری است از طبیعت خویش و نوکامل تری از قدرتهای موجوده در خودش بوسیله علم. کشمکشهای درونی وجود هر فرد یعنی کشمکش مابین آنچه که نفس او میطلبد و آنچه که باید انجام دهد و وظیفه او میباشد طیفانی نیست که غیر قابل اصلاح باشد زیرا در رغابت امر تجلی کامل نیروهای طبیعی وی نشان خواهد داد که آنچه که او میخواهد با آنچه که او مجاز است بخواهد یکی است. از طرف دیگر آنچه که مورد احتیاج یک جامعه ناموزون و خارج از هم آهنگی میباشد ایجاد وسائل ممکنه است برای اینکه حاجات اتباع آن بنحواکمل بر آورده شود.

مسئله کشور نیک و دولت نیک و افراد نیک عبارتند از دو طرف یک سوال. و پاسخ دادن به یکی در آن واحد پاسخ دیگری را در بر دارد. مورالیت یا اخلاقیات باید در آن واحد هم فردی باشد و هم عمومی و اگر چنین نباشد حل مشکلات منوط است هم به اصلاح دولت و هم باصلاح فرد تا وقتی که هر دو در اراده امور فرد و اجتماع هم آهنگ شوند.

از لحاظ اخلاقیات اعلی (مورال ایدآل) بعقیده بعضی از مفسرین شاید عقیده فوق بهترین ایدآل اخلاقی باشد که در تاریخ ذکر شده ولی صرف ایدآل است و از واقعیات دور میباشد.

نتیجه مجاهده افلاطون در توحید توجیه و وظیفه دولت و وظیفه فرد یعنی نتیجه سعی وی در اینکه دو عنصر فرد و دولت را در یک بحث تحلیل نماید و هر دو را تابع یک قضیه کلی قرار دهد این شده است که یک تئوری بوجود آورده که خیلی ساده است. توجیه دولت و کشور و جامعه بر طبق فلسفه افلاطون نشان میدهد که سه وظیفه اصلی است که باید انجام شود: (اول) بر آوردن حاجات فیزیکی یعنی تهیه آنچه را که بدن انسان لازم دارد مانند غذا و لباس و مسکن (دوم) حفظ کشور و جامعه (سوم) حکومت بر کشور و اداره آن. از طرف دیگر لازمه اصل مزبور آن است که خدمات اساسی تمیز داده شود. از آنجا سه طبقه بعقیده وی لازم میآید: (اول) طبقه کارگران که تولید مینمایند (دوم) طبقه پاسبانان که بنوبت خود بدودسته تقسیم میشوند: سربازان و زمامداران. و بدین طریق جماعه طبقه بوجود میآید. حال اگر زمام امور در دست چند نفر نباشد و در دست یک نفر باشد

آن زمامدار صاحب اختیار را افلاطون «شاه فیلسوف» یا «فیلسوف شاه» مینامد .
 سربازان وزمامداران را با آنکه هر دودارای يك نوع وظیفه یعنی وظیفه پاسبانی
 و حراست کشور میباشند دوطبقه می شمارد. زیرا معتقد است که طبقه سربازان دارای دماغ
 و استعدادی هستند که باید طبق امر و دستور انجام وظیفه نمایند و صاحب دماغ ابتکاری نیستند.
 در حالیکه زمامداران صاحب دماغ و فکر ابتکاری هستند و برای امر دادن آفریده شده اند.
 بالاخره چون تقسیم وظائف منوط به اختلاف استعداد هاست ، لزوم وجود سه طبقه
 مفومش این است که سه نوع اشخاص وجود دارند یعنی مردم از لحاظ استعداد و قابلیت
 انجام سهم خود در اجتماع بر سه دسته تقسیم میشوند: (اول) آنها که طبیعت ایشان را برای
 کار آفریده نه برای حکومت و زمامداری (دوم) آنها که لیاقت حکومت دارند ولی باید
 تحت مراقبت و دستور و اداره دست دیگر باشند (یعنی سربازان) (سوم) آنهاست که لیاقت
 انجام وظائف عالی زمامداری را داشته هم وسیله نهائی و هم هدف غائی هستند .

وجود این سه نوع استعداد بقیده افلاطون از لحاظ روان شناسی نشان میدهد که
 سه نوع قدرتهای حیاتی یا ارواح (۱) در مردم وجود دارد (اول) روح تغذیه
 یا استعداد مربوط به اشتها . در تشبیه بدن اجتماع به بدن انسان افلاطون این دسته را تشبیه
 میکند به آلات و اعضائی که در زیر برده دیافراگما (حجاب حاجز) (۲) واقع شده اند مانند
 معده و روده ها و کلیه (دوم) روح مجریه یا استعداد اجرایی که شبیه است به اعضائی
 در بدن انسان که در سینه و صدر و در بالای حجاب حاجز قرار گرفته اند (سوم) روح دانائی
 و تفکر که آنرا روح عقلی یا عقلانی (راسیونال) نیز مینامد و مشابه است با آنچه که
 در جبهه انسان قرار گرفته . بقیده وی طبیعی است که هر نوع روحی باید مرتبه خود و
 تقوای مخصوص بخود را حائز باشد. افلاطون این تقوای خاص را برای هر نوع روحیه در فلسفه
 خود بنحوی تشریح میکند . مثلا حکمت را مرتبه و خاصیت و تقوای خاص روح عقلی و
 جرئت عمل میدانند ولی در تشریح باین نکته که صبر و تعدیل اشتها و شهوات از وظائف
 و از خواص روح تغذیه است تردید کرده . عدالت را وسیله شایسته ارتباط این سه وظیفه
 با یکدیگر میدانند. هم در کشور و جامعه و دولت و هم در وجود فرد ، عدالت بقیده وی نقش
 ارتباط را بازی میکند زیرا فرقی بین وجود فرد و جامعه نیگذازد و وظائف هر دو دستگاه
 را مشابه و تابع يك فرضیه کلی و عمومی می شمارد . افلاطون این سه روح را به ارواح سه
 گانه موسوم کرده است ولی باید دانست که در تقسیم اجتماع نسبت به این سه طبقه نظری

۱- ابتدا بنظر رسید که اصطلاح روحیه در این مورد بکار رود ولی ملاحظه شد که روحیه در
 زبان فارسی امروز مفهوم دیگری پیدا کرده مقصود از آن بیشتر حالت عارضی و موقتی اشخاص است
 که تابع روان شناسی میباشد . اصطلاح روان نیز شایسته بنظر نرسید و با آنکه اصطلاح روح مفهوم
 وسیع تری در فارسی دارد و تا این درجه محدود نیست با وجود این ناچار همان را بکار بردیم اصل کلمه
 آن بانگلیسی soul و فرانسو ame بکار برده شده ۲- Diaphragm

مانند طبقات مذهبی هندو (کست بفتح کاف) نداشته زیرا عضویت هر طبقه را موروثی نیشمارد بلکه بعکس ایدآل وی جامعه‌یست که بهر کودک که تولد میشود عالی‌ترین تربیت و تعلیماتی که نیروهای طبیعی وی اجازه میدهد داده شود. در چنان جامعه‌است که هر فرد میتواند به عالی‌ترین مقامات ممکنه که قابلیت وی (یعنی ظرفیت وی) باضافه فرهنگ وی و تربیت تجربه وی) اجازه میدهد نائل آید. افلاطون بقدر ارسطو معتقد به تمیضات طبقاتی نیست. مخصوصاً در کتاب جمهوری خود را از این قید آزاد نموده‌است.

اما فرضیه پاراللیسم (۲) یعنی توازی بین ظرفیت‌ها و لیاقت‌های دماغی افراد باطبقات اجتماعی که قبلاً اشاره شد) وی اورانا‌گزی‌ر کرده است معتقد بود که تمام‌هوش و درایت در جامعه در زمان مادران ترک‌زیافته اگر چه بیانات مکرر او درست‌بودن هوش و استعداد صنعتگران در دهن خودشان نشان میدهد که گویا قلباً معتقد به آن فرضیه نبوده زیرا نمیتوان تصور کرد شخصی که در دهن خود حد اعلاي هوش را بطور خارق‌العاده نشان میدهد لزوماً در دهن زمامداری کم‌هوش و بی‌استعداد باشد و نمیتوان تصور کرد که این ایراد بدهن افلاطون خطور نکرده باشد.

همچنین در باب تشریح وظائف کارگران از بیانات افلاطون چنین استنباط میشود که بقیده وی کارگران در باب امور سیاسی هیچ وظیفه‌ی ندارند جز اطاعت. و مفهوم این بیان آن است که کارگران بهیچوجه دارای ظرفیت و استعداد سیاسی نیستند حتی موقعیت آنها بوسیله تعلیم و تربیت هم قابل اصلاح نیست زیرا محتاج به تعلیمات لازم برای عملیات کشوری یا شرکت در عملیات حکومت و زمامداری در جامعه هم نبیاشند و در واقع در این قسمت از حیات جامعه، صرف تماشاچی هستند.

یکی از مفسرین فلسفه افلاطون ادوارد زلر (۳) عقیده افلاطون را تحقیر کارگری صاحبان صنایع دستی دانسته در حالیکه افلاطون مکرر کارهای دستی و صاحبان صنایع و حرفه‌ها را زیاد تحسین کرده و بیش از ارسطو آنها را ستوده‌است. توضیح مطلب آنکه این عقیده نتیجه مستقیم فرضیه اصلی افلاطون است که حکومت خوب را چیزی جز علم نیداند و علم همیشه عبارت است از واجد بودن طبقات مجرب و آزموده در هر رشته مانند علم طب و غیره و افلاطون به تبعیت از آن فرضیه کلی ناچار شده‌است باین نتیجه برسد، یعنی وقتیکه

۱ - Caste طبقات اجتماعی مذهبی هندو را که فوق‌العاده از یکدیگر متمایز و مشخص میباشند و عضویت هر طبقه ارثی بوده و انتقال از یک طبقه اجتماعی بطبقه دیگر معال میباشد کست اصطلاح کنند مثلاً طبقه موسوم به پاریا یا طبقه نجس که مس آنها حرام شمرده میشود و کارهای پست مانند نظیف ستراح‌ها بایشان محول میشود تشکیل یک کست رامیدهند و در غیر این صورت آنرا طبقه باکلاس **Class** نامند. توضیح آنکه در فارسی کلمه‌ی معادل باکست وجود ندارد و برای هردو اصطلاح همان کلمه طبقه را بکار می‌برند. پس از استقلال هند در قانون اساسی اخیر آن سیستم کست قانوناً منسوخ شده و به طبقه پاریا ظاهراً حقوق متساوی با سایرین داده شده تا در عمل چگونگی باشد. البته برای

اجرای آن وقت و مورد زمان لازم است. ۲ - Parallelisme

۳ - Edward Zeller در کتاب موسوم به «افلاطون و آکادمی قدیم تر» ترجمه

Alfred Goodwin & F. Allyn با انگلیسی چاپ ۱۸۸۸ صفحه ۴۷۳

زامداری هم علم شمرده شود ناچار تخصص و تجربه لازم دارد، طبق عقیده افلاطون رابطه اکثر مردم با زمامداران نشان عین رابطه بیماری است با پزشک خویش. ارسطو نسبت باین نکته شك کرده سؤال میکند که «آیا فی الواقع موارد استثنائی هم در این مورد پیدا نیشود که تجربه راهنمای بهتری باشد برای مداوای بیمار تا علم برضی؟» (۱) و میگوید «شخصی که در یک خانه سکونت دارد احتیاج ندارد باینکه از بنا و معماری برسد که آیا آن خانه راحت است یا نه؟»

بطور کلی افلاطون کمتر از ارسطو به تجربه اهمیت داده و به علم حقیقی و کامل اهمیت میگذازد.

در باب عدالت

از فرضیه دولت در کتاب جمهوری افلاطون فرضیه عدالت ناشی گردیده. عدالت بر طبق عقیده افلاطون رشته نیست که جامعه را یکدیگر می پیوندد. عدالت عبارت است از وحدت افراد بمنظور هم آهنگی و در این وحدت هر فرد کار و وظیفه دوره زندگی خود را بروفق لیاقت طبیعی و تربیتش خواهد یافت. عدالت بقیده وی هم تقوای عمومی است و هم تقوای خصوصی زیرا بوسیله آن عالی ترین درجه خوبی هم برای دولت و جامعه و هم برای فرد محفوظ میماند. گوید برای هر انسان چیزی به از آن نیست که هر فرد مقام و مکانی را اشغال کرده باشد که شایسته آن است. افلاطون گوید: (۲)

«بدین طریق عدالت اجتماعی را میتوان به اصل اجتماعی تعریف نمود که انواع مختلف افراد آدمی را در بر گرفته و در اثر احتیاجشان یکدیگر آنها را بایکدیگر جمع نموده و بوسیله ترکیبایشان در یک جامعه و تمرکز عملیات هر فرد در وظیفه مربوط به خود این اجزاء تشکیل یک کل را داده اند که در حد کمال میباشد زیرا این کل محصول و شیبهی از کل دماغ انسان است»

این بود تفسیر افلاطون از تعریف اولیه عدالت که میگوید «عدالت عبارت است از سپردن به هر مرد آنچه را که وظیفه اوست». در نظری در مقابل انجام این وظیفه تکلیفی نیز باید نسبت بفرز داداشود و آن تکلیف همان است که بر حسب ظرفیت و قابلیت و تربیتش وظیفه شایسته وی بوی معول گردد. این است دین اجتماع بفرز و دین فرد باجتماع آن است که فرد کار هائی را که لازمه شغل و مقام وی میباشد با کمال امانت و درستی انجام دهد.

معلوم است که این تعریف از عدالت در نظر مردم معاصر قانع کننده نیست و تعریف قضائی عدالت که مردم این عصر با آن آشنا میشوند نیست. تعریف افلاطون فاقد این

۱- کتاب سیاست ارسطو قسمت ۱۱۹۳ - ۱۲۸۲ صفحه ۱۷ به بعد

۲- رجوع شود بکتاب «فرضیه سیاسی یونان- افلاطون و سالفین وی» تألیف E. Barker چاپ ۱۹۲۵ بانگلیسی صفحات ۱۷۶ به بعد.

فکر جدیدی است که در زبان لاتین آنرا (ژوس ۱) گویند و بمعنی حق میباشد و مقصود از آن حق و حقوق هر فرد است برای انتخاب شغل آزاد که فرد در خلال انجام آن بوسیله قانون از او محافظت بعمل میآید و بوسیله قدرت دولت پشتیبانی میشود. و چون تعریف افلاطون فاقد این نظریه است معنی آن در عرف تفاهم امروز منحصر میشود بحفظ نظم و صلح عامه و در درون جامعه. و طبق آن آنچه که دولت باتیاع خود میدهد مانند طرز فکر امروز آزادی بقدر کافی و محافظت نیست تا در سایه آن و در اثر مبادلات اجتماعی و استفاده از فرصت ها افراد از نعمات تمدن بهره مند شوند.

البته در چنین حیات اجتماعی جامعه افلاطونی نیز حقوقی موجود است همانطور که وظائفی وجود دارد ولی نمیتوان آنرا طبق مفهوم جامعه های امروز حقوق متعلق بفرد و حقوق خاص فرد دانست. این حقوق افلاطون در واقع در خدمات یا وظائف مرجوعه با افراد مندرج بوده و مشخص نیست. چون تحلیل افلاطون در باب عدالت بر اساس این تعریف است که دولت و جامعه برای انجام حوائج متقابله بوجود آمده اند، لازم شده است که عدالت را بصورت اصطلاح خدمات یا وظائف توجیه نمایند با استعمال اصطلاح حق و قدرت. افلاطون زمامدار را نیز از این تعریف استثناء نکرده زیرا وی تنها وظیفه خاصی را که حکمت وی بوی اجازه داده است انجام میدهد. ایده قدرت دولت (اتوریت) یا قدرت سوورن (۲) که بعداً رومیها برای زمامداران خود ایجاد کرده اند و جزء اوصاف و شرایط زمامدار رومی شمرده شده در فلسفه سیاسی افلاطون هیچ يك از فلاسفه یونانی محلی ندارد.

این فرضیه، فلسفه افلاطون را در باب دولت تکمیل میکند. بطور خلاصه وی از این فرضیه مطلب را آغاز کرده که **خوبی را باید بوسیله مطالعه متودیک** (تابع روش) شناخت و فرضیه وی جامعه را بر پایه این فکر بنا کرده و نشان میدهد که اصل زیر در تمام جامعهها صادق است **تقسیم کار و تخصص در مشاغل از شرایط همکاری اجتماعی است** و مسئله مورد توجه **شاه فیلسوف** یا زمامدار فیلسوف آن است که این مسائل را به مفید ترین طریقی مرتب و منظم کند و چون طبیعت انسان **فطرتاً و ذاتاً اجتماعی** است پس حد اکثر فایده بجهت دولت و کشور و اتباع از رعایت آن حاصل میشود و ایند و اصل از یکدیگر جدا نمیشد. پس هدف آن است که افراد آدمی را نسبت بشاغل مشخص و استخدام بهائی که در کشور مورد لزوم میباشد سنجیده و هر یک را در محل شایسته خود قرار دهیم تا بدین طریق نظم و ترتیبی بحد کمال در جامعه ایجاد نمائیم (رجوع شود بشرح مرام کونیسیم در مورد تقسیم کار و تعیین مشاغل در جلد سوم کتاب) بقیه استدلال افلاطون تقریباً نتایج و منفردات از اصول فوق میباشد. در توجیه و تحلیل افلاطون در باب فرضیه دولت و کشور و جامعه و فرد و روابط آنها با یکدیگر با این سلسله استدلال فقط يك نکته باقی میماند که **زمامدار چگونه و با چه وسائل میتواند این نظم و ترتیب را در جامعه بوجود آورد؟** در پاسخ این سؤال دو طریقه پیشنهاد میکند میگوید فقط دوره برای نیل باین

مقصود موجود است (اول) آنکه موانع خاصی را که در جلو تابعیت خوب و کامل افراد جامعه بوجود آمده است مرتفع نمایند. (دوم) آنکه شرایط مثبت تابعیت خوب را که موجود است تقویت کرده بحد کمال رسانند. اعتقاد بطریقه اول در فلسفه افلاطون موجد فرضیه کمونیسم گردیده. و اعتقاد بطریقه دوم موجد تئوری تعلیم و تربیت است. و اینک در هر یک از این دو مورد، بحث خواهیم کرد.

درفرضیه کمونیسم افلاطون

(قدیمی ترین ریشه کمونیسم معاصر)

و در باب مسئله اموال و خانواده

کمونیسم افلاطون (۱) بطور کلی دوشکل اصلی بخود میگیرد که هر دو منجر به الفاه و انحلال خانواده میشود.

اول موضوع الغای اصل مالکیت و منع تملك اموال شخصی است اهم از خانه بازمین یا پول نقد برای کلیه زمامداران و مأمورین دولت. افلاطون معتقد است که کلیه مأمورین دولت باید در سر باز خانه‌ها زندگی کنند و غذای خود را بدوریک میز عومی صرف نمایند و هیچ نباید واجد خانه و سایر اموال باشند.

دوم الغای اصل ازدواج یعنی منع انحصار یک زن به یک مرد است در طبقه زمامداران و مستخدمین دولت. بقیده وی برای رفع نیاز جنسی وهم تولید نسل در مورد عموم مأمورین دولت (اعم از کشوری و لشکری) باید بجای ازدواج، یک سیستم متشکل وارگانیزه و یک دستگاه تحت نقشه برای جمع شدن زن و مرد بایکدیگر معمول داشت که هدف آن بوجود آوردن بهترین نژاد و نسل سالی باشد که حصول آن ممکن است (رجوع شود به عقیده هیتلر و اقداماتی که در آلمان برای نیل بهیف فوق انجام داد و همچنین رجوع شود به تاریخ اسپارت قدیم و مجاهده نیکه برای تصفیه نژاد و ایجاد نسل سالم معمول میشد)

ازاهیتی که افلاطون بدومسئله یعنی مسئله الغای مالکیت اموال و لزوم کنترل کردن تولید نسل میدهد معلوم است که زندگی جامعه یونانی بیشتر بر اساس اقتصادخانه و حیات خانوادگی استوار بوده و موقعیت خانه و خانواده در آن جامعه بیشتر از جامعه های امروزی حائز اهمیت بوده و این دو مسئله طوری بیکدیگر ارتباط داشته که هر نوع تغییر یا بدعت افراطی (رادیکالی) نسبت بیکی مستلزم آن بوده است که تغییری افراطی مشابه آن نسبت بدیگری نیز بعمل آید.

نکته جالب توجه آن است که کمونیسم در جمهوری افلاطون تنها برای مأمورین

۱- رجوع شود بکتاب هشتم جمهوری افلاطون صفحات ۵۴۳ تا ۵۶۹

دولت وضع شده که جمعا آنها را طبقه نگهبانان یا پاسبانان و حافظین مردم مینامد (۱) این طبقه شامل سربازان و زمامداران و افسران نیز بوده درحالیکه صنعتگران و آرتیزانها باید بفقیده وی مالک خانواده و خانه خود و صاحب عیال و اموال باشند و سلب مالکیت از آنان نشود. حال چگونه اجرای این دواصل بااصل ترقی از درجات ادنی بدرجات اعلی وفق میدهد از طرف افلاطون توضیح داده نشده.

بس کمونیم افلاطون را باید در واقع کمونیم خاص نامید که تنها برای يك طبقه تجویز شده نه کمونیم عام که مانند کمونیم معاصر شامل حال عموم افراد جامعه میگردد. حقیقت این است که افلاطون در مسئله کمونیم پیشنهادی خود زحمت توجیه و تحلیل و رنج توضیح و تفسیر جزئیات را بخود راه نداده و بحث در مشکلات اجرای نقشه خود را مسکوت گذاشته و چنان مینماید که گویی از مشکلات و موانع اجرای این نقشه یا عملی نبودن آن اطلاع داشته ولی چون بعنوان يك ایدآل آنرا راه حل اختلافات اجتماعی می بیند داشته تنها بدک فرضیه اکتفا نموده و بقیه مطلب را مسکوت گذاشته است.

نکته نئی که در نوشتهجات وی زنده بنظر میآید آن است که هنگامیکه در باب فرضیه اموال خصوصی بحث میکند بهیچوجه از طبقه غلامان سخنی بیان نیاورد که آیا ایشان نیز از تملك اموال ممنوع باشند یا ممنوع نباشند؟

اگرچه از فحوای کلام وی چنین بنظر میرسد که کشور جمهوری افلاطون مسکن است بدون غلامی هم وجود داشته باشد زیرا افلاطون از کارهای خاصی که انجام آن وظیفه غلامان باشد نام نبرد و همین نکته سبب شده است که گنشتاتین و ریتزر (۲) در کتاب خود موسوم به «افلاطون» مینویسد که در جمهوری افلاطون غلامی علی الاصول ملغی گردیده. ولی از طرف دیگر برای محقق موجب تردید میشود که چگونه افلاطون الفای يك دستگاه رایج و معمول آن زمان را در جمهوری خود در نظر داشته بدون آنکه در کتاب خویش صریحا ذکر می نماید.

آنچه که بنظر میرسد این است که وی غلامی را خالی از اهمیت دانسته و لذا از آن زیاد بحث نکرده و یا بطرفه گذرانیده است.

در باب تحلیل مسئله اموال بقیه افلاطون وجود شکاف اقتصادی در میان اتباع يك کشور یعنی وجود دو طبقه غنی و فقیر که مستلزم وجود شکاف اقتصادی است خطرناکترین وضعیت سیاسی را ایجاد کرده بطوریکه یونانیان در این باب خیلی صراحت لهجه داشته و تمهید میگرداند که عوامل محرکه اقتصادی فوق العاده مؤثر در تعیین روش سیاسی و عملیات سیاسی و روابط سیاسی داخلی است. مدتها قبل از آنکه افلاطون کتاب جمهوری خود را بنویسد یورپید در کتاب لابه‌ها (۳)

۱ - Gardien, Guardian - ۴ - Constantin Ritter در کتاب موسوم به

Platon, Sein Leben, Sein Schriften, Sein Lehre بزبان آلمانی چاپ ۱۹۲۳ جلد دوم

صنعه ۵۹۶ - ۳ - کتاب لابه‌ها صفحات ۲۳۸-۲۴۵

اتباع کشور را به سه طبقه تقسیم کرده (اول) طبقه اغنیای بی خاصیت که حرم آنها برای جمع مال روزافزون است و هرچه تحصیل میکنند باز زیاده میطلبند و هل من مزید میگویند (دوم) طبقه فقیر که هیچ ندارند و طبقه غنی رشک میبرند (سوم) طبقه متوسط و خرده مالک .

کشور الیگامی در نظرهاالی یونان کشوری بوده است که عده می از اشراف بر آن حکومت کنند که تملك املاك در میان ایشان ارثی باشد و حکومت نیز بفتح این طبقه کار کند و امور مملکت بفتح این طبقه اداره شود .

و کشور دموکراتیک را کشوری میدانند که اکثریتی از مردم بر آن حکومت کنند که نه از نژاد و طبقه ممتاز و اشراف باشند و نه صاحب اموال . بطوریکه مشهود است اختلاف اقتصادی کلید اختلاف سیاسی شمرده شده چنانچه از تعریف افلاطون از الیگامی (۱) نیز این نکته استنباط میشود و معلوم میگردد که اهمیت مسئله اقتصاد در سیاست فکر تازه می نیست و اینکه افلاطون معتقد بوده است که اختلاف درجه تمول با حکومت سازگار نیست و تضاد دارد در حقیقت تحت تأثیر افکار عمومی و عقاید زمان و معتقدات اهالی یونان قرار گرفته . بدیهی است که این عقیده بیرو زمان و در طی تجارب سالیان دراز و گذشتن چند قرن تاریخ در مردم یونان بوجود آمده لذا مسلم است که اسباب و علل اختلافات و بحر آنها در آتن لا اقل از زمان سولون بیعد اصولاً بسبب اختلاف تمول و مربوط بسائل اقتصادی بوده است .

افلاطون بقدری از تأثیرات مغرب و مضر تمول در دستگاه دولت آگاه بوده که برای از بین بردن مفاسد اجتماعی هیچ راهی جز الفای اصل تمول و مالکیت در مورد سربازان و زمامداران بنظرش نرسیده و برای معالجه حرم و طمع زمامداران و مأمورین دولت نسبت به مال هیچ راه حلی بفرکش نیامده مگر آنکه یکباره ایشانرا از حق تملك ممنوع دارد تا نتوانند چیزی را متعلق بخود شمارند و علاقه می نداشته باشند که سبب انحراف آنها از انجام وظیفه و اجرای عدالت و حفظ بیطرفی گردد .

میگوید : « کسی که وجود خود را وقف خدمات کشوری میکند (کشوری در اینجا بمعنی اعم است و شامل لشکری هم میشود) مستلزم آن است که برای آنچه که مورد ستایش اوست که عبارت از خدمات کشوری باشد رقیبی تراشد و علاقه بمال سبب میشود که از انجام وظائف کشوری خود منحرف گردد . »

افلاطون مسلماً معمولات اسبارت را نیز در این مورد درم نظر داشته و به نتیجه فوق رسیده چون در اسبارت عموم اتباع کشور از بکار بردن پول و اشتغال به امر تجارت ممنوع بوده اند .

استدلالی را که افلاطون در وضع فرضیه کمونیسم خود و توری اموال و خانواده بکار برده قابل توجه است . استدلال وی در ایندو مورد از بیاطی با مسئله معایب عدم تساوی

تمول ندارد و از این راه که کمونیم معاصر وارد مطلب شده است وارد نیشود که بگوید «عدم تساوی اموال در افراد برخلاف حق و عدالت است.»

هدف افلاطون آن است که در کشور ایجاد بزرگترین درجه وحدت نماید و اموال شخصی را با اجرای این مرام بزرگ ناسازگار می بیند. ارسطو هنگامیکه کمونیم افلاطون را مورد انتقاد قرار میدهد استدلال خود را بر این اساس قرار ن میدهد که کمونیم افلاطون سیستمی شایسته و معتدل نیست بلکه میگوید اجرای این طریقۀ آن وحدتی را که افلاطون در نظر دارد ایجاد نمیکند و از اینجاست معلوم میشود که طرز تفکر یونانی چگونه بوده زیرا هر دو فیلسوف به لزوم ایجاد بزرگترین درجه وحدت در جامعه قائل بوده اند. لکن کمونیم افلاطون در واقع با تمام هدف سیاسی داشته است و از وضع این فرضیه منظور سیاسی دارد نه اقتصادی، و منظور اقتصادی او منظوری ضمنی و فرعی است نه اصلی. بدین معنی که این طریقۀ را بخاطر نظم کشور و دولت می پذیرد نه برای اینکه عدم اعتدال و عدم تساوی در تقسیم اموال را از لحاظ اخلاق و انصاف مذموم شمارد.

ترتیب و توالی ایده ها و افکار در کمونیم افلاطون درست عکس ترتیب و توالی افکار در کمونیم جدید یا سوسیالیست یوتوپیا معاصر است با این معنی که مقصد افلاطون آن نیست که حکومت را برای تقسیم مساوی اموال بکاربرد بلکه اموال را بساوی تقسیم میکند برای اینکه حکومت را از شر نفوذ اموال و صاحبان اموال آسوده نماید.

هدف افلاطون از آغاز امر ازدواج نیز همین است و دلیل وی نظیر دلیل فوق میباشد (رجوع شود به آیه قرآن کریم: «ان اموالکم و اولادکم فتنه» و در مذهب مسیح نیز اموال مایه شرف و ساد شمرده شده و ثروت مورد نفرت بوده) زیرا بقیدۀ وی محبت خانوادگی که سبب میشود علاقه فرد متوجه چند شخص معین بنام زن و فرزند گردد در حقیقت ایجاد رقباتی برای دولت و کشور مینماید و باعث نقصان و فساد زمامداران و مأمورین دولت نسبت بانجام وظایفشان نسبت بجامعه میشود.

افلاطون گوید: «اشتیاق فرد به اطفال و حب اولاد نوعی خود خواهی (اگونیم) است که بیشتر از حب اموال موجب خیانت فرد میگردد بجامعه. بعلاوه تربیت اطفال در خانه های شخصی، تربیتی ضعیف و ناقص خواهد بود که برابری با تربیت اجتماع یا تربیت از طرف دولت (که آنرا تربیت روح کل یا کل روح مینامند و آنرا حق دولت میدانند) نمیکند و فرد را فداکار بار نیآورد تا خود را آنطور که شایسته است وقف خدمت بجامعه نماید.»

در باب مسئله الغای ازدواج، افلاطون دلایل دیگری نیز علاوه بر دلیل فوق ذکر میکند و در این مطلب هدفهای دیگر نیز دارد. از جمله آنکه افلاطون از طبیعت امر ازدواج از طریق صدفه و جفت گیری انسان بر حسب اتفاق وحشت کرده میگوید: «عجیب است که این نکته را انسان در باره جفت گیری حیوانات اهلی تحمل نمیکند و هیچگاه قبول نمینماید که حیواناتی که مورد استفاده انسان هستند بر حسب تصادف و اتفاق جفت گیری نمایند بلکه نسل های خوب و نژاد های قوی را یافته بین آنها جفت گیری میکند

در این صورت چگونه می‌توان نسل و نژاد خود را انسان‌ها که محور و مدار زندگی بشری
میباشد بر اساس صدفه و اتفاق قرارداد؟

میگوید: «بهبودی و اصلاح نژاد انسان مستازم کنترل و اداره امر جفت
گیری و رعایت انتخاب انساب است» دیگر آنکه محرك فکر الفای ازدواج در افلاطون
بعقیده بعضی از مفسرین سیاسی موقعیت و وضعیت زنان در آتن بود که کارشان منحصر بوده
است به خانه داری و نگاهداری کودکان. و افلاطون نسبت باین روش اعتراض داشته بعقیده
وی این روش بمنزله آن است که کشور از خدمات نصف جمعیتش محروم باشد و هم آنها را
نادیده بگیرد و وجودشان را باطل و بی‌مصرف گذارد، چه بعقیده وی آنان نیز برای
انجام امور سیاسی و حتی انجام وظائف نظامی کمتر از مردان نیستند زیرا زنان
طبقه نگهبانان کشور (سربازان و زمامداران) در وظائف و اعمال مردان خود شرکت‌جسته
ولذا لازم میشود که اولاً همان تعلیم و تربیت مردان در باب ایشان اجرا شود و
دیگر آنکه از وظائف خانه داری معاف شوند و الفای ازدواج این منظور را بعقیده
وی بهتر تأمین میکند.

افلاطون علاوه بر لزوم کنترل امر جفت‌گیری ضبط نفسی و خودگیری در امور
جنسی را هم لازم می‌شمارد.

استدلال دیگر که در مورد الفای اموال و خانواده مینماید این است که میگوید:
«و حمت کشور باید عملی شود و این دو چیز (یعنی اموال و خانواده) در راه این منظور
ایستاده‌اند لذا هر دو باید ملغی شوند».

ارسطو به نظریه افلاطون در این باب انتقاد کرده میگوید:
«ممکن است کشور با جامعه را بدرجه نئی از وحدت رسانید که دیگر کشور و جامعه نباشد.
خانواده چیز دیگری است و کشور چیز دیگر و بهتر است که هیچ یک از این دو از یکدیگر
تقلید ننمایند».

درفرضیه تعلیم و تربیت

افلاطون بهمان درجه که به کمونیزم ابداعی خود بعنوان وسیله رفع موانع از سر راه
زمامداران اهمیت داده مسئله تعلیم و تربیت نیز اهمیت نوافی میگذارد. میگوید: «فرهنگ
و تعلیم و تربیت وسیله مثبتی است که بواسطه زمامدار میتواند طبیعت انسان را بطریق
صحیح شکل دهد تا ایجاد یک کشور هم‌آهنگ نماید (عنوان هم‌آهنگی جامعه و کشور که
از هدفهای اصلی افلاطون است مقایسه شود با اصطلاح و عنوان وحدت‌هلمی در کشورهای
ملی در زمان معاصر)

افلاطون قسمت زیادی از کتاب خود را وقف تشریح این موضوع کرده بطوریکه
برای خواننده امر و زخالی از تعجب نیست که تاچه درجه این فیلسوف در ۲۵۰۰ سال پیش
به امر تعلیم و تربیت اهمیت داده تأثیر علوم مختلف و مطالعات مختلف را بحث کرده و صریحاً
دولت و کشور را در درجه اول و بیش از هر چیز یک مؤسسه فرهنگی و تربیتی دانسته و غالباً

تعلیم و تربیت را «**تنه‌اشیئی عظیم**» نام گذاشته ، میگوید: «اگر اتباع خوب تعلیم داده شوند و خوب تربیت شوند بهسولت مشکلات خود را می‌بینند و تشخیص میدهند و در هنگام بروز حوادث از عهده دفع و رفع آن برمیآیند». نقشی که فرهنگ در کشور ایدال افلاطون بازی میکند و بحثی که افلاطون در این باب نموده بقدری جالب و مهم است که بعضی از مفسرین فلسفه افلاطون معتقدند که این بحث سرفصل و بیت‌الغزل کتاب جمهوری افلاطون میباشد.

روسو میگوید: «**کتاب جمهوری** را بسختی میتوان یک کتاب سیاسی نامید و شاید نتوان آنرا یک تحقیق سیاسی دانست اما بزرگترین کتابی است که در باب تعلیم و تربیت در طی ادوار تاریخ تاکنون نوشته شده» پایه استدلال افلاطون بر این اصل است که چون تقوی عبارت از علم ، و تقوی در علم است ، و چون علم را میتوان آموخت ، پس تقوی و پرهیزکاری را میتوان آموخت ، بنابراین آن دستگاه فرهنگی که علم را میآموزد جزء لاینجزای یک کشور خوب میباشد .

طبق کتاب جمهوری، در نظر افلاطون، بوسیله ایجاد یک سیستم خوب فرهنگی هر نوع اصلاح و ترقی میسر است و اگر در تعلیم و تربیت و فرهنگ غفات شود سایر عملیات دولت و کشور حائز اهمیت نیست و تأثیر آن قلیل است .

افلاطون از این درجه اهمیت که برای فرهنگ قائل میشود چنین نتیجه میگیرد که دولت نمیتواند فرهنگ را ب اختیار مردم گذارد یعنی آنرا تابع حوائج خصوصی و امیال مردم قرار دهد و آنرا یک نوع متاع تجارتمندی تلقی نماید ؛ بلکه دولت باید خود وسائل لازم تعلیم و تربیت را فراهم سازد ، و باید مراقبت نماید که اتباع کشور تعلیماتی را که لازم دارند و صلاح کشور و ایشان میباشد فرا گیرند ، باید دولت مطمئن باشد که فرهنگ وی با صلحت کشور هم آهنگی جامعه سازگار است . نقشه فرهنگی افلاطون بدو جزء تقسیم میشود: (اول) دوره تعلیمات ابتدائی که شامل تعلیم و تربیت جوانان تاسن است میباشد و به آغاز دوره خدمت نظامی منتهی میشود (۱) (دوم) دوره تعلیمات عالی که مخصوص افراد منتخبی است از مردوزن که برای اشغال مقامات در دو طبقه حاکمه (کشوری و لشگری) باید تهیه شوند . این تعلیمات از سن بیست آغاز شده و تا سن سی و پنج امتداد پیدا میکند و طبق نقشه فرهنگی افلاطون ایندو شعبه از فرهنگ را باید کاملاً از یکدیگر جدا دانست .

مسئله نقشه پیشنهادی فرهنگ اجباری و دولتی افلاطون مهم ترین بدعت نسبت به معمولات فرهنگی و سیستم تربیتی آن در آ زمان تلقی شده و از اسرار مکرر وی در کتاب جمهوری معلوم میشود که نسبت به ادات دموکراتیک آن در باب روش فرهنگی زمان سخت منقد بوده که مکرر تغییر آنرا خواستار میشود . عادت معمول زمان این بود که تعلیم و

۱ - خدمت نظام اجباری بران آنتی مابین سنین ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ در زمانیکه افلاطون این کتاب را نوشته هنوز معمول نشده بود زیرا آن نون آن چند سال پس از تحریر کتاب بتصوب رسیده (رجوع شود بکتاب **ارسطو و آتن** تالیف Wilamowitz چاپ ۱۸۹۳ جلد اول صفحات ۱۹۱ به بعد)

تریت هر طفل بستگی داشته است بپیل و نظر متفن پدرش و دیگر بستگی داشته است باینکه چه متاعی از علوم در بازار فرهنگ یافت شود و به طالبان عرب: گردد .

در پر و قاسوراس مینویسد که مردم اغلب آنقدر که برام کردن و تریت یک کره اسب اهمیت میدهند به تریت اطفال خود اهمیت نمیدهند! »

تریت زنان: در آزمان زنان آنتی از تعلیم و تریت محروم بوده اند و انتقاد افلاطون شامل این نکته نیز میباشد. افلاطون معتقد است که «هیچ تفاوتی بین ظرفیت و قابلیت پسران و دختران نیست» (معلوم میشود این ایده نیز مربوط به قرون جدیده نبوده از زمان افلاطون وجود داشته است) ولذا منطوق حکم میکند که هر دو جنس باید یک نوع تعلیم و تریت فراگیرند «زنان نیز باید مجاز باشند که همان مقاماتی را که مردان شاغل اند اشغال نمایند» البته هدف افلاطون در این استدلال این نیست که بخواهد مانند عقیده امروز از حقوق زنان دفاع نماید بلکه فقط نقشه نیست بنظر آنکه تمام منابع نیرو و لیاقت طبیعی آدمی را که در دسترس دولت است باختیار دولت گذارد و منابع بشری کشور بیهوده و عاری از استفاده نماند.

تریت صنعتگران: بعقیده مفسرین سیاسی نقصی که در نقشه فرهنگی افلاطون دیده میشود و ایرادی که بوی و ادره میآید آن است که با وجود اهمیت کثیری که برای فرهنگ در کشور اید آل خود قائل است در باب تعلیم و تریت صنعتگران و چگونگی آن بحث نمیکند و این نکته را روشن ننمایند که چگونه تعلیم این گروه را باید در نقشه تعلیمات ابتدائی وی جای داد. زلر که فلسفه افلاطون را تفسیر کرده این نکته را نیز دلیل بر نظر تحقیری افلاطون نسبت بکارگران دانسته ولی بعضی دیگر از مفسرین با زلر موافقت نکرده اند .

تعلیمات ابتدائی: نقشه افلاطون در باب فرهنگ ابتدائی که در کتاب جمهوری شرح میدهد بیشتر نقشه اصلاح روش موجود زمان است نه تغییر کلی سیستم و ایجاد یک سیستم تازه . این اصلاح تقریباً شامل ترکیبی است از تعلیماتی که در آن زمان معمولاً بفرزند یک فرد محترم آنتی داده میشد ، بانضمام تعلیمات تحت کنترل دولت که در اسپارت بجوانان داده میشد. افلاطون در موارد تعلیمات هر دو قسمت البته تجدید نظر کرده بدین طریق بر نامه دروس و تعلیمات طبق نظری بدو قسمت تقسیم میشود :

(اول) تعلیم ورزش و ژیمناستیک برای تریت بدن .

(دوم) تعلیم موسیقی برای تریت دماغ . اما منظور افلاطون از موسیقی تنها موسیقی نبوده بلکه منظورش تعلیم و تفسیر معانی شاهکارهای نظمی و همچنین خواندن آواز وهم نواختن چنگ نیز بوده است .

در قسمت مأخوذ از تعلیمات اسپارت بتعلیمات مسائل کشوری نیز اهمیت میدهد ولی جنبه آنتی بدان داده نه اسپارتی . یعنی هدف این تعلیمات تریت اخلاقی و ذوقی و فکری است و حتی در ژیمناستیک ، قسمت تقویت بدن را در درجه دوم اهمیت قرار میدهد و میگوید ژیمناستیک را میتوان نوعی تریت دماغ دانست از طریق بدن ، در حالیکه موسیقی تعلیم

مستقیم دماغ است . میگوید مقصود این است که صفات سر بازی مانند ضبط نفس و جرئت و چابکی را که با نرمی حالت اعتدال یافته باشد تعلیم دهیم. بنابراین نقشه تربیتی افلاطون را باید آنتی و دارای خواص آنتی شعور نه اسپارتمی یعنی خواصی که در عارف مردم آتن برای یک مرد تعلیم یافته و درس خوانده لازم شمرده شده.

افلاطون معتقد است که تنها رستگاری کشورها منوط است به استحصال و بکار بردن هوش و درایتی که تربیت یافته باشد .

باید دانست که منظور از گنجانسن شعرو ادبیات در برنامه تعلیمات ابتدایی که قسمت مهم دستور تعلیمات او را تشکیل میدهد جنبه زیبا پرستی و ستایش ادبیات نبوده بلکه همانطور که مثلاً مسیحیون مطالعه انجیل، و یهودیان خواندن تورات، و مسلمانان قرائت قرآن را برای اطفال خود تجویز نموده و وسیله تربیت مذهبی و اخلاقی میدانند، افلاطون نیز از تعلیم ادبیات همین منظور را داشته و آنرا وسیله تربیت مذهبی و اخلاقی پنداشته بهمین سبب پیشنهاد میکند که «نه تنها اشعار و منظومات گذشتگان را باید بدور انداخت و از کتب فرهنگی حذف کرد بلکه باید اشعار آینده را نیز زمامداران کشور سانسور نمایند تا مطالبی که تأثیر اخلاقی بد دارد بدست جوانان نیفتد»

تعلیمات عالی : بلاشک مهمترین قسمت نقشه فرهنگی پیشنهادی افلاطون در کتاب جمهوری سیستم تعلیمات عالی است که بقیده مفسرین فلسفه هم اصالت دارد و هم ابتکار خاص وی بوده . طبق این دستور شاگردان منتخب مابین سنین یست و سی و پنج باید برای عالی ترین مقامات کشوری در طبقه نگهبانان (یعنی زمامداران کشوری و افسران سپاه) تربیت شوند . ملاحظه رابطه بین این فرضیه تعلیمات عالی با تأسیس آکادمی و نقشه کلی افلاطون برای ایجاد و تدوین علمی بنام علم زمامداری جالب توجه میباشد . در حقیقت این مسائل همه مربوط یکدیگر اند و تابع یک نقشه کلی که عموماً بر پایه فلسفه افلاطون قرار گرفته و بسزای پایه های یک بنامی باشد که در حفظ دستگاه فلسفه و نقشه حکومت و کشوری مکمل یکدیگر اند .

هدف تعلیمات عالی در نقشه فرهنگی افلاطون حرفه ای است (بروفسیونل) و برنامه ای را که افلاطون برای این تعلیمات در نظر گرفته همان مطالعات علمی است که در نزد وی معلوم بوده مانند ریاضیات و هیت و منطق . افلاطون مسلماً معتقد بوده است که این علوم تنها مقدمه شایسته ایست برای مطالعه فلسفه ، و موضوع علم فلسفه هم در نظر وی «فکر نیک» است . بهمین سبب اصول کشور ایدآل وی منتهی بیک نقشه فرهنگی میشود که در آن مطالعات فوق را باید پرورش داد و تکمیل نمود . و باید در آن تحقیقات تازه بعمل آورد و علوم تازه و کشفیات نوین را در معرض استفاده زمامداران قرارداد . افلاطون امیدوار بود که در اثر تحقیق میتوان علمی بنام علم پلیتیک (فن سیاست) بوجود آورد که بدرجه ریاضیات دقیق باشد .

انتقاد بکتاب جمهوری و مقایسه آن

با کتاب زمامدار و کتاب قوانین

و در باب دو مسئله قانون و افکار عمومی

کتاب جمهوری افلاطون یکی از کتب عجیب و تاریخی است که بقیدهٔ عموم علما و فلاسفهٔ قدیم و معاصر هرگز نخواهد مرد. این کتاب از زمان تحریر آن تا این زمان همیشه مورد توجه و مطالعهٔ علما و فلاسفهٔ جهان بوده و تاکنون کهنه نشده تا بد جاودان است و عیب است که با وجود تحولات مختلف و متنوع در اوضاع سیاسی و اجتماعی، در تمام ادوار تازگی داشته و دارد.

بخصوص در قسمت بحث در سیاست و تحلیل پلئیک کتر. کتابی مانند این کتاب مستدل و منطقی نوشته شده. مسائل آن عموماً مانند رشتهٔ زنجیر بیکدیگر پیوسته و با استدلال تحریر یافته. مطالب آن صریح و روشن و خالی از ابهام و تعقید و در تحریر آن محافظه کاری بکار نرفته، با جرئت و جسارت و صراحت نوشته شده. مندرجات آن اصالت (اورژینالیت) دارد و نیز محرک فکر و تخیل خواننده است و همین خواص است که این کتاب را مناسب تمام ازمه قرار داده و در قرون بعد از افلاطون بسیاری از افکار و الهامات و تخیلات جامعه‌های مختلف انسانی از این منبع زاینده سرچشمه گرفته است.

هنگامیکه شما امروز این کتاب را میخوانید چنان مینماید که گویی در زمان شما و برای جامعهٔ شما نوشته شده و این خاصیت عجیب نه تنها در یک کشور صادق میباشد بلکه در سایر جامعه‌های جهان هم احساس میشود و این خود از عجایب کتاب جمهوری است. اهمیت این کتاب در آن است که مسائل مورد بحث را تخصیص به یک محیط یا یک جامعه و کشور نداده هر مسئله را که مورد بحث قرار میدهد تعمیم به عالم بشری داده است و علاوه اکثر مطالب آن ابتکار است.

بقیدهٔ محققین فلسفه، این کتاب معرف بزرگترین **یوتویانی** است (جامعهٔ ایدآلی و تابع عالم خیال پرستی) که تاکنون نوشته شده و سایر فلاسفهٔ ایدآلیست و **یوتوپیان** عموماً بدنبال آن رفته و از این کتاب تبعیت کرده‌اند. اگرچه افلاطون خود توجه به این جنبهٔ خاص کتاب نداشته و نقطهٔ نظر و هدفش آن نبوده که تنها یک یوتوپیا بوجود آورد زیرا از جهت مزبور نقائصی در مندرجات کتاب دیده میشود. ماهیت اصلی و جالب توجه کتاب جمهوری آن است که کتابی است حادثه جو و در جستجوی حوادث تازه می میباشد بشرط آنکه حوادث مزبور بر اساس بکار انداختن هوش و فکر بشری بنحو آزاد و خالی از قید عادت یا بند و زنجیر رسوم بوجود آید نه آنکه تبعیت از ضعف و حماقت انسان نماید و حتی در بعضی موارد نیروهای عادت و حماقت انسانی را نیز میخواهد برای

يك حیات عقلی (راسیونال) هدایت کند. این کتاب در کلیه ادوار تاریخ مانند صدای يك دانشمند و اقارب و عقاید يك مرد روشنفکر و شخصی که صاحب سعه صدر و مالک دماغ باز و وسعت دایره فکر میباشد بگوش میرسد و آوای کسی است که در علم و روشنفکری نیروهائی را با چشم خود می بیند که ترقی جامعه تنها در پرتو آن نیروها میتواند صورت تحقق پذیرد و بدرجه کمال رسد. علم را يك نیروی سیاسی برای اصلاح جامعه می شمارد.

مقصود از ذکر این مقدمه آن نیست که تمام گفته ها و عقاید افلاطون را تأیید نماییم و آنرا حق و نیک شماریم بلکه مقصود توضیح در سبک عجیب تحریر کتاب است و ابتکار مطالب و ارتباط منطقی آن مطالب بایکدیگر و اتکاء آن به استدلال مطلق که الحق جلب توجه میکند و خواننده را تحریک و مشاجره و مباحثه مینماید و هر خواننده را در حقیقت بناظره و بحث جدلی دعوت میکند. بهین سبب است که آنقدر تفسیر و تشریح و انتقاد و توضیح که نسبت باین کتاب از طرف فلاسفه هر زمان بعمل آمده کمتر نسبت بسایر کتب مبذول گشته و گر نه نتایجی را که افلاطون در سیاست و فن زمامداری و اداره امور مملکت و جامعه از کتاب خود میگیرد قابل بحث و انتقاد است.

اساس زمامداری و کشورمداری وی در واقع بکنوع استبداد روشن فکر میباشد (۱) و چنین نتیجه میگیرد که «حکومتی که بر اساس فهم و ادراک و هوش و ذکاوت و عقل استوار باشد مسلماً باید بوسیله چند نفر معدود اداره شود» بطوریکه مشهود است این استنتاج در واقع نقض و رد حکومتی است که در آتن معمول بود و افلاطون آنرا مردود می شمارد.

افلاطون حکومت را يك علم سیاستیفیک (۲) یعنی مبتنی بر اساس علمی میدانند که توده مردم از انجام آن استعفا داده و آنرا بدست چند نفر معدود اشخاص تعلیم یافته و مجرب و باهوش سپرده اند تا بر آنها حکومت کنند. البته به این فرضیه انتقادات بسیار شده و میشود. و همچنین تشبیه مکرر زمامداران دولت به پزشکان و تشبیه مردم به بیماران قابل انتقاد است و این تشبیه را نمیتوان صحیح و شایسته دانست زیرا (اولاً) با این تشبیه مکرر و اینکه بتکرار از حد تشبیه هم تجاوز کرده و تا آنجا رفته که هر دو موضوع را منطبق بر یکدیگر یا یکی می شمارد در حقیقت سیاست را بر تبهائی تنزل میدهد که دیگر اطلاق اصطلاح سیاست بر آن نتوان کرد (ثانیاً) نمیتوان گفت که يك شخص بالغ آزاد که مسئولیت بشری را می شناسد ولو آنکه از حیث فکر و رشد فکری بر حلقه يك فیلسوف نرسیده باشد يك نفر بیمار است که بهیچ چیز محتاج نباشد جز به يك پزشک. لذا این تشبیه در مورد افراد اجتماع و دولت صدق نمیکند. مسئولیت حفظ مقام و موقعیت و شرایط زندگی هر شخص با خود آن شخص است نه بادیگران. فرضیه افلاطون در این باب مانند آن است که افراد را بر دست و پا و عاجز و ناتوان کرده همه را در همه امور غیر منگی بنفس و همچون صغار منتظر امر يك قیم و بابالله موسوم بدولت قرار دهد.

نکته فوق را بعنوان مثال برای توضیح مطلب و بدین منظور ذکر کردیم که معلوم شود مقصود ما در اینجا از توصیف موقیّت و اهمیت کتاب جمهوری تأیید و قبول تمام مطالب آن نیست اما نقص مهمی که بعقیده اکثر بلکه عموم مفسرین فلسفه افلاطون و متقدّمین کتاب جمهوری در آن کتاب بنظر میرسد آن است که از لحاظ بحث در سیاست و پلّیتیک این کتاب فاقد بحث در دو عنصر مهم از فن سیاست است که یا آنرا حذف کرده و یا از بحث در آن غفلت نموده، و با آنکه این دو عنصر در پلّیتیک و اجتماع نقش مهم در عهده دارد افلاطون سخنی از آن در کتاب جمهوری که بعقیده وی طرح عظیم و نقشه بزرگ یک جامعه ایدآلی و یک دولت و کشور غایت آمال میباشد بیان نیاورده و این دو مسئله عبارت است از **قانون** و دیگر موضوع **افکار عامه** و تأثیر آن در امور حکومت و جامعه در حالیکه سایر نویسندگان علوم سیاسی و سایر فلاسفه سیاسی از بحث در آن دو عنصر مهم غفلت نورزیده و حیف است در کتابی که تا ایندرجه جامع و مسوّط میباشد و از کلیه مظاهر و عناصر سیاست و اجتماع و زمامداری و روابط دولت و ملت سخن رانده بحثی از این دو مسئله مهم و اساسی بیان نیامده و حق مطلب ادا نشده باشد.

اگر چه افلاطون در کتاب زمامدار و کتاب قوانین خود در مورد قانون سخن رانده اما باید دانست که (اولاً) بحث ما در اینجا انتقاد بکتاب جمهوری و سنجش ارزش آن در علوم سیاسی است زیرا این کتاب بخودی خود کتابی جامع در علم سیاست شمرده میشود و حذف ایندومسئله را از کتاب باید نقص آن شمرد (ثانیاً) کتاب جمهوری در اوایل جوانی و دو کتاب دیگر در اواخر عمر و سنین کهولت افلاطون نوشته شده و فاصله تحریر آن با کتاب جمهوری زیاد است (ثالثاً) کتاب قوانین افلاطون حاوی فرضیه دیگری است برای کشور و دولت و جامعه ایدآل که با فرضیه کتاب جمهوری فرق دارد و چنان مینماید که افلاطون در اواخر عمر تئوری کتاب جمهوری را نپسندیده و یا در طی سالهای عمر خود بواسطه تجربه و ملاحظه وقایع جاری طرح سابق خود را عملی ندیده و لذا جامعه ایدآلی دیگری را جانشین آن ساخته باشد. (رابعاً) دو کتاب زمامدار و قوانین از حیث سبک و استدلال و نفوذ در خواننده و ارتباط مطالب بیکدیگر و ابتکار افکار و مسائل مورد بحث بهیچوجه قابل مقایسه با کتاب جمهوری نیست. مثلاً دو کتاب مزبور حاوی مکررات خسته کننده است بهمین دلیل دو کتاب مزبور کمتر مورد توجه قرار گرفته و خواننده کم دارد در حالیکه کتاب جمهوری در هر زبان بتکرار از طرف مترجمین مختلف ترجمه و تفسیر شده و علاوه بر فلاسفه و حکما و علمای هر زمان عده کثیری از مردم باسواد و دانشمند نیز آنرا خوانده اند.

در باب نقصی که در مورد کتاب جمهوری ذکر شد البته بعضی از مفسرین پاسخ آنرا داده اند معیناً وجود این نقص قابل انکار نیست. بعضی از مفسرین میگویند حذف ایندو قسمت از کتاب کاری منطقی بنظر میرسد زیرا در صورتیکه مقدمه و صفری و کبرای منطق افلاطون را در فلسفه سیاسی وی قبول کنیم استدلال وی و نتیجه‌ی که میگیرد قابل جواب نیست و با منطق وی وجود دو عنصر قانون و افکار عمومی غیر لازم میشود بدین معنی که

اولاً) اگر قرار شود که زمامداران را تنها بواسطه نفوق علمی ایشان بزمامداری بپذیریم قضاوت افکار عمومی دربارهٔ عملیات آنها بی‌مورد میشود (ثانیاً) این کار برخلاف عقل و احسان است که دستهای شاه فیلسوف را که بمقل و علم و تجربهٔ وی ایسان داریم با بندهای مقررات و زنجیر قانون ببندیم، و با تشبیه افلاطون که دولت و جامعه را پزشک و بیمار میخواند مانند آن است که یک پزشک مجرب را مجبور کنیم که نسخهٔ بیمار را حتماً از نسخه‌های مندرج در یک کتاب طبی اقتباس کند. اما افکار عمومی در نظر افلاطون و طبق فلسفهٔ وی چیزی نیست جز افکاری مبهم و درهم و درهم از آنچه که بزمامدار کاملاً روشن است و بر مردم درست روشن نیست و زمامدار بیش از مردم بر آن احاطه دارد. و قانون هم هیچ مفهومی ندارد جز سرهم بندی (باصطلاح عامیانهٔ تازه، سبیل کردن) و سمی در آنکه یک واقعه یا یک حکاکهٔ سطحی را با سرهم بندی تابع یک دستور و فرمول قرار دهیم و آن واقعه را با زور سریش تفسیر با آن فرمول ارتباط و وفق دهیم که بهیچوجه شامل موارد نظیر آن که در دو طرف افراط یا تفریط واقع شده باشد نمی‌گردد.

اما ارسطو بطوریکه در فصل بعد بتفصیل خواهد آمد در باب افکار عمومی و هم در باب قانون در کتاب سیاست سخن رانده می‌گوید علم بچیزی که در معرض عمل و استعمال قرار گرفته یعنی تجربهٔ مستقیم نسبت یک چیز فرق دارد با علم یک عالم نسبت بان. و خلاصه آنکه علم با تجربه فرق دارد. بتجربهٔ وی همین تجربه و آزمایش و فشارها و بارهائی که بردوش حکومت می‌باشد و در زمرهٔ آزمایشهای مزبور است و همچنین تصادم این آزمایشها با منافع بشری ایجاد افکار عمومی را مینماید. در مسئلهٔ قانون می‌گوید قانون نه تنها شامل مقرراتی است متوسط در بارهٔ وقایع متوسط و محاکمات متوسط بلکه مجموع نتایج حاصلهٔ از انطباق دقت و هوش است در موارد معین و رفتار عادلانه در موارد مشابه بان.

در حال کشور ایران کتاب جمهوری افلاطون در معنی بنزلهٔ رد عقاید سیاسی دولت سیه و سیستمشورسته میباشد که عبارت بود از تابعیت آزاد و آزادی فردی و امید آنکه هر انسان در حدود قدرت خود قادر است که در وظائف دولت و امتیازات حکومت شرکت کند. این بوده است روح دموکراسی و جوهر دموکراسی آن که دستگاه حکومت و ادارهٔ امور جامعه بر پایهٔ آن قرار گرفته بود و افلاطون آنرا نارسا و غیر صالح شمرده و حکومت ایده آلی خود را پیشنهاد میکند.

روح دموکراسی آن بر این اعتقاد استوار بوده که بین اتقیاد بقانون با اتقیاد به ارادهٔ یک فرد انسان یک فرق اخلاقی کلی است و لو آنکه آن فرد زمامداری دانا و خیر خواه باشد و این شکاف بهیچ روی قابل رفع نیست. این شکاف یا این فرق عبارت از این است که اولی یعنی حکومت قانون با آزادی و حرمت و عزت وجود آدمی سازگار است. اما دومی یعنی حکومت آمر خود مختار بهیچ روی با اصل آزادی و احترام افراد انسانی سازگار نیست. در کشور سیه همین احساس اصل آزادی در زیر لوای قانون بوده است که عالی ترین ارزش اخلاقی یونان قدیم بر آن استوار بوده و بهیچ سبب در دماغ هر یونانی، بین

یونانی با اقوام بربر (خارجیان) فرق گذاشته میشد و خارجیان را عموماً بربریان می خوانده اند. این طرز فکر مسلماً از یونانیان باید آلهای اخلاقی اکثر دولتهای اروپائی قرون بعد تا برسد بزمان معاصر سرایت کرده و بارت بان ملتها رسیده و وارد فکرایشان شده چنین می پندارند که بین افراد ملت خودشان با افراد جامعه های دیگر فرق است. می بینیم هریک از ملل اروپائی خود را از حیث فکر و سایر شئون بشری بالاتر و والاتر از سایر نژادها و ملل عالم می پنداشته اند و شاید همین طرز فکر، خود یکی از اسباب و علل بروز جنگهای بزرگ در زمان گذشته باشد و حتی دو جنگ بزرگ جهانی هم که در عصر ما بظهور پیوسته مسلماً عاری از علل فوق نبوده یعنی این طرز فکر لا اقل یکی از علل و یکی از عوامل محرک جنگها بوده است.

مردم یونان معتقد باین اصل بوده اند که «حکومت ها قدرت خود را از محکومین و با رضایت محکومین بدست آورده اند» (توضیح: مقصود از محکوم در اینجا معنی اصطلاحی قضائی آن در فارسی یعنی کسی که در محاکمه محکوم شده باشد نیست بلکه منظور اشخاصی است که بر آنها حکومت میشود) و نمیتوان تصور کرد که افلاطون این اعتقاد اصولی را رد کرده باشد و این نیز دلیل دیگر است بر آنکه حذف دو مبسوط قانون و افکار عمومی را از کتاب باید نقص کتاب یعنی نقص کشورایده آلی افلاطون دانست. چگونه میتوان قبول نمود که کشورایده آلی وی با آنهمه آب و تاب فاقد دو عنصر مهم و اساسی قانون و افکار عمومی باشد زیرا افلاطون در بحث کشور ایدآل خود در معنی همیشه یونان و آتن را در نظر داشته و میخواست است با نقشه خود جامعه یونانی را بسرحده کمال برساند. ولی از طرف دیگر چنانچه قانون را يك عنصر اساسی و لازم جامعه بحساب میآورد لازم میآمد که تمام بنای فلسفی خود را که کشور ایدآل جزئی از آن محسوب میشد درهم ریزد و بنای دیگری احداث کند یعنی بنا بقیده عدهئی از مفسرین بطوریکه ذکر شد حذف این مبسوط را از کتاب باید نتیجه منطقی فلسفه وی شمرد. اگر طبق عقیده افلاطون قائل شویم که علم همیشه تفوق بر افکار عمومی دارد دیگر احترام بقانون که آنرا قدرت فائقه کشور میسر دهند بی مورد میشود و عبارت دیگر **احترام و اطاعت مطلق بقانون بمنزله انکار علم است**. در هر حال حکومت قانون با حکومت علم وفق نمیشد و بقیده وی ایندو بریکدیگر منطبق نیستند. **قانون بدسته کنوانسیونها یعنی قرار دادها و عادات تعلق دارد و از طریق استعمال و احتیاج و عادت بوجود آمده نه بر اساس علمی؛ و نتیجه نو تدبیری آزمایش است بدین معنی که هر سابقهئی خود مقدمه تکامل و نمو يك قانون، و سبب وضع يك قانون شده و حاصل سیر سابقه به سابقه است. اما حکمت و علم که نتیجه تمیق عقلی بدون طبیعت میباشد نمیتواند در مقابل قانون سر تسلیم فرود آورد و ازدعوی حقانیت خود صرف نظر نماید مگر آنکه خود قانون نیز بسرچشمه علم و حکمت دسترس داشته باشد.**

از طرف دیگر چنانچه عقیده افلاطون را در باب اینکه **میخواهد جامعه و دولت را يك مؤسسه فرهنگی تبدیل کند** بخطا شماریم و چنانچه بعضی گفته اند بگوئیم

که مجاهده در اجرای این فکر بار سنگینی بدوش فرهنگ میگذارد که تحمل آنرا نتواند، در اینصورت اصول فلسفی بخصوص مسئله مقایسه دقیق بین طبیعت و کنوانسیون یعنی تمیز بین عقل و تجربه متزلزل میگردد.

بعقیده بعضی از مفسرین فلسفه بسبب همین تضاد و تقاضا در طرح و نقشه کشور ایدآل بوده است که افلاطون بعد ها از این مدینه فاضله مطروحه در کتاب جمهوری صرف نظر کرده و در کتاب قوانین که در اواخر عمر نوشته نوع دیگری از جامعه و دولت را در دماغ خود بوجود میآورد که با کشور جمهوری ایدآل یا مدینه فاضله فرق دارد و در آن، قانون جای علم را گرفته و حاکم بر امور است و نیروی حاکمه آن همان قانون است. اما در باب دو کتاب زمامدار و قوانین، از تفسیر و تشریح تفصیلی مطالب آندو کتاب در اینجا صرف نظر میکنیم و تنها بذکر مختصری از اصول آندو اکتفا مینماییم. اگرچه تحلیل کتاب جمهوری که معرف عقاید اصلیه و فلسفه افلاطون میباشد برای پی بردن به طرز فکر سیاسی وی و فرضیه های سیاسی او کافی بنظر میرسد معینا بنحو ایجاز بین کتاب قوانین و کتاب جمهوری مقایسه میکنیم زیرا ضمن این مقایسه ممکن است مسائل جدیدی بر خواننده روشن شود. قبل از ورود باین مطلب شایسته است بنحو مقدمه چند فراز از دو کتاب زمامدار و قوانین را برای ملاحظه نمونه و مقایسه طرز فکر افلاطون در موقع تحریر آندو کتاب بازمانیکه کتاب جمهوری را برشته تحریر آورده است عینا ترجمه کنیم: در کتاب قوانین در نامه هفتم در مواعظ خود با تابعین دیون گوید: (۱)

«هان نگذارید سیسیل یا هر شهر دیگری در هر کجا که باشد مطیع و منقاد اربابان بشری گردد بلکه بگذارید تابع قوانین باشند. چنین است آئین من. انقیاد هم برای اربابان و هم برای رعایا هر دو بد است و هم برای اولاد و اولاد اولاد و هم برای کلیه اعقابشان»

از ملاحظه چند سطر فوق اختلاف عقیده افلاطون در دو کتاب جمهوری و قوانین بخوبی مشخص میشود. فرق اساسی بین فرضیه جمهوری با فرضیه قوانین افلاطون آن است که کشور و دولت ایدآل وی در اولی حکومتی است که افراد آن با دقت انتخاب شده و بادقت برای زمامداری تربیت یافته اند و هیچ نوع مقررات عمومی یا قانون مانع کار ایشان نمیشود در حالیکه در دولت و کشور دومی حکومتی است که در آن قانون حاکم اعظم است در اینجاچه زمامدار و چه رعیت متساویاً و متشابهاً بنده قانون میباشند و بالطبع تغییر تمام اساس و دستگاه دولت اولیه افلاطون و تغییر نتایج آن را لازم میکند.

این نکته جالب توجه است که افکاری در کتاب زمامدار که معلوم است در زمانی در فاصله تحریر کتاب جمهوری و کتاب قوانین نوشته شده در حد وسط قرار گرفته و افکاری است در میان افکار دوزمان ماقبل و مابعد. همواره تحول تدریجی فکری افلاطون از زمان ماقبل بزمان مابعد در این کتاب بخوبی مشهود است چنانچه در این کتاب مینویسد: (۲)

۱ - کتاب قوانین Laws ترجمه L.A. Post به انگلیسی صفحات d - c - ۳۳۴
۲ - کتاب زمامدار Statesman ترجمه H.N. Fowler به انگلیسی صفحه c ۱۹۳

« در میان اشکال حکومت آن يك ممتاز و صحيح و تنها حکومت حقیقی است که در آن زمامداران حقیقتاً عالم باشند نه آنکه فقط عالم نما و مظاهر بلم باشند خواه بوسیله قانون حکومت کنند یا بدون قانون و خواه رعایای ایشان مایل بحکومت ایشان باشند یا نباشند ...»

افلاطون کشور و دواتی را که در کتاب قوانین جانشین کشور و دولت خود در کتاب جمهوری قرارداد بهترین دولت شق ثانی اصطلاح میکند. بدیهی است از این توجیه مقصودش آن بوده که گفته‌ها و عقاید سابق خود را که در کتاب جمهوری ابراز داشته‌است رد نکرده باشد. میخواهد بگوید در صورتیکه نیل بدان جامعه و کشور و دولت ایدآل میسر نباشد چنانچه نیست و نخواهد بود پس نقشه ثانوی وی بهترین کشور و دولتی است که میتوان آنرا بوجود آورد.

افلاطون در این تئوری جدید خود که شامل فاضل ترین دولت شق دوم یاد و همین مدینه فاضله افلاطون میباشد ایده جدید شهر آسانی را بظهور آورده، مقایسه بین مدینه آسانی و مدینه زمینی را مطرح نموده، دومین مدینه فاضله خود را از نوع مدینه زمینی می‌شمارد و مدینه اول را مدینه آسانی، و میگوید: «سرمايه هوش و ادراك و فهم بشری که اکنون در دسترس بشریت میباشد آقدر کافی نیست که ظهور و وجود شاه فیلسوف را امکان پذیر نماید»

بیان فوق میرساند که وی از اجرای نقشه مدینه فاضله اولیه خود نومید گشته میگوید: «لهذا بهترین راه حل برای بشر آن است که اولاً بحکمتی تکیه نماید که بتوان آنرا در قانون مندرج ساخت و ثانیاً متکی شود به پرهیزکاری طبیعی مردم نسبت بحکمت تجربه و استعمال و احتیاج». البته این شق دوم را باتلخی و از ناچاری می‌پذیرد و این نکته از آنجا معلوم میشود که اعدام سقراط را که در کتاب جمهوری ناروا میدانند در کتاب زمامدار روامیدارد. (۱) - میگوید: «کشور و دولت را با قانونی که بارث بدان رسیده باشد باید تقلیدی بنداشت از مدینه آسانی» (از اینجا معلوم میشود که فرضیه جهان آسانی و جهان زمینی و دولت آسانی و دولت زمینی و مقایسه آندو بایکدیگر را که سن اگوستن در اوایل قرن پنجم وضع کرده است و شرح آن خواهد آمد ابتکار وی نبوده و ریشه آن فرضیه نیز در فلسفه یونانی مندرج است)

افلاطون در کتاب قوانین در باب اهمیت قانون گوید: «لا اقل شك نمیتوان کرد که قانون بهتر است از بوالهوسی و تلون مزاج، و پرهیزکاری آن زمامداری که مطیع قانون باشد بهتر است از اراده مطلقه و بوالهوسانه يك ستمگر یا يك بلوتو کراسی (۲) یا موبوکراسی (۳) و همچنین شکی نیست که قانون بطور کلی يك نیروی

۱ - کتاب زمامدار صفة C - B - ۲۹۹

۲ - Ploutocratie, Ploutocracy یعنی حکومت ثروتمندان

۳ - Mobocracy یعنی حکومت مردم عوام و بازاری و رجاله و او باش و ازدحام مردم

بی نظم و غوغا طلب

متعلق به تمدن است که بدون آن طبیعت انسان همان خواهد بود که هست یعنی انسان از وحشی‌ترین حیوانات هم بدتر و وحشی‌تر خواهد بود. ۴

گمان می‌رود با همین مختصر توضیح از اصول مطالب و روح دو کتاب زمامدار و قوانین سیر عقاید افلاطون از اوایل عمر تا آخر عمر بر خواننده معلوم شده باشد و خلاصه آنکه روح کتاب قوانین افلاطون و جوهر آن عبارت است از لزوم رعایت اصل میانه روی و اعتدال، و تقوای درجه اول و عمده در طرح دومین کشور ایدآل وی همان اعتدال و میانه روی است، ولی اضافه می‌کند که هدف این میانه روی ایجاد هم آهنگی است بوسیله تقویت روح اطاعت نسبت بقانون. در واقع با این توضیح رجوع حاصل نموده یعنی آن اصل اولیه را که در کتاب جمهوری هدف اصلی قرار بدهد در اینجا نیز بدین طریق احیا کرده و ضمناً این مطلب تازه را به افکار سابق خود ارتباط داده است.

دولت مرکب

بدین طریق افلاطون در جستجوی يك اصل است برای تشکیلات سیاسی که نتیجه آن ایجاد هم آهنگی در جامعه باشد یعنی می‌خواهد ایجاد اصلی نماید که در فرضیه جدیدی جانشین فرضیه تقسیم کار و تقسیم اتباع به سه طبقه در فرضیه قدیم او گردد و این اصل جدید همان نقش رابازی نماید. افلاطون برای رسیدن باین مقصود، اصلی را کشف نموده که در تاریخ فلسفه سیاسی بعد از وی و در قرون بعد از افلاطون جلب توجه اکثریت فلاسفه و متفکرین را کرده که در باب تشکیلات سیاسی کشور و جامعه و دولت فکرمیکرده‌اند و این اصل عبارت است از اصل کشور مرکب و دولت مرکب (۱) و منظور از آن ایجاد درژی است از حکومت که ترکیبی باشد از رژیم سلطنت (ماژرشی) و رژیم دموکراسی که در عرف دوره معاصر می‌توان آنرا به رژیم سلطنت مشروطه اصطلاح کرد.

مقصد افلاطون از ایجاد چنین دولت که آنرا دولت مرکب نام می‌گذارد آن است که بوسیله تعادل نیروها و موازنه قدرتها یا بوسیله ترکیب اصول مختلف و تمایلات متضمت بنحوی که یکدیگر را خنثی نمایند در جامعه ایجاد هم آهنگی کند. این طریق در نظر افلاطون تدبیری است جدید برای نیل بهمان هدف قدیم یعنی ایجاد هم آهنگی در جامعه. بدین طریق ثبات و آرامش را نتیجه تقابل نیروهای سیاسی میدانند.

این اصل را باید مبدأ و ریشه اصل مشهور تفکیک قوای سه گانه در کشور که مونتسکیو قرن‌ها بعد از افلاطون آنرا تجدید اکتشاف و احیا نموده نیز دانست. مونتسکیو در تحلیل حکومت انگلستان و توجیه قانون اساسی انگلیس نیز نکته فوق یعنی تفکیک قوای سه گانه را جوهر و اصل حکمت سیاسی مندرج در قانون اساسی و مشروطیت انگلیس

۱- بعضی از مفسرین احتمال می‌دهند که اصل دولت مرکب اکتشاف افلاطون نباشد. رجوع شود به توضیحات ارسطو در باب سایر فرضیه های مربوط بدولت مرکب (کتاب سیاست - ۱۲۶b صفحه ۳۳) ولی کتاب قوانین افلاطون در هر حال قدیمی ترین سند کتبی موجود در باب این تئوری میباشد.

وهم رمز موقیت دموکراسی انگلستان دانسته و بتفصیل آنرا شرح داده است (رجوع شود به فصل بیست و ششم این کتاب).

اما افلاطون کشور مرکب و دولت مرکب را در کتاب قوانین چنین تعریف میکند که ترکیبی است از اصل خرد و حکمت مندرج در حکومت سلطنتی باصل آزادی مندرج در حکومت دموکراسی.

اگرچه افلاطون در همان کتاب قوانین هم نسبت به اعتقاد به اصل فوق نیز وفادار نمانده در اواخر کتاب مجدداً بر میگردد بهمان خط مشی فکری که در کتاب جمهوری تعقیب شده ولی بحث وی و طرفداری وی در خلال کتاب قوانین از دولت مرکب چون راه را برای تحقیقات محققین مابعد باز کرده است در تاریخ فلسفه سیاسی اهمیت بسزادارد.

افلاطون می بیند که روش منطقی آزاد و متود روش فکر تحقیقی و عینی را که در نقشه کتاب جمهوری بکار میرسد با اوضاع زمان سازگار نیست و مورد ندارد. وی مسئله‌ی را که در کتاب قوانین مورد توجه قرار داده موضوع صعود و سقوط دولتها و ملل و کشف اسباب و علل حقیقی (نه ایدآلی) عظمت و انحطاط و ترقی و فساد ملل است لهذا در جلد سوم کتاب قوانین بحث در نوعی تاریخ فلسفی را آغاز نموده مراحل ترقی بشر و ظهور تمدن انسان را از آغاز تاریخ جستجو میکند. مراحل بحرانی تاریخ بشری را نشان میدهد و اسباب و علل ترقی و تدنی ملل را شرح داده از توجیه این سیر تاریخی قوانینی برای ثبات و آرامش سیاسی بدست میدهد که بمقیده وی زمامدار بمنظور اداره کردن و هدایت نمودن و بهجرائی صحیح گذاشتن تحولاتی که نصیب جامعه انسانی میشود باید آن قوانین را رعایت کند. اشاره وی در کتاب قوانین در این مورد که میگوید «مطالعه علم سیاست باید توأم با مطالعه تاریخ تمدن باشد» اشاره مفیدی است و بنظر بعضی از مفسرین این نظریه مفیدتر از روش تحلیلی و استنباطی وی در کتاب جمهوری است. باینمنی که در مطالعه علم سیاست شاید اتکاء به تجارب گذشته و مطالعه تاریخ تمدن بشری مفیدتر واقع شود تا پیروی از روش تحلیلی و استنباطی.

نکته فوق یعنی مطالعه تاریخ تمدن در ضمن مطالعه علم سیاست سابقه معتبری شد برای مطالعات اجتماعی و بخصوص در روش تحقیق مؤثر گردید و بعداً ارسطو آنرا تکمیل کرد. افلاطون بحثی نیز در تاریخ فلسفی نژاد دارد که چندان روشن و واضح نیست. در این مورد همان تصورات و فرضیه های جاری یونانی و سیرجریانی را که در ظهور مؤسسات یونانی و تکامل آنها بنظر میرسیده است فرموله کرده میگوید: «در آغاز مردم بصورت خانواده های منفرد و مجزی زندگی میکردند و به چوپانی و گله داری اشتغال داشته اند و فاقد صنایع فلز سازی و هم فاقد اختلافات و تمایزات اجتماعی و بالطبع فاقد بدبختی ها و مضارحیات تمدن بوده اند.» افلاطون این دوره را دوره طبیعی نام میگذارد و تصور میکند که در آن دوره مردم بایکدیگر در صلح و صفا میزیسته اند زیرا بمقیده وی اسباب و علل جنگها که از خواص جامعه های حریص و جاه طلب است هنوز بوجود نیامده بود. ریشه فرضیه حالت طبیعی و حالت طبیعت را که بعدها در تاریخ فلسفه سیاسی صورت یک افسانه معمول و مقبول را پیدا کرد باید در همین بیان افلاطون جستجو کرد. این عقیده

در حقیقت ریشه آن فرضیه است که قرن‌ها محور بحث و مدار گفتگوی فلاسفه قرار گرفت و شرح آن در فصول بعد خواهد آمد.

بالاخره افلاطون بتاریخ فلسفی نژاد ادامه داده میگوید: «چون تعداد افراد مردم رو باز دیاد نهاد و کشاورزی ترقی کرد و صنایع و حرفه‌های دستی جدید اختراع شد خانواده‌ها دردها و قریه‌ها جمع آمده و بالاخره زمامداران بوجود آمدند (مبدأ ظهور زمامدار و حکومت) و زمامداران مزبور قریه‌ها را متحد ساخته تبدیل بشهرها کردند.»

ارسطو نیز در باب تاریخ سیر تکامل انسان نظریه فوق‌را پذیرفته و فصول اولیه کتاب سیاست را با همین بحث آغاز نهاده است.

افلاطون گویا از وضع فلسفه دولت مرکب منظور دیگری نیرداشته یا شاید بر حسب انفاق فرضیه فوق متضمن منظور زیر هم گردیده و آن کشف اسباب و علل ترقی و تنزل ملل است. در تحلیل سقوط اسپارت علت آنرا منحصر میدانند به وجود تشکیلات نظامی و جنبه میلیتاریسم اسپارت و میگوید «نادانی موجب خرابی کشورهاست و اداره کردن امور يك کشور با اصول میلیتاریسم نتیجه نادانی است» وی بخصوص اصرار دارد که ثابت کند و نشان دهد که قدرت مانرشی (رژیم سلطنت) و خاصیت تیرانی (حکومت مستگري) که بدون تردید توأم با آن میباشد علت فساد و انحطاط است و برای اثبات این مطلب دولت ایران آنزمان را شاهد آورده و اضافه میکند که از طرف دیگر «دموکراسی لجام گسیخته آتن بواسطه افراط در آزادی موجب تخریب خود گردیده» میگوید «هریک از این دو رژیم (یعنی مانرشی ایران و دموکراسی آتن) اگر حالت اعتدال را نگاه داشته بودند انحطاط نمی‌یافتند و اگر رژیم سلطنتی ایران قدرت را بوسیله حکمت، و حکومت دموکراسی آتن آزادی را بوسیله نظم و ترتیب معتدل مینمود هیچ يك بعد افراط نمیرفتند و بیش از پیش ترقی میکردند. در هر مورد افراط و تفریط موجب تدنی و شکست هر دو رژیم گردید. سر ایجاد يك کشور خوب نیز در همین نکته نهفته. اگر کشوری مانرشی نیست لااقل باید واجد اصول مانرشی باشد که عبارت است از خردمندی و عقل و تدبیر و داشتن حکومت مقتدری که تابع قانون باشد و همگذا اگر کشوری دموکراسی نیست لااقل باید اصل دموکراسی را که عبارت است از اصول آزادی، و شرکت توده‌ها در قدرت و تبعیت عموم افراد از قانون، رعایت نماید.»

ارسطو در تحلیل حکومت مرکب افلاطون در کتاب سیاست چنین اظهار عقیده میکند که عناصر مانرشی در دولت و کشور پیشنهادی افلاطون دیده نمیشود و نقشه دولت ثانوی وی بیشتر متماثل به الیگارشیا است تا مانرشی و در این باره مینویسد: (۱)

«... چیزی نیست جز الیگارشیا یا يك دموکراسی که بیشتر به الیگارشیا متماثل است» نظر ارسطو در این اظهار عقیده بیشتر به قسمت قانون اساسی پیشنهادی افلاطون برای دولت دوم پیشنهادی خود منوجه بوده زیرا در قانون اساسی آن سیستم طبقاتی

از لحاظ اموال ملحوظ شده کطبق مقررات، قدرت بیشتر بدست طبقه ثروتمند میافتد، و لذا جنبه دموکراسی حکومت پیشنهادی وی تضعیف شده. اگرچه خود ارسطو نیز در حکومت طبقه متوسط (بورژوا) پیشنهادی خود طبقه متوسط را بر طبقه فقیرمقدم داشته میگوید: «کسی که دستش بدهانش میرسد بهتر است از فقیر». اما افلاطون در کتاب زمامدار، دموکراسی فاقد قانون را عالی تر و بهتر از الیگارش می شمارد. و سبب این تضاد اینطور بنظر میرسد که افلاطون هنگامیکه بتحریر مقررات قانون اساسی دولت دوم خود می پردازد دچار اشکالاتی در نقشه خود شده که ناگزیر به استمداد از طبقه ثروتمند گردیده است.

افلاطون در پایان کتاب قوانین موضوع تازه می را مطرح کرده در صفحات آخر کتاب، نام از مؤسسه دیگری میرد و آنرا بردستگاه دولت دوم خود میافزاید که وجود آن باهدف افلاطون در آن کتاب بادلوتی که نقشه آنرا طبق آن هدف طرح میکند سازگار نی باشد و باکشوریکه بعقیده وی در آن حاکم اعظم است تضاد دارد. این مؤسسه را شورای شبانه (۱) اصطلاح کرده.

شورای شبانه ازده نفر از من ترین افراد منتخب از میان ۳۷ نفر از طبقه نگهبانان و رئیس فرهنگ و عده می از رؤسای مذهبی که مشهور بتقوی باشند تشکیل میشود. این شوری کاملاً خارج از محیط نفوذ قانون قرار گرفته مهذا قدرتی به آن داده شده که میتواند کلیه مؤسسات قانونی و قضائی را کنترل و هم هدایت کند.

اعضاء آن بعقیده افلاطون باید واجد علم لازم برای رستگاری کشور باشند. میگوید: «باید ابتدا این شوری تأسیس شود و بعد کشور بدست آن سپرده شود» از بیانات وی آشکار است که این شوری در اینجا جای شاه فیلسوف را در کتاب جمهوری میگیرد و وجود شورایی با چنین قدرت و اختیار با وفاداری نسبت بدومین مدینه فاضله که در آن، قانون حاکم بر امور میباشد سازگار نبوده و تضاد آن آشکار است.

مقایسه اجمالی فلسفه کتاب جمهوری با کتاب قوانین

چنانچه مجموع فلسفه سیاسی افلاطون را بطور کلی در نظر گیریم یعنی آنچه را که در کتاب جمهوری و زمامدار و قوانین نوشته است همه را جمعاً یک دستگاه فلسفی حساب کنیم باید گفت که تئوری دولت و کشور آنطور که در کتاب جمهوری شروع شده خطاست و آغاز مطلب یا مقدمه و صغری آن صحیح نباشد. آنچه که کتاب جمهوری به دولت سته اعطا میکند عبارت از تحلیل کاملی است از کلی ترین اصولی که جامعه بر آن اصول استوار می باشد. طبیعت جامعه را ببدله متقابل کار و خدمت عنوان میکند که در این مبادله، ظرفیت و قابلیت افراد بشر متساویاً ترقی داده شده و هدف این مبادله (اولاً) ارضاء شخص است (ثانیاً) نیل به عالی ترین نوع حیات اجتماعی. این فرضیه در کتاب جمهوری کلاً بر اساس آئین معروف سقراط که «تقوی عبارت است از علم

به نیکی، طرح و بسط داده شده و میگوید این علم باید بوسیله تشبیه و ملاحظه تشابه حقایق و از طریق روش استنباطی ریاضی بدست آید. بهین سبب است که افلاطون رابطه بین زمامداران و رعایا را مانند رابطه بین دانا و نادان دانسته و این فرضیه منتج به حنف قانون از کشور ایدآلی افلاطون گردیده زیرا در این مرحله از تفکر، دیگر محلی در فرضیه علم افلاطون برای نمودن درجی حکمت بوسیله تجربه و عادت باقی نماند.

از طرف دیگر حذف قانون از کشور جمهوری، ناچار ایدآل اخلاقی تابعیت آزاد را که جوهر اصلی دولت سبته بوده است متزلزل مینماید یعنی تابعیت آزاد بدون وجود قانون و مقررات میسر نیست.

در کتاب قوانین یعنی در فلسفه ثانوی خود، افلاطون سعی دارد قانون را در کشور و دولت در محل مناسب خود قرار دهد. اما چنان مینماید که این مجاهده از صمیم قلب نیست و حل نهایی مشکلات نییاشد زیرا نقشه ثانوی خود را نقشه دومین مدینه فاضله میخواند و مفهومی این است که این فلسفه و این نقشه بعد کمال نرسیده و ایدآل مطلوب اول نیست و بدین طریق اهمیت آنرا متزلزل میکند. مشکل واقعی افلاطون این است که تجدید نظر وی در فلسفه سابق محتاج تجدید نظر کامل در روان شناسی وی گردیده تا بتواند جایی مناسبی برای عادت در فلسفه نوین خود پیدا کند. و نیز محتاج شده است به تغییر یا تجدید نظر در فرضیه علم خود تا بدین طریق محلی در آن برای دو اصل تجربه و عادت بیابد. در اینجا افلاطون متوسل میشود به تحلیل مؤسسات واقعی، و قوانین. وی الحاق این مطالعات سیاسی را بطلم تاریخ لازم میشارد. در کتاب قوانین اصل تعادل را نیز مطرح کرده تبدیل دعاوی و منافع طبقات مختلف را بعنوان وسائل شایسته تشکیل یک دولت مشروطه ضروری میشارد. نتیجه این اصل یعنی آشتی دادن بین منافع صاحبان اموال با منافع دموکراتیک که تعداد آراء یعنی شماره و عدد افراد را میتوان نمانده آن منافع دانست در حقیقت بنزله تقض و رد جوهر فرضیه دولت سبته کتاب جمهوری است. بدین طریق افلاطون فلسفه خود را بعنوان کل فلسفه سیاسی (اعم از فلسفه کتاب جمهوری و فلسفه کتاب قوانین) با این تضاد و تقص برای شاگرد خود ارسطو باقی گذاشت و ارسطو دنباله کار افلاطون را گرفته فلسفه خود را از همین نقطه ابهام آغاز کرده است.

ارسطو بدون آنکه اصول کلی مندرج در کتاب جمهوری افلاطون را (که مبنای تئوری جامعه خود در کتاب سیاست قرار داده است) متروک دارد تقریباً تمام نکاتی را که در کتاب قوانین افلاطون درج شده است مورد استفاده قرار داده و آنها را شرح و بیسط داده تکمیل میکند و شواهد و امثال بسیار از شواهدی تاریخی و تجربی برای اثبات آنها آورده و در این راه تحمل زحمت بسیار کرده است. وی دردستگاه عمومی و کلنی فلسفه خود سعی کرده است که یک سلسله اصول منطقی وضع کند و صحت روش خود را با مطابقت با آن اصول منطقی ثابت نماید، چنانچه در فصل بعد به آن اشاره خواهد شد.

فصل چهارم

ارسطو و ایدآلهای حسیاسی وی

(۴۸۵ ق. م. - ۳۲۲ ق. م.)

شرح حال و تألیفات: ارسطو اهل آتن نبوده متولد شهر استاگیرا در تراس (۱) است. پدرش طبیب بود و همین نکته ظاهراً مؤثر در ایجاد علاقه بمطالعات بیولوژیکی



ارسطو

(علم الحیات) در ارسطو گردیده که در نوشتجات وی نیز ملحوظ است. بهمین سبب ملحق بدربار مقدونی گردید. در همان او اینکه دیون از افلاطون تقاضا کرد که برای تعلیم دیونی سیوس جوان و راهنمایی در اصلاح حکومت سیراکیوز مسافرتی به آن کشور نماید. ارسطو بزرگترین شاگرد آینده افلاطون بعنوان یک دانشجو ملحق به آکادمی افلاطون گردید. چون مکتب افلاطون بهترین مدرسه یونان برای تحصیل علوم عالی بود جلب توجه ارسطورا نموده بدانجا شافت. و چون بدانجا وارد شد دیگر تازمان مرگ افلاطون نتوانست آن مدرسه را ترک کند، یعنی مدت بیست سال در آن مدرسه بتحصیل و تحقیق پرداخت. بدیهی است که تعلیمات افلاطون در دماغ وی

تأثیر بسزا کرده و افکار ارسطو در حقیقت عکس العمل افکار افلاطون است. صحت این نکته از خلال سطور و صفحات تألیفات وی آشکار مییابد. پس از مرگ افلاطون در ۳۴۷ ارسطو شهر آتن را ترک گفته مدت دوازده سال بشاغل مختلف اشتغال داشت. اولین اثری را که مستقلاً خودش نگاشته در خلال این مدت مییابد. در سال ۳۴۳ قبل از میلاد بسمت معلمی شاهزاده جوان اسکندر مقدونی گماشته شد ولی در نوشتجات وی هیچ اثری که دلالت بر تأثیر اوضاع دربار مقدونیه در وی نموده باشد دیده نمیشود و نیز

Stagira, Thrace - ۱

چنین بنظر میرسد که وی در آندمت هیچ پیش‌بینی اهمیت انقلابی فتوحات اسکندر را که نتیجه آن، اختلاط تمدن یونانی با تمدن شرقی گردید، ننموده. از اینجا استنباط میشود که اسکندر تبعیت از تعلیمات سیاسی ارسطو ننکرده زیرا عملیات اسکندر باروشی که ارسطو داشته و از تحریراتش مشهود است تضاد دارد.

ارسطو در سال ۳۳۵ ق. م. مدرسه خود را موسوم به **لیسیوم** (۱) افتتاح کرد و این دومین مکتب از چهار مکتب فلسفی بزرگ یونانی تلقی میشود. در ظرف دوازده سال از تاریخ فوق بیعد ارسطو بیشتر کتب خود را برشته تحریر آورده و کتبی را نیز که در سنوات سابق شروع کرده بود در این مدت بانجام رسانیده. ارسطو تا یکسال پس از مرگ شاگرد بزرگ خود اسکندر در قید حیات بود و پس از ترک آن و فرار از اغتشاشات ضد مقدونی که بعد از مرگ اسکندر رخ داد در سال ۳۲۲ ق. م. در ابوا (۲) جهان را بدرود گفت. از تألیفات مهم وی کتاب **پلیتیک** (سیاست) میباشد.

خلاصهٔ مفاهیم سیاسی ارسطو

(الف) فلسفه‌های معروف ارسطو:

(۱) **فرضیه کاتگوری (۳):** کاتگوری یعنی دسته یا طبقه است. طبق این فرضیه، جهان بشری مرکب است از افراد و هر فرد با فرد دیگر مقایسه میشود و در این مقایسه هر فرد ناچار در یک طبقه یا یک کاتگوری قرار میگیرد و ماهیت هر فرد منوط است به پاسخ سه سؤال زیر: (اول) آنکه آن فرد چیست و کیست؟ (دوم) آنکه آن فرد چقدر بزرگ است؟ (سوم) آنکه طبیعتش چگونه است؟ هر فرد از ماده تشکیل شده و کاتگوری هر فرد یا طبقه هر فرد شکل و ماهیت او را مشخص میکند.

(۲) **فرضیه ماهیت خالق و سایر عقاید وی:** گوید خدا هم علت اولی (یعنی مبدأ) است و هم علت غائی (یعنی منتهای) عالم است. ارسطو در کتاب سیاست جهان را بهمان نحو که هست و وجود دارد قبول دارد و صحیح میشارد و تقصی در آن مشاهده نمیکند. وی معتقد به بخت و اقبال است. بین لغت (۴) با مرت (۵) فرق گذاشته مرت را عبارت میداند از داشتن قدری مال و اندکی اقبال یا شانس. به اعتدال و میانه روی میانه روی معتقد است و با افراط و زیاده روی مخالف. اعتدال و میانه روی را ابزار طلائی اصطلاح میکند.

به منطق سیلوژیسم (۵) یا منطق تشبیهی معتقد است. مکتب فلسفی وی نسبت ب مکتب افلاطون مکتب ثانوی شرده میشود و مکتب افلاطون بر مکتب وی مقدم است. قسمتی از عقاید ارسطو بندهب اسلام وارد شده ولی فلسفه وی بخصوص منطق وی با منطق تشبیهی مترن گشته و امروز منسوخ است.

۱- Lyceum اصطلاح لبه درفرانه که برای مدارس متوسطه (دیرستانها) بکار میرود

از این کله لیسیوم مشتق است - ۴ Euboea - ۴ Category - ۴ Categorie
- ۰ Plaisir, Pleasure - ۰ Bonheur, Happiness - ۰ Syllogisme

(ب) فهرست هفاید سیاسی ارسطو :

(۱) انسان و جامعه : انسان حیوانی اجتماعی است و از زنبور اجتماعی تر است و حقیقت خود را در اجتماع و در میان نوع خویش می‌تواند دریابد. چون کل مقدم بر جزء است پس جامعه و دولت مقدم بر فرد می‌باشد. بعلاوه هر فرد در جامعه بی وجود می‌آید که آن جامعه قبلا وجود داشته لذا فرد مستقل نبوده و برکنار از اجتماع و بی نیاز از جامعه نیست .

(۲) دولت : اگرچه اشکال قدیم تر جامعه ابتدا خانواده و بعد کمونوئه (۱) بوده ولی هدف تکامل اجتماعی، دولت سبته است . دولت عالی ترین تشکیلات بشری است و هدف آن کمک به بهبودی زندگی خوب می‌باشد . دولت باید مشکل و واجد تشکیلات گردد .

اگر دولت مسرت افراد را تأمین نکند مردود است و خبیث (اصل اخیر می‌رساند که برانداختن دولت خبیث مجاز است)

(۳) کشور : ارسطو ۵۰۴۰ خانواده را که افلاطون حد ایدال تشکیل یکه کشور سبته قرار داده زیاد دانسته و کشورهای ایران و مصر را که جمعیتش بیش از این رقم بوده است برای هدف دولت که تقویت و ترقی حیات نیکو است مفید ندانسته بلکه مضر می‌شمارد .

میگوید . « کشور نباید خیلی کوچک باشد و نه خیلی بزرگ »

(۴) اتباع : اتباع کشور نمیتوانند شرکائی مطلع و مؤثر در حکومت باشند .

(۵) مساوات و قانون اساسی : افراد مساوی خلق نشده و یکسان نیستند . عدم مساوات امری طبیعی است و چون هر قانون اساسی باید با طبیعت و احتیاجات اعضاء جامعه وفق داده شود لذا قانون اساسی خوب باید عدم تساویهای طبیعی آدمی را در نظر گیرد. در قسمتهائی که افراد مساوی هستند قانون اساسی باید حقوق مردم را مساوی شناسد و در قسمتهائی که نامساوی اند عدم تساوی قائل شود (در این قسمت از بیان وی ابهام و تضاد بنظر میرسد) و اما عدم تساویها عبارتند از لیاقت شخصی، تمول، ثزادیا و ولادت.

(۶) آزادی و ملیت : غلامان آزاد خلق نشده و در طبیعت غلام خلق شده اند پس غلامی برحق است و موافق طبیعت . غیر از غلامان، هر انسان بحکم طبیعت تبعه يك کشور و عضو يك جامعه خلق شده و با سایر مردم جهان قرابتی ندارد . پس سایرین نسبت بوی خارجی هستند و خارج از جامعه و کشور وی . خارجیان در سلك غلامان اند و پست تر از یونانیان می‌باشند. (میتوان این عقیده ارسطورا ریشه ناسیونالیسم قرون جدیده یعنی اصل ملیت شمرد که در قرون ۱۷ و ۱۸ در اروپای غربی نمود کرده و بعد بتمام اقطار جهان سرایت نمود) بنابراین مردم هر کشور شامل سه طبقه اند . (اول) اتباع (دوم) غلامان (سوم) خارجیان (این تقسیم عین تقسیم افلاطون است و تبعیت از همان عقیده می‌باشد با این فرق که افلاطون در باب اصل ملیت تأکید ننموده و اصراری نکرده است)

(۷) اقسام حکومتها و بهترین شکل حکومت : ارسطو حکومتها را مانند افلاطون (در کتاب زمامدار) به شش نوع تقسیم کرده ابتدا آنرا به سه نوع اصلی تقسیم نموده و آنها را انواع خوب حکومتها می‌شمارد . سپس درمقابل هر یک از آن سه نوع يك نوع حکومت منحرف و دژنره (۱) یعنی انحطاط یافته و نسغه فاسد آن حکومت را قائل شده است بشرح جدول زیر :

انواع حکومتها	
(الف) انواع خوب	(ب) انواع فاسد و منحرف
۱- حکومت مانرشی (سلطنتی) (۲)	۲- حکومت تیرانی (ستمگری) (۵)
۳- حکومت اریستوکراسی (اشرافی) (۳)	۴- حکومت الیگارشی (ثروتمندان) (۶)
۵- حکومت بولییتی (طبقه متوسط و ملی) (۴)	۶- حکومت دموکراسی (طبقه فقیر و پست) (۷)

۱- حکومت مانرشی را آن نوع حکومت سلطنتی تعریف میکند که پادشاه آن عادل باشد (شاید بتوان آراشابه حکومت سلطنت مشروطه شمرد)

۲- حکومت تیرانی را آن نوع حکومت سلطنتی داند که پادشاه آن مستبد باشد و با جور و ستم و استبداد مطلقه حکومت کند و بعقیده وی این نوع حکومت نوع فاسد و منحرف حکومت مانرشی است .

۳- حکومت اریستوکراسی را بحکومت اشراف و نجبا معین میکند یعنی حکومتی که در آن ، زمامداران کشور شریف و نجیب و عادل باشند .

۴- حکومت الیگارشی بنظری نوع فاسد حکومت اریستوکراسی است یعنی در آن ثروتمندان غیر عادل و اشراف فاسد حکومت میکنند .

۵- حکومت پلیتی بعقیده وی حکومت طبقه متوسط شریف و عادل است و این اصطلاح درحقیقت معادل میباشد بمفهوم اصطلاح حکومتهای دموکراسی خوب و واقعی در زمان معاصر (نه دموکراسی های اسی و دروغی) در واقع منظور ارسطو حکومت دموکراسی معتدل است که آنرا در تقسیمات و نام گذاری خود از انواع حکومتها پلیتی نامیده .

۶- حکومت دموکراسی را ارسطو برای نوع فاسد و انحطاط یافته حکومت پلیتی اصطلاح کرده و آنرا عبارت میداند از حکومت طبقه پست و فقیر یا دموکراسی افراطی . عقیده شعبن ارسطو این است که حکومت مانرشی صالح و خیر اندیش بهترین شکل حکومت میباشد . بعقیده بعضی از مفسرین فلسفه وی قبول این عقیده محتمل است نتیجه تأثیر حکومت مقدونی در او باشد . مهذا به حکومت هر گب نیز معتقد است و آنرا می‌تواند

۱ - Monarchie - ۲ Degenerate . Dégénéré - ۳
 ۴ Aristocratie - ۴ Consitution Politique , polity - ۵
 ۶ Tyrannie - ۶ Oligarchie - ۷ Démocratie - ۷

حکومت مرکب وی باید ترکیبی باشد از مائزشی و اریستوکراسی و پولیتی و در حقیقت با حکومت مرکب افلاطون فرق دارد. چون ارسطو در تحت تأثیر اوضاع زمان یعنی شکست یونان قرار گرفته و از آن شکست متأثر بوده لذا آنرا بگردن حکومت دموکراسی انداخته این نوع حکومت را مردود دانسته است.

(ج) حل مسئله رابطه فرد با دولت :

در پایان این خلاصه باید اشاره کنیم که هر سه فیلسوف بزرگ یعنی سقراط و افلاطون و ارسطو مجاهده کرده اند که رابطه بین فرد را با دولت معلوم کنند و هر سه فیلسوف از حل صحیح و قانع کننده این مسئله عاجز مانده اند. بحث در این بوده است که آیا فرد مضحل در دولت و منحل در جامعه باشد و اساس و اصل دولت است و یا آنکه دولت و جامعه برای خاطر فرد بوجود آمده و باید رعایت آزادی فردی را بنماید. هر یک از این سه فیلسوف گاهی در تحریرات خود طرفداری از فرد کرده و زمانی دولت را زیاد اهمیت داده اند ولی بیشتر مواقع جنبه قدرت دولت را در فلسفه خویش ترجیح داده. بعضی اوقات خواسته اند بین این دو روش متضاد طریق اعتدال و متوسطی را پیدا کنند ولی موفق به حل صحیح و کامل این غامض نشده اند. در عمل البته با وجود دشمنان خارجی و موقعیت جغرافیائی آن و یونان و محصور بودن آن بکشورهای استبدادی که اتورینه و قدرت دولت و زمامدار در آنها حکم بوده است رعایت اصل فردیت برای آن ضرر داشته و با اوضاع محیطی وفق ننشاده. این امر بدیهی است که رژیم دموکراسی با اصطلاح امروز که متضمن رعایت آزادی فردی و قبول اندی وید و الیسم میباشد در صورتی در یک کشور عملی و امکان پذیر است که آن کشور محصور به کشورهای استبدادی و اتوکراسی نباشد، چه در کشورهای اتوکراسی و استبدادی، از آنجا که قدرت مطلقه و اختیار در دست یک یا چند نفر میباشد سرعت تصمیم مهاجمه و حمله و تجاوز بکشور همسایه را آسان میکند و در کشور دموکراسی که اخذ تصمیمات بزرگ و مهم مانند جنگ و صلح در دست مجلسها و نمایندگان افراد میباشد اخذ تصمیم بطئی است چنانچه در زمان معاصر خودمان شاهد بوده ایم که چه در جنگ اول و چه در جنگ دوم کشورهای دموکراسی انگلیس و آمریکا ناگزیر شدند که بسبب لزوم تسریع در اخذ تصمیم و اقدام بعملیات جنگی قدرت و اختیار فوق العاده خارج از حدود دموکراسی بنحوموقت به نخست و زیران یا رؤسای جمهور خود بدهند تا بتوانند در برابر کشورهای اتوکراسی مقابله کنند. آن قدیم نیز مواج با چنین مشکلی شده بود که لااقل محتاج به استبداد موقتی و تفویض قدرت مطلقه بنحوموقت ییکنفر زمامدار بود تا در جنگها با دشمنان خارجی و همسایگان از خود دفاع کند و شکست نخورد. امانه تنها این اقدام بعمل نیامد بلکه از طرف دیگر فلسفه سوفسطائی (سوفیست) که طرفدار فلسفه فردیت بود تفوق یافت و بقیده مفسرین تاریخ یونان همین نکته یعنی نشر فلسفه فردیت افراطی با وجود دشمنان خارجی و موقعیت جغرافیائی آن

سبب سقوط آندولت و تسلط فیلیپ مقدونی بر آتن و تصرف شهرهای یونان بوسیله قوای دشمن گردید .

در تحلیل فلسفه سیاسی ارسطو و کتاب سیاست

(الف) علم جدید سیاست

تحریرات ارسطو باروش نگارش دیالوگ های افلاطون (مکالمات) فرق دارد . غیر از چند مقاله که ارسطو قبل از تأسیس مدرسه لیسوم نوشته پیداست که اکثر قسمتهای کتب وی برای انتشار در میان مردم تهیه نشده و جزوه هائی بوده که برای تدریس در لیسوم پر شده . تحریر در آمده . رسالات مزبور چهار قرن پس از مرگ ارسطو بصورتی که اکنون آنرا می بینیم در آمده و بعدها بهین شکل چاپ شده است . در این مدت چهار قرن کتب وی در تصرف مدرسه لیسوم و مورد استفاده معلمین آن مدرسه بوده است .

احتمال قوی آن است که دوازده سالی را که ارسطو رئیس لیسوم بوده اوقاتش مصروف تحقیق و تتبع در موضوعات و پروژه های متعدد بوده که شاگردان وی نیز در آن شرکت داشته اند و ارسطو آنها را هدایت می کرده مانند تحقیق معروف وی در باب تاریخ مشروطیت و قانون اساسی (کنستیتیوسیونل ۱) یکصد و پنجاه و هشت شهر یونان که از این تحقیقات با کمال تأسف و تنهارساله قانون اساسی آتن که در سال ۱۸۹۱ کشف گردید باقی مانده است . این تحقیقات که مطالعه قوانین دولت های سینه مختلف یونان تنها یک رشته از آنها بود اصولاً بیشتر جنبه تاریخی داشته است تا جنبه فلسفی، و تحقیقاتی بوده است متکی بتجارب و تحقیقات تجربی، و ارسطو در ازمنه مختلف شخصاً مطالبی بر متن این تحقیقات افزوده است .

کتاب تحقیق سیاسی مهم وی را که بکتاب پلیتیک (سیاست) موسوم است نمیتوان کتابی تمام شده تلقی نمود که ارسطو آنرا برای نشر در میان مردم تهیه کرده باشد و اختلاف است در اینکه آیا ارسطو شخصاً آنرا بصورت حاضر تدوین نموده یا مؤلفین و ناشرین بعد از وی آنرا از جمیع نسخه های خطی مختلف بایکدیگر بصورت حاضر در آورده اند . بعضی از مؤلفین از متأخرین بتصور آنکه بیشتر نظم و ربطی در سلسله مطالب ایجاد شود فصل بنی سابق را بر هم زده و باشکال دیگر آنرا بچاپ رسانیده اند . با وجود این نمیتوان آنرا یک کتاب جامع و تمام شده تلقی کرد و چنین نظر میرسد که کتاب ناتمام است مثلاً ارسطو شرح ایجاد و اساس یک دولت و کشور ایدآل را در فصل هفتم شرح میدهد در حالیکه در پایان فصل سوم از آن سخن بیان آمده و در فصل سوم آغاز گردید بدین طریق فاصله می نامطلوب بین آندو قسمت دیده میشود . در حالیکه کتابهای چهارم و پنجم و ششم که در باب دولتها و کشور های واقعی موجود زمان بحث میکنند تشکیل یک سلسله مطالب مرتبط بیکدیگر را میدهد . بهین سبب کتب هفتم و هشتم را معمولاً بعد از کتاب سوم قرار

داده و کتب چهارم و ششم را در پایان مجلد جای داده‌اند. معنای رابطه بین بحث‌درومانی در پایان کتاب سوم و بحث در الیگارش و دموکراسی در کتاب چهارم دیده می‌شود.

ورنر جاگر (۱) یکی از مفسرین فلسفه ارسطو معتقد است که کتاب سیاست در دو مرحله مختلف زندگی ارسطو نوشته شده قسمتی از آن در زمانی تحریر شده که ارسطو هنوز تحت تأثیر افکار افلاطون بوده و قسمت دیگر آن پس از مسافرت‌های ارسطو و تجارب شخصی وی برشته تحریر درآمده زیرا معلوم است که ارسطو از قید نفوذ افلاطون آزاد گردیده و سیرافکارش مستقل بنظر می‌رسد. در قسمت اول، فلسفه سیاسی را عبارت میدانند از ایجاد یک کشور و دولت ایدآل و همان خط مشی را تمقیب کرده که افلاطون در کتاب‌های زمامدار و قوانین پیش گرفته است و جنبه اخلاقی افلاطون در آن مطرح نظر ارسطو می‌باشد یعنی انسان نیک و تبعه نیک یکی است و هدف دولت و کشور ایجاد عالی‌ترین نوع انسان می‌باشد. ولی در قسمت دوم کتاب که بعقیده جاگر چند سال پس از تأسیس لیسوم تحریر شده هدفش ایجاد علم یافتنی است بنام پلیتیک (سیاست) و دامنه این علم را وسعت می‌دهد. این علم جدید سیاست بنظر وی باید کلی باشد یعنی باید هم در باب کشور و دولت ایدآل و هم در مورد دولت‌های واقعی و موجود صدق کند و باید فن زمامداری و حکومت و تشکیل دولتها و کشورها را بهر نوع و بهر طریق که منظور نظر باشد اعم از مانترشی یا الیگارش یا اریستوکراسی یا دموکراسی و غیره بیاموزد. لهذا این علم کلی جدید سیاست نباید تنها آمپریک یا امپریگال (۲) یعنی متکی بتجربه و توضیحی و ترسیبی (دسکریپ تیف ۳) باشد زیرا زمامدار چنان باید آموخته و دانستند گردد که در صورت لزوم، علم حکومت بر یک کشور بد راهم داشته باشد. طبق این فکر تازه، کل علم سیاست باید هم شامل علم به خوبی سیاسی باشد بمفهوم مطلق برای غایت اعلی، و هم علم به مکانیک سیاسی که در صورت لزوم برای کشور بد و هدف بد غایت ادنی نیز بکار رود. این بسط تعریف فلسفه سیاسی از فرضیات خاصه ارسطو است.

فلسفه سیاسی ارسطو بدین طریق بدو جزء تقسیم می‌شود. کتابهای دوم و سوم و هفتم و هشتم از کتاب سیاست منابع اطلاع در قسمت اول می‌باشد و در این مباحث با افکار و عقاید افلاطون رابطه نزدیک دیده می‌شود. و کتابهای چهارم و پنجم و ششم آن منابع قسمت دوم محسوب می‌گردد که در آن فرضیه وجود نیروی اجتماعی و راء تشکیلات سیاسی و تغییرات آنرا شرح داده و وسائلی را که باید زمامدار برای موفقیت خود بکار برد توضیح می‌دهد. اما فصل اول معلوم است که بعنوان مقدمه پس از اتمام کتاب نوشته شده زیرا در آن، نتایج غائی مسائل و مباحث فلسفی را که وی و افلاطون برای حل آن کوشیده‌اند ذکر می‌کند، و در باب تمیز بین طبیعت اصلی و حالت ظاهری یا (کنوانسیون) سخن می‌راند و فرضیه طبیعت را بسط می‌دهد. بنا بعقیده جاگر کتاب سیاست بشکل موجود از طرف خود ارسطو تنظیم شده نه ناشرین بعد از ارسطو.

۱- بقلم ارسطو Werner Jaeger جاب ۱۹۲۳ ترجمه انگلیسی بوسیله Richard Robinsen

جاب ۱۹۳۴ فصل ۱۰ - ۲ - empirique , emprical - ۲ - Descriptif

(ب) در انواع زمامداری

ارسطو در هر باب که سخن میراند ابتدا عقاید دیگران را در آن باب ذکر میکند و همین روش را در باب طریقهٔ ایجاد و شرایط کشور و دولت ایدال بکار میبرد.

در این قسمت بکمونیم افلاطون در مورد الفاء خانواده و اموال انتقاد میکند. عقاید سیاسی و بطور کلی فلسفهٔ افلاطون را برجسته و درخشان و محرک فکر توصیف مینماید ولی میگوید خیلی افراطی (رادیکال) و نظری (اسپکیولاتیو) است. میگوید عقاید افلاطون همیشه اصالت دارد ولی با تجارب عامه و واقعیات وفق نمیدهد مهبذا خوانندهٔ آن همیشه از خود میبرد: «آیا میتوان باین عقاید تکیه کرد؟ و بقیدهٔ ارسطو عدم رعایت واقعیات و عدم توجه به تجارب عامه موجب خطای فکر میشود ولو آنکه نظریهٔ مفروض با منطوق وفق دهد و از طریق استدلال بدان رسیده باشیم.

ارسطو در باب کشور ایدال، مدینهٔ فاضلهٔ دوم افلاطون را بعنوان کشور ایدال خود پذیرفته و بار د کمونیم در واقع جمهوری افلاطون یعنی مدینهٔ فاضلهٔ اول وی دارد کرده است.

دولت و کشور ایدال ارسطو باید همیشه ه شروطه و تابع قانون اساسی باشد نه تابع زمامدار معتبد و لو آنکه زمامدار معتبد شاه فیلسوف باشد. ارسطو از آغاز بحث خود نظریهٔ کتاب قوانین افلاطون را پذیرفته که میگوید «در هر کشور خوب و دولت خوب قانون باید حاکم نهائی و قدرت اول باشد نه شخص. آن شخص هر کس که خواهد باشد» در قبول این نظریه مانند افلاطون دلیل وی ضعف اخلاقی و فرومایگی انسان نیست بلکه حکومت قانون را جزء ذاتی حکومت خوب و لذا شرط لاینفک و خاصیت مخصوص دولت ایدال میسازد. بقیدهٔ وی رابطهٔ بین زمامدار مشروطه با رعایایش از لحاظ نوع با هر قسمی از حکومت انتقادی فرق دارد زیرا حکومت مشروطه با آزادی افراد احزاب مختلف منافات ندارد و همین سبب با وجود اختلاف بین افراد که باید هم وجود داشته باشد این نوع حکومت تا درجهٔ می مستلزم تشابه و تساوی اخلاق بین افراد هر حزب میباشد

تیز بین انواع زمامداری بقدری در نزد ارسطو اهمیت داشته که وی مکرر بر مکرر در مباحث کتاب بدان رجوع و اشاره میکند. میگوید: «اتودیت و قدرت یک زمامدار مشروطه نسبت بر رعایایش کاملاً با رابطهٔ یک ارباب با غلامانش فرق دارد زیرا مفروض آن است که غلام در طبیعت با افراد دیگر اختلاف دارد و نوعی موجود پست تر است که از حین ولادت ادنی وزیر دست خلق شده و قادر بر حکومت بر خویشان نیست.»

عجب آنکه ارسطو تصدیق میکند که در متن واقع این مسئله صحت ندارد ولی میگوید بر بهر حال این یک تئوری است که اصل غلامی بر پایهٔ آن قرار گرفته و بوسیلهٔ آن مسئلهٔ بردگی بر حق شناخته شده و در هر صورت آنرا بر سبب شناخته ایم و لذا غلام بسزلهٔ یک

آلت متحرك و ابزار زنده متعلق به ارباب است که با مهربانی باید آنها بکار برد ولی البته بفتح ارباب. و طبق مصلحت ارباب بکار میرود» میگوید: «اتوریته و قدرت سیاسی نیز با آن اتوریته که انسان نسبت بیعالم و اولاد خود واجد است فرق دارد چه اتوریته ثانی مسلماً هم بفتح و مصلحت اولاد است و هم بفتح و مصلحت پدر».

ارسطو عقیده افلاطون را که بین اتوریته خانواده و اتوریته سیاسی فرق نگذاشته یکی از اشتباهات بزرگ افلاطون پنداشته میگوید: «این اشتباه سبب شده است که افلاطون در کتاب زمامدار، کشور و دولت را مانند خانواده بداند منتها یک خانواده بزرگتر»

درباب اتوریته پدر نسبت بکودکان و دلیل وجوب این اتوریته گوید: «طفل بالغ نیست و حکومت بروی برای مصلحت و خوبی او میباشد زیرا هنوز در موقعیتی نیست که اصل مساوات و تساوی را درک کند» درباب اتوریته شوهر نسبت بیعالم خود عقیده ارسطو چندان واضح نیست ولی معتقد است که چون طبیعت زن با مرد بسیار فرق دارد، اگرچه لازم نیست که حتماً پست تر از مرد باشد یعنی ممکن است پست تر نباشد، نمیتواند با مرد مساوی باشد و از لحاظ روابط سیاسی نمیتواند همان موقعیت مرد را واجد گردد.

درباب مسئله تساوی افراد گوید: «کشور ایصال ولو که دمکراسی نباشد لاقلاً شامل یک عنصر دموکراتیک میباشد و آن عبارت است از یک جامعه از مساویها که هدفش حصول بهترین زندگی ممکن است و چنانچه تفاوت و عدم تساوی بین اعضایش چنان زیاد و بزرگ باشد که نتوانند عموماً واجد یک نوع تقوی گردند دیگر چنان کشوری مشروطه نیست و نیز نمیتوان آنها واقعاً یک کشور سیاسی نامید» (۱)

(ج) حکومت قانون

بعقیده ارسطو حکومت مشروطه دقیقاً با این سؤال ارتباط دارد که آیا بهتر آن است که بهترین فرد حکومت کند یا بهترین قوانین؟ سپس گوید حکومتی که درباب مصلحت و خوبی اتباعش مشورت را دخالت میدهد عین همان حکومتی است که با قانون وفق میدهد و نابع قوانین است و با این استدلال حکومت بهترین قوانین را ارجح از حکومت بهترین افراد دانسته تفوق قانون را نشانی کشور خوب بلکه خاصیت ذاتی دولت نیک می شمارد. نه اینکه تنها آنها مفید یا لازم شمارد. میگوید: «افلاطون اشتباه کرده است که در کتاب زمامدار حکومت قانون و حکومت زمامداران خردمند را مساویاً خوب شمرده و یک را جانشین صالحی برای آندیکر میداند».

بعقیده ارسطو «حتی خردمندترین زمامداران نمیتواند خود را مطیع قانون شمارد و با آن سازگاری کند زیرا قانون دارای یک خاصیت غیر شخصی و خونسردی است که هیچ انسانی ولو هر قدر هم که خوب باشد نمیتواند تحمل این بی اعتنائی و خونسردی و خاصیت غیر شخصی قانون را بنماید».

ارسطو گوید: «قانون چیست؟ قانون عبارت است از عقلی که در تحت تأثیر امیال قرار گرفته است (۱) و تشبیه علم سیاست به طب که از طرف افلاطون انجام شده خطاست. رابطه سیاسی بین زمامدار و رعایا در صورتیکه واجد عنصر آزادی باشد باید بنوعی باشد که رعایا کاملاً از قضاوت خود در مورد امور و از مسئولیت خویش کناره گیری نکنند و استعفا ندهند و این در صورتی ممکن است که هم زمامدار و هم رعایا واجد یک حالت قانونی و قضائی (لگال) باشند. قدرت و اتوریته قانون که خالی از شهوات و احساسات است البته جای حاکم و قاضی را نمیگیرد ولی بحاکم و قاضی اتوریته و قدرتی میدهد که واجد یک خاصیت اخلاقی است و در صورت فقدان قانون مسلماً قدرت حاکم واجد این خاصیت اخلاقی نخواهد بود. حکومت مشروطه با شأن و مقام انسان سازگار است در حالیکه حکومت مستبده یا حکومت شخصی با آن سازگار نیست»

ارسطو بعضی اوقات میگوید: «زمامدار مشروطه بر رعایائی که بحکومت وی رضایت داده اند حکومت میکند و چنین زمامداری با یک دیکتاتور فرق کلی دارد» قصد ارسطو از رضایت محکوم به حکومت حاکم عیناً همان رضایتی است که در عرف فلسفه سیاسی جدید منظور است.

حکومت مشروطه بقیده ارسطو واجد سه عنصر است: (اول) حکومتی است بصلحت و منفعت عامه و با حکومت حزبی و تیرانی یا استمگری که خاص یک طبقه یا یک فرد است فرق دارد. (دوم) حکومتی است قانونی بدین مفهوم که تابع مقررات عمومی میباشد نه فرمانها و تصویب نامه های الزامی و یکطرفی و نیز بفهم دیگر حکومت مشروطه، عادات و کنوانسیونهای مشروطیت را رد و تحقیر ننماید (سوم) آنکه حکومت مشروطه یعنی حکومت تمایل مردم یا حکومت مردمیکه رضایت داده اند بوجود آن حکومت و این نوع حکومت البته با حکومت دیموکریزم (استبداد) که تنها متکی بزور است فرق دارد. ارسطو از بحث در رابطه بین این سه عنصر کوتاهی کرده ولی آنها را از واجبات و از اجزاء حکومت مشروطه شمرده و وجود هر سه را در آن واحد لازم میشارد زیرا ممکن است حکومت هائی یافت شود که فاقد یکی از این سه عنصر ولی واجد دو عنصر دیگر باشد و چنین حکومت را نتوان حکومت مشروطه خواند. مثلاً یک نفر زمامدار استمگر ممکن است با استبداد حکومت کند معیناً اعمالش موافق با مصالح و منافع عامه باشد یا یک حکومت قانونی ممکن است با کمال بی عدالتی تنها هوا خواه یک طبقه باشد و عملیاتش بمنفعت همان طبقه و هكذا ...

سبب تأکید ارسطو در اهمیت حکومت مشروطه نتیجه اعتقاد وی به نظر به نیست که در کتاب قوانین افلاطون اظهار شده و میگوید: «قانون را نمیتوان بعنوان یک ابداع موقتی شایسته تلقی کرد بلکه شرطی است لازم مطلق و اساسی برای حیات اخلاقی و تمدن، یکی

از قسمتهای کتاب سیاست با این جمله شروع میشود که ظاهراً مأخوذ از نطق افلاطون است «انسان چنانچه بهر حد کمال رسید بهترین حیوانات است ولی چنانچه از قانون و عدالت جدا گردد بدترین حیوانات میباشد» (۱) در مورد این گفته ارسطو رجوع شود به توضیحی که در فصل پیش در قسمت تحت عنوان «در عدم صلاحیت فکر» راجع به گفته مولوی در کتاب مثنوی داده شده «اما این نظریه در باب قانون صادق نیست مگر آنکه فرض کنیم که بوسیله جمع مجموع تجارب و آزمایشها، خرد و حکمت مردم تدریجاً افزایش یافته و این سرمایه روزافزون فهم و درایت اجتماعی، در قانون و عادت مندرج گردیده و ملحوظ افتاده است.

این نکته حائز اهمیت اساسی فلسفی است زیرا اگر قائل شویم که حکمت و علم، امتیاز خاص دانشمندان است تجارب مردم عادی برای ایشان نتیجه‌می‌جز عقاید غیر قابل اعتماد ندارد و استدلال افلاطون بلاجواب است و از طرف دیگر چنانچه فلسفه افلاطون را بواسطه حذف اصل تجارب قرون خطا شماریم پس تجربه باید معرف تکامل واقعی علم باشد ولو آنکه این نمو و تکامل علم در عادت مندرج شده باشد نه در علم، و بوسیله ذوق سلیم درک شود نه تحصیل و مطالعه. افکار عامه را بدین طریق باید نه تنها نیروی قابل توجه دانست بلکه باید تا حدی آنرا سطح تشخیص و مقیاس (استاندارد) سیاست شمرد. ارسطو میگوید: «امکان دارد که در تهیه و تدوین قانون، حکمت دسته‌جمعی مردم (کولکتیف) حتی بر حکمت خردمندترین قانون‌گذار تفوق داشته باشد.» این موضوع را ارسطو در بحث خویش در باب قابلیت سیاسی مجلس‌های عام نیز بسط داده میگوید: «مردم و قتیکه بایکدیگر مجتمع اند افکار ایشان مکمل یکدیگر میگردد. یک نفر یک جزء از سؤال یا مسئله مورد بحث را درک میکند و دیگری جزء دیگر را و بدین طریق بطور دسته جمعی وارد حل مسئله میشوند». این نکته را ارسطو در صنعت نیز مثال آورده میگوید: «صنعتگر آزموده ممکن است در یک لحظه در ترقی صنعت خود موقیتی حاصل کند و اثر بهتری از خود بظهور رساند ولی در طول مدت، ذائقه عمومی حاکم بر ارزش هر صنعت است و آن ذائقه و سلیقه عامه است که آن صنعت را اهمیت میدهد یا رد میکند» ارسطو با همین استدلال قانون عادت یا غیر مکتوب را بر قانون مکتوب ترجیح میدهد و می‌گوید «مسلماً علم خردمندترین زمامداران بهتر از قانون عادت نیست» بدین طریق تیزدقیق و شدیدی را که سقراط و افلاطون بین طبیعت و کنوانسیون قائل شده‌اند درهم شکسته ورد میکند. ارسطو گوید: «در یک کشور خوب و یک دولت خوب نمیتوان عقل و حکمت زمامدار را از عقل و حکمتی که در قانون و عادت جامعه آن زمامدار مستقر است جدا کرد».

اما از طرفی ایدآل سیاسی ارسطو با افلاطون در ایجاد هدف اخلاقی بعنوان هدف اعلای دولت و کشور یکی است. بقیده وی قصد حقیقی دولت باید شامل ترقی اخلاقی اتباع دولت باشد زیرا جامعه عبارت است از اجتماع مردمیکه برای نیل به بهترین زندگی

ممکن بایکدیگر بسر میزنند. وی کشور را از لحاظ رفع احتیاجات جامعه مستقل بنات و بی نیاز از دیگران میداند (مشابه با اصطلاح اوتارکی (۱) امروز که طبق آن هر کشور احتیاجات خود را خود باید تهیه کند تا بی نیاز از وارد کردن اجناس خارجی باشد) و میگوید: «کشور تنها تمام شرایطی را که در آن عالی ترین نوع نو اخلاقی ممکن است صورت بگیرد فراهم میکند».

ارسطو نیز مانند افلاطون ایدآل خود را محدود مینماید بدولت سیه، که عبارت باشد از یک جامعه کوچک که افراد آن بایکدیگر آشنا و نزدیک بوده و در آن، حیات کشور و دولت عبارت است از حیات اجتماعی اتباع کشور، و علائق خانوادگی و منتهی بایکدیگر مزوج است و مباحثات و مناظرات دوستانه شخصی بین افراد رواج کامل دارد.

ارسطو حتی در بحث در باب دولت ها و کشورهای واقعی (که واقعیت و وجود دارد) نامی از دولت قلیپ و پسرش اسکندر ننمیزد و چنان مینماید که از لحاظ کشور و دولت ایدآل بهیچوجه اهمیت سیاسی برای فتوحات جهان یونان و مشرق از طرف فاتح مقدونی قائل نیست. در نظر وی شکست سیاسی دولت سیه از اهمیت و خاصیت ایدآلی و ارجح آن دولت نیسکاهد.

در باب قانون، تبعیت از قرضیه مدینه فاضله دوم افلاطون نموده قانون را حاکم و شرط اصلی وجود کشور و دولت میسازد و میگوید چون این نکته بحقیقت پیوست لازم میشود که شرایط طبیعت انسان را که موجب تحقق این اصل میشود، نیز بحساب آوریم. قانون باید شامل حکمت حقیقی باشد. شرایط و لوازم اخلاقی که قانون را لازم نموده است باید بعنوان ایدآل های اخلاقی دولت و کشور در آن مندرج گردد. لهذا زمامداری سیاسی باید شامل عوامل اقتیاد نسبت بقانون باشد و نیز باید آزادی و رضایت رعایا را تضمین نماید و اینها عوامل دولت ایدآل اول افلاطون میباشد نه مدینه فاضله دوم او. اما در باب دولت ایدآل یا مدینه فاضله ارسطو خواننده احساس میکند که از این نظر موضوع چندان جالب توجه نیست. چیزی که بیشتر از این موضوع در کتاب سیاست جلب توجه میکند ایدآلهای یک دولت و کشور خوب است یعنی ایدآل دولت نه دولت ایدآل. علاوه بحک وی در باب کشور ایدآل که در کتابهای هفتم و هشتم سیاست شرح داده شده ناتمام بنظر میرسد.

زندگی خوب بقیده ارسطو محتاج بهر دو نوع شرائط لازم فیزیکی و هم ذهنی یا فکری است لذا ارسطو توجه خود را به دو نکته فوق معطوف داشته. فهرست شرائط و جزئیات آنرا از کتاب قوانین افلاطون اقتباس نموده و مانند افلاطون سیستم تعلیمات اجباری را نیز لازم میسازد.

ارسطو در تئوری عمومی فرهنگ خود از این حیث با افلاطون اختلاف عقیده دارد و معتقد است باید بشکل عادات یک بیشتر اهمیت داد و بدین طریق عادات را ما بین طبیعت و عقل قرار میدهد و هر سه عامل را اصل در ایجاد تقوی در مردم میداند. سبب

این تغییر عقیده همانا اهمیت است که در کشور تابع قانون بعادت میدهد. دیگر آنکه برخلاف افلاطون که فرهنگ مقید و تحت کنترل اهمیت میدهد ارسطو فرهنگ آزاد اهمیت داده است. در باب تعلیمات عالیہ بحثی نکرده مسلماً سبب این نکته آن است که کتاب وی ناتمام مانده و گرنه نباید چنین قسمت مهمی در کتاب وی محذوف باشد. بعقیده وی «قوانین را حکومت کشور ایدآل طرح ننماید. تملک اموال شخصی مجاز است ولی باید اموال مورد استفاده عموم قرار گیرد. خاک را باید غلامان شخم زنند. صنعتگران باید از تابعیت محروم باشند زیرا برای مردمیکه اوقاتشان مصروف کارهای دستی میشود تقوی و پرهیز کاری غیر ممکن است».

(د) در بیان مبارزه بین مذهبیان قدرت

بنحو مقدمه باید اشاره کرد که بین دولت و کشور ایدآل ارسطو با دولت و کشور واقعی که از هریک جداگانه، تفصیل بحث میکنند تضاد و اختلاف بسیار دیده میشود با این معنی که اگر بخواهیم ایدآل‌های کشور ایدآل را در شهرهای موجود و مؤسسات موجود آن زمان که واقعیت و موجودیت داشته‌اند بفرضی عمل گذاریم دچار اشکالات بسیار میشویم و در ربط دادن این دو نوع کشور با یکدیگر ابهامات و تضاد دیده میشود که شرح جزئیات آن از حوصله و گنجایش این سطور خارج است و مفترین فلسفه ارسطو بتفصیل از آن بحث کرده‌اند.

از ابهامات دیگری که در کتاب سیاست و حل مسائل سیاسی دیده میشود مسئله طبقه بندی اشکال حکومت میباشد. بطوریکه اشاره شد ارسطو طبقه بندی ششگانه افلاطون را که در کتاب زمامدار متذکر گردیده است قبول نمیکند ولی در آن بطریق زیر تحریفی قابل میشود. وی بین حکومت مشروطه و استبداد فرق میگذارد و مبنای اختلاف را این اصل میداند که اولی برای صلحت و خوبی عموم است در حالیکه دومی تنها بقصد صلح طبقه حاکمه است. بنابراین استدلال، تقسیمات ششگانه افلاطون را تغییر داده ابتداءً همان طبقه بندی سه گانه طبق سنت سابق (تردیسینول) را ترتیب میدهد و اشکال حکومت را به نوع خوب (یا مشروطه) تقسیم میکند که عبارت باشند از مائزشی، اریستوکراسی و دموکراسی معتدل که آنرا پولیثی نام میگذارد و سه نوع حکومت‌های منحرف یا مستبده قائل گردیده بشرح زیر: تیزانی، الیگارشی و دهوکراسی افراطی که آنرا گاهی بطور مطلق دموکراسی و زمانی موبوکراسی اصطلاح میکند:

در معنی تنها فرقی که بین عقیده افلاطون و ارسطو در مورد انواع حکومتها دیده میشود آن است که افلاطون انواع حکومتهای خوب را مطیع قانون میشارد و ارسطو آنها را حکومت بصلحت عامه میداند. و اما ابهاماتی که در این طبقه بندی بطور میرسد: اول آنکه ارسطو طبقه بندی انواع حکومت را بر حسب تعداد زمامداران قرار میدهد باین معنی که بعقیده وی درمانرشی یکتفر، در اریستوکراسی چند نفر، و در پلیتی عده بیشتری

حکومت میکنند در صورتیکه طبق نظر مفسرین فلسفه ارسطو تقسیم بندی انواع حکومتها بر اساس تعداد زمامدار امری است سطحی و بهیچوجه مؤثر در اساس حکومت که عبارت از مشروطیت یا استبداد است نمی باشد. مثلاً حکومت الیگارشی را هر خواننده می حکومت اغنیا می داند و حکومت دموکراسی را حکومت فقرا. صحیح است که تعداد اغنیا قلیل است و تعداد فقرا زیاد ولی خصوصیت و خاصیت دو نوع حکومت فوق و نیز آنها در ذهن متفکر سیاسی باختلاف عدد زمامدار درآندو نوع حکومت نیست.

لب کلام آن است که از آغاز تاریخ بشری تا بامروز همیشه دو طبقه متمایز دعوی قدرت کرده و در برابر یکدیگر ایستاده اند: دسته اول متکی باصل حقوق اموال و حفظ تملك اموال بوده و دسته دوم بنام خیر و صلاح تعداد کثیری از افراد بشر مدعی قدرت گشته اند و ایندو نکته بعقیده مفسرین فلسفه سیاسی ریشه دعاوی نسبت بقدرت بوده است.

اصلاحی که ارسطو در طبقه بندی انواع حکومتها نموده و بر این معنی طولانی در باب مطلب فوق یعنی هدعیان قدرت و مبارزه بین ایشان واداشته؛ از خود سؤال می کند که نیروهای مدعی قدرت در کشور کدام اند؟ و اگر تعداد این نیروها متجاوز از يك میباشد چگونه باید امور کشور را اداره نمود که این نیروها عموماً سالم بمانند و یکی دیگری را درهم نشکند و بدین طریق کارها بوسیله حفظ تعادل، بغیر و صلاح بگذرد؟ افلاطون نیز نظیر همین سؤال را در کتاب قوانین (۱) مطرح میکند. بطوری که معلوم است این سؤالات ارتباطی با کشور ایدآل ندارد بلکه مربوط است بکشورها و دولتهای واقعی و دعاوی موجود در اینکشورهای حقیقی دعاوی نسبی طبقات مختلف است برای بدست گرفتن قدرت. بعقیده افلاطون خرد و تقوی دعوی مطلق نسبت بقدرت دارند (این نکته را از سطوم انکار نکرده) و بعضی عناصر دیگر دعاوی نسبی دارند نه مطلق. ارسطو می گوید «بحث در اینجا بر سر يك اصل اخلاقی کلی نیست بلکه بحث در طریق نیل بدان است در عمل. همه کس تصدیق میکنند که دولت باید بزرگترین اندازه عدالت مسکن را در کشور صورت تحقق دهد، و عدالت نیز بمعنی نوعی مساوات یا متضمن قدری مساوات است. اما آیا معنی مساوات بطوریکه دموکرات مدعی میباشد آن استکه در حال و عقد امور اجتماع هر فرد بسزله یکفر یا يك رای بحساب آید نه بیشتر؟ و یا آنطور که الیگارشی می پندارد معنی مساوات آن است که یکفر که صاحب اموال زیاد یا دارای موقعیت اجتماعی و فرهنگی خوب است باید در امور جامعه بیش از یکفر وی بیش از يك رای محسوب گردد؟ اگر این نکته را مسلم شماریم که حکومت باید بدست اشخاص خردمند و صاحب تقوی باشد قدرت را در کجا باید تمرکز دهیم تا خرد و تقوی را بدست آریم یا بحد اعلا می ممکن بدان نزدیک شویم؟»

ارسطو می گوید چون سؤالات ما بدینجا رسید باید بگوئیم که: «يك سؤال

نسبی محتاج پاسخی نسبی است». میگوید: «ثروت و تمول نمیتواند دعوی اخلاقی مطلق نسبت بقدرت داشته باشد و چنین دعوی هم ندارد زیرا دولت و کشور آنطور که لیکوفرون (۱) فیلسوف سفسطایی پنداشته است يك شرکت تجارتي یا يك کنترات بازرگانی نیست. و میتوان ثابت کرد که هر فرد را یک نفر بحساب آوردن، افسانه‌ی نیش نیست. ولی آیا میتوان گفت که اموال هم هیچ حتی و حقوقی دارا نیستند؟» ارسطو میگوید «جرئت و پیشروی افلاطون در حل این معضل که منجر بظهور عقیده کمونیس افلاطون گردیده مخرب است و در حال يك دموکراسی غارتگر، همین تراز يك الیگارشی استثمارچی نیست. مال و ثروت نیز نتایج اخلاقی در بر دارد و لذا آتقدراهیت دارد که اگر بخوایم رئالیست (۲) یعنی معتقد بواقیات باشیم نباید ثروت و اموال را از قلم انداخته از محاسبه و نقشه خود در اداره امور کشور و جامعه حذف نماییم. تولدنوب (یعنی ولادت در خانواده متسکن)، تعلیم و تربیت خوب، معاشرت های نیکو و فراغ بال نتایجی هستند که تا درجه نسی با تمول همراه میباشند و این عوامل نیز صاحب نفوذ سیاسی هستند، نمی توان آنها را نادیده گرفت. دموکرات نیز دعوی و اظهاراتی در این مورد دارد و می گوید تعداد اشخاص و نفراتی که جامعه را تشکیل داده و حکومت بنظور حکومت برایشان بوجود آمده است مسلماً در تقویم نتایج سیاسی صاحب تأثیر اخلاقی هستند. علاوه افکار عامه يك جامعه آرام غالباً مسائل را صحیح تشخیص می دهد در حالیکه اشخاص خردمند بخطا میروند».

محور بحث ارسطو در این مورد آنست که نسبت بهر عنصری که مدعی قدرت است و در تحصیل قدرت پیشروی میکند ایراداتی وارد است و از طرف دیگر تمام مدعیان معمولی قدرت یعنی سایر عناصری هم که مدعی نیل بقدرت می باشند تا درجه نسی حق دارند. بدیهی است با این اظهار عقیده ارسطو حل مما مشکل می شود و با این نتیجه نسی که می گیرد ایجاد يك کشور ایدآل معلوم نیست چگونه صورت پذیر خواهد بود؟ و بالاخره قدرت باید در کجا متمرکز شود؟ همین مسئله دعای متضاد و متقابل دموکراسی و الیگارشی نسبت بقدرت است که سبب گردیده است ارسطو در مباحث بعدی خود، تحقیق در جستجوی دولت ایدآل را ترك گفته و بیعت در تحلیل انواع حکومتها و مسئله ایجاد بهترین حکومتها برای کشورها بپردازد.

ارسطو در خاتمه این بحث میگوید: «هیچ طبقه نسی دعوی مطلق نسبت به نیل بقدرت ندارد. (تضاد با گفته قبلی) و بدین نتیجه میرسد که بالاخره قانون حاکم اعظم خواهد بود زیرا خاصیت عدم شخصیت قانون کمتر در معرض شهواتی واقع میشود که افراد بشر واجد آن میباشند.» معذا همین تضاد اخیر را هم بعداً متنازل نموده میگوید: «حتی قانون راهم نمیتوان مطلق شمرد زیرا قانون امری است نسبی و بامشروطیت رابطه نسبی دارد و بالتبجه يك کشور بد معمولاً قوانین بدارد. بس تنها قانونیت (لگالیت ۲) یا مشروعیت قانونی ضمانت نسبی برای خوبی

میباشد و بهتر است از زور یا قدرت شخصی . «
میگوید : يك کشور خوب باید بر طبق قانون اداره شود ولی معنای این
بیان آن نیست که کشوری که بر طبق قانون اداره شود خوب است .»

ارسطو ظاهراً معتقد است که تنها سیستم مانرشی واریستوکراسی میتواند ایجاد
دولتهای ایدآل نمایند ولی درباب اریستوکراسی کمتر سخن رانده و نسبت به مانرشی
بیشتر تأکید میکند و میگوید «مانرشی از لحاظ تئوری معمولاً باید بهترین شکل حکومت
باشد بشرط آنکه بتوان پادشاهی خردمند و پرهیزکار درجهان یافت.» وی با این اظهار،
مانند آن است که درواقع شاه فیلسوف افلاطون را پذیرفته باشد .

ارسطو بمسئله مساوات بسیار اهمیت داده میگوید « باید بین اتباع کشور مساوات
حکفر ما باشد اعم از آنکه حکومت مانرشی باشد یا اریستوکراسی یا شکل دیگر اما
مانرشی برای جامعه می مناسب است که در آن يك خانواده از حیث تقوی و هوش سیاسی
بر دیگران تفوق داشته باشد .» مانرشی ایدآل درحقیقت در نظر ارسطو کاملاً جنبه آکادمیک
دارد یعنی تنها قابل بحث و تحقیق علمی در دانشکده است و نمیتواند واقعبند و وجود خارجی
پیدا کند. ارسطو از طرف دیگر میگوید: « با قبول اهمیت حکومت قانون نمیتوان مانرشی
را درحقیقت حکومت مشروطه شمرد زیرا حکم پادشاه در حکومت مانرشی مافوق قانون
قرار میگیرد و قانون تضعیف میشود یا اینکه از میان می رود و باید هم چنین باشد» بطوریکه
ملاحظه میشود در گفتار وی تضاد صریح مشهود است و نتیجه فوق با اصلی که قبلاً اظهار
داشته که حکومت خوب باید تفوق قانون را بشناسد منافات دارد و مانرشی را از اشکال
خوب حکومت خارج میسازد. توضیحات فوق **تضاد گونی ارسطو** و نمونه بی ازابهامانی
را که در مباحث سیاسی وی موجود است بخوبی نشان میدهد .

هنگامیکه ارسطو وارد تحقیق در حکومت مانرشی و آزمایش رژیمهای سلطنتی
زمان خود میشود فرضیه کشور ایدآل را کاملاً کنار میگذارد و آنرا مقیاس سنجش حکومتهای
مانرشی زمان قرار نمیدهد. وی دو شکل مانرشی قانونی (لگال) را میشناسد یکی سلطنت
اسپارت و دیگری دیکتاتور اسپارت را در موقع دیگر ، و میگوید هیچکدام از آن دو را
حکومت مشروطه نتوان خواند . بعد دو نوع مانرشی مشروطه را نشان میدهد یکی مانرشی
شرقی و دیگری مانرشی قرون پهلوانی . مانرشی شرقی را در عین حال که جزء مانرشی
مشروطه طبقه بندی میکند آنرا شکلی از تیرانی و حکومت جباران و ستمگران میدانند
اگرچه ظاهراً دارای قانون هم هست و قانون آنرا هم مطابق نمونه قانون بربر یا وحشیان
میشمارد (مقصودش از بکار بردن اصطلاح مشروطه در اینجا همان وجود يك نوع قانون
است در حکومت، خواه آن حکومت مانرشی باشد یا الیگارشیا یا نوع دیگر) میگوید:
« چون مردم آسیا در طبیعت، بنده و غلام خلق شده اند و بحکومت مستبده
ایرادی ندارند لذا مانرشی ایشان نیز حکومت تیرانی است»

ارسطو تا درجه بی حکومت ایران را نمونه مانرشی واقعی میشمارد .

بالاخره ارسطو کشورهای مختلف موجود و رژیم آنها را مورد آزمایش قرار داده

و پس از تکمیل تحقیقات در باب تاریخ مشروطیت ۱۵۸ شهر یونان، مجرای فکر خود را تغییر داده و در صدد توسعه و بسط علم سیاست و کلی کردن فلسفه سیاسی برآمد. وی در این تحقیق جدید سعی میکند که تحقیقات تجربی را با ایدآلهای سیاسی و تصورات تدقیقی وفق دهد. ایده های اخلاقی، تفوق و قدرت قانون، آزادی اتباع، مساوات بین اتباع، حکومت مشروطه و تکامل مردم در خلال زندگی تمدن همیشه در نظر ارسطو غایباتی است که دولت باید برای آن غایبات وجود داشته باشد.

آنچه را که ارسطو کشف کرده این است که این ایدالها الی الابد پیچیده و مبهم است و الی الابد محتاج به اصلاح و تمذیل و وفق دادن با شرایط حکومت واقعی و موافق نبودن آن با واقعیات موجوده در هر کشور است. بعقیده وی ایدالها نباید مانند ایدآلهای افلاطون در آسانها وجود داشته باشند بلکه باید بنحوی نبروهای محرکه نمی باشند که در عمل بوده و بوسیله آژانسها و عواملی که واقفیت دارند و ایدآل نیستند در کار باشند.

(۵) در علم سیاست و فن زمامداری

کتاب چهارم سیاست با بحث و بسط فرضیه ارسطو در باب فلسفه سیاسی آغاز می شود. میگوید: «هر علم و صنعتی باید حاوی کلیه موضوعات مربوط بدان علم و صنعت باشد. مثلاً یک معلم ژیمناستیک باید البته قادر باشد که ورزشهای پهلوانی و دوویدانی (اتلتیک) را تعلیم دهد ولی باید بتواند تربیت بدنی را باشخاصی که نمیتوانند پهلوانی کنند نیز بیاموزد باین معنی که قادر باشد ورزشهای مناسب برای هر طبقه و هر سن تهیه کند و اشخاصی را که تعلیمات نوع مخصوصی لازم دارند تعلیم دهد. عین این مثال درباره عالم سیاسی هم صادق است. عالم سیاسی باید البته بداند که هر گاه مشکلاتی در میان نیست بهترین نوع حکومت و بهترین طریق حکومت کدام است. و بمبارت دیگر باید بداند که چگونه میتوان دولت ایدآل و کشور نزدیک به ایدآل را بوجود آورد. ولی وی باید نیز بداند که نسبت یک قسم شرایط محیطی و اوضاع و احوال خاص چه نوع حکومتی نسبتاً بهتر است و ایده های نسبی را با ایدآل مطلق از یکدیگر بشناسد و بمبارت دیگر تشخیص دهد که در کشورها و جامعه هائی که هوش و تقوای مردم بدرجه کمال نرسیده و در ایت و فهم مردم در سطح عادی یا کمتر از سطح عادی است و بالاخره با شرایط موجود در هر محیط چه نوع حکومتی اولی و افضل نسبی است» و باز با بیان دیگر گوید. «فن زمامداری عبارت است از ایجاد بهترین نحو حکومت بر شرایط موجود با استعمال وسائل موجود. در این مورد حتی ممکن است لازم شود که زمامدار توجهی با اصول اخلاقی نداشته باشد یعنی مثلاً زمامدار ستمگر باید بداند که در رژیم حکومت تیرانی چگونه حکومت کند». سپس ارسطو شرایط و طریقه هر یک از انواع حکومتها را شرح میدهد و حتی شرایط و طریقه حکومت تیرانی و ظلم را نیز بیان میکند.

ارسطو با این فرضیه عجیب یعنی تجزیه افراطی و رادیکالی سیاست از اخلاق در حقیقت سیاست را یک علم مستقل و موضوع تحقیق جداگانه قرار داده و آنرا از اتیکس

فردی و مورالیتة شخصی جدا کرده است. وی در آغاز جلد سوم سیاست هم در باب تقوای يك انسان نيك و هم در مورد تقوای يك تبعه خوب سخن رانده و ایندو را یکی نپیداند و تجربه آنها را از یکدیگر بخودی خود يك مسئله سیاسی می‌شمارد که محتاج به حل است و نتیجه می‌گیرد که «قانونگزاری و حل مسائل قانونی و حقوقی و قضائی، خود شبهه نیست از تحقیق و با مطالعه شریفترین شکل ایدآل اخلاقی تمایز دارد» وی تحقیقات و جمع آوری مجموعه قوانین اساسی شهرهای یونان را منبع مطالعه در اسباب و علل بقا یافتن دولتها و کشورها دانست و حکومتهای خوب یا بد را موجب بقا یافتن کشورها کرده است.

فرضه ارسطو در باب ایجاد فن جدید سیاست که معتقد است باید بیشتر جنبه تمییز و کلیت داشته باشد تنها تفسیر معنی اخلاقی دولت و کشور نبوده بلکه شامل مطالعات آمپیریک (متکی بر تجربه) عناصر مؤثر سیاسی هم اجتناعی است، و همچنین در باب قوانین اساسی و مشروطیت‌های موجود و واقعی آن زمان و ترکیب و ماهیت آنها نیز بحث میکند و بدین طریق علم سیاست در نظر ارسطو بیشتر جنبه تجربی دارد بلکه کاملاً علمی تجربی شناخته میشود.

در جزء اول از کتاب اول (که بطوریکه قبلاً اشاره کردیم بعد از سایر فصول و بعنوان مقدمه بر کتاب نوشته شده) مجدداً بحث در طبیعت را بیان آورده و موضوع اساسی فرق بین طبیعت و کنوانسیون را مطرح نموده زیرا مانند افلاطون در استدلال خود محتاج شده است ثابت کند که دولت و کشور واجد ارزش اخلاقی ذاتی و واقعی است و تنها عبارت از تحمیل زور و نیروی اجباری نیست.

ارسطو برای حل این مسئله بیشتر در باب تعریف دولت و کشور تدقیق میکند و بحث را از همان نقطه تیکه افلاطون در کتاب جمهوری شروع کرده است آغاز می‌نماید. ابتدا بتعریف جنس (مرادف بانوع ۱) و تعریف دیفرانسیا (۲) یعنی نشان تشخیص و تمیز میردازد که در قسمتهای منطقی وی از آن بحث شده. می‌گوید «دولت و کشور نوعی از کمونوته (جامعه کوچک) است و کمونوته عبارت است از اجتماع اشخاص غیر مشابه بایکدیگر که بسبب اختلافی که در بین ایشان وجود می‌یابد قادرند حاجات خود را بوسیله مبادله اجناس و کار مرتفع نمایند.» ماهیت این تعریف با عقیده افلاطون که مبنا و اساس دولت و کشور را تقسیم کار می‌شمارد تقریباً یکی است ولی اختلاف عقیده ارسطو با افلاطون در این نکته است که ارسطو بین قطعات مختلف کمونوته فرق گذاشت و دولت را تنها یکی از انواع کمونوته می‌شمارد. می‌گوید «باید بین حکومت بر خانواده یعنی حکومت بر عیال و اولاد و غلامان، با حکومت سیاسی فرق گذاشت». افلاطون جنس را بانوع اشتباه کرده پس مسئله مورد نظر آن است که معلوم شود دولت و کشور چه نوع کمونوته است؟

ارسطو در جای دیگر میگوید: (۱) « مبادله اجناس بوسیله خریدن و فروختن یا تنها وجود روابط کنتراتی، ایجاد یک کمونوتی میکند نه ایجاد یک دولت و کشور زیرا آن مبادله و انجام کنترات محتاج بزمامدار مشترک بین دو طرف قرار داد و مبادله نیست . » ارسطو از طرف دیگر نوعی کمونوتی مانند رابطه ارباب و غلام را در سرحد دیگر قرار می دهد زیرا برده و غلام بنفقت ارباب و برای خیر و خوبی ارباب زیست میکنند . آنگاه دولت و کشور را در موقیبتی مابین آندو سرحد قرار میدهد بدین معنی که کنترات را در یک طرف و تملک و تصاحب را در طرف دیگر قرار داده و دولت را در وسط این دو سرحد می گذارد . پس کشور مداری بقیده وی نه معامله تجارتمی و کنترات است و نه تصاحب و تملک بردگان بلکه در وسط این دو سرحد قرار گرفته .

در باب مقایسه بین خانواده با کشور و فرق آنها با یکدیگر متوسل بیک اصل کلی شده و آنرا **نمو تاریخی** نام میگذارد . میگوید: « تاریخ نشان میدهد که خانواده نوع بدوی کمونوتی است و احتیاجات اصلیه زندگی مانند غذا و مسکن و تولید نسل و ادامه نژاد، وجود آنرا ایجاد نموده و چون بشر ترقی کرد حاجات بیشتری بوجود آمد که انجام آن محتاج به تشکیلات وسیع تر بود، پس در مرحله دوم مردم بصورت خانواده های جدا گانه در تحت حکومت پاتریارش (۲) (یعنی شیخ یارنیس قبیله و بزرگ خانواده) زندگی نمودند . در مرحله سوم ترقی ، ایجاد قریه شده که عبارت است از اجتماع چند قبیله یا خانواده بصورتی که بدن نزدیک تراست . و در مرحله چهارم کشور و دولت بوجود آمد که عبارت است از جمع آملن قریه ها با یکدیگر . ولی این نمو بقیده ارسطو تنها مربوط به اندازه یا تعداد نبوده بلکه در زمان و مکان معینی کمونوتی بصورتی بوجود آمده که با دستجات بدوی فرق داشته و آن عبارت است از **خاصیت اوتارکمی** (استقلال اقتصادی) یعنی عدم احتیاج بسایر کمونوتی ها و رفع احتیاجات یکدیگر در داخله خود کمونوتی و رفع احتیاجات اقتصادی و هم استقلال سیاسی و هم وسعت اراضی .

صفت ممیزه کشور و دولت در نظر ارسطو آن است که ابتدا ایجاد شرایط لازم حیات تمدن حقیقی را مینماید و در عین حال که برای رفع حاجات بوجود آمده بخاطر ایجاد حیات خوب و بهبودی زندگی مردم نیز بوجود آمده و مدام این خط مشی را تعقیب می کند و بهمین سبب است که کشور بقیده وی نباید زیاد بزرگ و نباید زیاد کوچک باشد . ارسطو برای حیات تمدن نوعی دیگر از کشور را که بزرگتر و مافوق دولت سینه باشد در نظر نگرفته و همیشه در تحلیل خود دولت سینه را در مد نظر داشته است .

در انتقاد بنظریه افلاطون در مورد الفای خانواده گوید : « خانواده از عناصر لازم کشور میباشد و افلاطون اشتباه کرده است که الفای خانواده را بسبب اینکه واحد بدوی جامعه است لازم می شمارد : خانواده در عین حال که واحد بدوی تشکیل جامعه بوده نمونه مرقی و نوع اکمل کمونوتی است و دلیل این مطلب آن است که حاجاتی را که دولت

بر آورده میکند بیشتر عبارت است از حاجات انسانی یعنی همان حاجاتی است که انجام آن هدف خانواده بوده و هنوز می باشد»

میکوید: «حتی حیات خانواده که در بدوی ترین شکل خود بر پایه حاجات طبیعی اولیه (که انسان در آنها با حیوانات مشترک است) قرار دارد مسلماً محتاج بر روابط اخلاقی و معتقدات اخلاقی و لیاقت‌هایی است که وراء شرایط اجتماعی حیوانات اجتماعی مانند زنبور است زیرا همان خانواده که بدوی ترین نمونه اجتماع میباشد احتیاج بصحت و نطق و مباحثه و قدرت تمیز بین خطا و صواب و شناختن نیک از بد دارد که تنها خصائص حیوان عقلی است. و دولت و کشور ایجاد فرصت مینماید برای ترقی و نمو این قدرتهای عقلی (راسبونال) انسان حیوانی است سیاسی و این صفت ممتاز انسان است. انسان تنها حیوانی که در قلاع و شهرها زندگی میکند و خود را مقید بقید قانون میسازد و ایجاد علم و صنعت و مذهب و سایر مخلوقات و مصنوعات مینماید. اینها نماینده کمال انسانی و کمال ترقی انسان است و تنها در جامعه متدین قابل حصول و تحقق است. و اگر موجودی پیدا شود که بتواند بدون این عناصر زندگی کند و بدون دولت و جامعه بسر برد یا حیوان است یا خدا یعنی یا مادون سطح متوسطی که انسان در آن زندگی میکند قرار گرفته و یا مافوق سطح مزبور جای دارد.»

و بالاخره بقیده ارسطو علوم و صنایع تمدن را تنها در کشور و دولت سینه میتوان بدست آورد و بس.



ما بذکر اصول و کلیات عقاید سیاسی افلاطون و ارسطو در این فصل و فصل ماقبل آن اکتفا کرده و مطلب را بهین جا خاتمه میدیم ولی بعضی از عقاید دیگر این دو فیلسوف در امور سیاسی لزوماً در فصول آینده و بخصوص در فصل بعد نیز ذکر خواهد شد و بطوریکه مشهود خواهد افتاد در اغلب موارد ناگزیر خواهیم شد عقاید فلاسفه بعد را با نظریات این دو فیلسوف مورد مقایسه قرار دهیم.

فصل پنجم

انقراض دولت مینه و پایان فلسفه آن فلسفه ایگور - فلسفه شکاکین و کامیون

ایسوکرات - ایگور - لوکریوس - کارنیادس - امپدوکلس -
انتیس تن - دیوژن - کراتس - پرهون

(الف) مقدمه

فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو با وجود اهمیتش در قرون بعد تا برسد بزمان معاصر که همیشه سرچشمه زاینده افکار سیاسی قرار گرفته است در اوضاع یونان نه از حیث عمل و نه از حیث تئوری تأثیر فوری نداشته یعنی نه در عمل مورد استفاده واقع شده و جلب توجه کرده و نه ایده ها و افکار مندرج در این دو فلسفه مورد تحقیق و توسعه و نشر قرار گرفت و باید گفت که هر دو فلسفه در یونان قدیم با شکست مواجه شده و این شکست از مطالعه تاریخ یونان تا دو قرن بعد از مرگ ارسطو آشکار میشود. از حیث تئوری و تحول فکری نیز فلسفه این دو فیلسوف تا دو قرن بعد در یونان تقویت نشده و نمو نیافت و شاید یکی از علل اینکه تا دو قرن بعد از این دو فیلسوف بحث و تحقیقی در باب فلسفه آنها نشده است آن باشد که الحق در مواد دیکه بحث کرده اند ناگفته می نگذاشته و در خط سیریکه پیش گرفته اند محلی برای تحقیق و تجسس اخلاف خود باقی نگذاشته اند. این دو فیلسوف انواع ایدآلها و اصول مؤسسات سیاسی را مورد بحث قرار داده اند و ولی نباید پنداشت که آنچه گفته اند منحصر بوده است بدولت سیت و مورد استعمال دیگر ندارد. بایه فلسفه افلاطون بر این اصل استوار است که :

« روابط انسانی را میتوان موضوع مطالعه عقلی و تابع هدایت ادراک و هوش قرار دارد » و مبنای فلسفه ارسطو متکی است باصل زیر که :

« دولت باید عبارت باشد از رابطه بین اتباعی آزاد که اخلاقاً مساوی هستند و دولت تابع قانون بوده و بر اساس مباحثه آزاد و رضایت افراد قرار گرفته است نه بر پایه زور »

می بینیم که نظریه افلاطون تا با امروز شرط لازم و ذاتی تمام علوم اجتماعی قرار گرفته و عقیده ارسطو تا با امروز از فلسفه سیاسی اروپا حنق نشده است. از همین توضیح

بگفتار و رجوع بقایید افلاطون و ارسطو نموده اند.

درست است که این دو فیلسوف فلسفه سیاسی خود را برای دولت سینه نوشته و معتقد بوده اند که فلسفه ایشان تنها شایسته دولت سینه است لاغیر ولی بعداً فلسفه آنها تعمیم یافته است بدولتها و کشورهای بزرگتر از کشور سینه، و در تمام جامعه ها و کشورهای جهان در تمام قرون مورد استعمال پیدا کرده. مسلماً افلاطون و ارسطو در حیات خود هرگز تصور آنرا هم نیک کرده اند که فلسفه آنها آثاری جاودان گردد و مورد استفاده جامعه های مترقی قرون آینده واقع شود تا برسد به عصر الکترون و اتم.

اگرچه هر دو فیلسوف، دولت سینه را مورد انتقاد شدید قرار میدهند و قسمتی از هدف ایشان حمله بر رژیم دولت سینه بوده ولی در همان حال معتقد بوده اند که شرایط زندگی نیکو اگر در جهان بشری وجود داشته باشد تا درجه می منحصر بدولت سینه است، و در آن کشور نمونه و اثری از آن شرایط موجود است لاغیر. دولت سینه را اخلاقاً دولتی شایسته و اساس آنرا عالی ترین اشکال تمدن دانسته اند و لذا انتقاد ایشان بدولت سینه جنبه دوستانه و حالت خیر اندیشی داد نه صورت رد و تخطی. میگویند زندگی اتباع کشور سینه تا درجه می رضایت بخش است ولی بعد کمال نرسیده. اما سلسله بحث و استدلال و اساس فلسفه آنها که عبارت از اهمیت دادن به تابعیت دولت سینه و شرکت در فعالیت اجتماعی باشد هر دو فیلسوف را بر حله می کشانیده که بدون آنکه متوجه باشند یا عمدتاً قصد دفاع از يك طبقه را داشته باشند تابعیت کشوریست را (در برابر غیر اتباع مانند غلامان و بیگانگان) يك امتیاز خاص و عالی و لذا مخصوص کسانی دانسته اند که صاحب تمول باشند و وقت کافی و فراغت خاطر برای شرکت در تجمل موقیت سیاسی داشته باشند یا ببارت دیگر شرایطی را که برای شرکت در حیات سیاسی ذکر میکنند هیچکس نمیتواند واجد باشد مگر آنکه صاحب مال باشد. هر دو فیلسوف در قشر عمیق تر فلسفه خود ب مفهوم اخلاقی که پایه دولت سینه بر آن قرار گرفته است نیز نفوذ کرده در این مورد نیز بیشتر گرفتار آمده و در آن فرو رفته و جبراً وارد این نتیجه غیر اخلاقی شده اند که مفاهیم واقعی محاسن و امتیازات زندگی در کشور سینه تنها برای عده معدود وجود دارد نه آنطور که دموکراسی عصر بریکس پنداشته است برای توده های مردم یعنی پشه و روان و کشاورزان و مزد بگیرها و کارگران.

از نتیجه فوق بلافاصله چنین بنهن خطور میکند که سایر مردم یعنی کسانی که شاید سکوت کرده سروصدا هم راه نیانداخته اند و کسانی که موقیت اجتماعی آنها رضایت بخش نیست مانند همان صنعتگران و کشاورزان و مزد بگیرها ممکن است در دولت سینه که دو فیلسوف مزبور آنرا حد کمال ممکن الحصول شناخته اند محیطی تیره و تاریک مشاهده کنند و جامعه می را ببینند که نه تنها قابل اصلاح نیست و نباید در صد اصلاح آن بر آمد بلکه معتقد شوند که باید آنرا برانداخت و حداقل باید نسبت بدان خون سردی و بی اعتنائی نشان داد و هر کس در جستجوی حیات نیک باشد بقیده ایشان باید کشوریست را فراموش کند و لااقل در عملیات آن شرکت ننماید.

بدین طریق و طبق جریان فوق دو اصل پروتست (اعتراض ۱) و کناره گیری (۲) بوجود آمده . حقیقت هم همین بود یعنی چنین مردمی در زمان افلاطون و ارسطو وجود داشتند و این نوع انتقاد بدستگاه و رژیم موجود یعنی هم اعتراض و هم کناره گیری و ابراز خونسردی نسبت به اعمال دولت و جریان امور اجتماع وجود داشت ولی چندان علنی نبود و هنوز شکل نگرفته و طرفداران ایندو عقیده متشکل نشده بودند. از طرف دیگر اوضاع و احوال محیطی زمان مستلزم تقویت این نوع افکار منفی یعنی اعتراض و کناره گیری بود . پس زمان هم در واقع بطرفداری از صاحبان این فکر برخاست نه بطرفداری فلسفه های دو فیلسوف بزرگ که با اوضاع و سیر زمان وفق ننهاد و همین نکته مهم رمز شکست و عدم موفقیت فلسفه های افلاطون و ارسطو را بعد از مرگ ارسطو و تا دو قرن بعد از آن بدست میدهد .

بدیهی است که جهت حرکت و سیر افکار ناراضی را فلسفه های بزرگ هم نمیتواند تغییر دهد چنانچه زور هم قادر بانجام این مهم نیست و افکار عمومی در کلیه ادوار تاریخ مؤثر در سیر تاریخ و جریان وقایع و تغییر مسیر حوادث بوده است .

بالاخره چون آفتاب دولت سینه غروب کرد و چند قرن بگذشت و دولت سینه بدست تاریخ سپرده شد و دیگر آن دولت و کشور وجود خارجی نداشت که بتوان معتقدات سیاسی را در مورد آن کشور بموقع عمل و آزمایش گذاشت باردیگر فلسفه های افلاطون و ارسطو احیا شد و منابع سرشار و جوادانی و ذخائر فلسفی کتب جمهوری و قوانین و زمامدار مورد استفاده و استخراج نسلهای بعد قرار گرفت .

برای درک مفهوم واقعی دو فلسفه جدید «پروتست و خون سردی» یا اعتراض و کناره گیری، و شکلی را که این دو فلسفه تازه در قرون چهارم و سوم قبل از میلاد در یونان گرفت همواره آن فرضیه اخلاقی اصلی را که دو فیلسوف بزرگ مقدمه و اساس تئوری خود در باب دولت و کشور قرار داده بودند و قبلاً بدان اشاره کردیم باید در نظر داشت . آن فرضیه چنین بود که :

«حیات خوب و زندگی سعادت بخشی تنها در شرکت در حیات کشور (جامعه) مندرج است» این فرضیه بود که بوسیله آن افلاطون توانست فلسفه سیاسی خود را در باب دولت با قضیه زیر آغاز کند که :

«کشور و جامعه در معنی عبارت است از تقسیم کار بطوریکه افراد آدمی که دارای قابلیت های مختلف هستند حاجات خود را بوسیله مبادله متقابله ارضاء نمایند .»

ارسطو این فرضیه مقدمه را در تحلیل کمونته بتفصیل توضیح و بسط داده و آنرا کامل کرده است . این فرضیه مقدماتی باعث شد که هر دو فیلسوف شرکت در امور کشور و جامعه را اخلاقاً مهم تر از وظائف افراد یا حقوق افراد بشمارند و تابعیت را عبارت

دانستند از سهم بودن در حیات عامه. از این نظر است که تابعیت در رأس خوبی‌های انسانی قرار می‌گیرد. و این فرضیهٔ مقدماتی جوهر اصلی اخلاقیات (انیکس) و سیاست (پلیتیک) دولت سبته بوده است. بدیهی است که با قبول این فرضیه، عنصر اعتراض (پروتست) در حقیقت انکار اخلاق و رد سیاست و درجامه و کشور معنی می‌دهد. ولی از طرف دیگر لازم است در میان مردم یونان اشخاصی را در نظر بگیریم که مصلحت و خوبی خود و زندگی نیک را در آن دیده بودند که در خارج دولت سبته یعنی خارج از محیط اجتماعی سبته زندگی کنند یعنی ولو آنکه جسماً در درون کشور سبته زندگی می‌کردند روحاً جزئی و عضوی از آن نبوده‌اند. البته این طبقه از لحاظ معتقدات فکری یک سلسله مقیاسات برای خویش و مصلحت خود ایجاد کرده بودند که کاملاً متضاد با عقاید افلاطون و ارسطو بود. بقیدهٔ ایشان مرد حکیم و خردمند کسی بوده است که تا بتواند در سیاست دخالت نکند و وزر و وبال ناشی از آنرا بگردن نگیرد و مسئولیت کارهای اجتماعی و دولتی را قبول ننماید و به احترامات و شوکت و جلالتی که پستهای دولتی و کارهای اجتماعی ایجاد مینمود پشت پازند. این طبقه معتقد بودند که افلاطون و ارسطو در باب تعریف و تشخیص خرد و حکمت و خوبی بخطا رفته‌اند. گفتند خوبی و تشخیص آن امری است شخصی و خصوصی و مربوط به هر شخص، و خوبی و خیر، برای شخص قابل درک می‌باشد. «خوبی چیزی است که فرد آنرا در وجود خود می‌سجد و برای خود می‌خواهد و آنرا بدست می‌آورد یا از کف می‌دهد، می‌باید یا مفقود میکند، اما برای خودش نه برای دیگری. خوبی چیزی نیست که مربوط بحیات عامه باشد. استقلال بنفس و عدم احتیاج بفریبایی نیازی (اوتارکی) را که افلاطون و ارسطو خاصیت کشور خوب و جامعهٔ خوب دانسته‌اند چرا خاصیت فرد خوب و شرط مصلحت فرد نباشد؟» بنابراین طبق عقیدهٔ ایشان فلسفهٔ خوبی چیزی میشود که نمیتوان آنرا محدود و معصور درون دولت و جامعه نمود و افراد و کناره‌گیری از جامعه هم برای فرد یک نوع خوبی و خیر و صلاح محسوب میشود.

این بود نمونهٔ افکاری که در آن زمان رواج داشت و چون این نوع تئوری اخلاقی یعنی فلسفهٔ عزلت و اعتراض قوت گرفت فلسفهٔ دولت سبته رو بضمف گذشت تا آنجا که ازمیان رفت.

اما نظیر افلاطون و ارسطو در باب انیکس عزلت و کناره‌گیری قابل ذکر است. دو فیلسوف مزبور از وجود چنین عقایدی در میان مردم اطلاع داشته ولی چنان مینماید که آنرا جدی نگرفته‌اند. افلاطون در کتاب جمهوری شرحی از یک نوع دولت و کشور ناهطلوب ذکر کرده و آنرا «کشور خوشها» مینامد (۱) و در آن سطور چنان بنظر میرسد که بقایید شکاکین طعنه میزند. و همچنین در آنجا که ارسطو میگوید: «انسانیکه بتواند بدون دولت و جامعه زندگی کند یا حیوان است یا خدا». بیان وی طعنه آمیز نسبت به همین طبقه بنظر میرسد. ارسطو میگوید «شخص اخلاق پرستی (مورالیستی) که

ایدآل بی نیازی فردی را می پذیرد دعوی خدائی میکند زیرا آن خداست که بی نیازاست ولی چنین مورالیت در معنی می خواهد مانند يك حيوان زندگی کند .

ارسطو تنها در مقدمه بحث خود در باب دولت ایدآل پیشنهاد مباحثه در سنجش و مقایسه ارزش زندگی زمامدار را با فیلسوف نموده ولی وارد احتیاج و مباحثه نمیشود. فقط تأکید میکند که «حصول سعادت در فعالیت است و آنکس که هیچ عملی انجام نمیدهد نمیتواند خوبی کند» (۱) نظر ارسطو در بیان مزبور مسلماً به طایفه شکاکین و عقیده ایشان است. بعقیده جاگزر از مفسرین فلسفه افلاطون، بعضی از شاگردان افلاطون در خط مشی خود دنباله بیان زیر منسوب با افلاطون را گرفته اند که گوید: «ممکن است فیلسوف روزی مجبور شود که به غار برگردد» و این دسته از شاگردان افلاطون برخلاف ارسطو حیات انفرادی و تجرد، و ایدآل اندیشه و تفکر را بسط داده و تقویت کرده اند. آنچه که مسلم میباشد اکادمی افلاطون يك نسل بعد از وی خط سیر خود را تغییر داده، خط مشی اخیر یعنی تقویت حیات تفکر و اندیشه را تعقیب کرده است. اما در کتاب ارسطو چیزی منافی با عقیده اصلی وی که میگوید «فعالیت تبعه اساس عمده خوبی است» دیده نمیشود و پیداست که ارسطو به نظریات و عقاید مخالف قضیه فوق و قعی نگذاشته است.

(ب) در اسباب و دال شکست دولت سینه و فرضیه سیاسی آن و مسئله ارتباط مسائل داخلی کشور با روابط خارجی و در تضاد بین دو اصل استقلال

ملی و روابط بین المللی

علاوه بر فرضیه نظری (تئوریتیک ۲) فلسفه افلاطون و ارسطو که میگوید «تنها دولت و کشور سبته است که واجد بی نیازی اخلاقی (اوتارکی اخلاقی) میباشد» فلسفه اصلاح طلبی و تحول (رفورمیست ۳) آندو فیلسوف شامل يك فرضیه عملی میباشد که حائز اهمیت بسیار است، اگرچه اوضاع و احوال و شرایط موجود چندان با این فرضیه وفق نداد و ثابت کرد که کاملاً صادق نیست. این فرضیه عملی عبارت بود از اینکه «بجهت ترقی دولت سبته در حدودیکه این شکل حکومت ایجاد میکند این نکته را باید از بدیهیات شمرده که زمامداران، عمالی هستند آزاد و انتخاب ایشان با خط مشی خردمندانه، آنها را قادر کرده است که تقاضای داخلی کشور را رفع و امور را اصلاح و خطاها را تصحیح کنند».

قبول کامل این نظریه از طرف دو فیلسوف مزبور نشان میدهد که افق سیاسی خود را محدود باین اختیار زمامداران می پنداشته اند و دو فیلسوف مزبور بورداء این فکر تجاوز نکرده. در نتیجه این محدودیت نظر انداز و افق فکری سیاسی خود، نتوانسته اند مسائل خارجی روابط با بیگانگان را که حتی مؤثر در امور اقتصادی داخله کشور هم بوده است ببینند. اگرچه ارسطو در این مورد با افلاطون انتقاد میکند ولی خود ارسطو هم

۱- کتاب سیاست ۳، ۷-۱۳۲۵ a صفحه ۱۶ بید ۲ - ۲ Theoretique - Reformiste

در این باب چیزی نگفته و اگر افلاطون جای ارسطو بود و بدربار مقدونی نزدیک بود حتماً با آن وسعت فکر و نظری که داشت حقایق و واقعیات عصر و سیر زمان و اهمیت عملیات اسکندر را درک میکرد. ارسطو در فلسفه خود اینطور فکر کرده است که چون خانواده و قریه واحد های بی نیاز نیستند لذا برای رفع احتیاجات و ادامه حیات خود باید منحل در یک واحد مرکزی موسوم بدولت سینه شوند ولی توانسته است این فکر را بسط دهد و درک کند که بهمین دلیل واحد های دولت سینه نیز ممکن است روزی نیازمند شوند و خاصیت بی نیازی اقتصادی (اوتارکی) نسبی خود را از دست بدهند و مجبور شوند که منحل در یک واحد سیاسی بزرگتر شوند که کمتر از دولت سینه نیازمند باشد.

چنانچه این واقعه تاریخی هم بالاخره در حیات خود ارسطو واقعیت پیدا کرد و دولت سینه هم، مجذوب و منحل در امپراطوری بزرگ اسکندر کبیر گردید. معلوم است که وقوع این واقعه وراء قدرت تصور سیاسی ارسطو بوده. در عمل معلوم شد که سرنوشت دولت سینه تنها بخرد و حکمتی که امور داخلی آن بر آن استوار باشد بستگی نداشته بلکه بروابط خارجی آن هم مانند روابط بین آن و سایر شهرهای یونان از طرف خاور به آسیا و از طرف باختر بکارتاژ و روم نیز بستگی داشته است و این عوامل مهم را ارسطو بحساب نیاورده. اما در عمل ثابت شد که فرضیه وی که دولت سینه مختار است بدون رعایت حدود و مرزها و روابط خارجی روش زندگی خود را انتخاب نماید خطا بوده است.

بعقیده فرگوسن (۱) دولت های سینه یونانی از آغاز تاریخ خود تا انجام آن با این معما و اشکال سیاسی مواجه بوده و هیچگاه نتوانسته اند آنرا رفع نمایند. باین معنی که دولت های سینه هیچگاه نتوانسته اند خواه در اقتصاد یا در سیاست، با اتخاذ خط مشی کناره گیری و عدم ارتباط با جهان، بی نیاز و عاری از احتیاج زندگی کنند. و در واقع هم نتوانسته اند در کناره گیری و عدم ارتباط با ملل دیگر بسر برند زیرا کناره گیری لطمه شدید به فرهنگ و تمدن آنها وارد میساخت و باعث عقب و رکود و عدم ترقی آن کولتور و تمدنی میشد که ارسطو بدان بالیده و آنرا تاج افتخار و عظمت یونان خوانده است.

از طرف دیگر چنانچه کناره گیری را ترک میگفتند لزوم سیاسی آنها را مجبور میکرد که در صدد اتحاد با سایر دولتهای سینه یونانی بر آیند و این اتحاد بدون تضعیف استقلال افراد و اتباع سینه و محدودیت آزادی ایشان امکان پذیر نبود پس همیشه با این معمای لاینحل سیاسی مواجه بوده اند.

درک ماهیت این معما برای خواننده این زمان سهل است زیرا عموم کشورهای جهان امروز بدون استثنا بهمین دردمتلاوباین معمای سیاسی گرفتار آمده اند و احد های اجتماعی امروز که اصول ناسیونالیسم را اختیار کرده نام خود را ملت های مستقل گذاشته اند بهیچوجه از جهات اقتصادی و هم سیاسی بی نیاز نیستند. از طرفی نه قادر بکناره گیری از ملل دیگر و کسب حصار بدور کشور خود و قطع رابطه با خارج هستند و نه آنکه میتوانند از استقلال خود صرف نظر کنند یا استقلال خود را محدودتر نموده کف

نفس نمایند و برای تشکیل يك واحد سیاسی که بیشتر قابل زیست باشد و بیشتر بی نیاز گردد خود را در يك کشور بزرگتر منحل کنند ، یا با چند کشور دیگر متحد شده تشکیل يك واحد سیاسی بزرگتر دهند .

نظایر تمام افسانه های جدید این عصر را از قبیل سوورننه یا استقلال کامل ملی که توأم با روابط خارجی و انتظامات بین المللی یا حقوق بین المللی است (در حالیکه دو عنصر استقلال و حقوق بین الملل با یکدیگر تضاد مسلم و آشکار دارند) میتوانیم در تاریخ اتحاد های بین شهرهای مستقل یونان پیدا کنیم .

در اواسط قرن چهارم ق.م این فدراسیونها شکل متداول حکومت در جهان یونانی بوده اند معینا نتوانستند تشکیل دولتهای ثابت و پایدار دهند. حتی در اواخر دوره دولت سیه یعنی هنگام تشکیل جامعه پان هلنیک (۱) بوسیله فیلیپ پدر اسکندر در شهر گورینت (۲) بسال ۳۳۸ ق.م. اگر شهرهای یونان یعنی دولتهای سیه یونانی قادر بودند که با یکدیگر سازنده همکاری نمایند می توانستند از نفوذ مقدونیه جلوگیری کنند، و حتی میتوانستند خط مشی و عملیات دولت مقدونی را کنترل نمایند ولی خاصیت پار تیکيولاریسم (۳) یعنی علاقه شدید هر شهر ب حفظ حالت خصوصی و استقلال سیاسی و آزادی فردی و نگاهداری رسوم و قوانین و رژیم خود که از خواص ذاتی دولت سیه بود مانع استفاده از این فرصت و جلوگیری از نفوذ مقدونیه شده و بالتجیه منجر با تفر اض دولت سیه و پایان فلسفه آن گردید.

معلوم نیست که اگر فیلیپ و اسکندر بوجود نیامدند و اختیار شهرهای یونانی به خودشان واگذار میشد آیا واقعا حکومت شهرها موقوف بشکلیك حکومت فدرال مؤثر میشدند یا نه ؟ در این نکته شك است و اختلاف .



ایسوکرات

پار تیکيولاریسم یونان و خطرات متصور آن نسبت بحیات سیاسی یونان در زمان فیلیپ تازگی نداشته و حتی در زمان افلاطون نیز مورد بحث بوده است . بخصوص ناطقین از اوایل قرن چهارم مکرر مردم یونان را دعوت باتحاد بر ضد ملل خاور و باختر مینمودند که یونانیان آنها را بر بریان مینامیدند گورگیاس از اهل لئون تیشی (۴) آنرا موضوع نطق مفصل خود در بازبهای اولمپیک قرار داده و چندی بعد در سال ۳۸۸ ق.م . لیزیاس (۵) آنرا موضوع خطابه خویش قرار داد . ایسوکرات (۶) مردم را دعوت به وحدت و ایجاد اتحادیه یا فدراسیون کشورهای

۱ - panhellenie یعنی خواهان تمدن یونانی ۲ - Corinth ۳ - Particularisme ۴ - Gorgias از اهل Leonini ۵ - Lysias ۶ - Isocrates (۳۸۸ - ۳۳۸ ق.م) ناطق و فیلسوف آتنی مؤسس و رئیس مکتب ایسوکرات در آتن (۳۹۲) Ephorus و Theopompus از اهل Chios و Isacus و Lycargus و Hyperides از شاگردان مکتب وی بودند .

یونانی مینمود . فیلیپ مقدونی را مرد سرنوشته خوانده و پیش بینی میکرد که فیلیپ این وحدت را صورت عمل خواهد داد و خود در حیات خویش وقوع این پیش بینی را درک نمود. معیناً پیمان آنتالیداس (۱) دولت ایران را نسبت بجهان یونانی در مسائل مربوط بجهنگ و صلح بمنزله قیم و مختار قرارداد و در واقع کشور یونان را کشوری نیمه مستقل تابع امپراطوری ایران نمود و تسلط ایران بر یونان دوام یافت تا هنگامیکه بوسیله تشکیل جامعه کورینت، یونان بدست فیلیپ افتاد. دو قرن پس از این تاریخ کشور یونان مسخر قدرت روم گردید .

با مرور به این وقایع تاریخی معلوم میشود که دولت سینه از اوایل قرن چهارم در سیاست خارجی شکست خورده و نتوانسته است آنرا اداره نماید تا آنجا که منجر بانقراض خود دولت سینه گشته . بعبارت دیگر ریشه انقراض دولت سینه را باید در ضعف آندولت نسبت باداره روابط خارجی جستجو کرد . حتی اگر کنگندراسیون اولی موفق به برقراری روابط پایدار بین شهرهای یونان میگشت باز یونان مواجه بود باحل مشکل وجود دنیروهای بزرگ سیاسی خارجی که یونان را در خاور و شمال باختر محصور داشته و در معرض تهدید قراردادده بودند و کشورهای سینه بطریق اولی از حل این مشکل عاجز ماندند .

نکته دیگر آنکه عدم موفقیت شهرها در پایدار نمودن روابط با یکدیگر را نمیتوان تنها عدم موفقیت در یک شعبه از امور اداره حکومت یونان دانست بلکه این عدم موفقیت در تضعیف سایر شئون کشور نیز مؤثر واقع شد زیرا مسائل خارجی و داخلی در دوتاهای سینه هیچگاه از یکدیگر قابل تفکیک نبودند منافع طبقاتی که در سیاست داخلی رژیم های الیگارشیک بادمو کراتیک وجود داشت تقریباً در شهرهای یونانی مشابه بود و غالباً موارد اختلاف و مشاجره را تشکیل میداد . مثلاً در یک شهر رژیم الیگارشی و در شهر دیگر حکومت دموکراسی غلبه داشت و در روابط اقتصادی و سیاسی بین دوشهر دو طبقه متضاد باید با یکدیگر بحل و فصل روابط بردازند و این نکته خالی از اشکال نبود . مثلاً مقدونی که بعنوان ایجاد روابط ثابت بین شهرها مداخله نمود در تحت نفوذ طبقه ثروتمند قرارداد داشت و این خود دلیل مهمی است که معلوم میکند چرا طبقه ثروتمند یونان نسبت بصمود فیلیپ وازدیاد قدرت وی روی خوش نشان داده و غالباً ابراز فروتنی و خوش خدمتی میکردند و در مقابل طبقات دموکراتیک منفعت خود را در پاتریوتیسم (۲) محلی تشخیص داده و آن را تقویت مینمودند .

عدم قابلیت تفکیک مسائل داخلی از خارجی را در یونان میتوان عیان در پیمانهای اسکندر باشهرهای جامعه کورینت مشاهده کرد . طبق این پیمانها علاوه بر تفویض حق کنترل امور خارجی ، بقصد یونیه و بجامعه موسوم به لیک (۳) اختیار داده شده بود که در شهرهای جامعه از هر نوع نهضت که برای انقراض قروض با تجدید تقسیم اراضی یا توقیف اموال

۱ - Antalcidas فرمانده نیروی دریایی و دیپلمات اسپارتی در قرن چهارم ق . م . که در ۳۸۸ با ایران برخلاف پیمان بست . فرمانده عملیات جنگی دریایی اسپارت نزدیک هلوسپونت (داردانیل) که پیمان صلح موسوم به آنتالیداس را به آن تحویل کرد و با دارناگورس روابط دوستانه را نهادنکام شکست اسپارت حفظ نمود . ۲ - Patriotisme یعنی مین پرستی ۳ - Ligue , League

یا آزاد کردن بردگان بوجود آید جلوگیری شود (۱) و بدین طریق همان اختلاف قدیم بین قرو و ثروت که افلاطون و ارسطو آنرا اصل و جوهر اختلافات بین الیگارش و دموکراسی دانسته اند تا زمان اسکندر نیز ادامه یافته و با مرور زمان تقلیل نیافت، و مداخله خارجی (یعنی مداخله مقدونیه که نسبت بشهرهای دیگر یونان خارجی حساب میشد) این اختلاف را شدید تر و واضح تر نمود یعنی دوطبقه قیروغنی را بیش از پیش از یکدیگر جدا ساخته خط فاصل ایشان را بیشتره شخص نمود.

بعقیده مفسرین فلسفه سیاسی یونان، حقیقت این است که دولتهای سینه قادر بعل مسائل اجتماعی و سیاسی جهان یونانی نبوده اند و خطاست که تصور کنیم بوسیله کنفدراسیون یا تشکیل سلطنت هائی که بمدافعت و توحات اسکندر بوجود آمد حل این مسائل امکان پذیر بوده. بعداً ثبوت رسید که سیاست دولتهای سینه قادر بکشف این مسائل نیز نشده. صعود مقدونی و حقیقت تلخ را بر یونانیان آشکار کرد که افلاطون و ارسطو آنرا پیش بینی نکرده بودند.

(اول) آنکه دولت سینه حتی برای حکومت بر جهان یونانی هم خیلی از حیث تعداد جمعیت قلیل و از حیث تشکیلات و دستگاه حکومت کوچک و محدود بوده و نیز بواسطه خاصیت جاه طلبی و ستیزه جوئی که هر دولت داشت از عهده انجام این مهم بر نیامد و تکمیل آن با حفظ همان سیستم هم نمیتوانست حکومت یونان را با اوضاع اقتصادی جهان معاصرش وفق دهد.

(دوم) آنکه بواسطه وجود و ازدیاد روابط اقتصادی و فرهنگی که سالیان دراز بین شهرهای یونانی و کشورهای غرب آسیا برقرار بوده تفوق مفروض سیاسی یونانیان نسبت با اقوام بر بردر سواحل شرقی مدیترانه قابل دوام نبود لذا اسکندر با کمال بی پروائی و برخلاف سنت و سابقه مشی، قدیم یونانی را تغییر داده اقدام باختلاط رعایای یونانی با مردم شرقی نمود یعنی اقدامی بعمل آورد که کاملاً منافی با تعلیمات سیاسی معلمش ارسطو به وی بود. اسکندر با تعقیب این خط مشی در واقع حقیقتی را پذیرفت که معلم وی ارسطو با همت آن بی نبرده و از آن آگاه نبود و اقدام اسکندر مانند آن است که قلم بطلانی بر فرضیات و تئوریهای سیاسی معلم خود کشیده باشد.

(ج) عزات و افتراض

بطوریکه مشهود است و قبلاً هم اشاره کردیم در زمان ارسطو و افلاطون يك نوع فلسفه سیاسی در یونان ظهور کرده و نشر یافت که براتب پیش از فلسفه های دو فیلسوف مزبور نسبت به معتقدات بومی دولت سینه مقدونیه و خرد گیر بود و بیشتر از فلسفه های دو فیلسوف مزبور جنبه منفی و رادیکالیسم داشت ولی نباید بندا داشت که ظهور این فلسفه امر اطلی نسبت به معتقدات زمان بر حسب تصادف یا اتفاق بوده بلکه معلول عللی است که پاره می از آن ذکر شد و در این مبحث بیشتر توضیح داده خواهد شد.

دردوره هاینستیک (یعنی دوره تسلط مقدونی) نیز ظاهر دولتهای سینه تا چندی باقی

۱ - رجوع شود بکتاب تمدن یونانی Hellenistic Civilization بقلم W. W. Tann

بود و در اکثر شهر های یونان تا مدتی مدید همان تشکیلات قدیم امور معلی را طبق معمول دولتهای سابق سینه اداره میکردند ولی بر اشخاص هوشمند امر مشته نبود و می دانستند که این ادارات و تشکیلات آن مفاهیم و معانی سابق و آن اهیت ادوار پیشین را ندارد. چشم مردم گشوده شد و از اشتباه بیرون آمده دانستند که اهیت حکومت سینه در معنی بآن درجه که سابق می بندهاشند نیست. فهمیدند که اکثر مظاهر زندگی شهر در بد قدرت آن حکومت ها نبوده و خردمند ترین زمامداران نمیتوانند در این صحنه اهید به موفقیتی قابل توجه داشته باشند. نتیجه این بیداری مردم ظهور يك نوع روحیه شکمت بود - شکمت عقیده و شکمت فلسفه گذشته و ظهور يك حالت انتباه در مردم و ایجاد روحیه تمایل بعزت و کناره گیری از کارهای اجتماع (که در عرف سیاسی حکومت سینه سابق کفر شرده میشد) و میل با ایجاد يك حیات فردی و زندگی خصوصی که امیال عمومی یا در آن سهمی قلیل داشت و یا اصلا سهمی نداشت؛ بلکه بین ایندو نوع میل تضاد وجود داشت زیرا کسیکه بفکر انزوا افتد و علاقه و وقت خود را مصروف حیات شخصی خود نماید غالباً تکالیف عمومی مانعی بر سر راه وی بنظر میرسد و از طرف دیگر انجام تکالیف عمومی مانع انجام اعمال خصوصی و رعایت امیال شخصی میگردد. در این زمان اشخاصی که سابقه کارهای دولتی یا اجتماعی داشتند چندان مانند سابق مورد توجه نبودند بلکه سابقه خدمت دولت یا با خونسردی تلقی شده و یا يك نوع بدبختی شمرده میشد چنانچه در همین دوره و زمان معاصر خودمان می بینیم که در بعضی کشورهایی که صاحب دموکراسی خام و ظاهری و تقلیدی هستند و هنوز استعداد لازم برای قبول دموکراسی را پیدا نکرده اند و دستگاه اصلی و واقعی آنها را يك رژیم الیگارشسی بوروکراسی تشکیل میدهد استخدام دولت در نظر غیر مستخدمین و حتی در نظر بسیاری از مستخدمین دولت یک نوع بدبختی شمرده شده و عنوان مستخدم دولت تالی صفت بدبخت است. البته در اینجا مقصود مستخدم متوسط - الحال دولت است که در عرف مستخدمین دولت شخصی بی دست و پا و بیعرضه باشد یعنی عایداتش منحصر بحقوق دولتی باشد و نتواند از طریق اخاذی و رشوه و تقلب گلیم خود را از آب بکشد و گر نه غالب مستخدمین عالیرتبه دولت در چنان کشورهایی که دارای خواص مذکور یعنی دموکراسی خام و دروغی هستند وضعیتشان غیر از آن است که ذکر شد. در هر حال چنین عکس العملی که بدان اشاره شد در هنگام غروب آفتاب عمر دولت سینه در یونان بظهور رسید.

مظهر عمده این نوع عقیده و فلسفه منفی جدید سه دسته بودند بشرح زیر:

(اول) اپیکوریانها (۱) یا تابعین اپیکور فیلسوف.

(دوم) شکاکین و کلیبیون (سینیک ها و سینیک ها ۲).

(سوم) اشخاص محروم و فقیر و ناراضی که همیشه اکثریت با ایشان بود و

چون موقعی یافتند که بتوانند ابراز درد نمایند و صدای خود را بلند کنند بهر فلسفه منفی میگردند. ایندسته نیز بفسله منفی زمان اقبال کرده دولت سینه را جدها مردود شمرند بدیهی است که عدم رضایت این دستجات تنها منحصر بکناره گیری نبود بلکه با پروتست

و اعتراض هم توأم گردیده و بخصوص نقاط ضعف نظم اجتماعی موجود زمان در معرض اعتراض و حمله این گروه واقع شد. این فلسفه اعتراض چون نمیتوانست آنآ علاجی برای درد های موجود اجتماعی پیشنهاد کند یعنی چون نمیتوانست يك ایدآل شایسته و مثبت از خود ایجاد نموده جانشین ایدآلهای سابق قرار دهد ناچار باظهارات عجیب و غریب و بوالهوسانه (فاتزی) و اخیانآ به بیانات خارج از نزاکت متوسل گردید. مکتب شکاکین نمونه نمى از این نوع روحیه میباشد که در آنزمان بظهور رسید.

اما این مکتب از چند حیث حائز اهمیت تاریخی است: (اول) آنکه شکاکین از لحاظ فلسفه و فکر، خط سیر افلاطون و ارسطو را تعقیب نکرده خود ابتکار فکر بخرج داده خط سیر نوبین در پیش گرفتند. (دوم) آنکه خط مشی فکر آنها در ادوار بعد از ایشان مورد استفاده فلاسفه و متفکرین واقع شده حائز اهمیت گردید. مهذا چون از بعضی جهات فلسفه ایشان خام و ناتمام مانده است نتوانست بسطح کمال فلسفه تئوریستهای بزرگ دولت سینه مانند افلاطون و ارسطو برسد. هیچ يك از پیشوایان این مکتب، بنوع افلاطون یا آرمودگی و تبحر ارسطو را در تاریخ و فن حکومت دولتهای سینه نداشتند. اهمیت ایشان در همان اهداء نظریاتی تازه و مختلف است بعالم فلسفه سیاسی و نیز اهمیت آنها در این است که نسبت بآنچه که اصول مسلم اولیه شمرده میشد ابراز شك نموده یا آنرا رد کرده اند و بدین طریق راهی برای تجدید تعریف و تشریح اصول اولیه بطوری که با اوضاع زمان و اوضاع آینده وفق دهد باز نمودند و ثابت کردند که نمیتوان آنچه را که افلاطون و ارسطو اصول مسلم پنداشته اند وحی منزل دانست.

شکست دولت سینه را برای طبقاتی که این شکست در وضعیت اجتماعی آنها تأثیر نمود مطابق معمول باید يك بدبختی بزرگ اخلاقی شردونسی توان آنرا سقوط يك حکومت دانست و با سقوط يك حکومت مورد مقایسه قرارداد.

تأثیر این شکست بیش از تأثیر سقوط يك حکومت بود. در این سقوط در حقیقت تمام رشته های عقاید اساسی و سلسله معتقدات اصلی که جامعه یونانی بر آن استوار بود درهم شکست و بنای عقاید یونانی فرو ریخت زیرا يك ایدآل بسیار مهم مبنی بر اینکه فرد وقف بر جامعه است متزلزل شد و توجه فرد به خودش معطوف گردیده عدم اعتنای به جامعه، جای ایدآل بزرگ فوق را گرفت. این خود تحولی بسیار مهم بود که در تمام شئون فردی و اجتماعی یونان مؤثر افتاد.

این اولین مرتبه بود در تاریخ یونان که ایدآل «اتیکس شخصی» (اخلاقیات شخصی و رفتار شخصی) و همچنین اصل «صورت فردی و لذت خصوصی» (۲) در آن کشور ظهور نموده و قوت یافت. ظهور این ایدآل بمنزله رد کلیه عقاید سابق و رد فلسفه دوره گذشته بود و این واقعه از خواص مخصوص دوره هلنیستیک است.

در نزد افلاطون و ارسطو و در زمان ایشان معتقداتی که تابعیت دولت و کشور برای فرد ایجاد مینمود اساساً موجب ارضاء نفس و اقتناع فرد بنظر میرسد اما در نظر عدده معدودی از ماصربین ایشان این عقیده خطا شمرده میشد. بمداز ایشان تعداد تابعین نظر دوم رو

بازدیاد گذاشت تا دوره هلنیستیک که عقیده ثانی قوت گرفت. و طرفداران زیاد پیدا کرد و همین نکته یکی از اسباب ترك فلسفه افلاطون و ارسطو تا دو قرن بعد گردید.

اگرچه تا بین فلسفه نوین عزت و اعتراض مدعی بودند که عقاید خود را مستقیماً از عقاید سقراط گرفته‌اند و مبدأ آنرا فلسفه سقراط میدانستند ولی حقیقت امر این است که سقراط پس از مرگش در جهان فلسفه یونانی صورت يك افسانه و يك قهرمان فلسفه و يك مرد حکیم ایدآل را پیدا کرده و بعدها مکتب های مختلف و حتی متضاد نسبت به عقاید یکدیگر، فلسفه خود را به سقراط نسبت دادند تا آنرا مهم جلوه دهند و يك باچند از گفته های منقول از سقراط را گرفته بسط دادند.

شیوع فلسفه جدید شکاکین را میتوان تجدید حیات همان مبحث مشکل قدیمی نیز تعبیر کرد که بالباس تازه و اصطلاحاتی نوین بار دیگر قدم بر عرصه افکار گذاشت و آن مشکل قدیم عبارت بود از جنگ بین مفهوم طبیعت با مقررات و قوانین عادت و کنوانسیون و چون آن مشکل در زمان افلاطون و ارسطو حل نشد مجدداً بصورت دیگری قدم بر عرصه وجود گذاشت. و هرچه که بیشتر شک حاصل شد که آبادولت سینه واقفاً قادر است که شرایط حیات متسن را ایجاد نماید، تجدید آزمایش مشکل سابق (یعنی این که معلوم کنیم عوامل اساسی و پایدار طبیعت آدمی چیست تا بروفق آن، تئوری حیات خوب را کشف و فرموله نمایم) بیشتر لازم آمد:

پس برای حل این معضل دو شکل فلسفه سیاسی عمده بوجود آمد یکی مکتب اپیکور و دیگری مکتب شکاکین. اگرچه اختلاف بین این دو مکتب از لحاظ نفی عقاید سابق و از لحاظ جنبه منفی فرضیه سیاسیشان چندان مهم نیست ولی بجهانی شایسته است که جداگانه بتوضیح فلسفه ایشان پردازیم.

اختلاف در تقسیم ادوار فلسفه سیاسی در مدت بین زمان ارسطو و سیرو

بعضی از فلاسفه سیاسی معاصر و مفسرین تاریخ فلسفه سیاسی سیرو و تحول فلسفه سیاسی قدیم را تقسیم میکنند بدو دوره (اول) دوره فلسفه یونان یا فلسفه دولت سینه که آن نیز بدو عهد تقسیم میشود (۱) عهد یونان اقدم (۲) عهد یونان قدیم.

(دوم) دوره مابین ارسطو و سیرو یعنی از مرگ ارسطو بسال ۳۲۲ تا دوره سیرو (مرگ سیرو در ۲۲۴ ق.م) که تقریباً دو قرن و نیم میشود و ایندسته مرگ ارسطو را خاتمه دوره فلسفه سیاسی یونان قدیم و آغاز دوره بین ارسطو و سیرو میشانند. اگر از این نوع تقسیم زمان تبعیت کنیم باید گفت که در این دو قرن و نیم دونوع مهم و اصلی از فلسفه سیاسی بوجود آمده: (۱) سه نوع فلسفه مهم در یونان و جهان اطراف آن که در تحت تأثیر تمدن یونان قرار داشتند بخصوص در رم که وارث تمدن یونان گردید رواج یافت یکی فلسفه اپیکور، دیگر فلسفه شکاکین و سوم فلسفه رواقیون (استائیکها) (۲) فلسفه سیاسی رم که در اثر صعود و قدرت رم بوجود آمد و نتیجه تجارب سیاسی و سیستم قضائی و حقوقی (لگال) رم میباشد.

دسته دیگر از فلاسفه سیاسی معاصر دو فلسفه اپیکور و شکاکین را دنباله عهد فلسفه سیاسی یونان قدیم شمرده و فلسفه رواقیون را آغاز دوره بعد از یونان یعنی دوره بین قدرت یونان و قدرت رم میدانند. چون مادر این مجموعه سیر تاریخ فلسفه سیاسی را به چهار عهد بزرگ بشرح زیر تقسیم کرده ایم: (اول) عهد فرضیه دولت سیت (دوم) عهد فرضیه جامعه جهانی (سوم) عهد فرضیه دولت‌های ملی (چهارم) عهد رجعت به انتر ناسیونالیسم. و فلسفه رواقیون در واقع مبدأ ظهور عقیده بجامعه جهانی و عهد فلسفه جامعه جهانی و نمو فرضیه حقوق طبیعت میباشد لذا تحلیل فلسفه اپیکور و فلسفه شکاکین را در پایان همین فصل قراردادده و بحث در فلسفه رواقیون را در آغاز کتاب دوم قراردادیم.

(د) در فلسفه اپیکور یا اپیکوریانسم (اپیکوریون)

اپیکور (۱) مؤسس مکتب اپیکوریانسم (۲) از اهل آتن در سال ۳۰۶ ق.م. مدرسه خود را در آتن افتتاح نمود که تا چندین قرن بعد باقی ماند و یکی از چهار مکتب بزرگ یونانی شمرده میشود: این مکتب بوسیله اریستی بوس (۳) باسقاط مربوط میشود. بعد از اپیکور لوکریوس (۵) جانشین وی گردید.

خلاصه عقاید سیاسی و فلسفه اپیکور:

اپیکور را طبق اصطلاحات جدید فلسفه سیاسی باید (اولاً) ماتریالیست یعنی (۴) معتقد با اصول مادی (ثانیاً) اوولوئیونیست (۵) یعنی معتقد با اصول تکامل (ثالثاً) فیلاتروپیست (۶) یعنی انسان دوست و خوش بین بنوع بشر (رابعاً) آتئیست (۴) یعنی ملحد و منکر وجود خداوند دانست. فلسفه و اصول عقاید سیاسی وی را میتوان در دستور زیر خلاصه نمود:

(۱) جامعه و حیات اجتماعی: حیات اجتماعی کلاً بر پایه منافع فردی گذاشته شده. اگر ما عضو جامعه شده ایم برای آنست که بندهاشته ایم در عضویت جامعه بیشتر تحصیل فایده شخصی میکنیم و جامعه و دولت، ما را بهتر از خطر دشمن حفظ میکنند، و اگر روزی

۱ - Epicurus اپیکور (۳۴۲-۲۷۰ ق م) فیلسوف یونانی متولد Samos فرضیه اتم مربوط بکتب دموکریتوس را نیز پذیرفت ۲ - Epicurianisme ۳ - Aristippus (۴۳۵-۳۵۶ ق م) فیلسوف یونانی اصل وی از Cyrene شاکرد سقراط مؤسس مکتب سیرنایک Cyrenaic معتقد باینکه لذت هدف عمده زندگی است و هدف اقرب و انسب و ارجح است. ۴ - Lucretius (۹۶-۵۵ ق م) شاعر و فیلسوف رومی شاکرد اپیکور که در اثر غشوه جنونی که در نتیجه نوشیدن شربت عشق (یک نوع دواشبهه مهر گیاه بنام شربت عشق که معمول زمان بود) بدست عیالش بروی عارض شد خودکشی کرد. کتابی بزرگ درش جلد بنام De Rerum Natura شامل اشعاری مربوط به فلسفه و فیزیک و روانشناسی و اخلاق به تبعیت از آئین اپیکور بنظم در آورده و از او باقی مانده است.

۴ - Matérialiste ۵ - Evolutioniste ۶ - Philanthrope ۴ - Athéiste

فرارند که جامعه و دولت این دو منظور را تأمین نکنند بهتر که نباشند.

(۴) تعریف عدالت - و تعریف خوبی و بدی : پس عدالت و حقوق اجتماعی و

قانون از باب موهمات بوده و وجود خارجی ندارند، و خوب و بد اموری است

قراردادی و اصطلاحی. آنچه را که مردم باهم

موافقت کنند که آنرا خوب بشناسند خوب است

و بالعکس آنچه را که بد بشمارند بد است.

(۴) تعریف قانون : قانون مقرراتی است

که جامعه آنرا پذیرفته و اعضاء جامعه میل دارند

طبق آن زندگی کنند. پس باتصمیم اعضاء جامعه

و تشخیص ایشان باینکه قانونی بحال افراد مفید

نیست آن قانون قابل لغو و تغییر و تجدید است.

بی عدالتی فی حد ذاته بد نیست. ماعدالت را گزیده ایم

چون بما کمک میکند و برای ما مفید است. پس

هنگامیکه اطاعت قانون، دیگر بما کمک

نکرده می توانیم آنرا بشکنیم بشرط آنکه از

مجازات آن فرار کنیم (شبه عقیده سونطانیان قبل از افلاطون و مشابه عقیده و مسلك

سندیکالسم جدید موضوعه ژرژ سورل فیلسوف دوره معاصر)

(۴) تقوی: تقوی در تأمین لذت و مسرت است تقوی آنطور که سقراط و افلاطون

گفته اند در علم نیست بلکه در حصول لذت و تأمین مسرت است (ایکور طرفدار میانه روی

و اعتدال و آرامش و رقابت بوده و باشهوت و زیاده روی و افراط در هر چیز مخالف است)

(۵) روابط افراد آدهمی بایکدیگر: افراد نوع بشر بایکدیگر برادرند و ملتی

مزیت نسبت به ملت دیگر ندارد (ایکور طرفدار بهبودی موقیت زنان و غلامان و حامی

تریت عمومی و نهضت انسان دوستی است)

(۶) عزلت و کناره گیری: شرکت در حیات اجتماعی بسعادت فرد کمک نمیکند.

مرد حکیم و خردمند باید از قبول مشاغل عمومی و دولتی و قبول مسئولیت اجتناب کند.

راه و روش صحیح عبارت است از تبعیت از فردیت خالص و حب منافع شخصی و بی نیازی

فردی. هر فرد باید خود وسیله لذت خویش را فراهم کند نه بوسیله جامعه.

مسلك ایکوریاها را خود خواهی روشن فکر مینامند زیرا متضمن نوعی

خود خواهی و جلب منافع شخصی است که توأم با انسان دوستی و برادری و بعضی خواص

نیک دیگر میباشد.

نتایج فلسفه ایکور: فلسفه مادی و انسان دوستی ایکور در قرون بعد در عمل

سبب ترقی اجتماعی جامعه مگر گو - رومن (۱) (ترکیب یونان و روم) و موجب بهبودی

موقیت زنان و غلامان و رواج نهضت انسان دوستی و تریت عمومی گردید.

در تحلیل فلسفه اپیکور

هدف کلمه اپیکوریانسم تعقیب کلیه فلسفه اخلاقی دوره بعد از ارسطو بود که قبل از آن اشاره شد؛ یعنی میخواست در شاگردان مکتب خود ایجاد یک حالت بی نیازی فردی نماید. و برای منظور فوق این نکته را با ایشان آموخت که زندگی نیک در کسب لذت و تأمین مسرت است. اما اپیکور این فرضیه را بطریق منفی معنی کردند نه مثبت یعنی مفهوم منفی آنرا پذیرفته و دنبال نمود. وی گفت که مسرت و لذت شامل عناصر زیر میباشد: اجتناب از تمام دردها و نگرانی‌ها و فرار از آلام و اسقام و دوری از اشتیاق و انتظار. در میان کلیه لذات و مسرات، تنها مسرت و خوشی مثبتی را که اپیکور پذیرفت عبارت بود از لذت مصاحبت و مؤانست و رفاقت که آنرا در حوزه شاگردان خود که بایکدیگر هم ذوق بودند صورت تحقق داد و گرنه مابقی عناصر آئین مسرت اپیکور عموماً جنبه منفی داشت و گفت: «از هر چه که احتمال درد در و نگرانی دارد پرهیز و از آن بگریز» البته این دستور کلی شامل فرار از خدمات اجتماعی و دولتی نیز بوده و مفهوم آن شامل برگزیدن حیات غزلت و انزوا میبود. گفت که «مرد خردمند نباید کاری بکار سیاست داشته باشد مگر آنکه اوضاع و احوال او را مجبور بورود سیاست نماید» مبنای فلسفی این دستور عبارت است از نوعی ماتریالیسم مستقیم که جزئی از فلسفه های اقدم یونان بود و در عصر اپیکور تا درجه‌ای احیاء شد زیرا آنرا موجت تسلیت نفس دانستند. رمز تأثیر تسلیت آمیز این مرام آن بود که اپیکور اشتیاقات و نگرانی های حاصله از مذهب، و ترس از جزای الهی و کيفر آسمانی و بوالهوسی غیر قابل درک خدایان سوارواح را از عوامل مزاحم حیات نیک انسان شترد که برای فرار از آنها محتاج به کسانل تسلی بخش و قبول یک مرام تسلیت آمیز بودند. وی گفت که خدایان بطور قطع اعتنائی بانسانها ندارند و هیچ نوع مداخله اعم از خوب یا بد در جریان حیات بشری ننمایند. این نظریه قسمتی از تعلیمات جورانه اپیکور در آزمون بوده. اما مدرسه وی شامل درسها و بحث‌هایی بود که نسبت بتمام انواع عملیات و عقاید خرافاتی مانند پیشگویی و فال بینی و آسترولوژی (۱) و غیب گویی و امثال آن انتقاد های طعن آمیز و زنده و نیشدار میکردند و این نوع اوهام و خرافات را باعث شرفساد میدانستند. از لحاظ این عقیده نیز با فلسفه رواقیون که میگفتند در عقاید عامه که ظاهر آ حقیقت بنظر نمیرسد تنها سایه هائی از حقیقت و اشاراتی از راستی میتوان یافت» تا درجه‌ای مشابه و قابل مقایسه است. اما در باب جهان بزرگ، بقیده اپیکور «طبیعت یعنی فیزیک، و طبیعت عبارت است از اتم‌هایی که تمام اشیاء از آن ساخته شده‌اند ولی چون طبیعت را در مورد انسان محدود کنیم عبارت میشود از جلب نفع و دفع ضرر. و طبیعت انسان عبارت است از میل هر فرد بشر بتحصیل لذت و مسرت فردی. و مابقی مقررات اعمال انسان کلاً منوط است بقراردادهای موضوعه یا کنوانسیون و لذا در نظر هر حکیم کلیه مقررات و قوانین،

بی معنی و در حکم اصطلاحات موضوعه بشری است و قابل الغاء و امحاء ،
 باستانی مواردی که معلوم شود مقررات کنوانسیون ایجاد مسرت بیشتری برای افراد بشر
 مینماید و ثابت گردد که بدون وجود آن مسرت و لذت کمتری عاید مردم خواهد شد .
 لهذا هیچ نوع تقوای اخلاقی اصلی و هیچ نوع معتقدات ذاتی و اساسی در
 جهان وجود ندارد بجز اصل درك لذت و کسب مسرت و بقیه امور همه
 اعتباری و اصطلاحی و قراردادی است »

اپیکور گوید : (۱) « هرگز عدالت مطلق وجود نداشته و عدالت فقط قرار دادی
 (کنوانسیون) است که در مصاحبه مقابل در هر سرزمینی و در هر دوری بطوری برای
 مقابله با رنجها و ابتلائات وضع شده است . »

استدلال اپیکور در رد معتقدات اصلی و ذاتی این است که میگوید معتقدات اخلاقی
 و عمل بد آنها در امکنه متفاوت فرق میکند و همین تنوع عقاید دلیل بر آنست که هیچ يك
 اساس صحیحی نداشته با قرارداد و عادت بستگی دارد .

همواره باید دانست که این نوع استدلال در رد معتقداتی در جامعه های انسانی که
 اصلی و ذاتی و از مسلیات شمرده میشده است ابتدا از طرف بعضی از فلاسفه سونسطائی
 اقدام بکار رفته . افلاطون نیز بدان توجه داشته ولی در بحث عدالت در کتاب جمهوری
 آنرا رد کرده . چندی بعد این استدلال را کار نیاد (۲) از فلاسفه شکاکین برضد روافیون
 بکار برد . و نکته مهم استدلال مزبور این است که « خیر و خوبی چیزی است که
 فرد از آن، حس لذت شخصی نماید و نظام اجتماع و مقررات اجتماعی در
 صورتی پسندیده و برحق است که فقط بعنوان ابداعاتی باشد برای تحقیق
 بزرگترین خیر و خوبی امکان پذیر برای فرد »

طبق این فرضیه ، دولت ها و کشورها تنها بمنظور ایجاد امنیت بوجود آمده اند
 بخصوص برای تأمین امنیت در برابر غارتگری از طرف مردم سرزمین دیگر . بقیده
 اپیکور: « کلیه افراد بشر ذاتاً خودخواه میباشد لهذا خوبی و خیر و مصلحت هر فرد را رفتار
 و اعمال خود پرستانه دیگران مزاحم میشود پس مردم ضمن تشکیل دولت و جامعه بایکدیگر
 قرارداد ضمنی منعقد کرده اند که مزاحم یکدیگر نباشند و یکدیگر آزار نرسانند تا مبتلا
 بسختی و مشقت نشوند . بدون شك بهترین زندگی آنست که بتوان نسبت بدیگران بی عدالتی
 معمول داشت بدون آنکه دنباله این بی عدالتی بدیگران همانا ابتلا و گرفتاری شخص بی عدالت باشد
 یعنی بدون آنکه انسان بی عدالتی متقابل از دیگران ببیند . و از طرف دیگر بدترین زندگیها
 آن است که انسان گرفتار بی عدالتی شود بدون آنکه بتواند بی عدالتی کند

۱ - رجوع شود بکتاب بندهای طلایی Golden Maxims صفحه ۳۳ و کتاب روافیون
 و ایقوریون تألیف S . D . Hichs چاپ ۱۹۱۰ صفحات ۱۷۷ بید
 ۲ - Carneades استدلال و بحث کارنیادس را سیرو در کتاب جمهوری خود در جلد
 سوم صفحات ۵ تا ۲۰ بتفصیل شرح داده و در آن تجدید نظر کرده است

و چون اولی محال و دومی غیر قابل تحمل میباشد پس مردم با هم سازش نموده نقشه‌نی طرح کرده‌اند که طبق آن معتقد شده‌اند حقوق دیگران را محترم شمارند تا دیگران نیز متساویاً و متقابلاً حقوق ایشان را محترم شناسند. بدین طریق دولت و قانون بعنوان يك كندبگر تسهیل نماید. و اگر کسی منکر شود و بگوید چنین قراردادی وجود ندارد پس چنان عدالتی هم وجود نداشته و موهوم است (رجوع شود بقرضیه قرارداد اجتماعی روسو و با مقایسه این دو نظریه بخوبی آشکار میشود که ریشه فرضیه روسو مأخوذ از عقیده ایسکور است) هرچند قانون و حکومت بخاطر تأمین متقابل است و این دو عنصر یعنی قانون و حکومت تنها بدین سبب مؤثر واقع میشوند که جرائم و مجازاتهای ناشی از اجرای قانون، انجام بی عدالتی را بیهوده و عاری از فایده میسازد. مرد خردمند بدین سبب درست رفتار میکند که می‌بیند نتایج بی عدالتی در مقابل بخطر انداختن خود که احتمال کشف بی عدالتی و اجرای مجازات در آن می‌رود ارزشی ندارد. پس اخلاق یعنی مصلحت، و اخلاق عین مصلحت است. از این اصل چنین نتیجه می‌گیریم که آنچه را که مردم حق و عدالت می‌خوانند با اوضاع و احوال و شرایط محیطی و با زمان و مکان تغییر می‌کنند»

ایسکور گوید (۱) «از مواد قانون موضوعه (کنوانسیونل) آنچه را که در آزمایش معلوم شده که بمصلحت آدمی و موافق احتیاجات حاصله از معاملات متقابله افراد بشر میباشد بالطبع عدل است و هر قانونیکه مناسب مصلحت روابط متقابله و مساوی نباشد از عدالت خارج است. و اگر مصلحتی که يك قانون آنرا متضمن است تغییر نماید و تنها برای مدتی معین با فرضیه عدالت وفق دهد تنها برای همان مدت محدود و تا زمانی عدالت شمرده میشود که خود را برای جملہ های توخالی که در آن قانون مندرج است زحمت ندهیم و نظری وسیع نسبت بحقایق امر داشته باشیم»

بعقیده ایسکور شکی نیست که در موارد کلی و عمومی، عدالت غالباً در میان تمام مردم جهان مسائل متشابهی بوده و یکی است زیرا طبیعت آدمی در همه جا یکی است. معیناً مسلم است که لااقل در موارد استعمال و طرز عمل کم و بیش بر طبق انواع زندگیهای مردم فرق میکند و بدین طریق چیزی که در نظر یکدسته از مردم خطاست ممکن است در نظر جمع دیگر صواب باشد. بهین دلیل قانونی که شاید در ابتدا بناسبت آنکه روابط انسانیرا تسهیل نمیکرده است موافق با عدالت بوده ممکن است در صورت تغییر شرایط برخلاف عدل گردد. در هر حال آزمایش قانون و آزمایش مؤسسات سیاسی منحصر آ منوط بمصلحت است و تا هنگامیکه حاجات مربوط به امنیت را رفع و روابط متقابله را سهلتر و بهتر نماید بمعنی صحیح کلمه عدل است. بهین سبب بود که ایسکور یانها در عین حال که چندان اهمیتی باشکال حکومت

نمیدادند حکومت مانرشی را بدلیل اینکه حکومتی است قوی‌تر و بیشتر امنیت را تأمین میکند بسایر حکومت‌ها مرجع می‌شردند. عقیده ایکوریانها را از این حیث نیز باید اساساً ناشی از طبقات مالک ثروت دانست و بسفمت آن طبقه؛ زیرا بعقیده مفسرین فلسفه «اصرار و تأکید در امنیت از خصائص طبقه مالدار است و امنیت همیشه برای این طبقه بزرگترین خیر و صلاح سیاسی شمرده میشود»

فلسفه ایکوریانها متکی است به این فرضیه که «اصل و مبدأ و نوموسات بشری تنها بر پایه اصول مادی میباشد و بس». این فرضیه در کتاب پنجم اشعار لوکرسیوس که بدان اشاره شد ثبت گردیده ولی احتمال قوی آنست که مبتکر این فکر شخص ایکور بوده. بعقیده ایکور تمام اشکال حیات اجتماعی و انواع مؤسسات سیاسی و اجتماعی، کلیه صنایع و علوم و بالاخره تمام کولتور بشری ناشی از هوش و دماغ انسانی است و لاغیر. اما وجود موجودات حیه بعقیده وی تنها نتیجه اسباب فیزیکی است. ایکور به فرضیه انتخاب طبیعی (۱) که در قرون معاصر بسط داده شده است نیز معتقد بوده و آنرا از امپدوکلس (۲) اخذ کرده است. امپدوکلس معتقد است که انسان از لحاظ غریزه ذاتی اتکاء بجامعه ندارد (یعنی موجود اجتماعی نیست) و تنها احتیاج به مسرت فردی است که او را تحریک بشرکت در جامعه میکند، گوید: «انسان در آغاز آواره بوده و حیات انفرادی داشته در غارها میزیسته و بانفرد در مقابل حیوانات وحشی قلا مینمود.

اولین قدمی که بطرف تمدن و تشکیل اجتماع برداشته نتیجه يك حادثه اتفاقی بود و آن مسئله کشف آتش است. پس از کشف آتش بتدریج یاد گرفت که چگونه برای خود کلبه هائی بجهت پناهگاه بسازد و با پوست حیوانات بدن خود را بپوشاند. زبانی که بدان تکلم میکند حاصل فریادهائی است که ابتدا طبق غریزه طبیعی برای ابراز احساسات خود بر میآورد. تجربه و کم و بیش وفق دادن اعمال خود با شرایط طبیعت در زمان مناسب باعث ظهور صنایع مفیده مختلف و همچنین ایجاد مؤسسات و وضع قوانین برای جامعه متشکل گردید. تمدن کلا عبارت است از خلق و تقویت قدرتهای طبیعی انسان که توأم با شرایط محیط طبیعی بکار افتد اعتقاد بخدایان ناشی از خوابها و خیالات و اوهام است. آغاز حکمت و خرد آن است که بر ما محقق گردید که خدایان بیچوجه سهمی و دخالتی در امور انسانی ندارند.»

این بود شبهه‌نی از عقاید و اصول استدلال ایکوریانها، و این نوع فرضیه تکامل اجتماعی و فلسفه سیاسی که بر پایه آئین خودپرستی (اگوئیسم ۳) و قرار داد (کنترات) قرار دارد از بعد از اقراض یونان تقریباً متروک ماند تا در ازمئه جدید که بوسیله فلاسفه

۱- Sélection naturelle - ۲ - Empedocles فیلسوف و زمامدار یونانی در قرون پنجم و چهارم ق. شاکرد فیتافونز و پلارمیدس - وی معین بود که صاحب نیروی معجزه و پیگیری است و طبق سنن معمول برای اینکه بوسیله فیت ناگجانی، خود را نزد مردم خدا قلمداد کند خویش را در دهانه آتش نشان کوه آتنا Etna باخت. ۳ - Egoism

قرون معاصر تجدید حیات نمود و مورد بحث و تحقیق واقع شد. از فلسفه های جدید، اولین فلسفه‌ئی که مشابهت تام با فلسفهٔ اپیکور دارد فلسفهٔ سیاسی توماس هابز (۱) فیلسوف معروف انگلیسی (قرن ۱۷ ب م) است که (اولاً) فلسفهٔ وی فلسفهٔ مادیت (ماتریالیسم) است (ثانیاً) تمام محرکات اعمال انسان را جلب منافع شخصی میدانند. و (ثالثاً) ظهور دولت را بر اساس احتیاج باطنیت می‌شمارد. فلسفهٔ سیاسی هابز در حقیقت احیای فلسفهٔ اپیکور است چنانچه شرح آن بتفصیل در فصل بیست و دوم (کتاب دوم) این مجموعه خواهد آمد. سبب اینکه فلسفهٔ اپیکور در زمان قدیم رونق نگرفت آن بود که سیر و جریان افکار با عناصر اصلی این فلسفه (یعنی حملهٔ به‌ذهب زمان و حملهٔ بمعقداتی از مردم یونان که آن زمان جزء مسلمیات شمرده میشد و امروز آنرا اوهام و خرافات میخوانند) سازگار نبود و از میان علایق بشری اهمیت مذهب در آن زمان در دماغ مردم رو باز دیاد بود و تمایل به ماوراء الطبیعه (متافیزیک) قوس صعود رامی‌سپود.

اپیکوریانیم را باید رویهمرفته فلسفهٔ فرار دانست که آنرا باصطلاح امروز بزبان انگلیسی (اسکی‌پسم) میخوانند و بمقیدهٔ اکثر مفسرین سیاسی اپیکور، نسبت هواپرستی و نفس پرستی و شهوت پرستی (سانو الیم) که از طرف معدودی از مفسرین بفلسفهٔ اپیکور داده شده صحیح نیست. البته در این فلسفه تمایلی بتقویت زیبایی شناسی یا حکمت جمال و کمال (اس تیک) دیده میشود ولی بنحوی است که قادر بنفوذ و تأثیر در جریان امور بشری نیباشد. این فلسفه برای فرد متفرد در آن زمان یک سرچشمهٔ صلح و آرامش و یک منبع تسلی خاطر شمرده شد اما برای نمو و ترقی افکار سیاسی مجاهدتی نمود.

(۵) = در فلسفهٔ شکاکین و کلیون

شکاکین یا سیتیک (۵) را بعضی همان کلیون یا سینیک (۶) میدانند ولی عده‌ئی از علمای فلسفهٔ سیاسی ایندو فرقه را جدا دانسته و از آنها جداگانه سخن گفته و از پیشوایان معروف این دو فرقه نیز جداگانه بحث مینمایند. حقیقت مطلب این است که گفتار و عقاید فلاسفهٔ ایندو فرقه بقدری بیکدیگر نزدیک و مشابه است که تفکیک آن از بیکدیگر خالی از ابهام و اشکال نیست و نتیجهٔ هر دو فلسفه هم تقریباً یکی است. اگر بخواهیم در مقایسهٔ ایندو فرقه خط مشی و اختلاف عمده را در یک جمله ذکر کنیم باید بگوئیم که شکاکین کسی معتدل تر از کلیون و کلیون افراطی تر از شکاکین بودند زیرا شکاکین نسبت به همه چیز در عالم شک کرده اند ولی کلیون منکر همه چیز شده اند. از طرف دیگر غالب عناصر فلسفهٔ شکاکین و کلیون مأخوذ از عقاید سوفسطائیان اقدم یونان بوده و ریشهٔ معتقداتشان از آن فرقه است لذا بعضی از مفسرین در تفکیک سوفسطائیان از ایندو فرقه نیز دچار ابهام شده غالباً شکاکین را سوفیست خوانده یا سوفسطائیان را شکاکین گفته اند.

۱- Thomas Hobbes - ۲ Escapism - ۳ Sensualisme - ۴ Esthétique, Aestheticism - ۵ Cyniques, Cynics - ۶ Sceptiques, Skeptics - ۷

وجه تسمیه این فرقه بکلیون یا سینیک آن است که مؤسس آن انتیس تن مباحثات خود را در نقطه بی واقع در شهر آتن موسوم به سینوسارژ (۱) یعنی سگ سفید انجام میداد. کلمه سینیک منسوب به ستاره سیریوس (ستاره کلب اکبر) نیز منعی میدهد.

مؤسسین این فلسفه :

اگر کلیون را فرقه جداگانه شماریم مؤسس آن انتیس تن (۲) است که مادرش اهل تراس و خودش شاگرد سقراط بوده و دیگر از پیشوایان برجسته این قوم دیوژن یا دیوجانوس (۳) است از اهل سینوپ که در تبعید بسر میرد. گراتس (۴) بزرگ ترین مبلغ این قوم و بهترین شخصیت نماینده عقاید این فرقه شمرده شده وی تمام اموال و علائق مادی خود را ترك گفت حیات فقر فلسفی (۵) را گزید و مانند گدایان آواره مسافرت میکرد و فلسفه خود را به مردم تعلیم میداد. عیال وی هیپارشیا (۶) زنی از خانواده خوب بود که ابتدا شاگرد وی بود و بعد در حیات آوارگی و دوره گردی معاصب وی گشت.



زندگی دیوژن

بطور کلی تابعین این فلسفه سعادت و فضیلت را در ترك تمام لذات شمرده سرو پای برهنه با لباس ژنده در میان مردم گردش کرده ایشانرا باطنه و خشونت و متلك گوئی پند میدادند و همه چیز را رد میکردند.

۱ - Cynosarge ۲ - رجوع شود بدلیل صفحه ۸۶ همین کتاب.

۴ - Diogenes (۴۱۲ - ۳۲۳ ق م) فیلسوف کلبی یونانی متولد Sinope در آسیای صغیر شاگرد انتیس تن در آتن که ترك کلبه علائق مادی و معمولات حیات تمدن و راحت طلبی را نموده در يك خم زندگی میکرد و از مابطلک جهان تنها يك کوزه برای نوشیدن آب داشت روزی ملاحظه کرد که شخصی با دست از نهر آب مینوشد کوزه را بدور انداخت و بشکست تا بقدر يك کوزه هم علاقه مادی در جهان نداشته باشد گویند در روز روشن با چراغی افروخته در دست در کوچه های آتن گردش میکرد و میگفت در جستجوی انسان هستم و آرزوی دیدن يك بشر درست و امین را دارم - در مسافرتی که از آتن به اژینا میرفت اسیر دزدان در پای گشت او را مانند يك غلام يك نفر تروتمند از اهل کوربنت فروختند که او را آزاد ساخت و نیز گویند هنگامیکه در کوربنت بود روزی اسکندر در معبری بر وی بگنشت و از او خواهش کرد که از اسکندر چیزی بخواهد وی در پاسخ گفت : « از جلو من دور شو تا از نور آفتاب محروم نشوم » و دیگر هنگامی که در تبعید بسر میرد شخصی بدو گفت « شهسریانت تو را از شهر بیرون کردند » دیوژن پاسخ داد : « اشتباه میکنی ! من آنها را در شهر گذاشتم ! » ۴ - Crates از اهل Thabes فیلسوف کلبی اواخر قرن چهارم ق م شاگرد دیوژن. زنو Zenon از اهل Citium یکی از شاگردان وی بوده است ۵ - Pauvreté philosophique Hipparchia ۶ - Philosophic poverty

چون پیرهون یا پیرهو (۱) از مؤسین فرقه شکاکین است ایشانرا پیرهونی

و مسلک آنها را پیرهونیم (۲) نیز مینامند .

گورگیاس (۳) اگرچه از سوفسطائیان بوده ولی
ویرا از سران مکتب شکاکین نیز می‌شمارند .



عقاید شکاکین و کلیون در باب انکار خدا و
رد مذهب که آنرا آتیسیم (۴) نامند ظاهراً قدیمی‌ترین
عقیده می‌است که در باب رد مذهب و انکار صریح خدا
در یونان قدیم بوجود آمده . پایه و بنای فلسفه شکاکین
بر این عقیده استوار است که «علم بهر چیز که وراء
تجربه باشد محال است و هر علمی که وراء
احتیاجات و امور حیات عادی روزانه انسان
باشد علم نیست و قابل رد و انکار است» .

گورگیاس کتابی نوشته که نام آنرا «راجع بعدم
وجود طبیعت» گذاشته و اساس فرضیه آن کتاب بر سه

نظریه زیر قرار گرفته . (اول) آنکه هیچ چیز در عالم وجود ندارد . (دوم) آنکه اگر
چیزی وجود دارد قابل شناسائی نیست . (سوم) آنکه اگر شناخته شد تو نمیتوانی علم
خود را در باب معرفت آن چیز بدیگری انتقال دهی .

در تحلیل فلسفه شکاکین

شکاکین نیز مانند جمعیت اپیکوریانها فلسفه فرار را پذیرفتند ولی فلسفه ایشان
نوعی دیگر از فلسفه فراد است که با فلسفه فرار اپیکور فرق دارد. مکتب این فرقه‌یش
از سایر مکاتب فلسفی یونان دولت سینه و طبقه بندی‌های اجتماعی را که دولت سینه بر
آن قراردادش مؤرد انتقاد قراردادده ویش از سایر مکاتب پروتست و اعتراض بدولت سینه
را فرموده کرده است . فلسفه فرادایشان بر اساس نظریات زیر قرار گرفته است .

(۱) رد هر چیز که انسان آنرا خوبی‌ها و محاسن حیات مینامد . (۲) الفناء کلیه
امتیازات اجتماعی (۳) تساوی عموم مردم و حذف طبقات اجتماعی (۴) ترك تمام نعمت‌ها و
مواهب حاصله از مقررات موضوعه و قوانین (کنوانسیونها) (۵) ترك و رد تمام نزاکنها و
آداب و رسوم حاصله از مقررات اجتماعی .

ظاهراً این حزب در آغاز تأسیس از خارجیان و تبعیدشدگان و اشخاصیکه محروم
از تابعیت آتن بوده‌اند تشکیل شده . شکاکین تشکیل يك جمعیت فاقد تشکیلات را از

۱- Pyrrho یا Pyrrhon (۳۶۵-۲۷۵ ق م) فیلسوف شكاك يونانی از اهل Elis که در
هندوستان و ایران تحقیقات و مطالعات خود را انجام داده و مکتبی بنام مکتب سیتیک در ایس
دائر نمود و بتعلیم این مرام اشتغال داشت ۲- Pyrrhonism ۳- رجوع شود بذیل مفعله
۸۰ همین کتاب . ۴- Atheisme

معلمین و فلاسفه مشهور و آواره داده‌اند که دراصل، حیات فقر و آوارگی را پسندیده و آنرا بر سایر انواع زندگی ترجیح داده‌اند. ظاهراً مسلک زهبانان آوارۀ قرون وسطای اروپا که درویش‌وار بدوره گردی و وعظ مشغول بوده و به **ماندیکانت** (۱) یا **ماندیگان** موسوم‌اند مأخوذاً از این مسلک است.

تعلیمات شکاکین بیشتر خطاب بطبقه فقرا و برای ایشان بوده. کلیه مسائل کنوانسیونل و قراردادی و مقررات و رسوم و قوانین موضوعه را نخطه و تعقیب می‌کردند. در معاشرت و سلوک غالباً رعایت آداب و رسوم را ننموده اعمال برخلاف ادب (یعنی آنچه که در عرف زمان ادب نامیده میشد) از ایشان سر میزد. بعبیده بعضی از مفسرین فلسفی معاصر، مذهب شکاکین را میتوان نمونه قدیمی و خامی از فلسفه پروتستانتیسم یا چیزی مشابه به پروتستانتیسم (یا حکومت طبقه فقرا) شمرد.

اساس فلسفه اجتماعی ایشان بر این آئین استوار است که «مرد حکیم باید کاملاً بی نیاز باشد» و این آئین را چنین معنی کردند که «آنچه که در قدرت هر فرد و نتیجه انکار و صفت اخلاقی و حاصل رفتار (کارا کتر) هر فرد میباشد برای حیات نیک لازم شمرده میشود. نسبت بهر چیز باید خونسرد و بی اعتنا بود بجز به رفتار اخلاقی (۳) از جمله آنچه که شکاکین آنرا مردود شمرده یا نسبت بآن خونسرد و بی اعتنا بوده‌اند یکی مسائل مربوط باموال و ازدواج و تشکیل خانواده، و دیگر مسئله تابعیت و تحصیل علم و کسب شهرت و بالاخره کلیه معمولات و کنوانسیونهای حیات تمدن است.

کلیه امتیازات معموله حیات اجتماعی یونان مورد انتقاد شدید ایشان قرار گرفته و آنها را کلامردود دانسته‌اند. غنی و فقیر، یونانی و بربری، تبعه کشور و خارجی، آزاد مرد و برده، نژاد و خانواده اعیان و نژاد و خانواده طبقه پائین عموماً در نظر ایشان مساوی هستند زیرا عموم ایشان در فلسفه سینیک باید بسطح مشترک خونسردی و بی اعتنائی تنزل داده شوند. مساوات در فلسفه سینیک همان مساوات در مسلک نیهیسم (۴) است که عبارت باشد از کهو نیهیسم افراطی قدیم آمیخته بانکار علم و نیز اعتقاد به از دنیا گذشتگی. این مکتب هیچگاه واسطه یا موجب ایجاد یک آئین اجتماعی اعم از آئین بشر دوستی (فیلاتروپی ۵) یا آئین مجاهده در بهبودی و اصلاح و ترقی احوال انسان (امیلیوراسیون ۶) واقع نشده بلکه همیشه به آئین انزوا و ریاضت و انکار نفس خویش (آستیک ۷) و برام فرار از مذهب و آئین جماعت (پوریتانیسم ۸) تکیه کرده است. چون فقر و غلامی در نظر ایشان نتیجه خاصی اعم از خوبی یا بدی نداشت لذا بنا باعتقاد این فرقه، آزاد مرد بهتر از غلام نبوده و هیچ یک از این دو بخودی خود در نظر ایشان ارزشی نداشتند. شکاکین نه معتقد بودند که بردگی بد است و نه مدعی بودند که آزادی خوب است. شکاکین نفرتی حقیقی نسبت به تبعیضات اجتماعی که در زمان قدیم در

۱ - Mendiant, Mendicant - ۲ Caractère, Character - ۳ Caractère morale - ۴

۵ - Nihilisme - ۶ Philanthropie - ۷ Amelioration - ۸ Puritanisme - ۹

این اصطلاح در قرون وسطی برای فراریان از کلیسای انگلیسی وضع گردید.

همه جهان معمول بوده است داشتند و همین نفرت باعث گردید که عدم تساویهای افراد را بحساب نیاورند. پس درعالم فلسفه بجستجوی يك منطقه و محیط روحانی برخاسته اند که در آن زشتیها و پلیدیها بی اهمیت است.

نتیجه آنکه فرضیه سیاسی سینیک کاملاً ایدآلیست و یوتویان بوده است.
گویندم آنتیس تن وهم دیوژن کتابهایی درباب سیاست نوشته اند که از *میلن دافته* و چنین بنظر میرسد که هر دو فیلسوف در کتب خود نقشه يك نوع کمونیزم ایدآلیزه (یعنی بر اساس خیال پرستی) و یا شاید نوعی سیستم آفارشوی راطرح کرده اند که در آن اموال و ازدواج و حکومت هر سه الفاشده و ناپدید میگردد.

بعقیده شکاکین اجرای فلسفه ایشان چیزی نیست که مزاحم زندگی اکثریت عظیم مردم شود زیرا اکثر مردم از هر طبقه که باشند در هر حال حمقانی یش نیستند و زندگی نیکو تنها خاسی مرد خردمند و حکیم است. فلسفه بخودی خود مرد حکیم را از تعهداتش نسبت بقوانین و کنوانسیونهای دولت و جامعه سبت آزاد میکند. همه جا خانه و وطن مرد حکیم است و هیچ جا خانه و هیمن وی نیست. مرد حکیم متساراً همه جا است و هیچ جا نیست. نه محتاج به خانه و وطن و کشور است و نه احتیاجی بشهر سینه یا قانون دارد زیرا تقوی و پرهیزگاری شخص خودش قانون وی خواهد بود. کایه و وسعات بشری عالمی اتساوی مصنوعی است و بالتساوی خارج از حدود توجه و اعتنای مرد حکیم. زیرا برای کسانیکه بر تبه بی نیازی اخلاقی رسیده اند این مسائل کلا غیر لازم است. تنها کشور حقیقی و جامعه واقعی آن است که حکمت و خرد تنها شرط و لازمه تابعیت آن باشد و چنین کشوری نه مکان لازم دارد و نه قانون. تمام مردم خردمند جهان هر کجا که باشند طبعاً تشکیل يك جامعه واحد داده و آنرا شهر جهان (سینه عالم) مینامیم و مرد حکیم (بقول دیوژن) شخصی است متعلق بجهان و مرد جهان و تبعه جهان (کوسموبولیت ۱) است.

قسمت اخیر یعنی فرضیه تابعیت جهان بزرگی بعداً قسمت مهمی از فلسفه رواقیون را تشکیل داد و این موضوع تاریخ قابل توجهی در سیر تاریخ فلسفه آن فرقه دارد اما با این فرق که رواقیون مفهوم مثبت این فرضیه را پذیرفته اند و شکاکین جنبه منفی آنرا مورد اهمیت و تأکید قرار داده اند که عبارت باشد از تمایل به پری هیتئویسم (۲) یعنی رجعت به حالت سادگی و بی بریراگی عهد بدویت و العالی کلیه علایق کشوری و اجتماعی و علایق حیات تمدن و امعاء تمام محدودیتها با استثنای علایقی که از حس و وظیفه مرد حکیم ناشی گردد. بنا بر این اعتراض و پروتست شکاکین به کنوانسیون اجتماعی يك آئین رجعت بطبیعت بوده است ب مفهوم نیهیلیسم آن، یعنی توجه بحالت از خود گذشتگی و فنا. اهمیت عمده مکتب شکاکین در عمل آن بود که نطفه تشکیل مکتب استائیکسیم (رواقیون) قرار گرفت و بعداً استائیکسیم از آن سرچشمه بوجود آمد. و اکنون که بیش از

دو هزار سال از تاریخ ظهور این فلسفه میگذرد هنوز بسیاری از عناصر و افکار سیاسی این مرام نتوانسته است جلوه کند مورد تبعیت واقع شود زیرا بعقیده مفسرین فلسفه، عناصر مزبور با افکار زمان و مصالح طبقاتی که در جامعه‌های امروز مؤثر هیباشند وفق نمیدهد. ظهور و نشر فلسفه شکاکین نشان میدهد که حتی در زمان خیلی قدیم و در عهد سقراط هم افرادی بوده‌اند که مؤسسات موجوده دولت سبیه باری سنگین بردوش آنها بوده و در آن چیزی که قابل ستایش و خیال پرستی باشد نمیدیده‌اند.

اگر افلاطون و ارسطو در عالم فلسفه بوجود نیامدند شاید فلاسفه سینیک در درجه اول قرار می گرفتند ولی با وجود دو مخالف بزرگ مانند افلاطون و ارسطو، پیشوایان فلسفه سینیک پیران درجه دوم فلسفه محسوب گشتند. مع هذا آنچه که فلاسفه سینیک در آغاز قرن چهارم ق.م. در باب تنزل اهمیت دولت سبیه و شکست فرضیه و فلسفه و معتقدات آن حکومت گفتند و پیش بینی کردند در پایان همان قرن صورت حقیقت یافت و واقع شد و مردم یونان عیان، تنزل دولت سبیه و فلسفه آنرا مشاهده نمودند.



فصل ششم

افکار سیاسی در خاور زمین

در دوره ماقبل سقراط

مصر - هند - چین
لائوتمه - کنفوسیوس - منیوس

(الف) مقدمه

پس از انتشار چاپ اول از مجلد اول این کتاب (در سال ۱۳۳۳) چند نفر از فضلا از دوستان به مؤلف و مترجم این کتاب ایراد نمودند که چرا در این کتاب اسمی از خاور زمین برده نشده و از سیر عقاید سیاسی در خاور سخنی بیان نیامده است. لذا در پایان فصل ۱۵ که در آغاز مجلد دوم آمده است و در سال ۱۳۳۴ انتشار یافت (و در این چاپ دوم فصل ۱۶ واقع شده است) چند صفحه را اختصاص باین بحث داده باختصار بدان اشاره نمود و چنین توضیح دادم که: (اولاً) این کتاب حاوی تاریخ سیر عقاید و افکار سیاسی در باختر زمین است که سالهاست جمعی از دانشمندان باختری بسر روی این موضوع تبصرات و تحقیقاتی بعمل آورده اند و موضوع بطوریکه از مندرجات این کتاب مشهود میگردد تا ایندرجه روشن و قابل تدوین گشته است.

(ثانیاً) بطوریکه در فصول اولیه همین مجلد تبیین گردیده، منشاء فلسفه سیاسی، و منبع ظهور عقاید و افکار مربوط بحکومت و سیاست و فلسفه های سیاسی عمده نیکه در جهان معاصر شایع میباشد از یونان قدیم است که از آنجا بروم و از روم باروپای قرون وسطی بارث منتقل گشته تا بزمان معاصر رسیده و در تمام جهان شایع گشته است.

(ثالثاً) چون تاکنون تحقیق شایسته و کاملی در این رشته بخصوص یعنی فلسفه سیاسی و سیر آن در خاور زمین از طرف هیچ يك از دانشمندان خاوری و باختری معاصر بعمل نیامده و منابع تحقیق بقدر کافی در این مورد لااقل در دسترس این مؤلف نیست، بحث در این موضوع خالی از اشکال نیست. این موضوع محتاج به سالها تحقیق و مطالعه است آنها نه از طرف یک نفر بلکه چند نفر باید عمر خود را صرف تحقیق در این موضوع نمایند و تحریرات تاریخی و فلسفی و اجتماعی چین و هند و مصر و خاور میانه را سالها دقیقاً مورد مطالعه قرار دهند تا شاید بتوان منابعی از این نوع اطلاعات بدست آورد و آنها را بایکدیگر مقایسه نموده مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

دیگر آنکه در کتبی از فلسفه‌های چین و هند که تاکنون بنظر نویسنده این سطور رسیده است مانند فلسفه‌های ایران با کمال تأسف آثار روشنی از فلسفه سیاسی که مقصود از آن بیشتر مربوط به مباحث و کیفیت حکومتها و روابط حکومت با مردم است دیده نشود. آنچه در مورد سیاست در این کتب دیده میشود عبارت از یک سلسله اندرز و مواظب است خطاب به پادشاهان که بهتر است با عدالت حکومت کنند یا اندرز بر مردم که آنها را معمولاً رعایا میخوانند و بدیشان توصیه میکنند که مطیع امر شاهان و سلاطین باشند. بنا بر این محرز میشود که در دماغ متفکرین قدیم خاوری در مورد رژیم حکومت رژی جز رژیم حکومت مطلقه و سلطنت موروثی وجود نداشته و در مورد روابط مردم با حکومت جز اتیاد و اطاعت از طرف مردم و جز امر و دستور از طرف حاکم مطلق روش دیگری بفرکر ایشان نیامده و اگر بالفرض افکار دیگری هم برایشان عارض شده باشد جرئت ابراز آن را نداشته و یا بجهت دیگری ابراز نکرده اند و یا آنکه اگر ابراز کرده‌اند برشته تحریر نیامده و یا آنکه اگر برشته تحریر در آمده باشد از میان رفته و اثری از آن باقی نمانده و امروز مدرکی در دست ما نیست که بتوانیم آنرا مبنای تحقیق و بحث قرار دهیم. نکته اخبر بالاخص در مورد فلاسفه و حکمای قدیم ایران (که مقصود حکمای بعد از اسلام میباشد) صادق است.

(رابطاً) با توجه بتاریخ باستانی کشور های خاوری معلوم میشود که حکومت در کشورهای آسیایی از ازمئه قدیم تا قرون جدیده همیشه بر پایه اصول استبدادی و حکومت مطلقه استوار بوده که فلسفه سیاسی آنرا میتوان در دو کلمه «فرمان و اطاعت» یا «آقائی و بندگی» خلاصه نمود و این نوع حکومت محتاج ب فلسفه مبسوط نیست و خواص و آثار و نتایج و حالات این نوع حکومت بطور کلی در خلال بحث در انواع حکومتها در فصول مختلف همین کتاب تشریح شده است.

و با این توضیح اخیر ظاهراً بنظر نیرسد که اگر شخص یا اشخاصی هم بخواهند عری را صرف تحقیق در سیر فلسفه سیاسی در خاور زمین مصروف دارند به نتیجه بارزو قابل ارزشی برسند و بتوانند معلومات و افکاری را از تاریکی بیرون آورده بجهان دانش عرضه کنند. معیناً نباید استنتاج بالا را نشانی از یأس از کشف مجهولات دانست و این میدان تحقیق و زمینه مطالعه بر طالبان آن باز است شاید بتوانند از این طریق خدمتی بعالم علم و بخصوص ب فلسفه خاور زمین انجام دهند.

با همه این مقدمات نویسنده این سطور از این فکر و آرزو فارغ نبوده تا آنجا که فرضت و فراغت دست داده است همواره در طی این طریق کوشیده‌ام تا شاید بتوانم ولو آثار مختصری از افکار و عقاید سیاسی را در خلال تحریرات فلاسفه خاوری و نوشته‌های مربوط ب فلسفه‌های شرقی کشف کنم که پایه و مبنای آغاز تحقیقات در این رشته واقع شود. چنانچه در خلال مباحث همین مجلدات هر جا که وجه مشابهت یا قرینه‌می با افکار شرقی بنظر رسیده است و قابل مقایسه با نظریات سیاسی فلاسفه باختری بوده است باختصار درین هلالین مورد اشاره واقع شده و شه‌می از آن در پایان فصل ۱۶ مربوط به هاگیا ولی تحت عنوان «استبداد جدید» در آغاز مجلد دوم کتاب آمده است.

از جمله آثاری در این رشته که در مدت دو سال گذشته (پس از نشر مجلدات این کتاب) بنظر نگارنده مورد توجه بنظر رسید آثار **گنفوشیوس** فیلسوف چینی است که اگرچه مندرجات آن مانند تحریرات فلاسفه قدیم یونان تابع روش تحقیقی یاجدلی (دیالکتیکی) همرتب (سیستماتیک و متودیک) نیست ولی حاوی نکاتی جالب راجع بر روابط بین مردم و حکومت است که شایسته بحث و تحقیق میباشد.

این است که شایسته دیدیم که در چاپ دوم این مجموعه در پایان کتاب اول از این مجلد که مربوط به سیر عقاید سیاسی در ازمئه باستانی و بسیار قدیم است فصلی تحت همین عنوان بیفزایم و آنچه را از عقاید **لائوتزه** و **گنفوشیوس** دو نفر فیلسوف معروف چینی که با مسئله حکومت و روابط آن با مردم تابع حکومت ارتباط دارد در این فصل بیاورم که برای طالبان تحقیق در این رشته مبنائی برای مطالعه و تحقیق قرار گیرد.

(ب) افکار سیاسی ما قبل لائوتزه و گنفوشیوس

از لحاظ سیر افکار و عقاید سیاسی، ادوار بسیار قدیم یعنی ادوار ما قبل لائوتزه و گنفوشیوس چینی و هومر یونانی و حتی دوره یهود را که از ۲۵۰۰ سال پیش بیلاست عهد **د افکار سیاسی راگد یا منجمد** مینامند.

در این عهد افکار سیاسی راگد یا منجمد، آنچه که حاکم بر روابط بین مردم و حکومت بوده است پس از رابطه خانوادگی و اتوریتیه رئیس یا پدر خانواده بر زن و فرزند و کسان و قبیله، همان سنت مذهبی و عادات دینی بوده است که اداره آن و نظارت بر آنها در عهد پیشوایان مذهبی قرار داشته و امروز تنها از ملاحظه آثار مخروبه و مکشوفه شهرهای باستانی و قهوشی که بر آنها دیده میشود یا آثاری که از این ابنیه بدست میآید میتوان تا درجه ننی قضاوت نمود که رابطه بین مردم با حکومت خود چگونه بوده است. از آنچه که در بالا اشاره شده همچنین استنباط میشود که در تمدنهای بسیار کهن غالباً حکومت سیاسی و مذهبی هر دو در دست بکنفر رئیس قبیله یا شیخ قوم بوده که همان مقام، در واقع ریشه اصلی و اولیه سلطنت است و بعدها بصورت دستگاه شاهی بیرون آمده است و آثار و قرائنی که از ابنیه و آثار قدیمه در نقاط مختلف جهان حتی از شهرهای قدیم اقوام باستانی از **ترک و اینکا** در امریکا بدست آمده است این استنباط را تأیید میکند.

نکته مهمی که در تحقیق در این جامعه های باستانی جالب توجه میباشد این است که معلوم کنیم منشأ اختلاف طبقاتی کجاست و چه بوده یعنی جامعه بشری از چه زمان به طبقات تقسیم شده و مردم بصورت طبقات ادنی و اعلی و متوسط بیرون آمده اند و چه چیز باعث اصلی ظهور طبقات و روح سیستم طبقاتی گردیده؟ زیرا پس از احراز این که ریشه ظهور جامعه از خانواده است هر شخص متفکر پیش خود فکر میکند که هنگامیکه یک جامعه کوچک بنام قبیله که از چند خانواده ترکیب یافته است بوجود آمدند لیلی بنظر نیرسد که لازم آید آن خانواده های مساوی در حقوق اجتماعی طبقاتی تقسیم شوند که بعضی از آنها امتیازاتی خاص داشته باشند و بعضی فاقد این امتیازات باشند. باید معلوم کرد منشأ ظهور امتیازات طبقاتی کجاست؟ خوشبختانه در حفریات آثار باستانی آثار ذیقیمی بدست آمده که این مجهول را تا

درجه‌ی بر ما معلوم میکند و نشان میدهد که یکی از اسباب و علل مهم ظهور سیختم طبقاتی ظهور نوشتن و خواندن و محاسبه است که آنرا در این زمان سواد اصطلاح میکنیم .
 از چند هزار سال پیش از میلاد که از هند گرفته تادریه نیل شهرهای بوجود آمده و جمعیت هائی بیش از آنچه که بتوان آنرا يك قبیله خواند در این شهرها مقيم گشته اند احتیاج پیدا کرده اند که اغذیه و محصولات خود را بیش از مایحتاج روز و بیش از آنچه در دوره جامعه مصر اگر دو مهاجر مورد احتیاج بوده است فراهم سازند و نگاهداری این مازاد و هم پرداخت و مزد کارگران برای بناها و تهیه احتیاجات و هم مبادلات بین مردم احتیاج به وثیت و ضبط داشته بلاوه سیاحان و دانشمندان زمان که از هند به بین النهرین مسافرت میکردند محتاج به ثبت وقایع و حسابها بوده اند و بدین طریق يك گروه منشیان بادبیران و حسابداران بوجود آمده اند و همین منشیان اولین دسته یا طبقه‌ی هستند که حکومت بر سایر مردم یعنی کشاورزان و صنعتگران را در دست گرفته و تشکیل اولین دستگاه حکومت را داده اند . پس سواد یعنی علم نوشتن و خواندن و محاسبه را میتوان منشأ و مبدأ یا یکی از منابع ظهور دستگاه حکومت دانست .

نوشته‌ی بر پاپیروس مربوط به اوایل دوره سلطنت دوم مصر در قرن شانزدهم قبل از میلاد بدست آمده که حاوی اطلاع تاریخی زیر است و نویسنده آن چنین میگوید :
 «من خود فلزکاری را دیده‌ام که بانگستان تساح مانندش در دهانه کوره ایستاده بکار خود مشغول است . بوی عفن بدن او از تخم ماهی گندیده بد بو تراست . هر کاری که اسکندری در دست دارد روزگارش دشوارتر و تیره تر از کسی است که زمین را حفر میکند سعی کن که نوشتن را یادگیری شاید بتوانی خود را از اعمال شاقه از هر نوع که باشد نجات دهی و کلانتری شوی مشهور . منشی از کارهای دستی معاف است و اوست که فرمان میدهد .»

از این بیان بخوبی آشکار است که سیستم طبقاتی از کجا ناشی گشته و فرق گذاشتن بین مشاغل مختلف و توجه بطواهر اشخاص چگونه آغاز گشته است .
 بر روی پاپیروس دیگری جمله زیر دیده میشود :

« آنها که در سرزمین مصر در قصرها آرمیده اند ... میدانند که نباید کار درست انجام دهند، آنجا مرکز ظیفان و غارتگری است ... آنها که بر تخت‌های عاج خوابیده اند و روی تخت روانهای خود دراز کشیده اند . » (۱)

بهین سبب است که ملاحظه میشود که طبقه معدود با سوادان منهبی (چون سواد یا علم نوشتن و خواندن خاص طبقه روحانی بوده است) قرنهای این علم خود را مخفی و سری نگاهداشته برای آنکه حکومت و قیادت را در انحصار خود قرار دهند . علم و سواد را نیز منحصر بخود و خانواده و اخلاف خود قرار داده آنرا بصورت موروثی در آورده بودند و از اینجاست که دیگر کشف میشود و آن ریشه « موروثی بودن حکومت و سلطنت » است .
 قدمسلم آنست که سلطنت های اولیه جامعه های باستانی بشری در دست روحانیون

بوده و اولین سیستم حکومت پس از آغاز دوره شهرنشینی همان سیستم **سلطنت روحانی** بوده است چنانچه در مصر نیز معمول بوده. بتدریج ظهور و ترقی صنعت یاماشین موجب گردیده که کار دست به ماشین محول شود و محصول بیشتر بدست آید و از آنجا پیشه بازرگانی بوجود آمده تا محصول مازاد را در شهر دیگر بفروش رسانند و محصول مورد احتیاج را خریداری کرده وارد کنند و این نیز احتیاج بسواد علم نوشتن و خواندن و حساب داشته بنا بر این نمیتوان مصریان را مبتکر و مخترع القبا دانست بلکه فنیقی ها نیز که بیشتر بتجارت اشتغال داشته اند نیز الفبائی برای خود وضع کرده بودند. محققین فلسفه و تاریخ تمدن، میل به آزادی و حس کنجگاووی و صفت ابتکار ایشان را ریشه اختراعات صنعتی دانسته اند ولی میتوان اختراعات صنعتی و رواج بازرگانی را نیز ریشه ظهور ایده آزادی دانست و در واقع این دو مکمل یکدیگرند.

جامعه های شهرنشین اولیه بسیار محافظه کار و پای بند بحفظ سنن و آداب قدیمه مذهبی و اجتماعی و در تحت حکومت روحانیون بوده. اما در اثر مهاجرتها و رواج تجارت و فتوحات سلاطین جنگجو دومین نوع جامعه شهرنشین که بوجود آمده باحتیال قوی جامعه های نظامی و صنعتی یامکانیکی است که بالطبع مستازم ظهور یک تحول اقتصادی نیز در سیستم معمول سلطنت روحانی بوده است و این خود نیز سیستم طبقاتی را پیش از پیش تقویت کرده و بر تعداد طبقات افزوده است بدین معنی که **اهوال** را بدین طریق شاید بتوان دومین عامل مهم در تقویت سیستم طبقاتی و تکمیل دستگاه حکومت دانست و از همینجا ظهور **امپریالیسم** آغاز میشود که عبارت باشد از تصرف اراضی و شهرها و کشورهای همسایه بوسیله فتوحات و ملحق ساختن آن بکشور مهاجم.

در حدود سال ۲۵۲۵ پیش از میلاد **سارگون** از اهل **اکاد** (۱) که زمامداری نظامی بود کشورها و نواحی بابل را با یکدیگر متحد ساخته امپراطوری بابل را تشکیل داد. چندی بعد بهمین طریق امپراطورهای آشور و هیتیتها بوجود آمد و سپس نوبت ظهور امپراطوری های ایران مانند امپراطوری بزرگ هخامنشی رسید و بعدها نیز امپراطوری تانار و ترک بوجود آمد که عموماً نمونه های حکومت های نظامی مکانیکی غیرقبیله ئی هستند (یعنی آنکه حکومت و ملت بر اساس قبیله و رابطه خانوادگی و اجتماع خانواده ها بوجود نیامده است). این نوع حکومت احتیاج به تربیت عمال تازه شایسته خود داشته که از آنجمله است دیران و منشیان و حسابداران و بازرسان دولتی و مأمورین جمع آوری مالیات و نامه رسانهای دولتی و امثال آن، در صورتیکه نظام حکومت های روحانی اولیه بسیاری از این نوع مأمورین تازه رافاقد بوده و احتیاجی بدان نداشته است.

اصل **اقوریته** یا قدرت مسلم و مجوزا حکومت بر مردم که متکی بزور باشد در همین ازمه بوجود آمده و در جامعه های بشری مستقر گردیده است.

پس از آنکه این قبایل فاتح در سرزمینی مستقر گردیده (مانند آرینها در سرزمین هند) و آنرا از آن خود دانسته و تجویزات مذهبی هم **اقوریته** یا قدرت مبتکی بزور را تأیید نموده است جامعه بالطبع بصورت طبقات یا **کاستها** (۲) بیرون آمده و سیستم جامعه

ثابت طبقاتی بوجود آمده که این طبقات عبارت بوده‌اند از روحانیون و جنگجویان و غلامان و سایر طبقات که در جامعه‌های مختلف بنا به توجیه افسانه‌های منتهی به اختلاف داشتند. چنانچه طبق افسانه‌های منتهی هندو هر طبقه از برهن گرفته تا طبقه نجس یا حرامی (پاریا) به هر کس وظیفه‌ای محول گشته که باید آنرا انجام دهد و انجام این وظائف در هر طبقه موردی است و هیچکس و فرزند هیچکس نمیتواند از طبقه‌ای به طبقه دیگری انتقال یابد.

این افسانه‌های طبقاتی هند و نیز مانند مسئله سلطنت روحانی یکی از ریشه‌های دارترین سنت‌های تاریخ بشری است که تنها زور را بایک وظیفه خاص اجتماعی ترک کرده و آنرا بتجویز الهی و اراده پروردگار منسوب میدارد، و تأمین اصل «صلح و آرامش و ثبات اوضاع» را منوط بر رعایت این اراده الهی از طرف مردم می‌شمارد و مخالفت با آنرا «طیغان و شورش» برضد اراده الهی میدانند. این شکل سیستم شدید طبقاتی یا کاست در مصر نیز معمول بوده اما نه بدان شدت که در هند رواج یافت. امادرجین معمول نگشته است. در فلسفه افلاطون نیز بحثی در توجیه آن در تحت عنوان «فلسفه وظائف» دیده میشود.

تغییر و تغییر مقررات و قواعد معمول در این جامعه‌ها آسان نبوده و تنها گاهی روحانیون متفرد یا سلاطین مقتدر توانسته‌اند تغییری مختصر در آن بدهند از قبیل امن هوتپ چهارم (اخناتن) در مصر یا بعضی از پسران یهود که بعضی از رسوم عبادت را که بی‌ممنی بوده تغییر داده‌اند. فلاسفه یا حکما یا خردمندان بودائی برخلاف سایر اقوام نه طالب قدرت بوده و نه طالب جمع مال بلکه عبارت از رهبانانی بوده‌اند صلح‌جو دارای طبیعت کمونیستی و اشخاصی بوده‌اند بیشتر بصورت دوره‌گردهای آواره یا منزوی. نه طالب جنگ بوده‌اند نه معتقد بکسب شرافت و نام و نه آنکه خود را مأمور بسط عدالت بین ملل میدانسته‌اند. علاقه‌ای به «عدالت اجتماعی» یا اصل «آزادی» نداشته‌اند و فرقی بین غلامی و آزادی نگذاشته و باصل جاودانی حیات بشری نیز علاقه‌ای نشان نداده و آنچه که مورد توجه ایشان بوده و آنرا هدف تقای بشری دانسته‌اند «کمال نفس» یا «کمال حسن نیت» و خیراندیشی بوده است.

مسئله غامض تمدن از قدیم تا کنون این بوده که چگونه در آن واحد هم اقواریته یعنی قدرت متکی بزور را بپذیریم که سبب پیوستن یا بستن مردم بیکدیگر است و هم حالت «آزادی و کنجکاری و ابتکار» را قبول کنیم که نطفه اختراع است. مذهب بودا این مشکل قدیم و جدید را بدین طریق حل کرده است که اقواریته یا قدرت سیاسی نسبت بقدسین و روحانیون که بدون لاونم مطیع هستند و مقاومتی در برابر آن ندارند خون سرد باشد یعنی کاری بکار آنها نداشته باشد، و از طرف دیگر اختراعات مادی و شهوت برای تهیه آلات قدرت هم علاقایی تلقی شوند عاری از اهمیت واقعی یعنی آنکه مردم در دماغ خود برای آلات و ابزار قدرت اهیتی قائل نشوند و طرز فکر آنها نسبت بدان خون سرد و بی‌اعتنا باشد. لذا میتوان بودیسم یا مذهب بودا را اولین اثر فردیت یا آغاز اندیوید و ایلم دانست در برابر مذهب طبیعت پرستی برهن. و در عین حال این فردیت را هم باید هدف و غایت بودیسم بندها زبیرا این آگاهی وجدان تازه نسبت بارزش شخصی فرد طبق فلسفه بودیسم

منتهی به نتایج مادی و منجر به عایدی دنیوی نشود. در واقع بمنزله آئینی است که بدور محور خود میچرخد و بجای دیگر یا اثر دیگر منتهی نمیگردد. آنچه که مورد توجه میباشد «خیرخواهی» یا حسن نیت است بطوریکه از تمام علایق آزاد شده و پیوستگی با چیز دیگر ندارد. درحقیقت این آئین را میتوان آئین «آزادی روح» کامل نام گذاشت در برابر «اتوریته اجتماعی» معمول در مصر قدیم که متضمن پرستش فرعون بود بعنوان سلطان روحانی مردم.

بطوریکه ملاحظه میشود این دو آئین بودائی و مصری در دوسرحد افراط و تفریط قرار گرفته ولی از این حیث مشترک اند که هر یک بنحوی و تحت عنوانی جداگانه پشت با بوسائل جهانی و مادی برای «پیشرفت منظم و ازدیاد قدرت بشری» زده و این ایده را از آئین خود حذف کرده اند. نه درهند و نه در مصر فلاسفه و متفکرین، فکر خود را مشغول امور و رفتار روزمره بشری نموده اند ام از آنکه آن امور و رفتار و کارهاییکه مردم انجام میدهند بحال توده مردم مفید افتد یا نیفتد.

در منهب بودیم، تمدن و حیات اجتماعی مشابهاً بصورت یک فریب و گمراهی جلوه گرفته و بمنزله پرده مجللی از اشتباه و اغفال تلقی گردیده است. در مصر قدیم اصل «الزام اخلاقی» مربوط میشود به «تمدن و حیات اجتماعی» بدینمنی که هر یک از افراد مردم الزام اخلاقی داشته اند که بطور کلی نسبت به تمدن مصر و حیات اجتماعی مصر وفادار باشند نه نسبت بجامعه بشری عصر خود یا زمان مخصوص. و هر جا که علایق آنها نسبت بدمومورد مزبور در تضاد و تصادم آید باید علایق مربوط به کل تمدن و حیات اجتماعی را راجح شمارند و بطوریکه استنباط میشود این فرضیه جنبه روحانی و مذهبی دارد. آنچه که مورد نظر است مسرت و سعادت بشری در زمان معین نیست بلکه عبارت است از جاودانی بودن روح انسانی یا خدایان جاودان در میان افتخارات جاودانی معابد ایشان که از امور گذرنده نیست. اما اولین طرفدارهای فلسفه سود جوئی (یوتیلیتاریانسم) را باید در جامعه چینی قدیم جستجو کرد که فلاسفه کلاسیک ایشان سلوک و رفتار آدمی را بر اساس عبادات و رسوم مذهبی مفید و آن نوع الزامات اخلاقی بنا نهاده اند که در خلال تمام قرون، زندگی و نام نیک خانوادگی هر فرد را که شامل پدر و مادر و اجداد میشود و افتخارات معابد محلی را که ارواح محلی حافظ آنتند محفوظ نگاهدارد.

(ج) فلسفه سیاسی در چین قدیم = لائوتسه و کنفوسیوس و منسیوس

(اول) لائوتسه یا پیر استاد - شرح حال و فلسفه سیاسی وی

شرح حال

لائوتسه یا لائوتزه یا لائوتزو (۱) که در اصل نام وی لی اره (۲) بوده (۶۰۴-۵۳۱

ق م) و بلب «استاد کهن» یا «پیر استاد» لقب میباشد از فلاسفه بزرگ و معروف چین است

Ld Erh - ۲ Lao - tse , Lao - tse , Lao - tru - ۱

که گویند در زمان سلسله چو (۱) میزیت و بعضی معتقدند که چنین شخصی وجود نداشته وجود او تاکنون برحله اثبات نرسیده است. وی طبق روایت، متولد ایالت هونان (۲) مؤسس فلسفه و مذهب تائوئیسم (۳) میباشد که مذهبی است آزادی خواه و براساس آزاد منشی و بر پایه تائو (۴) یعنی «رفتنارنیک» یا «روح جاودانی راستی» بنیان گذاری شده، تشریفات و رسوم مذهبی را کاملاً بیهوده میداند و قوانین را احقاقیه میشارد و از این حیث بامذهب کنفوشیوس یا کنفوسیائیسیم (۵) فرق فاحش دارد. در میان مردم چین سنت بر آن جاری شده که لائوتسه را نویسنده کتاب تائو ته چینگ (۶) «تعلیمات تائو» میدانند. تعلیمات لائوتسه را بعداً چالونگ تزو در قرن چهارم قبل از میلاد شرح و بسط داده و بعداً تعلیمات مزبور به سحر و ساحری تنزل یافت.

هفاد سیاسی لائوتسه یا تائوئیسم

خطر روشنفکری و روشنفکر برای حکومت - حماقت و یهودی
قوانین - یوتویای روسونی - اخلاقیات مسیحی مانند.

در میان فلاسفه ماقبل دوره کنفوشیوس، لائوتسه از همه بزرگتر و مهم تر است و اگرچه نسبت باصل وجود چنین کسی شك کرده اند، در صورتیکه معتقد شویم که وجود داشته است از آثار و تحریراتی که بنام وی باقی مانده است چنین بر می آید که سن کهولت رادرك کرده. سزوما چی یین (۷) مورخ چینی مینویسد که لائوتسه ازدغل بازی و رذالت سیاستگران نفرت داشته و از پیشه خود که کتابدار کتابخانه سلطنتی بود خسته شده عزم کرد تا خاک چین را ترك گوید و در نقطه بی دور افتاده در محل ییلاتی و دروازه شهر و آبادی بسر برده. و چون بر سر رسید یین هسی (۸) مرز داروی را مخاطب قرار داده گفت: «اکنون که راه عزلت و انزوا پیش میگیری از تو تسنادارم کتابی برای من برشته تحریر آوری». پس کتابی حاوی دو بخش نگاشت یکی بنام تائو Tao و دیگری بنام ته Te که تعداد کلمات آن به پنجاهار میرسد. این کتاب را نگاشت و آن دیار را ترك گفت و کسی آگاه نیست که در کجا بدرود حیات گفت. گویند لائوتسه هشتاد و هفت سال عمر کرد. بهر حال آنچه که اکنون از او باقی مانده نام او و کتاب اوست که صحت هر دو خیر برحله ثبوت نرسیده. نام لائوتسه ازدو کلمه لائو و ته ترکیب یافته است که بمعنی «استاد کهن» یا «پیر استاد» است و نام واقعی او گویند لی Zi بوده است که بمعنی «مقام عالی» است. مبدأ و منشأ کتاب منسوب به وی مورد اختلاف و بحث دانشمندان است ولی عموماً متفق القول هستند که «تائو - ته - چنک» که بمعنی «کتاب طریقت و تقوی» است از مهم ترین متون فلسفه تائوئیسم است که بمقیده دانشمندان چینی سالها قبل از لائوتسه وجود داشته و مندرجات آن اساس مذهب اقلیتی قابل توجه از

۱- Chou - ۲- Honan - ۳- Taoism - ۴- Tao - ۵- Confucianisme - ۶- Tao Tê Ching

۷- Yin Hsi - ۸- Szuma Ch'ien - ۷

مردم چین بوده و تا با امروز نیز مورد اعتقاد ایشان است . در هر حال تحریر کتاب مزبور منسوب بهر کس که بوده باشد شکی نیست که افکار و عقایدی که در آن آمده در تاریخ سیر عقاید و افکار حائز اهمیت بسیار و جالب توجه است .

کلمه ٔأو Tao یعنی راه و طریق است و بعضی اوقات به «راه طبیعت» و هم به «رسم» و راه زندگی خردمندان به روش تائوئیسم» معنی میدهد اما اصولاً مقصود از آن روش تفکر است و یا راه و روش «امتناع از تفکر» زیرا طبق مسلک تائوئیسم فکر و تفکر از امور سطحی بوده و تنها برای احتجاج و مباحثه مفید است و برای زندگی ضررش بیش از نفع آنست. راه صحیح آنست که قریحه و تمام متفرعات آنرا مردود شناسیم و حیات عزت و آرامی را پیش گرفته، خاموش و آرام در نقش خود در باب طبیعت اندیشه کنیم . علم تقوی نیست و بعکس از هنگامی که نشر علم و فرهنگ معمول گشته تعداد دون و ردالت پیشه گان فزونی یافته است . علم نیز حکمت و خرد نیست زیرا هیچ چیز در عالم بقدر قریحه و روشنفکری با مرد حکیم و خردمند فاصله ندارد . بدترین حکومت ممکنه آنست که بدست فلاسفه اداره شود . ایشان هر سیر طبیعی را با فرضیه تخریب میکنند و لیاقت آنها در ایراد سخنانها و خطابه های غرا و مبالغه آمیز جلوه دادن افکار و پیچیده نمودن عقاید از طرف ایشان خود علامت بی لیاقتی آنها در عمل و فعالیت است . لائوتسه گوید :

« کسانی که هوشند باشند مبارزه و مباحثه نمیکنند . منازعه و محاجه علامت هوش نیست . . . چنانچه علم و آموختن علم را مردود شناسیم دیگر دچار زحمت و مشکلات نخواهیم شد . مرد حکیم و دانا دائماً مردم را بی علم و عاری از امیال نگاه میدارد و هر کجا کسانی پیدا میشوند که صاحب علم هستند مردم را از فعالیت و عمل باز میدارند . قعمائیکه درایت خود را در عمل به مسلک تائو نشان دادند در صدد روشن ساختن فکر مردم بر نیامدند بلکه سعی کردند تا مردم را ساده و نادان نگاه دارند . . . مشکل حکومت بر مردم ناشی از آنست که آنها را زیاد با علم آشنا سازیم . آنکس که سعی میکند بوسیله خرد خود بر کشوری حکومت کند آفت آن کشور است اما آنکس که چنین نیکند نعمتی است برای کشور .» (۱)

در مذهب تائوئیسم مرد قریحه و شخص روشنفکر خطری است برای دولت و کشور زیرا وی همه چیز را با ترازی مقررات و قوانین می سنجد و همیشه در قالب مقررات و قوانین فکر میکند بدین معنی که فکر و تفکر او محدود باین حدود تنگ و کوچک است . وی میخواهد جامعه را مانند علم هندسه بنا کند و متوجه نیست که این چنین مقررات مغرب آزادی حیات و مغرب قوت اجزاء حیات است . اما مرد ساده تر که بواسطه تجربه شخصی ، لنت و کفایت کاری را که با نهایت آزادی پذیرفته است میشناسد هنگامیکه بقدرت رسد خطر و ضررش کمتر از مرد قریحه است زیرا ضرورتی ندارد با او گفته شود که قانون چیزی است خطر ناک و ممکن است بیش از آنچه که

۱- متون تائوئیسم - ترجمه Tas. Legge بانگلیسی چاپ ۱۹۲۷ آکسفورد جلد دوم 3, 100
و جلد اول 1-2, 100

مفید واقع شود زیان رساند . (۱) اینچنین زمامدار ساده دخالت در کار مردم و اداره کردن آنها را بعد اقل ممکن می‌رساند و اگر ملت راهبری میکند رهبری وی عاری از تصنع و ظاهر سازی و بیچیدگی و ابهام بوده بلکه آنها را بطرف حالت عادی و بی‌غل و غش و سادگی رهبری مینماید که در چنان حالت زندگی، پیروی از یک سلسله اعمال عادی و جاری طبیعی میکند که خیال و فکر و طرح نقشه در آن دخالت ندارد و خرد واقعی همین است. حتی در چنین رهبری و حکومتی تحریر و کتابت هم کنار گذاشته میشود زیرا تحریر ابزار است غیر طبیعی و آلتی است شیطانی و باعث فریب و اغفال . همان انگیزه های اقتصادی لحظه‌نی مردم که عبارت باشد به شهوت ایشان برای نان و عشق (میل جنسی-م.)، بدون آنکه مانع مقررات و قوانین در سر راهش قرار گرفته باشد ، چرخهای زندگی را بنحوی ساده میگرداند و آنرا بدون کامل و شایسته میگذارد . تعداد اختراعات در چنین حکومتی بسیار معدود و انگشت شمار خواهد بود زیرا کار اختراعات تنها آنست که بر ثروت نرومند و بر قدرت مقتدر یفزاید . در چنین حکومتی نه کتاب و نه قانونگذار و متخصص قضائی و نه کارخانه و صنعتگر ضرورت دارد بلکه تنها بازرگانی دهاتی و معامله بین‌دهات کافی است. لااوتسه گوید:

« در سلطنت ، مسلماً افزایش تعداد منوعات موجب ازدیاد فقر در مردم است . هر چه که بره‌نافع مردم افزوده شود بیشتر باعث بی‌نظمی در کشور و قبیله میگردد ؛ هر چه که مردم بیشتر در کارها مهارت یابند ، بیشتر تزویر و جلیه‌ها و شیوه‌های عجیب بظهور میرسد؛ هر چه که بیشتر قانون وضع گردد بر تعداد دزدان و غارتگران بیشتر افزوده میشود . چنین است که حکیم خردمندی گفت : من هیچ کاری انجام نخواهم داد و مردم بخودی خود تغییر حالت خواهند داد ؛ من مشتاق آن خواهم شد که سکوت اختیار کنم و مردم بخودی خود درست رفتار خواهند بود . من در باب ثروت بخود زحمت نخواهم داد و مردم بخودی خود نرومند خواهند شد ؛ من از خود حرص نشان نخواهم داد و مردم بخودی خود بسوی سادگی بدوی خواهند گراید در کشور کوچکی با جمعیت قلیل من چنان فرمان خواهم داد که ولو آنکه افرادی در آن کشور باشند که هر يك لیاقت ده یا صد مرد را داشته باشند شغل استخدامی برای آنها وجود نخواهد داشت ؛ من مردم را چنان خواهم نمود که در عین حال که مرگ را واقعه‌می غم‌انگیز بندارند از آن اجتناب نکنند. اگر چه کشتی‌ها و قایق‌ها و کالسکه‌ها داشته باشند باید موقعی برای سواری آنها بدست نیاورند ؛ اگر چه مالک لباده‌های چرم گاومیش و سلاح‌های برنده باشند موقعی برای بکار بردن آنها نیابند . من باید مردم را چنان سازم تا رجعت بمصر استعمال طنابهای گره زده بنمایند. ایشان باید همان غذای ثقیل خود را لذیذ، لباس ساده خود را زیبا ، کلبه های محقر خود را استراحت گاه، و همان راههای معمول و موجود خود را منابع درک لاینت بندارند . باید در همسایگی ما و در مرئی و منظر ما کشوری باشد که دائم‌اصدای مرغها و سگها از آن شنیده شود اما من مردم را چنان خواهم کرد که رجعت بمصر

قدیم نموده حتی به بهای مرگ بیچوجه حاضر به معامله با آن همسایه نشوند. (۱)

حال ببینیم این طبیعتی را که لائوتسه میخواید آنرا راهنمای خود قرار دهد چیست؟

میبینیم استاد کهن فرق فاحشی بین طبیعت و تمدن قائل میشود بهماندرجه وهمان نحوه روسو در بحث خود تحت عنوان تالار صداهایا انکساکات آنرا «فکر جدید» مینامد.

طبق فلسفه تائوئیسم، طبیعت یعنی فعالیت طبیعی، یا جریان آرام وخاموش حوادث سابقه دار که قرنهار برقرار بوده. طبیعت یعنی نظم باعظمت وجلال فصول وآسمان. وآن همان تائو یاراه و روشی است که مظاهر آن در هر چشمه ونهر و صخره وستاره دیده میشود.

طبیعت همان قانون بیطرف وغیر شخصی ودر عین حال عقلی اشیاء است که اگر مردم بخوانند در صلح و صفا و خردمندی زیست کنند باید قانون سلوک و رفتار آدمی نیز از آن قانون طبیعی پیروی نماید وبآن وفق داده شود. این قانون اشیاء همان تائو یاروش عالم است همانطور که قانون سلوک و رفتار آدمی نیز تائو یاروش زندگی است. حقیقت این است که لائوتسه هر دو تائو را یکی دانسته و در نظری زندگی آدمی از اصل و در آهنگ کل جمع، جزئی است از آهنگ کل جهان. در تائوی کل عالم، قوانین طبیعت یکسان گشته بایکدیگر تشکیل همان جوهر کل واقعی رامیدهند که اسپینوزا از آن سخن میگوید. کلیه اشکال ومتنوعات طبیعی در این تائوی جهانی مکان شایسته خود را احراز کرده، و کلیه اختلافات و تضادهای ظاهری در آنجا بایکدیگر تلاقی مینمایند. و این تائوی جهانی همان مطلق است که در آن تمام خصوصیات منحل شده بصورت وحدت هگلی بیرون آمده اند (۲) (رجوع شود بفلسفه هگل و روسو و اسپینوزا در مجلد دوم این کتاب)

لائوتسه گوید که طبیعت درازمنه باستانی مردم و زندگی انسانرا ساده و صلح آمیز قرار داده و تمام جهان در شادی میزیستند. اما چون مردم تحصیل «علم» کردند، زندگی را باختراعات خود مبهم و پیچیده نمودند و کل معصومیت اخلاقی و ذهنی را از کف داده از صحراها به شهرها و آورده شروع بتحریر کتب نمودند و از آنجاستام بدبختیهای بشری واشکهای فلاسفه بظهور رسید. پس مرد حکیم و خردمند این ابهام و پیچیدگی حیات شهری را ترك میکند و از این معمای فاسدکننده وست کننده قانون و تمدن میگریزد و دور از شهر بیاهر کتاب بیاهر مقام و پست رسمی بیاهر مصلح یاوه سراخورد و در دامان طبیعت پنهان میکند.

رمز خرد و آن عنصر خاموش و آرام که تنها آخرین مرتبه است که میتواند بدان دست یابد در واقع بقیده لائوتسه همان اطاعت استائیک (تابع فلسفه رواقیون) است نسبت بطبیعت و این رمز در ترك تمام ظاهر سازیها و ترك قریحه و روشنفکری نهفته و عبارت است از قبول لوازم طبیعت بانهایت اعتدال و پیروی از آنچه که غریزه و حس بدان حکم میکند که در واقع تقلید معتدل و شایسته است از راه آرام و روشهای خاموش طبیعت.

۱ - «متون تائوئیسم» جلد دوم 3 - 2 ; Ixxv Ivi

۲ - «باغ لذات» بقلم Yang Chu چاپ ۱۹۱۲ لندن صفحات ۱۶ و ۱۹، تاریخ تمدن

جهان بقلم H. Schneider ترجمه T. Green چاپ ۱۹۳۱ نیویورک جلد ۲ صفحه ۸۱۰، تاریخ مختصر تمدن چین بقلم R. Wilhelm چاپ ۱۹۲۹ نیویورک صفحه ۲۴۷

بعقیده بعضی از فلاسفه معاصر در ادبیات جهان شاید سخنی خردمندانه تر از عبارت زیر که از گفته های لائوتسه است نتوان پیدا کرد :

« تمام اشیاء در طبیعت ، خاموش و آرام بکار خود مشغولند . آنها با عالم وجود گام میگذارند و صاحب چیزی نیستند. آنها وظیفه خود را انجام میدهند و ادعائی ندارند. تمام اشیاء عالم متشابهاً بکار خود اشتغال دارند و ما آنها را در کنار خود میبینیم و جزء فروع می‌پنداریم. چون هر يك بشر رسیدند باصل و مبدأ خویش رجعت میکنند. رجوع باصل یعنی استراحت و آرامش یا انجام سر نوشت . این رجعت ودگرگونی يك قانون جاودانی است. و شناختن این قانون همان حکمت یا خرد است.» (۱)

(در مورد اشاره اخیر «وجهت باصل» مقایسه شود با آیه قرآن مجید «انالله وانا الیه راجعون» که مولوی آنرا طی بحث فلسفی دیگری آورده که منتهی بدین بیت میشود :

«پس عدم گردم ، عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیه راجعون »

بعقیده لائو و طبق فلسفه تائوئیسم ، جزم یا سکون که عبارت از نوعی عدم فعالیت و امتناع از دخالت در سیر طبیعی اشیاء میباشد نشانی از خردمندی مرد خردمند و حکیم است در تمام موارد. اگر دولت و کشور دچار بی نظمی است کار شایسته آن نیست که در آن اصلاحی نمایم و یا تغییری بدهیم بلکه عمل شایسته آن است که هر فرد حیات خود را توأم با انجام منظم تکالیف خود نماید. هر گاه مقاومت فرد بازد و خورد و مقابله مواجه گردید اعقل و انب آن است که مشاجره و دعوانگنی یا جنگ برپاسازی بلکه با خاموشی و آرامی خود را بکنار بکشی و بوسیله تسلیم و صبر پیروز شوی بفرض آنکه پیروزی موضوع داشته باشد. عدم مقاومت و بی‌عملی غالباً و براتب بیشتر از عمل، منجر به پیروزی میگردد. در اینجا در منخن لائوتسه اشاراتی دیده میشود که به آنچه که بعداً در منهب مسیح و منسوب به عیسی مسیح آمده است بی‌شبهت نیست . لائوتسه گوید :

« هر گاه تو جنگجویی نکنی و حاضر بجنگ و دعوانشوی احدی در روی این کره خاکی قادر نخواهد بود که با تو به جنگ و ستیزه برخیزد آزار و ادره بخویشتن را با مهربانی تلافی کن من نسبت بکسانی که خوب هستند خوب هستم و نسبت بکسانی که خوب نیستند نیز خوب هستم و بدین طریق همه چیز و همه کس خوب خواهد شد. من نسبت بکسانی که صیسی هستند صیسی هستم و نسبت بکسانی که صیسی نیستند نیز صیسی هستم و بدین طریق همه چیز و همه کس صیسی خواهد بود نرم‌ترین چیزها در عالم با نرمی بر سخت‌ترین چیزها حمله میکند و از عهده آن بر میآید در عالم هیچ چیز نرم‌تر یا ضعیف‌تر از آب نیست، با وجود این برای حمله در برابر اشیاء محکم و قوی هیچ چیز مؤثرتر از آب نبوده و بر آن نتواند سبقت یافت» (۲) و همچنین مکرر زنان را مثال میآورد که با همان حربه مروت و نرمی همیشه بر مردان فایز میآیند. (۳)

۱ - متون تائوئیسم جلد اول 2 - 1 و 171

۲ - متون تائوئیسم جلد اول 1 ، 2 و 219 ، 2 و 219 ، 1 و 171 ، 1 و 171 ، 1 و 171
و تاریخ ادبیات چین تعلیم H. A. Giles چاپ ۱۶۲۸ نیویورک صفحه ۷۳ - ۳ - متون تائوئیسم

جله دوم 2، 171

بطوریکه مشهور است در کلیه این آئین‌های چینی همیشه نام از مرد حکیم و خردمند و دانا برده میشود و عقاید مزبور عموماً منتهی به فرضیه خرد و خردمند می‌گردد و این خاصیت مخصوص افکار چینی است که از مقدسین صحبت بیان نیآورد و همیشه از حکما و خردمندان سخن می‌گوید. چندان از خوبی بحث نمیکند بلکه از خرد گفتگو مینمایند. در نزد چینیان غایت آمل یا اید آل عبارت از مرد هو خواه تقوی نیست بلکه اید آل چینی دماغ پخته و آرام است، و مردی است که با آنکه لیاقت اشغال مقامات عالی را در جهان دارد کناره گیری کرده رجعت بسادگی و خاموشی مینماید. خاموشی آغاز مرحله عقل و خرد است. مرد خردمند حتی از تائو و خرد و حکمت هم سخن نمی‌گوید زیرا خرد و حکمت را هیچگاه نتوان با کلمات بدیگری انتقال داد و تنها با عمل و تجربه و نمونه قرار گرفتن قابل انتقال است. چنانچه گوید:

«آنکس که راه را میشناسد درباره آن يك کلمه هم سخن نمی‌گوید و آنکس که درباره آن سخن می‌گوید آنرا نمیشناسد. آنکس که میداند نمی‌گوید، و آن کس که می‌گوید نمیداند. آنکس که میداند دهان خود را می بندد.» (۱)

بمقیده وی مرد خردمند فروتن و متواضع است زیرا در سن پنجاه سالگی (۲) شخص معمولاً باید نسبت علم و ضعف خرد را کشف کرده باشد. چنانچه مرد خردمند پیش از سایرین میداند سعی میکند آنرا مخفی دارد. «وی درخشندگی خود را ملایم میکند و اعتدال میبخشد و بدین طریق خود را در توافق و هم‌آهنگی با تیرگی دیگران قرار میدهد» (۳) طبق فلسفه تائوئیسم، مرد خردمند با سادگی و هر کس که ساده است موافقت میورزد نه با عالم و دانشمند و لذا از ابتلای بفرایز ابتدائی تضاد آسوده خواهد بود. مرد خردمند بهیچوجه اهمیتی به ثروت و قدرت نمیدهد بلکه امیال خود را بعد اقل بودیسم تقلیل میدهد. چنانچه گوید:

«من چیزی ندارم و چیزی در خود نمی بینم که صاحب ارزشی باشد؛ من آرزو دارم که قلب من کاملاً مقهور گردد و تا بعد خلاء مطلق تهی و خالی از هر چیز شود.... حالت خلاء را باید بعد اعلی رسانید و آن خاموشی و آرامی با قدرت خستگی ناپذیر حفظ گردد... اینچنین کس را نمیتوان نزدیک یا دور، آشنا یا بیگانه پنداشت. وی در ماوراء کل پندارها از قبیل نفع یا ضرر، محبت یا آزار، و مافوق تمام تصورات از قبیل اشرافیت یا پست بودن رتبت قرار دارد. وی شریف‌ترین مرد در زیر این گنبد نیلگون است» (۴)

ضرورتی ندارد که در اینجا تطابق عقاید بالا را با عقاید ژان ژاک روسو که کاملاً مشهور است متذکر شویم و جزئیات عقاید هر دو را در معرض مقایسه قرار دهیم (رجوع شود بفصل مربوط به روسو در مجلد دوم همین کتاب) بطوری که

۱- متون تائوئیسم جلد دوم 1-2, 171 ۲- چینیان معتقدند که مرد خردمند در حدود ۵۰ سالگی بعد بختگی کامل میرسد و سپس در حال خاموشی و خردمندی تا يك قرن زیست می‌کند.
۳- کتاب مزبور جلد دوم 2, 171-۴- کتاب مزبور جلد اول 1, 171 و جلد دوم 3, 171 و کتاب فرهنگ خاوری و باختری بقلم M. Parmelee چاپ ۱۹۲۸ نیویورک صفحه ۴۳

برخواینده مشهود است با آنکه هر دو فیلسوف از لحاظ تاریخ زندگی قرن‌ها بایکدیگر فاصله دارند طرز فکرشان یکی است و هر دو از یکنوع است. و همانطور که در فلسفه تاریخ و فرضیه قاین بی هم اشاره شده است این فلسفه فلسفه نیست که در طی تاریخ متناوباً در مواقع معینی از سیر تاریخی ملل ظهور میکند و بعد از چندی ناپدید شده بار دیگر پس از مدتی مرور زمان در موقع مشابه تجدید ظهور میکند زیرا در هر نسل و نژاد یا پس از گذشتن هر چند نسل موقعی فرا میرسد که اکثر مردم از تقلا و کوشش مداوم خسته شده، از ظلم و فشار و بیچیدگی و ابهام و سرعت زیاد در زندگی شهری بجان آمده ادبیات و تحریرات ایشان مشحون میگردد از ایدآلیسم و ایدآلیزه کردن مسرات زندگی بکنواخت روستائی و حیات ساده دهقانی و بر ضد علم نیز مینویسند، از طبیعت و لذات طبیعی سخن میگویند و «طبیعت» اصطلاحی است بسیار شایسته که در اخلاقیات و مذاهب و انواع فلسفه‌ها ممکن است از آن استفاده نمود. همه کس از هر طبقه و صاحب هر مرام در استدلال و اثبات مدعای خود به این اصطلاح دلچسب متوسل میشود. حتی آنکه هم علوم طبیعی داروین و هم فلسفه غیر اخلاقی نیچه هر دو بر اثبات پیش از فلسفه لائوتسه و فلسفه مسیح بطبیعت استناد میکنند و بدان توسل میجوید.

اما بعضی از فلاسفه بطور کلی توسل بطبیعت و استناد بدانرا در مورد نظام اجتماعی بشری منکر شده میگویند اگر قرار شود کسی تبعیت از طبیعت نماید و بنحو طبیعی عمل کند لازم میآید که مرتکب قتل نفس گردد و بجای بکار بردن فلسفه و تفکر فلسفی از گوشت بدن دشمن خود تغذیه نماید و در این صورت چنین موجودی گمان نبرود بتواند تحقیر نفس کند و خاموشی و سکوت پیش گیرد. حتی شخم زدن زمین نیز یکنوع جنایت محسوب میشود زیرا بوسیله شخم زدن تخم های گیاهان معینی را نابود میکنیم و بهیات آنها خاتمه میدهیم تا تخم دیگری طبق سلیقه و میل خود جای آن بنشانیم و این خود نوعی میل بشکار و قتل است و کشاورزی هم باین استدلال بهمان درجه صنعت، کاری «غیر طبیعی» است. بنگی از فلاسفه باختری معاصر مینویسد معذرا در همین فلسفه لائونیز جوهری شفا بخش برای روح آدمی دیده میشود زیرا هنگامیکه ما هم در ناحیه دور دست کوهستان و صحرای آرام و خاموش بدور آتش شعله‌ور می نشینیم احساس میکنیم که از همان کوههای خالی از جمعیت و صحرا های عاری از موجودات و از همان شعله آتش صلح و آرامش شفا بخش میطلبیم.

خلاصه آنکه با مرور بتاریخ بشری می بینیم زندگی انسان همیشه مانند پانول ساعت در نوسان بوده از سستی بست دیگر میگراید و باز بحال اول بر میگردد و فلسفه وی نیز همراه همان شیوه زندگی بین ولترو روسو، یا در میان کنفوسیوس و لائوتسه، یا بین سقراط و مسیح در نوسان است. در هر نسل هر فکری که بدان نسل منتقل گشته یا در خلال زندگی آن نسل ظهور ننموده آن فکر خود روزهای درخشان را گذرانیده و عده بی از مردم یا از روی خرد یا بسبب بیخردی برای صحت اثبات آن مبارزه کرده و شاید این مبارزه هم بجنگها منجر گشته سپس روزی فرا زسیده که مردم از آن فکروایده و از مشاجره هاخته شده و مثنی ایدالهای معکوس را بنسل جوان منتقل ساخته اند. در این هنگام است که مردم همراه ژان ژاک روسو و لائوتسه عازم جنگلها شده با حیوانات راه دوستی گرفته

واژ زبان ساده دهقانی و طبق فکر بدوی روستائی سخن گفته‌اند و جهان را باتمام شرور و بدیهایش ترك گفته‌اند و در زمان معاصر گویا یکی از این دوره‌ها مصادف با همین زمان حاضر ما باشد که شاید لازم آید تمام کتابهای موجود را در آتش ریخته بسوزانیم مهذا آثار مندرجات يك كتاب مهم در دماغها باقی و جاودان خواهد ماند و آن جوهر حرکت كتاب **تائو-ته-چینگ** (۱) است.

اکنون میتوان قیاس کرد که هنگامیکه کنفوسیوس در سن سی و چهار سالگی و برای دیدار لائوتسه که او آخر عمر خود را میگذرانیده **بشهر لویانگ** (۲) پایتخت **چو** (۳) آمده و از افکار وی آگاهی یافته است چگونه فلسفه لائوتسه بنظرش عجیب رسیده و بعد هادرسد ایجاد فلسفه عکس آن برآمده است. کنفوسیوس در این ملاقات از پیراستاد خواسته است که بوی اندرزی دهد. لائوتسه بایبانی موجز و مرموز و تند اینچنین بکنفوسیوس اندرز داده گوید:

«کسانیرا که درباره آنها بتحقیق برخاسته بی استخوانشان هم بڭاك بدل شده و چیزی از ایشان بجز کلماتشان باقی نمانده. هنگامیکه ساعت موعود مرد بزرگ فرا میرسد بمرتبه رهبری و پیشوائی میرسد اما قبل از آنکه ساعت در گذشتش فرا رسد می بیند که تمام مساعی او با موانع مواجه گشته است. من شنیده‌ام بازرگان کامیاب کسی است که با کمال احتیاط ثروت خود را پنهان میدارد و چنان وانمود میکند که چیزی ندارد، و مرد بزرگ هم و لو که محصور بموقیتها باشد از لحاظ ساوک و رفتار و ظاهر، ساده و آرام است. پس خود را از شر غرور و مباهات و مطامع خویشتن و ناز و تظاهر و هدفهای دور و دراز خلاص کن. سیرت تو چیزی بدین ها نیافزاید. این است اندر زمن به تو.» (۴)

سز و ماچی یون مودخ بزرگ چینی حکایت میکند که کنفوسیوس بشنیدن این کلمات حکمت آنرا درک کرد و آنرا حمله و اهانت بنخویشتن نپنداشت. بلکه بعکس در مراجعت از نزد خردمند در حال مرگ بشهر خویش، شاگردان خود را مخاطب قرار داده گفت: «من اکنون میدانم که پرندگان چگونه پرواز مینمایند، ماهیان چگونه شنا میکنند و حیوانات چگونه میدوند ولی دهنده ممکن است روزی بدام افتد و شناگر گرفتار چنگک و قلاب گردد و پروازکننده را تیری از باد آورد. اما آنچه که نپنداستم این بود که چگونه اژدهای بالدار (دراگون) بر پشت باد سوار گشته از میان ابرها میگردد و با آسان صعود میکند. و امروز که بیدیدار لائوتسه نائل آمدم میتوانم تنها او را با دراگون مقایسه نمایم و او همان اژدهای بالدار است که بر پشت باد آرام گرفته با آسانها صعود میکند» (۵)

اکنون نوبت به کنفوسیوس یا استاد جدید میرسد که پس از ملاقات استاد کهن انجام مأموریت خود را آغاز نموده در وضع فلسفه خویش پیشروی نمود تا آنجا که متنفذترین و مؤثرترین فیلسوف در تاریخ بشری گردید.

۱ - Tao - Te - ching - ۲ Chou - ۳ Lo - yang - ۴ متون تائوتسیم Legge صفحه ۳۴

۵ - کتاب مزبور صفحه ۳۴

دوم - کنفوسیوس

شرح حال و فلسفه سیاسی وی

مختصری از اوضاع قدیم چین و محیط کنفوسیوس

تمدن باستانی چین که در آن، گاو آهن برای شخم کردن زمین و بکار بردن چرخ تراش برای کارهای سفالی در دوره سلطنت سلسله چو (۱۱۲۲-۲۴۸ ق.م) معمول بوده است در حوالی **هوانگ هو** یارودزرد تمرکز داشته. هنوز معلوم نیست که چینیان در آغاز از طریق باختر در سواحل این رود بزرگ پیش آمده‌اند یا از جنوب تا باین نقاط رسیده‌اند که شامل **شان توگ** نیز می‌شود. در آن زمان هنوز آسی از کشور ژاپون وجود نداشته یا بنحو شایبه نامی از آن بعنوان سرزمین کوتوله‌ها بگوش مردم خورده بود. مذهب بودیسم یابودا هنوز از هند به چین سرایت نکرده بود، اراضی اطراف رود **یانگ تسه** هنوز عبارت بوده است از نی‌زارهای باتلاقی که قبایل بر بر تازہ نوعی حکومت بدوی را در آنجا آغاز نهاده بودند. یکی از رؤسای سرزمین چو مباهات کرده و گفته است که «من تنها یک وحشی بربری هستم و خود را آلوده به القاب چینی نکرده‌ام» و این نکته را نیز برگفته خود افزوده است که جد او از استان یک ماده بئر شیر خورده و پرورش یافته است. امپراطوران چین که خود را بی نیاز از دیگر کشورها میدانست و سابقه یکپهزار ساله فرهنگ خود مباهات می‌کرده‌اند در بار خود را در **بو یانگ** در ایالت **شان توگ** قرار داده بودند. در قرن ششم سبب آنکه سلاطین سلسله چو مرزهای خود را باراضی بربرهای بدوی توسعه داده بودند، سیاست‌شان چنان اقتضا کرد که باشراف حوزه امپراطوری قدرت مستقله بخشند و حتی آنکه اجازه ساختن قلاع دهند و بدین طریق یک دوره ملوک الطوایفی (فتودالیزم) در کشور چین بظهور رسید. پنجاه و دو زمامدار چینی که اسماً و از لحاظ تشریفات تابع امپراطورهای مقدس بودند با یکدیگر بشاجره و نزاع پرداختند تا سال ۲۲۱ قبل از میلاد که امپراطور **چی - وانگ - تی (۱)** بوسیله کار معروف خود یعنی سوزانیدن تمام کتابها جهد نمود تا تمدنی واحد و متحد در آن کشور بوجود آورد معیناً نتوانست با نیروی سنت و عادت مقابله نماید، ظهور کنفوسیوس در حدود اواسط همین دوره هرج و مرج و ملوک الطوایفی است.

شرح حال کنفوسیوس

(۵۵۱-۴۷۹ ق م)

کنفوشیوس یا **کنفوسیوس** که اصل اسم وی کونگ فودزو K'ung Fu - tzu یا **کونگ فوتسه** Kung Fu-tse بوده که معنی ادبی آن «کونگ فیلسوف» است و در زبان لاتین بنام کنفوسیوس خوانده شده او را **کونگ چیو** K'ung Chiu نیز مینامند فیلسوف بزرگ و معروف چین متولد لو Lu است که اکنون بنام

ایالت شانتونگ Shantung خوانده میشود و تا با امروز احفاد وی در شهر کوچک کوفو Kufow یا شوفو Gh'u - foa زیست میکنند و اکنون نسل و نسب هفتاد و هفتم او حیات دارند . وی در اوایل عمر اوقات خود را صرف مطالعه تحریرات قدیم نموده در علم و دانش شهرت می یافت و برترتبه نخست و وزیر دولت لو رسید و هنگامیکه زمامدار



کنفوسیوس

کشور راه عیاشی پیش گرفت (در ۳۹۵ ق م) کنفوسیوس ازست خود استفاداده مدت ۱۲ تا ۱۳ سال حیات آوارگی اختیار کرد و از کشوری بکشور دیگر مسافرت کرده به تعلیم مردم اشتغال داشت . وی معلم منہبی نبوده و تعلیمات وی جنبه اخلاقی دارد و بیشتر مربوط است بحیات خانوادگی و اصلاحات اجتماعی و فن زمامداری. و اندرزهای وی که تا با امروز راهنمای زندگی روزانه مردم شمرده میشود دارای ارزش علمی بوده و شبیه فلسفه سودجویی (یوتیلیتاریانیم) است. وی خود را مبتکر و خلاق آن فلسفه شمرده بلکه «ناقل» آن و با اصطلاح دیگر پیامبر آن فلسفه میدانند که بمفهوم حامل پیام باشد . تحریراتش بیشتر شامل توجیه و تفسیر معتقدات کلاسیک چین است و شاگردان بسیار داشت که مطالب بسیاری بر ادبیات چینی افزوده اند . کتاب اناکت Analect که تلخیصی

از تعلیمات وی در موضوعات متنوع میباشد یکی از جمله چهار کتاب کلاسیک معروف چین است. از ۲۵۰۰ سال پیش تاکنون تحریرات این حکیم بزرگ چینی مبنای یکدستگاه عظیم از اصول اخلاقی و معیاس رفتار برای میلیونهای ییشمار مردم خاورزمین بوده و هست و با آنکه در خلال قرون و اعصار، مذاهب تائوئیسم و بودیسم و مسیحی بیابازده با آن برخاسته اند، آئین کنفوسیوس اگرچه امروز عنوان یک دستور برای نظم سیاسی را نمیتواند داشته باشد لاقلاً بعنوان یک فلسفه زندگی و احکام اخلاقی و اجتماعی تا با امروز همچنان برجا مانده است. گفته های پرمفرد وی که از کودکی تقریباً در دماغ تمام مردم چین نقش بسته است تأثیر اجتماعی ییحد و حصر در آن کشور داشته است. تا کیدوی در مورد تقوی و درستی، خیرخواهی و نجابت که طبق فلسفه وی از فرد شروع شده به خانواده و جامعه و ملت و جهان بسط داده میشود آئین مزبور را بصورت یک نیروی اخلاقی بسیار قوی در خلال قرون و اعصار بیرون آورده است . گویند کنفوسیوس در قوت دال نشین لو بصورت کودکی زشت چهره و کر به النظر از مادر متولد گردید در حالیکه یک برآمدگی هم در سر داشت. تولد وی مصادف است با مرگ نبو کلد نرور (بخت النصر) در نینوا. پدر کنفوسیوس یک نفر سرباز فقیر بوده ولی نسبش بخانوادنی کهن میرسیده و کنفوسیوس از زوجه دوم وی بوجود آمده (از زوجه اول عده می دختر بوجود آمده بودند) و مادر کنفوسیوس را در سن هفتاد سالگی بمقد ازدواج خود بیرون آورد. قدیمی ترین مورخین چینی این بیوند را عاری از تشریفات رسی ازدواجی ثبت کرده و بدین طریق خواسته اند بگویند که کنفوسیوس حلال زاده نیست . پدر کنفوسیوس سه سال

پس از تولد فرزند بدرود حیات گفته و کودک در دامان مادر پرورش یافت. مادرش به ارواح و اوهام و پیشگویی و تغال و وجود جهان دیگر پس از مرگ معتقد نبود. ولی در سالهای اولیه زندگی به انجام تشریفات و رعایت آن علاقه و هم در آن تخصص داشت و توجه وی به حیات آدمی در همین جهان بود و عین همین خصائص است که بنیان معتقدات و آئین این معلم بزرگ قرار گرفته است. وی کشور چین را آنطور که معمول بود سرزمین کتب مقدس میدانند و تحریرات او هم جنبه مذهبی و قدس ندارد بلکه در زمره تحریرات کلاسیک تلقی میشود. کنفوسیوس در سن ۱۷ سالگی شغلی در خانواده امیر موسوم به چی Chi بدست آورد و آن عبارت بود از نظارت بر املاک و جمع آوری عثریه. وی در همان زمان ازدواج کرده و از او فرزندی بوجود آمده که از آن فرزند نسلها یکی پس از دیگری زیسته و تا با امروز هنوز ادامه یافته اند (۱) و گفته اند که پس از مدت کمی زوجه خود را بواسطه ناسازگاری طلاق گفته. برخلاف سنت چینی که مردم آن کشور همیشه از پدر و مادر واجداد خود سخن گفته و بدان مباحثات میکردند، کنفوسیوس در مدت عمر خود بندرت سخنی از پدر و مادر خود بیان آورده ولی مقبره می برای ایشان ساخته و در مراسمیکه در آنجا بعمل آمده گفته است:

« من مردی هستم که متساویاً بشمال و جنوب و خاور و باختر تعلق دارم ولی باید سببی در وجود من نهفته باشد که این مکان را همیشه بخاطر میآورم. »
 نکته قابل توجه آنست که با وجود کثرت عظیم تعداد شاگردان و پیروان وی منسوبان واقوام وی از بیروی از او خودداری کرده اند.

وی پس از درگذشت مادر عزم کرد که راه تحصیل علم و دانش پیش گیرد. معلومات وی در مورد آداب و رسوم مذهبی مورد توجه و زرای امیر نشین محل سکونت وی قرار گرفت و پس از آنکه یکمرتبه بدر بار امپراطور چو در لو یانگی بار یافت کارش بالا گرفت چندی بعد وی با تفاق امیر ناحیه مزبور تبعید شد. در تبعیدگاه قسمتی از تعلیمات خود را برشته تحریر آورده بدر بارهای فتودالهای مختلف عرضه داشت. وی در دوره آوارگی خویش با کمال تعجب دریافت که با وجود تبخرش در علم، مورد محبت و خوش بینی سایر دانشندان و همکارانش نیست. امامزیت وی بر سایر فلاسفه و دانشندان همصرش این بود که کنفوسیوس علاوه بر سایر مراتب، یک فیلسوف سیاسی بود و فلسفه اخلاقیات فردی و نظریات وی درباره مذهب در واقع بسط و تکمیل همان معتقدات وی بود در باب رفتار و سلوک اجتماعی که در حقیقت با مسائل سیاسی و امر حکومت و روابط دولت با مردم منتهی میشود. بدین سبب است که در میان کشورهای خاوری و آسیائی آنچه که از تواریخ مسطور و تحریراتی که باقی مانده است بر میآید شاید بتوان چین را اولین کشوری دانست که در آن فلسفهئی بالنسبه روشن که بتوان آنرا یک فلسفه سیاسی نامید بدست این حکیم خردمند بوجود آمده است (همانطوریکه یونان را در منطقه باختری باید اولین سرزمینی دانست در تاریخ که فلسفه سیاسی در آن ظهور کرده است) و اگر در سایر مناطق خاوری فلسفهئی از این باب

۱ - در سال ۱۹۴۸ هنگامیکه نویسنده این کتاب در نیویورک بودم در مطبوعات روز دیده شد که یکی از نوادگان کنفوسیوس برای تحصیل و مطالعه بآمریکا وارد شده است.

وباین درجه وضوح در امر حکومت و سیاست وجود داشته است، یا تحریرات مربوط بدان از میان رفته و اثری از آن باقی نمانده است و یا اساساً بروی کاغذ نیامده و یا آنکه هنوز ما را از آن خبری نیست و شاید بعدها از زوایای تاریک تاریخ بقوت نور تحقیق و تتبع روشن گردد.

فلسفه سیاسی کنفو سیوس و تحلیل مختصری از آن

مقایسه بین فلسفه لائوتسه و کنفو سیوس

برخلاف لائوتسه «پیراستاد» و حکیم صوفی و طرفدار اصالت فرد، کنفوسیوس آیین «عدم مقاومت» و «عدم دخالت» و فلسفه «فرار از امور دنیوی» را با کلیه متفرعات انارشیسم فلسفی آن مردود دانسته و بالعکس معتقد است به هدایت بشری از طریق درک مستقیم مسائل (۱) یا استنباط و انتقال آن و مرام وی متضمن عدم اعتماد بحکومت است و همین مواد است که مورد توجه و تأیید بعضی از فلاسفه معاصر مانند برتراند رسل (۲) گردیده که سرزمین چین را دیده و مطالعاتی در فلسفه آن بعمل آورده است (رجوع شود به فصل آخر جلد سوم این کتاب قسمت مربوط به فلسفه برتراند رسل فیلسوف انگلیسی) کنفوسیوس، این فیلسوف خدامانند چینی که او را حکیم آداب پرست (ریتوالیسم) و فیلسوف اخلاقی می‌شناسند در ۲۵۰۰ سال پیش آیین فرار (مسلک اسکمی پیسم) را که در زمان ما مورد توجه و تأیید لاین یوتانگ (۴) فیلسوف معاصر چینی قرار گرفته است مردود و پست می‌شمارد.

در بحث قبل راجع به لائوتسه اشاره کردیم که حکیم مزبور برخلاف کنفوسیوس، قدرت راریشه شرارت و بدی و شرهادانسته و گوید «تنها حکومتی ارزش دارد که اعمال و افعالش با طبیعت یا قانو (یا Logos یعنی عقل) مطابقت داشته باشد و سایر تمدنها کلا فاسد و برخاسته هستند» (که در واقع طبیعت را مظهر عقل دانسته و اختلافی بین این دو نمی‌بیند). یکی از شاگردان لائوتسه گوید.

«در دورانی که غرایز طبیعی بز مردم حکومت میکرد مردم با آرامی در حرکت بودند و از روی ثبات باشیاء و حوادث مینگریستند ۱۰۰۰۰ ماهنگامیکه خردمندان و حکما ظهور کردند مردم را در سراسییبی صدقه و خیرات و مبرات در طریق لغزش گذاشتند و آنها را بز نجیرا انجام وظیفه نسبت به سایه مقید ساختند. و بدین طریق شك در جهان بشری راه یافت ۱۰۰۰۰ تخریب استقلال طبیعی اشیاء بمنظور تولید و تهیه اشیاء و لوازمی از هر نوع بدست صنعتگر و هنرمند آغاز گردید. این است گناه هنرمند. کواعدام قانو (حکمت استنباطی) بلظور تشکیل دستگاه صدقه و خیریه و انجام وظیفه نسبت به سایه بدست خردمندان (حکما یا فلاسفه - م) آغاز شد - و این است گناه مرد حکیم.»

چون ظهور کنفوسیوس مصادف با اواخر عمر لائوتسه بوده و کنفوسیوس هم بنام حکیم یا خردمند یادانا شهرت یافته بود از میان فوق که منقول از یکی از پیروان لائوتسه میباشد کاملاً آشکاراست که مورد اشاره و طعنه گوینده کسی جز کنفوسیوس نیست. و مخفی نماند که این بحث و مشاجره ایدئولوژیکی تا با امروز هم هنوز بصورت معامی لاینحل باقی مانده و روشن نگشته است.

فساد دستگاه حکومت و سیاست زمان بیش از هر چیز مورد توجه کنفوسیوس بوده و فکر او را مشغول داشته و موضوع دستورهای وی به پیروان و شاگردانش بوده است. وی در این مورد تجارب عملی نیز داشته زیرا پس از مراجعتش از اولین تبعید بیین خویش مدت کوتاهی بسمت فرماندار شهر چونگ تو (۱) تعیین گردید. گویند رژیم حکومت وی حاوی قوانین شدید دربارهٔ تعدیل و تحدید هزینه‌ها و مقررات سخت مربوط به آیین دفن و تشییع جنازه بوده است و همچنین شامل قوانینی شدید دربارهٔ اجرای عدالت و رعایت موازین عدالت و حتی شامل منع ساختن لوازم صنعتی بیهوده و زوائد نیز بوده است. مراسم مقدس مذهبی موسوم به ست - یی (۲) یا قربانی کردن انسان (مانند سوزانیدن جسد زنده زن با جسد مرده شوهرش که در میان هندوها معمول بود) مورد پسند این حکیم عقلی (راسیونالیست) نبوده و آن را با ترش رویی تلقی کرده. کنفوسیوس قبل از تبعید دوم وی که با اتفاق امیر لو انجام گرفت چندی نیز سمت وزیر امور عامه و شهر بانی راعیده دار بود و بدین طریق بسزلهٔ نخست وزیر امیر نشین مزبور بود. حال دستورها و اندرزهای اخلاقی وی هر چه که بوده باشد بطوریکه از تواریخ مسطور معلوم میشود قدر مسلم آنست که در این دورهٔ تصنی که مصادف با آشفتگی اوضاع و ظهور مصائب بوده است، کنفوسیوس در اجرای عدالت بسیار سخت گیر بوده و ظاهراً معتقد شده است که کيفر اکثر گناهان باید اعدام باشد. چندی بعد کنفوسیوس بسبب مشاهدهٔ رواج تحريك و آنتريك در دربار امیر لو و ملاحظهٔ اینکه امیر مزبور بمیاشی پرداخته بیشتر توجه خود را معطوف بزنان داشته است از شغل خود استعفا داده کشور لو را مدت چهارده سال ترك گفت و در وی Wuzi سکونت گزید تا از تحقیر خویشتن در آینده اجتناب کرده باشد. وی در مورد امیر مزبور گوید: «من هرگز در عمر خود کسی را ندیده‌ام که تا ایندرجه بجای توجه به تقوی توجه و علاقه بصورت زیاد داشته باشد.» کنفوسیوس موقتاً در کشور فتودالی سونگ Sung اقامت گزید و در همانجا همین موقع بود که این اصل را وضع نمود که «سوگندهائی که در زیر فشار و سختی ادا شده باشد قوت الزامی ندارد» یعنی یادکنندهٔ سوگند ملزم بر عایت آن نیست.

کنفوسیوس میهن دوست بوده و علاقه به رجعت اختراعات جامعهٔ فرهنگی چینی داشت و عقاید فلسفی خود را مانند هدایای گرانبھائی برای تمام دربارهای فتودالی چین فرستاده در دورهٔ کنارگیری خود گفته است: «اگر یکی از زمامداران مرا بخدمت میگماشت در ظرف مدت دوازده ماه کاری قابل توجه انجام میدادم و در ظرف سه سال حکومت بحد کمال میرسید»

لائوتسه در برابر چنین گوید :

« آنها که اطلاعات بسیار دربارهٔ امور عملی دارند و کارهای بزرگ انجام میدهند شخص خویش را باخطر میاندازند ، زیرا بواسطهٔ عمل و علم خود پرده از خطاهای بشری برمیکینند . آنکس که تنها سردیگر است چیزی از دیگری ندارد زیرا آنچه را که دارد مدیون پدر خویش است؛ و آنکس که تنها زیر دست دیگری است چیزی از خود ندارد زیرا آنچه را که دارد مدیون زیر دست است .»

کنفوسیوس در پاسخ یکی از ازهان گوشه نشین که پیرو احکام لائوتسه بوده و اصرار در کناره گیری داشته و معتقد بوده است که هیچ چیز قادر بر جلوگیری از سیل بنیان کن بی نظمی زمان نیست گفته است :

« اگر من بانوع بشر معاشرت نکنم پس با که معاشرت کنم ؟ هر گاه نظم و حق و اصول درست بر تمام جهان حکمفرما باشد دیگر دلیلی برای من وجود ندارد که چیزی را تغییر دهم .»

کنفوسیوس را محققین فلسفه، اولین فیلسوف سیاسی جهان می‌شمارند زیرا وی قبل از سقراط و افلاطون میزیسته است. در زمان کنفوسیوس جمعی از هم میهنان او می‌گفته‌اند که کنفوسیوس می‌خواهد کاری را انجام دهد که خودش هم میدانند محال است. گفتهٔ مزبور نیز نزلتی در ارکان عقیده و مجاهدهٔ کنفوسیوس وارد نکرده با بیانی آمیخته به شکسته نفسی گوید :

« آئین و عقاید من مدعی نیستم که پیشرفت میکند. من دربارهٔ چوب شناوری نشسته خود را در دریا رها میکنم مرد خردمند مبتلای به مصائب است زیرا باید با علم باینکه بعد از مرگش نامی از او برده نخواهد شد جهان را ترک می‌گوید ...

..... آیا من يك كدوی تو خالی هستم تا برای اینکه مرا نخورند باید در جایی که در دسترس نباشد بدارم آویخت ؟ ... از این مثال و امثلهٔ بسیار دیگر کاملاً آشکار است که ایجاد فرصتی برای شخص دانشمند بنظر خدمت بزمادارش تنها بستگی با خود دانشمند نداشته بلکه مرهون است با اوقات و زمانی که دانشمند زیست میکند . مرد برای اینکه شریف و محترم باشد باید تنها متبحر در علم گردد و از لحاظ فکر صاحب دماغی جدی باشد . . . قبل از آنکه من از مادر متولد شوم بسیار از مردان دانشمند و اهل تقوی بوده‌اند که سرنوشتشان آن بوده که در گمنامی زیست کنند و در تاریکی بگردند و ممکن است سرنوشت من هم چنین باشد .»

در اینجا باید این نکته را متذکر گردید که نباید پنداشت که کلیهٔ عقاید کنفوسیوس در برابر عقاید لائوتسه قرار گرفته و متباین با آن است بلکه وجوه اشتراکی نیز بین عقاید آنها دیده میشود و از آنجمله است اعتقاد بصلح دوستی و صلح جوئی یا پاسی فیهم (۱) چنانچه در خطاب بیکی از امرای گوید :

« جنابا ! در اجرای امور حکومت چه ضرورتی دارد که کسی را بقتل رسانی ؟ بگذار امیال تو تابع نیکی و کار تو نمونه خوبی باشد و بدین طریق مجازات و کیفر دادن باحدی مورد ضرورت نخواهد بود .

در حقیقت، عالیترین فضیلت انسان وحدت اعلائی کمال آدمی آن است که بتواند کلید اصلی وجود اخلاقی ما را که باعث الصاق و وحدت ما با نظم جهانی میگردد بدست آورد .

در میان وسائل و عوامل تجدید تجلی بشری آن وسائل و عواملی که با وسعای زیاد و نمایش و تظاهر همراه هستند در حداقل اهمیت میباشند .

قانون اخلاق عبارت است از انجام قانون وجود خودمان »

کنفوسیوس هم در کتاب موسوم به «آئین و مسائل» (که آنرا «حسن مشترک درستی» نیز مینامند) و کونگ کی (۱) نواده وی آنرا جمع آوری و تألیف کرده است و هم در بعضی از تحریرات دیگر خود مسئله خانواده و توارث و جامعه را مورد بحث قرار داده گوید :

« قانون اخلاق در رابطه بین مردوزن راه صعود میگیرد و در حد اعلائی صعود خود حاکم اعظم بر زمین و آسمان است . . . حسن اخلاقی ، فضیلت خاص انسان است . . . حسن عدالت عبارت است از شناسائی آنچه که حق و شایسته باشد . احترام بکسانیکه ثروتمندتر و افضل از ما هستند عالیترین تجلی حسن عدالت است درجات نسبی محبت طبیعی را باید نسبت بکسانی که با ما قرابت دارند درخوبیستن احسان کنیم و درجات نسبی احترام را باید نسبت بکسانیکه افضل بوده و ارزششان بیش از ماست مرعی داریم . اینهاست آنچه باعث ظهور حیات اجتماعی و ایجاد تیز و تشخیم در زندگی اجتماعی میگردد . زیرا تاهنگامیکه عدم تساویهای اجتماعی يك مبنای اخلاقی و درست نداشته باشد، حکومت مردم از محالات است . مردم در طبیعت تقریباً مشابه یکدیگر آفریده شده اند .

هوش، شایستگی اخلاقی، و جرئت: اینهاست سه صفت اخلاقی آدمیکه در تمام جهان شناخته شده بعضی از مردم بنحو طبیعی و سهولت باین سه خاصیت اخلاقی عمل میکنند، گروهی دیگر چون عمل بد آنها مفید بحال خویش میشمارند از آن تبعیت مینمایند ، جمع دیگری با سختی و اشکال از آن پیروی میکنند . اما چون نیل به هدف میسر گردد نتیجه عمل هر سه گروه یکی شده و منتهی به يك نتیجه غائی میگردد .

قانون اخلاق چیزی نیست که فی الواقع از حیات بشری دور باشد . هر گاه مردم بنام قانون اخلاق عملی را انجام دهند که از واقعیات زندگی آدمی دور باشد آنرا نباید قانون اخلاقی نامید .

اکنون در واقع هیچ نوع نظم اجتماعی اخلاقی در جهان وجود ندارد کنفوسیوس چندان متقد به انقلاب نبوده و بطوریکه در خلال گفته هایش استنباط

میشود شاید بدین سبب است که مینداشته است که وراثت انقلاب نیز از همان قماش و از همان گوشت و خون مورثین انقلاب میباشند.

معمداً مخالف جدی انقلاب هم بنظر نرسد چنانچه در مسئله لزوم اطاعت فرزند نسبت پدر و مادر با آنکه آنرا مورد تأکید اکید قرار میدهد اضافه میکند که:

«... اما اگر فرزند ملاحظه کرد که فرمان پدر خطاست باید مقاومت کند و همچنین یک وزیر در برابر فرمان خطای آقای اعظمش باید مقاومت نماید.» همین بیان را میتوان ریشه آئین «**حقوق الهی انقلاب**» منسیوس از پیروان کنفوسیوس دانست. کنفوسیوس باصل «**رضایت مردم**» نیز اهمیت داده چنانچه گوید: پیش از آنکه سلاطین سلسله شانگ قلوب مردم را از کف بدهند همان پروردگار بودند. بر حذر باش از سرنوشت خانواده شانگ ۰ (۱) بقیده کنفوسیوس «**مردم منبع واقعی و شایسته قدرت حاکمه سیاسی هستند زیرا هر حکومتی که اعتماد مردم را از کف داد دیر یا زود ساقط میشود**» چنانچه در کتاب انالکت مینویسد: (۲)

تزه کونگ در باب حکومت پرسش کرد. استاد پاسخ داد که: «شرایط حکومت سه چیز است: یکی کفایت غذا، دیگر کفایت تجهیزات نظامی، و دیگر اعتماد مردم بزمامدارشان» **تزه کونگ** گفت: «هرگاه امر دایر شود که یکی از این سه چیز از کف داده شود از کدام یک از آن سه باید صرف نظر کرد؟»

استاد پاسخ داد: «از تجهیزات نظامی» **تزه کونگ** بار دیگر پرسید «اگر چاره ناپذیر باشد که از یکی از آن دو و دیگر نیز صرف نظر شود کدام یک را باید از کف داد؟» استاد پاسخ داد «باید از غذا صرف نظر نمود زیرا مرگ از عهد قدیم سرنوشت تمام افراد آدمی بوده. اما اگر مردم ایمان نسبت بزمامداران خود نداشته باشند دولت و کشور پایه و اساسی نخواهد داشت و پرجا نخواهد ماند.»

بنظر کنفوسیوس اولین اصل حکومت همان اولین اصل اخلاق یعنی صمیمیت است. لذا ابزار عمده حکومت آنست که خود نمونه‌ئی نیک باشد. زمامدار باید در سلوک و رفتار نمونه و سرمشقی برجسته بوده باشد تا مردم بواسطه حس تقلید، از رفتار ایشان سرمشق گیرند چنانچه در کتاب انالکت مینویسد: (۳)

«**که کائنگ** (۴) از کنفوسیوس در باب حکومت پرسید که عقیده شما چیست در باب قتل شخص بی‌ایمان برای خیر مؤمن؟ کنفوسیوس پاسخ داد: جنابا! چرا اصولاً برای اداره حکومت خویشتن لازم باشد کسی را بقتل رسانی؟ بگذار امیال تو تابع آنچه باشد که نیک است و بدین طریق مردم نیز نیک خواهند بود. رابطه بین زبردستان و زبردستان همانند رابطه بین باد است با سبزه‌ها. هنگامیکه باد از سستی میوزد سبزه‌ها و علفها باید از همان سمت خم شوند... آنکس که حکومت خود را بوسیله اصل تقوی رهبری میکند میتواند تشبیهش نمود به ستاره قطبی که در مکان خود ثابت مانده و ستارگان دیگر بدوران در گردش هستند... **که کونگ** پرسید چه باید کرد تا

Analects . XII , li , xx - ۲ Great Learning , X , 5 - ۱

۲ - کتاب مزبور XII , xix , li , li , xx - ۴ Ke K'ang - ۴

مردم زمامدار خود را محترم شمرده به او وفادار باشند و خود نیز تابع قوی گردند؛ استاد گفت: باید زمامدار با سنگینی و وقار بر آنها ریاست کند تا مردم بدو احترام گذارند. چنانچه با آنها بطریق پدر و فرزندی رفتار کند و باتمام ایشان مهربان باشد، به وی وفادار خواهند بود. چنانچه پیشقدم نیکی باشد و افراد غیر صالح را تعلیم دهد آنان نیز با کمال اشتیاق سعی خواهند شد که با قوی باشند.»

در باب انتخاب کارمندان دولت عقیده کنفوسیوس این است که انتخاب و انتصاب کارمندان نیک دومین قدم بوده و مثال نیک است از اولین ابزار حکومت و گوید: «اشخاص درست را بکارگزاران درست را کنار گذار. بدین طریق است که میتوان نادرست را مبدل بدرست نمود.» (۱) وهم گوید:

«فن اشاره حکومت منوط است به آنکه مردان شایسته را بدست آوری. و بدست آوردن اینچنین رجال منوط است با خلاق شایسته خود زمامدار.» (۲) از کنفوسیوس می پرسد: برای ترتیب شایسته دولت و منزه ساختن کشور و رهبری مردم به سطح بالاتری از تمدن، يك وزیر عالی رتبه چه کارهاییست که نباید انجام دهد؛ وی پاسخ میدهد که:

اول آنکه باید تا حد امکان از ایجاد روابط خارجی اجتناب کند و سعی نماید که کشور و دولت را از لحاظ مواد مورد احتیاج چنان از خارجیان بی نیاز نماید که هیچگاه لازم نیاید که برای تحصیل مواد مزبور متوسل بجهنگ گردد.

دوم آنکه از تجملات درباری بکاهد.

سوم آنکه سعی کند که ثروت هر چه بیشتر بنحو مبسوط بین مردم تقسیم شود زیرا تمرکز ثروت و اموال راه تفرقه و پراکندگی مردم است و پراکندگی اموال بین مردم راه جمع آوری و وحدت مردم است.» (۳)

معتقد است که باید موسیقی را بتمام افراد مردم تعلیم داد و گوید: «چون شخص کاملاً در موسیقی استاد گشت و دل خود را پرورد و فکر و دماغ خود را تابع نظم و ترتیب نمود، قلب صیسی و روح طبیعی و درست و نجیب وی بسهولت تکامل می یابد و مسرت همراه این تکامل به وی روی می آورد بهترین طریق برای تقویت آداب و عادات توجه به ترکیب موزیکی است که در کشور بکار میرود (۴) از آداب و موسیقی يك لحظه هم نباید هیچ يك از افراد غفلت ورزند حسن نیت و نیکخواهی با موسیقی قرابت دارد و راستی و درستی با آداب نیک.» (۵)

فن حکومت: در کتاب «حکمت کنفوسیوس» نیز قطعات متعددی در باب دستور

۱ - کتاب مزبور 3, xcdii, XII, ۲ - کتاب 4, XX, Doctrine of the Mean
 ۳ - انالکت XIII, xcdi, تعلیمات بزرگ 9, x, انالکت NV, xix, XII
 ۴ - Daniel O'Connell گوید «بگذار من نشات يك ملت را بسازم اهیت نیدم باینکه توانم ملت را که بنویسد.»

۵ - Li - Chi, XVII, 1, 28, III, 23, ۱۸۱ - Brown صفحه

حکومت یافن حکومت دیده میشود که برای نمونه در اینجاست قطعه آنرا ترجمه و نقل میکنیم:
 « عشق بعلم باحکمت و خرد قرابت دارد. توجه با حرارت و اصرار نسبت بر رفتار و سلوک خویشان، با رحم و شفقت بستگی کامل دارد، و حساسیت نسبت بشرمندگی، با جرئت و رشادت همراه است.»

« هنگامیکه فرد آدمی طبیعت و استعمال سه خاصیت اخلاقی بالا را درک کند خواهد دانست که چگونه رفتار و اخلاق شخصی خویشان را تابع نظم و ترتیب قرار دهد. و چون دانست که چگونه رفتار و اخلاق خود را تابع نظم نماید، خواهد فهمید که چگونه بر مردم حکومت کند. و چون دانست که چگونه بر مردم حکومت کند خواهد فهمید که چگونه بر ملل و امپراطوریا فرمانروائی نماید.»

هر فردی را که برای حکومت بر ملل و امپراطوریا دعوت نمایند باید سمت حرکت خود را متوجه هدف های نهگانه زیر قرار دهد.

(۱) پرورش و مراقبت از رفتار خویشان.

(۲) احترام به مردان صاحب ارزش.

(۳) محبت با قوام و انجام وظیفه نسبت بدیشان.

(۴) احترام به وزرای عالی رتبه دولت.

(۵) شناختن خویشان از طریق توجه بعلاق و خیر و سعادت کل جسد افسران عامه (افسران و کارگزاران دولت - م) (یعنی علائق خود را با آنها یکی دانستن - م)

(۶) خود را بمنزله پدر مردم عوام دانستن و نشان دادن.

(۷) تشویق کلیه صنایع و هنرهای مفید.

(۸) ابراز ملاطفت نسبت بفرمای کشورهای دوردست.

(۹) ابراز علاقه نسبت بخیروسعادت زمامداران امپراطوری.»

« چون زمامدار توجه خود را معطوف به پرورش رفتار خویشان دارد نسبت بقانون اخلاق احترام قائل گشته است. هنگامیکه زمامدار باشخص صاحب ارزش احترام گذارد وی در معرض فریب و اغفال متصدیان دسیسه باز واقع نخواهد شد. اگر زمامدار با قوام خود محبت کند بی محبتی در میان اعضاء خانواده او وجود نخواهد داشت. چون زمامدار بوزرای دولت احترام گذارد مرتکب اشتباه و خطا نخواهد شد. هنگامیکه زمامدار خویشان را با توجه بعلاق و خیر کل جسد جامعه افسران دولت بشناسد يك روح قوی وفاداری در میان نجبای کشور بوجود خواهد آمد. هنگامیکه زمامدار خود را پدر عامه مردم بشمارد، توده مردم بخیر دولت قدم خواهند برداشت، چون زمامدار هنرهای مفید را تشویق کند در کشور بقدر کفایت ثروت و مالیات بوجود خواهد آمد. چون زمامدار نسبت بفرمای کشورهای دوردست مهربانی کند مردمی از اقطار تمام عالم بکشور او روی خواهند آورد. و چون زمامدار ابراز علاقه بخیروسعادت زمامداران جزء و حکام امپراطوری نماید ملهم احترام نسبت باقتدار خویش در تمام جهان خواهد گردید.»

تهیه قبله: کنفوسیوس گوید: « در کلیه مسائل، کامیابی منوط به تهیه قبله است،

و بدون تهنیه قبلی همیشه شکست پیش خواهد آمد. هر گاه آنچه را که باید گفته شود قبلاً درباره آن تصمیم گرفته باشیم در هنگام گفتن دچار اشکال نخواهیم شد. هر گاه خط مشی و رفتار قبلاً تعیین شده باشد دیگر موردی برای رنجش پیش نخواهد آمد. هر گاه درباره اصول کلی تصمیم گرفته باشیم دیگر در مورد انجام عمل‌ابهامی پیش نخواهد آمد» (۱)

کنفوسیوس بر عایت آداب و رسوم و تشریفات اهمیت بسیار داده و از لحاظ سیاسی آنرا سدی برای مردم در برابر زیاده‌رویهای شیطانی میداند و گوید هر کس آنها را بعنوان رسوم کهنه یا قدیمی بیفایده بندازد این سدا خراب کرده و بطور یقین گرفتار تخریب حاصل از سیل بنیان‌کن فساد خواهد شد.

ایده‌های کنفوسیوس: با وجود آنکه قسمت اعظم فلسفه کنفوسیوس روح دنیوی و عملی‌شان می‌دهد و استنباط می‌شود که واضح آن توجه بواقعیات جهانی و زندگی بشری داشته است جنبه خیال‌پرستی هم در آن فلسفه وجود دارد و کنفوسیوس هم مانند افلاطون و بسیاری از فلاسفه دیگر بهشتی خیالی در دماغ پرورده و برای خود یوتویایی دارد چنانچه رؤیای صلح جهانی و وحدت عالم و ظهور یک جهان سراسرنیکی و آرامش را دیده آنرا بدین نحو توصیف کرده گوید:

آنگاه که آن اصل بزرگ (که آنرا سایه عظیم یا همانندی بزرگ مینامد) غالب آمد، تمام جهان مبدل به یک جمهوری خواهد شد، مردم رجال با استعداد و صاحب لیاقت و تقوی را بر میگزینند، در باب همان مسیبت سخن میرانند، و صلح جهانی را پرورش میدهند. بدین طریق مردم تنها والدین حقیقی خود را والدین خود بندها و تنها نسبت بفرزندان حقیقی خود بنظر فرزندان خویش نینگرند. زندگی و اعاشه پیران را تادم مرگ تأمین میکنند، صاحبان سنین متوسط را کار میدهند، و وسائل تربیت جوانان را فراهم میسازند. از بیوه زنان، و مردان زن مرده، یتیمان، مردان بی‌فرزند و بیماران و کسانی که بسبب بیماری از کار افتاده‌اند کاملاً توجه مینمایند، هر فرد مالک حقوق خود خواهد بود، فردیت و شخصیت هر زن محفوظ مینماید، مردم تولید ثروت میکنند اما نه بنظر آنکه ثروت را انحصار به لذات خویش دهند. از تنبلی و کاهلی اجتناب مینمایند اما نه تنها بنفع خویشتن. بدین طریق دسیه بازان خود پرست بجای خود میشینند و راه یسرفت نمی‌یابند. دزدان و غارتگران و خائنین شورش طلب و ماجراجو وجود نخواهند داشت، و بدین طریق درهای بیرونی باز خواهد ماند و بسته نخواهد بود و این است دولت و کشوری که آنرا همانندی بزرگ مینامیم» (۲)

کنفوسیوس پس از پایان آوارگی بیپهن خود مراجعت کرده بتحریر تاریخ امیر نشین لو و جمع‌آوری قاصد قدیم از زمان سلسله شونگ (۳) (۱۷۶۱ - ۱۱۲۲ ق م) بپرداخت. در ادبیات و تحریرات فلسفی چین چهار کتاب بزرگ کلاسیک معروف وجود دارد

۱ - کتاب «فلاسفه بزرگ جهان» تألیف R. N. Linscott, S. Commins چاپ ۱۹۴۷

نیو بورد - مجله تحت عنوان «فلاسفه اجتماعی» صفحات ۳۲۴ - ۳۳۶

۲ - کتاب مزبور ۵ - ۲ - ۱، VII نقل از اخلاقیات کنفوسیوس ترجمه Dawson صحنه ۲۹۹، و

اصول اقتصادی کنفوسیوس و مکتب وی بقلم Chung - ۴ Chen Huang

که دوتای آن شامل تعلیمات کنفوسیوس است و بقلم شاگردان وی تحریر یافته و دو مجلد دیگر اثر فکر و تعلیمات همان شاگردان و پیروان کنفوسیوس است. کنفوسیوس در تابستان سال ۴۷۹ ق م در سن ۷۳ سالگی در حالیکه محصور بشاگردان خود و مورد احترام امیر کشور لو بود اما یکنفر از کسان و بستگان وی حضور نداشتند بدرود حیات گفت :

(سوم) - منسیوس :

منسیوس (۱) که نام چینی وی منگ (۲) میباشد (۳۷۲-۲۸۸ ق م) از بزرگ ترین پیروان کنفوسیوس بوده که یکصد سال پس از وی در شانتونگ میزیست . وی طرفدار فرهنگ عمومی ، و مخالف با مالکیت خصوصی اراضی بوده معتقد است که اراضی باید در تسلک عامه باشد و تنها قسمت محدود و مختصری از اراضی را بهر فرد بپارند که اختصاص به وی داشته باشد. وی نیز حامی مرام صلح جوئی (باسی فسم) است بجز در مورد دفاع از خویشتن یا برای از میان بردن يك ستمگر محلی . و در مورد جنگ گوید : « تاکنون هرگز يك جنگ نيك در عالم وجود پیدا نکرده است ، اگر چه بعضی از جنگها را میتوان بهتر از بعضی دیگر دانست . »

این مرام صلح جوئی کنفوسیوس تا همان زمان در خون مردم چین داخل گشته و تا زمان معاصر جزء لاینفک کل فرهنگ چین قرار گرفته است تا همین اواخر که میتوان گفت بواسطه لشکر کشی های ژاپون و سایر کشور ها بدان سرزمین باین روحیه تزلزل شدید وارد آمده و تخریب گشت . در حال شکی نیست که امپراطوری چین قدیمترین دولت در جهان بوده و تمدن مشخص و فرهنگ بارز آن حداقل ۳ هزار سال تاریخ مسطور دارد .

در تحریرات منسیوس حالت تعادلی دیده میشود بین دوجنبه افراط و تفریط عقاید مورتی (۳) و یانگ - چو (۴) که اولی می گوید « ما باید تمام مردم را دوست داریم » دومی معتقد است که « ما باید تنها خودمان را دوست بداریم » منسیوس هر دو عقیده را مردود شمرده مهبذا معتقد است که انسان طبعاً خوب آفریده شده اما این نکته را افزوده و گوید : « انسان با حیوانات ادنی اختلاف مختصری دارد . توده مردم این اختلاف را بدور انداخته در حالی که مردم افضل آنرا محفوظ داشته اند . »

منسیوس با وجود اعتقاد به نیکی طبیعی آدمی ، مانند لائوتسه معتقد تمدن و حامی رجعت بطبیعت هم نگشته و در نظری هنرمندان و صنعت گران هوشمند نیز مانند کشاورزان ساده مکان خود را در جامعه داشته و ارزش دارند .

آنارشیت های صوفی چین معتقد بودند بآئین مجرد و انفراد و کناره گیری ، عدم دخالت در امور اجتماعی ، عدم مقاومت و در عین حال عدم الحاق بدستگاه دولت و حکومت ، و پرورش خویشتن بر طبق ناموس طبیعت . لائوتسه گفت که : « نفرت را با نیکی پاداش ده . » جوانگ تزه (۱) از پیروان لائوتسه در بیان استهزاء آمیز خود

۱ - Mencius نام لاتینی شده منگ است ۲ - Yang Chu - ۳ Mo - ti - ۴ Meng
Chuang - tze - ۲

نسبت بکسانی که شهوت قدرت طلبی دارند و عمل سیاسی را بر اساس همین شهوت استوار میدانند گفته است :

« لہذا معلوم شدہ و برشتہ تحریر درآمدہ است کہ بد کیست ؟ و نیک کیست ؟ آن کسی کہ گامیاب است بمنزلہ سراسر است و آنکسی کہ ناکام است بجای دم یک آفتابہ دزد بزندان میرود ، اما یک راہزن بزرگ زماہدار دولت میشود . و در میان بقایای دستہ اخیر ، اہل تقوی ہم یافت میشود . »

جملہ آخر بیان بالا کتابہ بکنفوسیوس است کہ فیلسوف سیاسی آن عصر محسوب می شدہ و سابقہ زمامداری نیز داشتہ است . لاتوتہ و جوانگ تزه تنها ازخرد و حکمت سخن گفتہ و برد حکیم (بفہومی کہ در دماغ خود تصویر ہم در تحریرات خود توجیہ کردہ اند) توجہ داشتہ و سایر مردم را بمنزلہ « کودکان » می پنداشتہ اند . « خرد یا حکمت » بقیدہ ایشان روح مردم و عادات مردم را کشف می کند و طبیعت اصلی مردم (فولک) را کہ حاکم و آمر ہم حکم و امروی باید خود را در آن قالب جای دادہ با آن وفق دہند آشکار میسازد و این چنین خرد باید از ذرون بوجود آید و مردم را شکل دہد نہ از برون . ارواح مردم را کہ بہمان درجہ اختلاف بین « چو کونگ و میسون » با یکدیگر تفاوت دارند نمیتوان متشابہاً از برون بوسیلہ آداب اخلاقی و قوانین و مؤسسات کشوری شکل داد . بقیدہ لاتوتہ و جوانگ تزه ، خرد یا قانو چیزی است کہ ہر کس کہ مایل باشد اعم از امپراطور یا مرد گوشہ گیر میتواند از آن سہمی برد .

این بود عقاید و آئینی کہ ظہور مکرر آنرا در تاریخ بشری می بینیم . اما منسیوس کہ مخالف این شیوہ فردیت و مذہب مساوات خالص و رجعت بطبیعت بودہ است بہ تمدن ، بہ حکومت و بہ نظم برای خاطر محکوم اہیت میدہد و خیر محکوم را در آن میشارد . چنانچہ می نویسد :

« باعث تخریب و نابودی قیر همان فقر است . و در چنین اوضاع و احوال شخص فقیر تنها سعی دارد خویش را از مرگ نجات دہد و بیم آن دارد کہ موفق نشود . و در اینحال از تقویت رعایت آداب و پرورش درستی در خویش چہ نتیجہ نمی تواند ببرد ؟

لہذا یک زمامدار ہوشمند زندگی مردم را طوری ترتیب میدہد کہ مطمئن شود کہ اولاً بقدر کافی برای حفظ والدین خود دارند . و ثانیاً بقدر کافی برای معیشت زنان و فرزندان خود دارند و در سالہای خوب و فراوانی نعمت کاملاً خوش و راضی خواهند بود و در سالہای بد ہم می توانند از خطر ہلاک فرار کنند . »
و نیز منسیوس گوید :

« مرد بالادست (زمامدار) از سہ چیز شادمان میشود و زمامدار بودن در قلمرو سلطنت یکی از این سہ نیست . »

بقیدہ وی مرد زبردست مایل است کہ از مردم خدمت ببیند و مایل بخدمت است نہ حکومت یا کسب قدرت چنانچہ شو - کینگ (۱) زمامدار درباره خویش بربان نظم گوید :

«این درس اجداد بزرگ ماست :

مردم را باید عزیز داشت ؛

و آنها را نباید لگد مال نمود ؛

مردم بمنزلهٔ ریشهٔ کشور هستند ،

اگر ریشه محکم باشد ، مملکت آرام است ؛

هنگامیکه من بامپراطوری نظر میاندازم ،

درمیان مردان ساده و زنان ساده ،

هر فردی ممکن است از من افضل باشد . »

فلسفهٔ سیاسی را در کشور چین و درمیان مردم چین قدیم میتوان در این چندکلمه خلاصه نمود که اصل الزام سیاسی را مردم چین طبق فرمول زیر حل کرده و شناخته اند: روش دستگاه اجتماعی و رابطهٔ حکومت با مردم بصورت رابطهٔ پدر و فرزندی است بطوریکه سیستم طبقاتی بوجود نیاید، و در عین حال که تابع تشریفات و آداب و رسوم است نظرسود جوئی (مفید بودن - بوتیلتاریان) دارد، تقوی در آن اهمیت دارد اما به تقوی جنبهٔ عقلی (راسیونال) داده شده بدون الهام یا مکاشفهٔ مذهبی . و دیگر از خواص فلسفهٔ سیاسی چینی آنکه مسئلهٔ الزام با توجه به هگان و مقدار و کیفیت حل شده نه با توجه به زمان و کیفیت بدین معنی که الزام با طاعت سیاسی مربوط بدورهٔ معین یا نسبت بحکومت مفاصر نبوده بلکه نسبت به نسل و نژاد است و نسبت بامپراطوری عظیم و وسیع چین با توجه اولیه باینکه خانوادهٔ خاص هر کس نیز جامعهٔ واقعی کوچک اوست . از این حیث بی شباهت به تمدن مصر قدیم نیست که برای تمدن مصری بطور کلی ارزش قائل بوده اند نه جامعهٔ خاص و معاصر خودشان (که عبارت از اکثریت در هر دوره یا نسل باشد) اما از این حیث با تمدن مصری اختلاف دارد که کنفوسیوس تمدن را با محصول و ثمر و نتایج آن میسجد نه برای نسل چند خانوادهٔ محدود بلکه برای کل نژاد در تمام قرون . و نیز مردان و زنان ساده و طبقات پائین و مخترعین و صاحبان هنرهای دستی همه را محترم میشمارد . و خلاصه آنکه چین قدیم را باید کشور دانشمندان دانست نه کشور متعلق بطبقات ممتازه .



کتاب دوم

عهد فرضیئ جامعہ جهانی

از آغاز قرن دوم قبل از میلاد تا قرن پانزدهم بعد از میلاد

مطالب این فصل دنباله
مطالب فصل پنجم است

فصل هفتم

سیر فلسفه سیاسی در مدت زمان بین ارسطو و سیمرو
حقوق طبیعت - فلسفه رواقیون (استائیکسیم)

زنو - کلیاتس - کریسی پوس - پاناسیوس - پوسیدونیوس -
سینکا - ایک تئوس - مارکوس اورلیوس - پولی یوس

(الف) مقدمه

در مدت نزدیک بدو قرن و نیم یعنی از زمان مرگ ارسطو (۳۲۲ ق م) تا زمان سیمرو (مرگ سیمرو ۴۲ ق م) بطوریکه در فصل قبل اشاره شد دو سیستم مختلف فلسفی شرح زیر بوجود آمد:

(اول) در یونان: در یونان سه نوع فلسفه بظهور رسید که اساس هر سه یونانی است و دنباله همان طرز فکر یونانیان بوده و بر پایه معمولات و عقاید جامعه یونانی قرار گرفته است. یکی مکتب اپیکور و دیگر مکتب شکاکین و کلیبیون که شرح هر دو در فصل پیش گذشت و هر دو را پایان عهد فرضیه دولت سته شمردیم. دیگر مکتب رواقیون (استائیک) است که چون واضح با مروج فرضیه جدید حقوق طبیعت میباشد آنرا در آغاز عهد فرضیه جامعه جهانی قرار دادیم و در همین فصل به بحث در فلسفه و عقاید سیاسی این مکتب خواهیم پرداخت.

(دوم) در رم: در رم در همین زمان یک دستگاه فلسفه تازه بوجود آمده که مبنا و اساس آن (اولاً) تجارب سیاسی دولت رم و (ثانیاً) سیستم حقوقی و قضائی (لگال) معمول در رم بود. اما فلسفه یونانی نیز بنحوا کمال در آن نفوذ یافت و از ترکیب این سه عنصر، فلسفه رومی بوجود آمد که شرح آن در فصول بعد خواهد آمد. باید دانست که مقدمه ظهور فلسفه رم در همین زمان است. منتها فلسفه مزبور در زمان سیمرو شکل گرفته روی کاغذ آمد و مدون گردید همانطور که سیستم فلسفه دولت سته را افلاطون متشکل نموده و بوسیله وی برشته تحریر در آمد.

در تاریخ فلسفه سیاسی، بعضی از علما مرگ ارسطو را پایان یکی از عهود مهم فلسفه سیاسی (عهد فرضیه دولت سته یا دوره افلاطون و ارسطو) می‌شمارند همانطور که مرگ شاگرد وی اسکندر کبیر که یکسال قبل از مرگ ارسطو بوقوع پیوست مشخص آغاز دوره جدیدی در سیاست جهان قدیم و تاریخ تمدن اروپاست، در جهان

سیاست اروپایی بعد از شکست دولت سینه و پایان عهد فرضیه دولت سینه خطفاصل مشخصی بین دوره مزبور و دوره مابعد آن که تحولی عظیم در افکار سیاسی رخ داده است بوجود آمد بطوریکه دو دوره را کاملاً از یکدیگر متمایز و مشخص میکند. مهیذا رشته افکار سیاسی منقطع نشده و از آنزمان تا امروز مثل يك رشته متد و يك سلسله زنجیر ادامه یافته است.

اما بقیدهٔ **پروفور گارلیل (۱)** در سیر تاریخ فلسفه سیاسی تنها در این زمان است که رشته افکار سیاسی چندی منقطع شده و بنظر وی نهضت مسیحیت هر چند بعد ها تغییرات مهمی را در افکار سیاسی موجب گردیده ولی در آغاز ظهور تغییراتی را که در عقاید سیاسی داده است سطحی بوده و عمق نداشته. در هر حال سلسله افکار سیاسی از زمان ظهور **فرضیه حقوق طبیعت** بوسیله **مکتب رواقیون** تا زمان ظهور **آئین انقلابی حقوق انسان** (یعنی دوره ما) مداومت یافته و هیچگاه منقطع نگردیده است. **پروفور قارن** در کتاب «**تمدن هلنیستیک**» مینویسد: (۲)

«دوره انسان فلسفه ارسطو یعنی آن حیوان سیاسی که جزئی از poli یا دولت سینه خود مختار و مستقل بود با مرگ ارسطو خاتمه یافت. با ظهور اسکندر دوره انسان منفرد (انسان منفرد و مستقل بالذات نه جزئی از جامعه) آغاز گردید. این فرد محتاج بود که (اولاً) زندگی شخصی خود را اداره کند و این نکته منتج بظهور فلسفه های سلوک انسان (۳) گردید و (ثانیاً) روابط خود را با افراد دیگر که با شرکت آنها دنیای مسکون را تشکیل میدهد تحت نظم و قاعده بیاورد و این نکته، منتهی بظهور فلسفه جدید و ابدۀ تازه **برادری انسان** گردید (۴) و این واقعه در یکی از لحظات بحرانی تاریخ هنگامیکه اسکندر در مجلس شام اوپیس (۵) برای **هومونیا** یعنی وحدت قلوب (۶) و ایجاد اتحادیهٔ ملل مشترک المنافع یا **کامنولت** (۷) مقدونی و ایران دعا کرد و توفیق طلبید بوقوع پیوست»

(ب) در ظهور دو هفدهٔ فردیت و انسان دوسنی

در نتیجهٔ این تحول عظیم سیاسی برای مردم اروپای آنزمان لازم گردید که: (اولاً) هر فرد طریقهٔ زندگی فردی را بیاموزد یعنی یاد بگیرد که چگونه تنها و بدون اتکاء بجهان و بدون شرکت در امور جامعه (که بعد افراط در رژیم دولت سینه معمول بود) زندگی کند و این خاصیت را **اندیویدوالیسم** یا فردیت نام نهادند و (ثانیاً) طرز زندگی با افراد دیگر را بطریقی تازه و در یک شکل جدید جامعه و اتحادیهٔ اجتماعی یاد

۱- A. J. Carlyle در کتاب «تاریخ فلسفه سیاسی قرون وسطی» جلد اول چاپ ۱۹۰۳

صنفاً ۲ - W. W. Tarn در کتاب تمدن هاینستیک چاپ ۱۹۲۷ صفاً ۶۹

۳ - Conduite humaine, Human Conduct

۴ - Homonia - ۶ Opis - ۵ Confrérie humaine, Human brotherhood

۷ - Commonwealth اصطلاح کامنولت که امپراطوری انگلستان آنرا بعد از جنگ اول جانشین کلمهٔ امپراطوری قرارداد و برای خود و کشورهای تابع یا متعهد با خود بکار برد مأخوذ از همین اصطلاح است که اسکندر آنرا برای اتحادیهٔ مقدونی و ایران بکار برد.

گیرد که براتب بزرگتر و وسیع‌تر از جامعه کوچک دولت سینه بود و بیشتر جنبه غیر شخصی (۱) داشت .

(۱) اما طی مرحله اول خالی از اشکال نبود یعنی تغییر از سیستم سابق به سیستمی نوین که بهیچوجه با آن تشابه نداشته با آن تضاد داشت بسیار مشکل بود . در سیستم سابق فرد انسان خود را متکی بر جامعه و دولت مینداشت و وجود این تکیه گاه یکنوع احساسات در اشخاص بوجود می‌آورد که محتاج نمیشدند بفکر خدا و روح و منیات و سایر عناصر ماوراءالطبیعه و منافذ یکی افتند یعنی احتیاجی بدانها حس نمیکردند . رژیم و دستگاه و تشکیلات دولت سینه و جامعه سینه و کوچک بودن و محدودیت آن چون هر فرد را بعد اکثر شرکت در امور جامعه میداد افکار هر فرد را با تمام توجه امور جامعه شهر کوچک میداشت و فرد حس نمیکرد که برای فلاح و رستگاری و ادامه زندگی احتیاجی بعوامل دیگر غیر از دولت سینه و جامعه سینه یعنی همشهریهای خود داشته باشد . هنگامیکه این دستگاه درهم شکست و سیستم دولت سینه از میان رفت ناگهان افراد مردم خود را تنها و منفرد و بی پشت و پناه یافتند و بفکر افتادند نقاط اتکاء جدیدی برای خویش پیدا کنند و چون چنین نقاط اتکاء دنیوی که جانشین آن نفوذ و قدرت دولت و جامعه سینه گردد و تا آن درجه قابل اعتماد باشد وجود نداشت ناچار متوسل بعوامل منافذ یکی گردیدند . اهمیت این تحول عظیم فکری و شکل‌های مختلف آن از مطالعه تاریخ سیر اشکال متنوع مذهبی در آلمان که منجر به ظهور نهضت مسیحیت گردید بخوبی واضح میشود . در این دوره می‌بینیم افکار عمومی برخلاف یونان سابق بتدریج تمایلی بمذهب پیدا میکند و ادعیه و اذکاری که در این زمان معمول گشته حاوی مفاهیمی است که طالب یک نوع وحدت رمزی و سری با خدا میباشد و چنان مینماید که ذا کر این اذکار ادعیه میخواند سر و سری با خدا داشته باشد، و خدا را نیز گاهی مبتلای بمصائب، و هم‌دارای مرگ میشمارد، و وسائل رستگاری و نجات را برای آدمی هم در این جهان و هم در جهان پس از مرگ از خدا میطلبد . بندهاشند که مؤسسات دنیوی قابل اعتماد نیست و در معرض سقوط و زوال است پس باید بجستجوی یک تکیه گاه ثابت‌تر برخاست .

سیر مذهب در این دوره بطوری است که گاهی نیز باشکال‌پست‌تر بیرون آمده افراد با توسل بسحر و سحر و جادو میخواستند سر نوشت خویش را تغییر دهند، دخالت در تغییر اوضاع زندگی خود نمایند، حاجات خود را انجام دهند و گاهی در این مورد از ارواح کمک میطلبدند (۲)

بدین طریق می‌بینیم فلسفه‌هایی که بعد از ارسطو بوجود آمده است عموماً عوامل تعلیمات اخلاقی و ابزار تسلیت نفس انسانی واقع شده و برور زمان این فلسفه‌ها متصف بصفات و خواص مذهبی گردیده رنگ دیانت و مذهب بخود گرفته‌اند . در آلمان فلسفه تنها مذهبی بود که اشخاص تحصیل کرده و دانشمند دارا بودند اما علاقه مردم ببندها و اهمیت مؤسسات مذهبی در این زمان روز افزون گشت و این تمایل عامه و سیر افکار منتهی بظهور مذهب مسیح و تشکیل کلیسای مسیحیت گردید . در این سیر تاریخی ظهور مذهب در اروپا،

کاملاً مشهود است که در مردم احساساتی خاص وجود آمده و خود را در جهان یکه و تنها و بی‌پشت و پناه دیده نیروی بومی خویش را برای تحمل آزمایش‌های حیات و سختی‌های زندگی و مقابله با وقایع طبیعی و امراض جسمانی ضعیف یافته متوسل به مراجع غیبی گشته‌اند. در خلال این سیر و تحول فکری و روحی **یکنوع خود آگاهی (۱)** یا بیداری وجدان در مردم پیداشده که شامل حس محرومیت شخصی و توجه با سراردرونی خویشتن و سربرگریان بودن (۲) بوده و مسلماً چنین حیاتی در مردم عهد کلاسیک یونان وجود نداشته است. ظهور این نوع حیات و توجهات، این طرز تفکر و ملاحظه عالم و زندگی بدین شکل، در مردم یونان و مردم کشورهای اطراف یونان تازگی داشته است. بدین طریق مردم آن زمان ب جستجوی روح برای خویشتن پرداخته‌اند و لذا ظهور و نشایده وجود روح و اعتقاد به عالم ارواح را در جهان اروپا میتوان نتیجه تحول افکار و سیر عقاید در همین زمان دانست.

(۲) سختی سیر مرحله دوم نیز کمتر از مرحله اول نبود. بطوریکه گفتیم در مرحله دوم برای مردم اروپای قرون سوم و دوم قبل از میلاد لازم آمد که با مطلبی تازه آشنا شوند و طرز عمل آنرا نیز یاد بگیرند. لازم شد بیاموزند که چگونه در شکلی تازه از جامعه بشری که باید آنرا جامعه جهانی یا حوزه برادری انسان نامید زندگی کنند. این شکل جدید اجتماع برای ایشان تازگی داشت بخصوص برای مردمی که در سیستم دولت سینه و جامعه سینه پرورش یافته بودند یک تحول فکری عظیم شمرده میشد که میباید دماغ و فکر خود را با این طریقه نوین وفق دهند. و بالاخص آنکه این طریقه جدید شرایط نوینی در زندگی مردم بوجود آورده بود. اهمیت و سختی این تحول را نیز میتوان در تحول فلسفه سیاسی و اخلاقی آن زمان ملاحظه نمود. از مطالعه آثار فلسفی آن زمان معلوم میشود که فلسفه این دوره مجاهدت میکند که روابط اجتماعی را بصورتی دیگر تفسیر نماید که با تفسیر سابق عهد دولت سینه اختلاف دارد. ملاحظه میشود که فلسفه مزبور سعی دارد که دو حس زیر را توأم در افراد تقویت نماید (اول) حس فردیت و سربرگریانی و بخود فرو رفتن و انفراد و کناره‌گیری (دوم) حس بیداری وجدان و خود آگاهی و توجه هر فرد باینکه وی یک فرد بشری است مانند سایر افراد، عضوی است از نژاد انسان و صاحب طبیعت مشترک آدمی است، و طبیعت بشری کم و بیش در همه جا یکسان است. این احساس اخیر نیز یک احساس نوین بود که در مردم عهد دولت سینه وجود نداشت و همچنین در عهد دولت سینه حس هلیت آنطور که مثلاً یک فرانسوی یا یک نفر آلمانی امروز احساس میکند که تعلق بیک ملت خاص دارد و وجود نداشت. یک فرانسوی یا آلمانی امروز احساس میکند که نوع مشخصی از انسان است یعنی فکر میکند که به یک نوع خاص انسان تعلق دارد که بفرانسوی یا آلمانی موسوم است و حتی یک فرانسوی یا آلمانی در کشورهای خارجی نیز همین احساس را مینماید. حال این حس، خطایا صواب

۱ - بانگلیسی Self-consciousness

۲ - Personal Privacy, Internality, Solitude personnelle

و یامبالفه آمیز و نتیجه تبلیغ و تلقین و تعلیم و تربیت و فرهنگ و عادت و غیره طبیعی است موضوع بحث جداگانه نیست و فعلا وارد این بحث نمی‌شویم ، در هر حال چنین حسی در مردم یونان قدیم و انسانهای عهد کلاسیک وجود نداشته . هر فرد یونانی خود را عضو جامعه کوچک شهر خود (سیته) می‌پنداشته و از طرف دیگر در قرن هلنیستیک با داشتن زبان مشترک یونانی اتیک (۱) هر فرد بشر میتوانسته است از بندمراری گرفته تا حدود ایران با کمال سهولت از شهری به شهری مسافرت کند و در هر شهر بر راحتی زندگی نماید. سدودو^{۱۰۰} بد و گذرنامه و گمرکی و سایر موانع امروزه برای مسافر آزمان وجود نداشته است . ابتدا عبارت بود از تابعیت شهری که محل تولد شخص بود ولی برور ایام ایده تابعیت نیز تابع سیر زمان گردیده يك فرد میتوانست در آن واحد تبعه چند شهر باشد باینمغنی که هر شهر میتوانست حقوق و مزایای تابعیت شهر خود را بتمام اتباع شهر دیگر نیز تفویض کند. بدینطریق بین مردم افراد جهان آروز حس اختلاف ملیت آنطور که بین مردم زمان ما معمول است موجود نبود و تنها مردم یونان از لحاظ اینکه فلسفه و علوم و تشکیلات حکومت و دولت را از ابداعات خود دانسته و خویشان را مردمی متفکر و خردمند و پیشرو تمدن می‌پنداشتند و ملاحظه میکردند که کشورهای همسایه فاقد آن مزایا می‌باشند ، بین خود و کلیه مردم بیگانه فرقی قائل شده خویشان را یونانی و سایرین را بربر میخواندند. مانند کشورهای ناسیونال یادولتهای ملی امروز این حس دردماغ آنها وجود نداشت که اقوام دیگر حتماً باید تابع آنها شوند و تمدن یونانی را حتماً بر آنها تحمیل کنند . پس این فکر که یونانیان خود را یونانی و خارجیان را بربر مینامیدند با حس ملیت با ناسیونالیسم امروز فرق دارد و ایندو افسانه مشابه بایکدیگر نیست .

البته در همان یونان عهد کلاسیک ریشه این فکر که افراد بشر همه از یک نوع و یک نژاد موسوم به انسان هستند (یعنی حس نوعیت) وجود داشته متها این فکر در دوره بعد از ارسطو شروع به نووقوت گذاشت و باعث ظهور ایده جامعه جهانی و حوزه برادری افسان گردید . فکر تمیز بین یونانی و بربرری نیز در این دوره رو بضعف نهاد تا هنگامیکه یونانیان باملل دیگر مخلوط شدند و بتدریج این فکر نیز از میان رفت و از بین رفتن آن به تقویت ایده جدید جامعه جهانی کمک کرد .

بدینطریق لازم آمد که فلسفه سیاسی دونوع فکر (ایده) مزبور را تبیین و توجیه نمود و آنها را در یک دستگاه فلسفی جدید بایکدیگر ترکیب کند و یک سلسله معتقدات تازه و مشترک بین این دونوع ایده بوجود بیاورد : ایده اول عبارت بود از ایده فرد و فردیت که خود مظهری از انسان و مشخص حیات فردی و زندگی داخلی و شخصی هر فرد بود ایده دوم ایده جهانی باعالمیت بود که شامل جنبه جهانی و عمومی انسان در جهان بزرگ باشد و تصوریکسانی و تشابه طبیعت افراد آدمی را نیز در برداشت یعنی بر پایه این اصل قرار گرفته بود که «طبیعت آدمی در همه جا یکی است» .

۱ - Attica عبارتست از آنچه از ادبیات و زبان و منابع که منسوب باشد به جمهوری یاسلطنت

قدیم یونانی موسوم به Attica یا باینخت آن آتن

معنای اخلاقی که به ایده اول داده شد این بود که هر فرد در جهان بالطبع مالک ارزشی است که افراد دیگر باید آنرا شناخته و مجبورند بدان احترام کنند. میدانیم که چنین فرضیه‌ئی در جامعه دولت سیت که در آن شخصیت و شناسائی هر فرد منوط بموقعیت اجتماعی و مقام و شغل وی بود و در آن، فرد بعنوان تبعه کشور شناخته میشد نه صاحب شخصیت فردی، یا معنی نداشت و یا این تصور ضعیف بود و تقشی ضعیف در دستگاه اجتماع عهده‌دار بود. اما در جهان بزرگ خیلی مشکل بنظر میرسد که بتوان برای هر فرد آنطور که در جامعه شهر کوچک امکان پذیر بود یک مقام و وظیفه مشخص و یک موقعیت اجتماعی میز فرض کرد مگر آنکه به فرد حالت مذهبی و روحانی داده شود. شاید در عالم حیات مذهبی و روحانی بتوان چنین موقعیتی را احراز کرد، در اینصورت هر فرد میتواند دعوی تزکیه نفس و تقوای درونی و باطن نماید یعنی بگوید «من در درون وجود خود عالمی دارم از زهد و تقوی که دیگری نمیتواند در آن شریک باشد و این جهان درونی من منبع تمام تقوی‌ها و ارزشهای برونی تواند بود» و بعبارت دیگر میتواند دعوی کند که وی دارای حقوقی ذاتی و اصلی است و آن حق عبارت از این است که باید شخصیت وی مورد احترام دیگران قرار گیرد. ظهور چنین فکر ظهور ایده اخلاقی دیگری را نیز لازم نمود و آن ایده اخلاقی این است که: «همانطور که افراد آدمی از حیث نوع یکسان و همه اعضای یکدیگر و از یک گوهرند پس از لحاظ دماغ و فکر و قلب نیز یکسان و متشابه‌اند» و این ایده را هومونیایا کونکور دیا (۱) نامیدند بمعنی وحدت قلوب. بر طبق این آئین، تمام افراد نوع بشر تشکیل یک خانواده مشترک داده‌اند موسوم بجامعه برادری انسان و این همان فکری است که ابتدا از اسکندر در مجلس شام اویس ناشی شد و بعدها در مسیحیت نفوذ کرده در تعالیم اصلی مسیحیت جایگزین گردید.

اینکه میگوئیم ابتدا از اسکندر بروز کرد البته منظور ظهور این فکر است در مغرب زمین چون این کتاب بیحد در سیر افکار و عقاید سیاسی در مغرب زمین اختصاص داده شده و لی بی‌مناسبت نیست اشاره کنیم که قبل از اسکندر سلاطین اولیه امپراطوری شرقی هخامنشی مانند کورش و داریوش و خشایارشا با نحوه دیگر همین فکر را داشتند که کلیه کشورهای متمسک و شناخته شده با اصطلاح آزمان را اعم از کشورهای آسیائی و اروپائی و افریقائی تحت لوای واحد و تحت یک حکومت قرار دهند و این معنی از طرز عمل ایشان در کشورهای مفتوحه معلوم میشود که بهر کشور که رفته‌اند خود بعضی اوقات مجلس بلباس سلاطین آن کشور شده و آداب و رسوم و مذهب و طرز روشهای قضائی آنها را تأیید نموده و سعی داشته‌اند بدین طریق ایجاد یک نوع وحدت قلوب نمایند و بتدریج این کشورهای مختلف را که از حیث زبان و مذهب و رسوم و عقاید بایکدیگر اختلاف داشته‌اند با هم جوش دهند. بنابراین نمیتوان گفت که این فکر از ابتکارات اسکندر است.

اگرچه بین این فرضیه «جامعه جهان وسیع مرکب از افراد متشابه» با

فرضیه « صمیمیت اخلاقی بین افراد جامعه سینه » ظاهراً شکاف و اختلاف بنظر میرسد ولی حقیقت آن است که فلسفه قرن هجدهم هجری (سینه‌های) یونانی بود به جهان بزرگ بسط و نثر دهد. ارسطو دوش شرط اساسی تابعیت را عبارت دانست از (اول) وجود رابطه بین افراد مساوی (دوم) وفاداری افراد بطریق داوطلبی نسبت بیک حکومت قانونی نه مستبد. ولی چنین استدلال و استنباط کرد که این نوع مساوات و تساوی تنها در یک شهر کوچک با عده قلیل جمعیت از افراد منتخب امکان پذیر است. اما فرضیه جدید اصل مساوات را بتمام جهان اعم از غلام و برده و خارجی و اقوام بربر بسط داد لذا مجبور شد برای ارضاء و اقتناع هر فرد شخصیت فردی را محترم بشمارد و افراد را بیک دوصورت زیر مساوی بداند (اولاً) مساواتی سری و پنهانی برای ارواح افراد در نظر خدا قائل شود (ثانیاً) تمام افراد را در برابر یک قانون موضوعه مساوی قرار دهد و بدین طریق عدم تساویها را از لحاظ هوش و درایت و اخلاق شخصی و اموال رعایت نکند و آنها را ناچیز و بی اهمیت بشمارد. در نتیجه لازم آمد که بجای قانون سینه قانونی مبسوط و جامع تر بوجود آید که مناسب جامعه جهانی باشد و قانونی باشد که شامل کلیه قوانین کشوری شهرهای کوچک گردد یعنی قوانین شهرها در آن منحل باشد.

انجام چنین مهم یعنی تجدید نظر در ایده‌ها و افکار و عقاید سابق و وضع مقرراتی که با این افکار جدید وفق دهد پس از سقوط دولت سینه وظیفه فلسفه سیاسی و فلاسفه سیاسی بود. دو فرضیه نوین حقوق انسان و اعتقاد بوجود یک قانون انسانیت و عدالت مطلق جهانی از این تاریخ در وجدان اخلاقی مردم اروپا نفوذ یافته و موجب بیداری وجدان ایشان گردید. عقیده بعضی از فلاسفه این است که اگر این تحول فکری صورت نگرفته بود پس از سقوط دولت سینه تمدن بشری در خطر زوال بوده و منقرض میگشت و این تحول فکری موجب بقاء و ادامه و ترقی تمدن گردید. اگرچه در خلال مدت تاریخ به این دو اصل دو فرضیه لطیفات بسیار وارد آمده و در بعضی از قرون که قوای استبدادی و مستگرایی بشتت غلبه یافته استحتی در رد این اصل کتبی هم نوشته شده ولی تنها روی کاغذ بوده و این دو فرضیه از همان اوان چنان در قلوب مردم باختر ریشه کرده است که تا زمان حاضر دوام یافته و حتی ظهور عهد ناسیونالیسم و رواج ملیت در دو قرن ۱۸ و ۱۹ که دنباله آن تا زمان معاصر ادامه دارد توانست لطمه با اساس این دو فکر وارد آورد در حالیکه ناسیونالیسم جدید مسلماً خصم این دو فکر میباشد و با آنها سازگار نیست.

این دو فرضیه نتایج دیگر نیز در برداشت از جمله آنکه حقیقت و صحت اصل استعمال و احتیاج و امتیازات و حقوق مرور زمان و حق حکومت و قدرت دولت باید در پیشگاه یک محکمه بزرگتر در محضر قانونی عالی تر اثبات شود. باین معنی که نسبت ببعضی از اصول

معموله که تا این زمان مسلم شرد. میشد ابرازشك شده ومجاز شرده شد که لااقل صحت آنها در معرض تفتیش و تحقیق وانتقاد قرار گیرد .

(ج) - فلسفه رواقیون (استائیکسیم)

تجدید تفسیر اصول فلسفه یونان قدیم ووفق دادن آن با شرایط جدید دوره هلنیستیک یعنی دوره بعد از اسکندر محتاج برورزمان بود ومدتی مدید لازم داشت و انجام چنین مهم سرعت وسهولت میسر نبود . آغاز قطعی این جریان و تحول درست مشخص نیست اما از لحاظ سیر فلسفه سیاسی معمولاً ظهور مکتب رواقیون (استائیک) و نشر فلسفه ایشان را آغاز این دوره تحول و ابتدای ظهور افکار جدید میشناسند که اصول دوگانه آن ذکر شد .

مؤسسین مکتب استائیکسیم :

مکتب استائیک را چهارمین و آخرین مکتب از مکاتب چهارگانه بزرگ آنتی میشمارند که در سال ۳۰۰ قبل از میلاد بوسیله زنو یا زنون فینیقی (۱) از اهل شهر سیتیوم (۲) واقع



زنو

در جزیره قبرس در شهر آتن تأسیس شد ولی مانند سایر مکاتب فلسفی یونانی منحصر و محدود به آتن و حتی به یونان نگشت. زنو خود مردی فینیقی بود یعنی لااقل یکی از والدین وی از نژاد سامی (سیتیک) بوده اند .

وجه تسمیه مکتب وی که استائیک یا استائیکسیم نامیده شده آنت است که اولین دسته مریدان و شاگردان و مستمعین زنو در زیر ایوان یارواقی شستان مانند نزدیک آگورا (۳) در شهر آتن موسوم به استوناپوئیسیل (۴) که بزبان یونانی یعنی ایوان رنگ شده میباشد جمع میآمدند تا سخنان مرشد خود را استماع نمایند و بدین واسطه این فرقه به استائیک ها یا رواقیون نامیده شدند .

۱ - Zeno یا Zenon فیلسوف یونانی که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن سوم ق م میزیسته و تعلیمات خود را در شهر آتن در تحت نظر فلاسفه سینیک (شکاگین) انجام داده بعداً مکتب استائیک را دایر کرد و مدتی سال بتدریس اشتغال داشت - این زنورا نباید با زنو از اهل Valla Elen (در ایتالیا) و فیلسوف مسلک الیاتیک Eleatic شاگرد پارمیدیکه همراه وی به آتن آمد ومشغول تدریس گردید و تعلیمات وی در کتاب افلاطون در دست پارمیدیس آمده است اشتباه نبود همچنین نباید او را با زنو فیلسوف ایکوریان متولد Sedon در فنیقه و معلم سیرو که از

سال ۱۰۰ ق م . یثوای مکتب ایکوریانها در آتن بوده اشتباه کرد . ۲ - Citium

۳ - Agora ۴ - Stoa Poecile

بعد از زنو شاگرد وی کلیاتنس (۱) جانشین وی شد . کریسی پوس (۲) (۲۸۰ تا ۲۰۷ ق م) جانشین کلیاتنس آئین زنو و تشکیلات آنرا بیک سیستم بزرگ متافیزیک بسط داد . پس از پاناسیوس (۳) از اهل رودس (۴) (قرن دوم ق م) و دیگران این فلسفه را به روم بردند . وی و شاگردش پوسی دونیوس (۵) برای تقلیل انتقاد متقدمین قدری از فلسفه روانشناسی افلاطون را بدان افزودند و بدین طریق فلسفه جدیدی مرکب از فلسفه های مختلف در روم بوجود آمد که باز همان فلسفه استاتیک یا فلسفه استاتیک جدید نامیده میشود . بعد از آن سنگا (۶) و اپیک تتوس (۷) و مارک اورلیا مارکوس اورلیوس (۸) امپراطور از پیشوایان این مکتب گردیدند . بطوریکه ملاحظه میکنیم خصوصیت این فلسفه آن است که با وجود آنکه مکتب آن ابتدا در شهر آتن تأسیس شده و یکی از چهار مکتب آتن شمرده میشود کمتر متعلق به آتن بود بلکه اولین فلسفه یونانی است که صورت عام و خاصیت جهانی پیدا کرده و سران این مکتب نیز همه آتنی نبوده اند . پس از زنو سایر پیشوایان این مکتب و جانشینان زنو از نواحی خارج و اطراف جهان یونانی بودند بخصوص از آسیای صغیر که در آنجا سرعت اختلاط یونانیان با مردم خاور زمین سریع تر انجام میگرفت و بالاخره در خلال قرن اول ق م مدرسه رواقیون که در شهر آتن واقع شده و ریاست آن بابک فیلسوف آتنی بود از مرکزیت این مکتب افتاد .

کریسی پوس نیز که بعد از زنو از پیشوایان و مؤسین مهم این فرقه شمرده میشود از اهل سیلیسیا (۹) و پاناسیوس که این فلسفه را به روم برد از اهل رودس بوده بنابراین باید گفت که استاتیکسیم از آغاز ظهور یک مکتب هلنستیک بود نه یونانی و گویا نویسندگان و مورخین همان زمان هم به این حقیقت معترف بوده اند چنانچه پلو تارک (۱۰) مورخ مینوسید که اسکندر نوعی ازدولت و حکومت تأسیس نمود که زنو آنرا پیشنهاد کرده بود (۱۱) نکته مهم آنست که فلسفه رواقیون ، مردمانشند و تربیت یافته و تحصیل کرده رم قرن دوم ق م . را مخاطب قرار داده و اجرای آن عقاید را قویاً از ایشان میخواهد . بدین طریق فلسفه استاتیک رابطه نمی شد که بوسیله آن فلسفه یونان در مراحل اولیه ظهور و زور و پروسانس (۱۲) یا حقوق قضائی و قوانین رم که پایه حقوق قضائی کشورهای غربی و جهان امروز میباشد تأثیری عمیق در آن بخشیده نفوذی کامل در حقوق رم یافت .

۱ - Cleanthes - ۲ Chrysippus - ۳ Panaetius - پاناسیوس یا پاناشیوس فیلسوف استاتیک یونانی که در قرن دوم ق م . میریته شاگرد دیوژن ودر آتن و رم تدریس میکرد

۴ - Rhoden - ۵ Posidonius - فیلسوف استاتیک یونانی که در اوایل قرن اول ق م . میریته متولد سوریه و در رودس تدریس میکرد مجموعه تاریخ عمومی مشتمل بر ۵۲ جلد مربوط به تاریخ ۱۴۶ تا ۸۸ ق م و ۱۵۵ جلد راجع به فلسفه طبیعی و ۱۳ کتاب بعنوان مقالاتی در باب خدا نوشت ولی آثار وی باقی نمانده است .

۶ - Seneque - شرح حال وی در فصل نهم ذکر شده است

۷ - Epictetus - فیلسوف استاتیک یونانی از اهل Hierapolis در فریژیا Phrygia اصلاً غلام بود وادبایش او را آزاد کرد . در رم تا سال ۹۰ بعد از میلاد تعلیم فلسفه مینوسد . وی با فلاسفه دیگر از طرف امپراطور Domitian در سال ۹۰ ب م . از رم تبعید شده از شخص وی اثری باقی نمانده

فلسفه وی در کتاب مکالمات شاگردش Flavius Arrian ثبت شده است .

۸ - Marc Auréle , Marcus Aurelius - شرح حال وی در فصل نهم این کتاب آمده است .

۹ - Cilicia - ۱۰ Pluterch - ۱۱ کتاب بلوتارک ۲۶ - ۱۲ I.de Alex, virt - Jurisprudence

فهرست اصول عقاید سیاسی رواقیون

- ۱- کولکتیویسم: منافع فرد فدای جامعه، اما جامعه جهانی نه دولت ملی. دولت جهانی حاکم بر فرد است.
- ۲- انترناسیونالیسم: مردم طبعاً عضو جامعه جهانی هستند. قوانین این جامعه طبیعی است و واجب الاطاعة و حیات اجتماعی ضروری است (ضدناسیونالیسم).
- ۳- مساوات: همه مردم جهان برادریکدیگر در حقوق مساوی و عموماً اتباع کشور جهان هستند بدون توجه به مال و مقام و نژاد یا فرهنگ ایشان.
- ۴- قانون: قانون کشور باید مطابق قانون جامعه بشری و بر وفق قانون طبیعت باشد.
- ۵- جامعه: جامعه جهانی تنها جامعه ایدآل است و بس.
- ۶- نژاد: نژاد، نژاد انسان است نه نژاد خاص.
- ۷- شأن آدمی: شأن آدمی و حقوق افراد انسانی مورد اهمیت و احترام است بدون توجه به مال و مقام و نژاد و کولتور.
- ۸- تقوی: تقوی عبارت است از عالی ترین خیر و صلاح. تقوی خاص یک طبقه نیست بلکه هر قوم و هر طبقه میتواند صاحب تقوی باشد.
- ۹- آتئیسم: انکار وجود خدا (عقیده رواقیون دوره اول)
- ۱۰- ماتریالیسم: مادیت - فلسفه علی و معتدل.
- ۱۱- پوزیتیویسم: اعتقاد به آثار قابل حس و مشاهده و بس.
- ۱۲- میس تیکسیم: صوفی منشی و صورت معما داشتن و اسرار آمیز بودن افکار و عقاید ایشان.
- ۱۳- بی نیازی: سعی در عدم احتیاج بدیگران، تحمل در سختی ها و مقاومت در برابر مشکلات بمنظور تمرین در عدم احتیاج بدیگران.
- ۱۴- حقوق طبیعت: معتقد بحقوق طبیعی.

(د) در تحلیل فلسفه رواقیون

(اول) دو فکر تازه گونگوردن - و - مانرشی (۱)

(با دو اصل توافق و رژیم سلطنت)

استائیکسیم در آغاز ظهور خود شبهه‌ی ازسینیسیم (۲) (یاسینی کیسم - فلسفه کلیون) بوده. زنو شاگرد کراتس مؤسس فلسفه کلیبی (سینیک) بود و فلسفه کلیبی را نزد وی مطالعه کرد. بعضی معتقدند که زنو کتاب خود موسوم به « دولت » را هنگامی نگاشته که شاگرد کراتس بوده، قسمتهائی از این کتاب شامل خیال پرستی و یوتویاست و تقریباً بهمان شیوه و خط منشی دیوژن نوشته شده میگوید « در کشور ایدآل یک دسته مردم گله مانند بدون خانواده و بدون اموال و عاری از اختلافات و

۱ - Concorde, Monarchie - ۲ Cynisme, Cynicism

امتیازات نژادی یار تبه و درجه و مقام و بدون احتیاج به پول یا محاکم قانون زلدگی میکنند»

ز نو بعداً از شکاکین جدا شد زیرا مکتب آنها را خام و فاسد نژاکت، و عریان از لباس ادب و نرمی پنداشت و آنرا نتیجه خاصیت ناتورالیسم (۱) (یعنی تمایل بسلك طبیعی) آن مرام دانست ولی چون در آغاز مدتی با ایشان محشور و متکی بدان مرام بود فلسفه سینیک در مکتب جدیدی نفوذ کرده است. از جمله عناصری که از سینیک به استاتیک نفوذ کرده آئین یوتوپیا نیسم (خیال پرستی) است و استاتیک هیچگاه از نفوذ این عنصر در فلسفه خود خلاصی نیافت حتی هنگامیکه مکتب مرکزی (استوئای وسطی ۲) اجازه داد که تعلیمات آن به روم نیز داده شود و به رم هم برود باز و اجد این عنصر بود.

زنویس از ترک کلیون سعی کرد فلسفه کلیبی را با فلسفه تقوای ایدآلی افلاطون وفق دهد. وی بی نیازی و تحمل در مقابل مشقات و سعی در عدم احتیاج بدیگران را پایه فلسفی خود قرار داد. بعدها توجیه جهان فیزیکی و عالم مادی را از هر اکتیوس گرفته و قدری از منطق ارسطو نیز بدان افزوده فلسفه خود را بدین طریق بسط داد. این فلسفه یک مرد حکیم با تقوای ایدآلی را در عالم وجود تصور کرده و تقویت مینماید. با آنکه این فلسفه رقیب فلسفه ایسکور است ولی هر دو فلسفه علی شمرده میشوند و از جهاتی هم مشترک اند.

در آن عهد فلسفه تقسیم میشد به سه شعبه فیزیک و منطق و اخلاق، ز نو در نقشه خود از فیزیک و منطق شالوده‌نی ریخته و آنرا بهترین تکیه گاه قسمت اخلاقی سیستم خود قرار میدهند.

بطوریکه در آغاز این فصل اشاره کردیم در این زمان فرضیه هومونیا و کونکور دیا بینی وحدت قلوب یا هم آهنگی ارواح که هدف آن طبق نقشه اسکندر اتحاد ایران و یونان و تشکیل یک دولت جهانی و یک جامعه جهانی بوده است سرفصل مسائل روز قرار گرفته و افکار عامه را متوجه خود کرده بود و چون فلسفه استاتیک در آغاز ظهور یک ایدآل محال یعنی تشکیل جهان فرضی فلاسفه را پذیرفته بود و چون این ایدآل با فرضیه توافق و هم آهنگی یا کونکور دیا سازگار نبود ناچار شد که از ایدآل خود صرف نظر کند زیرا تا آن ایدآل را قبول داشت نمیتوانست با ایده کونکور دیا موافقت نماید. برای اینکه ایده کونکور دیا را بپذیرد ناگزیر بود تمیزی بین یونانی و بربر قائل نشود. البته رد عقیده اختلاف بین یونانی و بربر با قسمت جهانی بودن فلسفه استاتیک و اصل مساوات آن وفق داشت ولی با ایدآل جهان فلاسفه وفق نینداد. زیرا ناگزیر بود یک اختلاف و تمیزی جدیدی را بجای اختلاف و تمیزی بین یونانی و بربر گذارد و آن دو اصل تمیزی بین خردمندان و حقا یا میان دانشمندان و جهال بود یعنی لازم میشد بگوید نظر به اصل مساوات، اختلافی بین خردمند و احمق و فرقی میان نادان و فیلسوف نیست و این نکته با ایدآل جهان فلاسفه که بدان معتقد بود منافات داشت.

ایده کونکور دیا با فرضیه هلنیستیک سلطنت کاملاً مرتبط بود یعنی تئوری مانرشی

مستلزم فرضیه کونکوردد بود. رابطه شخصی زنوبا انتیگون دوم (۱) بادشاه مقدونی که شاگرد زنوبود و برگزیدن یکی از اعضاء مدرسه استامیک از طرف زنوبرای تعلیم فرزند انتیگون سبب شده بود که زنونماییل مختصری نسبت به استبداد روشن فکر داشته باشد. اما این تمایل وی درخواست عمومی مسلک رواقیون انکاسی نیافته بقیده پروفوسور قارون (۲) نقشه ایجاد کونکوردد بین یونانیان و اقوام بربر را اسکندر شخصاً طرح نموده و فلسفه استامیک بعداً آنرا از اسکندر اخذ کرده اند.

دوره حال مسلماً فرضیه سلطنت ابتدا در فلسفه رواقیون نبوده و منابع دیگر داشته و بعداً در فلسفه ایشان راه یافته است. در واقع اقتضای زمان چنین ایجاب نمود که مسئله مانرشی مورد توجه تئوریست های سیاسی زمان قرار گیرد در حالیکه عهد کلاسیک چنین ایجاب نمیکرد. ارسطو موضوع سلطنت یا مانرشی را بعنوان یک بحث آکادمیک با بحث علمی طرح کرده است نه از جهت ضرورت روزیا توجه بوقایع جاری. اما ظهور سلطنت اسکندر و تقسیم آن بچند قسمت، تمام دنیای قدیم را مواجه با موضوع سلطنت نمود. بطالماه (سلسله بطلمیوس) در مصر، سلوکیدیان در ایران، و انتی گونیدها (۳) در مقدونیه سلطنت رسیدند و حتی کنگفدراسیونهای یونانی نیز تحت کنترل یا نفوذ سلطنت قرار گرفتند. مانرشی های تازه غیر از مقدونیه از ابتدا بر اساس سلطنت مطلقه و استبدادی بنا نهاده شد زیرا بنظر نیرسید که شکل دیگری از حکومت بتواند یونانیان و شرقیان را ترکیب و متحد نماید.

در این رژیم های سلطنتی، شاه تنها رئیس دولت نبود بلکه در عمل عین دولت و تمام دولت محسوب میشد زیرا نیروی دیگر یا رابطه دیگری جز شاه برای الحاق این ملل ییکدیگر موجود نبود. تنها وجه مشترک و دلیل بر اینکه این کشورها باید وحدت داشته باشند آن بود که یک شاه دارند و در واقع شاه بمنزله رابطه می بود که این عناصر مختلف را ییکدیگر پیوند دهد و وسیله اتحاد ملل مختلف با ییکدیگر و موجب وحدت کشور بزرگتر از دولت های سبیه شود. این عناصر از جهات بسیار با ییکدیگر اختلاف داشتند. در هر یک از ممالک مفتوحه اسکندر و هم در سلطنت های جزء که بعد از وی تشکیل شد عادات محلی و قوانین محلی مخصوص بخودشان معمول بود و از طرفی ناگزیر شده بودند که نسبت بمقررات عمومی که لازمه وحدت سلطنت بود نیز مطیع باشند. در نتیجه دو دسته از قوانین معمول گردید که قابل تمیز از ییکدیگر بود یکی قانون عمومی موضوعه یا قانون شاه (قانون عرف) و دیگری قانون محلی یا قانون عادت. شاه در این کشورها موقعیتی خاص پیدا کرد و در واقع نشانی از وحدت کشورها و علامت حکومت خوب شمرده شد.

۱ - Antigone II - ۲ رجوع شود بر سالة اسکندر کبیر و اتحاد بشر بقلم W. W. Tarn چاپ ۱۹۳۳
 نشریه آکادمی انکلیس جلد ۱۹ همچنین به «فلسفه سیاسی سلطنت هلنیستیک» نشریه دانشگاه
 Yale جلد اول چاپ ۱۹۲۸ صفحه ۵۵ و همچنین به «اسکندر و رواقیون» بقلم M. H. Fisch
 چاپ ۱۹۳۷ صفحات ۵۹ و ۱۲۹ Antigones - ۴

اما سلطنت مطلقه هلنیستیک بونی از فلسفه و حکومت سابق یونان نیز گرفته نتوانست از تأثیر نفوذ دموکراسی یونان برکنار باشد و کاملاً بصورت سلطنت مطلقه و بلاشرط شرقی درآمد. معیناً مردم، حکومت را چیزی بیشتر از استبداد نظامی دانسته آنرا صرف میپارسم شمردند. این حسن نسبت بحکومت و تضاد نسبت به شاه در آسیا و مصر که سابقه و عادت با سلطنت مطلقه داشتند صورت دیگر بخود گرفت و در یونان که سابقه دموکراسی و اعتقاد بتعدد خدایان داشت صورتی دیگر. در آسیا و مصر صورت مذهبی پیدا کرد بدینمعنی که شاه و سلطنت را من جانب الله و سلطنت را ودیعه الهی و امری آسمانی پنداشتند (چنانچه این سنت تا امروز باقی است) و شاه را پس از مرگ و بعضی حتی در حیات نیز مورد پرستش قرار دادند و این پرستش آمیخته بمقیده مذهبی گردید. اما در یونان از زمان اسکندر بیعت پادشاهان هلنیستیک را نیز وارد حوزه خدایان شهرهای یونانی نمودند. در کشورهای خاوری شاه را ظل الله یعنی سایه خدا و گاهی مظهر خدا دانستند و بالاخره این عقیده بتدریج صورت جهانی پیدا کرد و امپراطوران روم نیز آنرا پسندیده و در کشور خود معمول داشتند. بعدها همین فکر وارد حوزه افکار اروپایی شده به اشکال مختلف تا قرون جدیده دوام یافت. ظهور فکر سلطنت که یکنفر از افراد بشر را برتبه خدا یا نزدیک بوی رسانند در یونان نیز تازگی نداشت اما نه بنام سلطنت و ریاست بر قوم و جامعه بلکه در یونان خیلی قدیم برای پهلوانان یا واضعین قانون گاهی رتبه و احترامی در همین حدود قائل میشدند. منتها هدف و نتیجه این عمل در شهرهای یونانی سیاسی بود و قصد سیاسی از آن داشتند مثلاً اسکندر و جانشینان وی از عنوان مزبور این استفاده را نمودند که اتحاد سینه های یونانی را با یکدیگر صورت عمل دهند زیرا قدرت و اتوریته لازم برای این عمل را تنها تحت این عنوان میتوانستند دارا باشند و از آن قدرت استفاده کنند (۱) عنوان سلطنت بهترین وسیله موجود در آزمون بود برای وحدت کشورها و اتحاد جامعه های مختلفی که دارای عادات و رسوم و مذاهب مختلف بودند و لزوم وحدت جامعه ها را ممکن نیشد برحق و صحیح جلوه داد مگر آنکه دعوی کنند که اتوریته آسمانی شاه خواستار این وحدت است. بعلاوه قبول این فرضیه که «سلطنت و دیعه الهی است» موجب دوام و ادامه قانون شاه بعد از وی میشد در حالیکه اگر قانون شاه را صرف اراده شاه معنی میکردند دیگر ادامه آن پس از درگذشتن شاه میسر نبود و کسی آنرا نمی پذیرفت. القاب مذهبی مانند منجی و ولی نعمت و بانی خیر و امثال آن که برای شاه وضع گردید نشانی از علاقه مردم بحکومت خوب و میل مردم بتأمین صلح و آرامش است که فکر میکردند يك پادشاه خوب میتواند این نعمت را برای ایشان فراهم و آسایش آنها را تأمین کند.

نتیجه آنکه در دوره هلنیستیک يك نوع تئوری سلطنت مقدس بوجود آمد که طبق آن شاه را که برتبه الوهیت میرسانند منبع خیر و برکت شمرده و این صفت را جزء طبیعت ذاتی وی دانستند و اینطور استدلال کردند که همانطور که خداوند ایجاد هم آهنگی را در عالم نموده شاه خوب و حقیقی نیز در حوزه سلطنت خویش

۱- رجوع شود بتبدن هلنیستیک بقلم Tarn چاپ ۱۹۲۷ صغحه ۴۵ به بعد

ایجاد هم آهنگی میکند و بنا بر این خدای حوزه سلطنت خود میباشد « و بالاخره شاه راقانون متحرك و حقوق جاندار و شكلی ازفانون وحق شمرند که صاحب شخصیت میباشد و بر تمام جهان آدمی حکومت میکند یعنی حق وقانون رادرو وجود شخصیتی بنام شاه مجسم ساختند . بهین سبب برای شاه يك موهبت الهی قائل شدند که انسان عادی تواند در آن شرکت جوید و هر شخص غاصب که خواست بدون اجازه آسمانی و خواست خداوند آن مقام بزرگ را اشغال کند بعبیده ایشان بیدبختی و مصیبت گرفتار میآمد . بدینطریق قدرت و اتوریتة شاه قابل شکستن نبوده و دارای تجویز (سانکسیون) مذهبی و هم اخلاقی گردید . رعایای پادشاه باید آن اتوریتة را بدون آنکه لطمه به آزادی و شأن خودشان وارد آید محترم شمرده و بشناسند . ولی درجزء این ایمان نکته زیر نیز مندرج و مؤکد بود که : «سلطنت و پادشاهی با استبداد و حکومت مطلقه اساساً فرق دارد و دو چیز متباین است» این نوع توجهات را در عرف فلسفه سیاسی ایدالیزاسیون سلطنت اصطلاح کنند .

(دوم) فرضیه شهر جهان

باید دانست که این ایدالیزاسیون (توجیه بصورت تخیل و غایت آمال و از طریق خیال پرستی) سلطنت بعنوان ودیعه الهی و صاحب تجویز (سانکسیون) ابتدا در فلسفه کلاسیک رواقیون وجود نداشت . شاید سبب این نکته آن باشد که در آغاز دوره هلنیستیک مقدونیه تادرجه مینی استقلال شهرهای یونان داده شده بود . در زمان کریسی پوس در ربع اخیر قرن سوم قبل از میلاد استونا (مدرسه استاتیک در آتن) به اوج ترقی رسیده و بزرگترین و معروفترین مکاتب یونانی گردید و در این موقع بود که فلسفه استاتیک شکل منظم (سیستماتیک ۲) گرفته و راه کمال یسود . اگرچه تحریرات کریسی پوس قدری جامد بنظر میآید و باسبک تحریر آترمان مطابقت نداشته ولی بفلسفه رواقیون صورتی داد که مورد اتکا و استناد هر سه طبقه سیاهپوین و علمای اخلاق و پیشوایان مذهبی قرار گرفت (۳) فلسفه وی یک مفهوم اخلاقی مثبت به ایدة دولت جهانی و قانون جهانی داد که کلیون آن را بنظور رد دولت سینه وضع کرده ولی آنرا تبیین و توجیه نکرده بودند .

هدف اخلاقی استاتیکیم همانطور که اشاره شد مانند فلسفه های بعد از ارسطو عبارت بود از بی نیازی و خیر و صلاح فردی و سعی در عدم احتیاج بدیگران . فلسفه استاتیک با فلسفه ایسکور در این نکته مشترك بودند که یکی از شرایط خردمندی را بر کناری از امور جهان می بنداشتند ولی در توجیه و تفسیر و طرز عمل بدین اصل اختلاف داشتند .

تعلیمات اخلاقی استاتیک رامیتوان بدودسته تقسیم نمود .
(اول) آنکه این فلسفه سعی بود که بی نیازی را بوسیله تربیت نفس و اراده و ریاضت و سخت گیری بر خویشتن بفرد بیاموزد و تقوای این مسلک عبارت بود از عزم و ثبات، تحمل

و بردباری، خود را وقف خدمت و انجام وظیفه نمودن، و نسبت به جوانج
 نفسانی و لذات مادی و نفسانی بی اعتنا بودن .
 (دوم) آنکه حس وظیفه شناسی را بوسیله نوعی تعلیمات مذهبی در افراد ایجاد
 میکرد و از این حیث شباهتی به مسلک کالوینیسم موضوعه ژان کالوین (۱) دارد. شخص
 منسلک بدین مسلک قویاً معتقد بود بقدرت اعظم الهی و آنچه که بدان مبدأ مربوط باشد.
 وی احساس میکرد که حیات عبارت است از اینکه ندائی از جانب خدا او را بانجام وظیفه
 دعوت میکند همانطور که فرمانده سپاه در میدان جنگ وظیفه سر باز را تعیین و ابلاغ مینماید.
 یکی دیگر از تغییراتی که در آرزمان در باب این مسلک و منسلکین بدان میشد و در
 نوشتجات آرزمان منعکس میباشد آن بود که «جهان صحنه نیست که افراد آدمی بازیگران
 آن صحنه اند. وظیفه هر فرد در این صحنه آن است که نقشی را که به وی محول
 گردیده است خوب انجام دهد خواه آن وظیفه بزرگ باشد یا کوچک و قرین
 مسرت باشد یا توأم با تکلیت»

تعلیمات اساسی رواقیون عبارت بود از یکنوع ایمان و ابقان مذهبی بر اساس وحدت
 طبیعت و کمال طبیعت و وجود نظام اخلاقی حقیقی .

در نظر ایشان حیات بروفق طبیعت یعنی تسلیم به اراده الهی، همکاری بانام
 نیروهای یزدانی و نیکی، داشتن حس اتکاء بیک قدرت مافوق بشری (ماوراء الطبیعه) که
 راه صواب را نشان میدهد، و آرامش فکر که نتیجه اعتقاد به نیکی و عقلانیت عالم خواهد
 بود. همواره بایندانت که اعتقاد به خدا و نیروی ماوراء الطبیعه و تصورات مذهبی حالتی است
 که بعداً وارد فلسفه رواقیون شده و گرنه همانطور که در فهرست عقاید ایشان ذکر
 گردید فلسفه استائیک در آغاز، آتئیست و ماتریالیست و پوزیتیویست بوده است.
 رواقیون متأخر معتقد بودند که «بین طبیعت انسان و اصل طبیعت عالم بزرگ هم آهنگی
 اخلاقی وجود دارد و ایندو بایکدیگر سازگار و شایسته یکدیگر اند. و از این بیان چنین
 نتیجه گرفتند که انسان موجودی عقلی و موافق با عقل (راسیونال) است و خداوند نیز خود
 وجودی عقلی است. همان آتش مقدس الهی که جهان را جان داده و بحرکت در آورده
 است جرقه می از آن آتش را نیز به ارواح آدمی انداخته و این نکته موقعیتی خاص در میان
 مخلوقات جهان به انسانیت میدهد. بچووانات غریزه و قدرت لازم برای زندگی بروفق
 حوائج هر نوع از حیوان بخشیده شده اما انسان میز بمقل است. انسان قوه نطق و
 بیان دارد و صاحب حس درد حق و باطل است. در میان سایر موجودات تنها انسان است
 که شایسته حیات اجتماعی خلق شده و لذا چنین حیات برای وی از ضروریات است.
 افراد بشر همه فرزندان پروردگارند و لذا بایکدیگر برادرند.»

در نظر رواقیون، قدرت پروردگار و توجه الهی اساساً بمفهوم ارزش
 دقاصد اجتماعی تفسیر شده و وظیفه آدم نیک آن است که شرکتی در امور اجتماعی
 داشته باشد. این نوع ایمان بود که استائیکسم را بیک نیروی اخلاقی و اجتماعی قرارداد.

۱ - Calvinism منسوب به Jean Calvin معاصر لوتر. کالوین نیز از پیشوایان اصلاحات

(دوم) مذعب مسیحی میباشد .

اگرچه فلسفه استاتیک در آغاز ظهور متمایل بکناره گیری بود ولی برورد که روابصلاح گذاشت و طریق تکامل پیمود آن عقیده نیز تا درجه بی تبدیل گردید. اما در این مورد مخصوص هیچگاه بیایه آن عقیده محکم و تأکیدی و اصرار فلسفه دولت سینه نرسید که شرکت هر فرد را در امور اجتماعی از ضروریات و واجبات اولیه و شرط حیات و تابعیت میسرود. بدین طریق روایتون معتقد شدند که « در عالم يك دولت جهانی و جامعه جهانی وجود دارد که هم خدایان و هم انسانها اتباع آن دولت میباشند و این دولت دنیا را يك قانون اساسی است که عقل حقیقی و کامل میباشند و مردم تعلیم میدهد که به چه اعمالی اقدام و از چه کارها اجتناب کنند. عقل حقیقی و کامل همان قانون طبیعت یا حقوق طبیعت است که در همه جا سطح سنجش میباشند برای تمیز نیک از بد و تشخیص صواب از ناصواب. این حقوق طبیعت در اصول لایتغیر است و تمام افراد آدمی اعم از زمامدار یا رعایا محدود بدان و مجبور به تبعیت از آن میباشند و این همان قانون الهی است.»

کریسی بوس قانون را در آغاز کتاب خود چنین تعریف میکند:

«قانون حاکم بر تمام اعمال خدایان و افراد انسان است. قانون هادی و راهنماست نسبت بآنچه که قابل احترام است یا مردود و لذا قانون سطح سنجشی است برای تشخیص عدالت از بی عدالتی و تعیین صواب، و برای کلیه موجودات که بحکم طبیعت اجتماعی هستند قانون است که نشان میدهد چه کارهائی باید انجام شود و چه اعمالی ممنوع است و نباید انجام گردد»

امتیازات اجتماعی موضوعه (کنوانسیونل) که در موارد خاص محلی در هر محل بشکلی معمول بود در دولت جهانی و جامعه جهانی محلی و مفهومی نداشت، روایتون دوره اول به تبعیت از عقیده کلیون منکر آن شدند که شهر خردمندان محتاج به مؤسسات باشد و شهر خردمندان را بی نیاز از هر نوع مؤسسه اعم از مؤسسات دولتی و حکومتی یا غیر آن دانستند. بقیه ایشان: « یونانیان یا مردم بربر، افرادی که در خانواده های بالاتر یا در طبقه عامه تولد و تربیت یافته اند، غلامان یا آزاد مردان، فقیر یا غنی عموماً مساوی هستند و تنها اختلاف ذاتی که در میان افراد بشر وجود دارد اختلاف بین خردمندان و حماقت است یعنی ما بین آنها که خداوند تنها ایشان را قیادت و هدایت میکند با مردمی که خداوند باید آنها را بزور بطریق مستقیم بکشد.» روایتون این فرضیه مساوات را از آغاز بعنوان زمینه برای اصلاحات اخلاقی و ترقی اخلاقی بکار بردند و اصلاحات اجتماعی را در درجه دوم اهمیت قرار دادند. کریسی بوس گوید: «هیچکس در طبیعت غلام آفریده نشده و نسبت بفلانان باید همان سلوک را نمود که نسبت بیک کارگر که برای مدت حیات اجیر شده است رفتار میشود» بطوریکه ملحوظ است این تعریف با تعریف ارسطو که برده را بیک آلت

جاندار معنی میکند خیلی فرق دارد. قدر مسلم آن است که تا بعیت شهر جهان بالقوه برای همه کس میسر و این در بر روی تمام مردم باز بود زیرا بعیده رواقیون تابعیت بر اساس عقلیت است که آن نیز از خواص مشترک انسان میباشد. معیناً نکته‌ی که جلب توجه رواقیون را نموده بود مسئله تعداد زیاد حمقا و مردم نادان بود. می‌گفتند: «راه مستقیم است اما مدخل راه باریک است و تنها عده معدودی میتوانند آنرا یافته و وارد شوند و در هر حال هر فرد در مرحله حیات بر پایه لیاقت خود ایستاده و عوامل خارجی نمیتواند کمکی به وی نماید.

فلسفه رواقیون از طرفی از اهمیت امتیازات اجتماعی بین افراد کاسته ولی از طرف دیگر سعی میکند که هم‌آهنگی بین دولتها و کشورها را تقویت نماید. می‌گوید: «هر شخص تابع دو نوع است: قانون شهر خویش و قانون شهر جهان و بعبارت دیگر قانون عادت و قانون عقل ولی قانون جهانی تفوق داشته و حکم است و باید مأخذ و میزانی بدست دهد که قوانین موضوعه محلی و عادات شهرها با آن وفق داده شود. عادات مختلف و متغیر اند ولی عقل یکی است. پس وراء تنوع عادات باید نوعی وحدت مقصود موجود باشد. باید یک سیستم وسیع و جهانی قانون وجود داشته باشد که شنب و متفرعات پیشمار محلی داشته باشد، ولی عقلیت کل دستگاه و سیستم، باید تنوع را به تضاد و مخالفت نکشاند یعنی «همیشه در وضع قوانین و مقررات باید اصل وحدت هدف و عقلیت کل در نظر گرفته شود تا مانع گردد از اینکه تنوع و اختلاف عادات منجر بمخالفت اقوام جهان بایکدیگر گردد»

بطوریکه می‌بینیم این بیان تقریباً مشابهت با همان ایده وحدت قلوب اسکندر دارد. در جهان هلنیستیک عده کثیری از شهرها و قدرتهای محلی وجود داشت که کم و بیش استقلال داشتند ولی قانون عرف یا قانون شاه قانون مشترک بود که این شهرها، راتحت لوای وحدت سلطنت بیگدیگر میبوست. در موارد وقوع اختلاف بین شهرها اجرای اصل حکمیت برای حل و فصل منازعات بسیار شایع و معمول بود. اما در موارد وقوع اختلاف شخصی در داخله هر حکومت یک کمیسیون قضائی از شهر دیگر میخواستند و این کمیسیونها در واقع جانشین هیئت‌های ژوری عمومی معمول در یونان قدیم بود (۱) در هر دو سیستم فوق یعنی اعم از اختلاف بین شهرها یا اختلاف درون هر شهر حکمها و قضات در قضاوت خود (اولاً) عادت را مورد مقابله قرار داده و (ثانیاً) اصل بیطرفی و انصاف را در نظر میگرفتند. بدین طریق قانون عرف بوجود آمد و حقوق طبیعت نیز در تشکیل و ظهور قانون عرف نفوذی بحد اعلی داشت. اعتقاد بوجود یک حقوق اعظم و قانون اعلی در عالم بعدها در تکوین حقوق رم تأثیر عینی کرد و ابده عقلیت و انصاف را شرط قانون قرارداد در تشکیل حقوق مطلق پوزیتیف (۲) مؤثر افتاد. یونانیان همیشه معتقد بودند که قانون موجب یک سلسله رموز و دستور (۳) اخلاقی و مقررات عمومی درستی و راستی است. آنچه که رواقیون باین فرضیه

۱ - رجوع شود به Tarn صفحه ۷۷ - ۲. Droit positif, Positive Law - ۴. Coce

افزودند عبارت بود از آئین وجود و قانون: یکی قانون عادت شهر و دیگری قانون طبیعت یا حقوق طبیعی که آنرا کامل تر از حقوق عادت شمرند .

رواقیون دواصل عقلیت و انصاف را ابزار انتقاد بقوانین قرارداد و قوانین رادوی این دواصل می‌سنجیدند . نتیجه این روش آن بود که گفتند « عدالت را نمیتوان با قانون عادت شناخت و اندازه گرفت »

شهر جهان رواقیون در واقع ریشه شهر خدای سن افوستن و فلاسفه مسیحی در قرون بعد میباشد که شرح آن در فصل نهم خواهد آمد .

(سوم) تجدید نظر در فلسفه رواقیون در رم

پاناهیسوس = پولی پیوس

اصول کلی استاتیک تا اوایل قرن اول قبل از میلاد تقریباً بهمان شکل باقی ماند که کریسی پوس در اواخر قرن سوم ق.م. آنرا تفسیر کرده بود ولی در فروع و طرز عمل متحمل تغییرات مهمه گردید زیرا لازم آمد که (اولاً) بر وفق مذاق و تفاهم مردم و بطوریکه قابل درک و قبول عامه گردد اصلاح و تفسیر شود و (ثانیاً) و بالاخص چون این فلسفه در روم رواج یافت و جامعه رومی رو به ترفی و توسعه بود لازم گردید که فلسفه مزبور با اوضاع و شرایط محیطی روم وفق داده شود. مشکلات مهم فلسفه سابق استاتیک بیشتر ناشی از عناصر سینی کیسم مأخوذ از فلسفه شکاکین بود که شخص حکیم ودانا را موجودی غیر از مردم عادی و مردم فناء پذیر شمرده و نتیجه میگرفت که « خردمندان و حکما باید از امور دنیوی و سیاست و حکومت برکنار باشند » و دیگر آنکه میگفت « قانون طبیعت را نباید با قانون عادت ارتباط داد . باید این دورا از یکدیگر جدا دانست زیرا قانون طبیعت لایتغیر است و قانون عادت تغییر پذیر ».

انتقادات منفی وردی کار نیاد (۱) از مسلك رواقیون مؤثر در تجدید نظر در فلسفه ایشان گردید فلسفه رواقیون و مکتب ایشان در قرن دوم ق. م. در میان مکاتب فلسفی موقعیتی چنان مهم احراز کرد که سزاوار بود بعضی از فلاسفه عمر خود را وقف انتقاد بدان و صرف تحلیل آن نمایند و کار نیاد این عمل را انجام داد. وی در نوشتجات خود بزبان مزاح میگوید: « اگر کریسی پوس نبود من کجا و چکاره بودم ؟ » یعنی شهرت من نتیجه انتقاد بفلسفه کریسی پوس است . کار نیاد بخصوص جنبه های تئولوژی (۲) (علوم

۱ - Carneade , Carneades (۲۱۹ - ۱۲۹ ق م) از فلاسفه شکاک مؤسس مکتب

موسوم به آکادمی نوین یا آکادمی سوم و مؤسس مملک احتمال Probabilisme که کوید (اولاً) حصول یقین ممکن نیست ولی عقیده و عمل را باید تابع احتمال قوی قرارداد (ثانیاً) تا زمانیکه وجود و تفسیر و مورد استعمال قانون مورد شك است فرد میتواند طبق تمایل خود عمل کند زیرا قانون مشکوک نمیتواند تحمیل

ازام نماید . ۲ - Théologie

مذهبی) و بسیکولوژی و فرضیه عدالت طبیعی فلسفه رواقیون را مورد انتقاد شدید قرار داده و در قسمت فلسفه سیاسی دو نکته زیر را مورد انتقاد قرار داده میگوید: « (اولا) آنکه مرد خردمند ایدآلی رواقیون جانوری عجیب و هیولائی مهیب بنظر میرسد که نظیر و شبیهی در طبیعت ندارد و مجاهده این جانور عجیب برای برانداختن تمام احساسات انسانی عملی غیر انسانی می‌اید. (دوم) آنکه با وجود اینهمه ناهمواریها و تضادها و اختلافاتی که در متن واقع در معتقدات اخلاقی و عمل باخلاق در جهان وجود دارد نمیتوان تصور کرد که یک قانون عدالت جهانی مطلق هم وجود داشته باشد» کاریاد مدعی است که «انسان کاملا در تحت نفوذ و حکم دو چیز قرار گرفته: (۱) منافع شخصی (۲) حزم و احتیاط، و استعمال اصطلاح عدالت در مورد عمل انسان فقط از باب تجلیل است».

اما عکس العمل انتقاد شدید کاریاد منجر بلفو فلسفه استاتیک یا تجدید بنای آن نگردید بلکه موجب اصلاح و تعدیل آن شد، بدین طریق که بعضی از عقاید افلاطون و ارسطو را بدان وارد کردند. در اواخر قرن دوم، جهان اروپا خود را محتاج یک کولتور جهانی دید و تشنه یک فلسفه جهانی بود و چاره‌ئی جز جمع آوری عقاید از منابع مختلف و انتخاب از فلسفه های متنوع بنظر نرسید ناچار ب فلسفه های کلاسیک قرن چهارم ق. م. که در باب زندگی و روابط اجتماعی جنبه انسانی را دارا بود رجوع شد و این یکی از دفعات است در تاریخ که فلسفه کهن یونانی احیاء شده. در این مراجعه البته اصول و کلیات مفید آن فلسفه‌ها در نظر گرفته شد نه فروع و جزئیاتی که تنها به سیستم مرده رژیم دولت سسته و جامعه سسته تعلق داشت. چون فلسفه استاتیک فلسفه شایع روز بود و تادرجه‌ئی پرورده و بخته شده و بیشتر از سایر فلسفه‌ها با اوضاع زمان مطابقت داشت همان فلسفه ملاک و مأخذ قرار گرفت و فلسفه جدیدی بر پایه های آن بنا گردید که به استاتیکسیم متأخر یا جدید موسوم گردید.

یاشقدم اصلاح این فلسفه پاناسیوس (۱) گردید از اهل رودس که تا چند سال قبل از پایان قرن دوم ق. م. ریاست مکتب رواقیون را عهده دار بود. پاناسیوس در شیوه تبلیغات و رسوم مسلکی تغییراتی داده توجه مردم فرهنگ دوست و چیز فهم را بدون رعایت تشریفات (فورمالیته‌ها) و مقررات جامد دانشکده جلب نمود و این نکته در پیشرفت این فلسفه حائز اهمیت بود و موجب ازدیاد نفوذ سیاسی و اجتماعی این مکتب گردید. پاناسیوس فلسفه استاتیکسیم را بصورتی در آورد که قابل هضم طبقه اشراف (اریستوکرات) روم باشد که از فلسفه هیچ اطلاعی نداشتند ولی با احساسات شدید عاشق اخذ تملیحات یونانی و ترویج آن بودند در حالیکه تملیحات یونانی با اوضاع محیطی روم کاملا وفق نمیداد و در بعضی موارد اختلاف داشت. در میان فلسفه‌های یونانی، فلسفه رواقیون بود که بیش از همه قابل وفق دادن با روحیه مردم آن زمان و تقواهای معمولی بین ایشان بود. این تقواها عبارت بودند از: (۱) ضبط نفس و خودگیری، (۲) وقف کردن خویش

بانجام وظیفه، (۴) واجد بودن روح اجتماعی که رومیها بداشتن این سه صفت مباهات خاسر داشتند .

از میان فلسفه های سیاسی هیچ يك نمیتوانست بقدر فلسفه دولت جهانی رواقیون فتوحات روم را که عملی بست تلقی میشد صورت حق بخشد و بصورت يك ایدالسم اخلاقی جلوه دهد. مرحله بحرانی در تاریخ تحول افکار سیاسی رم در ربع سوم قرن دوم قبل از میلاد واقع شده و در همین زمان بود که دو نفر یونانی یکی پاناسیوس و دیگری پولی یوس (۱) باهیت حاکم رم روابط صمیمانه پیدا کرده هر دو ازدوستان خصوصی عده نئی از اشراف رم بودند که در اطراف سیپو امیلیان (۲) گرد آمده بودند .

پاناسیوس فلسفه رواقیون را بنوعی فلسفه هیومانیتر یا نیم یاهیومانیسم (۳) یعنی انسان دوستی تبدیل کرده وسی نمود که ایرادات و انتقادات کار نیاد را رفع نماید. وی امیال و جاه طلبی هائی را که با شرافت توأم و بیشتر دارای روحیه اجتماعی و خدمات عمومی باشد بر حق شمرده و منکر آن شده که خردمندان باید کاملاً احساسات را نادیده انگارند و به احساسات پشت باز تند. ایدآل های خدمات عمومی، انسانیت، عاطفه و مهر بانی راجانشین فرضیه بی نیازی و عدم احتیاج بدیگران قرارداد .

و مهم تر آنکه این عقیده را که: « بین جامعه ایدآل بار وابط روزانه اجتماعی مردم تضاد وجود دارد » متروک نموده و گفت که : « عقل بخودی خود حقوقی است عام و قانونی است عمومی و متعلق بتمام مردم نه تنها متعلق ببرد حکیم و خردمند و با وجود آنکه اختلافی غیر قابل اجتناب از لحاظ رتبه و استعداد مادر زاد و بومی و فطری وهم از لحاظ تنول در میان افراد نیست ، يك محیط حسی وجود دارد که در آن تمام مردم مساوی هستند و در آن محیط حسی میکنیم که فرقی بین افراد نیست و لذا همه مردم باید دارای حداقل حقوقی مشترك باشند که بدون آن، تحقق شأن آدمی امکان ناپذیر است ، و لازمه عدالت آن است که قانون این حقوق مشترك را بشناسد و محترم دارد و اجازه دهد که مردم از این حقوق بهره مند شوند . بنابراین عدالت، خود حقوقی است و قانونی است برای کشور ها و جامعه ها و وسیله پیوستن دولتها یکدیگر و نگاهداری آنها بایکدیگر، نه از اینجهت که دولت نمیتواند غیر عادل باشد بلکه از این نظر که دولت با فقدان عدالت نمیتواند هم آهنگی لازم را در جامعه که شرط وجودی دولت است حفظ نماید .»

این فرضیه دولت ، موضوعه پاناسیوس را بعد ها سیمرو (۳) اخذ نموده در فلسفه خود نگاه داشت و فرضیه انسان دوستی فلسفه پاناسیوس تأثیری قوی در تمام رواقیون رم نمود .

۱ - polybe , polybius - ۴ Scipio Aemilianus ژنرال رومی فاتح کارناژ (۱۴۶)

ویشوای حزب دایستوکرات رم (۱۳۲) معروف به سیپون جوان . برادر بزرگتر وی سیپون آفریکان نام داشت (بفرانه Scipion)

۴ - Humanisme , Humantarianisme

۴ - Ciceron , Cicero

ژاک دنیسی (۱) نویسنده فرانسوی اصول عقاید قسمت انسان دوستی فلسفه رواقیون متأخر (رواقیون قرن اول ق.م) را در کتاب خود بنحو زیر خلاصه نموده گوید:

«وحدت نژاد انسان، مساوات بین افراد آدمی، و لذا ایجاد عدالت در کشور، تساوی ارزش زن و مرد، احترام زن و فرزند، خیراندیشی و محبت و خلوص در خانواده، دستگیری و اغماض و صدقه، کمک نسبت به مردم، و انسان دوستی در تمام احوال حتی در مورد لزوم وحشت بار مجازات مجرمین محکوم باعدام، اینهاست عقاید اساسی که سراسر صفحات کتب رواقیون متأخر را اشغال نموده است.»

(۵) - پولیپ - یا - پلیبوس

شرح حال:

پولیپ یا پلیبیوس متولد مگالوپولیس در ارکادیا (۲) فرزند لیکورتاس (۳) بوده. پولیبیوس پیشوای جامعه آکین (۴) و دوست فیلوپوم (۵) لیدر دیگر انجمن آکین بود لذا وی در امور یونان متنفذ گردید و مایل بود بین روم و مقدونی که در آن زمان کشمکش بود بیطرف بماند با آنکه جامعه آکین ابتدا بر ضد مقدونی تشکیل شده بود، پس از سقوط مقدونیه بدست رومیها عده کثیری از اعضاء حزب آکین را که وی نیز در میان ایشان بود با تهاجم اینکه به روم کمک نکردند با سارت به روم برده جزو زندانیان سیاسی قرار دادند و مدت هفده سال (از ۱۶۷ تا ۱۵۱ ق.م) در روم بصورت تبعید بسر میبرد و در آن زمان دوست نزدیک سیپونها گردید که از اشراف و متنفذین درجه اول و اذرنرالهای روم بودند بخصوص مصاحب سیپون جوان (امیلیان) گردیده بوسیله وی با ادبای معروف روم محشور شد. در سال ۱۴۵ ق.م از طرف روم مأمور ایالت جدید رومی در آگایا (۶) گردید تا سیستم حکومت رومی را برای اهالی شرح دهد. در ۱۴۷ در مصاحبت سیپون جوان با فریقا رفت و در هنگام تخریب کارتاژ از طرف رومیان حضور داشته. پس از آن بتحریر یک سلسله کتب بنام تواریخ پرداخت که عبارت بود از تاریخ روم و کشور های مجاور آن از ۲۶۶ تا ۱۴۶ ق.م و ظاهراً چهل جلد نوشته که تنها پنج جلد اول و بعضی قطعات از مجلدات دیگر باقی مانده. در بعضی از این قطعات از فلسفه سیاسی روم و عقاید سیاسی خود

۱ - Jacques Denis در کتاب « تاریخ تئوریا و افکار اخلاقی در قدیم »

جلد ۲ صفحات ۱۶۱ به بعد. همچنین رجوع شود به: *Histoír des théories et des ideés morales dans l' antiquité* - چاپ ۱۸۵۶

Histoire de la Science politique بله

Tant چاپ ۱۹۱۳ جلد اول صفحه ۲۹۴ - ۲ - *Megalopolis et Arcadia* - ۳ - *Lycortas*

۴ - *Ligno Achean* انجمن آکین اتحادیه‌ی بود متشکل از دوازده شهر یونانی از پلوتزی که

بر ضد مقدونی متحد گردیدند و با تسلط رومیان این اتحادیه از میان رفت - ۵ - *philopoemen*

Achaea - ۶

نیز سخن رانده (۱) . بولی یوس باطراف مدیرانه مسافرت کرده مورخی مهم است و دقیق ولی چون بتحریرات خود جنبه اخلاقی زیاد داده و سبک ندارد خسته کننده است . در مراحل تحریر تاریخ قدیم رم مدیون زحمات اوست .

عقاید سیاسی بولی یوس

بولی یوس اولین کسی است که مؤسسات سیاسی روم را مورد بحث و تحقیق قرار داده و در باب پلیتیک روم تحریرات دارد. وی طبق مکتب تاریخ خود دولت جهانی را در تحت تسلط روم مانند امری مطابق با واقع و حقیقت پذیرفته و سعی میکند که سلسله وقایع را از اسپانی گرفته تا آسیای صغیر تعقیب و یک یک را تحلیل نماید تا معلوم کند «رومیان با چه وسائل و در اثر چه نوع قانون اساسی (کنستی توسیون ۲) توانستند در مدتی کمتر از ۵۳ سال جهان را تحت سلطه خویش در آورند» . در کتاب ششم خویش یک فرضیه برای قانون اساسی رم نوشته که در آن انکاسی از عقاید باناشیوس نیز دیده میشود و آن قانون اساسی را به حوزة سیپونیک (محفل سیپون ژنرال رومی و اطرافیان وی) منسوب میکند و فتوحات رم را نتیجه قوت ثنوری قانون اساسی رم میدانند . میگوید :

«در تاریخ یک قانون غیر قابل اجتناب صعود و نزول و یانمو و فساد وجود دارد و طبق این قانون تمام اشکال حکومتهای خالص (غیر مرکب) بترتیب انحطاط یافته فاسد و دژنره میشوند و بدین طریق مانرشی به تیرانی و اریستو کراسی به الیکارشی تبدیل میشود و هكذا»

بولی یوس همان طبقه بندی ششگانه قوانین اساسی و اشکال حکومت را که افلاطون در کتاب زمامدار و ارسطو در کتاب سیاست ذکر کرده اند متذکر شده و برای آن یکدوره یادآور وضع کرده که بر طبق آن مرتباً هر یک از این حکومتها بتدریج مبدل بدیگری میشود و بعد چنین نتیجه میگردد که «سبب قوت و استحکام دولت روم آن است که بدون توجه و اراده ، یک قانون اساسی مرکب را پذیرفته و رژیم آن رژیم حکومتی مرکب است که در آن ، عناصر مختلف بدقت در محل شایسته قرار داده شده و بایکدیگر در حال تعادل میباشند .

(اولاً) کنسولها عناصر سیستم مانرشی هستند .

(ثانیاً) مجلس سنا عنصر اریستو کراسی است .

(ثالثاً) هجامع ملی عنصر دموکراتیک رژیم را تشکیل میدهد .

ولی زمر حقیقی موفقیت حکومت رم آن است که این سه قدرت یکدیگر را مراقب بوده اعمال یکدیگر را نظارت و کنترل میکنند و بدین طریق مانع سیر

۱ - قطعاتی از جلد ششم کتاب بولی یوس بصورت جزوات بولی کیی در دست مؤلف و مترجم این کتاب است که در آن از اشکال دولت و حکومت و ظهور قانون اساسی رم و مقایسه جمهوری رم با سایر کشورها و خصوصیات جمهوری رم بحث میکند و میخواهد ثابت کند که رژیم مانرشی منسوخ است و رژیم اریستو کراسی رومی ادرج و انطباق است ۲ - Constitution

طبیعی زوال و فساد میشوند در حالیکه اگر یکی از این سه قدرت صاحب تسلط و اقتدار زیاد شود سیر طبیعی زوال و فساد حتی خواهد بود.»

فرق حکومت مرکب پولیبیوس با حکومت مرکب ارسطو آن است که حکومت ارسطو موازنه و تعادل بین طبقات اجتماعی است در حالیکه حکومت مرکب پولیبیوس موازنه و تعادل بین قدرتهای سیاسی میباشد (یعنی موازنه و تعادل بین زمامدار و اشرف و مردم).

در باب تعادل قوای سیاسی و خنثی کردن تجاوزات یکدیگر به علاوه پولیبیوس نظرش نیز یکی از اصول حقوقی معمول رم بود که طبق آن هر حاکم میتواند با استعمال ویتو (۱) یعنی دادن رأی مخالف از عمل هر حاکم دیگر که در ردیف وی یا کمتر از وی باشد جلوگیری نماید.

پولیبیوس در تاریخ فلسفه سیاسی در حقیقت واضح فرضیه مهم نظارت و موازنه (۲) میباشد و بشکل حکومت مرکب خود سیستم نظارت و موازنه یا کنترل و تعادل را میدهد این فرضیه و این شکل حکومت را بعدها مونتیکیو و بعد از وی مؤسین دولت مستقل امریکا (کشورهای متحده) و واضعین قانون اساسی آن کشور راهیت داده و بواسطه مباحث مهمی که در این باب نوشته اند این فرضیه را بسط داده و متشکل کرده اند (۳) همانطور که پلی بیوس بارعایت دقت تاریخ قانون اساسی را تحلیل نموده مونتیکیو قانون اساسی را تفسیر میکند.

رومیان همواره مباحثات میکردند که بزرگترین اکتشافات علوم سیاسی و علم سیاست یونانی را تقلید کرده اند. اما حقیقت این است که فلسفه یونانی کاملاً تغییر یافت و باید گفت که امپریالیسم رومی رنگ فلسفه یونانی را پذیرفت یا به تعبیر دیگر ابدۀ دولت جهانی رواقیون یونانی، رنگ امپریالیسم رومی را بخود گرفت و فاتحین با قوت این فلسفه توانستند دعوی کنند که وظیفه و مسئولیت مهم نژاد سفید را درک کرده و مبلغ صلح عالم و مأمور ایجاد نظم در یک جهان مغشوش میباشد که صلاحیت حیات سیاسی را از کف داده است.

در اواخر قرن دوم ق. م. اوضاع تاریخی خاصی در رم بوجود آمد و آن نتیجه مساعی تیبریوس گراکوس (۴) برادر زن سیپون کنسول روم بود برای رفورم و انجام اصلاحات که بالاخره بدست وی در یکی از شوردهای انتخاباتی که سعی میکرد مجدداً انتخاب شود بقتل رسید. وی جداً طرفدار طرح تقسیم اراضی به رعایا و ازدیاد خرده مالک های مستقل از رعایا و محدودیت مقدار اراضی که هر تبعه میتواند متصرف باشد بود و در سال ۱۳۳ ق. م. طقات مخالف با تروندنان و صفوف اقتصادی را علناً بکمک طلبیده دعوت بقیام کردند که آن نهضت را جنبش کورکور دیا

۱ - Veto ۲ - Checks and Balances و Controles et balances ۳ - رجوع شود به فصل بیست و ششم این کتاب ۴ - Tiberius Gracchus (۱۶۳-۱۳۳ ق. م) و برادرش Gaius Gracchus را که از سیاستداران و نمایندگان رم بودند Gracchi گویند.

اوردینوم (۱) نامیدند و عکس‌العمل جمهوریخواهان اشرافی بود. بعد از تیبریوس برادرش **کایوس** نیز طرح فوق‌وهم‌لغو انحصار تابعیت و لزوم تعمیم آن به همه مردم جهان را حمایت کرده وی در اغتشاشات انتخاباتی دیگر بقتل رسید.

فرضیه دولت مرکب، افکار سیرون را نیز زیاد مشغول بخود داشته و بتفصیل از آن سخن رانده ولی در اینموقع فرضیه دولت جهانی مورد توجه امپراطوری روم بود و لذا طرح تعمیم تابعیت روم به همه مردم جهان موردنظر قرار گرفت تا در سال ۲۱۲ بعد از میلاد که طبق فرمان کاراکالا (۲) امتیاز طبقاتی نسبت بامر تابعیت ملغی و همه مردم اتباع جهانی روم شناخته شدند و بدین طریق امتیازات طبقاتی ملغی گردیده و ایده دولت جهانی شکل تابعیت جهانی روم را بخود گرفت. این سیستم را میتوان استائیکسیم رومی نامید. این نهضت جدید متضمن عقیده طرفداری از مساوات (اگالیتاریانسم ۳) بود که روحیه استائیکسیم رومی را در برداشت و با فرضیه استائیکسیم پاناسیوس و پولی‌یوس اختلاف داشت.

(و) حوزه سیپونیک و مبدأ حقوق رم (۴)

سیپون یا سیپو نام یکی از خانواده‌های رومی است که در تشکیل جمهوری روم بیش از سایر خانواده‌ها مؤثر بود. رئیس ایشان موسوم به سیپو که در ۲۱۸ ق.م. بسمت کنسولی روم رسیده و فرمانده لشکر رومی در مقابل با آنیبال بود. فرزندان وی نیز دارای مناصب کنسولی و مؤثر و متنفذ در امور روم گردیدند. چون فلسفه رواقیون ابتدا در این خانواده نفوذ یافت و ایشان مروج مرام مزبور گردیدند حوزه‌ی آنرا که مروج این فلسفه یا مفسر آن بر طبق مصالح خویش بوده اند حوزه سیپونیک اصطلاح کنند.

یکی از نتایج تأثیر فلسفه رواقیون در حوزه سیپونیک آن شد که فلسفه مزبور در کسانیکه مطالعات اولیه را در باب قوانین قضائی و حقوقی (ژوریس پرودانس) رم نمودند نیز مؤثر افتاد و بالتجیه در قوانین مزبور تأثیر نمود. تجدید تفسیر پاناشیوس از فلسفه رواقیون در دماغ طبقات حاکمه این مفهوم را یافت که این فلسفه وسیله نگاهداری ایدآلهای عالی قدیم رم میباشد که در آنموقع بعقیده ایشان نمو کرده و پخته شده و ترقی صنعت و ادبیات رومی مزید بر آن گردیده و بوسیله تقویت صفات عاطفه و حسن نیت و نجابت هم آهنگی بین عناصر مختلف این ایدآلهای نیز بوجود آمده است.

رومیان مجموعه این ایدآلهای را هیومانیتماس (۵) یعنی انسانیت نام گذاشتند و آنرا موجب اصلاح و رفع خامی جامعه‌ی دانستند که مست قدرت فتوحات باشد و آنرا نیز وسیله ایدالیزه کردن فتوحات رومی قرار دادند تا فتوحات مزبور را صورت حق داده و یک اقدام عالی و مفید ابدآلی و لازم بنظور اصلاح جامعه بشری جلوه دهند (مقایسه

۱ - Concordia Ordinum - ۲ Caracalla نام استاری مارکوس اورلیوس آنتونینوس باسیانوس امپراطور روم است (۱۸۸ - ۲۱۷ ب.م. ۰)

۳ - Egalitarianism این اصطلاح از سه عنصر آزادی و مساوات و برادری که شمار قرن ۱۹ فرانسه و انقلابات فرانسه بود مأخوذ شده که یکی از عناصر سه‌گانه آن مساوات Egalité بود.

۴ - Humanitas - ۵ Scipionique

شود با اسناد و مقالات سیاسی و کتب سیاسی نشریات رسمی امپراطوری انگلیس در نیه دوم قرن ۱۹ و ربع اول قرن ۲۰ که تصرف اراضی و جزایر آسیائی و افریقائی و آمریکائی را بمنوان مستعمرات و یا تحت الحمايه یا منطقه نفوذ عموماً تحت عنوان مأموریت انگلیس در اصلاح جامعه بشری و هدایت کشورهای عقب افتاده قلمداد میکنند) و مخصوصاً در يك دوره بحرانی تاریخ روم این ایدآل انسانیات بوسیله حوزه سیپونیک یا کسانیا که با اعضاء آن محفل مشهور بودند بحوزه تحقیق و مطالعه حقوق رم وارد شد و بالطبع اشخاص اولیه‌ی که مجاهده در تدوین حقوق رم نمودند قویاً تحت نفوذ فلسفه رواقیون قرار گرفتند (۱)

البته پیش از آنکه فلسفه رواقیون به رم نفوذ کند مقدمات وزینه مطالعه و تحقیق در حقوق رم فراهم شده بود .

قانون رم مانند اکثر سیستم‌های حقوقی قدیم ابتدا عبارت بود از قانون شهر یعنی متعلق بود بیک عده محدود از مردم که با آن قانون بدنیاء آمده بودند و در واقع آن قانون ارث مدنی آنها بود و آن ترکیبی بود از تشریفات و آداب مذهبی و عادات و دستورهای اجدادی . البته چنین قانونی را ممکن نبود در مورد اشخاصی که از نژاد رومی نبوده و متولد در رم نبودند بموقع اجرا گذاشت ، یعنی این قانون با وضعیت خارجیان مقیم روم وفق نمیداد . و چون قدرت سیاسی و متول روم رو با افزایش نهاد و تعداد جمعیت خارجیان مقیم رم نیز فزونی گرفت و این عده هم با یکدیگر و هم با رومیان مدام در تماس و معامله بودند ، لازم آمد که وضعیت حقوقی و حالت قانونی ایشان روشن شود و بطریقی شناسائی قضائی و حقوقی نسبت باعمال و افعال و معاملات ایشان بعمل آید . در اواسط قرن سوم قبل از میلاد رومیان ناگزیر شدند برای حل این مسئله ایجاد یک دستگاه قضائی خاص بنمایند بنام *پرا تور پر گرین* (۲) و قضات این دستگاه مأمور حل و فصل این نوع امور گشتند . چون قوانینی که متضمن تشریفات مذهبی رومی بودند در مورد مرد خارجی قابل استعمال نبود ناچار تمام فرمالیته‌های مذهبی و قانونی داخلی در مورد خارجیان حذف و شکسته شد . بالطبع اهمیت تشریفات متزلزل گردید و عادت بر آن جاری شد که قوانین فرمال و واجد تشریفات را عموماً بر اساس انصاف و نظر منصفانه قاضی و رعایت اعتدال و ذوق سلیم بموقع اجرا گذارند . و بالاخصار بتدریج رسم چنین شد که در محاکمات آنچه که ذوق سلیم در مورد معامله معتدل و منصفانه و توأم با ممانت و درستی تشخیص میدهد منظور و حل و فصل شود بدون رعایت تشریفات . بدین طریق يك سلسله قوانین بوجود آمد عاری از فرمالیته‌ها و تشریفات . سعی کردند که روحیه آن قوانین با دو اصل *معامله شرافتمندانه* و صلاح عامه وفق داده شود و شامل دو عنصر مزبور معرفی گردد . این طریق را قانون گذاران و حقوق دانان رومی *ژوس ژانیوم* (۳) نام نهادند یعنی قانون عامه یا حقوق ملل و قانونیکه برای عموم مردم مشترك و برای همه یکسان است . طرز تکوین قانون

۱- رجوع شود بقدمة کتاب سیرو در باب کامنول (ملل مشترك المنافع) تألیف

Sabine and Smith چاپ ۱۹۲۹- منصفه ۳۶ - ۲ - *praeior peregrinus* - ۴ - *Jus gentium*

دریانوردی و تجارت بحری انگلیس خیلی شباهت به سیر تکوین این قانون دارد و همان طور که قانون دریانوردی انگلیس پایه نشو حقوق انگلیس و بتدریج جزء لاینفک حقوق انگلیس گردید، ژوس ژانسیوم نیز مؤثر در نشو حقوق روم شد و پایه حقوق رم قرار گرفت. حقوق رم نیز در نوبت خود پایه و مأخذ حقوق و قوانین کشورهای اروپائی در قرون بعد شده و حقوق ادوپائی نیز در قرون معاصر به سایر قاره‌ها سرایت کرد بطوریکه میتوان گفت شالوده و مبسای قوانین قضائی و حقوقی کلیه کشورهای جهان در زمان معاصر ژوس ژانسیوم است.

چون قانون ژوس ژانسیوم بیش از قانون سخت قدیم معقول و توأم با نصفت و عدالت بود و بیشتر مناسب زمان بنظر میرسید عوامل موجوده دیگر نیز بیاری آن برخاست و در عمل بتدریج بصورت یکدستگاه حقوقی بهتر و مهمی در آمد موسوم به حقوق رم (۱)

ژوس ژانسیوم منحصر آجنبه قضائی داشته و اساس آن عبارت بود از يك فرضیه قضائی بدون آنکه مفهوم فلسفی خاصی داشته باشد. در مقابل آن ژوس ناتورال (۲) یعنی حقوق طبیعت یا حقوق طبیعی وجود داشت. ژوس ناتورال اصطلاحی بود فلسفی و عبارت بود از فلسفه حقوقی رواقیون که از زبان یونانی بزبان لاتین ترجمه شده بود. این دو قانون بانوافقی یکدیگر و همراه یکدیگر در ادوار تاریخی روم ننو نمودند و مواد آن بوسیله حقوق دانها با یکدیگر وفق داده شد بدین طریق تشکیل نسجی از قانون را دادند که عنصر عدالت باید پایه و اساس آن باشد. باید دانست که وجود این روحیه عدالت در قانون که تا بحال باقی مانده مدیون فرضیه حقوق طبیعت است.

از طرف دیگر قانون عادت محلی نیز تأثیر عقلی در تکوین کل حقوق و قانون مزبور داشت یعنی قانون عقل و استدلال نیز در حقوق رم رعایت شده و بالتبجیه در عمل نیز نتایج مفید و مؤثر بخشید و مورد قبول عامه قرار گرفت. بدین طریق حقوق ایدآلی رواقیون با حقوق مطلقه دولتها با یکدیگر وفق داده شد و قانونی بوجود آمد که در حد اعتدال و در وسط این دو سرحد جای داشت و ثابت شد که تأثیر فلسفه رواقیون در ژورویس پرودانسی رم مفید افتاده است.

فرضیه حقوق طبیعت موجب انتقاد روشن فکران زمان بعبادت و بقانون عادت شد و مؤثر در تضعیف آن و از میان رفتن حالت تشریفاتی مذهبی قانون گردید. در نتیجه، اصل «تساوی حقوق در برابر قانون» را بوجود آورده و تقویت نمود و هم صلابت و سختی و جمود قانون عادت را از میان برده قانون را نرم و معتدل ساخت. این جریان موجب شد که قانون و حقوق رم حائز اهمیت مخصوص در جامعه رومی گردد و بدین طریق دانستن علم حقوق، انجام کارهای قضائی و مربوط بامور حقوقی و وکالت قضائی، پیشه تازه و مهمی شود و وقتی

۱ - Droit Romain , Roman Law , رجوع شود بکتاب «نشو حقوق در دوره جمهوری»

تألیف F. de Zulueta , دوره تاریخ قدیم کبریج جلد ۹ چاپ ۱۹۳۲ صفحه ۸۶۶ بیمه Jus naturale - ۲

شریف بشمار آید چنانچه حقوق دانان رم ایدآلی برای ابن یشه فرض کرده و آنرا یشه عالی و نیک خواندند (۱)

برای درک واقع تأثیری که فلسفه سیاسی استائیکسیم در رم نموده و بنظور فهم نقش مهمی که این فلسفه بالنتیجه در اروپای بعد از رم و بالاخره در جهان امروز انجام داده است باید سیر جامعه سیاسی را در مدت دو قرن بعد از ارسطو بدقت دنبال نمود و تحلیل کرد .

اجمال این تفصیل آنکه در مقایسه جامعه رومی با جامعه آتن سال ۳۲۲ ق م . می بینیم جهان مدیترانه در دو قرن بعد از ارسطو جامعه نمی بوده است تازه و متحد که جهان معروف و مؤثر آن زمان را در برداشته و وسائل ارتباط و مخابرات در این دنیای مدیترانه پیش از هر نقطه دیگر دنیا موجود و معمول بود لذا اختلافات محلی نقش مهمی نداشته و آن جامعه چندان اهمیتی به این تنوعات در رسوم و عقاید نینمیداد . بهمین سبب زمینه برای نشر افکار نوین و لغو امتیازات طبقاتی و اختلافات نژادی و نشو ایدآل مساوات و برادری انسان فراهم گردید . و چون رژیم دولت سینه با تمام خواصش مانند جدا بودن شهرها از یکدیگر و استقلال در اعمال خودشان و فرق مشخص و شدید بین اتباع و خارجیان و محدودیت تابعیت بعده می که واقعا سهمی در حکومت داشتند دچار شکست گردید، فلسفه استائیکسیم دامن همت بگرزده با تهور و جرئت شروع به تجدید تفسیر ایدآلهای یونانی نمود تا آنرا از سینه و شهر تجاوز داده به جهانی بزرگتر بسط دهد و آنرا شایسته یک دولت بزرگ و یک جامعه وسیع نماید پس فرضیه برادری جهانی انسان را بطوری تفسیر نمود که عدالت آن شامل تمام افراد بشر گردد. فرضیه مزبور این عقیده را تقویت نمود که افراد بشر با وجود اختلافات نژادی و اختلاف رتبه و مقام و تمول بالطبیعه مساوی خلق شده اند .

این فلسفه اصرار ورزید در اینکه نه تنها جامعه شهر (سینه) بلکه جامعه بزرگ و دولت بزرگ نیز یک اتحادیه اخلاقی و مظهر وحدت اخلاقی است، و اخلاقتا از رعایای خود انتظار بلکه دعوی دارد که باید نسبت بدان وفادار باشند، نه آنکه با اعمال زور و قدرت آنها را باطاعت وادارد .

صرف نظر از اینکه این ایدآل تا چه درجه در عمل سیاسی رعایت شد اساساً ظهور این فکر بزرگ و تقویت و رواج آن در آن دوره از وقایع مهم و بزرگ سیاسی و تاریخی آن عصر میباشد و این مسئله غامض که «روابط افراد آدمی با یکدیگر بر چه پایه باید استوار باشد؟» در واقع در آن زمان حل شده و تا زمان حاضر این فکر و این خط مشی همواره از فهرست ایدآلهای سیاسی مردم اروپا حذف نگردیده و هنوز از میان نرفته، ایداهمزبور را باید قدیمی ترین ریشه انقلابات و تحولات قرون جدید و قرون معاصر در اروپا و سایر نقاط جهان دانست .



فصل هشتم

در فلسفه سیاسی سبسون - قانونگذاران روم

(الف) - مقدمه

• سیر سیاست جهان قدیم که مجرای آن با فتوحات اسکندر تغییر یافته بود، و جریان امور سیاسی که از آن زمان آغاز گردید در اوایل قرن اول قبل از میلاد تقریباً بعد کمال رسیده و شکل کامل گرفت زیرا تمام جهان مدیترانه که در زمان اسکندر از ملل و اقوام متعدد و مختلف تشکیل میشد مبدل بیک جامعه واحد گردید. اقوام متشقت با عقاید و رسوم متنوع که مانند عناصری مختلف بودند بایکدیگر جوش خورده و در کوره امپریالیسم رومی ذوب گردیده مبدل بیک جامعه خاص شدند. دولت سینه ورژیم آن ناپدید گردیده و بدست صفحات تاریخ سپرده شد و تا چند قرن پس از اسکندر در جهان قدیم اطراف مدیترانه و خاور نزدیک دیگر جامعه و ملتی وجود نداشت که مانند ملل امروز از لحاظ سیاسی صاحب ییاداری وجدان نسبت به استقلال سیاسی باشد و خود را طبق طرز تفکر ما و طبق اصطلاح زمان معاصر ملتی مستقل و خود مختار و بی نیاز از ملل دیگر شمارد. حس ملیت و ایدئو ناسیونالیسم که محصول قرون جدید است هنوز بوجود نیامده بود. در این موقع معلوم بود که روم تنها جانشین سلاطین مقدونی و مصر و سلطنت های غرب آسیا خواهد بود و جهان متمسک معروف زمان در تحت لوای واحد سیاسی متحد خواهد شد و چنین نیز اتفاق افتاد. چون از آغاز تاریخ تا با امروز هیچ سیستم حکومت ورژیم دولتی در جهان تنها باز و رو فتوحات و لشکر کشی و قدرت نظامی و اصول میلیتاریسم پیش نرفته و دوام نیافته، و هر سیستمی هم که باز و رو موفق فتوحاتی شده برای تحمیل آن سیستم بر مردم کشورهای مفتوحه و حتی بر مردم داخله خود کشور اصلی قویاً محتاج به یک فلسفه است که بوسیله آن فلسفه از طریق استدلال و منطق و بر این عقلی و تاریخی و وضع یک ایدئولوژی، سیستم جدید را بر حق جلوه دهد تا از این راه بتواند سیستم حکومت را بر مردم تحمیل کند و آنرا تا آنجا که ممکن است ادامه دهد، و قدر مسلم آن است که هیچ رژیم و سیستمی بدون فلسفه و ایدئولوژی پیش نیرود و موفقیت و دوام نخواهد داشت، سیستم حکومت جدید رومی نیز طبق همین قاعده لایتفیرو کلی احتیاج مبرم بیک فلسفه داشت. و از حسن اتفاق در آن چند قرن فلسفه و رواقیون نو کرده و پرورده شده و فلسفه‌ئی موجود و شایسته زمان بود. سیستم حکومت رومی هم که احتیاج بیک فلسفه مناسب داشت آنرا پذیرفت. فلسفه مزبور خدمتی بسزا و شایسته به تحولات سیاسی و تشکیل جهان سیاسی جدید نمود و ابزار مناسبی برای تشکیل دولت

جهانی روم واقع شد که تخم آن دولت جهانی رادرواقع اسکندرمقدونی کاشته بود ولی در این موقع به نمر رسید .

فلسفه رواقیون سه ایده مهم زیر را نسر داد : (۱) دولت جهانی - (۲) عدالت طبیعی - (۳) تابعیت جهانی و اگر چه این سه ایده کمتر حالت حقوقی و قضائی (لگال) داشت ولی تأثیر اخلاقی خود را نموده و در این موقع زمینه بیشتری برای نشو و نما ی افکار فلسفی فراهم شده بود . اگر چه اخلاقیات (اتیکس) منفی و عقاید افراطی (رادیکالیسم) اپیکوریانها و شکاکین مانند یکی دانستن طبیعت عالم و منافع شخصی افراد هنوز وجود داشت ولی معلوم بود که حکومت افکار در نژادهای آینده با عقاید رواقیون است و معتقدات استائیکسیم در این هنگام بطوری در بین مردم شیوع یافته بود که عنوان سیستم فلسفی را از کف داده خاص یکدسته مین از فلاسفه نبود بلکه اشخاص با سواد و تحصیل کرده هم کاملاً با این افکار آشنا شده بودند .

اینکه گفتیم فلسفه سیاسی و اجتماعی در این زمان محتاج به تکمیل و بحث و تحقیق بود محتاج بتوضیح است . در این زمان عقاید و افکار عبارت بود از مجموعه می از عقاید اخلاقی یا مذهبی ولی قطعیت و صراحت و دقت فلسفی آن ضعیف و قلیل بود و چون عادت بر این جاری شده بود که مکاتب مختلف فلسفی عقاید و افکار یکدیگر را گرفته و تقلید کنند حس ابتکار و تحقیق که در دوره یونانی در فلسفه وجود داشت بر مراتب تقلیل یافته و حتی استائیکسیم گریسی پوس که جنبه تحقیقی و دقت فلسفی داشت آن جنبه خود را از کف داده بود . ولی از طرفی حالت موجود سیاسی یعنی تحقق دولت جهانی احتیاج بفلسفه می جامع تر و کامل تر داشته و نیازمند یک فرضیه صریح و روشن و دقیق بود .

از جمله عقاید شایع زمان آنکه « جهان در تحت امر یک حکومت آسمانی است که خداوند در رأس آن قرار گرفته و این حکومت ، عقلانی و نیک است و رابطه آن با مردم مشابه رابطه پدر است با فرزندان خویش ». و دیگر از عقاید شایع آنکه : « مردم همه برادر یکدیگر و اعضاء یک خانواده بشری هستند و عقل انسانی موجب آن گردیده که نوع بشر مانند یک نژاد باشد که با خداوند بستگی و پیوند دارند و با وجود اختلاف زبان و اختلاف عادات محلی عموماً مشابه و اساساً یکسان هستند . لهذا مقرراتی اخلاقی و بر پایه عدالت و عقلانیت در سلوک و رفتار ، در عالم وجود دارد که همه مردم ملزم با طاعت از آن میباشند اما نه از آن روی که این مقررات در قوانین مطلقه و موضوعه انسانی بدست انسان مندرج گردیده و نه برای آنکه تقض مقررات و شکستن قانون مستلزم مجازات است بلکه بخاطر آنکه این مقررات ذاتاً صحیح و مستوجب احترام است . »

و دیگر از عقاید معمول زمان آنکه : « آدمی حس میکند که خاصیت اجتماعی بودن اساساً در طبیعت وی نهاده شده » . بطوریکه ملاحظه میشود این عقاید با دلایل مقنع و منطقی و با بحث فلسفی همراه نبود و ابتدا صرف ادعا بوده و آن صورت قطعیت و دقت فلسفی عقاید فلاسفه یونان را نداشت . مثلاً همین عقیده اخیرالذکر در باب اجتماعی بودن انسان با فرضیه ارسطو در باب اجتماعی بودن انسان که میگوید : « انسان حیوانی

است که بوسیله شرکت در جامعه متمدن دولت سینه بحد اعلاي کمال خود میرسد» فرق داشت، زیرا مفهوم فرضیه اجتماعیت معمول در آن قرن تنها آن بود که احترام بقوانین خداوند و قوانین بشر خاصیت بومی طبیعت انسان است، و چنانچه انسان این غریزه ذاتی را رعایت کند تقاضای طبیعت خود را انجام داده و چنانچه برخلاف آن عمل نماید وجود خود را عاقل و باطل گذاشته. ملاحظه میکنیم که این فرضیه در واقع آدمی را میخیزد که اطاعت از قانون بکند یا نکند منتها اطاعت از قانون را ترجیح میدهد بر عدم اطاعت از آن، در حالیکه فرضیه ارسطو انسان را قطعاً ملزم باطاعت از قانون مینماید و مختار در اطاعت یا عدم اطاعت نیشمارد.

برورش این عقاید و نمو این افکار در قرن اول قبل از میلاد تا سه قرن بعد به دو خط اصلی انشعاب یافت یعنی در دورشته همراه یکدیگر پیش رفت:

(اول) يك رشته آن تعقیب همان خط مشی بود که قبلاً اشاره شد یعنی نفوذ فلسفه رواقیون در ظهور ژوریس پرودانس رم که تأثیر آن عبارت بود از گنجاین حقون طبیعت در دستگاه فلسفی حقوق رم.

(دوم) رشته دیگر عبارت بود از نتایج مذهبی این عقیده که «ریشه قانون و حکومت، هندی درج در نقشه بزرگ مشیت الهی و مصلحت آسمانی است که برای هدایت حیات آدمی بوجود آمده».

البته هر دو رشته مذکور متضمن نشو فلسفه سیاسی بود و نمو فلسفه سیاسی لازمه هر دو رشته.

در میان نویسندگان آلمان تنها سیرو فیلسوف و تئورست سیاسی بود. اما چون سیرو دست بتمام شعب و مظاهر فلسفه زده و از هر مقوله صحبت بیان آورده اهمیت بحث فلسفه سیاسی وی کمتر از سایر مباحث اوست.

در آن زمان در میان هدفها و تمایلات عمومی احتیاجی مبرم به نشو و تبیین و توجیه فلسفه سیاسی مشهود بود. از طرفی بنای دستگاه قانون و ژوریس پرودانس و از طرف دیگر بنای دستگاه مذهبی و ایجاد تشکیلات روحانی هر دو احتیاج به نشو فلسفه سیاسی داشت زیرا هر عمل و اقدام و یا ادعای که نسبت بدومورد مزبور بعمل میآید احتیاج به تبیین فلسفی داشت. ولی روش افکار سیاسی و طرز تفکر سیاسی در این عهد کاملاً از خط مشی تفکر یونانی جدا افتاده و با آن فرق داشت، و این تحول در خط مشی افکار سیاسی تأثیر عمیق در قرون مابعد و بالنتیجه در تاریخ آینده اروپا نمود. مثلاً فکر لگالیزم (۱) که آنرا به قانونیت و حالت قانونی یا اصالت قضائی و حقوقی میتوان معنی کرد در افکار یونانی سابق وجود نداشت و اگر وجود داشته نقش آن در اوضاع اجتماعی و سیاسی زمان بسیار ضعیف و غیر قابل ملاحظه بود. اما تعریف و مقصود از لگالیزم آنکه «دولت مخلوق قانون است و در باب دولت و جامعه و کشور نمیتوان و نباید با اصطلاحات جامعه شناسی (سوسیولوژیکی) و اخلاقی (اتیکی) بحث نمود، بلکه از لحاظ صلاحیت حقوقی و اصالت قانونی

وقضائی (لگال) باید بحث کرده و معلوم نمود که دولت از لحاظ حقوقی و قانونی صالح است یا صالح نیست نه از جهت اجتماعی و اخلاقی.

می بینیم که این طرز فکر و تصور نسبت بدولت و مردم و قانون و روابط بین افراد و دولت و بین افراد با یکدیگر و بین دولتها از زمان دولت روم قدیم تا زمان معاصر جزء ذاتی فلسفه سیاسی شده و امروز هم در روابط و سیاست داخلی و هم در روابط و سیاست بین الملل همیشه حالت حقوقی و شرایط حقوقی (لگال) مطمح نظر است نه حالت و شرایط اخلاقی و سوسیولوژیکی. مؤسسات مذهبی و رابطه فلسفه سیاسی با تئولوژی (علم مذهب شناسی) در یونان وجود نداشت و اگر وجود داشت حائز اهمیت نبود ولی همین دونگه در تمام ادوار قرون وسطی تا برسد بزمان معاصر از مسائل بسیار مهم بوده و همیشه در مباحث دیگر نیز وارد شده تقریباً با کلیه مسائل سیاسی و مذهبی ارتباط یافته است. لهذا تحولاتی که در اواخر قرن اول قبل از میلاد تا اواخر قرن اول بعد از میلاد بوقوع پیوسته است در تاریخ فلسفه سیاسی حائز اهمیت بسیار می باشد با آنکه در قرن مزبور کتب جامع منظم (سیستماتیک) در فلسفه سیاسی تحریر نیافته است.

گنیم که نو فلسفه سیاسی در دوره ششمین و هفتمین در روم و تقریباً در یک دوره انجام گرفت یکی در قسمت حقوقی و قضائی (لگال) و تأثیر فلسفه سیاسی در تکون ژوریس پرودانس روم، و دیگری در قسمت تئولوژی (۱) و مذهب. سیر و فیلسوف رشته اول و سنکا یا سنکا (۲) متعلق بر رشته دوم است و مادر این فصل سیر و فلسفه سیاسی را در رشته اول و فلسفه سیر و را نیز شرح میدهم و تبیین فلسفه سیاسی را در رشته دوم بفصل بعد موکول مینمائیم. سیر و را از آنرو متعلق بر رشته اول می شمارند که افکار و عقاید وی بیشتر جنبه دنیوی دارد و لذا با حقوق دانان روم مربوط میشود. ولی سنکا بیشتر جنبه مذهبی ب فلسفه خویش داده است. علاوه بر فلسفه سنکا عقاید مؤسین مذهب مسیح که آنها را پدران مسیحیت خوانند نیز در فصل آینده ذکر خواهد شد زیرا مسیحیت در آغاز ظهور و تکون خود حاوی یک فلسفه سیاسی نبوده و تحت تأثیر قسمت های مذهبی فلسفه سیاسی موجوده زمان قرار گرفته. مذهب مسیح که بالاخره بعنوان مذهب رسمی و قانونی (لگال) امپراطوری پذیرفته شد در آغاز عبارت بود از مجموعه تحولات اجتماعی و قریحه می که از مدتی قبل زمینه آن تهیه و در حال پرورش بود و در تمام متفکرین جهان مدیترانه مؤثر افتاد بدون آنکه فلاسفه مزبور آن مذهب را قبول نمایند. ضمناً باید دانست که از لحاظ دقت تاریخی دلیلی موجود نیست که بتوان آغاز دوره مسیحیت را آغاز دوره نوینی در سیر فلسفه سیاسی دانست.

(ب) عقاید سیاسی سیر و

(۱۰۶ - ۴۳ ق م)

شرح حال و آثار:

حیات سیر و یا سیر و (۳) مصادف است با خاتمه جمهوری روم و آغاز قدرت

سزاد (قیصر) که بعداً منجر به تشکیل امپراطوری اوگوست (۱) گردید . وی بزرگترین ناطق رم و وکیل مدافع معروف در محاکم رم و چندی هم کنسول بود . برای اعاده مشروطیت سابق و بر ضد تجاوزات اتوگراسی و ظهور حکومت مطلقه مجاهدت بسیار کرد . با قدرت سزاد مخالف بود و بعد از قتل سزاد بر ضد مارک آنتوان (انتونی) (۲) نطقها کرد و بالاخره جان خود را بر سر بی باکی و تهوری که داشت از دست داد .

سیرو صاحب تألیفات متعدد میباشد . دو تألیف وی در باب سیاست است که یکی به کتاب جمهوری (رپوبلیک) و دیگری بکتاب قوانین موسوم و هردو بتقلید از افلاطون بصورت دیالوگ (مباحثات بین اشخاص) نگاشته شده است (۳)



سیرون

سیرو را سایر فلاسفه مابعد و مفرین فلسفه فیلسوف بزرگی نیشمارند زیرا وی مبتکر و مخترع فلسفه جدیدی نیست . عقاید سیرو بطوریکه خود وی نیز تصدیق میکند گلچین و مجموعه نیست از عقاید فلاسفه ماقبل وی و بعضی از افکار معاصر او ولذا اهمیت فلسفه وی در آن است که معرف سیر عقاید و افکار و نماینده جریان امور و تحولاتی است که در مدت سه قرن بین ارسطو و سیرو در فلسفه سیاسی کلاسیک یونان بظهور رسیده . اکثر افکار وی از افلاطون و ارسطو گرفته شده . قبل از تحلیل فلسفه سیرو اصول عقاید و فلسفه سیاسی او در اینجا بطور خلاصه ذکر میشود :

خلاصه و اصول عقاید سیاسی سیسرو

(۱) تعریف دولت: دولت را **کامنولت** (ملل مشترك المنافع) نام میگذارد و میگوید دولت ملک مردم و متعلق بر مردم است (۴)

(۲) مردم یا جامعه: «مقصود از مردم (یا جامعه) اجتماع يك دست از افراد بشر بهر طریق که در نظر آید نیست بلکه مقصود اجتماع عده کثیری است از مردم با موافقت عمومی بایکدیگر نسبت بامر عدالت و شرکت در منافع مشترك عامه و بجهت خیر عامه و مصالح عمومی» سیرو دلیل این اجتماع را مانند ماکیاولی ضعیف افراد نمیداند بلکه مانند افلاطون خاصیت طبیعی اجتماعی بودن انسانرا سبب این اجتماع میشارد و میگوید انسان طبعاً میل بانفراد و کناره جوئی ندارد .

۱ - August, Augustus - ۲ - Marc Antoine (Antony) ناطق و منفذ و سیاستمدار و فرمانده سپاه رومی دوست سزاد که عاشق کلئوپاترا ملکه مصر شد و بصردفت و عاقبت خودکشی کرد و داستان وی با کلئوپاترا موضوع افسانه های عشقی است ۳ - نام دو کتاب مزبور یکی De Republica و دیگری De Legibus ۴ - کتاب جمهوری سیرو جلد اول فصل ۲۵ صفحه ۳۹

(۳) حقوق جاودانی یا آسمانی یا حقوق طبیعت : (۱)

«محصول فکر انسان یا مقررات موضوعه را نتوان قانون یا حقوق خواند بلکه قانون چیزی است جاودانی که بوسیله عقل و خردی که در آن مندرج است بر کل عالم حکومت میکند و دو عمل را انجام میدهد اول امر بمعروف میکند و دوم نهی از منکر مینماید پس حقوق دوجنبه دارد (۱) جنبه مثبت و امری - آنکه بنا امر میدهد که چه اعمالی را انجام دهیم (۲) جنبه نهی و منفی - که بنا میگوید چه اعمالی را انجام ندهیم . حقوق مبدأ و منتهای دماغ الهی است که منطبق و خرد آن مارا بعمل بهر چیز یا منع عمل بچیزی هدایت میکند . اگرچه قوانین موضوعه انسان برای سلامتی اتباع و حفظ کشور است ولی حقوق جاودانی یا الهی یا آسمانی که همان حقوق طبیعی است مقدم بر حقوق مطلق (بوزیتیف) و مرجع نسبت بحقوق موضوعه میباشد .»

«قانون عقل اعلاست که در کمون طبیعت مندرج بوده و مارا امر بمعروف و نهی از منکر میکند . و قتیکه این عقل در دماغ انسان جای گرفت و تقویت یافت قانون است . قانون واقعی عبارت است از عقل سلیم که با طبیعت وفق دهد . این قانون، جهانی بوده و مورد استعمال آن جهان است . چنین قانون و حقوق غیر قابل تغییر و جاودانی است، اقدام در تغییر آن گناه است ، تغییر هر جزء از آن غیر مجاز ، الفای کامل آن نیز محال است ، و نمیشود از الزام بر رعایت آن بوسیله سنا یا مجلس عام سرپیچی کرد ، دردم و آتن، در زمان گذشته و حاضر یا آینده، حقوق مختلفی وجود نداشته و ندارد بلکه يك حقوق جاودانی و غیر قابل تغییر برای تمام ملل عالم و تمام ادوار و ازمه ه وجود است که در تحت نظریه آقاویك قانونگذار موسوم به خدا حاکم بر امور است . هر کس از آن سرپیچی کند از خویشترن گریخته و طبیعت بشری را انکار کرده و بدلیل همین حقیقت گرفتار سخت ترین عقوبات و کیفرها میشود و لو آنکه از مجازاتهای جامعه انسانی فرار کند .»

از این استدلال چنین استنباط میشود که مقصود سبب و از حقوق جاوانی یا حقوق الهی همان حقوق طبیعت است که بر تمام جهان بقیده وی فرمانروائی میکند و همچنین از سایر بیانات وی معلوم میشود که حقوق الهی را با حقوق طبیعی یکی دانسته و بین آنها فرقی نیگذارد چنانچه در وصف حقوق جاودانی گوید :

« (اولاً) جمادات و نباتات بواسطه لزوم طبیعی محکوم باطاعت از آن هستند . (ثانیاً) حیوانات بواسطه غریزه حیوانی محکوم باطاعت کور کورانه از آن میباشند . (ثالثاً) تنها انسان است که بواسطه واجد بودن غریزه منطبق و استدلال مجبور باطاعت از آن است .» (یعنی آنکه برخلاف جماد و نبات و حیوان امکان هم دارد که سرپیچی کند و از آن اطاعت ننماید)

بنابر این حقوق طبیعت سبب و با حقوق طبیعت در اصطلاح معاصر و در عرف علوم جدیده فرق میکند . در اصطلاح علوم جدیده حقوق طبیعت یا قانون و ناموس طبیعی آن

۱- رجوع شود بکتاب قوانین سبب و فصول ۴۰۲ صفحات ۱۱ تا ۸ و جلد ۶ صفحه ۱۵ و کتاب جمهوری سبب و فصول ۳ و ۲۲ و ۳۴ صفحه ۳۴

است که موجودات منطقی (انسان) و غیر منطقی وحیه و غیر حیه بالتساوی ناگزیر باطاعت از آن هستند اعم از آنکه خود بخواهند یا نخواهند، مانند قوه نقل که منطبق با انسان دخالت در امکان اطاعت وی از قوه نقل ندارد. اطاعت از حقوق طبیعت سیرو برای انسان الزامی نیست و بستگی دارد با منطبق و اراده انسان که آنرا بر خود تحمیل کند یا نکند و در واقع باید حقوق طبیعت سیرو را همان حقوق الهی خواندند حقوق طبیعت. سیرو با این استدلال حقوق الهی را اصطلاح مرادف با حقوق طبیعت می‌شمارد و خود میگوید که مبدأ و منتهای دماغ الهی است. و بهین سبب بعقیده وی تعهد تبعه نسبت به حقوق دولت مشروط می‌شود نه مطلق. (شبه فرضیه قرارداد اجتماعی روسو).

(۴) **مبدأ حقوق و قرارداد اجتماعی:** «البته حقوق و قوانین موضوعه برای سلامتی اتباع و حفظ کشور و تأمین آرامش و شادمانی حیات انسان بوجود آمده و یکفرد یا چندفرد ابتدا مقرراتی بنظور های فوق وضع کرده بر دم گفته‌اند اگر این مقررات یکمرتبه قبول و عمل شود برای آنها حیات شرافتند و سعادت مندی را تأمین میکند. پس از آنکه بوقع عمل گذاشته شد مردم آنرا حقوق و قانون نامیدند. نتیجه این اصل آنکه آنها یکمقررات شرافت آمیز و قوانین غیر عادلانه برای ملل وضع میکنند در واقع اقوال و پیمانهای خود را شکسته و هر اراده و نیتی را بوقع اجرا گذاشته‌اند بجز قانون و حقوق» فرضیه فوق با فرضیه قرارداد اجتماعی روسو و عقاید جان لاک و توماس هابز بی شباهت نیست با این فرق که سیرو اصطلاحات اقوال و پیمان را بکار میبرد و روسو و سایر فلاسفه متأخر اصطلاح قرارداد اجتماعی را بجای آن استعمال نموده‌اند. سیرو از این فرضیه چنین نتیجه گرفته میگوید: «از همین فرضیه معلوم میشود چه چیز حق و عدالت و صواب است و چه چیز برخلاف آن».

(۵) **در مسئله اطاعت از قانون:** سیرو میگوید: «اگر قوانین دولت و کشور با حقوق طبیعت مطابقت ننماید و لو آنکه با زور مافوق اجرا شود انسان الزام اخلاقی برای اطاعت از آن ندارد» (این عقیده وی شبهه است بعقیده لوتر و سماندی در باب اطاعت از قانون و وظیفه مردم) و نیز گوید: «در این صورت نباید آنرا قانون خواند بلکه مقررات یکدسته از غارت گران است و مصوبه مجمع دزدان و راهزنان، ولی اگر با قانون طبیعت مطابقت کرد تبعه ملزم باطاعت از آن است نه برای خاطر آنکه قانون دولت است بلکه برای آنکه با حقوق طبیعت وفق میدهد».

(۶) **انتر ناسیونالیسم و تعریف جهان:** «تمام جهان يك كامنولت است که در آن، هم خدایان و هم مردم اعضاء آن كامنولت میباشند.»

(۷) **مساوات و تساوی طبیعی انسان:** «همه مردم مساوی هستند و دارای قابلیت شناسایی حقوق طبیعت، و این قابلیت و استعداد خاص فلاسفه نیست»

(۸) **در تصادم قوانین:** «انسان در آن واحد تبعه دو جامعه و عضو دو جمعیت است (اول) جامعه جهانی (دوم) دولت و نیز انسان مطیع دو دسته از قوانین است (اول) قانون جاودانی (دوم) قانون مطلق. قوانین اولی کامل است و قوانین دومی ناقص. در صورت تضاد بین دو قانون فوق و تصادم بین دو نوع حقوق مزبور انسان باید تبعیت از قانون

کامل یعنی قانون جهانی نماید لهذا مسئولیت تکمیل نفس و مسئولیت کلیه احوال و افعال و اعمال انسان باخود اوست .

مقایسه عقیده سیمرو با عقیده افلاطون

افلاطون در حکومت جمهوری خیالی یا پیشنهادی خود فلاسفه را قدرت حاکمه و تنها افراد صالح برای حکومت میشارد (حکومت فلاسفه) و فیلسوف را قاضی مطلق میدانند در اینکه تشخیص دهد چه قوانینی مطابق است با طبیعت و باید قانون کشور باشد. ولی میگوید این نوع فلاسفه که طبیعت به آنها قوه تشخیص داده باشد خیلی نادرند، و در هر کشور يك یادو نفر از این افراد ممکن است وجود داشته باشد و یا هیچ وجود نداشته باشد. اما سیمرو میگوید در هر فرد انسان ظرفیت و قابلیت تشخیص و استعداد شناسائی حقوق طبیعت آفریده شده و بعبارت دیگر همه مردم فیلسوف اند . لذا آئین حقوق طبیعت سیمرو با آئین مهم‌تری ترکیب شده و آن آئین مساوات یا تساوی طبیعی انسان است زیرا بقیده وی میتوان برای تمام افراد آدمی يك جمله تعریف مشترك پیدا کرد و آن قوه عقل و استدلال و منطق است که مابه‌الاشترک انسان و مابه‌الامتياز وی با سایر حیوانات است و همین قوه عقل و استدلال و منطق است که انسان را قادر به تشخیص و شناسائی حقوق طبیعت میکند :

مقایسه عقیده سیمرو با عقیده ارسطو

سیمرو مردم جهان را از هر کشوری که باشند بحکم طبیعت اعضاء گامتوک جهانی میداند ولی ارسطو هر انسان را بحکم طبیعت عضو يك کشور شهر میشارد و گوید هر فرد باعده محدودی از افراد کشور خود يك واحد بنام جامعه تشکیل میدهد که با سایر مردم جهان قرابتی و شباهتی ندارد و سایر افراد یشتر نسبت به وی خارجی و خارج از جامعه وی شمرده میشوند .

مقایسه عقیده سیمرو با عقاید زمان معاصر

بین عقیده سیمرو با معتقدات زمان معاصر در باب مسئله مساوات و تساوی انسان (در کشورهای دموکراسی واقعی یا نزدیک بواقعی) مشابهتی است . عقاید سیاسی سیمرو بطوریکه اشاره شد بر اساس دو آئین حقوق طبیعت و تساوی انسان قرار گرفته که در قرون جدید و معاصر هر دو آئین مورد توجه بوده و مورد استعمال دارد، و تاچندی قبل این دو آئین پایه افکار سیاسی شمرده میشد و هنوز نیز این دو آئین دو اصل در دموکراسی‌های باختری در مقابل رژیم‌های جدید کمونیسم و توتالیتریانیسم شمرده میشود . در این مورد ارتباطی تاریخی بین افکار معاصر و افکار سیمرو دیده میشود زیرا هر دو تقریباً از يك سرچشمه ناشی گردیده‌اند . افکار معاصر از دو منبع ناشی است (اول) مسیحیت که آن نیز بسیاری از عناصر خود را از فلسفه هلنیستیک اخذ نموده و پایه عقاید غربیان را تشکیل میدهد . (دوم) سیستم حقوق رم که یشتر سیستم لکال تمدن غربی

بطوریکه قبلاً هم اشاره شد از آن مشتق گردیده و پایه حقوق رم نیز بر خواص حقوق طبیعت و تساوی انسان استوار است .

در تحلیل عقاید سیاسی سیسرون و خلاصه‌ئی از اوضاع زمان وی :

فلسفه سیاسی سیسرو در واقع نوعی جدید از فلسفه رواقیون است که باناشیوس آنرا برای جامعه رومی تبدیل نموده و به حوزه سیپیونیک انتقال یافت . ولی سیسرو آنرا جمع آوری و ممدون نموده در دسترس مردم معاصر و نژادهای آینده گذاشت و مورد استفاده نژادهای بعد قرار گرفته است. دو کتاب جمهوری و قوانین وی در اواسط قرن اول قبل از میلاد نوشته شده و بهترین مجموعه از افکار سیاسی رم در آن زمان و بخصوص معرف افکار سیاسی معمول در معافل اشرافی و محافظه کار رم در اواخر دوره جمهوری است .

برای شناختن سیسرو و درک اهمیت تاریخی وی و هم عقاید سیاسی او باید بین هدف آنی یعنی زمانی را که سیسرو در تحریر این کتب در نظر داشته با تأثیری که فلسفه وی مالا و در مدت مدید در رم نموده است فرق گذاشت و ایندو را باید از یکدیگر تمیز داد . تأثیر فلسفه و عقاید سیسرو البته خیلی زیاد بود ولی به همدنی که در تحریر این کتب داشت نائل نشد و از این حیث شکست خورده است. هدف اخلاقی سیسرو در تحریر این کتب آن بود که تقوای تردیسیونل رومی را (که بستگی به سنت و عادت و سابقه داشته است) و عبارت بود از خدمات عمومی و تفوق شغل زمامداری بستاید و تشویق کند. و منظورش این بود که این هدفهای معمول در حوزه‌های اشرافی را رنگ فلسفه یونانی دهد، و ایجاد هم آهنگی بین این عقاید نماید، و افکار را از ابهام بیرون آورده روشن تر سازد . اما هدف سیاسی وی آن بود که عقبه ساعت زمان را عقب برگرداند یعنی جمهوری مشروطه را بشکل سابق خود یعنی بصورت قبل از محکمه انقلابی تیبریوس گراکوس برگرداند و بهین سبب سیپیون جوانتر و متجدد و لائلیوس (۱) را پهلوانان دیالوگ و مباحثات خود در کتاب جمهوری قرارداد و آنچه که درین کتاب مینویسد در زمان وی شاید جزئی از آن در زمره واقعات بوده و یک نسل بعد از او اصلا صورت واقعیت نداشت و با اوضاع زمان وفق نمیداد. سیسرو در فلسفه سیاسی خویش به دو فرضیه زیر اهمیت بسیار داده در حالیکه این دو فرضیه با اوضاع زمان مطابقت نداشت : یکی فرضیه حکومت مرکب و دیگر فرضیه تسلسل تاریخی حکومتها . وی این هر دو فرضیه را از پلیبیوس و شاید از باناسیوس نیز گرفته باشد ولی سعی کرده است تا آنرا بروفق جریان تاریخ رم اصلاح کند. سیسرو نقشه قابل توجهی برای فلسفه خود و دولت کامل یا قانون اساسی مرکب خویش طرح و آغاز نهاده ولی ظرفیت فلسفی لازم را برای اتمام و تکمیل آن نداشته، سعی میکند

۱ - Saptens Laelius (فرزندان گائوس لائلیوس ژنرال رومی) دوست باناسیوس و سیپیون جوان که چندی نیز کنسول بوده و مأموریت‌های دیگر یافته به معرفی و نشر فرهنگ یونانی در روم کمک کرد .

که هر دو فرضیه فوق را در سیر تاریخ رم نشان دهد و آینده تاریخ روم را نیز برونق آن پیش بینی نماید. اما بکس عقیده و تحلیل وی اتفاقاً حکومت و قانون اساسی رم ثابت ترین شکل حکومت بود و مدت ها دوام یافت. در هر حال سیر و از عهده ابداع یک فرضیه جدید که با تجارب حکومت رم با حفظ عقایدی در طرفداری از فلسفه یونان قدیم وفق دهد بر نیامده فرضیه تامل تاریخی حکومت که آنرا دوره پولی بیان (۱) (یعنی دوره منسوب به فرضیه پولی بیوس) نامند و عبارت است از تغییر مرتب حکومت های خوب و بد یکدیگر (یعنی از مانرشی به تیرانی - از تیرانی به اریستوکراسی - از اریستوکراسی به الیگارشی - از الیگارشی به دموکراسی معتدل - و از دموکراسی به موبوکراسی) از لحاظ دقت منطقی قابل توجه گردید ولی با سیر حکومت رم وفق ننهاد و در عمل و آزمایش تنها با جریان حکومت سینه تا درجه می مطابقت داشت. شخص سیر و نیز میدانسته است که ایده های وی با تاریخ رم وفق ننهد و این نکته از فحوای بیان وی هویداست.

در باب حکومت هر کب که سیر و آنرا میستاید و فوایدی برای آن ذکر میکند حکومت رم را نمونه می از آن میشارد لکن توضیح ننهد که آن اجزاء و عناصری که حکومت رم از آن ترکیب یافته کدام است. مشکل کار سیر و در این است که میخواهد با حفظ منابع فلسفه یونانی و نگاهداری فرضیه های یونان قدیم یک تئوری دولت که شایسته تاریخ ظهور دولت رم و مناسب مؤسسات رومی باشد وضع کند و حفظ این دو نظر بایکدیگر سازگار نیست. در حالیکه اگر از توسل و تکیه بر فرضیه های یونان صرف نظر میکرد طرح یک تئوری دولت و فلسفه سیاسی مناسب رم برای وی امکان پذیر بود.

اهمیت واقعی سیر و در تاریخ فلسفه سیاسی تبیین و تفسیر وی از حقوق طبیعت رواقیون است که در تمام جهان اروپای باختری شهرت یافت و تا قرن نوزدهم شایع بود. این تفسیر سیر و را، هم حقوق دانان رم و هم پدران مسیحیت (اباء کلیسا) یعنی تعقیب کنندگان هر دو رشته حقوقی و مذهبی در رم پذیرفتند.

بسیاری از جمله ها و عبارات سیر و در قرون وسطی مورد استناد گردیده و در کتب و نوشتجات مختلفه آن قرون نقل شده است. متن کتاب جمهوری سیر و بعد از قرن ۱۲ بعد از میلاد مفقود گردید و تا قرن ۱۹ پیدا نشد. ولی چون قسمتهای مهم آنرا سن اگوستین (۲) و لاکتانسیوس (۳) در کتب خود تلخیص و ثبت کرده بودند عقاید وی مورد بحث و استفاده واقع میشد و بدین طریق عقایدش در تمام قرون بعد از وی در میان مردم اروپا انتشار یافت و حتی بعضی از عبارات و گفته های مهم سیر و را هر کس که در قرون بعد از وی میخواست مطالعه فلسفه سیاسی کند لازم بود حفظ داشته باشد.

در اینجا چند نفر از کتاب جمهوری و کتاب قوانین سیر و را برای نمونه عیناً ترجمه میکنیم. در باب حقوق جاودانی یا الهی یا طبیعی در کتاب جمهوری مینویسد: (۴)

۱ - Polybian Cycle - ۲ - Saint Augustin رجوع شود بفصل نهم - ۳ - Lactantius
نویسنده مسیحی معلم فرزند کنستانتین بزرگ - ۴ - کتاب جمهوری سیر و جلد ۳ صفحه ۲۲
ترجمه Sabine and Smith بانگلیسی.

« درحقیقت حقوقی بنام حقوق واقعی درعالم وجود دارد و آن همان عقل سلیم است . که با طبیعت توافق دارد و شامل حال تمام مردم و نیز تغییر ناپذیر و جاودانی است. این حقوق جاودانی بوسیله قوانین اهری خود، مردم را بانجام وظایفشان دعوت میکند و بوسیله قوانین منعی، ایشان را از عمل بخطا باز میدارد (امر بمعروف و نهی ازمنکر) او امر و نواهی آن همیشه درمردم نیک مؤثر است و دربدان بی تأثیر. تضعیف این حقوق حقه بوسیله قوانین موضوعه بشری هیچگاه اخلاقاً صحیح و برحق نیست . محدود کردن سیر عمل این قانون نیز مجاز نخواهد بود و ابطال کامل این قانون محال است . نه سنا و نه مردم قادرند که ما را از الزام باطاعت این قانون باز دارند . این قانون احتیاج به تفسیر و ترجمه سکتوس الیوس (۱) ندارد. این قانون مقرراتی برای رم و مقرراتی دیگر برای آتن وضع نمیکند و همچنین مقررات امروز آن با مقررات فردای آن فرق نمیکند . تنها یک قانون وجود دارد که جاودانی و لایتغیر بوده و درتمام ازمه حاکم برتمام مردم است ، و چنین بوده و خواهد بود که یک آقا و زمامدار مشترك برای مردم در عالم وجود دارد و آن خداست که خود واضح این قانون و خود مفسر آن و هم حامی آن است. هر فرد انسانی که اطاعت از این قانون ننماید ترك مصلحت خویشتن گفته و انكار نفس خود نموده، و انكار طبیعت واقعی خویشتن، انسان را مبتلا بسخت ترین جزاها میکند و لو آنکه از تمام مجازات های بشری گریخته باشد» .

سیروس طبق فلسفه خود که شه نئی از آن ذکر شد معتقد است که «حقوقی بنام حقوق جهانی یا قانون عالم در طبیعت وجود دارد که نتیجه حکومت خداوند برعالم و هم ناشی از طبیعت عقلی و اجتماعی انسان است که او را بست بخداوند قرار داده . این حقوق عبارت است از قانون اساسی دولت عالم و در همه جا یکسان و لایتغیر و حاکم بر تمام افراد بشر و بر تمام ملل میباشد و هیچ قانون موضوعه نمی نتواند نام قانون را واجد شود زیرا هیچ زمامدار و هیچ جمعیتی از مردم قادر نیستند که حق را ناحق و صواب را باطل نمایند.»

بفقیده سیرو در سایه این حقوق جاودانی تمام مردم مساوی هستند . مردم البته از حیث تعلیمات مساوی نیستند و مصلحت دولت نیست که ایشان را از حیث اموال مساوی نماید ولی از لحاظ تملك عقل و از لحاظ ساختمان روانی و از حیث توجه باینکه چه چیز شرافتندانه و چه چیز پست است و دون ، مردم عموماً مشابه اند. سیرو در مورد تساوی افراد قدیمی فراتر نهاده معتقد است «آنچه که مردم را مانع تساوی گشته همانا خطا و اشتباه و عادات بدو افکار ناصواب خود ایشان است . تمام مردم و تمام نژاد های بشری مالك ظرفیت مساوی برای آزمایش و برای انجام هر نوع تجربه، و بالتساوی قادر بشخصی و تمیز خطا از صواب هستند» . و نیز سیرو در این مورد در کتاب قوانین گوید: (۲)

« در میان مسائل مورد بحث فلاسفه ، مسلماً ارزش هیچیک بیش از تحقیق کامل این نکته نیست که ما برای عدالت آفریده شده ایم و حق بر پایه افکار انسانی قرار

۱- Sextus Aelius - ۲- کتاب قوانین سیرو مجلد اول صفحات ۱۰ و ۲۸ و ۲۹ ترجمه بانگلیسی C. W. Keyes

نگرفته بلکه بر اساس جوهر طبیعت است. این حقیقت با ملاحظه وحدت انسان با سایر افراد هنوعش بخوبی روشن میشود زیرا در جهان آفتقد که ما افسراد بشر ییکدیگر مشابه و هر یک نسخهٔ ثانی دیگری هستیم ، بین اشیاء دیگر تا ایندرجه مشابهت وجود ندارد. اگر هر آینه عادات سوء و عقاید ناصواب دماغهای ضعیف را بستی که امیال ایشان تقاضا دارد منحرف نیکرد ، هیچ چیز در جهان آفتقد بنوع خود شبیه نبود که افراد بشری با ییکدیگر شباهت دارند .»

پروفور کارلیل گوید « در میان تحریرات دورهٔ سیرو و هم از تحریرات خود سیرو هیچ قسمتی بقدر بیان فوق تحول و تنبیری را که از زمان ارسطو تا زمان سیرو در افکار سیاسی بوقوع پیوسته است مجسم نیکند و این جمله تحول عقاید سیاسی را نشان میدهد زیرا در مقایسهٔ استدلال ارسطو با استدلال سیرو در مورد فوق مشاهده میشود که استدلال سیرو درست عکس استدلال ارسطو در بارهٔ امر تابعیت و تساوی انسان است . ارسطو تنها تساوی افراد را شرط تابعیت آزاد میشارد و میگوید چون تمام مردم مساوی نیستند لهذا تابعیت دولت باید محدود بعمدهٔ قلیلی افراد منتخب باشد اما سیرو میگوید چون تمام مردم محکوم باطاعت از یک قانون اند ، همه تابعین یک قانون و اتباع یک دولت چهلگی هستند . پس همهٔ مردم مساوی اند.»

درباب شأن و حرمت آدمی ، سیرو آنرا مربوط بپرفرد و مربوط بحوزهٔ درونی برادری انسانی میشارد . برخلاف ارسطو که بردگان را آلات جاندار میخواند ، سیرو مانند کریسی پوس ایشان را مزد بگیر اجیر منت عمر میخواند . گانت این نکته را در قرن نوزده بعبارت دیگر ذکر کرده گوید : «در سلوک نسبت بانسان باید انمان را غایت مقصود شمرده نه آلت و وسیله» . بطوریکه مشهود است عقیدهٔ کریسی پوس و سیرو ببقیدهٔ گانت نزدیکتر است تا ببقیدهٔ ارسطو .

استنباط سیاسی که سیرو ببقیدهٔ خود از این علوم متعارفهٔ اخلاقی میکند آن است که یک دولت و کشور و جامعه نمیتواند ثابت و پایدار باشد و بحیات خود ادامه دهد مگر آنکه باصل شناسانی حقوق متقابلۀ افراد نسبت ییکدیگر و الزامات و وظائف افراد نسبت ییکدیگر که وسیلهٔ پیوستن افراد با ییکدیگر در یک اجتماع است تسلیم شود و این اصل را بشناسد و بدان اتکاء کند و ترتیب اثر دهد در غیر اینصورت دولت و کشور در حال بی ثباتی و ضعف و بحالت مفلوج خواهد زیست و بالاخره از میان خواهد رفت . میگوید : «دولت یک جامعهٔ اخلاقی بوده و عبارت است از یکدسته از اشخاصی که امور جامعه و قانون را در دست گرفته اند . سیرو بهمین جهت دولت را ری پوپولی یاری پوبلیکا (۱) مینامد یعنی امور مردم یا امور جمهور و این اصطلاح همان مفهوم اصطلاح کامنولت را دارد .

سیرو این توضیح را زمینهٔ استدلال بر ضد عقاید شکاکین ورد ایگوریانها قرار داده و عدالت را بدینطریق خوبی ذاتی و اصلی شمرده می گوید : « دولت تا هنگامیکه

يك جامعه برای نیل بهدفعهای اخلاقی نباشد و تا زمانیکه اجزاء آن بوسیله رشته های اخلاقی یکدیگر پیوسته نباشند بجز يك دستگاه غارتگری خیلی بزرگ سرگردانه چیز دیگری نیست». آگوستین نیز بیانی نظیر بیان فوق درباب دولت دارد. بالاخره سیرو عقیده دارد که « البته ممکن است دولتی براساس تیرانی و ستمگری قرار گیرد و بوسیله زور بنحوظالمانه بر رعایای خود حکومت کند ولی بهمان اندازه که پیشه دولتی چنین باشد خاصیت و حالت واقعی و شرایط يك دولت را از کف داده است. معنی وجود قانون اخلاق البته آن نیست که فساد اخلاق و وجود سوء اخلاق محال است. همین سبب دولت های ظالم هم وجود داشته و دارد و هم وجود خواهد داشت».

سیرو در کتاب جمهوری مینویسد: (۱)

« پس کامنوک عبارت است از امور مردم و هر جمعیت از مردم را توان مردم خواند. بلکه مردم عبارت است از اجتماع عده قابل توجهی از افراد مردم که بواسطه قرارداد و پیمان مشترک در مورد قانون و حقوق و بواسطه میل ایشان بشرکت در منافع متقابله یکدیگر پیوسته اند».

بناتعریف فوق، دولت، يك جامعه متعدد و پیوسته یکدیگر است که عضویت آن حق مشترک تمام اتباع آن است. سبب وجود دولت آن است که بوسیله وجودش منافع متقابله افراد تأمین شود و مردم صاحب حکومت عادل باشند. از این مطلب سه نتیجه ذیل استنباط میشود:

(اول) از آنجا که دولت و قانون ملك مشترك مردم است پس اتوریتة دولت ناشی از قدرت دسته جمعی مردم میباشد. مردم یعنی تشکیلاتی از افراد که خود بر خویشان حکومت می کنند و لزوماً مالك قدرت لازم برای حفظ خویش و دوام وجودش میباشد.

(دوم) قدرت سیاسی چنانچه بطریق حق و قانون اعمال شود حقیقتاً قدرت متحده مردم خواهد بود. هر زمامدار یا مأمور دولت که قدرت سیاسی را بکار میرد از برکت مقام و پست اوست. پس ضامن و یبمه عمل وی قانون است و او خود نیز مخلوق قانون خواهد بود. سیرو در اینمورد در کتاب قوانین گوید: (۲) «چون قوانین حاکم بر زمامدار است زمامدار حاکم بر مردم است (یعنی اگر زمامدار مطیع قانون نباشد حقاً حاکم بر مردم نیست و غاصب است) و میتوان بتحقیق گفت که زمامدار، قانون ناطق است و قانون زمامدار خاموش».

(سوم) دولت و قانون دولت همیشه محکوم به امر قانون الهی یا قانون اخلاقی و حکم طبیعت است یعنی تابع آن قانون اعلاهی حق و راستی است که مافوق اختیار انسان و مؤسسات بشری قرار گرفته. نیرو و زور يك چیز ضمنی و فرعی است که در طبیعت دولت وارد شده و تنها بدین سبب برحق شمرده میشود که برای اثر دادن باصول عدالت و حق، مورد لزوم واقع گردیده.

این اصول کلی مربوط بحکومت که «**اتوریته** و قدرت سیاسی ناشی از مردم است و تنها با ضمانت قانون قابل بکار بردن میباشد و تنها آنرا بر اساس اخلاق میتوان برحق شمرد». مهت کوتاهی بعد از تحریر آن از طرف سیر و مورد قبول عمومی تمام جهان اروپا قرار گرفت و تا قرن‌ها بعد اساس فلسفه سیاسی بوده و در تمام ادوار قرون وسطی اختلاف نظری در این مورد بین اشخاص پیدا نشده عموم فلاسفه در قبول این عقیده مشترك بودند و این فرضیه در تاریخ سیر فلسفه سیاسی و تحولات آن بمنزله ارث مشترک می گردید که بدون تغییر و توجیه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده البته در طرز عمل و استعمال این اصل مشترك اختلاف نظر بود ولی در اصل صحت فرضیه اختلاف نظری نبود و این نکته همواره مورد تأیید عموم بود که «**ستمگر قابل تحقیر و سرزنش بوده و ظلم خطائی غیر قابل عفو بر ضد مردم است**» ولی معلوم نبود که در صورت وقوع ظلم تکلیف مردم و وظیفه ایشان چیست و در برابر ظالم چه باید بکنند، یا کدام شخص یا اشخاص باید از طرف مردم اقدام در رفع و دفع ستم نمایند و چگونه اقدام کنند؟ و دیگر آنکه سوء استعمال قدرت زمامدار تا چه پایه که برسد میتوان آنرا ظلم شمرد و حد و تعریف آن چیست؟ و اقدام مجاز و لازم را در چه هنگام باید در برابر عمل زمامدار ستمگر بعمل آورد؟ این مسائل در آزمون حل نشده و تاریک بود و در آن عصر، مسائلی که در دموکراسی های قرون معاصر در مورد فوق استنباط و کشف شده است استنباط نشده حالت ابهام داشت. تنها تئوری بالا تا اینجا رسیده بود که «**قدرت و اتوریته** سیاسی زمامدار ناشی از مردم است» دیگر معلوم نبود که از طرف مردم کدام کس باید صحبت کند زیرا عده مردم کثیر است و همه مردم هم که نمیتوانند همراه یکدیگر در باب خیر جامعه و ظلم ستمگر صحبت کنند و در مقابل زمامدار ایستادگی کرده مثلا از وی بازخواست نمایند پس کیست آن کس یا کیستند آن کسانی که میتوانند از طرف مردم صحبت کنند و زبان حال مردم باشند و چگونه و بچه طریق این اجازه باید بنمایند مردم تفویض شده. دیگر آنکه دقیقاً معلوم نبود که آن مردمی که فرضاً نماینده می از طرف ایشان باید صحبت کند کیستند و کدام اشخاص هستند و شناسائی و صلاحیت ایشان چگونه مشخص گردد و چطور شناخته شوند؟ زیرا همانطور که در زمان معاصر هم در کشورهای «دموکراسی نام و استبداد باطن» که نام دموکراسی را لکه دار کرده و بدروغ آنرا بخود بسته در معنی بدترین تیرانی ها را تشکیل داده اند معمول است، تاجمعی بنام زبان مردم بر ضد عملیات دولت ستمگر با سخن می گشایند دولت هم عده می از طرفداران اجیر خود و ریزه خواران خوان بنمای دولتی را جمع می کند و با صرف پولهای مأخوذ از همان مردم و تقسیم آن بشتی اراذل و اوباش آنها را گرد آورده فوری دکانی مقابل دکان شاکیان از دولت می گشاید و با فریاد زنده باد دولت و مرده باد مخالفین دولت، نفس مخالفین را قطع و تظاهر و فعالیت آنها را خنثی کرده نمی گذارد صدای آنها بگوش دیگران برسد و هر نوع صدای مخالف را در نطفه خفه می کند. اگر چه در عصر حکومت رم تکنیک ملت کشی و فن مردم کشی تا ایندرجه و بقدر زمان معاصر

ترقی تکرده بود و شاید هنوز دولتها تا این مقدار با این شیوه های ناجوانردانه آشنا نبودند و با آنکه مردمی بیغیرت و بی حیت پیدا نیشدند که با اخذ دراهم معدود خود را چند روزاجیر دولت های جبارقرار داده برضد همنوع خود و برادران بشری خود و بنفع ستمگرو طرفداری اذطم ، هو و جنجال راه بیاندازند. معبدا این مسائل در دعاغیا حالت ابهام ایجاد کرده و غوامضی را تشکیل داده بود و حل این مسائل در درجه اول اهمیت و لزوم قرارداد داشت زیرا مورد عمل و استعمال آن در حیات روزمره مردم زمان یش می آمد در حالی که تکلیف عمل معلوم نبود و کسی فرمولی برای آن در دست نداشت. در هر حال این مسائل در آن عصر همچنان در پرده ابهام باقیمانده و حل آن به نسلهای بعد واگذار شد. مطلبی که از این بحث درک می کنیم این است که استعمال اصل مهم مزبور که « قدرت سیاسی ناشی از مردم است » در زمان معاصرو بکار بردن آن در دفاع از حکومت مردم و حکومت نمایندگی یا بنظور ایجاد حکومت نمایندگی از ابداعات قرون جدید و معاصر نبوده بلکه استعمال همان اصل قدیم رومی است در محیط جدید و البته در طرز بکار بردن آن در قرون معاصر با اوضاع جدید وفق داده شده است.

(ج) - قانون گذاران و حقوقدانان روم

دوره کلاسیک نشوونمای ژوریس پرودانس روم مقارن گردید با قرون دوم و سوم بعد از میلاد مسیح. تحریرات ژوربستهای بزرگ ایندو قرن بعد ها طبق دستور امپراطور ژوستینیان (۱) تلخیص و بصورت یک مجموعه قوانین یا کد ژوستینیان (دیوئست - یا - باندکت ۲) جمع آوری شده در سال ۵۲۳ میلادی بچاپ رسید. فلسفه سیاسی که در متون این مجموعه تحریرات حقوقی مندرج است در واقع تکرار و توجیه فرضیه های مندرج در کتب سیسرو می باشد. این فلسفه سیاسی نسبت بکل مجموعه قسمت مختصری را اشغال کرده زیرا قانونگذاران و حقوقدانانی که نویسندگان آن مجموعه بوده اند هیچ یک فیلسوف نبوده بلکه ژوربست یعنی عالم قضائی یا حقوق دان بوده اند. آنچه که مسلم بنظر میرسد هدف محررین این مجموعه آن نبوده است که یک فلسفه سیاسی تدوین کنند و یا آنکه فلسفه را وارد قوانین و مسائل قضائی نمایند. فلسفه قانونگذاران رومی یک فلسفه فنی و تکنیکی بمفهوم فلسفه نبوده بلکه عبارت از یک سلسله فرضیات کلی اجتماعی و اخلاقی است که تمام روشنفکران زمان با آن کلیات آشنائی داشته اند و حقوق دانان رم علم بدین کلیات را برای مقاصد قضائی خویش لازم میسر شدند. اما نکته جالب توجه این است که این اشخاص تا همان اندازه هم که فلسفه در تحریرات خویش بکار برده اند عموماً متوسل بفلسفه رواقیون و عقاید سیسرو گردیده اند. مثلاً با آنکه افکار و ایده های فردیت (اندیویدوالیسم) و خودپرستی (اگوئیسم) ایکوربانها و شکاکین نیز در دسترس آنان بوده بهیچ روی بدان متوسل نشده و فلسفه های آنها را بکار نبرده اند. دیگر آنکه علاقه ایشان نسبت بفلسفه سیاسی و تحریراتشان در این رشته فاقد نظم و ترتیب است یعنی متود و سیستم ندارد معبدا خالی از اهمیت نیست و در تفسیرات عدیده و یشماریکه بعد از طرف دانشمندان اروپای

غربی بر حقوق رم نوشته شده بهر فراز از فلسفه سیاسی مندرج در این مجموعه اهمیت داده و آنرا مورد بحث قرار داده‌اند، و دانستن تمام فرضیه‌های عمومی مندرج در این مجموعه را بر طلاب علم حقوق و سیاست و حتی بر سایر دانشمندان و نویسندگان واجب شمرده‌اند. و بالاخره حقوق رم و دانستن آن یکی از زرگترین نیروهای قریحی و روشنفکری (انتلکتوال) در تاریخ تمدن اروپا قرار گرفت زیرا مجموعه حقوق رم اصول و اصطلاحات و مسائلی را بدست میداد که مردم بوسیله آن نه تنها در باب سیاست بلکه در باب انواع و اقسام مسائل و مطالب میتوانند فکر نمایند. و از آن زمان بعد استدلال حقوقی و قضائی و قانونی و همچنین استدلال در مسائل بر اساس حقوق انسان و برحق یا برخلاف حق شردن قدرت زمامداران یک روش معمول و مقبول در مباحث سیاسی و فرضیه‌های سیاسی گردیده و تا زمان مخلص همین روش دوام یافته است.

در اقسام حقوق

حقوق دانهائی که تحریرات آنها در مجموعه قوانین ثبت شده وهم آنهایی که کتاب مؤسسات ژوستینیان (۱) را در قرن ششم نوشته‌اند حقوق را به ششبه تقسیم کرده‌اند بشرح زیر:

(اول) ژوس سیویل (۲) یا حقوق کشوری

(دوم) ژوس ژانسیوم یا حقوق مردم که شامل حقوق ملل نیز میشود.

(سوم) ژوس ناتورل یا حقوق طبیعی

ژوس سیویل عبارت بود از مقررات یا قانون عادت معمول در یک کشور خاص که در اصطلاح امروز آنها قانون یا مقررات موضوعه شهرداری (۳) نامند.

اما تمیز دودست دیگر قوانین (یعنی ژوس ژانسیوم و ژوس ناتورل) از یکدیگر چندان روشن نیست و همچنین رابطه هر یک با حقوق کشوری واضح نظر نمیرسد. سیرو نیز هر دو اصطلاح مزبور را بکار برده ولی تمیز و فرق آنها را ذکر نمیکند.

در اصل اصطلاح ژوس ژانسیوم مورد استعمال حقوق دانان بوده و ژوس ناتورل اصطلاح مورد استعمال فلاسفه بخصوص هنگام استناد و رجوع ب فلسفه یونان. اما از لحاظ مفهوم هر دو یکی بوده و عبارت بوده است از اصولی که مورد قبول عموم باشد و لذا در نزد ملل مختلفه تابع رم مقبول افتاده و همچنین شامل اصولی بود که ذاتاً عقلانی و برحق شناخته شده بدون رجوع بآزمایش آن اصول در یک نوع قانون خاص.

امتحان ارزش و تمییز صلاحیت یا عدم صلاحیت هر قانون در عرف آن زمان عبارت بوده است از رضایت و قبول عامه یعنی آنچه را که عده کثیری از مردم مختلف یا ملل جامعه‌های مختلف مستقلاً و بدون اقتباس از یکدیگر صحیح و معتبر ساخته و معمول داشته‌اند دلیل بر آن شمرده میشد که آن قاعده و معمول برحق است و صحیح ولو آنکه بکدهست از مردم آنرا معمول نداشته باشند.

بروز زمان برای حقوق دانان لازم آمد که بین حقوق مردم و حقوق طبیعی فرق و تشخیص

قائل شوند. گایوس (۴) نویسنده قرن دوم بعد از میلاد هر دو اصطلاح را بجای

۱- Institues - ۲ ius civile - ۳ droit positif municipal - ۴ Gaius یا Caius
ژورنیست رومی نویسنده کتاب Institues که بعداً مبنای کتاب ژوستینیان بهین نام قرار گرفت

یکدیگر بکار برده ولی اولیپیان (۱) و نویسندگان بعد از وی در قرن سوم و همچنین حقوق دانهایی که در قرن ششم کتاب مؤسسات ژوستینیان را فراهم کردند (۲) بین این دو حقوق فرق گذاشتند. این تمیز بین دو نوع حقوق موجب شد که بتوان از لحاظ اخلاقی بقوانین گذشته و معمول زمان انتقاد نمود و حتی بعضی از قوانین را که سابقاً بموقع عمل گذاشته شده است بتوان خارج از عدالت و عقل پنداشت. نکته مهمی که موجب تمیز این دو قانون از یکدیگر گردید مسئله بردگی و غلامی بود. طبق فلسفه معمول زمان میگفتند تمام مردم بحکم طبیعت آزاد و مساوی آفریده شده‌اند ولی بردگی طبق ژوس ژانسیون مجاز بود. (۳) حل این غماض خالی از اشکال نبود که در این صورت حقوق دانان آزادی طبیعی را چگونه معنی میکنند و وجود این تضاد را چگونه توضیح میدهند.

بمقیده پروفیسور کارلیل گویا موضوع را چنین توجیه میکردند که بردگی از لحاظ حقوقی چون معمول است و عادت شده مشروع و قابل قبول شمرده میشود ولی از لحاظ طبیعی در یک جامعه افضل نباید وجود داشته باشد. ظهور مسیحیت و نشر داستان هبوط آدم و اعتقاد عمومی به صحت آن بدیهی است که کمکی به تقویت ایده مساوات و تساوی انسان ورد مسئله غلامی از حیث تئوری نمود ولی در عمل بواسطه عادت تا قرون متصادی و تا قرون جدیده معمول بود.

در باب تمیز بین ژوس ژانسیون و ژوس ناتورل عموم حقوق دانان دم متفق القول بودند که مسلماً حقوقی اعظم و قانونی اعلی در عالم وجود دارد که بالاتر و بالاتر از مقررات هر کشور مخصوص و هر جامعه خاص است و همانطور که سیرو معتقد بوده این قانون عقلی است و جهانی است و لایتغیر و آسمانی است و شامل اصول حقیقی حق و عدالت است. البته جزئی از حقوق روم نتیجه وضع قوانین بوده (شبه قانون عرف انگلیس) لذا این فکر که مبدأ آن جدید است و میگوید: « قانون چیزی نیست جز اراده یک هیئت قانونگذار صالح » در آن زمان وجود نداشت.

در آن زمان میگفتند که طبیعت مقیاسات و سطوح سنجش معینی را در دسترس انسان گذاشته و حقوق موضوعه و مطلق باید سعی کند تا به بهترین وجهی که میسر است بدان نزدیک شود. چنانچه سیرو گفته است که « مقررات برخلاف حق قانون نیست و حق نیست ». در خلال تمام ادوار قرون وسطی تا ازمه جدیده وجود وصحت قانونی عالی تر را در عالم از مسلیات میشردند. سرفردریک پولووک (۴) میگوید: « حقوق طبیعت از دوره جمهوری رم تا قرون جدیده عبارت بود از یک اصل غنائی شایستگی در طبیعت انسان که موجودی است عقلی و اجتماعی و هر نوع از قوانین مطلقه را که بر اساس این طبیعت انسانی وضع شده باشد میتوان بر حق شمرد. »

۱- Ulpian (۱۷۰ - ۲۸۸ م) ژوربست و عضو شورای امپراطوری، نویسنده رسالات متعدد حقوقی و قضائی. (۲) رجوع شود بتاریخ فلسفه سیاسی قرون وسطی بقلم A. J. Carlyle جلد اول چاپ ۱۹۰۳ صفحه ۳۸ به بعد (۳) کتاب مجموعه قوانین Digestes مواد ۱۶۱-۱۷۱-۱۸۰-۱۹۰-۲۰۰ و کتاب مؤسسات ۲۰۲ و ۶۴ و ۶۶

۴ - Sir Frederick Pollock در « تاریخ حقوق طبیعت » چاپ ۱۹۲۲ صفحه ۳۱

لهذا حقوق مطلق از لحاظ تئوری عبارت است از تقرب و نزدیکی بدالت و حق اولیایان نقل قول از سلسوس (۱) در کتاب مجموعه قوانین ژوستینیان عدالت و حقوق ژورس پرودانس را چنین تعریف میکند .

«عدالت مشیتی است پایدار که بهر فرد انسان حقوق او را اعطا میکند. فرائض و اوامر حقوق بدینقرار است: شرافتمندانه زیستن ، بدیگران آزار نرسانیدن ، و بهر شخص حق او را دادن . ژورس پرودانس یعنی علم باموردانسانی و ربانی و علم شناختن صواب از ناصواب».

بنابر این تعریف ، حقوق دان یعنی قاضی عدالت و عامل فلسفه حقیقی نه مقلد عمل دیگران . ژورسهای روم غریزه می عالی در علم حقوق داشته و مجموعه قوانینی که تهیه کرده اند بی نظیر است . بحث آنها خیلی عمیق و دقیق و معرف افکاری روشن است. حقوق طبیعت را بمفهوم تساوی اشخاص در برابر قانون و وفای به تعهدات و پیمانها و معامله بر اساس انصاف و اعتدال و ترجیح و تفوق قصد در معاملات نه تنها صورت کلمات و فرمولها ، حفظ صغار و ایتام و شناسایی دعوی که متکی بقربابت خون یعنی خویشی باشد و از این قبیل معنی نموده و در عمل نیز سعی کرده اند که فرمایته ها و ظاهر سازیها تقلیل یابد . کتراتها و قرار داد های بین اشخاص در معاملات و مبادلات بر اساس موافقت و رضایت قرارداد داشت نه تنها بر پایه کلمات شرطی . قدرت مطلقه و منحصر پدر خانواده را نسبت باموال و اولاد درهم شکستند. زنان شوهر دار نیز صاحب حقوق قانونی در کنترل اموال و اولاد گشتند و با شوهران متساویاً در این مورد شریک شناخته شدند و بالاخره ترقی مهمی نسبت باوضاع زمان در مورد حفظ حقوق قانونی غلامان حاصل شد تا اولاد آنها را در برابر ظلم حفظ نمایند و ثانیاً وسائل آزادی ایشانرا تا حدود امکان سهل سازند. باید دانست که اصلاحاتی که در حقوق روم بعمل آمده است اگرچه پس از ظهور مسیحیت بمرحله کمال رسید ولی ارتباطی با مسیحیت نداشت و عامل مؤثر در این اصلاحات همانا جنبه انسان دوستی فلسفه رواقیون بود و هیچ دلیلی در دست نیست که جامعه های مسیحی قرون دوم و سوم میلادی تأثیری در ژورسهای زمان کرده باشند . البته چندی بعد در زمان کنستانتین (۲) و بعد از زمان وی نفوذ مسیحیت در حقوق روم مشهود است ولی نه در مجرای مسائل فوق بلکه بجهت تحکیم موقعیت حقوقی کلیسا و کارکنان آن و باین منظور و باین مقاصد کلیسا . تغییرات مهمی که کلیسا توانست بجهت حفظ خود بوجود آورد عبارت بود از شناختن حق کلیسا در دریافت اموالی که اشخاص بییل و اراده به کلیسا می بخشیدند و تأسیس محاکم قضائی کشیش های مسیحی ، قدرت کلیسا در نظارت اوقاف خویش ، انای قوانین ضد تجرد و ضد عزاب و وضع قوانینی بر ضد کفر و ارتداد و ترک مذهب و فساد عقیده . بالاخره حقوق روم فرضیه موجود در کتب سیرو را که قدرت زمامدار ناشی از مردم است بطریق زیر تفسیر و متشکل نمود و این تئوری بوسیله اولیایان درجته زیر خلاصه شده مکرر مورد استناد حقوق دانان روم قرار گرفته است: (۳) «اراده امپراطور

۱ - Celsus در مجموعه قوانین Digeste مواد ۱۰۵۱ - ۲ Constantine

۳ - کتاب Digeste مواد ۱ و ۴

قدرت قانونی دارد زیرا تمام مردم قدرت و اتوریتة خود را منتقل به وی کرده و بدو سپرده اند .»

بطوریکه ملاحظه میشود این فرضیه یا تفسیر نه قدرت مطلقه پادشاه را حق میشناسد و نه حکومت نمایندگی و حق حاکمیت و قدرت ملت را که بعد ها مورد بحث قرار گرفت شناخته . بخصوص قسمت دوم این فرضیه در هنگامیکه اولپیان این جمله را نگاشته است در روم بهیچوجه صدق نمیکرد. این بیان اولپیان منتج از عقیده سیسرو است که میگوید « قانون ملك مشترك مردمی است که بصورت يك جسد واحد موسوم بجامه درآمده باشد» (یعنی متعلق بفرديست) . این ایده در فرضیه قانون عادت نیز تجلی کرده و میگوید « قانون عادت نتیجه رضایت مردم است زیرا عادت تنها در عمل عمومی و مشترك مردم بوجود میآید» . همچنین این ایده در طبقه بندی منابع قانون که در حقوق رم ذکر شده است وارد شده . در باب طبقه بندی منابع قانون گوید: « قانون ممکن است موضوعه مجلس ملی (۱) باشد یا بوسیله رأی بعضی از مجامع مجاز از طرف مردم وضع شده باشد مانند مجمع عام (۲) یا نتیجه تصویب نامه سنا (۳) یا تصویب نامه امپراطوری (۴) یا نتیجه فرمان مقام رسمی مأمور صدور فرامین باشد . در همه احوال ، منبع ایجاد قانون باید مجاز بوضع قانون باشد ، و مأخذ تمام انواع قوانین باید اعمال و افعال قانونی باشد . و قانونیت ذاتی (لگالیت) در مردمی است که از لحاظ سیاسی متشکل باشند . البته میتوان گفت که هر مؤسسه ارگان حکومت بقبومی و تادرجهئی نماینده مردم محسوب میشده ولی مفهوم نمایندگی در آن زمان مانند زمان معاصر بامسئله رأی دادن و موضوع حق رأی افراد ارتباطی نداشته . کلمه مردم یا ملت در عرف روز عبارت بوده است از يك موجودیت جدا گانه که کاملا با افراد و اشخاصی که آنرا تشکیل میداده اند اختلاف داشته و در همین حال جوهری از آئین قدیم یونانی در عرف جامعه رومی محفوظ مانده بود که « قانون عقل فاقد شخصیت است » . نتیجه وجود این حس در دماغ مردم آنکه بین يك حکومت قانونی و يك حکومت بقلبه یا تیرانی فاتح و موفق ، فرق اخلاقی عظیمی است . و حتی اگر اتفاقاً يك حکومت قانونی بد باشد و يك حکومت ستمگر فعال باشد و کارهای مفیدی هم انجام دهد ، باز این اصل غیر قابل تزلزل است که « انقیاد نسبت بقانون با آزادی اخلاقی و رعایت شأن آدمی ناسازگار نیست و تضاد ندارد در حالیکه حتی انقیاد نسبت ببهترین آقا و ارباب اخلاقاً موجب تحقیر و باعث تزلزلشان آدمی است .» حقوق رم روح این جمله برجسته سیسرو را محفوظ داشت که میگوید :

«ماچاگران قانونیم زیرا میخواستیم آزاد باشیم» (۵)

از شواهد عجیب در قوت این کلام و تأثیر این بیان آنکه در ادواری که امپراطوران اروپایی صاحب قدرت غیر محدود و مطلق بوده و اتوریتة آنها تنها متکی بزور بود این عقیده در فکر اروپائیان رسوخ نموده و در وجدان اخلاقی آنها وجود داشت و بار جوع در رخ اروپا شواهد بسیار در صحت این مدعا دیده میشود .

۱- مجلس ملی را در رم leges میخواندند . ۲- که آنرا Plebscita مینامیدند

۳- Senatus Consulta - ۴ Constituciones - ۵ Pro Cluentio ۵۳ و ۱۶۶

فصل نهم

فلسفه سنکا و آباء کلیسا

سنکا - سن امبرواز - سن افوستن - سن پول - سن گروآر

(الف) مقدمه

عقیده به اصل تساوی انمان و نژاد مشترک آدمی را که بوسیله ژورستهای رم تقویت و نشر یافت میتوان از جهتی انفکاک از معتقدات یونانی قدیم و تغییر خط مشی افکار سیاسی شمرد ولی از جهتی هم میتوان آنرا دنباله فلسفه قدیم و ادامه عصر یونانی پنداشت. در نظر سیرو و افلاطون مفهوم تأسیس دولتها یا حکومت بر کشورها آن است که يك يا چند

قهرمان بشری خود را همردیف خدایان جلوه داده و میخواهند خود را بمرتبه الوهیت رسانند. زندگی سیاسی و حیات خدمت سیاسی بعقیده ایشان تاج افتخار و سعادت بشری است. سیستم قدرت متمرکز که در حقوق رم منعکس میباشد نه تنها معرف وحدت امپراطوری است بلکه معرف وجود عقیده قدیم در این دستگاه نیز هست که میگفتند «دولت مؤسسه ثبات اعظم از کلیه مؤسسات انسانی». اما از طرف دیگر تمایل افکار عمومی و سیر فلسفه بطرف مذهب، و تصور روحیات و عالم ماوراء الطبیعه، و نشر این عقیده که شهری بنام شهر خدا یا شهر آسانی



مارکوس اورلیوس

در عالم وجود دارد که قوانین آن در سرحد کمال است تا آنجا که مقایسه بین شهر آسانی و شهر زمینی که از طرف يك امپراطوری رومی بعمل آمد یعنی اظهارات مارک اورل (مارکوس اورلیوس ۱) که گفت: «من بخاطر خشنودی خداوند مأموریت زمامداری را

۱ - Marc Aurele, Marcus Aurelius (۱۲۱-۱۸۰ م.) قیصر معروف روم که ابتدا بست کتسولی و بعد به سمت های دیگر دولتی تعیین شده و از طرف عسوی خود اتونیس یوس امپراطور بست جانشینی امپراطور تعیین شد سرداران وی اشکانیان را شکست دادند (۱۶۲-۱۶۶) و در سایر جنگهای رومی نیز فاتح گردیده در ۱۷۶ بمصر رفت و بار دیگر با بربریان شمال یتالی جنگید. از (بقیه پاورقی در صفحه بعد)

انجام می‌دهم» و رواج عقایدی از این قبیل سبب شد که شکافی در طرز تفکر قدیم وارد آید. عقیده قدیم این بود که «تبعه باید تنها نسبت بدولت وفادار باشد و شریکی برای دولت متصور نیست» مردم این زمان بتدریج متوجه مبدأ دیگری گردیدند که عبارت باشد از مبدأ غیبی یا وحی و غیر مرئی و بتدریج این فکر رسوخ یافت که باید نسبت بقوام و مبدأ دیگری نیز متوسل شد و بدان وفادار گردید. این نوع افکار زمینه می شد برای ظهور کلیسا و تکوین مسیحیت. این مذهب ب عقیده فلاسفه در واقع محصول خستگی افکار عمومی بود از قدرت انحصاری دولت و زماندار. کلیسا مدعی شد که نمایندگی حیات جهان روحانی را دارنده براتب اعظم و اعلاهی از حیات جهان خاکی است و دردم زمینه برای نشوونمای این فکرها حاضر شده بود.

(ب) در عقاید سنکا

(۳ ق: ۴۰۰ - ۶۵ ب: ۴۰۰)

شرح حال:

لوسیوس انائوس سنکا (بفرانس سنک بکسر سین و نون ۱) فیلسوف و درام نویس و زمدار رومی متولد قرطبه (کردوبا ۲) در اسپانیا فرزند **مارکوس انائوس سنکا** (کمعلم معانی بیان بود). لوسیوس سنکا در کودکی به رم رفت و در جوانی ناطقی مشر گردید. **کلادیوس** در ۴۱ ب.م. او را بواسطه دوستی وی با ژولیا دختر ژرمانیکوس تبه کرد. در ۵۹ ب.م. در واقعه **آگریپینا** (۳) دختر ژرمانیکوس قیصر روم و مادرنرون ازوهر اولی که شوهر سوم و عموی خود کلادیوس را بنبغ نرون مسموم کرد او را برای تم فرون جوان (۴) بروم دعوت نمودند. در سالهای اولیه حکومت نرون سنکا با اتفاق وی (۵) ژنرال رومی در معنی زمامدار بودند و نفوذشان در امپراطور بعد اعلی بود. ۱ ازدواج نرون با **پوپیه** (۶) و نفوذ وی در نرون ابتدا منجر بقتل آگریپینا مادر نرون بدست زندش و بعد منجر بقتل بروس و انتحار سنکا گردید. سنکا متهم شده بود که در توطئه مد نرون شرکت داشته. وی بوسیله گشودن شریان خود انتحار نمود، و گویند در همان حال خطاب به یانطقی ایراد کرده که محررین وی نوشته اند. رومیان او را بسیار محترم می‌داشتند. وی از فلاسفه رواقیون و مذهب وی نوعی **دئیسم ساده** (۷) (خدا پرستی بدون اعتقاد

۱۶۱ تا ۱۸۰ امپراطور بوده. در وینه درگذشت. وی از فلاسفه معروف رواقیون است که صاحب رفتاری معتدل و اخلاقی شریف و معلوماتی وسیع بوده و بامسیحیت مخالف و طرفدار تعقیب مسیحیان بود. کتاب **اندیشه ها Meditations** که بزبان یونانی نوشته شده و مجموعه می از اندر زهاو ستور های اخلاقی است و بفراسی ترجمه و تحت عنوان **پندنامه مارکوس** بچاپ رسیده از آنارواست.

۱ - **Agrippina** ۲ - **Corduba** ۲ - **Seneque**, **Lucius Annaeus Seneca** ۱

۴ - **Noron**, **Nero** قیصر روم ۵ - **Burrus** ۶ - **Poppae**, **Poppaea sabina** زن

رومی که دوشوهر کرده و ابتدا رفیقۀ نرون شد و بعد از شوهر دوم هم طلاق گرفته نرون شوهر سوم وی گردید و بایک لگد نرون نیز درگذشت. ۷ - **Déisme**

به پیغمبران) بوده. صاحب تألیفات متعدد در فلسفه است و نیز چندین درام تراژدی نگاشته که در دورهٔ رنسانس در فرانسه اهمیت پیدا کرد. کتابی نیز در علم فیزیک نوشته که اهمیت دارد. از جمله کتب فلسفی وی یکی بنام «هروت» است خطاب به نرون و دیگر کتابی موسوم به «مراحم» که در باب روابط اجتماعی بین دهنده و گیرنده بحث میکند و دیگر رساله‌یست موسوم به **اپوکولو سینتوسیس** (۱) که در رد کلا دیوس بزبان هیوننگاشته و کلا دیوس را در ردیف کدوهای تنبل قرار داده است.

فلسفه سنگا:

تحریرات سنگا تقریباً یک قرن بعد از سیرو انجام گرفت و همانطور که آتزیسرو آئینهٔ انعکاس اوضاع پایان دورهٔ جمهوری است نوشتجات سنگا نیز نمایندهٔ افکار رومیان در هنگام آغاز امپراطوری است.

در زمان بین سیرو و سنگا عقاید بطوری بود که خدمت و سابقهٔ کار ماسی و مأموریت‌های سیاسی، آن ارزش و اهمیت عظیم دورهٔ یونان را ازدست میداد. در یون قدیم عقیده بر این بود که زمامدار قادر است کلیهٔ مسائل اجتماعی را با کمال موفقیت حل کند. در این زمان عقیدهٔ مزبور رو بضعف نهاده، انتظار حل تمام مشکلات اجتماعی از زمامداران و سیاستمداران نبرفت و انتظار و توسل عمومی به دو مجرای سیاسی و روحانی تقسیم شد. **از مقایسهٔ بین تحریرات سیرو و نوشتجات سنگا** این سیر عقاید و بیان افکار که بدان اشاره شد بخوبی مشهود است. در این مقایسه میبینیم که اصول معنات فلسفی هر دو نویسنده یکی است و عقاید هر دو فیلسوف با فلسفهٔ رواقیون جدید مطابقت داشته و گلچینی از عقاید ایشان است. هر دو معتقداند که طبیعت، خود معرف یک سطح سنش (استاندارد) خوبی و عقلیت است. هر دو نویسنده، عصر بزرگ جمهوری روم را با تقل و احترام نگرسته معتقداند که رم در آن زمان به سن بلوغ و تکامل سیاسی خود رسیده. ر دورهٔ امپراطوری رو با انحطاط گذشته قوس نزول را می‌پیماید. اما فرق اساسی، عقاید این دو نویسنده آن است که سیرو دچار اشتباهی بود و خیال می‌کرد که مآ است آن روزهای بزرگ تاریخی و عصر طلایی جمهوری را بار دیگر تجدید و احیاء نموده در حالیکه بر سنکای معلم، وزیر و مشاور نرون امر مشتبه نبود. روم در زمان **سنگا** بضعف پیری دچار آمده و ارتشاء شایع، و استبداد غیر قابل اجتناب بود. سنگا در باب مسائل اجتماعی و سیاسی ابراز نومیسی و افسردگی میکند و بسیار بدبین به اوضاع است. بدینی وی در ادبیات لاتن در قرن دوم میلادی نیز منعکس گردید (۲) موضوع مورد بحث وی این نیست که آیا حکومت باید حکومت مطلقه باشد یا نباشد، بلکه بحث تنها در آن است که زمامدار مستبد کدام شخص باشد؛ حتی میگوید: «**تکیه کردن یک مستبد بر تکیه کردن مردم ترجیح دارد زیرا تودهٔ مردم بقدری**

۱ - Apocolosyntosis ۲- رجوع شود به کتاب «جامعهٔ رومی از زمان نرون تا ماکوس

اورلیوس» تألیف Samuel Dill چاپ ۱۹۰۴ جلد ۳ فصل اول

شریر و فاسد شده اند که از هر ستمگری بی رحم تر اند. پس بدیهی است که شغل سیاسی و سابقه خدمت سیاسی فرصتی برای کار نیک نبیند بجز آنکه مرد نیک نیکی های خود را هم ترک گوید و همچنین مرد نیک نمیتواند بوسیله احراز مقام سیاسی کاری برای نوع خود انجام دهد.

بهیچ سبب است که سکا اهمیت قلبی به اختلاف بین اشکال حکومت داده میگوید: «هر شکل از اشکال حکومت بهمان درجه بد یا خوب است که شکل دیگران، زیرا شکل و نوع حکومت نمیتواند در این موقیعت کاری انجام دهد، هر شکل که خواهد باشد.» معنی عقیده سکا این نبود که مرد خردمند باید از جامعه کناره گیری کند، وی نیز بقدر سیرو قویاً تأکید میکند که «وظیفه اخلاقی مرد نیک آن است که خدمات خود را بهر طریق که ممکن دارد تقدیم جامعه نماید» و نیز مانند سیرو عقیده اسپیکوریانها را که میگفتند «ارضاء شخصی بوسیله فراموش کردن منافع عمومی حاصل میشود» مردود میشارد.

سنا برخلاف سیرو و کلیه فلاسفه سیاسی و اجتماعی قبل از خویش معتقد است که «انجام خدمت اجتماعی تنها بوسیله احراز مقام سیاسی دولتی نیست بلکه بویائل غیر سیاسی و غیر دولتی هم میسر است» این عقیده در آن زمان تازگی داشته و بجهت به آئین قدیم رواقیون محسوب میشد که میگفتند «هر فرد انسان عضو دو کامنولت است یکی دولت کشوری (سیویل) که هر فرد رعیت آن دولت میباشد و دیگر دولت اعظم که از تمام موجودات عقلی ترکیب یافته و فرد بسبب خاصیت بشریتش بدان تعلق دارد» امادرنظر سکا «کامنولت اعظم عبارت از يك دولت نیست بلکه يك جامعه است گذشته های پیوند آن یکدیگر رشته های اخلاقی و مذهبی است نه حقوقی و سیاسی لذا ما خردمند و نیک و لو که قدرت سیاسی نداشته باشد میتواند خدمتی بجامعه انسانیت انجام دهد. وی این خدمت را بحکم رابطه اخلاقی با نوع خویش انجام میدهد و حتی ممکن است بوسیله اندیشه و تفکر فلسفی در تنهایی که بالطبع موهن تر کیه نفس میشود این خدمت را انجام دهد. کسیکه در پرتو خویش معلم بشود و تعلیم بشر را بهمهده میگیرد مقامی بر مراتب شریف تر از زمامدار سبی احراز کرده است»

این عقیده سکا را نمیتوان بدان مفهوم که نویسندگان مسیحی فکر کرده اند «عبادت او بند بخودی خود يك خدمت واقعی بنوع بشر است» معنی نمود.

استائیکسیم سنکانیز مانند مارکوس اورلیوس که يك قرن بعد از آن میزیست اساساً عقیده مذهبی بوده که در عین حال که قوت و تسلیمت در این جهان بمعتمدین بخود میداده نظری بتفکر و اندیشه نسبت يك حیات روحانی نیز داشته است. عقیده باینکه «جسد زنجیر روح و موجب تاریکی روح است و روح مدام باید در برابر بار سنگین جسد خاکی در تنگنا باشد» حتی در جامعه مشترکینی که مسیحیت در میان ایشان بوجود آمده شایع بوده است. (۱) احتیاج روز افزون به تسلیمت روحی مقامی عالی تر در نظر مردم

بمذهب داد و آنرا بیش از پیش از امور دنیوی مجزی ساخت زیرا مذهب را تنها وسیلهٔ تماس با سلسلهٔ حقایق عالی تر شدند . منتقدات حیات دنیوی معمول در قرن کلاسیک در اینموقع درهم شکسته و مذهب بیش از پیش از سیاست مجزی و مستقل شده برپای خود ایستاد ، حتی بعضی اوقات مافوق حیات سیاسی و دولت شمرده شد . نتیجهٔ طبیعی این استقلال روز افزون مذهب آن شد که مذهب توانست خود را بصورت يك مؤسسه دستگاہ مخصوص بخودش بیرون آورد که در روی زمین معرف و مدافع حقوق مردم و نمایندهٔ وظائفی باشد که افراد مردم بمنوان اعضاء شهر آسانی باید انجام دهند . این مؤسسه بصورت کلیسای مسیح مشکل گردید و لازمهٔ منطق وجودی آن این بود که (اولاً) وفاداری نسبت بخود را از مردم بخواهد و (ثانیاً) بدولت اجازهٔ دخالت و قضاوت در کار کلیسا را نهد . تفسیر سنکا در باب دو نوع کامنوتک تنها یکی از افکاری است که مشابهت با افکار مسیحیون دارد و این تشابه عقاید سبب شد که در عهد قدیم عدهٔ می نامه‌های جعلی بنام ناههائی که بین سنکا و سن پول (۱) مبادله شده است حاوی عقاید مزبور نشر گردید .

سنکا از طرفی گناهکاری را ذاتی و جبلی طبیعت انسان میدانند و از طرف دیگر در قسمت فلسفهٔ اخلاقی وی تمایلی بجنبهٔ انسان دوستی که در فلسفهٔ رواقیون متأخر مقامی بزا داشت دیده میشود . با وجود آنکه سنکا عقیدهٔ رواقیون را در باب بی نیازی رد خردمند مکرر تأیید میکند ، مباحث اخلاقی و سختی رواقیون قدیم را مردود می‌شمارد . س شرارت انسانی اغلب در نظر وی مجسم شده و شرارت را در حیات بشری غیر قابل حذف میدانند : میگوید : « هیچکس را از آن مغری نیست ، و تقوی را عبارت هاند از تقلائی تمام نشدنی برای رستگاری . عقیدهٔ وی باینکه گناه و بدبختی يك خاصت جهانی و عمومی انسان است سبب گردیده که ارزش مهمی برای عاطفه و رحم و نرمی و نابت قائل شود و بطوریکه میدانیم این صفات در فلسفهٔ رواقیون چندان مورد توجه نبوده است . اعتقاد باینکه خداوند پدر انسان است و عقیدهٔ به برادری انسان دلالت می‌دارد بر محبت و حسن نیت وی نسبت بتمام افراد بشر و این عقیده وارد تعلیمات مسیحیت رده و جزء خصائص آن قرار گرفت .

چون در این مرحله از سیر عقاید و افکار ، تقوی‌های سیاسی و کشوری عقب افتاد و در درجهٔ دوم اهمیت قرار گرفت بالطبع قبول تقوی‌های اخلاقی ، مانند رحم ، تقوت ، مهری ، دستگیری بفقرا ، خیر اندیشی ، اغماض و مدارا ، گذشت و محبت ، رد ظلم و نفرت و شرم و رودستی نسبت بزبردستان و متعلقان در ترازوی سنجش اخلاق اجتماعی وزن و ادبی براتب بیش از ادوار سابق یافته ، حسن انسان دوستی در حقوق کلاسیک روم تأثیر نمود بخص در مورد حفظ اموال و حقوق زنان و اطفال و غلامان و سلوک نسبت بجمین و بطور محافظت اشخاص بی پناه و بیچاره .

سلب اعتقاد سنکا از عقیدهٔ سابق که دولت را عالیترین مؤسسهٔ شایستهٔ تکمیل اخلاق و رسانیدن مردم بحد کمال اخلاقی میدانستند از توصیفی که دربارهٔ تمدن قدیم ر

میکنند و آنرا قرن طلائی و در عین حال دوره سفسطه شدن میخوانند معلوم میشود . در نامه نودم خود، آن دوره طلائی را حالت شعری طبیعت یا مناسب چکامه سرائی مینامد. منظورش از این تشبیه آن است که این حالت سادگی و خامی طبیعت اگر هم وجود داشته دیگر برنمیگردد، وبا واقعیات و حقایق زمان فعلی فاصله دارد ، و تنها شایسته تخیل و تفکر شاعر، و موضوعی مناسب قصیده سرائی وادیات است. روسونیز در قرن ۱۸ روی همین موضوع بحث کرده است .

سنکا میگوید: «در آن قرن طلائی، مردم همشاد و هنوز معصوم بوده و حیاتی ساده داشتند که عاری از افراط و زیاده رویها و تجملات تمن بود . مردم در واقع نه خردمند بودند و نه بحد کمال اخلاقی رسیده بودند . خوبی ایشان نتیجه معصومیت ناشی از جهل بود نه از عمل بقوی. در آن حالت طبیعی ، انسان هنوز بآن مرتبه از حرص و آرزوسیده و تنلک اموال خصوصی و انحصار نعمات هنوز معمول نشده بود و صورتی مانند امروز نداشته. نو و ازدیاد حرص و آرز، آن حالت خلوص بدوی را از میان برد . **بلاوه تاهنگامیکه انسان بحالت خلوص و پاکی میزیست احتیاجی بحکومت قانون نداشت .** مردم خودشان با کمال میل و رغبت از خردمندترین و بهترین افراد اطاعت میکردند و این افراد خردمند، از حکومت بر مردم ، طالب منافی برای خویشان نبودند . اما چون مردم گرفتار بدبختی «میل به تملک» گردیدند، و بسته بزنجیر حرص و علاقه بتمول و تخصیص دادن اشیاء بخودشان شدند ، ناچار خود خواه و خود پرست شده و زمامداران هم بالنتیجه مبدل به ستمگران گردیدند . و از طرف دیگر ترقی صنایع و فنون موجب ظهور تجمل و تهیه اشیاء تجملی شد و فساد اخلاق نتیجه مستقیم آن بود . و این سیر و جریان بود که منتج بلزوم قانون و زور گردید تا شرور انفس و فساد عالم انسانی را تعدیل و از آن جلوگیری کند و بالاخصار حکومت برای علاج شرارت بوجود آمده و علاجی است لازم .»

ستایش حالت ساده طبیعت و مدح ایامی بنام عصر طلائی که فرض میشود مردم در منتهای بساطت و خلوص با یکدیگر میزیسته اند و در کتاب قوانین افلاطون نیز بکاررفته و سنکا آنرا توجیه کرده و بسط داده است همیشه در فلسفه سیاسی یوتوپیانسیم (ایدال پرستی) نقش مهمی بازی کرده . چه اشخاصی مانند سنکا و روسو که چنین دوره طلائی را مربوط بزمان گذشته دانسته اند، و چه کسانی مانند سوسیالیستهای یوتوپیان که برای آن تصویری از آینده کشیده و وعده آمدن چنان ایام را به آینده داده اند هر دو طبقه دارای یک هدف بوده و میخواسته اند شرارت و فساد عالم بشریت را مجسم کنند و سوء استعمالات اقتصادی یا سیاسی زمانرا محکوم نمایند .

هدف سنکا از ذکر و توصیف قرن طلائی نیز اشاره بفساد جامعه رومی در سلطنت نرون بوده است . سنکا میگوید: «در حالت اولیه طبیعت، اموال خصوصی وجود نداشته» اما حقوق دانان روم که قویاً به تملک اموال معتقد بوده و آنرا بر وفق حقوق طبیعت میسررند بناظر سنکا در این باب موافقت نداشته اند . نظر کلی سنکا در باب

قانون که آنرا تنها علاج گناهان میداند باریان: اولپیان که آنرا فلسفه حقیقی و فنی عالی میشارد متباین است. اما بده حالت طبیعی سنکا در فلسفه مذهبی (تولوژیستهای) مسیحی نفوذ کرد. وضع داستان هبوط آدم مؤید این نکته است و دلالت ضمنی بر تأیید نظر سنکا و اعتقاد به خلوص و پاکی حالت بدوی انسان دارد.

نویسندگان مسیحی، این حالت طبیعی را یکنوع کمونیم خواندند که در آن، زور و نیرو مورد احتیاج نیست. و بعداً این نظریه بیشتر تقویت یافت و اعتقاد بدان لازم آمد و بالاخره بصورت زیر درآمد که «فقر، اخلاقاً در مرتبه عالی تر از ثروت قرار گرفته» و این اصل یک آئین مسلم شمرده شد و در نتیجه آن موناستی کیم (۱) یعنی زندگی در خانقاه معمول گردیده و معتقد شدند که زندگی در خانقاه برجیات دنیوی و شرکت در دستگاه اجتماعی ترجیح دارد.

دانستن این نکته حائز اهمیت است که هدف سنکا و نویسندگان مسیحی در مورد آئین مزبور یعنی تحقیر و ثروت و تحسین فقر، بر انداختن اصل مالکیت و الغاء قانون و در حکومت نبود، بلکه مفهوم ضمنی عقیده فوق چنین بود که این مؤسسات یعنی عناصر حکومت و قانون و مالکیت، مرف یک رژیم اخلاقی درجه دوم هستند نه درجه اول، و رژیمی عالی تر از آن نیز در عالم هست، و در یک جامعه به حد کمال رسیده و در صورت تهذیب و تصفیه طبیعت انسان احتیاجی بوجود این سه عامل نیست. ولی با وجود بدی و شرارت فطری انسانی وجود اصل تملک اموال خصوصی ممکن است مفید باشد و وجود قانون متکی بزور ممکن است لازم بلکه اجتناب ناپذیر باشد. نتیجه چنین میشود که ایجاد حکومت تنها ناشی از شرارت انسان است و نتیجه سقوط انسان (باهبوط آدم) و لذا حکومت دعوی غیر قابل نسخ و فسخ دارد بتمام مردم در مورد اطاعت از حکومت و بعبارت دیگر مردم ملزم باطاعت از حکومت اند و این عقیده در میان مسیحیان شایع گردیده و مقبول افتاد.

تحول عظیم در عقاید سیاسی و تغییر مجرای افکار سیاسی را از مقایسه عقیده فوق با عقیده زمان ارسطو میتوان بخوبی استنباط نمود که معتقد بودند «دولت سینه شرط لازم حیات تمدن و تنها وسیله ارتقاء استعداد انسانی است به عالی ترین شکل نمو خود».

و همچنین مقایسه عقیده سنکا در باب دولت و وظیفه دولت با عقیده سیرو در باب تساوی انسان که مرف عقیده معمول زمان سیرو میباشد، تحول مجرای افکار را نشان میدهد.

و بطوریکه مفهوم است بدین طریق اهمیت و ارزش پلیتیک و سیاست که از خصائص دوره یونانیان بود در این دوره کاملاً از میان رفته، جای مفهوم عظیم تابیت را تساوی عمومی گرفت که معنی آن تساوی تمام مردم بود از هر طبقه و هر قوم، و حائز هر نوع شرائط که بوده باشند. و بجای این فرضیه که «دولت عامل مطلق برای تکمیل انسان است» این تئوری قرار گرفت که «دولت یک قدرت متکی بزور است که برای قابل تحمل ساختن حیات جهان خاکی بیهوده تقلاب میکند».

این انقلاب فکری و نتایج آن بعدها توسعه یافته متشکل گردید و در فلسفه سیاسی بدران مسیحیت یا آباء کلیسای گرفت .

(ج) آباء کلیسا و مسئله اطاعت در مذهب مسیح

ظهور کلیسای مسیح بعنوان يك مؤسسه مشخص موجب شد كه حكومت امور روحانی بشر از دولت متزع و مستقل گردد و این خود يك واقعه انقلابی در تاریخ اروپای باختری است هم در عالم سیاست و هم در سیر فلسفه سیاسی. نتیجه آنكه فرضیه های سیاسی مسیحیون آغاز مسیحیت مشخص گردیده و با فرضیه های سیاسی سایر مردم اختلاف داشت. این طبقه علاوه بسائل مذهبی داشتند، و مسیحیت در آزمان عبارت بود از يك آئین برای رستگاری، بدین معنی كه مسیحیت يك فلسفه سیاسی یا فرضیه سیاسی نبود و عقاید مسیحیون در مورد مسائل سیاسی چندان با عقاید كفار و مشركین فرق نداشت. مسیحیون نیز مانند رواقیون معتقد بودند بحقوق طبیعت و حكومت الهی جهان و الزام قانون و حكومت برای اجرای عدالت و تساوی تمام افراد بشر در نظر خداوند. اما این عقاید، قبل از ظهور مسیحیت رواج كامل یافته و بسیاری از آیات كتب مقدسه مذهبی مسیحیون موسوم به عهد جدید (۱) نشان میدهند كه عقاید فوق در آغاز ظهور مسیحیت مندرج در كتب و نوشتجات مذهبی گشته است.

سن پول در فصل آگتس در عهد جدید (۲) خطاب ب مردم آتن گوید :

« چون موجودیت مادر وجود اوست و حرکت ما و زندگی ما همه از اوست... الخ »
 از جمله تعلیمات مسیحی كه فكر آنتیان به پیچوجه با آن مانوس نبوده و آنرا نشنیده بودند مسئله رستاخیز هر دستان است. در باب تساوی مردم سن پول به «الاسیانا ندر مورد رد اختلافات نژادی و مقام اجتماعی در نزد کلیسا گوید (۳) : در اینجا نه یهودی است و نه یونانی نه برده و نه آزاد، نه ذکور و نه اناث، زیرا شما در نزد عیسی مسیح یکسان هستید»
 و همچنین سن پول برومیان در مورد اینکه قانون ذاتی و در طبیعت تمام افراد بشر است و در مقایسه آن با قانون یهود گوید (۴) : « چون هنگامیکه كفار و امام غیر مسیحی (۵) كه فاقد قانون میباشند بدانچه كه در قانون مندرج است بحكم طبیعت عمل میکنند اینان نیز كه قانون ندارند خود برای خویشان قانون هستند » .

بطور کلی میتوان گفت كه آباء کلیسا در مورد سه اصل حقوق طبیعت و تساوی انسان و لزوم عدالت در دولت اساساً با سیر و وسنكا موافقت دارند. صحیح است كه غیر مسیحیان و غیر یهودیان كه آنها را مشركین میخواندند (پابن ها - یاباگان ها ۶) به قوانین الهامی یا مكشوفه كه مورد اعتقاد مسیحیون و یهودیان بود معتقد نبودند ولی اعتقاد به مكشوفه با عقیده باینكه «حقوق طبیعت همان قانون الهی است» منافاتی نداشت .
 الزام مسیحیون با احترام اتوریت و قانون موضوعه حتی از طرف مذهب مسیح توصیه

گردیده و در اصول مذهب مسیح گنجانیده شده است. هنگامیکه فارسی ها (۱) سعی میکنند که عیسی را اغفال کرده بمقابله با قدرت رم تحریک نمایند وی چنین گوید: (۲) «پس آنچه را که به سزار متعلق است به وی تسلیم کن و آنچه را که بخداوند تعلق دارد بخدا بسپار».

و سن پول (۳) در نامه خویش برومیان صریح ترین بیان سیاسی خود را در عهد جدید نموده گوید: (۴)

«بگذار که هر روح (مقصود هر فرد است) مطیع قدرتهای بالاتر باشد. زیرا قدرتی در جهان بجز قدرت خدائی وجود ندارد. قدرتهائی که موجودند همه محکوم بحکم خدایند لهذا هر کس که مقاومت با قدرت نماید مقاومت با مشیت الهی و فرمان خداوند کرده و آنها که مقاومت میکنند برایشان لعنت خواهد آمد. زیرا زمامداران خطری برای کار نیک نیستند بلکه دشمن کار شیطانی اند. پس تو از قدرت واهمه نداشته باش. بکن آنچه را که نیک است و تو مورد ستایش زمامدار قرار خواهی گرفت زیرا وی وزیر خدا در نزد تو است بجهت خیر تو. اما اگر توبد کنی بر خدایش زیرا وی بیبوده حامل ششیر نیست، چون وی وزیر خداوند است و مأمور انتقام تا خشم خدا را بر آنکس که بمیکند وارد سازد. هر کجا که تو لازم است اطاعت کنی متقاد باش نه تنها از ترس خشم بلکه بخاطر وجدان و بهین سبب نیز خراج گذار باش و مالیات خود را بپرداز زیرا ایشان وزرای پرورد گاراند و مدام مراقب و مأمور وصول خراج میباشند. لهذا مطالباتشان را ادا کن. بآن کس که به وی خراج مدیونی خراج گذار باش و به آن کس که مالیات باید بدهی بپرداز. ترس از آن که باید از او بترسی و حرمت گذار کسی را که باید حرمت گذاری»

بعقیده اکثر از مورخین، آیه فوق و نظائر آن برای مبارزه با هرج و مرج و نمایلات انارشیسمی که در جامعه های صدر مسیحیت وجود داشته است وارد شده و در صورت صحت این قیاس آیات مزبور تأثیر خود را کرده است زیرا کلمات سن پول در نزد همه مسیحیان مقبول افتاد و گفته های وی پایه آئین مسیحیت گردید. الزام باطاعت کشوری در مذهب مسیح یکی از تقوای مذهبی شمرده شد و هیچ یک از ایشان مسئول کلیسایم آنرا رد ننموده بلکه تأیید کردند. صحیح است که سن پول هم مانند ستمکام معتقد بود که قدرت زمامدار نتیجه لازم گناهان بشری است و وظیفه هر زمامدار آن است که بدی را مردود شمارد و نیکی را تشویق کند ولی این عقیده با اعتقاد به الزام افراد در اطاعت از زمامدار منافات نداشت.

۱- pharisees و pharisians اعضاء دسته نبی از یهود که ظواهر مذهب را حفظ میکردند ولی ریاکار بودند و با مصطلح زاهدان ریاکار ۲- انجیل متی Mattews ۲۲ و ۲۱ انجیل مرقا- Mark ۲۱ و ۱۷- انجیل لوقا Luke ۲۰ و ۲۵ (۳) St. Paul سن پول بکتفر بهودی بود از اهل Tarsus که مذهب مسیح را پذیرفته مبلغ و رسول در نزد غیر مسیحیان (جنتیلها) گردید چندین مسافرت تبلیغی انجام داده و کلیسای متعدد تأسیس نمود و بدان کلیساها نماینده یا رسول فرستاد و گویند در ۶۷ م در رم بقتل رسید. ۴- Romans ۱۳ و ۱ و Peter ۲ و ۱۳۲ تا ۱۷

درباب این معتقدات یسویان آغاز مسیحیت، و تأکید و اصرار ایشان در لزوم اطاعت مسیحیان از زمامداران رومی، البته تفسیرات مختلفی شده بعضی آنرا نتیجه بیم و ترس این جماعت از شست عمل و بیرحمی زمامداران و سرداران رومی دانسته که خواسته‌اند با آنها شیوه مدارا پیش گیرند و بعضی دیگر معتقدند که هدف ایشان سازش با زمامداران رومی بوده تا در نتیجه این سازش دو قدرت سیاسی و روحانی مکمل یکدیگر شوند و یکدیگر را حفظ کنند و حکومت خود را بر مردم بدین طریق بیشتر دوام دهند.

در حال سن پل و سایر نویسندگان کتاب مقدس عهد جدید در تأیید این نظریه تأکید کرده‌اند که «اطاعت وظیفه نیست که از طرف پرورگار بانسان تحمیل شده» این عقیده، تعلیمات مسیحی رنگ دیگری میدهد که با فرضیه مشروطیت رومی در باب اطاعت نسبت بزمامدار فرق دارد. زیرا حقوق دانان روم معتقد بودند که قدرت و اتوریته زمامدار ناشی از مردم است، بدین طریق در واقع این یسویان آغاز مسیحیت در باب لزوم اطاعت از زمامدار از حقوق دانان روم هم یک پله بالاتر رفته طبق ضرب المثل معروف از پاپم کاتولیک تر شده و محتمل است که اتخاذ این روش نتیجه تشخیص لزوم مدارا با زمامداران رومی و سازش با ایشان برای پیشرفت مقصود بوده تا زمامداران رومی مانع پیشرفت مذهب مسیح نشوند و آنرا تکیه گاه و مؤید خود شمارند. دیگر آنکه چون در مذهب مسیح تحریرات و کتب مذهبی یهود پذیرفته شد طبعاً عقیده به لزوم اطاعت از شاهان را متضمن بوده و این عقیده از مذهب یهود ب مذهب مسیح وارد شده و تقویت یافت، اما مأخذ این عقیده در قوم یهود از ادوار سلطنت یهود است که در کتاب مذهبی عهد قدیم منعکس گردیده. پادشاهان یهود را یهودیان معمولاً آقاها می‌تدین شده و مسح شده از طرف خداوند میدانستند و طبق عادت و سابقه معتقد بودند که تأسیس سلطنت، از جانب خدا و بعثت شورش طلبی مردم و برای جلوگیری از آن است، و شخصی که بمقام سلطنت میرسد باید بادست یک پیغمبر تدین و مسح شود.

همین عقیده و رسم منشأ عقیده مسیحیون گردید که زمامداری را متضمن یک حقوق آسمانی و ودیعه الهی دانستند و زمامدار را زیر خداوند خواندند.

در نظر سن پل مقام و کرسی زمامداری است که مستوجب احترام میباشد نه شخص. و بعقیده وی تقوی یا شرارت و بدی یک زمامدار مؤثر در تغییر این جنبه احترام نیست و دخالتی در این اصل ندارد و در حال زمامدار واجب الاحترام است.

وجود یک زمامدار بعقیده وی مجازات گناهان مردم است که از طرف خداوند مقرر شده و باید از زمامدار بدین اطاعت نمود. اما در نظر حقوق دانان روم آن انتخاب مردم است که حالت حقوقی یا مشروطیت قدرت را مشخص میکند. اگرچه بین دو عقیده مزبور یعنی عقیده مسیحیون و حقوق دانان روم اختلاف بینی مشهود است ولی هر دو در این نکته مشترک العقیده‌اند که فرق است بین اتوریته و قدرتی که ذاتی یک مؤسسه باشد و قدرتی که یک فرد بنحویک جانبه آنرا تحصیل کرده (یعنی بدون رضایت مردم) و بطور مطلق و با اراده خود آنرا بکاربرد. همین سبب است که این دو عقیده مختلف توانستند

دروم با یکدیگر سازش کنند و دوش بدوش بایکدیگر در فعالیت و پیشرفت باشند و تضادی در عمل بین آنها وجود نداشته باشد .

(د) دولت و مذهب مکمل یکدیگر

بعقیده محققین فلسفه سیاسی باختر، نه تنها در تحلیل ثانوی وقایع تاریخی روم از تغییر رژیم جمهوری بر رژیم امپراطوری یا تبدیل حکومت بالنسبه ملی بحکومت مطلقه و استبدادی ، بلکه با ملاحظه تاریخ سایر ملل و در بکار بردن نظر ثانوی و عمقی در تحلیل تاریخی وقایع ، و در مقایسه نقش دو عنصر مذهب و سیاست در تعیین سر نوشت مردم هر کشور و هر قوم ، می بینیم که روحانیت و سیاست یا حکومت روحانی و حکومت جسمانی همیشه برای حکومت بر مردم مکمل یکدیگر بوده یعنی پیشوایان مذهب و زمامداران دولت برای گذاشتن زنجیر اقیاد و اطاعت مطلق بگردن خلق هر کدام وجود یکدیگر را لازم شمرده و یکدیگر را تأیید کرده اند . البته در طی ادوار تاریخ موارد نادر و استثنائی و مواقمی پیش آمده است که ایندو قدرت از لحاظ سازش یا عدم سازش بایکدیگر بعد افراط و تفریط گرائیده یعنی سیر تاریخ یا اینکه هر دو قدرت را دو یک فرد یا یک هیئت جمع کرده و تتر کر داده است مانند حکومت مذهبی و سیاسی صدر اسلام و دوره خلفا ، و با آنکه بجهات تاریخی این دو قدرت در برابر یکدیگر به ستیزه و مشاجره برخاسته اند . ولی موارد این افراط و تفریط در تاریخ نادر و دوره آن موقتی و کوتاه بوده و دیر نپائیده و پس از چندی مجدداً اوضاع بحال عادی برگشته . منظور از وضع عادی آن است که همانطور که اشاره شد ایندو قدرت همیشه برای حفظ اقتدار و سلطه خود مصلحت را در آن دیده اند که مؤید و مکمل یکدیگر باشند ، و بواسطه مقابله و ستیز نیروی یکدیگر را تضعیف و خنثی نمایند . چنان مینماید که قدرت روحانی دریافته بود که تنها و بانفراد و بدون وجود قدرت سیاسی قابل زیست نیست زیرا وجود قدرت استبدادی و مطلقه دولت سیاسی که بر امور جاریه افراد و تماس و روابط جهانی و معاملات بین مردم حکومت میکند ، و وجود قوانین سخت و شدید ، و وجود زور و مجازات و حتی جور و ظلم است که سبب میشود مردم در مقابل ظلم و جور عاجز و ناتوان و بیچاره و مرعوب شوند و ناچار به نیروی متافیزیک روحانی پناه برند ، و دستگاه روحانی از طریق تسلیت روحی جبران شکست روحی و مرعوبیت افراد را بنماید و بدین طریق دستگاه روحانی اداره شود و گردانندگان آن که خود عمال یکنوع قدرت هستند هم زندگیشان اداره شود و هم از واجد بودن قدرت لذت برند چون عشق به مالک بودن قدرت و حکومت بر دیگران اعم از اینکه حکومت جسمانی باشد یا روحانی در طبیعت انسان است و هر فرد از ریاست و حکومت بر دیگران و داشتن قدرت لذت میبرد . پس وجود دولت مطلقه جسمانی است که وجود حکومت روحانی را بدلیلی که قبلاً ذکر شد لازم میکند و دستگاه حکومت روحانی نمیتوانست بدون حکومت جسمانی و سیاسی روحی داشته باشد . فی السل اگر درد و شکجه و رنج و بیاری در عالم بشری وجود نداشته باشد وجود پزشک مفهومی ندارد .

منظور آن نیست که دولت را درد و شکنجه بدانیم و دستگاه روحانی را طیب دردها منظور تمثیل است و ملاحظه مقایسه علت و معلول. از طرف دیگر قدرت جسمانی یا سیاسی نیز میدانست که اگر قدرت روحانی را براندازد و خود تنها با سیستم حکومت مطلقه و استبداد بحکومت بر مردم پردازد چون رژیم فشار و زور که لازمه حکومت مطلقه است یعنی اعمال قدرت برهنه عاری از نرمی و مهربانی دوام پذیر نیست و موجب طغیان و شورش میشود، همیشه دولت در خطر اضحلال و سقوط خواهد بود زیرا هیچ دولتی نمیتواند بتعداد نفرات مردم محکوم، پلیس و پاسبان و مراقب و جاسوس سری و مأمور آگاهی بر مردم گارد تا علاوه بر نظارت و مراقبت اعمال ایشان افکارشان را نیز کنترل کند و همان تراکم و تجمع افکار ناراضی منتج بمقابله و مقاومت با قدرت دولت و انجام خرابکاری و بالاخره منتهی به عصیان و شورش برضد دولت و سبب برانداختن دولت میشود. از طرف دیگر دستگاه سیاسی و حکومت جسمانی بهیچ روی نمیتواند در دلهای مردم رسوخ و در ارواح ایشان نفوذ نماید. اما اگر موسسه‌ئی وجود داشته باشد که این عمل را برای دولت سیاسی یا زمامدار انجام دهد یعنی مزاج مردم ناراضی را رام و معتدل سازد و با تلقینات روحی و عده جبران خسارات و مصائب وارده برایشان را در دنیای دیگر بدهد، دولت سیاسی میتواند فارغ البال و آسوده خاطر. از خطر شورش و انقلاب بحکومت سیاسی خود بر مردم ادامه دهد. پس هر دو قدرت لازم و ملزوم یا علت و معلول وجود یکدیگر و هم مکمل و مؤید یکدیگر گشته‌اند تا بر مردم حکومت نمایند. و بطوری که اشاره شد اگر سیر تاریخ و جریان وقایع گاهی زمامدار یا دولتی را حاکم برجمی از مردم قرار داده که قدرت روحانی را نیز ضمیمه قدرت سیاسی خویش نموده و یا چنانچه بندرت اتفاق افتاده که این دو قدرت بمقابله با یکدیگر برخاسته‌اند مانند بعضی وقایع انقلابی در کشورهای غرب اروپا در قرن ۱۸ (اولا) اسباب و عللی خاص مانند بحرانهای تاریخی موجب ظهور این حالت غیر طبیعی شده و (ثانیاً) دوران این حالت استثنائی کوتاه و موقتی بوده و بمجردیکه بحران پایان گرفته و اوضاع بحال عادی برگشته است همان سیاق طبیعی و منطقی دنبال شده یعنی قدرت سیاسی و قدرت روحانی دست بدست یکدیگر داده و با وضع فلسفه‌های مناسب عصر، مردم را باطاعت و اداری برایشان حکومت کرده‌اند.

در اینجا ممکن است در نظر اول ایرادی وارد گردد که چگونه در بعضی از رژیم‌های سیاسی زمان معاصر دولت سیاسی، دستگاه روحانی را علناً بر انداخت و یا نسبت بدان خونسردی نشان داده و بی‌اعتنائی کرده در معنی و باطن وسائل تعقیب آنرا فراهم ساخته است. مثال آن: رژیم فاشیسم آلمانی و ایتالیائی قبل از جنگ دوم است. اگرچه عمر رژیم آلمان و ایتالی نیز کوتاه بود و مشمول اظهار نظر فوق میگردد و خلاف اصول کلی که در بالا ذکر شد نیست معیناً باید دانست که رژیم‌های سیاسی جدیدی که یا مؤسسات مذهبی را بر انداخته یا با آنها همکاری نکرده‌اند برای خود یک ایدئولوژی سیاسی خاص ایجاد کرده‌اند که در باطن اخلاقی است و آنرا جانشین تلقینات روحانی قرار داده‌اند و ایدئولوژی جدید سیاسی بطوری با تحریک احساسات توأم بوده که ایدئیک

قدرت روحانی نموده و در واقع این ایدئولوژی سیاسی اخلاقی جدید جای ایدئولوژی روحانی را گرفته دارای های نفوذ و تأثیر روحانی شده است. مثلاً ایدئولوژی فاشیسم آلمان بطوری که در فصل مربوط خواهیم دید بر پایهٔ تئوری نژادی و فرضیهٔ تفوق آلمان بر سایر نژادها و دارای شعار «آلمان بالاتر از همه» قرار گرفته بود و ترویج دائمی همین فکر و تلقین آن با افراد آلمانی ایجاد گرمی احساسات و هیجانی در وجود مردم آلمان و سربازان آلمانی مینمود که بعقیدهٔ محققین فلسفهٔ غربی شاید کتر از هیجان و احساسات مجاهدین صدر اسلام که برای نشر اسلام شمشیر میزدند یا کمتر از هیجان و احساسات صلیبیون بر ضد مسلمین در جنگهای صلیبی نبود. می بینیم بجزردیکه رژیم فاشیسم قدرت روحانی را ضعیف دیده و ملاحظه نموده است که با اوضاع روز وفق نینمهد و نمیتوان استفادهٔ مطلوب را طبق هدف های فاشیسم از آن نمود و یا آنکه قدرت روحانی را حاضر بهمکاری با رژیم خود ندید بلافاصله ایجاد یک ایدئولوژی نوین و یک فلسفهٔ تازه نموده است که جانشین قدرت روحانی و لذا مکمل دولت سیاسی باشد و عملیات زمامدار سیاسی را تأیید نماید.

البته آنچه را که در اینجا در باب دولت سیاسی گفته شد بیشتر نظر بدولت های مطلقه و زمامداران مستبد و خود مختار است و شامل حکومت های ملی و اقمی و حکومت های نمایندگی واقعی نمیشود و آنرا بحث جداگانه می است که در محل خود در فصول آتی ذکر خواهد شد.

توضیح قابل ذکر آنکه آنچه در این مبحث گفته شده تلخیصی است از تحقیقات و بحث محققین فلسفهٔ سیاسی غرب که نظر ایشان بیشتر به رابطهٔ کلیسا با دولت های سیاسی اروپائی و سیر مذهب مسیح در آندولت های سیاسی و از لحاظ تأثیر آن در سیر تاریخی دولت های سیاسی بوده و گر نه مسئلهٔ سیر مذاهب در عالم و نقشی را که مذاهب در جامعهٔ بشری انجام داده خود موضوعی است مهم و مستقل که باید جداگانه از آن بحث شود و موضوع شعبهٔ دیگری است از فلسفه که آنرا تاریخ فلسفهٔ مذهبی نامند و در مقدمهٔ اول کتاب بدان اشاره شده و بحث تفصیلی در آن از موضوع مندرجات این کتاب خارج است (۱)

(۵) - مردم نایب دو حکومت میشوند

ووفاداری خلقی بین دو قدرت سیاسی و روحانی تقسیم میشود

در آن زمان در حقیقت تحولی در اوضاع اجتماعی و روابط بین مردم و همچنین در رابطهٔ بین مردم با نیرو های حاکمهٔ زمان بوقوع پیوسته بدین معنی که توجه مردم و وفاداری ایشان که تا آنوقت طبق فرضیهٔ یونان قدیم و معمول آن کشور متمرکز در نقطهٔ واحد یعنی قدرت حاکمهٔ سیاسی بوده است در این زمان بدو قسمت تقسیم شده جزئی از آن

۱- مؤلف این کتاب رساله می جداگانه در تاریخ فلسفهٔ مذهبی ترجمه کرده که در فصل از آن در تحقیق دو مذهب اقوام از تک و اینکا متعلق بقارهٔ قدیم امریکا بصورت دو مقاله در سال ۱۳۲۹ در مجلهٔ دانش بجاب رسیده و اصل کتاب هنوز چاپ نشده است.

متوجه دولت سیاسی و جزء دیگر متوجه کلیسا یا قدرت روحانی شده است .
 نکته جالب توجه در اینجا این است که در آن هنگام که قدرت حکومت بر مردم تفکیک و بدو شعبه منشعب گردیده و بالطبع وفا داری مردم نیز بدو جزء تقسیم شده ، وجود دو قدرت حاکمه در یک جامعه از طرف دیگر موجب اشکالاتی گردید ؛ باین معنی که در تناس های روزانه بین مردم و در وقایع جاریه روزمره موارد بسیاری پیش می آمد که بین دستورهای این دو قوه تضاد و اختلاف وجود داشت و فرد در میان این تضاد و ابهام گرفتار می آمد که آیا باید حکم دولت سیاسی را اطاعت کند یا دستور حکومت روحانی را بکار بندد، و در مورد تضاد بین دو قانون و اختلاف دستور دو قدرت کدام یک را باید ترجیح دهد و بموقع عمل گذارد .

بطوریکه قبلا اشاره شد، احترام بقدرت قانون حکومت سیاسی در مسیحیت برای هر فرد لازم شمرده شده پس برخلاف معمول بین افراد غیر مسیحی (مشرکین یا پابین ها) هر فرد مسیحی ملزم بانجام دو وظیفه بود : (اول) آنکه طبق دستور مذهبی و آیات کتاب مقدس « آنچه را که به قیصر متعلق است به قیصر واگذارد » (دوم) طبق همان دستور « آنچه را که بخداوند متعلق دارد بخداوند تسلیم نماید » و چنانچه این دو وظیفه بایکدیگر در تضاد و اختلاف گرفتار آمدند بدیهی است که باید اطاعت از امر خدا را مقدم بر اطاعت آدمی شمارد .

در اینجا تضاد دیگری پیش می آید که در عقاید مسیحیان و فلاسفه مذهبی آن زمان کاملا منعکس است.

مسیحیان از طرفی زمامدار را من جانب الله میدانستند و از طرف دیگر در مورد اختلاف بین دستور زمامدار و دستور کلیسا طبق آئین مذهبی باید دستور کلیسا را اجرا نمایند . مفهوم این عقیده آن بود که معلوم میشود بین خداوند با فرستاده خداوند هم که همان زمامدار باشد گاهی اختلاف عقیده حاصل می شود یعنی خداوند نوع دیگر و زمامدار نماینده خداوند نوعی دیگر بمخلوق خود دستور عمل میدهد . در اینجا است که فرد باید حکم خدا را مقدم شمارد . اما اشکال دیگری که در اینجا پیش می آید اینست که مخلوقی که گرفتار این تضاد و دستور گردیده لامحاله حکم خدا را از مجرای کلیسا دریافت داشته یعنی از دهان کشیش شنیده که وی نیز فردی از افراد بشر است چنانچه زمامدار نیز فردی از افراد بشر میباشد . حال ، فرد گرفتار، چگونه تشخیص دهد و قضاوت کند که حکمی که خداوند بوسیله زمامدار باو ابلاغ کرده غلط است و حکمی که بوسیله کشیش بدو اعلام گردیده صحیح است و واجب الاطاعه و آیا مخلوق بیچاره در اینجا دچار حیرانی و سرگردانی و دچار شک و تردید نمیشود که چرا خداوند عالم در آن واحد دو دستور متضاد بوسیله دو نفر مأمور جدا گانه برای وی فرستاده است؟ و این شک و تردید را کدام کس باید رفع کند و کدام مرجع میتواند حل این مشکل نماید؟

در هر حال امکان وقوع یا وجود چنین اختلاف بین قدرت دنیوی و قدرت اخروی را عموم فلاسفه مسیحی و حتی سنسکا که در دوره صدر مسیحیت میزیست درک کرده و بدان اشاره نموده اند چنانچه سنسکا نیز انجام وظائف کشوری را در درجه دوم اهمیت قرار میدهد.

مسیحیانی که در این زمان در اقلیت واقع شده مورد تعقیبات مذهبی (۱) قرار گرفته بودند نیز عموماً از این تضاد و اختلاف آگاه بوده‌اند.

امپراطور مارکوس اورلیوس که در دوره سلطنت وی تعقیبات مذهبی تشدید یافت قویاً معتقد است که مسیحیت یک سلسله عقاید را در بردارد که با تقوای رومی که عبارت است از الزام نامحدود رعایا باطاعت از دولت ناساگراست .

مارکوس گوید: « فرد مسیحی معتقد است که مذهب وی حقیقی است که از طرف خداوند بر او نازل و مکشوف شده و عقیده دارد که آن مذهب برای هدایت وی در راه رستگاری آمده و براتب عالی ترا ز هر نوع سرنوشت جهانی است و مسلماً چنین کسی نمیتواند غیر از این فکر کند که مذهب و وظائفی برای وی ایجاد کرده که هیچ امپراطوری قادر به لغو آن نیست و وظائف کشوری و اطاعت از مقررات و قوانین کشوری باید در ترا زوی سنجش مذهبی وزن و قضاوت شود»

البته این اصل که « هر فرد انسان تابع دو دولت یاد و کشور میباشد» در اصل بوده است قدیم ولی در این زمان هنگام عمل بدان رسیده بود و مورد استعمال آن تازگی داشت زیرا طبق فرضیه سابق دو دولت مورد نظر فرد عبارت بود از: اولاً دولت شهر یا دولت کشوری . ثانیاً دولت جهانی. ولی در نظر مسیحیون، دولت اعلی عبارت بود از یک قلمرو روحانی و مقرر سلطنت خداوند که در آن، انسان وارث حیات جاودانی شمرده میشد .

باید دانست که در آن زمان تنه مسیحیت نبود که مواجه با این مسئله غامض گردید. مسئله جهان ارواح و اعتقاد بعالم دیگرگم و بیش در سایر مذاهب هم که مبدأ آنها نیز مانند مسیحیت، شرقی بوده و از کشور های آسیائی برم نفوذ کرده بود وجود داشت . جامعه رومی در آن زمان از زندگی دنیوی و مادی خسته شده خود را گناهکار می‌شرد و در جستجوی وسائل تسلیتی بود تا جبران آن کسالت روحی را بنماید . لذا کلیه مذاهبی که از مشرق زمین به رم آمده بود دارای یک عنصر مشترک بودند و عموماً مدعی بودند که میتوانند نجات و فلاح و طریق رستگاری را با توجه دادن مردم بعالم دیگر نشان دهند. کلیه این مذاهب یک دسته کشیشان و پیشوایان فنی و متخصص (پروفسیونل) برای همین منظور تربیت کرده بودند که شغل و پیشه شان همین بود که برای مردم در جهان دیگر بهشت بسازند و این کشیشان در فن ایجاد وسائل تسلیت های روحی برای مردم زبردست و ماهر شده بودند. **فرانز کومو (۲)** در کتاب خود موسوم به « بعد از حیات در باگانیسم رومی» و هم در کتاب «مذاهب شرقی در باگانیسم رومی» گوید:

« در هوای تپیل آن دوره ظلم و بیچارگی ، ارواح نومید و انسرده باشوقی وافر و حرارتی زاید الوصف آرزوی پرواز بفضاهای درخشان آسمان نمیدوند»

این بیان بخوبی معرف حالت روحی مردم در آن زمان و هم معرف خصائص اجتماعی قرن است که زمینه نشر مسیحیت و سایر مذاهب تسلی بخش شرقی در رم قرار گرفت. بارواج

۱ - Persécution - ۲ Franz Cumot در کتاب *After Life in Roman Paganism*

چاپ ۱۹۲۲ صفحه ۴۰ و همچنین در کتاب *The Oriental Religions in Roman Paganism* ترجمه بانگلیسی چاپ ۱۹۱۱ فصل دوم

وترقی روز افزون مذهب و همچنین با افزایش علایق جهانی و ازدیاد استقلال مؤسسات مذهبی، قطع رشته افکار سیاسی و تاریخ فلسفه سیاسی از سنت قدیم غیر قابل اجتناب گردید و در نتیجه، مذهب رامؤسسه نوینی منظم بدولت ویا بطوریکه گفتیم متمم مؤسسه دولت قرارداد. مسیحیت در معنی نماینده حالت اجتماعی زمان گردید و تعریف سیاسی مسیحیت در این چند کلمه خلاصه میشد که: « کلیسای همراه با دولت ». این ایده نوین مسیحیت ایده امپراطوری سابق رم را نیز درهم شکست و آغاز ظهور یک سیستم جدید گردید که رادیکالیسم زمان یعنی عقیده دست چپ و افراطی عصر شمرده میشد. در واقع امپراطوریا دولت، شریکی در امر حکومت پیدا کرد بنام کلیسا و بدیهی است این خود در حکم رادیکالیسم زمان بود.

بامرور بتاریخ رم می بینیم این سومین سیستمی است که از آغاز صعود رم در اروپا بوجود آمده: (اول) سیستم حکومت جمهوری، (دوم) رژیم امپراطوری، (سوم) مسیحیت.

بطوریکه اشاره کردیم دوام امپراطوری جهانی بدون کمک مذهب غیر ممکن بود. حال بینیم امپراطوری چه بود؟ امپراطوری مجموعه ئی بود از مردم مختلف و طوایف متنوع و شهرها که فاقد هر نوع علایق و اسباب و علل اتصال و پیوستگی و فاقد حس ملیت مانند امروز بودند که بتواند مانند رشته محکمی این قطعات متشتت را بایکدیگر پیوند نماید. تنها طریقی که برای پیوستن این قطعات مجزی از یکدیگر بنظر میرسید عبارت بود از ایجاد یک مذهب مشترک. و این نیز دلیل دیگری است بر اینکه چرا دولت سیاسی که مالک قدرت جهانی بود خود را محتاج بمؤسسه دیگری میدید که متمم و مؤید آن گردد.

در حقیقت از آغاز تشکیل امپراطوری اسکندر، وی وجانشینانش ناگزیر شدند که این تجربه شرقی را در مغرب نیز بکار بندند و امپراطوری رم نیز ناگزیر شد که همین خط مشی را تعقیب نماید.

در کشورهای خاوری از سابق مرسوم بود که برای شاهان و سلاطین مرتبه خدائی یا تالی خداوند قائل میشدند و یا آنها را سایه خدا (ظل الله) و یا نسخه ثانی پروردگار یا مظهر خدا در عالم خاک و تجلی جهانی پروردگار می شمردند و هم در حیات ایشان و هم در مسائشان این مرتبه را برای آنها قائل بودند. ساختن دخمه های مخصوص جهت دفن سلاطین (چنانچه در مصر و ایران قدیم معمول بود) و مدفون ساختن زینت آلات و جواهرات و لوازم زندگی مانند ظروف و حتی اغذیه بایشان بهین سبب بود که در مسائ نیز برای آنها حیاتی قائل بودند و بعضی اقوام و ملل معتقد بودند که شاهان پس از چندی زنده شده و حیات را از سر خواهند گرفت. اما در ایالتی محدودیت های مشروطیت حکومت (کنستیتوسیونل) که از دوره جمهوری بدوره امپراطوری انتقال یافت این عقاید را حیف کرده و این سیر عقاید را عقب انداخت. ولی از طرف دیگر کنستیتوسیونالیسم هم در ایالتی روز بروز در ضعف نهاد تا نامی از آن بیش نماند و با تجدید تشکیلات امپراطوری در تحت اداره امپراطوری

دیوکلیسیان (۱) که مذهب میترائیسم (۲) را که از ایران به رم رفته بود مذهب رسمی کشور قرارداد در واقع دولت تبدیل بدولتی شد شیبه دولت های خلفای اسلامی در قرن هفتم میلادی که آن خود نیز مأخوذ از روش شرقی قدیم بود معیناً معلوم شد که این نظم نوین هم کافی و مناسب احتیاج زمان نبوده محتاج به اصلاح است .

لازمه ازدیاد قدرت مذهب آن شد که تعقیب روش شرقی یعنی رسانیدن امپراطور برتبه الوهیت غیرممکن گردد و معلوم شد که تنها ایجاد و تصویب يك مذهب رسمی برای کشور و دولت و الحاق مذهب بدولت نیز کافی نیست بلکه ضرورت مذهبی اقتضامیکند که يك دستگاه و تشکیلات مستقل روحانی بوجود آید که بعنوان يك مؤسسه مساوی بادولت دوش بدوش آن مشغول فعالیت باشد و چون طبق فلسفه موجوده زمان این مؤسسه نوین معرف منافی عالی تر از منافع دنیوی بود طبعاً باید مافوق دولت قرار گیرد. شخص مسیحی طبق آیین مسیح نمیتوانست امپراطور را در مسائل روحی قاضی نهائی و دستگاه وی را دستگاه غائی بشمار آورد ولی هر فرد مسیحی میتواند بعنوان تبعه امپراطوری یا سرباز امپراطوری کمال وفاداری را نسبت بامپراطور مرعی دارد. کلیسا در واقع طوری تشکیل شده و اساس آن بنحوی نهاده شده بود که مؤید قدرت دنیوی و باعضاء و تابعین خود تقوا های اطاعت و وفاداری و وظائف تابعیت را بیاموزد .

تئوری مسیحیت بر این اساس بود که انسان صاحب حیات دو گانه و سر نوشت دو گانه میباشد زیرا انسان دارای دو طبیعت است و بالطبع باید حیات آدمی در تحت دو نوع نظارت قرار گیرد . تشخیص روحیات از دنیویات در حقیقت جوهر فلسفه مسیحیت است، و لذا تعیین مشخصات رابطه بین مؤسسات مذهبی و سیاسی مسئله جدیدی بود که مسیحیت باید آنرا حل کند . اگر فرد مسیحی میخواست تبعیت از ایدآل امپراطوری کند که عبارت بود از الزام باطاعت مطلق از دولت، این روش از نظر مسیحیت اساساً شرک و انحراف از مذهب شمرده میشد؛ و اگر میخواست تبعیت از ایدآل مسیحیت نماید در عرف دولت خیانت به امپراطوری

۱ - Diocletian (۲۴۵ - ۳۱۳ م.) امپراطور روم (۲۸۴ - ۳۰۵)

۲ - Mithraism مذهب منسوب به میترا Mithra که در ایران قدیم و هندوستان تا قرن ششم ق.م. نام خدا در مذهب زردشت بود و در زمان هخامنشیان بیشتر اهمیت یافت و زمانی نام خدای نورو آفتاب بوده این مذهب از ایران به بین النهرین و ارمنستان رفته و از آنجا بنام کشورهای جهان قدیم بسط و نشر یافت و به رم رفته یکی از مذاهب بزرگ امپراطوری رم قرار گرفت چنانچه در قرن دوم م.م. اهمیت آن بیش از مذهب مسیح بود و پیش از مسیحیت تمیم یافت . بسیاری از عناصر مذهب مسیح از میترائیسم گرفته شده بخصوص بعضی از عقاید و تشریفات آن که حالت تصوف و اسرار آمیز ب مذهب میدهد مانند تمعید و ضیافت مقدس مأخوذ از میترائیسم است . در میترائیسم یک دستگاه سلسله مراتب شدید (هیرادشی) وجود داشت که آن نیز بدستگاه روحانی مسیحیت وارد شده . در قرن ۱۸ بار دیگر علاقه به احیای میترائیسم یا تحقیق در آن پیدا شد و سبب گویا آن بود که ملاحظه شد عناصر مشترک بامذهب مسیح دارد . البته بامذاهب دیگر نیز بعضی عناصر مشترک دارد . میترا در لغت فارسی قدیم یعنی دوست و رفیق است .

محبوب میگردد .

در نظر مشرکین یا مردم غیر مسیحی ، عالی ترین وظائف اخلاقی و مذهبی در دولت نهفته که مظهر آنهم در وجود شخص امپراطور متجلی است که در آن واحد هم توریته اعظم کشوری بود و هم توریته الهی .

اما در نظر مسیحیون انجام وظائف مذهبی اعظم الزامات است و برای فرد ، انجام این وظیفه واجب است که باید از طرف مدیون ادا شود . انجام وظیفه نسبت بخداوند البته امری است قلبی و روحی و بدون و باطن آدمی مربوط است و شخص مسیحی دخالت يك قدرت زمینی و خاکی را در این رابطه روحانی و آسانی اساساً مجاز نمیشمارد . بهین سبب در مورد احترام به امپراطور یا در موقع ستودن نبوغ وی نباید این احترام و ستایش را بوسیله مراسم مذهبی انجام دهد .

مؤسسه‌ئی که مأمور حفظ این رابطه روحانی بوده و وسیله ارتباط بین ارواح بندگان باخدای ایشان بود مسلماً ادعا میکرد که باید تادرجه‌ئی مستقل باشد و از مؤسسات دنیوی که فلسفه وجودی آنها ایجاد وسائل و وجود جسم خاکی در جهان خاکی است میز و ممتاز باشد . بهین جهات بود که با ظهور مسیحیت مشکل جدیدی در جهان بوجود آمد که دنیای قدیم از آن بی‌خبر بود و آن مسئله رابطه کلیسا با دولت بود و بالطبع مسئله تقسیم و فاداری فرد بین این دو قدرت و کیفیت آن و تشخیص آن از مسائل تازه بود که قداماً با آن مواجه نگشته و از آن اطلاعی نداشتند .

بعقیده بعضی از مفسرین فلسفه سیاسی ، ریشه ایدآل آزادی که بعدها در افکار سیاسی اروپائیان نمود کرده و موجب انقلاباتی بنام آزادی گردید در واقع فوق نهفته که در حقیقت برای قدرت مطلقه امپراطور شریکی پیدا شد که نه تنها دعوی استقلال کرد بلکه مدعی تفوق نسبت بقدرت دولتی و حقوقی و قضائی و سیاسی گردید . اگر چنین باشد باز این تفسیر با تفسیری که قبلاً نموده و گفتیم که « این دو قدرت در هر جا موجود گشته اند غالباً مؤید و مکمل یکدیگر گشته اند تا قدرت و تسلط خود را بر مردم حفظ نموده ادامه دهند » منافاتی ندارد و این دو تحلیل بایکدیگر متضاد و متباین نیست . میتوان گفت که آزادی مفهوم ضمنی این روش جدید بوده و این سیستم نوین بمقدار قلیل حامل تخم آزادی بود ولی این تخم وقتی میتواند نمو کند که هم سیستم قدرت مطلقه سیاسی و هم سیستم قدرت مطلقه روحانی در هم شکسته باشد و این خاصیت و حالت در قرن ۱۸ صورت تحقق گرفت زیرا اصولاً آزادی با قدرت مطلقه سازگار نبود و هدف اصلی آزادی زنجیر کردن و محدود نمودن و مشروط ساختن قدرت مطلقه بود اعم از اینکه این قدرت مطلقه ، قدرت مطلقه سیاسی باشد یا روحانی .

هین موقعیت و شرایط زمان بود که موجب افزایش قدرت کلیسا گردید و قبل از آنکه کلیسا موقعیت حقوقی و قانونی (لگال) خود را تحکیم نماید هم از حیث آئین و تئوری و هم از لحاظ تشکیلات مذهبی ترقی نمود ، و خواص مزبور ، کلیسا را ضمیمه با شریک ذیقستی برای امپراطوری قرارداد . تا هنگامیکه کلیسا تنها يك جامعه داوطلبی بود و وجود آن قانونی شمرده نمیشد احتیاج به تئوری مخصوص در باب رابطه خود با دولت نداشت ولی

چون جای خود را در دستگاه اجتماع باز کرده و استقرار یافت نیازمند شد که در امور روحانی دعوی استقلال نماید و مؤسسه دیگری را شریک خود نداند .

از طرف دیگر عموم زمامداران مذهبی مترف بودند که همانطور که روح و جسد با وجود اختلاف در جوهر و کیفیت ، همیشه در دوره حیات انسانی با یکدیگر در تماس بوده غیر قابل تفکیک هستند ، کلیسا و دولت نیز همان حکم روح و جسد را داشته مدام در تماس با یکدیگر و غیر قابل تفکیک و لازم و ملزوم یکدیگر اند . پس استقلال کلیسا و استقلال دولت را چنین معنی کردند که این استقلال متضمن معاضدت متقابلۀ این دو نیرو نسبت بیکدیگر است و گفتند که هر دو مؤسسه از جانب خداوند مأمور بر حیات انسان در این جهان دنیوی و در جهان اخروی هستند . وظیفۀ اطاعت کشوری (یعنی اطاعت از دولت سیاسی) از طرف فرد از جمله تقواهای مسیحیت است که بمقیده مسیحیون از طرف خداوند بانسان تحمیل شده مانند سایر الزامات اخلاقی ولی یک الزام مطلق نیست . کمکی که انضباط کلیسا بدولت نمود موجب شد که کنستانتین (۱) آنرا حالت حقوقی دهد و قانوناً آنرا بر سبب بشناسد پس وظیفۀ یک زمامدار یا شاه مسیحی آن شد که کلیسا را تقویت و حفظ نماید . البته انجام این وظیفه را متضاد با طبیعت دنیوی زمامدار ندانستند و نیز متضمن چنین مفهومی بود که زمامدار قاضی آئین مسیح و مسائل مذهبی است .

بدین طریق مسیحیت دو نوع وظائف برای مردم قائل شد : وظائف روحانی و وظائف دنیوی و گفتند « اگر چه ممکن است بعضی اوقات این دو دسته از وظائف در تضاد ظاهری واقع شوند ولی در مرحله غائی حل مسائل ، و در تحلیل نهائی ، تضادی بین این دو وجود نداشته میتوان آنها را با یکدیگر وفق داد . » و نیز آئین مسیحیت قائل بلزوم دو نوع تشکیلات در جامعه بشری گردیده که باید مشخص و متمایز از یکدیگر باشد ، ولی هر یک را در موارد عادی و طبیعی باید محتاج بکمک دیگری دانست .

این تضاد و ابهام در عمل در تمام جامعه های مسیحی نمودار گشت و از طرف دیگر معلوم شد که کلیسا و دولت با وجود دعوی استقلال ، هیچبک مستقل نیستند زیرا در دوره نئی که مسیحیت هنوز کاملاً قوام نگرفته و مرحله تکاملی را طی میکرد احتیاج بسیار بکمک امپراطور داشت ولی چندی بعد قدرتش بآنجا رسید که اتوریته مطلقۀ قدرت دنیوی یا سیاسی مورد تهدید قدرت روحانی قرار گرفت . اشکالاتی که این واقعه ایجاد نمود میتوان از تضادهائیکه در عقاید فیلسوفی مانند سن اگوستین در باب اغراض مذهبی وجود دارد درک کرد . طبق فلسفۀ سن اگوستین از طرفی قبول مسیحیت اصولاً نمیتواند تنها بر اساس زور و قدرت باشد و از طرف دیگر بمقیده وی « زمامدار مسیحی باید معتقد باشد که شرک و خروج از دین گناهی عظیم است و زمامدار مسیحی نمیتواند نشر لامذهبی را نادیده بگیرد پس ، هم کسانی که مسئول خیر و صلاح سیاسی و خاکی رعایا و هم کسانی که مسئول نجات و فلاح روحانی و مصلحت جاودانی اتباع هستند باید بقبالۀ با کفر و شرک قیام کنند . » سن اگوستین بدین طریق در اوایل حیات خود با استعمال قدرت در برابر طرفداران

مذهب **مانی** یا **مانیکانیسم** (۱) که از ایران به رم رفته بود مخالفت کرد. ولی بعدها در مباحثه خود با **دوناتیست** ها (۲) چنین استدلال میکند که «کفار را بخاطر نجات روحشان و برای خیر خودشان باید مجبور کرد که دستور مذهبی را اخذ نمایند» (یعنی باید بدین مسیح درآیند) و همچنین این حقیقت تاریخی است که نفوذ کنتانتین قطعاً مؤثر در شکست آیین ها در شورای نیکائی (۳) گردیده اما ظاهراً هیچ شخص مسیحی نمیتوانست بدون تحقیر مذهب و استهزای عقیده خویش معتقد شود که آیین **ارثودوکسی** درباب تثلیث که طبق فرمان امپراطوری مقرر شده بود معتبر است. بالاخره مسئله اختلاف بین کلیسا و دولت و تعیین حدود قضاوت و حوزه اختیارات این دو قدرت از مشکلاتی شد که محتاج بحل و فصل گردید و تا اواخر قرون وسطی حل

۱ - **Manichaeus, Manichaeism, Manichaeism** مذهب منسوب بمانی ایرانی که بسبب نشر و رواج آن در مدت چند قرن در اروپا و افریقا و آسیا یکی از مذاهب بزرگ و تاریخی شمرده میشود. مؤسس آن مانی است (۲۱۶ - ۲۷۴ ب. م) وی از اهل عراق متولد **مارونینو** نزدیک بغداد و در سال ۲۴۲ مدعی شد که بوی الهام رسیده که پیغمبر است. ابتدا طرفداران بسیاری در ایران پیدا کرد ولی پس از چند سال شاپور اول ساسانی بتحریک روحانیون زردشتی او را تبعید کرد بیست سال در تبعید بسربرد و بسافرت و به تبلیغ پرداخت و تا شمال هند و ترکستان چین مسافرت کرد. در مراجعت بایران، بهرام اول بوسیله کندن پوست وی او را مقتول ساخت. پس از وی مذهب او سرعت عجیبی در تمام اقطار جهان قدیم در مشرق تا آسیای مرکزی و چین و در مغرب تا شمال افریقا و امپراطوری رم نشر و توسعه یافت. این مذهب بر اساس همان آیین زردشتی بود که معتقد بوجود دو خدا بود یکی آهورامزدا که روشنائی و نیکی مظهر آن بوده و دیگری اهرمن که تاریکی و بدی نماینده آن است. ریاضت و کف نفس در آن اهمیتی بسزا داشت و کلیه لذات نفسانی در آن گناه شمرده میشد. سن آگوستن از طرفداران جدی آن شد. این مذهب تا قرن پنجم ب. م. در امپراطوری روم رواجی بسزا داشت. از آن پس مسیحیون مبارزه شدید با آنرا شروع کردند تا آنرا از میان بردند ولی در خاور میانه باقیماند و از آنجا بار دیگر بطرف مغرب بکشورهای بالکان و شمال ایتالیا و فرانسه سرایت نمود و فرقه های مختلف پیدا کرد که بعضی از آنها را مسیحیت منحرف یا شرک مسیحیت نیز مینامند و اسامی بعضی از این فرقه بنحو زیر است:

Bogomils و Cathari و Albigenses

مذهب فرقه اخیر تا قبل از سال ۱۴۰۰ ب. م. نیز وجود داشته و بعد از میان رفته. رجوع شود بکتاب «**مذهب مانی**» بزبان انگلیسی بقلم **F. C. Burkitt** (۱۹۲۵) و کتاب «**مذاهب ایرانی**» بقلم **L. H. Gray** (۱۹۲۵) و کتاب «**تحقیق در مانیکانیسم**» بقلم **A. V. W. Jackson** (۱۹۴۲)

۲ - **Donatists, Donatism** نام یکی از فرقه های مسیحی بنام مؤسس آن **Donatus** که در قرن چهارم ب. م. در شمال افریقا بظهور رسید و مدعی شد که کلیسای دوناتیسم تنها کلیسای حقیقی و برحق است و معتقد است که کلیسای مسیحیت تنها باید از مقدسین تشکیل شود.

۳ - **Nicaea** نام شهر قدیمی در آسیای وسطی که شورای موسوم به نیکائی در سال ۳۲۵ ب. م. در این شهر تشکیل و مذهب یکی از فرقه های مسیحی موسوم به **Nicene** را اعلام کرده و رواج داد. این آیین را آیین کنتانتین نیز مینامند. بحث این شوری بر سر تشخیص و تعیین افراد سه گانه اصل تثلیث در مسیحیت بود.

صحیحی برای آن یافت نشد. تنها در موارد دعاوی بین اشخاص، موازینی برای تشخیص ایندو تعیین گردید و بوقوع عمل گذاشته میشد.

در حال در آغاز ظهور مسیحیت، اولین احتیاجی که درك شد موضوع استقلال کلیسا در مسائل روحانی بود. از جمله متفکرین و فلاسفه معروف مذهبی مسیح که در آن زمان در این زمینه مجاهداتی بخرج داده و تحریرات دارند سن امبرواز (۱) دیگر سن اگوستین (۲) و سوم سن گرگوار (۳) است که خلاصه می از عقاید سیاسی هر یک را جداگانه در همین فصل ذکر خواهیم کرد. این سه نفر معرف عقاید و نظریات روحانیون مسیح در دو قرن از هنگام تأسیس موقبت حقوقی و برسیت شناختن قانونی کلیسا بیعد میباشند و در همان دو قرن میزیسته اند. سن امبرواز از اهل میلان در نیمه دوم قرن چهارم، سن اگوستین در آغاز قرن پنجم، و سن گرگوار در نیمه دوم قرن ششم بعد از میلاد میزیسته، و این دو قرن در واقع دوره تشکیل و شکل گرفتن عقاید و افکار مسیحی و عصر تکوین فلسفه آن است. باید دانست که هیچیک از این سه نفر موجود یک فلسفه سیستماتیک و متودیک برای کلیسا و رابطه آن با دولت نیستند بلکه چون متعلق بدوره تکوین فلسفه مسیحیت اند تنها نسبت بمسائل مورد بحث و مورد لزوم در وجه اول زمان گفتگو کرده اند ولی نظریات و عقاید ایشان تشکیل قسمت اعظم و اساس عقاید مسیحیت را داده و در قسمت رابطه بین دو مؤسسه سیاسی و مذهبی یعنی دولت و کلیسا نظر آنها جزء لاینفک فلسفه مسیحیت گردید چنانکه عموم نویسندگان مذهبی و پیشوایان دینی مسیح در قرون بعد همیشه استناد با اقوال این سه تن نمودند.

(و) سن امبرواز (۳۴۰ - ۳۹۸ ب. م.)

شرح حال :

سن امبرواز اسقف شهر میلان در ایتالی اصلا از نژاد گل (۴)، پدرش مستخدم دولت، تحصیلات وی در علوم کلاسیک و حقوقی بود و درسی سالگی به استخدام دولتی در آمد. در دوره خدمات کشوری چون علاقه به خیر عامه داشت شهرت بعدالت یافت. در ۳۷۴ ب. م. با آنکه اطلاعاتی از علوم مذهبی نداشت بنا بقاضای عامه بسمت اسقف میلان منصوب گردید و از آن پس شروع بتحقیق و مطالعه در علوم مذهبی نمود تا بجائی رسید که او را ستون دین کاتولیک خواندند. مردی بود رحیم، نسبت بضعفا رئوف، و با مردم طبقه سوم آمیزش مینمود، ولی با صاحبان قدرت و امپراطوران با خشونت رفتار میکرد و با بد رفتاری ایشان مبارزه مینمود. با وجود اصرار والی تینیان (۵) امپراطور که آرینها را به کلیسا راه دهد قبول نکرد. در ۳۹۲ ب. م. در اثر اینکه ثئودوزیوس (۶)

۱ - St. Ambrose, St. Ambroise - ۲ St. Augustine

۳ - St. Gregory, St. Grégoire - ۴ Gaule

۵ - Valentinien امپراطور روم از ۳۶۴ - ۳۷۵ ب. م

۶ - Théodose, Theodosius امپراطور روم از ۳۷۹ - ۳۹۵

امپراطور هزاران نفر را در سالونیک بنام شرك قتل عام کرد امبرواز تا نهماء او را به کلیسا راه نداد تا توبه کرد. هنگامیکه در زمان آموذوز مزبور خدایب ارتودوکسی غالب آمد امبرواز نسبت به آریانها طریق رثوت پیش گرفت و از تبعید و آزادایشان با آنکه از دشمنان وی بودند جلو گیری نمود. یا سن موزیک (۱) پدر سن اگوستن دوست بود و در اگوستن نفوذ یافت. علاقه زیاد به آبادی شهر و بنای کلیساها داشت. وی از نویسندگان مشهور لاتن در آن زمان بود. قبر وی در میلان زیارتگاه مسیحیان است. تحریرات وی بصورت مجموعه کامل هنوز بچاب نرسیده و بطور تفرقه در کتب و رسالات دیگران چاپ شده است.

فلسفه سن امبرواز :

اهمیت سن امبرواز در عالم فلسفه بیشتر مربوط است به بیانات صریح و مؤثر وی در باب استقلال کلیسا در امور روحانی. البته از این لحاظ فرقی بین عقاید وی و سایر مسیحیون معاصر وی نیست. ولی جرئت او در اظهار بی پرده و صریح مطالب خود در مورد فوق موجب شهرتش گردید و سبب شد که بعد از او پیشوایان مسیحی در هنگام مباحثه در موارد مزبور بگفته های امبرواز استناد نمایند. وی صریحاً اظهار داشت که «کلیسا در امور روحانی حق قضاوت نسبت بگلیه مسیحیان دارد حتی نسبت بشخص امپراطور زیرا امپراطور نیز مانند سایر مسیحیان یکی از فرزندان کلیسا محسوب است امپراطور در درون کلیساست نه مافوق آن» (۲) وی با کمال جرئت در نامه خود به امپراطور والین قینیان نوشت: «اسقفها مورد احتیاج امپراطوران مسیحی هستند ولی امپراطورها مورد احتیاج اسقفها نیستند.»

امبرواز منکر لزوم اطاعت نسبت به اتوریته کشوری نگردید ولی گفت «نه تنها حق کشیش، بلکه وظیفه کشیش است که در مسائل اخلاقی، زمامداران دنیوی را مورد سرزنش و ملامت قرار دهد» و خودش نیز در عمل چنین کرد. در یکی از مراسم جشن اوکاریستی (۳) در حضور امپراطور تودوز بناسبت اینکه او را مسبب قتل عام در تسالونیکا (۴) و گناهکار می شناخت از ادای مراسم احترام امتناع کرد. در موقع دیگر نیز از انجام تشریفات خودداری نمود تا آنکه امپراطور ناگزیر شد فرمانی را که صادر کرده بود و امبرواز آنرا منافی شئون یک اسقف میسرمد پس گرفته باطل سازد. در مورد دیگر نیز چنانچه اشاره شد حکم والینتیان را نخوانده آریانها را ممنوع از ورود بکلیسا و انجام عبادت خودشان نموده در برابر وی آنها نکشود و گفت: «قصرها برای امپراطور و کلیساها برای اسقف». وی اتوریته امپراطور را نسبت باموال دنیوی و حتی اراضی و املاک متعلق بکلیسا تصدیق نمود ولی گفت که «چون عمارت کلیسامستقیماً

۱ - St. Monique. ۲ - رجوع شود بکتاب Carlyle جلد اول صفحه ۱۸۰ به بعد و ذیل

صغعات مزبور ۳ - Eucharistie ضیافت مذهبی بنام مراسم وفات مسیح و وحدت جسد و خون مسیح که در آن نان را نشانی از جسد و شراب را نشانی از خون مسیح می شمارند

۴ - Thessalonica

وقف بر اعمال روحانی گردیده لذا مصونیت دارد و امپراطور را حق آن نیست که بدان دست یازد. در عین حال حق مقاومت با زور را در مقابل اجرای احکام امپراطور مجاز ندانسته ورد کرد. گفت که در مقابل او امر امپراطور استدلال و مباحثه و محاجه خواهد کرد ولی مردم را تحریک بشورش نخواهد نمود. طبق عقیده امبرواز، زمامدار دنیوی در مسائل روحانی باید مطیع دستور کلیسا باشد و توریته وی نسبت باموال کلیسا محدود است ولی در عین حال حقوق کلیسا باید بوسائل روحانی گرفته شود نه بامقاومت و زور. اما توضیح نیندهد که توریته زمامدار تا چه اندازه نسبت باموال کلیسا مجاز و تا کجا و در چه موارد محدود است و این موضوع را مبهم گذاشته روشن نساخته است.

(ز) - سن اگوستن و فلسفه وی

(۳۵۴ - ۴۳۰ - ب . ۴۰۰)

شرح حال :

سن اگوستن متولد شهر تاگاست (۱) واقع در شمال آفریقا، در هنگام محاصره هیبون (۲) از طرف وانداالها (۳) که مصادف با اوان جوانی وی بود جزء مشرکین (پاینها - یا - پاگانها) بوده. در کار تاژیته تحصیل پرداخت. بعداً بذهب مانی گریوید. چندی بعد بذهب افلاطونیان جدید (نوپلاتونیسیم ۴) درآمد. سپس در سن ۳۳ سالگی در سال ۳۸۷ ب . م. مذهب مزبور را نیز ترک گفته منبھ مسیح را پذیرفت و در این فرقه ترقی نمود تا در سال ۳۹۱ رسماً بر تبه کشیشی نائل آمد و در سال ۳۹۵ در هیبون بدرجه اسقفی رسید. اگوستن بزرگترین شاگرد و مرید سن امبرواز بود. ترقیات و تألیفات وی موجب شهرتش گردید و از بزرگترین فلاسفه مسیحی شد بطوری که از استاد خود نیز کارش بالاتر گرفت. فلسفه وی بر فلسفه امبرواز و گرگوار از این رو ترجیح دارد که تاد رجه قلیلی منظم (سیستما تیک) است ولی صاحب دماغی عجیب بود و بر تمام رشته های علوم و تعلیمات زمان قدیم احاطه داشت و قسمت مهمی از علوم آن زمان بوسیله وی بنسلهای بعد و به ادوار قرون وسطی انتقال یافته است. تحریراتش مبسوط و مانده معدنی است از افکار و عقاید که بحال نویسندگان بعد از او بسیار مفید افتاده و متفکرین بعد از وی اعم از کاتولیک یا پروتستان از این معنی افکار چیزی استخراج کرده و سهمی برده اند.

مهم ترین ایده وی که خاص خود او شناخته شده و بیشتر از سایر افکارش معروف گردیده یکی فرضیه کامنولت مسیحیون است که پیشنهاد میکند « کلیه ملل مسیحی

۱ - Tagatse - ۲ - Hippone شهر قدیمی رومی مدفن سن اگوستن نزدیک Bône

۳ - Vandales یکی از اقوام قدیم ژرمن Neo - platonisme - ۴ سیستم فلسفه منسوب به مکتب اسکندریه در قرن سوم میلادی که ترکیبی است از عناصر و افکار یهود و فلسفه یونان و تصوف (مبستی کیزم) شرقی. و بعضی از افکار مسیحی نیز بعداً بدان وارد گشته است

تشکیل يك حکومت مرکب از ملل مشترك المنافع مسیحی دهند» و دیگر فلسفه تاریخ وی میباید که طبق آن پیشینی میکند که «سیر تاریخ منتهی به تکامل روح انسان میگردد و حداکثر کمال و نوروحی انسان در تشکیل چنین کامنولتی بیشتر است (که در فرضیه اول اشاره شد) و بالاخره تاریخ هم بتشکیل آن کامنولت منتهی خواهد شد» (مقایسه شود با نظریه تشکیل دسته بندیهای محلی ملل در زمان معاصرمانند اتحادیه کشورهای اتلانتیک، اتحادیه عرب، اتحادیه کشورهای آمریکای جنوبی معروف بآمریکای لاتین، کامنولت یا ملل مشترك المنافع انگلیس، کشورهای متحده آمریکا، کشور اتحاد جماهیر شوروی، پیمان بغداد، اتحادیه کشورهای خاورمیانه و اتحادیه کشورهای اروپائی که مذاکرات مقدمانی آن در میان است و بالاخره اتحادیه ملل عالم یا تشکیل فدراسیون جهانی که تشکیل انجمن ملل متفق در مقدمه آن قرار گرفته) چون این فکر تازگی داشت و فکری نافذ و مؤثر بود و هم شخص اگوستن صاحب نفوذ گردیده و کلامش در مردم نافذ بود، این ایده از زمان وی جزعلائینفک فلسفه مسیحیت شده نه تنها در قرون وسطی شایع گشت و هدف ملل مسیحی قرار گرفت بلکه این فکر تشکیل کامنولت ملل مسیحی تا امروز نیز وجود دارد و طرفداران آن بسیارند. چند مرتبه این فکر در طی تاریخ بنحویسی و تا درجه معینی صورت تحقق پذیرفته و در قرون جدیده چند نفر از فلاسفه و نویسندگان اروپائی این فکر را تقویت نمودند و حتی در سنوات اخیر بعد از جنگ اول جهانی و بعد از جنگ دوم جهانی هم هر زمان صحبت از تشکیل فدراسیونهای اروپائی و اتحاد کشورهای اروپا بیان آمده اگرچه ظاهراً رنگ سیاسی داشته و نامی از مسیحیت برده نشده ولی مبدأ و منشأ این افکار همان پیشنهاد سن اگوستن و عقیده اوست چنانچه در صحبت هائیکه بین کشورهای اروپائی از بعد از جنگ دوم جهانی برای تشکیل فدراسیون اروپا بعمل آمده تاکنون همیشه نظر آن بوده که کشورهای مسیحی اروپائی تشکیل فدراسیون دهند. در مورد شرکت دادن کشورهای اسلامی و صاحبان مذاهب دیگر در اتحادیه ملل اروپائی در زمان معاصر ملاحظه میشود که سکوتی بعمل آمده که متضمن اکراه یا امتناع از پذیرفتن آنها در اتحادیه اروپاست و این خود دلیل بر آن است که نوع عقاید سیاسی زمان ما از همان منشأ منهبی اولیه عقیده سن اگوستن سرچشمه میگردد.

آثار اگوستن: تألیفات و آثار اگوستن عموماً در دفاع از مسیحیت است بخصوص بزرگترین کتاب وی موسوم به شهر خدا که بتقلید مدینه فاضله یا جمهوری افلاطون و جمهوری سیرو نگاشته شده و وصف شهری را میکند که غایت آمال و ایدآل اوست. در این کتاب بدفاع از مسیحیت در مقابل غیر مسیحیان (پاینها - یا - باگانها) و مخالفین پرداخته، چه پاینها و مشرکین پس از سقوط رم و غارت شهر بدست گت ها (۱) و آلاریک (۲) پادشاه ایشان در سال ۴۱۰ شکست و تنزل قدرت روم را بگردن مسیحیان گذاشته بودند و سبب این سقوط را قبول مسیحیت از طرف رومیان و غفلت از خدایان قدیم روم دانستند. اگوستن از مسیحیت قویاً دفاع میکند و آنرا سبب سقوط روم ندانسته و مذهب شرک را مورد حمله قرار میدهد.

۱ - Gothic - ۲ Alaric (۳۵۰ - ۴۱۰) پادشاه گت ها فاتح روم .

اگرچه اغلب مطالب کتاب فوق بایکدیگر متضاد است ولی منبعی است از افکار و عقاید که در حد خود خدمتی بزرگ بجهان مسیحیت انجام داده است.
اینک قبل از تحلیل عقاید آگوستن، اصول فلسفه سیاسی وی برای روشن شدن ذهن مطالعه کنندگان این مجموعه طبق معمول، فهرست مانند تلخیص میشود.

خلاصه‌ئی از فلسفه سیاسی آگوستن:

(۱) دولت: « دولت بازوی دنیوی کلیسا است و هیچ دولتی موفق نیست مگر

آنکه مسیحی باشد ». عقیده آگوستن در باب رابطه بین زمامداران دولتی و قائم‌دین مذهبی مبهم است ولی قدر مسلم آن است که دولت و زمامداران سیاسی بعهده وی باید مسیحی باشند.

(۲) رابطه فرد با دولت: « هیچ فردی محکوم به وفاداری و اطاعت

مطلق نسبت بجامعه ارضی (مقصود دولت است) نیست .

مفهوم کلمه مطلق در اینجا آن است که اصل فوق افراد را از قید اطاعت نسبت بمقررات دولت و خانواده آزاد نیکنند بلکه هر فرد چون عضو جامعه کشوری است، باید دولت و مؤسسات سیاسی را اطاعت کند ولی تا آنجا که آن مقررات منافی با اصول مذهب نباشد و دخالت در منطقه امور مذهبی نکند. تبعیت از حکم دولت تا زمانی صحیح است که دولت تحمیل عقاید و مقررات مذهبی نکرده و هر زمان چنین کرد باید از انجام او امر دولت سرپیچی نمود. حدود اطاعت مسیحیان از توریته دنیوی در حدود امور دنیوی است.

(۳) تفکیک مذهب از سیاست: اگرچه ریشه این فکر متعلق به مسیحیون قبل

از آگوستن میباشد و ناشی از آن گفته سابق است که « آنچه مربوط بخداست باید بخدا تسلیم شود و آنچه از آن قیصر است به قیصر » ولی چون آگوستن آنرا بتأکید توصیه ننموده و این ایده را بسط داده و بتفصیل از آن بحث کرده است لذا ظهور فکر تفکیک مذهب از سیاست را به آگوستن منسوب مینمایند و وی را واضع این ایده می‌شمارند. علاوه بر این فکر،

بیشتر از زمان وی بپید صورت عمل یافته و در فلسفه یونانی وجود نداشت. در یونان قدیم تیزی بین منطقه مذهبی و منطقه دنیوی قائل نبودند. آئین تفکیک مذهب از سیاست در زمان آگوستن قوت گرفته و تا بامروز دوام یافته. این فرضیه در قرن ۱۷ در اروپا باین صورت درآمد که ممکن است دولت کاملاً از مسائل مذهبی مجزی و برکنار باشد. در قرن ۱۸ عقیده فوق در مرام و فلسفه دموکراسی گنجانیده شد. در دموکراسی جدید مذهب و منطقه روحانی باید از سیاست و منطقه دنیوی که دولت معرف آن است جدا باشد و کار دولت محدود باشد به امور دنیوی. اما فلسفه‌های توتالیتاریانیم جدید یا کولکتیویسم مانند فاشیسم و امثال آن که بر پایه اصل منافع فرد فدای جامعه قرار گرفته است مخالف جدی این آئین آگوستن یعنی تفکیک مذهب از سیاست و استقلال نسبی یا کامل مؤسسات مذهبی بوده و معتقد است که باید مذاهب آلتی باشد در دست دولت و برای انجام مقاصد سیاسی دولت و هر طور که دولت و اولیای امور سیاسی جامعه صلاح میدانند آنرا اداره کنند. آزادی مذهب در دموکراسی

نیز از نتایج توافق و سازش دموکراسی با آئین تفکیک مذهب از سیاست منسوب به آگوستن است. آگوستن گوید بین منطقه دنیوی و منطقه مذهبی حیات انسانی تمایز وجود دارد و منطقه مذهبی شامل دولت نبوده، دولت در خارج آن قرار گرفته است.

(۴) **شهر خدا و شهر زمینی**: «شهر خدا برای رستگاری روحی و صلح آسمانی است و قلمرو سلطنت مسیح میباشد که ابتدا در ملت یهود و بعد در کلیسای مسیح تجلی کرده. شهر زمینی مقر سلطنت شیطان است و ممکن اشرار (رجوع شود به دو الیسم در مذهب زردشت و عقیده ایرانیان قدیم) وجود و خدای نیکی و بدی موسوم به اهورامزدا و اهرمن و بطوریکه مشهود است ریشه این فرضیه آگوستن همان دو الیسم مذهب زردشت است» تاریخ از زمان نافرمانی فرشتگان شروع شده و در امپراطوریهای مشرقین و کفار در آشور و رم جلوه گر شده است. اما در حیات زمینی ساکنین هر دو شهر خدائی و زمینی مخلوط شده نیکان و بدان باهم آمیخته و بار دیگر در روز قیام از یکدیگر مجزی خواهند شد. «تئوری امپراطوری مقدس روم که در اواخر قرون وسطی در اروپا و آلمان بوجود آمد بر پایه فرضیه شهر خدای آگوستن بنا شده.

(۵) **تعریف تاریخ**: «تاریخ حکایت دراماتیک کشمکش بین این دو جامعه خدائی و شیطانی است و منتهی به آقائی شهر خدا میشود» (رجوع شود به عقیده زرتشتیان قدیم که میگفتند اهورا مزدا و اهرمن همیشه با یکدیگر در جنگ و جدال میباشند و مظاهر آنها در این جهان نیز بجدال مشغول اند و عاقبت اهور مزدا بر اهرمن غلبه خواهد کرد چنانچه در نقوش برجسته تحت جشید نیز این جدال بین اهور مزدا و اهرمن مکرر نموده شده است).
«تاریخ کلیسا سرگذشت سیر خداوند است در جهان» (این تعریف را هگل بعدها برای دولت کرده است.

(۶) **قدرت حکومت**: «استعمال زور از طرف حکومت ناشی از خداوند است و بمنظور علاج گناهان خلق مقرر گردیده و لازم است. حکومت، خود نتیجه گناهان مردم و علاج گناهان است. پس در جامعه ایدآل و در صورتیکه مردم همه خوب شوند حکومت سیاسی اصلا لازم نیست.

(۷) **حیات بشری**: «حیات بشری صحنه تئاتر کشمکش بین نیکی پروردگار و بدی ارواح شورش و خبیثه است» (مقایسه شود با همان عقیده ایرانیان قدیم در باب جنگ بین اهورامزدا و اهرمن و همچنین فلسفه اسلامی که خلق عالم بر سه گونه آفریده شده اند حیوان و انسان و فرشتگان و در طبیعت آدمی هم صفات حیوانی و هم خواص فرشتگان نهاده شده تا کد امین غالب آید در نبرد» این فلسفه که مولوی آنرا بنظم در آورده در نفوس قبل بدان اشاره شد و از این مقایسه بخوبی استنباط می کنیم که چگونه ملل و اقوام و مذاهب مختلف عقاید و افکار را از یکدیگر اقتباس کرده اند).

(۸) **عدالت و قانون**: «عدالت در عالم سفلی (سلطنت ارضی) و در کشورهای کفار وجود ندارد. قوانین موضوعه و مصوبات بشری خارج از عدالت است. عدالت در جامعه انسان عبارت است از تسلیم و اطاعت بنظم. عدالت در جامعه بشری نسبی است مثلا یک عضو خانواده ممکن است رفتار و اعمالش نسبت بسایر افراد خانواده و لذا

نسبت بغناواده و بعد نسبت بکشورش خوب و عادلانه باشد ولی اگر بین آنکشور و کشور دیگر جنگ در گرفت (که جنگ خود بیعدالتی در روابط دول است) در این مورد آن فرد نسبت بکشور دیگر که با آن جنگ میکند بیعدالتی روا داشته .

« قانون آن چیزی است که بنفع اکثریت باشد ». مفهوم این تعریف آن است که قانون در جامعه های بشری وجود ندارد، چون همه قوانین بنفع اقلیت حاکم است «هر جا عدالت باشد قانون لازم نیست زیرا عدالت خود کار قانون را انجام میدهد . عدالت مطلق در دولت وجود ندارد و منحصر آ متعلق بنظام عالم است » .

(۹) جامعه اعظم و نظم جهانی یا نظام عالم : « جامعه اعظم جامعه تام افراد بشر است که در تحت سلطنت خداوند قرار گرفته . نظم جهانی آن است که بشیث الهی و اراده خداوند بتمام افراد بشر توصیه شده . توافق با نظم جهانی و موافقت با نظام عالم یعنی اطاعت از اراده پروردگار . اگر دولتی این نظم جهانی را در هم شکند غیر عادل است . اگر چه اطاعت رعیت از چنین دولتی از لحاظ حفظ نظم داخلی آن دولت و کشور حق است ولی آن رعیت در حقیقت برخلاف حق و عدالت عمل کرده است .»

(۱۰) غلامی : « بردگی و غلامی کيفردسته جمعی نژاد انسان است از طرف خداوند بواسطه گناه آدم و سقوط و هبوط وی بزمین » اگر چه این عقیده در نظر بعضی از مفسرین فلسفه بی منطق و عجیب آمده ولی اگوستن با این بیان خدمتی بنفع غلامان و در طریق الفاء بردگی در موقمی انجام داده است که غلامی را بر حق و مسلم می شمرند و معمول بود . اگوستن با این اظهار ، در عقیده معمول زمان رخنه کرده و در آن ایجاد شکاف نموده و آنرا ست و متزلزل ساخته تا بعد ها که این تخم نو کرد و بشر رسید و زمانی آمد که غلامی را برخلاف حق شمرند تا در قرون جدید که غلامی لغو گردید .

(۱۱) صلح و جنگ : « صلح غایت مقصود و هدف انسان و تمام مخلوقات است . همه موجودات بحکم غریزه طبیعی و ذاتی و بسبب حب طبیعی حیات برای صلح تقلیم میکنند . هدف هر جامعه اعم از زمینی یا آسمانی صلح است و صلح در جامعه بشری عبارتست از توافق مردم در رابطه منظم با یکدیگر . صلح رابطه مثبت (پوزیتیف) یعنی عبارت است از توافق مثبت بین دو شریک یا دو هسایه که با یکدیگر با ترافق و توافق بسر برند . پس صلح بدون وجود دو شریک و دو طرف صلح امکان پذیر نیست . و مفهوم صلح آن است که دو طرف قضیه در توافق قرار گرفته اند ، و جنگ یعنی دو طرف قضیه در کشمکش و تضاد اند . پس مقصود از صلح نه تنها عدم وجود جنگ است یا حفظ روابط بوسیله اعمال قوانین حقوقی و جزائی و اجرای مقررات قضائی ، بلکه توافق و همکاری بین دو طرف هم شرط صلح میباشد .» (مقایسه شود با مفهوم صلح در اصطلاح امروز که تنها یعنی نفی جنگ و فقدان حرب است و وجود صلح الزامی برای توافق و عمل مثبت ایجاد نمیکند یعنی در عرف جامعه زمان معاصر مفهوم منفی دارد نه مثبت)

بعقیده اگوستن صلح بر دو قسم است : (۱) صلح زمینی که بمعنی موافقت بین مردم است در رابطه با یکدیگر . (۲) صلح الهی یا آسمانی که عبارت است از حفظ رابطه

افراد انسان با خداوند و شرکت مردم در عقیده مشترک واحد عشق بخدا و در نتیجه آن عشق بیکدیگر و همین خاصیت مشترک عشق بخدا سبب تساوی مردم و وجود اتحاد و صلح الهی بین مردم میشود. صلح ارضی همان نظم دنیوی است و صلح ارضی که هدف جامعه ارضی است خوب است ولی حد اعلائی خوبی نیست. صلح زمینی برای اعضای شهر خدا وسیله نیست بجهت نیل بصلح آسمانی.

اصطلاح «صلح جهانی» (۱) ظاهراً اصطلاح موضوعه سن اگوستن است و از طرف وی وضع شده. این اصطلاح تا امروز باقیمانده و در روابط بین الملل همه روزه مورد استعمال دارد. جامعه ملل بعد از جنگ اول جهانی و انجمن ملل متحد بعد از جنگ دوم جهانی در زمان معاصر هدف خود را تأمین صلح جهانی اعلام کردند اما تا چه درجه این ادعا بحقیقت نزدیک بود و تا کجا موفقیت در تحقق این ادعا حاصل شده یا خواهد شد مورد تأمل و محتاج بیحث است.

در تحلیل فلسفه سیاسی اگوستن:

اگوستن با وضع فلسفه تاریخ خود و کوشش در کشف هدف تاریخ بشری سعی میکند تاریخ رم را در سیر تاریخ جهان در محل شایسته خود قرار داده و آنرا مجسم و برجسته نشان دهد و نقش تاریخ رم را در سیر تکامل انسان، مهم جلوه دهد. بهمین منظور ثوری قدیم را که میگفتند «انسان تبعه دوشهر است: شهر مولد و شهر خدا» تجدید تفسیر نموده و پایه فلسفه خود را بر این تجدید تفسیر و جنبه داشتن انسان میگذارد. وی ابتدا معتقد میشود بوجود دو عالم یا دو شهر: (اول) عالم خاکی یا سفلی که همان جهان آدمی یا دنیای بشری باشد: (دوم) عالم علوی یا شهر خدا و میگوید «خداوندنمیل کرد که از یک بشر (آدم و حوا) بشرهای دیگر بوجود آورد و این نوع را تکثیر کند. وی فرشتگان و نیز روح را آفرید. عالم علوی با خدا سروکار دارد و تحت سلطنت جاودانی الهی است. عالم سفلی تحت نفوذ شیطان است، پس مقر بدبها و قانون شرادتهاست. قایل متعلق بعالم سفلی است و هابیل بستگی بعالم علوی دارد. قایل شهر ساخت ولی هابیل زائر بود و شهر ساخت. اگرچه بعضی از مقدسین (۲) در زمین بر میرند و اتباع جهان خاکی هستند ولی شهر آنها بالاست و روز قیامت ارواح طیبه متعلق باین اجساد به اجساد خود بازگشته سلطنت جاودانی را تشکیل خواهند داد.»

اگوستن مدعی است که آئین کشور خدا را شخصاً از مسیحیت استنباط کرده ولی از طرف دیگر ملاحظه میشود که عقاید فلاسفه هلنیستیک و سیرو را هم در آن گنجانیده است. وی جامعه بشری یا کشور انسان را، هم مرز با عالم دانسته و افراد انسان را بواسطه وجود وجه مشترک بشریت بدون رعایت امتیازات نژادی یا مالی یا طبقاتی عضو جامعه انسانی میشارد.

معنی مذهبی این تمیز و تفکیک بین عالم علوی و عالم سفلی یا شهر ارضی و شهر

سای را سنکا و مارک اورل ذکر کرده‌اند ولی آگوستن آنرا بسط و توضیح داده می‌گوید: «طبیعت انسان بدو گونه و از دو عنصر آفریده شده و دارای دو جنبه است یکی روح و دیگری جسد و لذا انسان در آن واحد تابع دو جهان قرار می‌گیرد یکی جهان خاکی و دیگر شهر ساوی. حقیقت اساس حیات انسان عبارت است از تقسیم علایق وی بدو قسمت: اول نوعی از علایق جهانی که در حول مرکز جسم جمیع آمده. دوم نوع دیگری از علایق جهانی که خاص روح است و بروح تعلق دارد.»

بطوریکه قبلاً اشاره کردیم این تمیز بین دو عالم یکی از پایه های افکار مسیحیت در رشته اخلاق و سیاست است. اما آگوستن این تمیز و تشخیص بین دو عالم را کلید تفاهم تاریخ بشریت قرار داده و تاریخ را همیشه صحنه‌ئی از مشاجره و کشمکش بین این دو جامعه زمینی و آسمانی میدانند. بقیده وی «در یکطرف انسان، مدینه ارضی واقع شده و آن جامعه‌یست که بر روی انگیزه‌ها و محرکات مهبی و تملک طلبی و حرص و مشتبهات خاکی طبیعت ادنای انسان قرار گرفته. در طرف دیگر وی شهر خدا واقع شده و آن جامعه‌یست که بامید صلح آسمانی و دستکاری روحانی بنا شده است. «تاریخ اولی که مفر سلطنت شیطان است از زمان نافرمانی فرشتگان آغاز گشته و بخصوص بصورت امپراطوریهای مشرکین و کفار در آشور و رم ظاهر شده است. دومی سلطنت مسیح است که ابتدا در قوم یهود و بعد در کلیسا و در امپراطوری مسیحی تجلی نموده. تاریخ، داستان شورانگیز کشمکش بین این دو جامعه است و بفتح نهائی شهر خدا منتهی میشود. صلح تنها در شهر ساوی میسر است و تنها سلطنت روحانی ثبات دارد و بس.»

آگوستن با ذکر این مقدمه اسباب و علل سقوط رم را تفسیر کرده می‌گوید: «تمام سلطنت هائی که صرفاً جنبه ارضی دارند باید روزی ساقط شوند زیرا قدرت ارضی بر حسب طبیعت متغیر است و بی دوام و بر پایه غرائز و جنبه هائی از طبیعت آدمی بنا شده است که مستلزم جنگ و کشمکش و حرص و تفوق، و آزسطه و حکومت میباشند.»

در اینجا باید بدین نکته توجه نمود که آگوستن چگونه این تفسیر را با حقایق تاریخی تطبیق میکند. مقصود آگوستن آن نیست که بگوید شهر زمینی یا شهر خدا طابق اللع باللعل با مؤسسات موجوده انسان در روی زمین وفق میسهدیا بعبارت دیگر دولت و کلیسا مظهر کامل و قطعی اند و شهر میباشند. چون آگوستن از لحاظ احتیاج کلیسا بدولت و احساس، انکه کارقوه روحانی بدون استمداد از زور دولت یش نیرود نتوانسته است دولت را بکلی مردود و صرفاً مظهر امور شیطانی و بدبها شارد ناچار شده است معترف شود که کلیسا که خود یکی از تشکیلات مرئیة انسان است عین سلطنت الهی نیست و همچنین حکومت دنیوی و سیاسی یا دولت هم عین قدرت شیطانی و منطبق بانیزو های شیطانی نیست. بالاخره احتیاج، آگوستن رانا گزیر میکند که قسمی فراتر گذاشته قائل شود که «یک زمامدار مذهبی که برای منع کفر و جلوگیری از شرک متکی

بقدرت امپراطور میباشد نمیتواند و حق نیست که بحکومت حمله کند و آنرا نمایندۀ سلطنت بدیها شمارد.»

این گفته صریح آگوستن خود بهترین دلیل است بر آنچه که درباب سازش قدرت سیاسی و روحانی برای حکومت بر مردم قیلا ذکر شد. تضادین عقاید آگوستن و اینکه چگونه افکار وی در برابر این تضادها دچار سرگردانی و حیرانی میشود نیز بخوبی مشهود است و بالاخره مؤید این حقیقت میشود که درباطن فلسفه وی و در متن کلیه استدالات و منطق وی تنها یک هدف وجود دارد و آن لزوم شرکت مذهب با قدرت دوات است برای حکومت بر مردم و میخواهد دستگاه روحانی و مسیحیت را در این قدرت و زمامداری شریک کند و با دولت در حکومت بر مردم سهیم شود. گاهی دولت را مردود میشارد، و مظهر شیطان و نمایندۀ بدیها و مقرر حکومت اهرمن میخواند، و گاهی آنرا من جانب الله و بنظر کیفر گناهان خلق جلوه میدهد، و زمانی آنرا برای نظم جهان واجب میشارد، و هنگامی آنرا نیسی مظهر شیطان و نیسی تجلی اراده رحمان یا معجونی اذنیك و بد میدانند، و بالاخره چنان دررتنگای حل این غوامض و در این تار عنکبوت تضادها گرفتار آمده که ناگزیر به توسل به این تفسیرات و توجیهاات متضاد شده تا آنجا که صریحاً دولت را وقتی بر حق و خوب میدانند که زور و قدرت خود را بفتح کلیسا و برضد کفار و مشرکین و عموم اشخاص خارج از مذهب مسیح بکار برد یعنی بازور شمشیر مسیحیت را برهه خلق جهان تحمیل کند. در صورتیکه این کار با عقیده وی در جای دیگر که مذهب را امر قلبی میشارد و میگوید «نباید مذهب تنها با زور تحمیل شود» منافات دارد. در تحلیل نهائی، مثل این است که میگوید اصول و آئین مذهب باید کمی با زور دولت و قدری با تبلیغ کلیسا بدماغ مردم وارد شود یعنی بوسیله معجونی که مرکب از زور حکومت و قدرت کلیسا باشد بر مردم خارج از مذهب تحمیل گردد.

بالاخره آگوستن نیز مانند سایر مسیحیان معتقد است که «تمام قدرتهای موجود ناشی از خداوند است» این بیان کلی البته شامل قدرتهای شیطانی هم میشود ولی این نکته را مسکوت گذاشته توضیح نمیدهد که چگونه قدرت شیطانی ناشی از خداست و چرا؟ و اگر چنین است برای چه خداوند مصدر صدور قدرت شیطانی باشد و فلسفه و دلیل آن چیست؟ در حال قدرت حکومت را بطوریکه گفته شد من جانب الله و برای جبران و علاج گناهان مردم لازم میشارد و همچنین دوشهر خدائی و زمینی را بنحو مرتی از یکدیگر جدا نمایند. شهر ارضی وی مقرر سلطنت بدیها و مسکن کلیه مردم شریر است و شهر سماوی او مقرر نیکان و مجمع آزادمردان و منجیان است هم در این جهان و هم در جهان دیگر. بدین طریق آگوستن محل مشخصی برای هر یک از این دوشهر قائل نشده و آشکار است که خود در این مورد گرفتار ابهام و اشکال گردیده میگوید: «در تمام دوره حیات زمینی، این دو جامعه بایکدیگر مخلوط اند و تنها در روز قیامت و یوم قضاوت نهائی از یکدیگر جدا میشوند» (مقایسه شود با عقیده مذهبی بهشت و جهنم در جهان دیگر در مذاهب یهود و مسیح و اسلام و عقیده به روز جزا که گناهان و نیکوکاریهای هر فرد در دو کفه ترازو سنجیده میشود

چنانچه نیکی‌ها افزون بود جای آن فرد در بهشت است و گرنه به جهنم می‌رود).

در اینجا آگوستن در باب امپراطوریه‌های مشرکین و کفار و اینکه آنها در جهان بشری چه مقام و موقعیتی دارند آیات مظهر سلطنت شیطان و پامانند جامعه رومی زمان آگوستن مخلوطی از مظاهر شیطان و تجلیات رحمان می‌باشند دچار ابهام شده و ناچار بحث در آن را سرسری گرفته و شرح ننهد. اجمالاً اینکه امپراطوریه‌های کفار را مظهر سلطنت بدیها میدانند ولی عین شهر شیطان نمی‌شمارد (مانند آنکه بدیها و شیطان از دو قماش مختلف باشند و پادرجه و رتبه بدیها پائین تر از شیطان و اعمال شیطانی باشد) و باز ناچار میشود که کلیسار مظهر شهر خداوند بشمارد اما نه مظهر کامل و نه عین شهر خدا. یکی از مظاهر مؤثر افکار آگوستن تأکیدی است که نسبت به تشکیلات کلیسا قائل شده و اهیتی که بتحقق نیروی کلیسا بعنوان يك مؤسسه متشکل میدهد. کلیسار محل وحدت اجتماعی تمام معتقدین واقعی می‌شمارد که رحمت الهی بوسیله آن میتواند در تاریخ بشری تجلی نماید، و رستگاری انسان و تحقق حیات آسانی را مطلقاً منوط به تحقق کلیسا میداند. بهین سبب ظهور کلیسا را در تاریخ نقطه رجعت یا تغییر مسیر تاریخ می‌شمارد و میگوید: «این زمان آغاز دوره نوینی است در کشمکش بین قدرتهای رحمانی و شیطانی و مبارزه بین نیک و بد. و از آنجا رستگاری انسان بستگی دارد با منافع و علائق کلیسا و این علائق و منافع در تحلیل نهائی بر تمام منافع و علائق دیگر تفوق دارد» بدین طریق آگوستن تاریخ کلیسار را به «سرگذشت سیر خداوند در جهان» منعی میکند. بقیده وی «زاد انسان بنزله يك خانواده است که سرگذشت غائی آن خانواده در زمین نیست و در آسمان است. و حیات آدمی صحنه مبارزه جهانی بین نیکی‌های خدا و بدیهای ارواح شورش است. تمام تاریخ بشری گشایش نقشه مطروحه الهی برای رستگاری است که ظهور کلیسا در آن، نقطه روشن و لحظه قاطع و مهمی است. لذا وحدت نژاد یعنی وحدت در اعتقاد به مسیحیت در تحت قیادت کلیسا» (بطوریکه ملاحظه میشود کلیه این فرضیه‌ها در حول محور همان عقیده قدیمی منسوب زردشت یعنی جنگ بین اهرمن و یزدان دور می‌زنند و کلیه تفسیرات و تعبیرات از آن فرضیه قدیم سرچشمه میگردد). در هر حال نتیجه استنباط منطقی از این استدلال آگوستن آن است که دولت بازوی دنیوی کلیسا است ولی چنان مینماید که اوضاع و احوال زمان به آگوستن اجازه نداد است که این استنباط را بصراحت فوق بیان نماید امامفاهیم بیانات وی حاکی از همین استنباط است و آنرا تأیید میکند.

فرضیه آگوستن در باب رابطه بین زمامداران دنیوی و زمامداران مذهبی مانند عقیده سایر نویسندگان مسیحی مبهم است و روشن نیست ولی لازم می‌شمارد که دولت تماماً دولت مسیحی باشد و حاکم بر یک جامعه جهانی، و همه مردم جهان در تحت لوای آن دولت مسیحی بسر برند، و در آن جامعه باید علائق روحانی مقدم بر کلیه علائق دیگر شمرده شود تا بوسیله ایمان و خلوص عقیده مذهبی راه رستگاری انسان باز گردد.

بقیده جیمز بریس (۱) فرضیه امپراطوری مقدس روم (که بعداً شرح آن خواهد

آمد) بر اساس فرضیه شهر خدای آگوستن بنا گردیده ولی پس از سقوط امپراطوری مقدس روم در قرن ۱۷ با هنوز این عقیده وحدت سیاست و مذهب بقدری قوت داشت که از میان نرفت. باید دانست که در قرن ۱۷ برای یک متفکر اروپائی حتی فکر اینکه ممکن است دولت کاملاً از امور مذهبی برکنار باشد خالی از اشکال نبود زیرا مانعاً طوری با عقیده وحدت دولت و مذهب و مترعلی آن و بایده امپراطوری مقدس خو گرفته بود که تا مدت‌ها چون نقشی ثابت قابل زوال نبود و اعتقاد به تفکیک مذهب از سیاست در حکم مسلک رادیکالیسم افراطی زمان شمرده میشد در حالیکه در دوره‌ئی که شخص آگوستن زندگی میکرد آغاز دوره ایده تفکیک مذهب از سیاست بود.

روسوخ عقیده «وحدت سیاست و مذهب در دولت و در زماندار» را در اروپا بازگفته گلاستون (۱) نخست وزیر انگلیس در قرن ۱۹ میتوان درک کرد که گفت: «دولت وجداناً احساس میکند که میتواند بین حقایق مذهبی و دروغهای مذهبی فرق گذارد و آندو را از یکدیگر تشخیص دهد» بطوریکه از این گفتار مشهود است عقیده لزوم وحدت سیاست و مذهب تا قرن ۱۹ هم هنوز در اروپا وجود داشته است.

آگوستن در باب کلیسا و دولت و در مبحث لزوم اینکه دولت باید دولت مسیحی باشد، تا آنجا بعد افراط رفته که میگوید: «دولت بپهر نحوی از انحاء که ممکن است باید خود نیز یک کلیسا باشد زیرا شکل نهائی تشکیلات اجتماعی باید مذهبی باشد» اضافه میکند که «البته در باب اینکه اتحادیه اجتماع در آن هنگام چه صورت و شکلی باید داشته باشد موضوعی است قابل بحث و قابل حل و فصل»

آگوستن در فلسفه تاریخ خود میگوید: «امپراطوریهای ماقبل مسیح را تا درجه‌ئی میتوان دولت خواند زیرا در آن موقع مسیحیت وجود نداشته و سیر تکامل بشر بدرجه زمان ظهور مسیحیت نرسیده بود ولی پس از ظهور مسیح دیگر نمیتوان بر امپراطوریهای سابق اطلاق دولت بتمام معنی الکنه نمود زیرا فاقد مفهوم و شرط دولت بوده اند که عبارت باشد از تقویت مذهب حقیقی و تعلیم مذهب واقعی تا بتوانند بر حق باشند و پس از ظهور مسیح دیگر هیچ دولتی بر حق نیست و دولت نیست مگر آنکه مسیحی باشد».

در پایان این گفتار مقایسه مختصری بین بعضی از عقاید آگوستن با سیر و نیز با عقاید افلاطون برای ملاحظه سیر تاریخ فلسفه سیاسی خالی از فایده نیست.

مقایسه بین عقاید سیر و آگوستن:

سیر و در باب محل انسان در عالم معتقد است که «مردم بالطبع و بر حسب طبیعت عضو جامعه انسانی هستند لذا عموم مردم عضویان جامعه جهانی یعنی جزئی از این کشور انسانی میباشند».

آگوستن میگوید: «اگرچه تشریح خداوند در آغاز خلقت این بود که همه مردم عضو این جامعه باشند ولی این تشریح بواسطه هبوط آدم باشکست مواجه شد و پیشرفت نمود

ولذا از آزمان بیعد تنها عده معدودی میتوانند عضو این سلطنت الهی شوند و آنهایی قبول میشوند که خداعضویت آنان را بخواهد و این عضویت تنها به رحمت الهی و مشیت پروردگار امکان پذیر است و چون رحمت پروردگار بر همه کس نازل نمیشود پس همه مردم عضوین جامعه نیستند. البته نزول این رحمت ارتباطی به امتیازات نژادی و طبقاتی ماملی و کشوری و مالی ندارد. »

به بیانات فوق ایرادات بسیار وارد شده که ذکر آن موجب اطباب و تطویل کلام است و اندیشه در مورد اظهارات آگوستن بمهده خواننده و بدوق اهل فلسفه و اگنذار میشود و از حد گنجایش این مقاله خارج است. اما آگوستن در جای دیگر که موضوع جامعه جهانی را مطرح میکند دلیلی که برای لزوم طبیعی این جامعه میآورد همانا وجود وجه اشتراکی است بین همه مردم و آن عشق بخدا و پرستش یک پروردگار است. درحالیکه این وجه اشتراک بعقیده مفسرین سیاسی فلسفه آگوستن نمیتواند دلیل عضویت یک جامعه و تشکیل یک جامعه قرار گیرد مانند آنکه بگوئیم حامیان موسیقی یا نقاشی یا مثلاً طرفداران هومریابوعلی سیناعضو یک ملت و یک جامعه هستند که با اجتماعات دیگر فرق دارد و معتقد شویم که وجود این نوع عقاید در آنان سبب عضویت ایشان در یک جامعه میشود. این طبقات میتوانند یک جامعه مثلا بنام جامعه موسیقی دانه یا نقاشان یا انجمن هومریابطرفداران بوعلی سینا تشکیل دهند ولی تشکیل یک جامعه بتمام معنی از آن افراد الزامی نیست. ممکن است ضمناً تشکیل یک جامعه بتمام معنی یعنی تشکیل یک جامعه جهانی هم بدهند یا ندهند. اشتراک عقیده در تحسین هومر نمیتواند آنها را اعضاء یک جامعه قضایی و حقوقی و قانونی قرار دهد. آگوستن میگوید «عشق خدا در افراد ایجاد حس یک رابطه اجتماعی نسبت یکدیگر میکند» از جمله تضاد های قابل ذکر در تحریرات آگوستن اینست که گاهی کلیسای کاتولیک را شهر خدا میداند و در این مورد میگوید که « این شهر خدا دارای دوازده بوده و بر پایه آن دوازده استوار است. یکی عدالت (که آنرا ژوستیتیا) مینامد) و دیگری صلح (که آنرا پآکسی ۲ نام میگذارد.)

در مقایسه بین عقاید افلاطون و آگوستن :

(اول) در باب تمیز بین قدرت دولت و عدالت دولت و رابطه بین این دو عنصر، افلاطون قدرت دولت را منوط به اطاعت اتباع میداند از حکم دولت، و عدالت دولت را عبارت میداند از حفظ این قدرت: در واقع بعقیده افلاطون، قدرت و عدالت دولت یکی است و با حصول یکی دیگری نیز حاصل و تأمین گردیده. اما بعقیده آگوستن، عدالت عبارت است از نظم جهانی و نظام عالم (نه نظم در درون یک دولت و کشور) و جامعه جهانی بر جامعه کشوری یا دولت تفوق دارد. بطوریکه مفهوم است چون افلاطون دولت های سبته را واحد های مستقل اجتماع دانسته و فکر خود را مانند آگوستن به نظم جهانی توسعه نداده است مواجه با این مشکل نشده که عمل دولت نسبت باتباع خود ممکن است تجاوز از حد

ناید و بجائی رسد که منافعی نظم جهانی ولذا برخلاف حق باشد (زیرا اصل حق بمقیده آگوستن در نظم جهانی است) و بدین طریق افلاطون بین آنچه که حق است با آنچه که صلاح کشور و دولت خاص است فرق و اختلاف قائل نشده ولذا وارد بحث در موضوع اخلاق جهانی (باصلاح امروز اصول روابط بین المللی یا حقوق و قانون و مقررات بین المللی) نگشته است.

امادرباب اصطلاح جامعه جهانی، باید بین مفهومی که در دماغ آگوستن از وضع و استعمال این اصطلاح ایجاد شده بامفهوم امروزی آن فرق گذاشت. منظور آگوستن از جامعه جهانی جامعه افراد است یعنی جامعه متشکل از فرد فرد مردم روی کره زمین نه مجموع دولتها یا ملتها یا کشورها طبق اصطلاح امروز. بنا بمفهوم نظر آگوستن هر فرد از افراد بشر عضو جامعه جهان است و باید نسبت بدان وفادار باشد و در صورت لزوم علاقه و سوگند یا وفاداری خود را بادولت خود شکسته بجامعه جهانی بیوند (آگوستن البته در استعمال اصطلاح جامعه جهانی همیشه جامعه مسیحیت را در نظر میآورد) آگوستن در فلسفه خود نمیخواهد که قوانین اخلاقی بین المللی یا جهانی را بر دولتها تحمیل کند بلکه افراد بشر را مخاطب خود قرار داده از ایشان خواستار است که پیمان خود را بادولتها شکسته آن پیمان را بجامعه جهانی انتقال دهند. در نزد افلاطون هر انسان، متعلق بجامعه کوچک دولت سینه است نه جامعه بالاتر از آن لذا محکوم باطاعت از قانون دولت است. در نزد آگوستن انسان عضو جامعه جاودانی جهانی است و محکوم باطاعت از حقوق جاودانی و قانون جهانی، و عبارت دیگر، عدالت افلاطون نسبی است و مرتبط با آن نظم اجتماعی که از حیث زمان و مکان محدود و تنها مربوط و محدود است بفر فرد و همشهریان آن فرد وهم آنکه عدالت افلاطون قابل تغییر است. اما عدالت آگوستن برای همه افراد بشر و در تمام ازمه و امکان یکسان است و محدود بزمان و مکان یا مخصوص بدسته مین از افراد بشر نیست و آنچه که کلا و جمعا و فی حد ذاته صواب و عدل است ناگزیر اگر آنرا بایک سطح سنجش (استاندارد) مطلق نیز بسنجیم باز عدل و صواب خواهد بود.

(دوم) در باب جنگ و صلح : بمقیده افلاطون جنگ سبب وجود حکومت است و حکومت جزء اساسی دولت. بدون جنگ قریبه عالی انسانی و استعداد نهفته در وجود بشری نمونیکند. جنگ ممکن است لازم آید ولی خوب نیست و ناشی از مطامع و احتیاجات است. دردنیائی که دولتها بعد کمال رسند جنگ وجود نخواهد داشت. پس بهتر است کشورها از یکدیگر مجزی باشند و بایکدیگر تماس نداشته باشند و چون تماس نداشته باشند بالطبع تصادمی دست نخواهد داد. اما بمقیده آگوستن چون همه مردم بنده بک خدا هستند پس تابع بک نظم جهانی نیز میباشند و لذا حصول آید صلح جهانی منوط باین نظم جهانی است. و چون هر انسان محکوم است باینکه همسایه خود را دوست دارد لذا باید تمام مردم را دوست دارد و با همه مردم جهان بر سر صلح و مراقبت باشد. آگوستن صلح مفروض افلاطون را که محصور در درون یک کشور است باتمام شرایط و خواصش بهمه

جهان توسعه میدهد و از نظر آگوستن در این صلح جهانی جنبه مذهبی استنباط نمی‌شود بلکه همان نظم جهانی مقصود است شبیه به پاکس رومانا (۱) یا صلح رومی که هدف امپراطوری روم بود که همه جهان را تحت لوای دولت روم قرار دهد.

(ح) - نماینده سن گرگوار

(۵۴۰ - ۶۰۴ ب . م .)

شرح حال

سن گرگوار اول معروف به گرگوار بزرگ، پاپ کلیسای رم، متولد رم، و از خانواده اعیان بود ولی اظهار داشت که به وی الهام شده است که باید حیات خائنه را بپذیرد لذا در ۵۴۷ منازل خود را به خائنه مبدل کرده ریاست آنرا در عهده گرفت. در ۵۷۸ ریاست امور خیریه رم منصوب شد. از ۵۷۹ تا ۵۸۶ بسمت سفارت در قسطنطنیه بسر برد سپس مشاور اول پلاژیوس دوم گردید. بعد سن آگوستن را بجای خود بسفارت بانگلستان فرستاد و خود با آراء شفاهی عامه بسمت پاپ انتخاب شد. از تحریرات وی که با سیاست مربوط میباشد یکی کتابی است بنام « احراز تفوق پاپ» و دیگری کتابی بنام «موقیت دنیوی پاپ».

نمایند سن گرگوار

در این فصل اشاره کردیم وهم از مطالعه عقاید سیاسی امپرواز و آگوستن معلوم گردید که شهرت اولی در عالم فلسفه سیاسی ارتباط دارد با عقیده و اصرار وی در باب استقلال کلیسا نسبت بمسائل روحانی. و شهرت دومی بیشتر مربوط است بقیده وی در باب تشخیص بین جامعه مذهبی و جامعه دنیوی یا تمیز بین کلیسا و دولت، و ببارت دیگر تقسیم قدرت حکومت بر مردم بین دو حکومت جسمانی و روحانی. البته فلسفه هر دو شامل اصل شناختن حکومت دنیوی است تا هنگامیکه عملیات حکومت مزبور از حدود قضاوت و حوزه عمل دولت سیاسی تجاوز نکند.

اصل وظیفه اطاعت کشوری (۲) و اقتیاد نسبت بقدرتهای موجود را که سن پول در فصل سوم موسوم به رومیان مؤکداً توصیه کرد با ازدیاد قدرت کلیسا تغییری ننمود و بقوت خود باقی ماند و این نکته جالب توجه است که هیچ يك از پیشوایان و متفکرین مسیحی تا دو قرن بعد از تأسیس قانونی کلیسا در فرضیه های خود بحدود امتیازات خاصه حکومت کشوری تجاوز ننمودند، ولی طرفداری قوی هم از دولت نکردند. در میان آباء کلیسا یا پدران مسیحیت، اولین کسی که بطرفداری قوی دولت برخاسته و حرمت و قدس زمامداران دنیوی و لزوم اطاعت صرف (پاسیف ۳) را برای مردم واجب می‌شمارد،

۱ - Pax Romana - ۲ Obéissance Civile و Civil Obédience

۳ - Passive Obédience و Obéissance Passif اطاعت صرف توأم با بی‌ارادگی و بردباری

و تسلیم و رضا.

سن گرگوار باپ بزرگ و مقتدر نیمه دوم قرن ششم است که وی را پدر تشکیلات پاپی (۱) قرون وسطی می‌نامند. موفقیت عجیبی که سن گرگوار در دفاع از ایتالی در برابر له‌باردها (۲) بدست آورد و همچنین نفوذ وی در قلمرو غرب اروپا و شمال آفریقا و شهرت او در رعایت عدالت و حکومت خوب، بر حیثیت و اعتبار دریای روم و سکنه اطراف آن افزود و از طرفی ضعف دولت سیاسی، وی را ناگزیر کرد که وظائف و قدرت زمامدار سیاسی را نیز در دست گیرد.

باید دانست که در میان آباء کلیسا گرگوار تنها کسی است که از قدس و حرمت زمامدار سیاسی صحبت می‌کند و برای مردم و وظیفه اطاعت صرف را نسبت بزمامدار سیاسی تجویز نمی‌نماید. دلیل این مطلب معلوم است چون فلاسفه مذهبی قبل از وی خود بقدرت سیاسی نرسیده و در مقابل ایشان زمامداران مقتدر سیاسی وجود داشته بالطبع دولت سیاسی را دنیوی و پست شمرده ولی اطاعت از آنرا هم با شرایطی لازم می‌شمارند و در واقع دولت سیاسی را طبق فرضیه خود بین خوف و رجا نگاه میدارند تا هر گاه دولت سیاسی با زمامداران ایشان سازش نکرد و آغاز ناسازگاری با پیشوایان مذهبی نمود مستحکم تحریم دولت و مردود شردن آن و مبارزه آنرا در دست داشته باشند. اما گرگوار چون خود مقام سیاسی را بچنگ آورد قدمی فراتر گذاشته قدس و حرمت مذهبی برای زمامدار سیاسی قائل گردید.

از بیانات گرگوار چنین استنباط میشود که زمامدار شریر را نیز واجب اطاعت می‌شمارد و اطاعت مردم را حق مسلم زمامدار میدانند. وی نه تنها زمامدار سیاسی را واجب اطاعت شمرده بلکه اطاعت صرف یعنی توأم با سکوت و رضا و همراه با خاموشی و بردباری را نیز بر مردم توصیه میکند بدین معنی که رعیت بعقیده وی حق ندارد در برابر هر نوع حکم زمامدار لاو نعم کند و برابر واجب است که امر زمامدار را با سکوت و خاموشی و صبر و شکیبایی انجام دهد. و بطوریکه مفهوم است هیچ يك از آباء کلیسا تا این درجه بعد افراط نرفته‌اند. عقیده گرگوار در واقع مشابه نظر فردوسی است که گویند:

«چنان دان که شاهی و پیغمبری دو گوهر بود در یک انگشتری»

گرگوار در مبحثی از کتاب خود موسوم به دستور شبانی (یا کشی ۳) در باب نوع سرزنش و توبیخی که اسقف‌ها باید نسبت به رماها (یعنی مردم) معمول دارند بحث نموده و صریحاً و با نهایت تأکید مینویسد که رعایا نه تنها باید مطیع زمامدار سیاسی باشند بلکه نباید در باب حیات و طرز زندگی زمامداران تفکر و قضاوت یا انتقاد نمایند. ذیلاً چند سطر از کتاب مزبور عیناً ترجمه میشود:

«... در واقع و نفس الامر نباید باعمال زمامداران باششیر زبان ضربت وارد ساخت حتی اگر عمل ایشان حقاً مستوجب سرزنش تشخیص داده شده باشد. اما اگر احیاناً حتی

Lombards - ۲ - Papauté, Papey - ۱

۲ - Gouvernement pastoral, Pastoral rule کلمه باستودال، هم بمعنی شبانی و چوبانی وهم بمعنی کشی است و ناشی از آن است که آباء کلیسا بخصوص گرگوار، مردم را رما و کله میدانند و کشی را بنزله شبان و چوبان ایشان می‌بندارد.

بکمترین وجهی زبان، لفظش حاصل کرد و کنایه بزمامداران گفت قلب باید فوری در مقام جبران بر آید و فرد با کمال غمزدگی و پریشانی سر توبه و پشیمانی خم کند و استغفار جوید میادا زبان آن بخودش برگردد و اگر چنانچه برضد قدرت مافوق بقباله برخیزد باید از آن قدرت برحذر باشد و از بیم آن بر خود بلرزد. (۱)

از طرف دیگر باید این نکته را متذکر شویم که ظهور فرضیه قدس و حرمت حکومت در زمانی که آنارشی، ایجاد خطری بزرگتر از خطر کنترل کلیسا از طرف امپراطور مینمود چندان غیر طبیعی بنظر نمیرسد و بمقیده مفسرین فلسفه سیاسی ظهور عقیده مزبور نتیجه سیر تاریخی و لازمه اوضاع زمان بوده است.

با وجود آنکه گرگوار هم اتوریته دنیوی و هم قدرت مذهبی را بدست آورده و در واقع دستگاه سلطنت داشت بین لحن نامه‌های وی به امپراطورها و مفادنامه‌های نکوهش و پروتست‌های امپرواز به امپراطور تفاوتی مشهود است. باینمخی که لحن نامه‌های گرگوار تندتر است با آنکه با فرضیه حرمت زمامدار وی تضاد دارد. گرگوار به اعمال خلاف شرع امپراطوران پروتست میکند (۲) ولی از اطاعت ایشان هم امتناع نمیورزید و چنین بنظر میرسد که معتقد است امپراطور قدرت آنرا دارد که حتی مرتکب اعمال خلاف قانون و نامشروع گردد ولی بشرط آنکه پیه لنت را بر تن خویش ببالد. بمقیده وی نه تنها قدرت زمامدار ناشی از پروردگار است بلکه هیچ چیز و هیچ کس بالاتر از امپراطور نیست بجز خداوند. و اعمال و اعمال زمامدار در تحلیل نهائی مربوط است بوجدان وی و رابطه آن با خداوند و لاغیر.

(ط) - آئین دو شمشیر

از جمله عقاید خاص این دوره که بدوره آباء کلیسا معروف است و نتیجه افکار متفکرین مسیحی در این زمان میباشد آئین دو شمشیر است. بطوریکه اشاره شد در این زمان یکنوع تشکیلات دو گانه و کنترل دو گانه نسبت بجامعه بشری اروپا و اطراف مدیترانه بوجود آمده که بنفع دو طبقه بود و بالطبع هر یک از دو طبقه واجد يك سلسله معتقدات و افسانه‌ها گردیدند که حفظ آن عقاید از آزمان تا قرن‌ها بمدنظر با اوضاع و احوال و سیر تاریخ لازم آمد.

(اول) حفظ علائق و منافع روحانی و روحانیون بنظور رستگاری جاودانی مردم که در حوزة اقتدار کلیسا قرار گرفت و تشکیل يك سلسله تعلیمات خاص را داد که کیشیان و روحانیون باید عهده‌دار آن باشند.

(دوم) حفظ منافع و علائق دنیوی و حصول صلح و نظم و عدالت که در منطقه قدرت حکومت کشوری واقع شد و تشکیل يك سلسله عملیاتی را میداد که زمامداران سیاسی و کارگذاران ایشان باید عهده‌دار آن باشند.

۱ - کادلیل آنرا در کتاب خود که ذکر شد نقل کرده جلد اول صفحه ۱۵۲ شماره ۲

۲ - کتاب کادلیل جلد اول صفحه ۱۵۳

بس لازم آمد که بین این دو نوع نظم که یکی از آن در دست کشیشان و دیگری در دست مقامات رسی دولت سیاسی بود یک روح مساعدت و همکاری متقابل حکم فرما باشد. این آئین کمک متقابل کلیسا و دولت یکدیگر مانع آن نشد که در هنگام بروز خطر و وقایع غیر مترقبه مانند بروز هرج و مرج در امور دنیوی با فساد در دستگاه روحانی، یکی از دو طرف، تجاوز بحدود دیگری ننماید. ولی با وجود ابهام در تعریف حدود و ثغور این دو قدرت چنین احساس شد که وقایع غیر مترقبه نباید یک اصل را از بر پا گذارد و آن اصل این است که حوزه قضاوت و حدود حکومت هر یک از این دو قدرت باید شناخته شود و هر یک از این دو قدرت باید حقوقی را که خداوند برای قدرت دیگر مقرر داشته است محترم بشمارد.

این فرضیه به آئین دوشمشیر یا دو اتوریته معروف شد و در اواخر قرن پنجم از طرف پاپ گلاسیوس اول (۱) اعلامیه رسمی در این باب صادر گردید و در تمام ادوار قرون وسطی این آئین بمنزله یک آئین مقبول پذیرفته شده جزء سنت و عادات قرار گرفت و هر زمان که بین پاپ و امپراتور رقابت در میگرفت رجوع به این آئین مینمودند و رابطه بین روحانیات و دنیویات مورد بحث و مشاجره واقع میشد. در اینگونه موارد حتی اشخاص میانه رو و اعتدالی نیز بفرضیه «یک جامعه در تحت کنترل دو گانه» که تحت نظر دو دستگاه واجد سلسله مراتب (هیرارشی) کلیسا و دولت با حدود صلاحیت قضاوت مشخص اداره میشد ایرادی نداشتند و آنرا از مسلمات میسرند ولی مخالف بودند. باینکه هر یک از این دو قدرت بطرف افراط یا تفریط بروند.

گلاسیوس به امپراتور مقیم قسطنطنیه نامه مینوشت و از آئینی که اکنون در غرب به آئین ارتودوکس معروف است در برابر کفر و انحراف مسیحیت شرقی از مذهب دفاع میکرد و در باب منازعه بر سر مسئله تثلیث که از یک قرن قبل شروع شده بود بحث می نمود. وی بالطبع در نامه های خود خط مشی امپراتور را تقیید کرده میگفت در مسائل مربوط بآئین مذهبی باید امپراتور اراده خود را تسلیم پیشوای مذهبی کند و باید در این نوع مسائل تعلیم گیرد نه آنکه تعلیم دهد. معتقد بود که کلیسا باید حق قضاوت در مورد کلیه مسائل دینی داشته باشد زیرا در غیر این صورت نمی تواند مؤسسه ای مستقل و حاکم بر امور خود باشد.

از جمله مینویسد: (۲)

«خداوند قادر مطلق چنین اراده فرموده که معلمین و کشیشان مذهب مسیح از اسقفها و روحانیون مسیحی تعلیم گیرند نه اینکه محکوم بحکم قانون کشوری یا مقامات دنیوی باشند.»

گلاسیوس طبق این نظریه اصرار میورزد که لااقل در هر مشاجره یا گفتگو که با مسائل روحانی تناس پیدا میکند مذهبیون متهم به جرم، در محاکم مذهبی محاکمه شوند نه در دادگاه دنیوی.

استنتاج فوق به فرضیه اصلی متکی است که باتعلیمات آگوستین وفق میدهد. فرضیه

آگوستین این است که «تیزین روحانیات و دنیویات، اصلی اساسی در مذهب مسیح است و در نتیجه برای هر حکومتی که تابع شاعر مذهب مسیح باشد دستوری است غیر قابل نسخ. ترکیب و جمع دو اتوریته روحانی و دنیوی در اختیار یک فرد نوعاً کفر آمیز و از اعمال مشرکین است. شاید قبل از مسیح این عمل قانونی بوده ولی قطعاً یک تدبیر شیطان است. حضرت مسیح بسبب ضعف انسان و بنظر راجل گیری از خطا کاری و غرور طبیعی بشر دستور تجزیه این دو قدرت را از یکدیگر صادر فرموده و مسیح آخرین شخص است در جهان که طبق حق و قانون این دو قدرت را در قبضه داشت ولی طبق شاعر مذهب مسیح برخلاف حق و قانون است که یک فرد هم شاه باشد و هم کشیش».

این بود عقیده آگوستین که از طرفی گلاسیوس، قسمت اول آنرا پذیرفته و از آن نتیجه میگیرد که باید محاکم روحانیون و مردم دیگر از یکدیگر جدا باشد ولی در قسمت مؤخر فرضیه آگوستین در عمل، نتیجه نمی میگیرد که هم با فرضیه آگوستین و هم با استنتاج خودش تضاد دارد زیرا هر دو قدرت را در شخص خود جمع نمود.

گلاسیوس از لحاظ تئوری معتقد است که این دو قدرت محتاج یکدیگر اند و با هم کامل و متمم یکدیگر گویند: (۱)

امپراطوران مسیحی اسقف را بنظر حصول حیات جاودانی لازم دارند و اسقفها مقررات امپراطوری را برای تنظیم مسائل دنیوی بکار میبرند.

بعقیده آباء کلیسا که گلاسیوس یکی از ایشان است «مسئولیت کشیش عظیم تر و سنگین تر از مسئولیت زمامدار دنیوی است زیرا در روز باز پرس اوست که باید در باب ارواح تمام مسیحیان حتی زمامداران در پیشگاه خداوند پاسخ دهد ولی بهر حال هیچ یک از دو قدرت نباید اتوریته می را که شایسته دیگری است بکار برد».

باید توجه داشت که فرضیه جامعه مسیحی جهانی معمول در قرون وسطی که از آباء کلیسا بقرون وسطی رسید با فرضیه منشأ خود یعنی با ابده قدیمی جامعه جهانی فرق دارد و همچنین ابده جدید کلیسا و دولت که در اصطلاحات امروزه بکار میرود با ابده کلیسا و دولت در زمان آباء کلیسا و قرون وسطی متفاوت است زیرا کلیسا در عرف جامعه معاصر عبارت است از اجتماع یکدسته از افراد بطریق داوطلبی بنظر قبول یا نشر آیین مسیح، در حالیکه تصویر کلیسا و مفهوم آن در دماغ آباء کلیسا و پیشوایان مذهب مسیح عبارت بود از یک جامعه جهانی شبیه امپراطوری. بعقیده ایشان هم امپراطوری و هم کلیسا هر دو شامل کلیه افراد مردم بوده و همه مخلوق را در بردارد بدون استثنا. عبارت دیگر نوع بشر تشکیل یک جامعه داده و در تحت اداره و حکومت قرار دارد که هر کدام واجد قانون خود و قانون نگذار آن خود و دستگاه اداری و تشکیلات خود و واجد حقوق شایسته خود هستند. این فرضیه با فرضیه های قدیم ماقبل مسیحیت نیز فرق داشت زیرا این فرضیه وفاداری مردم و اطاعت ایشانرا تقسیم میکند بین دودسته ایدآل و دودستگاه حکومت.

۱ - Gelasius, Tractatus جلد چهارم ۱۱ - منقول در کتاب کارلیل جلد اول صفحه

۱۹۰ شماره ۱

مسیحت بوسیله تفسیر مذهبی جامعه جهانی قبل از مسیح بعنوان شرکت در مشیت الهی بجهت
 رستگاری انسان، چیزی بر شرایط عدالت در دولت زمینی افزوده و آن الزام
 به خلوص عبادت است تا این جهان را بقیده مسیحیون دروازه حیات جهان دیگر قرار دهد.
 و ببارت دیگر ریشه عقیده «الدنیا مزرعه الاخره» در فرضیه های مسیحت نهفته است.
**مسیحت ابد و طائف مذهبی مسیح را مافوق حقوق ارضی، و عضویت در جامعه
 آسمانی را بالاتراز تابعیت قرار داده** بدین طریق مسیحت را در تحت اداره دو نوع
 قانون و دو نوع حکومت میگذارد تا همدوش یکدیگر بر مردم حکومت کنند. این مظهر
 دوگانه (دوالیتیك بادوالیت۱) جامعه مسیحی خود ایجاد يك حالت خاص نمود که در تحلیل
 هائی، خواص و رنك مخصوصی به افکار سیاسی اروپائیان داد و خط مشی سیاست و جریان
 و سیر فلسفه سیاسی رادار و پادرمجرائی گذاشت که در فصول بعد ملاحظه خواهیم کرد.
 بقیده مفسرین فلسفه سیاسی، در ماوراء فرضیه رابطه بین دو قدرت روحانی
 و سیاسی که در طی قرون تاریخ همیشه مورد مشاجره و بحث قرار گرفته حسی نهفته بود
 و آن عقیده به استقلال روحی و حق آزادی روحی و روحانی است. همین حس
 در حقیقت ریشه افکار جدید در باب لزوم رعایت آزادی فردی و آزادی تفکر و عقیده
 و مصون بودن خصوصیات و شخصیت هر فرد از تعرض و مداخله است.



فصل دهم

سیمر افکار سیاسی در قرون وسطی

مردم و قانون مردم

(الف) مقدمه

از لحاظ سیر افکار سیاسی، دوره آباه کلیساراکه پایان آن قرن هفتم می باشد باید جزء دوره قدیم دانست نه قرون وسطی؛ زیرا با وجود تغییرات عمده اجتماعی و اقتصادی سیاسی که در مدت شش قرن اول میلادی بوقوع پیوست، پیشوایان فلسفی این تحولات اعم از سنسکا که در آغاز این دوره قرار گرفته و یا گرگوار که معاصر پایان این دوره بود و همچنین سایر فلاسفه این عصر، با رومی بودند و با منسوب بدستگاه امپراطوری روم؛ و عقاید ایشان از همان عقاید یونان قدیم سرچشمه میگرفت که پس از سقوط یونان به روم آمد. عموم این متفکرین در حوزه افکار سیاسی روم زندگی میکردند و امپراطوری روم، هم در نظر سنسکا و هم در نظر گرگوار تنها موجود مشخص سیاسی در جهان آن زمان بود و دراء امپراطوری رم نقشی دیگر نمی دیدند. هر دو در فرضیات اصلی و تئوریهای اساسی مربوط بدولت و قانون عقیده مشترک داشتند. حتی صعود کلیسا به اوج اقتدار و تبدیل آن بیک مؤسسه اجتماعی مستقل و مقتدر و حتی تصاحب مقام امپراطوری از طرف کلیسا که بواسطه سقوط امپراطوری در زمان گرگوار لازم آمده بود سلسله متده افکار سیاسی را نشکست. در واقع میتوان این دوره را پیوسته به ادوار سابق و دنباله آن شمرد، اما در فاصله بین قرن ششم و قرن نهم وقایعی در اروپا رخ داد که این رشته را قطعاً گسته و فاصله و شکافی بدست سه قرن در این سلسله متده افتاد. در این سه قرن رم و غرب و قسمت وسطای اروپا در معرض هجوم اقوام ژرمن قرار گرفت و دستگاه امپراطوری روم درهم شکست شد. البته شارلمان توانست القاب امپراطور و اوگوست (۱) را تصاحب کند و نویسنده گان متعلق و چابولوس که در هر زمان بدور قدرت، نوظهور جمع می آیند سلطنت وی را تجدید حیات برم خوانند و آنرا انجلی حقیقی سلطنت رم معرفی کنند. ولی شارلمان و کسانی که چرخ دستگاه حکومت وی را میگرددابندند رومی نبودند و این نکته خود تأثیرات عمیق و فطنی در سر بوشت روم و فلسفه و سیاست و اجتماع و سایر شئون زندگی رومیان داشت.

امپراطوری رم در این هنگام به شرق اروپا منتقل شد و در قسطنطنیه استقرار یافته،

۱ - Augustus و Auguste لقب بزرگ امپراطوران روم ماسد اعلیعمرت

کوچکترین نفوذی دردم و سایر ایالات غربی نداشت .
 کلیسای رم در اثر اختلافات ارتودوکسی و برستش شایل مسیح، از کلیسای قسطنطنیه
 جدا گشته و کلیسای اروپای باختری نامیده شد و چون لمباردها را کافر دانسته قدرت ایشان را
 کفر می‌شمرد با سلطنت فرانکها پیمان اتحاد بسته و بدین طریق پاپ شخصاً زمامدار سیاسی
 و دنیوی ایتالی مرکزی گردید .

فتوحات اقوام بربر و تغییرات اجتماعی و اقتصادی که در اثر آن بعمل آمد تشکیل
 یک حکومت وسیع و بزرگ جهانی مانند امپراطوری روم را غیر ممکن ساخت. غرب اروپا
 که سابقاً قطعه زمینی ورای جهانی زنده حوزه مدیترانه حساب میشد در این هنگام
 بیدار شد . و لازم آمد برون سیر تاریخ بتدریج هم از لحاظ سیاسی وهم از جهت قریحه
 و فکر بر پای خود ایستد . اما از قرن ششم تا قرن نهم اوضاع اروپا چندان اجازه فعالیت
 فلسفی و تئوریک نمیداد . بربرهای ژرمنیک هنوز به آندرجه از فهم و رشد فکری نرسیده
 بودند که بتوانند بقایای تعلیمات و علوم سابق را در اختیار گرفته بسط دهند و یا لافل
 بهمان درجه نگاه دارند. البته نهاد در زمان شارلمان نظمی برقرار شد و تحصیل علوم عالیه
 مدتی قلیل مرسوم و احیا گردید ولی این واقعه یک حادثه ضمنی و اتفاقی بود و دوران
 آن کوتاه و با مرگ شارلمان پایان گرفت. هجوم های تازه اقوام بربر در قرون دهم و یازدهم،
 هجوم نورس ها (۱) از طرف شمال، و هجوم اقوام هون از طرف خاور، بار دیگر اروپا را
 در معرض تهدید آناژشی قرار داد. بنا بر این بحث در عقاید سیاسی متروک شد و گرفتن دنباله
 زحمات سالفین در این رشته باز دو قرن دیگر بتعویق افتاد. در خلال نیمه دوم قرن یازدهم
 بار دیگر زمینه را برای بحث در افکار سیاسی فراهم و این بحث از مباحثه دامنه داری مابین
 مقامات روحانی و سیاسی در باب حدود قدرت و حوزه عمل ایشان آغاز گردید . با وجود
 انقطاع و شکافی که در سلسله سیر افکار سیاسی جمعاً بمدت پنج یا قریب شش قرن بوقوع
 پیوسته بود (و این شش قرن زمان فاصل مابین قرون قدیمه و قرون وسطی محسوب
 میشود) در قسمت فرضیات سیاسی مسیحیان قدیم انحرافی حاصل نشد . البته اراده نبی
 در این جریان دخالت نداشته ولی چون بواسطه انقلابات و تغییرات سیاسی و مهاجمات و جنگها
 توجهی نسبت بدین مسائل بعمل نیامد و فیلسوفی بظهور نرسید و مهاجمین هم چندان سراغ
 مذهب و کلیسا نرفتند و بعضی از ایشان حتی بمذهب مسیح گرویدند ، بالطبع افکار آباء
 کلیسا و حتی سیر و همچنان دست نخورده باقی ماند . احترام به مکتب مقدس مذهبی
 اتوریته آباء کلیسا و حفظ سنن و عادات مذهبی بهمان حال بماند . اعتقاد بوجود حقوق
 طبیعت و اتوریته لازم الرعایه آن نسبت بزمامداران و رعایا ، الزام شاهان بحکومت
 عادلانه و برونق قانون ، حرمت مقررات موضوعه کلیسا و دولت هر دو ، و ایده وحدت
 مسیحیت در تحت دو قدرت موازی دنیوی (ایمپریوم ۲۴) و اخروی (ساکرو تئوم ۳)
 مورد تأیید کامل تمام جهان اروپا بود . مهذا در اواخر این دوره انقطاع و رکود در

۱ - Norse مردم شمال اروپا در حدود شبه جزیره اسکاندیناوی و فنلاند

۲ - imperium - ۲ Sacerdotium

آغاز قرون وسطی بعضی افکار تازه درباب قانون و حقوق و حکومت بوجود آمد که در دوره قدیم وجود نداشت. و این افکار برود زمان درطرز فکر عمومی مردم رسوخ و نفوذ کرد، تأثیری مهم در تعیین خط سیر فلسفه سیاسی غرب اروپا نمود.

مفسرین فلسفه سیاسی بعضی از این افکار نوین راتا درجه می منسوب باقوام ژرمن میدانند. البته اقوام مهاجم بربر ژرمنیک در آلمان دارای تمدنی درخشان و فلسفه و افکاری متشکل نبودند. افکار مردم ژرمن درباب قانون شبیه بود بقایید سایر اقوام بربر که همان تشکیلات قبیله و طایفه را داشته وعادات و زندگی ایشان نیمه بدوی بود ولی در اثر تماس این نواین باقوانین رومیان و در تحت تأثیر اوضاع سیاسی و اقتصادی بصورتی درآمد که تقریباً در تمام نقاط غرب اروپا مشابه و یکسان گردید.

در این فصل باجمال به بعضی از این فرضیات جدید که در اوایل قرون وسطی در افکار سیاسی اروپا مؤثر افتاد اشاره میکنیم. این افکار نیز مانند عقاید آباء کلیسا بتدریج جزء مسائل مسلم و محقق قرار گرفت و به نسلهای بعد منتقل گردید.

(ب) - قانون اومنی پرزان (درهمه جا حاضر) (۱)

یکی از این افکار جدید ژرمنیک مسئله حقوق و قانون بود و در دماغ مردم ژرمن چنین معنی میداد که :

«حقوق یا قانون چیزی است منسوب به فولک یا مردم مقیم در یک محل (۲) یا طایفه یا گروه یا دسته می از مردم. حقوق و قانون مانند ملک مشترک متعلق با ایشان و در تملک مشترک ایشان است و سبب تشکیل جمعیت میباشد. قانون یعنی وسیله پیوستگی افراد مردم یکدیگر و سبب تشکیل گروه است. قانون در نظر ایشان بمنزله ماده نیست که افراد را بصورت یک گروه متشکل میکند. هر عضو گروه یا طایفه در درون صلح مردم (صلح فولک) زیست میکند و حقوق یا قانون ایجاد مقرراتی خاص مینماید که برای جلوگیری از درهم شکستن آن صلح ضروری است.»

محروریت از «حفاظت قانونی» که مجازات بدویان در برابر جرم بود، مجرم را در خارج حوزه صلح مردم قرار میداد و در واقع تا درجه می معادل بود با محرومیت از حقوق اجتماعی امروز بلکه متجاوز از آن زیرا شخص مجرم دیگر از حفاظت قانون بهره مند نمیشد. آزاد شخص معین یا خانواده معین که در جامعه بدوی معادل باخلاف یا جنحه کوچک بود مرتکب راد در خارج صلح خانواده آزادیده قرار میداد یعنی شخص مرتکب مصون از تعرض آن خانواده پادست نبود. البته قانون در این مورد به شکلی قرار و مدار اصلاح رامیگذاشت تا بدینوسیله از کینه جوئی خانوادگی جلوگیری کند و صلح را اعاده دهد.

قانون ژرمن در این ادوار اولیه نوشته نشده و عبارت بود از یک سلسله عادات که

۴ - *Omnipresent Law* - ۴ *Gens, Folk* فولک مفهومی در زبانهای لاتین دارد که شاید برای معادل آن در فارسی کلمه توده بهتر باشد ولی آنوقت برای ترجمه *Masse, Mass* دچار اشکال میشویم لذا فولک را بهمان کلمه مردم معنی کردیم.

از پدرفرزند رسیده و به نسلهای بعد منتقل شده ایجاد یک سلسله مقررات بر اساس که خدا منشی کرده بود تا بدانوسله جات سلح آمیز طایفه محفوظ بماند .

پس حقوق ژرمن یا قانون ژرمن عبارت میشد از **قانون فولک** یا **طایفه** و شامل حال هر عضو طایفه میشد، و قانون بمنزله حقوق عضویت هر عضو طایفه بود (۱) . این طرز فکر نتیجه طبیعی این حقیقت بود که مردمیکه قانون بایشان تعلق داشت هنوز تادرجه می ملحقه یک قطعه خاک بودند و این همان عادات عشیره می و بدوی بود که از سابق باقی مانده و کشاورزی هنوز در درجه اول اهمیت قرار نگرفته بود . و قتیکه اقوام بربر به امپراطوری روم هجوم کرده و ساکن آن آب و خاک شدند قانون خود را با خویش آوردند و کماکان قانون مانند ملک و حقوق شخصی هر عضو باقی مانده ، حتی هنگامیکه در میان مردم تابع حکومت قانون رومی میزیستند حقوق مزبور برای ایشان محفوظ مانده و آنرا نگاه داشتند.

در خلال مدت بین قرن ششم و هشتم، حقوق ژرمن روی کاغذ آمد اما بزبان لاتین نه بزبانهای ژرمنیک . این مجموعه قوانین بربری موسوم به **کد بربریان** در سلطنت های **اوسترو گوتها** (۲) و **لمباردها** و **بورگوندیها** (۳) و **ویسی گوتها** (۴) و بعضی از شب فرانکها فرموله و مدون گردید . این قوانین برای اقوام ژرمن و مردمی از ژرمن که مقیم ارضی امپراطوری روم شده بودند نوشته شد . اما بین رومیها بعضی از بقایای حقوق روم معلوم بود و در مورد اشخاصیکه از نژاد ژرمن بودند قوانین ژرمن بکار میرفت . چون در بسیاری از شهرها و نقاط اختلافات حقوقی و دعاوی بسیار بین دوبا چند نفر رومی و ژرمنی بظهور میرسید برور زمان لازم شد که قوانین طرفین را توجیه نموده و مقرراتی بوجود آورند که در مورد اشخاص تابع قوانین مختلف قابل استعمال باشد همانطور که در قوانین داخلی کشورها در زمان معاصر مقررات و موادی برای حل و فصل دعاوی مربوط بقوانین چند کشور گنجانیده شده است (۵) .

بدین طریق این فرضیه که «قانون خاص عضویت فرد در فولک یا طایفه است» تا مدتی مدید بعد از آنکه فولک دیگر یک گروه واحد و مشخص از سایر گروهها نبود دیگر در شهر یا مکان ثابتی هم اقامت نداشت ادامه یافت و چون برور اختلاط رومیها با اقوام ژرمن بیشتر شد فرضیه قانون ژرمن که گوید « **قانون یک خاصیت مشخصه فرد و متعلق به شخص است**» بتدریج راه را برای این فرضیه باز کرد که : **قانون تابع موقعیت و محل و ملحق به اراضی است** . فرضیه اخیر سرعت پیشرفت نمود و شاید سبب آن بود که پادشاهان غرب اروپا بواسطه تبعیت از این فرضیه در اداره امور کشور پیشرفت حاصل کردند .

۱ - رجوع شود بکتاب «نو حقوق اروپا» **The Development of European Law**

بلم **Munroe Smith** چاپ ۱۹۲۸ صفحه ۶۷ - ۲ **Ostrogoths** - ۳ **Burgundians**

۴ - **Visigoths** ۵ - برای ملاحظه تاریخ مختصر که در بربریان رجوع شود به کتاب **Smith** فوق جلد دوم .

در اواسط قرن هفتم يك كد بنام قانون عرف يا قانون عامه نیز برای رومیان و هم برای رباغای گوتیک (گوتها) مربوط به سلطنت ویسی گوتیک در اسپانی نوشته شده بود. اما در امپراطوری فرانک ها که تنوع قوانین زیاد بود این جریان کندتر و نامنظم انجام گرفت. قانون پادشاه در آنجا همیشه رسماً ارضی بود در حالیکه در عمل برای تمام قلمرو کشور ایشان یکسان نبود ولی قدر مسلم آنکه بهتر از قانون سابق یعنی قانون شخصی فولک بود و با قانون جدید شاه ، مملکت هم بهتر اداره میشد. در اوایل قرن نهم در بعضی از قسمتهای کشور فرانک مقرر گردید که مجازات جرائم طبق قانون محلی که در آن جرم وقوع یافته است انجام شود نه مانند سابق طبق قانون شخصی فولک . در بعضی از مواد قانون که کلیسا بخصوص علاقه بدان داشت مانند قانون ازدواج و طلاق نفوذ کلیسا مؤثر گردید و در این مورد کلیسا مخالف تنوع و اختلاف قوانین بود. بالاخره برور زمان قانون عرف یا حقوق عمومی یا قانون شاه مبدل بقوانین محلی و عادات محلی یا قوانین محلی گردید و استعمال آن بیشتر بر اساس ارضی بود نه طایفه ای . این عادات محلی یا قوانین محلی البته عین قانون شاه یا قانون عرف که عمومی بوده و برای تمام قلمرو سلطنت وضع شده بود نبود و در بسیاری از موارد با آن فرق داشت . پس اختلاف و تنوع قوانین بخصوص قوانین مربوط به حقوق خصوصی کم و بیش در همه جا دوام یافت و بیشتر بستگی داشت ب میزان نفوذ و قدرت شاه که تا چه درجه بتواند حوزه قضاوت محاکم خود را توسعه دهد . مثلاً در فرانسه اکثر قسمتهای حقوق خصوصی تا بعد از انقلاب تابع طریق سابق یعنی هنوز محلی بود در حالیکه حقوق اداری از مدتها قبل در تمام خاک فرانسه یکسان شده بود. در انگلستان بعکس فرانسه بواسطه قدرت شاهان نورمان (۱) در پایان قرن دوازدهم قانون اساساً عبارت بود از حقوق عرف.

در خلال این تغییرات که ابتدا حقوق یا قانون از حالت مربوط بطایفه بحالت مربوط بشخص و تعلق شخصی در آمده و از آن حالت بعادات محلی تبدیل یافت این عقیده ریشه کرد و تغییر ننمود که قانون اساساً بر مردم یا به فولک تعلق دارد . البته این فرضیه دلالت بر این نیک کرد که قانون مخلوق مردم و منوط باراده ایشان است و بامیل و اراده مردم قابل تغییر یا نسخ میباشد ، بلکه ترتیب جریان افکار در این باب بر عکس فوق بود. باین معنی که فولک بعنوان يك جسد اجتماعی احتمالاً بوسیله قانون فولک بوجود آمده یعنی قانون فولک را بوجود آورده همانطور که يك جسد زنده را میتوان بوسیله اصول تشکیلاتش شناخت که چیست و چه خاصیت دارد و از چه نوع موجودی است و متعلق به کدام دسته است .

در حقیقت قانون را مخلوق يك فرد یا یک دسته از مردم نمیدانستند بلکه تصور مینمودند که قانون و حقوق مانند سایر اشیاء طبیعت ثابت و لایتغیر است و بقول هولمسی (۲) از تضات معروف « قانون يك مولود آسمانی و در همه جا حاضر است (آمنی پرزان) » اما این مولود آسانی ب عقیده مردم قرون وسطی در آسان توقف نکرده

مانند آتسفری که کره زمین را احاطه کرده است از آسمان بزمین نزول کرده و زمین را هم علاوه بر آسمان اشغال نموده در تمام خلل و فرج و زوایای روابط بشری نیز نفوذ یافته است..

بطوری که اشاره شد البته مردم قرون وسطی عموماً معتقد بواقیعت حقوق طبیعت نیز بودند ولی این عقیده موجب آن نشده بود که اعتقاد و درجه احترام ایشان نسبت بسایر قوانین سست گردد. معمولاً تمام قوانین را جاودانی و صحیح و در بعضی موارد مقدس و مانند چیزی که از طرف خداوند نازل شده باشد معتبر شناخته و آن را يك نیروی جهانی در همه جا حاضر می‌شمرند که با حیات افراد بشر همراه و حتی در جزئیات امور انسانی وارد است. عادت را که در فولک و مردم ریشه داشت نیز منشعب از حقوق طبیعت ندانسته بلکه شاخه می دانستند از درخت بزرگ قانون یا حقوق که از زمین با آسمان سر کشیده و حیات آدمی در زیر سایه آن میگذرد سپس دوباره هنگامی رسیده که دانستن علم حقوق و انجام امور قانونی و قضائی و حقوقی مانند سابق حرفه می گشت شایع، و در آن زمان باردیگر معیار سنجش و مقیاس شناسائی قانون را همان دو اصل حق و انصاف قرار دادند و قوانین انسانی و رحمانی را یکی شمردند اما این فرضیه در حقیقت يك تفسیر علمی بود که از همان معتقدات سابق بعمل آمد و طرز تفکر درباره قانون و حقوق در قرون وسطی همان بود که در فوق ذکر شد.

(ج) - در فرضیه کشف قانون و اعلام آن

برای مردم زمان معاصر که همه روزه با قانون و قانون گذاری سروکار دارند و وضع قوانین در نظر ایشان امر عادی است تصور فرضیه انشعاب قانون در مورد تمام روابط حیاتی انسان که در بالا اشاره شد و درک این فکر که « این دستگاه منشعب قانون يك دستگاه و بنای ثابتی است که کلیه امور بشری در درون آن جای گرفته » خالی از اشکال نیست و تصویر آن در دماغ مردمیکه معمولاً قوانین موضوعه را تابع مشیت الهی نمیدانند مشکل است. ولی طرز تفکر مردم قرون وسطی در باب قانون چنین بود که گفته شد و این طرز تفکر غیر طبیعی هم نبود زیرا آن مردم با قوانین موضوعه سروکار نداشته و با وضع قوانین آشنا نبودند. حتی ایده قانون موضوعه در دماغ ایشان وجود هم نداشت و بفرشان خطور نمیکرد که قانون ممکن است موضوعه فکر و دماغ انسان باشد و آدمی قانونی را ایجاد و وضع نماید زیرا کلیه قوانین ایشانرا همان عادات قدیمه تشکیل میداد. جامعه می که دستگاه آن از لحاظ اجتماعی و اقتصادی بر اساس نهایت سادگی بنا شده است تغییر و تحول در آن خیلی کند صورت میگیرد و در نظر اعضاء جامعه، این تحول بطئی تر از حقیقت نیز نمود میکنند. معمولاً کلیه مسائل روزمره ایشان بوسیله رسوم کهن و عادات عهد قدیم حل و فصل میشود. این طریق البته تاچندی و تا مدت معینی از زمان ممکن است قابل استعمال باشد و زیانی از آن مشهود نشود ولی بالاخره روزی فرا میرسد که بعضی از این مقررات با اوضاع زمان وفق ننیده و با شرائط عصر صدق نمیکند و عمل نیست، ناچار بخودی خود منسوخ میشود. و وقتی که مردم قرون وسطی در خلال

زندگی خود بچنین مراحل می‌رسند باز قابل نیشدند که قانون عادت باید لنوشود و قانون دیگری بجای آن وضع گردد وحتی چنین فکری بغاطر ایشان هم خطوط نیکرد بلکه میگفتند: «باید معلوم و کشف نمود که مفهوم و مقصود قانون سابق چیست و نتیجه این کشف را باید اعلام نموده وبموقع عمل گذاشت» وبالعکس معتقد بودند که هر نوع شرایط وجریان اوضاع و احوالی که مدتی وجود داشته و دوام یافته همان دوام شرایط واوضاع دلیل براین است که آن اوضاع و احوال صحیح وبرحق بوده وقانونی است.

پروفور مونرواسمیت (۱) درتحلیل خود معتقد است که فرضیه وعقیده فوق نتیجه یک رسم معمول آنزمان بوده است درباب قانون که آنرا جریان رسیدگی و تحقیق میگفتند ودر نزد فرانکها و نرمان هاز یاد معمول بود ودر انگلستان بعدها منجر به تشکیل ژوری یاهیت منصفه گردید.

بدینطریق میتوان استنباط نمود که در دماغ مردم قرون وسطی قانون عبارت بوده است از چیزی که وجود دارد ولی باید آنرا یافت و کشف کرد نه اینکه آنرا وضع و ایجاد نمود. مردم آنزمان هیچگاه فکر نیکرند که ممکن است شخص یاهیتی از اشخاص وجود داشته باشند که وضع قانون نمایند و کارایشان قانونگزاری باشد وبعبارت دیگر فرضیه قوه مقننه در دماغ ایشان قابل تصور وتصویر نبود. پس از آنکه بوسیله رسیدگی و تحقیق بایطریق دیگر معلوم میشد که مثلا در فلان مورد مهم قانون باید چگونه باشد آنگاه شاه یا مقام دیگری که شایسته بود، این اکتشاف را طبق یک اعلامیه یا فرمان بادستور یا تحت عنوان نظریهت منصفه اعلام مینمود تا عموم مردم از این اکتشاف آگاه شوند و رعایت آنرا در عهده شناسند. اما مفهوم صدور این اعلامیه آن نبود که اعلامیه حاوی دستور یا قانونی است که قبلا وجود نداشته و اعتبار نداشته بلکه طرز فکر چنین بود که این قانون در اصل وجود داشته ولی کیفیت آن یا قسمتی از آن یا طرز عمل بدان یا نکات جزئیات آن مکشوف نبوده و اکنون اولاکشف وثانیاً اعلام شده است.

اهیت قانون عادت در مسائل حقوقی و قوت اعتقاد مردم بدان در قرون وسطی در اینجا معلوم میشود که حتی پس از احیای علاقه به مطالعه حقوق روم باز هنوز حقوق دانان آن زمان معتقد بودند که «عادت است که قانون مکتوب را کشف میکنند، لغو مینمایند و تقسیم میکنند» البته در آن زمان عدهئی هم مخالف این عقیده پیداشدند (۲) در هر حال تصویب نامهها و قراردادهای سلاطین فرانک را بنابه تحلیل فوق نمیتوان قانون گذاری و وضع قانون بمفهوم زمان معاصر نامید. این تصویب نامهها یا احکام مثلا به نمایندگان شاه دستور میداد که در محاکماتی که از فلان نوع معین ومخصوص است در تمام

- ۱- رجوع شود به کارلیل که عقیده مونرواسمیت را نقل کرده جلد ۲ همان کتاب چاپ ۱۹۰۹ جزء اول فصول ۲ تا ۶ و جزء دوم فصول ۲ تا ۶
 ۲- برای ملاحظه نظریات مخالفین در قرون ۱۲ و ۱۱ رجوع شود به کارلیل جلد ۲ جزء ۱ فصل ۶ وراجع به نظریات مخالفین عقیده مزبور در قرون ۱۲ و ۱۳ رجوع شود به جزء ۲ فصل ۸ از کتاب فوق

قلمرو سلطنت یادریک ناحیه آن چگونه عمل کنند . همچنین نمیتوان آنرا قانون موضوعه مفهوم زمان معاصر نامید . این دستورها حاکی از آن بود که بعقیده و نظر شورای سلطنتی و در نتیجه آزمایش و عمل ، این قانون بدین طریق کشف شده است .

این قانون البته بنام تمام مردم اعلام میشد و بالا اقل بنام کسی که احساس میشد که صلاحیت آنرا دارد که از طرف تمام مردم صحبت کند (البته مقیاسی از قبیل انتخابات و دادن رأی برای اثبات یا آزمایش این صلاحیت وجود نداشت) . چون قانون به فولک یا مردم تعلق داشت و بعقیده ایشان از سالیان دراز و از زمان آباء و اجداد این قانون وجود داشته مردم خود را محق میسرندند که در مورد توضیح و تفسیر مواد مهم آن طرف مشورت واقع شوند . لذا در میان نامه‌ها و اعلامیه شاهان مرو و نوژ (۱) که در قرن ششم صادر شده است دیده میشود که عموماً حاوی جملاتی از این قبیل میباشد که « بعد از مشاوره با رؤسای قوم خودمان » یا « بعد از مشاوره با اسقف ها و اشراف ۰۰۰ چنین و چنان مقرر میداریم ۰۰۰ الخ » و در بعضی قوانین این نوع عبارات دیده میشود : « ۰۰۰۰۰ این تصمیم از طرف تمام مردم ما گرفته شده است که ۰۰۰۰ الخ »

از قرون نهم نیز اعلامیه ها و تصویب نامه هائی موجود است که عموماً بنام تمام مردم صادر شده بطوریکه خواننده آن خیال میکند که واقعاً رضایت مردم عامل مهمی در صدور و اعتبار آن اسناد بوده است . در اینجا که کلمه رضایت را بکار بردیم مقصود از آن اراده مردم نیست بلکه بدین مفهوم است که خواننده تصور میکند مردم آن زمان آن قانون را شناخته و از صمیم قلب پذیرفته و با آن موافقت داشته اند در حالیکه حقیقت غیر از این است . در اینجا بعنوان تمثیل چند نمونه از این نوع فرامین را ذیلا ترجمه میکنیم :

شارلمان در فرامین خود فرمول زیر را بکار برده است : (۲)

« شارل امپراطور ۰۰۰۰۰ باتفاق اسقفها ، رهبانها ، کنتها ، دیوکها (امرا) و کلیه رعایای وفادار کلیسای مسیح و بارضایت و مشورت ایشان بشرح زیر مقرر میدارد... بنظور آنکه هر یک از افراد رعایای وفادار که با مفاد این تصویب نامه بوسیله امضای آن بادت خویش موافقت نماید بر طبق عدالت رفتار کرده باشد و برای آنکه شاید عموم رعایای وفادار امپراطور مایل باشند که حمایت و تقویت قانون را بنمایند ۰۰۰۰ الخ »

در فرمانی که بنام ۸۶۴ ایالت امپراطوری صادر گردیده است این جمله معروف جلب توجه میکند .

« چون قانون با رضایت مردم و با اعلام پادشاه (کنستیتوسیون پادشاه ۳) بوجود آمده است ۰۰۰۰۰ الخ »

در زیر نمونه‌ئی از فرامین پادشاه انگلیس در قرن ۱۲ نیز نقل میشود : (۴)

« این است رأی خداوندگار (لارد) هنری پادشاه فرزند هاتیلدا در انگلستان در باب امور جنگلها و گوشت شکار بر حسب توصیه و تصویب اسقفان بزرگ (آرکیشاپها)

۱- Merovinge ۲- کادریل جلد اول فصل ۱۹ ۳- Constitutions ۴- رجوع

شود بکتاب « اسناد منتخب تاریخ مشروطیت انگلیس » تألیف Adams and Stephens

واسقفان (بشاپها) و بارونها و ارلها (امرا) و اشراف انگلستان در وودستاک... الخ» (۱)
 نظائر این فرامین چه از آغاز قرون وسطی و چه از اواخر آن بیشمار است و عموماً
 حاکی از آن است که قانون چیزی تلقی میشد که بر دمی تعلق داشت که قانون بر ایشان
 حکومت میکرد. دلیل وجود این فکر همانا اطاعت و تبیت مردم از آن قوانین در طی قرون
 متدای بوده و در صورت شك و ابهام، شخص یا هیئتی که صلاحیت داشته و بخصوص برای این
 منظور تعیین شده بود قانون را تفسیر میکرد و توضیح میداد که مقصود از قانون موجود در
 موارد پیش بینی نشده یا در موارد شك و ابهام چیست ؟
 در اینجا برای روشن شدن مطلب بذکر دو مثال تاریخی میپردازیم .

(مثال اول) جان اف ایبلین (۲) در قرن ۱۳ در باب صدور فرامین وضع قوانین
 بیثالقدس (اورشلیم) در دو قرن قبل از خویش مینویسد که « امیر گادفری » (۳)
 به خردمندان قوم اشاره فرمود که از مردم کشورهای مختلف که در بیت المقدس مقیم بودند
 عادات کشورهای ایشانرا بیبرد . سپس با شور و رضایت پاترپارش (اسقف بزرگ) و
 شاهزادگان و بارونها آنچه را که بنظرش نیک آمد از میان آن عادات برگزید و آنرا
 مقررات و عاداتی قرارداد که در قلمرو سلطنت اورشلیم معمول و رعایت گردد .»

از میان فوق معلوم میشود که قانون چگونه در آن زمان فرموله و تدوین میشده .
 پس از آنکه بوقوع عمل و آزمایش گذاشته میشد و پس از مشورت با دانایان و مطلعین بلم
 حقوق نتیجه را نوشته بامضای پادشاه میرسانیدند تا دیگر شبهه‌ئی باقی نماند . باید دانست
 جان اف ایبلین که نویسنده حکایت فوق میباشد خیال نیسکرده است که گادفری یادگیری
 این قانون را وضع نموده بلکه طرز فکری چنین بوده است که قانون مزبور بطریقی که
 اشاره شد کشف شده و بوجود آمده است و برای تحکیم قانون البته مالکین آن یعنی کسانی که
 قانون بدانها تعلق دارد باید طرف مشورت واقع شوند .

(مثال دوم) واقعه زبرد انگلستان و در قرن ۱۳ بوقوع پیوسته یعنی زمانی که
 کنستیتوسیون و اساس مقررات قرون وسطی در بدو شکل گرفتن بوده است . پس از جنگ
 لیوس (۴) در سال ۱۲۶۴ که منجر بشکلی پارلمان نمونه گردید یکی از طرفداران
 سیمون دومونت فور (۵) فتح وی را در منظومه‌ئی تبریک گفته و در آن، نظر شورشیان
 را در باب قانون بطعنه ذکر میکند . وی میگوید : (۶)

« پس بگذار جامعه مقیم قلمرو سلطنت نظر دهد و بگذار معلوم شود عامه چگونه
 فکر می کنند تا ظاهر شود که قوانین خودشان بهترین قوانین است . اهل کشور آتند
 نادان نیستند که عادت قلمرو سلطنت خود را که از آباء و اجداد بایشان رسیده است بهتر
 از غربا نباشند . »

در آن زمان یعنی پس از تشکیل اولین پارلمان انگلیس عادت معمول مملکت

۱ - Woodstock - ۲ John of Ibelin - ۳ Duke Godfrey - ۴ Lewes

۵ - Simon de Montfort - ۶ رجوع شود بکتاب تاریخ انگلیس بقلم S.R. Gardiner

جلد اول چاپ ۱۸۹۹ صفحه ۲۰۲

واجب‌الرعايه بوده و مقصود از پارلمان آن بود که اطمینان حاصل شود که این عادات معمول و مجری است .

پس این عقیده که «قانون بر دم تعلق دارد و با موافقت و رضایت ایشان مورد استعمال آن معلوم میشود و با موافقت ایشان قابل اصلاح است» عقیده‌ئی بود که مورد قبول عامه واقع گشته. اما این عقیده خالی از ابهام نبود و در طرز اداره حکومت و تکلیف عمال دولت کم و بیش موجب اشکال نیز میشد .

این قانون عادت با آنکه رسماً شروط رضایت مردم بود ولی واجد یکدستگاه نمایندگی مردم نبود تا مقیاسی برای تعیین رضایت مردم در دست باشد و معلوم گردد در حدود چه تعدادی از مردم با آن موافقت دارند؟ قرون متدای بدین طریق گذشت تا در قرون ۱۲ و ۱۳ کنستیتوسیونالیسم (شروطیت) قرون وسطانی بصورت پارلمانها شکل گرفت .

ایده فوق متضمن این نکته نبود که در یک یا چند ناحیه یا در تمام کشور انگلستان مردم نتوانند خود تصیمی گیرند یا مصیبت‌های وارده بخود و شکایات خویش را عرضه دارند و یا برای غفلتشان بجای که و بحساب دعوت شوند و یا نسبت بخط مشی پادشاه و سیاست دولت که مردم برای اجرای آن پول و سرباز میدادند ابراز نظر و موافقت یا مخالفت نمایند. این مسائل در واقع در قرون جدید حل شده و از ابداعات و کتوانسیونهای دوره جدید و معاصر است که مردم نمایندگانی بعنوان مأموران انجام مقاصد مزبور انتخاب میکنند ولی همه میدانیم که کتوانسیونها اغلب حقیقت و صحت ندارد .

حقیقت مطلب این است که در یک جامعه دموکراسی کامل یا بالنسبه کامل ، جامعه میتواند فکر و نظر خود و آنچه را که در دماغ جامعه وجود دارد و آنرا افکار عمومی مینامیم تنها بوسیله عده معدود و قلیل از نمایندگان پارلمان ابراز دارد که آن عده را اقلیت مینامیم و در پارلمانها معمولاً اقلیتها را تشکیل میدهند .

بعقیده بعضی از فلاسفه معاصر « غالباً اقلیت‌های پارلمانی معرف افکار عمومی هستند » و همین عده معدود و انگشت شمار هم در سورتی میتوانند معرف افکار عمومی باشند که (اولاً) جامعه واجد تشکیلاتی باشد و (ثانیاً) مسائل مورد بحث معدود باشد و زیاد نباشد زیرا از زیاد مسائل موجب ایجاد تصادم منافع مختلف و تضاد مسائل و علائق میگردد. (ثالثاً) مسائل مورد بحث در معرض تغییرات سریع نباشد .

بالاخره از لحاظ تاریخ ، پیش از ظهور فکر دستگاه نمایندگی که آنرا ابزار نمایندگی اصطلاح میکنند، عقیده شایع چنین بود که: « مردم عبارت از یک جسد واحد میباشد و زمامداران و پیشوایان طبیعی قوم بمنزله دماغ این جسد واحد و خود معرف عقاید و نماینده افکار جامعه هستند » اما معلوم نبود که این پیشوایان و زمامداران کیستند و چگونه بدان مقام رسیده‌اند و حتی این مسئله مبهم بود که این مردمیکه زمامداران، نماینده ایشان هستند چه اشخاصی میباشد و واجد چه شرایطی بوده یا باید باشند. این مسائل مورد بحث قرار گرفت تا منتج بظهور فکر نمایندگی و منجر بشکلی مجالس نمایندگی گردید .

از بیان بلکتون (۱) و فرضیه وی که مانند يك افسانه حقوقی بنظر میرسد معلوم میشود که طرز فکر مردم آن زمان در آغاز ظهور پارلمان چگونه بوده است وی گوید: «قوانین انگلیس انتشار و اعلام نمیشود زیرا هر فرد انگلیسی تصور میکند که شخصاً در پارلمان حضور دارد».

(د) - شاه در تحت حکم قانون

اعتقاد باینکه قانون متعلق ب مردم (فولک) است و اعتقاد باینکه تصویب مردم سهمی مهم در شناسایی کیفیت قانون دارد تا معلوم شود چیست و چگونه است متضمن نتیجه ذیل گردید که «شاه تنها یکی از عوامل کشف قانون و اعلام آن است» و بهین دلیل مردم انگلیس معتقد شدند که «شخص شاه نیز مانند هر یک از رعایایش کاملاً مجبور باطاعت از قانون است. بدین طریق شاهان نیز مانند سایر افراد ناپذیرند و تابع قوانین خدا و طبیعت» اما استنباط از اصل فوق بدینجا خاتمه نیافت.

مفهوم تنوع قوانین و اختلاف بین انواع قوانین مانند قانون الهی و انسانی آن نبود که واقعاً این قوانین متمایز و متضاد هستند قانون را يك رابط نافذ شمرند (مانند اتر) که در تمام زوایای روابط بشری نفوذ کرده و انواع روابط انسانی را اداره میکند پس زمامداران هم معاف از حکم قانون نیستند. و لذا معتقد شدند که «شاه نیز نه تنها مجبور است با ظلم حکومت نکند و عدالت را پیشه خود سازد بلکه باید اداره امور قلمرو سلطنت را طبق قوانینی که از قدیم موجود بوده و بارت از نسلی به نسلی منتقل گردیده تا بزمان ما رسیده است تنظیم کند و همیشه بسابقه عمل آبا و اجدادی نسبت بطرز اجرای هر قانون مراجعه کند. پس شاه نمیتوانست از لحاظ قانون، حقوقی را که عادت برای رعایا قائل شده و عادت ضمانت اجرای آنرا کرده است و یا سالفین آنرا حقوق مملکت اعلام کرده اند لغو نماید. اسقف بزرگ (آرک بیسپ ۲) هینکمار از اهل ریس گوید: (۳)

«شاهان و وزرای کشور قوانینی در دست دارند که بوسیله آن قوانین باید بر اشخاصی که در حوزه ایشان زیست میکنند حکومت نمایند. قوانین و مقرراتی که در دست آنهاست از شاهان مسیحی و اجداد ایشان بدانها رسیده و این مقررات را همان اجداد از طریق قانون و با رضایت عامه رعایای وفادارشان اعلام نموده و نشر داده اند»

یکی از شاهان فرانک موسوم به لویز (۴) در اعلامیه خود در کولپنز (۵) در سال ۸۶۰ گوید: «این مقررات مندرج در قولها و تعهداتی است که شاهان بر رعایای وفادار خود داده و قانونی است که اجداد شما مردم در زمان اجداد ما شاهان داشته اند و نباید برخلاف قانون و عدالت بر کسی ظلم رواداشت» مقصود وی از عدالت در اینجا عدالت بمفهوم مجرد نیست بلکه عبارت است از عمل بآنچه که قبلاً معمول بوده و عدم انحراف از عادات. این

۱ - Blackstone - ۲ Archbishop - ۳ Hincmar of Rheims رجوع شود بکارلیل جلد ۱
صنعه ۲۳۴ شماره ۱ - ۴ Louise - ۵ Coblentz

نوع اقوال و تمهیدات که لویزبدان اشاره میکنند در زمان سابق معمولاً در روز تاج گذاری از طرف شاهان اعلام میشد و در جزء سوگند پادشاه گنجانیده میشد. سابق گوید «در تاریخ انگلیس مکرراً اتفاق افتاده که اگر شاه خود را حامی حقوق و امتیازات رعایا که بر طبق عادت و سابقه واجدان بودند نشان نیندازد یا تجاوز بدهان مینماید همان رعایای وفادار با زور ویرا از تحت پائین کشیده یا او را سر جای خود نشانیده اند» و این رسم که عقیده شایع و معتبر آن زمان در انگلیس بود با عقیده گرگوار و فرضیه اطاعت مطلق که در فصل قبل ذکر شد قابل مقایسه است. اصولاً مردم آن زمان معتقد بودند که هر شخص هم بر طبق قانون الهی و هم بر وفق قانون بشری ذیحق است که هر طور با وی و اجدادش سلوک میشد با او رفتار شود و هر حق و امتیازی که زمامدار سابق یا اسبق برای وی و اجدادش شناخته است همیشه در مورد وی رعایت گردد. هم هر فرد ملزم بر رعایت قانون عادت بود و هم دیگران ملزم بر رعایت قانون درباره آن فرد بودند و شاه از این فرضیه مستثنی نبود. میگویند: «چون شاه بر طبق قانون حکومت می کند پس محکوم به حکم قانون است».

نکته قابل توجه این است که مفهوم این فرضیه آن نبود که بر طبق فرضیه زمان معاصر همه در مقابل قانون مساوی اند. باین معنی که در عین حال که شاه را مطیع قانون می دانستند معتقد نبودند که پادشاه باید دقیقاً همان معامله می شود که با رعیت میشود بلکه مفهوم عقیده ایشان آن بود که «هر کس باید درخور شأن و رتبه اش از قانون استفاده نماید» و فرضیه رعایت وضع موجود (استاتس کوئو) و شناختن حالت و موقعیت هر شخص در اجتماع که در فرضیه فوق در قسمت مربوط بقانون مندرج بود در حقیقت عدم تساوی افراد را بالطبع قانونی قرارداده و علی برحق شناخت.

البته کسی منکر نبود که مقام شاه بسیار مهم و مقامی منحصر بفرد است و این مقام مسئولیتی عظیم در حفظ مصالح مردم دارد. از طرف دیگر طرز اجرای قانون و عمل بقانون از طرف شاه مبهم بود و دقیقاً تعریف نشده بود. حتی پس از نمو و تکامل ابداعات مربوط بشریطیت و حتی در زمان معاصر اتفاق افتاده است که قدرت حکومت در وقایع غیر مترقب تا آنجا پیش رفته اعمالی را انجام میدهد که قضایه آنها بر خلاف قانون می شمارد. پس در قرون وسطی که وسائل تعریف دقیق مشروطیت در دست نبود بالطبع این اتهامات بیشتر پیش می آمد. از جمله نکاتی که در باب اجرای قانون در انگلیس بدان معتقد شدند این بود که شاه در عین حال که محدود و بسته بزنجیر قانون است نمیتواند او را جلب ببعکه نمود یا ورقه جلب در مورد وی صادر کرد. از طرفی معتقد بودند که مسلماً حدی وجود دارد که اگر شاه از آن حد تجاوز کند قطعاً قانون و اخلاقیات را زیر پا گذاشته. از طرف دیگر عقیده داشتند که شاه لازم است قدرتی داشته باشد که رعایا آن قدرت را نداشته باشند و این مفهوم دوگانه را در تعریف شاه و موقعیت سلطنت

در یک جمله لاتن خلاصه میگردند که شامل چهار کلمه بود که جزء کلمات نصار کلاسیک فلسفه سیاسی باقی مانده است. (۱)

نتیجه آنکه بین فرضیه شاه مستنبط از قوانین آنمهد با فرضیه شاه مستنبط از حقوق روم فرق فاحش دیده میشود. صحیح است که تئوری مشروطیت حقوق دانهای روم اتوریت قانونی و حقوقی امپراطور را ناشی از مردم رومی میدانند ولی اولیان در اظهار رسی خویش این فرضیه را چنین تفسیر نمودند که «هر دم قدرت را فقط یک مرتبه به امپراطور تسلیم کرده اند و همین قدر که یک مرتبه قدرت با امپراطور تسلیم گردید دیگر ابدی بوده و غیر قابل استرداد است» اما تئوری سلطنت قرون وسطی معتقد به همکاری مستدام بین شاه و رعایا بود و هر دورا اعضای قلمروی میدانست که قانون بدان قلمرو تعلق داشت. فرق مشخص این دو فرضیه با ملاحظه فرق های فاحش بین دو جامعه که این دو نوع فرضیه قانون در آنها بوجود آمده بود مشهود میگردد.

در حقوق روم سنت و سابقه آن بود که اداره حکومت بعدا کتر متمرکز باشد و در آن قانونگذاری و وضع قوانین بوسیله فرامین امپراطوری و تصویب نامه های سنا و عقابیه مشاورین حقوقی و ژوربها شایع و رایج بود. قانون در آن محیط بیک سطح علمی منظم (سیستما تیک و تابع سیستم) ترقی داده شده بود. اما سلطنت های قرون وسطی نه در تئوری و نه در عمل بهیچ روی متمرکز نبودند. اصول مرکزیت معمول نبود و رعایت عادات محلی قویا منافی با اسلوب دادن بقانون و تابع سیستم نمودن (سیستما تیک ساختن) منطقی آن بود. قانون هر قسمت از اراضی یا ناحیه یا قلمرو با انضمام فولک (مردم مقیم آن ناحیه و چسبیده بآب و خاک) بصورتی ابهام آمیز بمنزله یک واحد تلقی میشد که در تحت قانون این قلمرو یا فولک متشکل شده و این فولک و قلمرو شامل شاه و سایر مقامات حکومتی و عموم نمایندگان و مأمورین و عمال شاه نیز میشد. معینا تعریفاتی مشخص برای حدود قدرت و وظایف عمال شاه بعمل نیامده و این احساس هم در دماغها وجود نداشت که این عمال طوری باید در تشکیلات و در ارتباط با یکدیگر قرار داده شوند که اتوریت ایشان همه ناشی از یک منبع واحد باشد. اتوریت عمال شاهر با بوقییت و مقام عامل و نماینده شاه و حالت زمان و اوضاع محلی نیز مربوط میساختند و لذا قدرت نمایندگی شاه هم تابع یک فرمول منظم و روشن نبود. این سنخ فکر در انگلستان بطوری ریشه کرده بود که حتی در قرن هفده سر ادوارد کولک (۲) هنوز تاج و تخت و پارلمان و محاکم عرفه را مالک قدرت های ناشی از قانون قلمرو و فولک میشمرد. بالاخره در آلمان در اروپا شاه را آنطور که در عرف مردم اوایل قرون جدید و در عصر سلطنت های مطلقه معمول گردید رئیس کشور در رأس مملکت و جامعه نیشناختند. طرز فکر مردم هم در باب دولت آنطور نبود که در قرون جدید ژوربست ها آنرا تحلیل نموده و دولت را بیک شخصیت مصنوعی معنی کرده اند بنظور آنکه در وظایف حکومت ایجاد تناسب نماید و بدان وحیت عمل دهد. (۳)

Sir Edward Coke - ۲ Singulis maior universis minor - ۱

۳- رجوع شود به تعریف دولت در کتاب «طبیعت و منابع حقوقی» تألیف John Chipman Gray چاپ

دوم سال ۱۹۲۱ صفحه ۶۵

۵ - در انتخاب پادشاه

باید در باب طرز فکر مردم آن زمان در خصوص اتوریت و اختیارات شاه و دعوی قانونی وی نسبت بتاج و تخت قدری بیشتر توضیح دهیم تا موضوع رابطه شاه با مردم در تحت قانون فولک و فرضیات سیاسی که از عقیده مزبور ناشی میشد بهتر درک گردد و موضوع روشن تر شود. زیرا افکار معمول امروز در خصوص مسئله رضایت مردم و موضوع اطاعت شاه از قانون از همان طرز فکر مردم قرون وسطی سرچشمه میگردد (اولاً) عقاید و افکار مردم قرون وسطی بطوریکه گفتیم فاقد ایده های حقوقی و تعریفات مشخص و قطعی و روشن در مورد اتوریت شاه بوده طبق عقاید سیاسی و معمول امروز زمامداری یا پادشاهی انتخابی باشد یا ارثی و جمع آیندو بایکدیگر خالی از اشکال نیست و معمول هم نیست و در عرف جامعه های امروز متصور هم نبیاشد. ولی از جمله خصائص عجیب و معمول قرون وسطی آن بود که شاهان آن زمان نه تنها مفروض آن بود که در آن واحد واجد این دو خاصیت میباشند یعنی هم ارثشاه بوده وهم انتخاب شده اند بلکه معتقد بودند که بواسطه توفیق الهی و مشیت خداوندی نیز بسطنت رسیده اند و در افکار مردم امروز البته عجیب بنظر میرسد که برای زمامداری سه عنوان یا لقب یا خاصیت قائل شویم که چندان با یکدیگر سازگار نباشند یعنی برای مردم زمان معاصر تصور این نکته خالی از اشکال نیست که زمامداری هم من جانب الله باشد وهم حق ارثی باشد وهم زمامدار از طرف مردم انتخاب شود.

البته این طرز فکر قرون وسطائی خالی از تضاد و ابهام نبوده و این ابهام و مثال این طرز فکر اذکر حکایت تاریخی زیر معلوم میگردد. هنگامیکه لوی پرهیز کار (۱) در سال ۸۱۷ میخواست پسر ارشد خود را رسماً ولیمهد خویش معرفی کند و برای سایر فرزندان خود نیز مراتبی قائل شود. در خطبه خویش در مجلس جشنی که منعقد داشته چنین گفت: (۲)
 « مجمع مقدس و جمعیت مردم ما طبق رسوم جمع آمدند و ناگاهان بوسیله الهام آسمانی، رعایای وفادار ما بانظر دادند که موضوع جانشینی سلطنت با اجازه خداوند صلح طلب فیصله یابد. آنگاه پس از سه روز روزه گرفتن و دعا و نماز گذاشتن بنا بر اراده خداوند قادر تعالی، چنانچه ما معتقدیم، میل ما تعلق گرفت و عامه مردم هم موافقت و اراده کردند در انتخاب لوتایر (۳) محبوب ما و فرزند ارشد ما. پس بنظر ما وهم بنظر مردم ما مستحسن آمد که وی که بدین طریق باراهنمائی خداوند معرفی شده پس از آنکه باتشریفات، مفتخر بدریافت نیماج امپراطوری گردید، بواسطه اراده کل مردم باید همنشین و جانشین ما در امپراطوری گردد انشاء الله ».

سپس مراتب و امتیازاتی نیز برای سایر فرزندان خود قائل شده میگوید.
 « این مراتب تحریر یافت و بادست ما امضا شد تا با یکک خداوند همانطور که

۱ - Louis the pious

۲ - رجوع شود بکتاب اسناد منتخبه تاریخی قرون وسطی تألیف E. F. Henderson چاپ

۱۸۹۲ صفحه ۲۰۱ - ۴ Lothair

اراده عامه است در خلال اخلاص عامه از آن تغلف نشود و معتبر شناخته آید» بطوریکه ملاحظه میشود صحت انتخاب زمامدار بر سه اصل قرار گرفته: (اول) آنکه لوتایر فرزند ارشد امپراطور است ولی روی این نکته تأکید ننموده. (دوم) آنکه وی اسماً انتخاب شده و معتقدند که این انتخاب از طرف تمام مردم و با اراده ایشان انجام گرفته. (سوم) آنکه معتقدند که این انتخاب در اثر الهام مستقیم پروردگار انجام پذیرفته بدین طریق حق لوتایر نسبت به تاج و تخت ظاهراً در دماغ لوی بر اساس ترکیب این این سه عامل محرز گردیده. چنین فکر میکرده اند که نظر باراده خداوند، پسر پادشاه يك كانديد طبيعي برای ولایت عهد میباشد ولی انتخاب واقعی و تحقق این نظر خداوند و طبیعی بودن این انتخاب محتاج بنوعی تأیید و قبول گانديد است بنام مردم. و همچنین نسبت بسایر مقررات مشمول فرامینی که شاه صادر میکرد بهین طریق فکر میکردند و این عوامل را دخیل میسرند. البته طریقه این انتخاب با وضع قانون، مبهم و تاریک بود و يك دستگاه انتخابی مشخص و هم ابزار وضع قانون وجود نداشته، بدین معنی که هیچکس با ایده شریک انتخاب کنندگان و کیفیت و طریقه انتخاب آشنا نبوده و مفهوم آشکار ترکیب این سه شرط در دماغ مردم آن زمان این بود که شاه مطیع قانون باشد.

اما وراثت يك حق غیر قابل الفاء برای پادشاه نبود و رأی بزرگان قوم و انتخاب شاه از طرف ایشان بواسطه مقامی بود که آن اشخاص داشتند و مفهوم مطلق مشروطیت امروز وجود نداشت. نکته فوق از نامه اسقف بزرگ (آرکیشاپ) هینکمار (۱) به لوی سوم که در سال ۸۷۹ نگاشته معاموم میشود. وی مینویسد: (۲)

«تو مرا بریاست کلیسا انتخاب نکرده‌ئی بلکه من و همکاران من و سایر رعایای وفادار خداوند و اجداد تو، تو را بزمادمداری این سلطنت گزیده‌اند مشروط بر آنکه قانون را رعایت کنی»

از سه عامل فوق موضوع دو عامل انتخاب و توارث برور زمان و با ازدیاد تجربه و عمل مبدل به کنستیتوسیون شده و مطلب روشن‌تر و بیشتر مشخص گردید. در مورد انواع مانرشی‌های خاص قرون وسطی یعنی امپراطوری و حکومت پاپ مکرر مجاهدات بسیار بعمل آمد تا آن‌دورا اثری در يك خانواده قرار دهند ولی بجائی نرسید و بصورت انتخابی درآمد در صورتیکه قبل از این تغییرات، انتخاب پاپ تحت نفوذ و اراده اشراف دروم یا تابع سیاست دولت و امپراطوری بود.

امادرباب سلطنت، در سال ۱۳۵۶ حکمی رسمی بنام فرمان پلائی از طرف شارل چهارم صادر شد که صریحاً طریق انتخاب امپراطور را تعیین کرد و بدین طریق يك سند مشروطیت و کنستیتوسیونل بوجود آمد که تعداد انتخاب کنندگان و مشخصات آنها را تعیین میکرد و نیز این سند رأی اکثریت را معتبر شمرد.

از طرف دیگر در سلطنت‌های فرانسه و انگلیس، اصل آباء و اجدادی رعایت شده

وتوارث سلطنت معمول بود و شاید سبب این مسئله وجود ملوک الطوائفی (فئودالیزم) بود در آن کشورها زیرا در رژیم فئودالیزم سلطنت ارثی بیشتر احتمال کسب قدرت و قوت داشت معینا در همان دو کشور هم در عین حال سلطنت، ارثی بود. این فکر نامدتی میدید وجود داشت که شاه از جهتی منتخب مردم است لذا نسبت به تاجگذاری ژان در سال ۱۱۹۹ که تادرجه می تبعیت از اصل آباء و اجدادی و توارث نشده بود، هاتیو (۱) وقایع نگار پاریس در نطق منسوب به هوبرت (۲) اسقف بزرگ کانتربری آنرا نتیجه انتخاب مینویسند (۳) حتی بعد از آنکه موضوع توارث حل شد و آنرا حق قانونی شردند باز هم ایده انتخاب شاه از دماغها بیرون نرفت و بهین سبب بود که در قرن شانزده هنگامی که لازم گردید مسئولیت شاه را تعیین نمایند، مردم در مباحثات خود چنین استدلال مینمودند که «سلطنت همیشه در اصل انتخاب نهفته است.»

اما نسبت به اصل سوم سلطنت شك و تردید و اختلافی وجود نداشت. خواه شاه از طریق انتخاب یا بارت سلطنت رسیده باشد همه متفق الرأی بودند که بنا بشیث و توفیق الهی شاغل آن مقام گردیده. بقیه ایشان مبدأ حکومت دنیوی همانا در آسمان و امری الهی و آسمانی است. «شاه نایب مناب خداست و کسانی که باوی برخلاف قانون مقاومت کنند رعایای شیطان و دشمنان خدا هستند»

لکن تا قبل از قرن شانزدهم، حقوق الهی تعریف نشده و مفهوم روشن و مشخصی نداشت بخصوص حقوق الهی متضمن الزامی برای رعایا نبود که اطاعت صرف از پادشاه نمایند اعم از اینکه شاه با عدل یا با ظلم حکومت کند.

باقصدان قطعیت اصل موروثی بودن سلطنت، فرضیه اتوریتیه الهی شاه مفهوم حقوق الهی را بطوریکه در مدت بین قرون ۱۵ و ۱۷ معمول گردید نداشت. همچنین اطاعت صرف، آن اهمیت و قدرت اخلاقی را که بعدها در فلسفه سیاسی پیدا کرد و اجد نبود. چون شاه خود نیز محکوم به اطاعت از قانون بود. لذا هنگامیکه وقت آن رسید که قانون موجود مورد انتقاد و حمله قرار گیرد بالطبع مقاومت در برابر پادشاه حقی قانونی و هم اخلاقی تلقی گردید و این مقاومت را مخالفت با وظیفه مسیحیت که عبارت از انقیاد نسبت به اتوریتیه دولت بود نشردند ولی به اعلامیه رسمی گروگوار حاکی از طرفداری از عقیده اطاعت صرف از زمامداری سیاسی بر ضد محرکین اغتشاش استناد میشد.

(و) در تحلیل تاریخی فئودالیزم و رابطه ارباب و رعیت .

این ایده که قانون بر مردم تعلق دارد و کلیه روابط بین مردم جامعه را از رأس گرفته تا پائین، قانون مشخص میکند نطفه چند فرضیه مشروطیت (کنستیتوسیونل) را همراه داشت مانند فرضیه وحدت حالت قلمرو و اراضی که يك جمعیت در آن سکونت دارند، دیگر مسئله نمایندگی، و دیگر اتوریتیه حقوقی سلطنت. در اوایل قرون وسطی

۱ - Matthew - ۲ Hubert, Canterbury - ۳ رجوع شود به منتخبه از تاریخ

۱۰۰ - ۱۰۱ کلبیس تألیف Adams and Stephens چاپ ۱۹۰۱ شماره ۲۲

برای این فرضیه‌ها تعریف دقیق و صحیح نشده و این فرضیه‌ها صورت تئوری داشته فاقد مؤسسات بادیستگاه‌های مقرر و موضوعه (کنستیتوسیونل) بود و لذا امکان نداشت که این فرضیات تفسیر شود و طرز عمل بدانها دقیقاً معلوم و توضیح گردد. عموماً متضمن ابهام بود ولی بتدریج احتیاجات و نظامات اجتماعی و اقتصادی، این مؤسسات و دستگاه‌ها را که جماعاً بنام **فتودالیسم** نامیده می‌شود بوجود آورد. معیناً تعریف **فتودالیسم** از لحاظ ذکر تئوری فلسفی آن خالی از اشکال نیست.

وینوگرادوف (۱) مینویسد: «مؤسسات فتودال، قرون وسطی را کاملاً منحو اداره می‌کردند که دولت سینه بر شهرهای قدیم یونان حکومت مینمود» معلوم نیست این توضیح تاچه درجه صادق باشد. البته از لحاظ تفکیک کشور شهرها و نواحی کوچک که هر کدام بشکلی و بطرز در تحت حکومت یک فتودال اداره میشد شاید شبیه به سیستم دولتهای سینه کشور یونان باشد و نیز از لحاظ تنوع بسیار در اشکال حکومت شاید نیز تا درجه‌ئی شبیه به شهرهای یونان قدیم باشد ولی از لحاظ حکومت نمایندگی و آزادی مردم و روحیه دموکراسی نمیتوان فتودالیسم را بدموکراسی یونان تشبیه نمود. و شاید منظور وینوگرادوف همان تشابه در دو نکته اول بوده. بهر حال گفتیم که تعریف فتودالیسم در یک عبارت و یک جمله بچند سبب ممکن نیست: (اول) بسبب تنوع بسیار در مؤسسات فتودالیسم در نقاط مختلف اروپا و (دوم) بسبب اختلاف و تنوع در طرز عمل و سیستم فتودالیسم درازمنه مختلف. در بعضی از نقاط، بعضی از خصائص و اوضاع فتودالیسم مانند غلامی و بردگی معمول در قرن پنجم وجود داشت ولی فتودالیسم بیشتر بعد از درهم شکستن امپراطوری فرانکها نمود و تأثیرات عمیق در مؤسسات اجتماعی و سیاسی قرون یازده و دوازده نمود. این تأثیرات و عوارض را نمیتوان فرموله کرد و در یک یا چند فرضیه صورت کلی داد. ولی بعضی از ایده‌ها و افکار و ترتیبات فتودالیسم آن قرون را که در اکثر نواحی غرب اروپا معمول گردید در این مبحث باجمال توضیح میدهیم. بعضی از معمولات دوره فتودالیسم متضمن تئوریهای مهمی بود که قابل ذکر است.

ریشه فتودالیسم را در این حقیقت باید جستجو کرد که در ادوار بی نظمی که زمانه بطرف هرج و مرج میرفت تشکیل واحدهای بزرگ سیاسی و اقتصادی غیر ممکن بود. لهذا حکومتها سعی داشتند از حیث اندازه محدود شده طبق موازین (استانداردهای) رومی یا موازین جدید آن زمان کوچک شوند. یک حقیقت اقتصادی اساسی که در آن زمان وجود داشت موضوع حالت کشاورزان و وضع کشاورزی بود، در آن زمان یک قریه یا قصبه با جمعیت، خود با انضمام مزارع و اراضی، یک واحد را تشکیل میداد که از لحاظ اقتصادی تقریباً بی نیاز بود و چندان احتیاجی بسایر قراء و قصبات نداشت. پایان این دوره با ظهور بازرگانی بین شهرها در قرن ۱۲ آغاز میشود. اگرچه بسیاری از تأثیرات

۱ - Vinogradoff (۱۸۵۴ - ۱۹۲۵) ژورنیست روسی و مورخ متفحص در تاریخ قرون وسطی مقیم انگلستان. مؤلف کتاب ژورنیس پرودانس تاریخی و چند کتاب دیگر و از نویسندگان سکلوپید بریتانیکا

مهم سیاسی فتوایسیم بعد از این تاریخ بوجود آمد .

چون در آن زمان آب و خاک تنها شکل مهم و مشخص ثمن و ثروت بود زندگی افراد هر طبقه از مردم از شاه گرفته تا سرباز و سایر طبقات مستقیماً بمحصولات اراضی بستگی داشت . اما اداره امور آب و خاک در دست يك جامعه كوچك قرار گرفته بود كه برایشان قانون عادت حكومت میکرد و وظائف پاسبانی و نگاهبانی این جامعه كوچك نیز بمهده خود مردم قریه بود . تشکیلات حكومت و جامعه حكومت اساساً صورت محلی داشت و تشکیلات واقعی فتووال بیشتر بر اساس حقایق فوق بنا گردید . با وجود يك حالت بی نظمی دائمی و بسبب وجود وسائل ارتباط بدوی و فقدان وسائل ارتباط هریج ، حكومت مرکزی قادر نبود كه حتی وظائف اولیه حكومت یعنی حفظ حیات و اموال مردم را انجام دهد . در چنین موقعیتی بدیهی است كه مالكین كوچك یا اشخاصی كه قدرت قلیل داشتند برای ادامه حیات فقط يك راه در جلوایشان بود و آن عبارت بود از توسل و بستگی بشخصی مقتدر كه بتواند آنها را كلك كند . پس این رابطه دوروی داشت یکی رابطه شخصی و دیگری رابطه ملكی و اموال . اشخاص كوچك (یعنی اشخاص ضعیف و فاقد قدرت) ناگزیر شدند كه اجیر و خدمتگذار اشخاص بزرگ (یعنی اقویا و صاحبان قدرت) باشند و بازاء آن از شروع زمانه محفوظ گردند و اقویا ایشانرا حفظ كنند . پس ضمناً از حق مالكیت خود نسبت باراضی صرف نظر کرده اراضی خود را به اقویا وا گذاشتند و خود اجاره نشین شدند مشروط بر آنكه مال الاجاره را بصورت جنس یا كارتاده نمایند .

بدین طریق اموال و املاك و قدرت افراد قوی رو باز زیاد گذاشت و بازاء آن افراد ضعیف يك حامی مقتدر پیدا كردند كه هم وظیفه وی وهم منافع وی در آن بود كه ایشانرا حفظ كند . این طریق در تمام زوایای جامعه معمول گردید و جامعه مبدل شد به يك دستگاه مالك و رعیت یا ارباب و رعیت . حتی شاه و اسقف نیز اراضی خود را با اجاره واگذار نمودند و مستأجر بازای مال الاجاره یا كار میکرد و یا اراضی را بنوبت خود بدیگری با جاره میداد .

بدین طریق فتوایسیم از لحاظ اصول حقوقی عبارت بود از يك سیستم تصرف اراضی كه در آن ، اجاره یا وام و اجاره جانشین مالكیت گردیده با بطوريكه يك ژوریت معاصر آنرا تفسیر کرده مالكیت در غسل عبارت بود از منافع مادام العمر و غالباً غیر قابل انتقال ، بانضمام حق تملك آینده بايك سرمایه باقیبایده كه چون مجدداً آنرا واگذار نمایند عبارت از يك منافع مادام العمر دیگری است و هكذا تاابد ..

این سیستم واگذاری اراضی لزوماً در تمام شئون جامعه و در زندگی افراد جامعه از شخصی كه در رأس كشور قرار داشت گرفته تا ادنی فرد جامعه مؤثر افتاد و بالطبع بانام وظائف اصلی حكومت تماس پیدا كرد . بدین طریق نوع اكمل این سیستم واگذاری و نتیجه منطقی آن چنین بود كه اگر درست عمل میشد چون شاه قوی ترین فرد جامعه بحساب میآمد وی تنها مالك اراضی كشور میگشت و بارونها و امرای وی به ازای خدماتی كه انجام میدادند مستأجرین شاه میشدند و بارونها بنوبت خود لازم میشد مستأجرینی زیر دست خود

داشته باشند و این رشته امتداد یابد تا برسد با افراد ادنی که حالت غلام را داشته و بقای تمام دستگاه بزرگت ایشان بستگی داشت و بر اساس کار این بردگان گذاشته شده بود . و چون خدمت نظامی شکل انب انجام خدمت یک بارون بشاه بود پس لشکر سلطنت باید لشکر فتودال باشد باین معنی که هر مستأجر مجبور بود عده معین از افراد مسلح تهیه کند و هر بارون یا امیر فرمانده افراد خودش باشد . مالیاتهای کشور (غیر از آنچه که مستقیماً از املاک شخص شاه عاید میشد) بیشتر عبارت بود از مالیاتی که مستأجرین شاه در مواقع معین سال ملزم به پرداخت آن بودند و بقیه آن از مالیات عمومی یا اعانات و مطالبات تهیه میگردد .

مهمتر از سایر مسائل آنکه مستأجر بزرگ غالباً حق داشت که در حوزة امارت (بارونی) خویش فرمانروا و حاکم حقوقی باشد و فصل دعاوی نماید و نیز مصون از تعرض و مداخله افسران و نمایندگان شاه در قلمرو امارت خود باشد . بدیهی است که شاهان در تسلیم این امتیاز و دادن این نوع مصونیت اکراه داشتند و اگر میتوانستند از تفویض آن اجتناب میکردند .

نتیجه آنکه فتودالیم بحد اکثر و اعلی در سه نوع از ابزار بزرگ قدرت سیاسی مؤثر افتاد یکی سپاه دیگر مالیاتها و دیگر محاکم و در هر سه مورد شاه شاید میتواند باتوجه عظیم رعایا در درجه دوم و سوم ارتباط غیر مستقیم و با واسطه داشته باشد و نمیتوانست تماس مستقیم با مردم بگیرد زیرا مردم باراضی تعلق داشتند و در حقیقت جزء لاینفک املاک بودند و املاک هم تیول امرا که ارباب بالاردها خوانده میشدند . رابطه فتودالی ارباب و رعیت اساساً با رابطه بین شاه و رعیت آنطور که در عرف اصطلاح قرون جدیده معمول است فرق داشت . این رابطه که مستلزم وفاداری و احترام رعیت به ارباب بود انقیاد سیاسی را نیز در برداشت ولی اغلب اتفاق می افتاد که رعیت باید وفاداری خود را از شاه بریده و بالتام با رباب پیوندند . این بود رابطه شخصی بین ارباب و رعیت . اما رابطه مالی ایشان شبیه بود بیک کنترات یا قرارداد که هر یک از طرفین منافع خود را حفظ میکردند و چون نفع متقابل یکدیگر را در همکاری با یکدیگر فکر میکردند همکاری مینمودند ولی چون شاه مالک اصلی حساب میشد همین عنوان مالکیت در طول مدت موجب افزایش قدرت شاه بود . حال به بینیم این سیستم دستگاه چگونه کار میکرد و طرز عمل آن چگونه بود ؟ .

(اولاً) الزامات و تعهدات بین ارباب و رعایا همیشه دو طرفی یعنی متقابل بود ولی البته این الزامات متساوی نبود زیرا رعایت و وظائف عمومی یعنی وفاداری و اطاعت بر عهده رعیت بود . اما ارباب از این قید آزاد بود و همچنین رعیت و وظائفی خاص نیز بر عهده داشت از قبیل انجام خدمت سربازی ، توجه و نگاهداری و پاسبانی قصر ارباب ، تأدیة وجوه مختلف در مواقع معین از قبیل تقدیم پیشکش و هدایا در هنگام تصدی وارث ارباب نسبت بامور املاک و امثال آن . این الزامات البته محدود بعدی بود مثلاً مدت و نوع انجام خدمت نظامی مشخص بود و اگر ارباب میخواست بیش از این حد بر رعیت تحمیل کند معمولاً پیش نرفت .

اما الزام ارباب عبارت بود از کمک بر عایا و حفظ رعایا ، و محدود بود به مقرراتی که حقوق و مصونیت های رعیت را معلوم مینمود. لاقلاً از لحاظ ثوری، رعیت در هر موقع میتوانست اجاره رافسخ و اراضی را ترک نموده از تحت انقیاد ارباب خارج شود و با چنانچه ارباب حقوق او را نشناخت و زیر پا گذاشت وی اراضی خود را نگاهدارد و تعهدات خود را نسبت با رباب انجام نهد ولی در عمل البته خود را بزحمت میانداخت و این نوع اقدام مستلزم ضرر و خطر برای رعیت بود .

قول و تعهد پادشاه مبنی بر اینکه در مورد رعایای خود قانونی را معمول دارد که اجداد وی درباره اجداد رعایا مرعی داشته اند متضمن شناسائی وضع موجود و تمهید حفظ وضع موجود (استاتس کوئو) و شناختن حق وجود رعایا بود . این نظام ملوک الطوائفی همیشه یک جنبه معامله متقابله بین ارباب و رعیت را در برداشته و متضمن انجام کار تقریباً بطریق داوطلبی بود شبیه بقرارداد و کنترات دو طرفی .

این جنبه کاملاً از روابط سیاسی قرون جدید و معاصر حذف شده و در اروپا از میان رفته است. این جنبه چنین بود که رعیت میتوانست از پرداخت مالیات چنانچه از خدمتینی تجاوز کند امتناع نماید، و همچنین از انجام خدمت سربازی چنانچه از مدت مشروط تجاوز کند سرباززند، و با چنانچه آزادی های شخصی وی رعایت نشود از انجام هر دو عمل یعنی هم پرداخت مالیات و هم خدمت سربازی امتناع ورزد . عرف اجتماع و نظام فتودالیم این حق را بر رعیت داده و آنرا شناخته بود در حالیکه چنین حقی در نظام اجتماع امروز از افراد سلب شده نه از پرداخت مالیات میتوانست خودداری کنند و نه از انجام خدمت سربازی میتوانست سربچی نمایند . البته از جهات فوق موقعیت شاه از حیث ثوری ضعیف و در عمل غالباً ضعیف تر هم بود .

در مقایسه سلطنت های فتودال بادولتهای زمان معاصر باید گفت که در دولتهای فتودال حد اعلای عدم تمرکز وجود داشت و عدم تمرکز بعد افراط بود و در دولتهای مروز غالباً اصول تمرکز بعد تفریط معمول است و این دو سیستم از جهت فوق در دو سر حد افراط و تفریط قرار گرفته اند که از اعتدال دور است . اما از طرف دیگر سیستم تصرف و اجاره اراضی در فتودالیم ، شاه و خانواده های معین را قادر میساخت که بوسائل مختلف قانونی فتودالی مانند قانون ضبط اموالی و وارث از طرف شاه ، بر قدرت خود بیفزایند و بیش از پیش بر رعیت مسلط شوند . مثلاً از دیاد قدرت سلسله کاپسیان (۱) در فرانسه بیشتر بر اساس عمل به قانون فتودال بود .

(ثانیاً) رابطه بین ارباب و رعیت با رابطه بین شاه و رعیت اختلاف داشت و تمیز بین حقوق شخصی و وظائف عمومی مبهم و مشکل بود. اگر چه خاصیت مشخص فتودالیم مسئله تصرف اراضی بود ولی در عمل ، تصرف اراضی تنها خاصیت فتودالیم نبود بلکه تصرف هر چیزی که فایده دهد و قیمت داشته باشد از طرف ارباب نیز از معمولات فتودالیم

۱ - Capétiens , Capetians نام سلسله سوم سلاطین فرانسه (منسوب به Capet مؤسس سلسله) که از ۹۸۷ تا ۱۳۲۸ سلطنت کرده اند

بود مانند حق بکار انداختن آسیا، حق جمع آوری باج راه، حق تصاحب مقامات حکومتی و از این قبیل عموماً مختص به ارباب بود و بدین طریق اداره امور عامه و کارهای دولتی و ست های عمومی بصورت ارثی درآمده در خانواده های امرا و اشراف و مالکین بزرگ قرار گرفت (چنانچه همین رسم تا بامروز نیز در معدودی از کشورهای نیمه دموکراسی خام و ناپخته و اسمی عملاً معمول و رایج است ولو آنکه از حیث تئوری و تظاهر و روی کاغذ پست ها و مشاغل مهم در دسترس عموم قرار گرفته باشد) و هر نوع پست و مقام دولتی خاص یک خانواده و بطور دائم ارثی ایشان گردید. حق رعیت نسبت با اموال خودش متضمن انجام یک نوع از خدمات عمومی بود ولی الزام بانجام خدمات عمومی فرعی از حق مالکیت اموال بود و بمنزله اصل نبود. نتیجه این نوع فکر و رواج این نوع رسوم چنین شد که پنداشتن شخص واجد یک مقام رسمی، آن مقام را بعنوان عامل و نماینده شاه تصاحب نکرده بلکه تصاحب آن مقام حق لازم وی میباشد اعم از آنکه شاه بخواهد یا نخواهد. اتسورته و قدرت وی جنبه نمایندگی نداشت بلکه جنبه تملک داشت. بدیهی است در این صورت قدرت شاه بیشتر منوط بود بدینکه در محدود نمودن این نوع تمایل و این رسم تا چه درجه موفق باشد. اطرافیان شاه خدمات درباری را بعنوان جزئی از وظائف فتووالی خود انجام میدادند ولی موفقیت آنها شایسته بستن بدین دولتی امروز نداشت که بتوان آنها را مانند ما مورین قراردادی از کار خارج نمود.

(ز) در محاکم فتووالی

محاکم فتووالی نمونه‌ای از مؤسسات ملوک الطوائفی بود. این دادگاه‌ها عبارت بودند از شوراهائی که از ارباب و اطرافیان وی بسنطور حل و فصل دعاوی روزانه تشکیل میشد. حل دعاوی بر اساس نظام فتووالی انجام میگرفت. چنانچه اختلافی بین ارباب و رعیت رخ میداد و هر کدام خیال میکردند دیگری بحقوق وی تجاوز کرده است باین دادگاهها رجوع مینمودند و رأی سایر اعضاء دادگاه را میخواستند. تصویر اینکه شاه یا ارباب باید متکی بقدرت مطلق خود باشد و تصمیم در هر قضیه به اراده آنهاست لااقل از حیث تئوری در جریان امروز نداشت و اینطور فکر نمیکردند. بالاخره در قضاوت محکمه منصور آن بود که حقوق عادت و شرایط اسناد و قراردادهای (شارت یا چارتر) نسبت به هر دو طرف کاملاً رعایت شده باشد.

محاکم فتووال از لحاظ تئوری بهر یک از افراد رعیت حق میداد که شکایت وی بوسیله بزرگان و اشراف که آنها را در انگلستان پیرها (۲) میگفتند که طبق قانون کشور و پیمانهای موسوم به شارت یا چارتر مورد بحث و رسیدگی واقع شود. تصمیم محکمه از طرف قدرتهای متحده اعضاء محکمه باید اجرا گردد و منصور آن بود که اگر حکم محکمه بر علیه شاه هم باشد باید اجرا گردد.

فصل شصت و یکم **ماگنا چارتر** (۱) در انگلیس به یک کمیسیون بیست و پنج نفری از بارونهای ژان (جان) پادشاه انگلیس قدرت و اجازه میدهد که چارتر (منشور) مزبور را بوقوع اجرا گذارد و به همین قرار در فرامین بیت المقدس که یکی از کشور های فئودالی آلمان بوده محکمه فئودال حقوق رعایا را، در اینکه ارباب را مجبور سازند که آزادی های ایشان را بشناسد، بر سمیت شناخته. در نمونه اکتل تشکیلات فئودالیسم گاهی محکمه دربار و زمانی شاه و دربار با تفاق احکامی صادر نموده بوقوع اجرا می گذاشتند و عملی را انجام میدادند که در عرف دولتهای امروز آنرا مقننه و مجریه و قضائیه مینامیم یعنی این محکمه هر سه وظیفه حکومت را انجام میداد. روابط قراردادی بین اعضاء این دادگاه همچنان بود که مانع تمرکز قدرت در یک شخص یا چند شخص میشد و شاه هم عضوی از این محکمه محسوب میگردد.

از جمله نتایج منطقی این سیستم آن بود که غالباً **شورش قانونی** بوجود میآید یعنی یک یا چند فئودال بایکدیگر همراه شده بر ضد شاه و حکومت مرکزی بنا و این حقوقی و قانونی بطنیان بر میخواستند.

(۳) فئودالیسم و کامنولت

در بحث فوق سعی شد که اوضاع و احوال نمونه اکتل فئودالیسم بطور خلاصه تشریح شود ولی باید دانست که فئودالیسم در همه جا یک نوع نبود و هم در طرز عمل و هم از لحاظ تئوری و شرایط و احوال اختلاف و تنوع بسیار وجود داشت. قدر مسلم آنکه شاه را هنوز در سیستم فئودالیسم از جانب خدایانست و مقاومت در برابر وی را نامشروع می پنداشتند و دستور سن پل در فصل ۱۳ کتاب مقدس در بحث تحت عنوان **رومیان**، و عقیده سن **گرگوار** در باب لزوم اطاعت صرف از پادشاه هنوز مطاع و معتبر شناخته میشد.

اگرچه اصولاً تمایل سیستم فئودالیسم به لغو اتوریته مرکزی و درهم شکستن قدرت جامعه کل بود و میخواست یک دستگاه روابط خصوصی و شخصی را جانشین قدرت جامعه نماید ولی از عهده نیامد و به هدف کامل خود نرسید و نتوانست سنت قدیمی را که از سیر و حقوق رم و آباء کلیسا به ارث به قرون وسطی رسیده بود بکلی از میان ببرد. تئوری سیاسی دوره فئودالیسم در واقع معجون و مخلوطی بود از **فرضیه کامنولت سیرون** (که میگفت « مردم در تحت یک قانون، تشکیل کامنولتی داده و زمامدار نمانند» قدرت آن جامعه مردم و کامنولت است) و **تمایلات شخصی مندرج در متن فئودالیسم**. سنت قدیمی کامنولت در مدت بین قرون ۹ و ۱۲ بوسیله نویسندگان مذهبی حفظ شد. در قرن ۱۲ **جان اف سالیسبری** (۲) کتابی نوشت موسوم به **پوایکر ایتیکوس** (۳) و این

۱- **Magna Charta** نام اولین منشور یا پیمان با فرمان مشروطیت انگلیس که در سال ۱۲۱۵ آنرا بنام حکم آزادی ملت با مضای پادشاه انگلیس رسانیدند و پایه مشروطیت و قانون اساسی آن کشور قرار گرفت.

۲- **John of Salisbury** پیشوای مذهبی انگلیس و دانشمند ۴ - **Pollicraticus**

اولین کتابی است که در قرون وسطی در باب سیاست برشته تحریر درآمده. اگرچه این کتاب در هنگامی نوشته شد که فتودالیم در اوج ترقی بود معذاست سابق را حفظ کرده و بطرفداری از تردیسیون برخاسته، چون شاه تنها نماینده قدرت عامه و جامعه شناخته میشد بالطبع مندرجات این کتاب و تقویت ایده گامنولت بفتح شاهان زمان و یطرفداری اصل تمرکز بود و همین نکته است که شاهان فتودال را در مقدمه ظهور ایده سلطنت هلی قرارداد. بدین طریق تکوین فکر سلطنت ناسیونال در حقیقت از ایده گامنولت سرچشمه گرفت.

اختلاط این دو عقیده یعنی اینکه (اولاً) شاه در یکطرف رابطه کتراتی بارعایش قرارداد (ثانیاً) شاه در رأس گامنولت (ملل مشترک المنافع که همان فتودالهای زمان باشند) قرار گرفته یک نوع فلسفه و افکاری بوجود آورده که میتوان آنرا از ملاحظه تئوریهای حقوق دانان دوره فتودال در باب قدرت سلطنت بخوبی استنباط نمود. طبق این تئوریا شاه مخلوق قانون و مطیع قانون است ولی از طرف دیگر نمیتوان ورقه جلب بمحاکم بر ضد شاه صادر نمود و نیز نمیتوان او را طبق جریانات معموله درباره سایرین تحت تعقیب و فشار محاکم قرارداد.

طبق این تئوری شاه بنام نماینده خداوند باید باعدالت حکومت کند و اجرای قانون را در مورد خودش نیز مانند کمترین افراد قبول نماید و اگر چنین نکنند وزیر شیطان است ولی رعابای وی در اینصورت هیچ چاره نمی ندادند جز آنکه جزای شاه را بخدا واگذار نمایند.

بر اکتون نویسنده آن زمان در کتاب خود (۱) در باب شاهان لگام گیسخته مینویسد: « اما شاه را مافوقی است که خدا باشد. و همچنین قانونی است که شاه بوسیله آن قانون سلطنت رسیده و همچنین دربار و محکمه شاه که از کتھا و بارونها تشکیل یافته زیرا کتھا هم نشینان شاه هستند و آنکس که همنشین دارد آقائی هم دارد. لهذا اگر شاه بی لگام باشد هم نشینان وی باید لگامی براو گذارند ».

از عبارت فوق و نظائر آن چنین برمیآید که رابطه شاه با محکمه و دربار و همچنین روابط اعضاء محکمه دربار بایکدیگر در حکم یک کترات یا قرارداد بوده که طبق آن شاه از طرفی مالک کل اراضی قلمرو سلطنت، و اعضاء دربار مستأجرین وی محسوب میشدند و مجموع هیئت شاه و دربار بسزای یک مؤسسه دستگاہ بوده که اشکالاتی را که در این روابط پیش میآمد حل و فصل میکردند.

از طرف دیگر شاه مظهر قدرت جامعه شمرده میشد و این قدرت در فولک و در قلمرو سلطنت (در مردم و در اراضی) نهاده شده و ذاتی فولک محسوب میگشت. در این مورد نیز شاه شریکی داشت که همان دربار و محکمه درباری باشد.

۱ — Bracton در کتاب *universitas regni et baronagium* رجوع شود بکار لیل جلد ۳ جزء اول فصل ۴ که همین آرا نقل کرده است.

در قسمت اول روابط ، امکان داشت که برضد شاه مانند هر عضو دیگر دربار اقامه دعوی نمود .

ولی در قسمت دوم روابط ، امکان نداشت شاه را بدادگاه جلب کرد بلکه از لحاظ مسئولیت قانونی وی در تحلیل نهائی باید واگذار عمل او را بوجدان خودش یا بخدا نمود .
فرضیه اول معرف تمایلات فتووالیسی بود که میخواست قدرت اجتماعی را بنفع روابط شخصی درهم شکند .

فرضیه دوم معرف سابقه و سنت کاسنولت بود که طبق آن شاه باید زمامدار کل باشد. و اختلاط این دو فرضیه از توضیح فوق بخوبی معلوم میشود.

اختلاط دو فرضیه مزبور شاید بتوان **نطفه اصول** مشروطیت و مؤساتی دانست که در او اواخر قرون وسطی ظهور کرد . جریان نهائی که در فتووالیسم در قسمت تنوع مؤسات حکومتی مانند تشکیل شورای سلطنتی و محاکم حقوقی پیش آمد منجر به ظهور ایده پارلمان و پارلمانتریزم گردید . همین سبب بطوریکه پروفیسور مکیلوین (۱) نوشته حتی در قرن هفدهم که با قرون وسطی فاصله دارد مردم انگلیس هنوز پالمان را یک دادگاه می پنداشتند نه قدرت مقننه .

بالاخره سلاطین دوره فتووال معمولاً موظف بودند که بوسیله شورای خود ، کار کنند و محکمه دربار یا بعضی از شعب آن این حق را برای خود محفوظ پنداشت که باید مورد مشورت شاه قرار گیرد . بنابراین ایده های مشروطیت در قرون مابعد ، مانند ایده نمایندگی ، وضع مالیات و وضع قانون بوسیله مجالس شوری ، نظارت در خرجهای دولتی ، تظلم برای رفع اتهام و جبران خسارات مالی و شرفی عموماً از رسم و عقیده فوق سرچشمه میگردد .

مسئله حق قانونگذاری در انگلستان بعدها بدین طریق حل و فصل شد که لااقل حق قانونگذاری باشاه باشد ولی «شاه در پارلمان نه شاه در خارج پارلمان» یعنی شاه باید در پارلمان حاضر شود و با حضور نمایندگان وضع قانون نماید .

۱ - Mc Ilwain شادل هوارد مکیلوین امریکایی پروفیسور علوم سیاسی متولد ۱۸۷۱

استاد علوم سیاسی

فصل یازدهم

دورهٔ مشاجرهٔ بین کلیسا و دولت

(الف) مقدمه

در فصول قبل بشاجره و مباحثه و اختلاف بین کلیسا و دولت در باب مسئلهٔ حدود قدرت و اتوریتهٔ هر یک از این دو شعبهٔ حکومت در دورهٔ امپراطوری روم اشاره کردیم. دامنهٔ این مشاجره تا قرون جدیده ادامه یافته و چندین مرتبه دولت بر کلیسا و چند مرتبه کلیسا بر دولت مسلط گردید.

در این فصل بشاجرهٔ بین دو قدرت مزبور و کیفیت و نتایج آثار سیاسی مترتب بر آن و تأثیر این کشمکش در سیر و تحول افکار سیاسی بحث خواهیم کرد.

تفکر در فلسفهٔ سیاسی و بحث در مورد افکار اجتماعی که بعد از گرگوار متوقف و راکد مانده بود در اواخر قرن یازدهم بار دیگر رواج یافت. افکار قدیم و عقاید ناشی از پدران کلیسا مجدداً بیدار گردیدند و بحث آمد و دنبالهٔ نشو و نما یافت. افکار قدیم و عقاید ناشی از پدران که در قرون بعد نمرداد و در ظهور و تکوین کولتور جدید اروپا مؤثر افتاد. از زمان سقوط روم تا این زمان غالباً بی نظمی و عدم ثبات در جامعه و دستگاه حکومتها حکمفرما بود. در این موقع نظم و آرامش حکومت و ثبات سیاسی در کشورهای اروپایی زمان اعاده یافت. فتوالمیسم بتدریج بیک سیستم محدود و مشخص تبدیل شده زمینهٔ ظهور اصول مشروطیت‌های آیندهٔ اروپای بعد از قرون وسطی را فراهم مینمود.

تجارت و صنعت ابتدا در شهرها و بنادر ایتالی و چندی بعد در شمال رواج یافت و مقدمات ترقی فنون و ادبیات را حاضر نمود. فلسفه و تحقیق و مطالعه دوباره معمول گردید. کتب قدیمه جمع آوری شد و علاقه ب مطالعهٔ آنها در اشخاص پدید آمد. مطالعهٔ ژورنالیسم، پرودانس در جنوب فرانسه و شهرهای ایتالیایی راونا و بولونیا (۱) موجب اعادهٔ مطالعهٔ علم حقوق روم و بکار بردن آنها در مسائل حقوقی و سیاسی زمان گردید.

بطور کلی سطح علم و معرفت بالا گرفت و بازار مطالعه از نو رونق یافت، و این ترقی سطح قریحه در تمام شعب فکر و تفکر از جمله فلسفهٔ سیاسی نیز مؤثر افتاد.

اماتحیرات سیاسی قرون ۱۲ و ۱۱ اصولاً مربوط بود ببحث در مشاجرهٔ بین کلیسا و دولت، و گفتگوی بین پاپ و امپراطور در باب تعیین حدود قدرت ایشان و بطور کلی

علاقه بیعت در فلسفه سیاسی ضعیف تر از علاقه بیعت در سایر شعب بود. در قرن ۱۲
تنولوژی (علوم مذهبی) و متافیزیک (علم به ماوراءالطبیعه) که مخلوق فلسفه
اسکالتیک (۱) یا مکتب تفسیر بود فلسفه سیاسی را تحت الشعاع قرارداد.
 در قرن ۱۴ بحث در فلسفه سیاسی بالنسبه بیشتر رواج یافت و در این زمینه تحریرات
 فلاسفه فزونی گرفت و دنباله آن تا زمان معاصر قطع نگردیده است.

(ب) - رابطه کلیسا و دولت در قرون وسطی

آغاز مشاجره بین کلیسا و دولت از زمان طرح فرضیه **گلاسیان** است موسوم به
آئین دوشمشیر که شرح آن در فصل قبل گذشت. عقاید سیاسی شایع در قرن ۱۱ در باب
 جامعه بشری و مقام دولت و کلیسا و افراد که مورد قبول عموم بود و در فصل پیش ذکر آن
 رفت در اینجا فهرست مانند برای روشن شدن مطلب خلاصه میشود. باید دانست که این
 عقاید تا قرن بعد معتبر شناخته شده و خلاصه این عقاید آنکه:

(۱) مشیت الهی چنین فرار گرفته که جامعه بشری در تحت حکومت دو قدرت
 اداره شود. (اول) اتوریته روحانی (دوم) اتوریته دنیوی.

(۲) اولی در تحت حکومت کیشیان و دومی در تحت دستور زمامداران سیاسی است
 و هر دو قدرت بر وفق حقوق الهی و حقوق طبیعی حکومت میکنند.

(۳) در تحت اوای مسیحیت هیچ فردی نمیتواند مالک هر دو قدرت روحانی
 و دنیوی شود. بای و امپراطوری را در یک فرد نتوان جمع نمود.

(۴) هیچ یک از دو مقام مزبور حق اعمال زور و قدرت مطلقه یک جانبه
 ندارند زیرا هر دو قدرت مطیع قانون بوده و مقام خود را در حکومت الهی طبیعت و انسان
 بر حسب قانون اشغال کرده اند.

(۵) بین دو قدرت در اصول، مشاجره و اختلافی نیست اگرچه غرور یا حرص قدرت
 که هر دو ناشی از گناه است اعمال بشری هر یک از دو قدرت را وادار به تجاوز بحدود و نفوذ
 یکدیگر مینماید، ولی بطور کلی نقشه و طرح متحده الهی آن است که هر یک از این دو
 قدرت ملزم بکمک و مساعدت یکدیگر هستند. دستگاه کلیسا و دستگاه دولت
 در حقیقت دو مؤسسه جداگانه نبودند که هر کدام دارای عده و تابعین جداگانه باشند و
 در یک سرزمین در برابر یکدیگر ایستاده باشند، بلکه چنانچه گفتیم هر دو قدرت مساویاً
 در یک سرزمین و بر یکمده مردم حکومت میکردند. بعبارت دیگر هر فرد از افراد جامعه
 در آن واحد باید تابع دو حکومت جداگانه باشد. جامعه در واقع دورتیس داشت یکی باب
 و دیگر امپراطور. و دو سلسله اصول اتوریته معمول بود یکی اصول اتوریته زمامداری
 روحانی کیشیان و دیگر اتوریته زمامداری دنیوی سلاطین. هر یک از دو قدرت صاحب یک
 دستگاه سلسله مراتب (هیرارشی) بود. مشاجره بین این دو دستگاه هیرارشی در اصطلاح
 حقوقی مربوط بود بحدود و نفوذ حوزه قضاوت هر یک، شبهه به اختلافی که بین دو مأمور

رسی یکدولت در مورد حدود قدرت ایشان پیش آید . چون هیچگاه حدود و تنوز ایندو قدرت دقیقاً تعریف نشده و مشخص نبود بالطبع در تماس روزانه بعدود یکدیگر تجاوز میکردند و ناچار در بعضی از قسمتهای تماس و مورد اختلاف ابهام وجود داشت. تفکیک حدود عمل دو قدرت از یکدیگر بسیار مشکل مینمود . لذا بر روزمان و بتدریج مطلب از مشاجره در باب تعیین حدود قدرت هر یک از دو انوربته تجاوز کرد باینکه هر یک از دو قدرت دعوی نمود و خود را ذیحق دانست که در امور دیگری مداخله کند و سعی نمود که باستناد بشواهد تاریخی گذشته ادعا نماید که قدرت دیگر باید کاملاً تحت اختیار وی در آید . مثلاً کلیسا سابقه دوره گرگوار بزرگ استناد مینمود که پس از سقوط رم قدرت سیاسی رانیز در دست گرفت . رؤسا و کارکنان کلیسا شروع کردند که مانند دوره امبرواز و باستناد بان سابقه، شاهان را هرای سوء رفتارشان توبیخ نمایند . اسقفها و اورد مجالس بزرگانی شدند که وظیفه ایشان وضع قوانین بود و در واقع شریک قوه مقننه گردیدند و بتدریج کارکنان کلیسا متنفذ و مؤثر در عزل و نصب زمامداران شدند . په پن سوم (۱) از پاپ تحصیل اجازه نمود که سلسله هر و ونژیان (۲) را از سلطنت فرانکها خلع نماید . تاج گذاری مشهور شارل بزرگ در سال ۸۰۰ و تفویض امپراطوری از طرف کلیسا به شاهان فرانک شبه تأسیس سلطنت یهود از طرف شوئیل (۳) تفسیر شد . مقرر داشتن سوگند شاهان در هنگام تاجگذاری از آزمان جنبه مذهبی پیدا کرد و اداره تشریفات و مراسم سوگند شاه جزء وظایف کلیسا و تابع انضباط کلیسا گردید . تا قرن یازده که اختلاف و مشاجره بین کلیسا و دولت آشکار گردید هنوز مانند دوره امپراطوری رم امپراطور قوی تر از کلیسا بود و نسبت بامور کلیسا تا درجهئی قدرت نظارت و کنترل داشت چنانچه شارلمان در فرمان خود خطاب به افسران مأمور تنظیم و تقشش امور امپراطوری اهل کلیسا رانیز مانند سایر مردم رعایای خود میشارد و هر دو را در یک ردیف قرار میدهد . لئون سوم (۴) دستور تحقیق درباره جرائم شخص پاپ صادر کرد . در قرن دهم که مدت قلیلی موقتاً دستگاه پاپ رو به تنزل گذاشت امپراطورهای زمان از اتوی اول (۵) گرفته تا هانزی سوم پیشنهاد اصلاح و رفورم امور روحانی و خلع گرگوار ششم و بنوای نهم (۶) را نمودند و بالاخره اوضاع و احوال موجب شد که امپراطوران در انتخاب پاپها صاحب نظر و متنفذ شوند . این نفوذ امپراطور در انتخاب پاپ اگر چه موجب جلوگیری از بروز حوادث سوء و غوغای ناشی از سیاست بازی کشیشان و روحانیون و مانع از اتریکهای

۱ - PÉPIN III (۷۱۴-۷۶۷) فرزند شارل مارتل، پادشاه فرانکها و آلمان مؤسس سلسله Carolingiens - ۲ Merovingiens - ۳ Samuel - ۴ Léon III, Leo - ۵ موسوم به Isaurian (۶۸۰-۷۴۱) امپراطور روم شرقی (از ۷۱۷-۷۴۱)
 ۵ - Otto I (۹۱۲-۹۷۳) معروف به اتوی کبیر پادشاه آلمان و امپراطور مقدس روم
 ۶ - Benoit IX, Benedict (۱۰۱۲-۱۰۵۶) پاپ روم

معنی شد و بهین سبب اهل کلیسا این طریقه را ترجیح دادند اما استقلال کلیسا را در امور روحانی تهدید مینمود .

(ج) - استقلال کلیسا

مشاهده می که در قرن یازده بین کلیسا و دولت بوقوع پیوست حس تمایل با استقلال کلیسا رادر دماغ اهل کلیسا بیدار کرده و تقویت نمود. سنت فلسفه آگوستین اروپا را در دماغ مردم اروپا اساساً بصورت یک جامعه مسیحی مجسم مینمود و این طرز فکر در باب مردم چندین کشور بایک قاره در تاریخ عالم بسابقه بود. این اولین مرتبه بود در تاریخ که قدرت سیاسی در خدمت قدرت روحانی قرار گرفت. فرضیه قدیم ایدآل حکومت را عبارت میدانست از عدالت و مفاد آن چنین بود که « حکومت بمنظور اجرای عدالت بوجود آمده تا بوسیله آن هر فرد از افراد انسان بحق خود برسد»

در این زمان در باب ایدآل حکومت نکته دیگری بفرضیه قدیم افزوده شد و آن عبارت بود از اینکه « وظیفه اخلاقی حکومت عبادت خداوند و تقویت فکر پرستش خدا و انجام وظائف دینی نیز هست. »

گلاسیوس که بر ضد انقیاد کلیسا بدربار قسطنطنیه تحریراتی دارد می نویسد : «هدف مسئولیت کشیش، رستگاری جاودانی است، و این هدف مهم تر از هدف پادشاه است» چون نشو و نمای روشفکری (انتلکتوال) در قرن ۱۱ در درون کلیسا که تنها مرکز تحصیل علم بود صورت گرفت و تعلیمات آگوستین در آنجانافذ بود بررور این فکر تقویت یافت که حداکثر مساعی جامعه باید مصروف این شود که ایدآل جامعه مسیحی را صورت تحقق دهد و ایدآل جامعه مسیحی آنست که :

«مسیحیت باید نیروی هادی و مدیر در جامعه باشد» .

این فکر تقویت کلیسا و اینکه کلیسا باید موقعیت حقیقی خود را در جامعه مسیحی احراز کند از قرن نهم ریشه گرفت یعنی از هنگامی که شارل امپراطور مدتی کوتاه مطالعه و تحقیق در امور مذهبی و تحصیلات عالی مذهبی را اجازه داد. اسقف بزرگ هینکمار از اهل ریمس در این باب مینویسد : (۱)

«بگذار چنانچه مایلند بوسیله قوانین ارضی یا عادات انسانی از خویشتن دفاع کنند ولی اگر مسیحی هستند بایشان بفهمان که در روز جزا اعمال آنها بوسیله قوانین رومی یا سالیك (۲) یا گوندوباد (۳) قضاوت نمیشود بلکه بوسیله قوانین آسانی مسیحیت سنجش میگردد. در سلطنت مسیحی حتی قوانین دولت باید قوانین مسیحی باشد یعنی بامسیحیت وفق دهد و هم شایسته مسیحیت باشد» .

۱- Archbishop Hincmar of Rheims رجوع شود بکارلیل جلد ۱ صفحه ۲۷۷ شماره ۳

۲- droit Sallique , Salic Law نوعی قانون منسوب به تیوتن ها در قرن پنجم که طبق آن

زنان حق ارت از اراضی ندارند ۳- Gundobadian Law قانون منسوب به Gundobad (نوت ۵۱۶) پادشاه برکندی که مقرری وینه بود و قانون برکندی را جمع آوری و مدون نمود.

تجدید نفوذ موقت کلیسا در قرن نهم سابقه می شد برای قرن یازدهم و در قرن ۱۱ از آن سابقه استفاده و بدان استناد شد و در همین هنگام بود که اوضاع و احوال به تمرکز اتوریت و قدرت پاپ و تمرکز تشکیلات مذهبی کمک کرد و بخصوص دو واقعه قابل ذکر و مهم موجب بروز تغییراتی در اوضاع کلیسا و سبب ایجاد انضباط شبه نظامی در درون کلیسا گردید و هم باعث تحولاتی در روابط کلیسا با دولت شد یکی مسئله فرامین جعلی در قرن نهم و دیگر موضوع اصلاحات و رفرم موسوم به *کلو نیسیان* یا *کلونیک* (۱) در قرن دهم که شرح هر یک در زیر ذکر خواهد شد.

(اول) موضوع جعل يك سلسله فرامین و اسناد بود از طرف اسقفها بنفع کلیسا و خودشان و بنظور ازدیاد قدرت پاپ که جملیت این اسناد بعدها در قرون معاصر کشف شد و تا چند قرن این اسناد معتبر شناخته شده و کار خود را بنفع کلیسا انجام داد. (این قوانین جعلی بفرامین *پمودوایسی دوریان* (۲) یعنی فرامین ایسی دوریان قلابی معروف گردید و عبارت بود از متجاوز از یکصد نامه ساختگی که اکثر آنها را به پاپهای سه قرن اول مسیحیت منسوب کرده بودند و نیز عده زیادی از گزارش های جعلی منسوب بشوراهای آن قرون (۳)

این اوراق در کشور فرانکها در سال ۸۵۰ ساخته شد و بعنوان اسناد قدیمه نشر یافت و ضمیمه اسناد حقیقی قدیمه شد. مقصود از نشر این فرامین جعلی تحکیم و تقویت موقعیت اسقفها بود و بخصوص هدف آن بود که اسقفها را از خطر عزل و توقیف اموال از طرف زمامداران دنیوی مصون دارد. دیگر آنکه کنترل اسقف را نسبت به کشیشان دیوسی (۴) یعنی حوزه ابوابجمی اسقف تحکیم کند و اسقفان را از نظارت امپراطور و دولتیان معاف سازد و تنها حق نظارت بر اسقفان با سینودها (۵) یعنی شوراهای مذهبی باشد.

برای نیل باین هدف این اسناد دارای مطالبی بود که دلالت داشت بر تضعیف قدرت اسقفهای بزرگ که غالباً متمایل بدولت و عمال نظارت از طرف امپراطور بودند و از طرف دیگر هدف آن بود که قدرت و اتوریت پاپ را بالا برند. بموجب این اسناد به اسقف حق میداد که در باب محاکمه خود و تصمیماتی که در باره وی گرفته شده است به پیشگاه پاپ روم استیناف دهد و تا هنگامیکه رای پاپ صادر نشده است از عزل یا توقیف اموال مصون باشد. بعضی از فرامین ساختگی عبارت بود از احکام نهائی محاکم پاپ در انواع محاکمات مذهبی و دارای جملهها و عباراتی محکم و مؤثر بود. بالاخره هدف دیگر افعالهای

۱- Reformes Clunisiens, Cluniac Reforms

۲- Décrétales Pseudo - Isidorien

۳- رجوع شود به «Études sur les fausses décrétales»

مندرجه در مجله Revue d'histoire جلد ۷ سال ۱۹۰۶ صفحات ۳۳ و ۳۰۱ و همچنین به

ecclésiastique de Louvain ۵۴ ۷۶۱۱ جلد هشتم چاپ ۱۹۰۷ صفحه ۱۹

۴- Diocèse - a Synodes

جملی را میتوان در چهار ماده زیر خلاصه نمود :

(اول) آنکه امور کلیسا را در کشورهای فرانک مترکز در پاپ و اطرافیان

پاپ نمایند .

(دوم) آنکه اسقف (یشاپ) را واحد حکومت کلیسا قرار دهند .

(سوم) آنکه اسقف ها را مستقیماً مسؤول پاپ قرار داده و از قید تکلیف دولت

آزاد سازند .

(چهارم) آنکه قدرت اسقف بزرگ (آرك یشاپ) را تقلیل داده و وی را تنها

وابطی بین پاپ و اسقف ها قرار دهند و این همان نوع حکومت کلیسا بود که در کلیسای

روم پدید آمد. در قرن یازدهم این فرامین جملی که هنوز در نزد عموم معتبر شناخته میشد

موجد یکسلسله متد مجابه و استدلال و بحث و مشاجره در باب استقلال کلیسا و لزوم رهبانی

آن از کنترل مقامات سیاسی و اتوریته مستقل پاپ در حکومت مذهبی گردید و این

مشاجره طولانی بین پاپ و امپراطور نتیجه این حقیقت بود که پاپ در این هنگام رئیس

مستقل و مؤثر کلیسا گردیده دیگر خود را متکی به امپراطور و حکومت وی نشناخت

(دوم) واقعه دیگری که کلیسا را جداً بتحصیل استقلال بر انگیخت عبارت بود از

یک سلسله اصلاحات (رفورم) که باجماع خانقاهها در مورد حوزه رهبانی و آبه (راهب

کل) گلونی (۱) بعمل آمد. کلونی در سال ۹۱۰ تأسیس شد و در تشکیلات خود واجدد و

خاصیت مهم وی سابقه بود (اول) آنکه این هیئت در اداره امور خود کاملاً مستقل بود

و انتخاب رؤسای آن در عهده خود تشکیلات بود (دوم) آنکه پس از توسعه نی که بخانقاهها

داده شد و خانقاههای جدید تأسیس شده و بدان ملحق گردید و خانقاه های قدیم بدان

پیوست ، نظارت و اداره این شعب جدید بعده آبه یا راهب کل و تابع همین دستگاه

قرار گرفت .

این خانقاهها که بخانقاه های گلونیسیان یا گلونیانک موسوم گردید تنها عبارت از

مؤسسات مخصوص رهبانان منزوی نبوده چیزی بیش از آن گردید . مجموعه این خانقاهها

عبارت بود از یک دستگاه مستقل مرکب از عده نی از خانقاهها که عموماً در تحت حکومت

یک رئیس اداره میشد و این دستگاه وسیله خوبی شد برای تبلیغ و نشر فکر لزوم اصلاحات

در کلیسا بر طبق این نمونه موجود .

هدف طرفداران اصلاح کلیسا نیز همان بود که محرك تشکیل و نمو خانقاه های

کلونی شده بود. خرید و فروش پستها و مقامات مذهبی در حوزه کلیسا که به سیمونی (۲)

موسوم و معمول شده بود خطر بزرگی برای دستگاه کلیسا گردید و مسلماً محتاج

به لغو و جلوگیری بود بخصوص که این عمل با استفاده مذهبیون از طرف دولت و ارجاع

کارهای حکومتی به ایشان ارتباط یافته و این روش بنفع امپراطور باعث رخنه و شکست

و ایجاد اختلاف در دستگاه روحانی شده بود . دولت چون این روش را بنفع خود میدید

تشویق میکرد بلاوه قدمی فراتر گذاشته برای اعطاء مناصب و درجات روحانی در مورد

کسانیکه خدمات سیاسی انجام داده بودند حق اولویت قائل شده و بعنوان اجز، خدمت آنان را مقدم میداشت و این رفتار دولت خطررا برای کلیسا تشدید مینمود. لذا اهل کلیسا لزوم تصفیة کلیسا و جلوگیری از تحقیر پاپ و شکست دستگاه روحانی را احساس نمودند. پاپ سابقاً چند مرتبه دچار تحقیر و شکست شده بود و روحانیون در اینموقع بفکرافتاند که از تجدید آن وقایع و هم از گرفتاری کشیشان بامور حکومت دنیوی جلوگیری کنند. پس هدف این نهضت اصلاح کلیسا بدینطریق تعقیب شد که در سینود لاتران (شورای مذهبی لاتران ۱) در سال ۱۰۵۹ مجاهده بعمل آمد که برای انتخاب پاپ روش ثابت و منظمی وضع گردد و پاپ از طرف کالج کاردینالها (مجمع کاردینالها) انتخاب شود؛ معنی فوروم کلیسا این بود که کلیسا باید خود را مبدل بیک جامعه نماید که حکومتش بدست خودش باشد و تعیین خط مشی و اداره امور مذهبی در دست روحانیون کلیسا باشد پدیدمی است که لازمه انجام چنین رفورمی مشاجره بین پاپ و امپراطور بود.

میل باستقلال کلیسا نیز برای جلوگیری از سوء استفاده های کشیشان بود که پسرعت روبه تزیاید میگذاشت زیرا ازمذتها قبل از قرن نهم اعضاء کلیسا خود از ملاکین بزرگ بودند. شارل هارتل (۲) اراضی بسیار متعلق بکلیسا را برای تأمین مخارج جنگهای ضد اعراب و مسلمانان درجنگهای صلیبی (که آنها را ساراسین ها میخواندند) (۳) فتودالیزه کرده بود و با نفوذالیم بیش از پیش اعضاء کلیسا وارد امور دولتی و مشاغل حکومتی گردیدند. چون اهل کلیسا مالک اراضی گشتند لازم آمد که بازاء تملک اراضی طبق معمول زمان خدمات فتودالی انجام دهند. از طرفی خود ایشان نیز لزوماً صاحب عده می از رعایا گشتند و اگر چه ضباط و عالی برای اداره املاک داشتند معهذا بالطبع منافع ایشان با فتودالها یکی شد و با ایشان مشترك المنافع گردیدند.

کشیشان رتبه های بالاتر بواسطه تول و موقعیت خود ناچار ذیعلاقه بامورسیاسی شده وارد تمام جریانات امورسیاسی دنیوی گشتند و درزمره بزرگانی قرار گرفتند که شاه نمیتوانست نفوذ و قدرت ایشانرا نادیده بگیرد. از طرف دیگر چون تحصیلات طبقه کشیشان عالی تر از تحصیلات سایر طبقات بود، بیش از سایرین شایستگی شرکت در امور حکومت را داشتند. لذا شاهان نظر باحتیاج، ترجیح میدادند که عمال خود را از میان ایشان برگزینند و روحانیان را بکارهای دولتی جلب نمایند و این خود موجب رخنه دولت در دستگاه روحانی شده بود. از طرف دیگر چون باوجود تحولات مختلف هنوز دوا دیده قدیمی قدرت عامه (یا توریته جامعه) و نظم کشوری در دماغ مردم کلیسا باقی مانده بود و بدان معتقد بودند، اعضاء کلیسا بهترین عالی بودند برای تعقیب دو خط مشی فوق که همان خط مشی سلطنت و دولت بود و تادرجه می به نظارت و کنترل شاه احتیاج داشت.

لهذا در قرن یازدهم بجهاتیکه خاصیت ذاتی فتودالیم بود و نیز بجهاتیکه لازمه خط مشی کلیسای بود، اعضاء کلیسا کاملاً وارد جریانات سیاسی شده بودند. کشیش های عالی رتبه

۱- Lateran ۲- Charles Martel (۶۸۹-۷۴۱) پادشاه فرانکها که سپاه اعراب را که فرانسه را مورد تهدید قرار داده بودند شکست داد. وی جد شارلمان است. ۳- Saracens و Saracens

درواقع هم مردان سیاست و هم رجال روحانی بودند و بطوری وظائف دنیوی و روحانی ایشان بایکدیگر مخلوط شده بود که تفکیک آن ولذا تفکیک دودستگاه سیاسی و روحانی وجداً کردن دودستگاه سلسله مراتب دولت و کلیسا از یکدیگر محال بنظر میرسید. کشیش طوری آلوده بامور دنیوی و سیاست شده بود که حاضر نبود دست از آن بردارد و بالاخره کارین دولت و کلیسا بشاخره بزرگی منتهی شد.

شرح این مشاخره در تواریخ قرون وسطی بتفصیل مسطور و ذکر جزئیات و شرح آن از حدود گنجایش این مسطور خارج است. تنها در اینجا باند کر چند فقره از مشاخرات اصلیه و مهم بین دولت و کلیسا که با سیر فلسفه سیاسی ارتباط دارد اکتفا میکنیم.

اولین مشاخره بزرگی باتاج گذاری پاپ گرگوار هفتم در سال ۱۰۷۳ آغاز گشت. وی در سال ۱۰۷۵ شرکت زمامداران سیاسی را در مراسم انتصاب کشیشان عالی رتبه که **انوستی تور** (۱) خوانده میشد ممنوع ساخت. سال بعد هانری چهارم در صدد خلع گرگوار برآمد. در مقابل، گرگوار، هانری را تکفیر کرده رعایای امپراطور را از تعهد سوگندهای فتوایی خود آزاد ساخت. در ۱۰۸۰ هانری سمی کرد و تکفیر را برای جانشینی پاپ بتراشد و بر ضد وی تحریکش نماید. گرگوار هم **رو وولف** از اهل **سوابیا** (۲) را بعنوان مدعی تخت و تاج بر ضد هانری حمایت نمود. پس از مرگ هانری و گرگوار و ناپدید شدن هر دو حریف از صحنه جدال، بین هانری پنجم و **پاپ پاسکال دوم** (۳) اصلاح بعمل آمد بدین شرط که اهل کلیسا کلیه وظائف سیاسی را که به **رسمالیا** (۴) موسوم بود ترک گویند و ولی بعداً معلوم شد که انجام این شرط کاملاً غیر عملی است. در حال اولین صحنه مشاخره طبق **پیمان وورمز** (۵) در سال ۱۱۲۲ پایان یافت بدین طریق که امپراطور از حق **انوستی تور** (حق انتصاب کشیشان عالی رتبه) صرف نظر کرد و چوب دست و حلقه انگشتر مخصوص انجام این مراسم را که نشانی از اتوریته روحانی بود نیز پس داد ولی حق بخشیدن و واگذاری **رسمالیا** (استخدام روحانیون در کارهای دولتی و ارجاع امور حکومتی به ایشان) را برای خود محفوظ داشت و قرار شد در انتخاب اسقفها (یشاپها ۶) نیز تادرجه نبی نظروی رعایت شود. پس از این تاریخ مشاخره بین پاپ و امپراطور در فواصل مختلف زمان تکرار شد و تا قرن ۱۲ دوام داشت. در این فرجه ها فواصل زمان، مواقعی بدست آمد که عقاید و افکار متضاد و نظریات مختلف در باب این مشاخره ذکر شود و مورد بحث و تدبیر قرار گیرد.

(د) گرگوار هفتم و دستگاه پاپ

گرگوار هفتم در باب مقام خویش یعنی مقام پاپ نظریه جدیدی بوجود آورده و آنرا تعقیب کرد که حائز کمال اهمیت گردید. وی معتقد گشت که « پاپ پیشوای کل

۱ - Investiture lai (lay) ۲ - Rudolf, Swabia ۳ - Pascal II ۴ - پاپ دوم از

۱۰۹۹ تا ۱۱۱۸ ۴ - Regalia دولت یعنی منسوب به سلطنت و دولت ۵ - Worms

۶ - یشاب دایفرانته Evêque و آدک یشاب را آدک اولک گویند

کلیساست و ریاست مطلقه و قدرت مطلقه نسبت بکلیه امور روحانی دارد . تنها اوست که قادر به نصب و عزل اسقفان میباشد و مأمور است از جانب خدا که سوابق اسقفان و سایر افسران کلیسا را مورد رسیدگی قرار داده نظر دهد . وی مختار مطلق در تعیین سرنوشت ایشان بوده و تنها اوست که میتواند اعضای شورای عمومی روحانیان را احضار نموده تشکیل جلسه دهد و بتصویب نامه‌های شوری ترتیب اثر دهد . احکام و فرامین پاپ از طرف احدی قابل الفانیست و هر محاکمه که بدربار پاپ کشیده شد دیگر قابل مداخله و قضاوت از طرف هیچ مقامی نخواهد بود .

خلاصه اینکه فرضیه گرگوار در باب حکومت کلیسا درست مانند تئوری مانرشی و سلطنت سیاسی بود امانه ب مفهوم سلطنت فتودال (مانرشی فتودال) بلکه ب مفهوم سنت امپراطوری روم . وی گفت که پاپ در تحت نظر خداوند و حقوق الهی قادر مطلق و مستقل و سوورن است و این اصطلاح را سوورنته پاپ (۱) یعنی استقلال و قدرت مطلقه پاپ خواندند و مانند سوورنته امپراطور و قدرت مطلقه امپراطور، و همانطور که شاه قادر مطلق و مستقل کل در امور دنیوی شمرده میشد وی خود را سوورن در حکومت روحانی خواند . این تئوری پاپی اگر چه بعد ها مورد قبول واقع و مجری گشت ولی در آزمان کاملا تازگی داشت و در قرن ۱۱ هنوز مورد تأیید عمومی واقع نشده و حتی چند مرتبه موجب مشاجره بین گرگوار با اسقفهای خود او شد و چون در برابر وضع زمان که عبارت بود از سیستم عدم تمرکز کامل در فتودالیم ، کلیسا تنها دستگاهی بود که تمرکز اتوریته و فکر اتوریته عامه را حفظ کرده بود، لذا کلیسا اولین قدرتی بود که قیام کرد تا فرضیه اتوریته عامه را در حوزه سیاسی داخلی دستگاه خود بموقع عمل گذارد و سیستم تمرکز را لااقل در حوزه کلیسا و روحانیت احیا کند .

در مشاجره بین پاپ و امپراطور اگر چه ابتدا طرفین متوسل بآئین دو شمشیر میشدند ولی بالاخره کاربرد آنجا کشید که هر دو طرف ناگزیر شدند آن آئین را که میگفت «هریک از دو طرف در حوزه قلمرو خود باید مقتدر و حاکم باشد» کنار گذاشتند . امپریالیستها یا طرفداران قدرت سلطنت میل نداشتند که نفوذ امپراطور در کلیسا تقلیل یابد و سعی بودند که اوضاع بهمان نحو موجود دوام یابد یعنی در عمل، امپراطور در امور پاپ لااقل نظری مؤثر داشته باشد. از لحاظ تئوری دلایل امپریالیستها ضعیف بود ولی از لحاظ استناد سابقه، دلایل قوی داشتند و هنگامیکه مشاجره بجائی کشید که وضعیت دفاعی بخود گرفتند مجبور شدند متوسل بفرضیه گلاسیان (یعنی آئین دو شمشیر منسوب به پاپ کلاسیوس اول) شوند و آنرا پایه استدلال خود برای استقلال امور سیاسی قرار دهند . دعاوی کلیسا از طرف دیگر بر اساس فرضیات و معتقدات مقبول فلسفه مسیحیت قرار گرفته و در نزد کسانی که آن فلسفه را تأیید میکردند پاسخ نداشت . اما تئوری کلیسا در صورتی عملی بود که کلیسا موقعیتی جدید در پیشوائی و هدایت جامعه بدست آورد که تا آن تاریخ واجد نبود و احراز چنین موقعیتی منافی با آئین دو شمشیر و همکاری با قدرت سیاسی بود. ظاهر آهیچیک از دو

قدرت در این مشاجره قصد نداشت که اتوریته قدرت دیگری را با التمام غصب نماید.
استدلال گرگوار هفتم در برابر هانری چهارم بر این اساس بود که: قضاوت در اخلاقیات در حوزة صلاحیت کلیساست و این عقیده هم مورد قبول عامه قرار گرفته کسی منکر آن نبود.

امادرباب **سیمونی** (خرید و فروش پست های دولتی در میان کشیشان) که جرم شرده میشد پیشنهاد گرگواران بود که نه تنها باید بر ضد مجرمین روحانی در این مورد اقدام کرد بلکه زمامداران سیاسی که در این امر شرکت میکنند نیز متساویاً مجرم هستند. پس از منع انوستی **توراسقفها** (یعنی تشریفات انتصاب اسقف ها از طرف امپراطور) و مخالفت شدید امپراطور با این اقدام، گرگوار فرمانی در تکفیر امپراطور صادر نمود. نفس این عمل با ندرجه اهمیت نداشت که نتیجه آن، گرگوار بعنوان نتیجه این فرمان شرحی بدان منضم نمود حاکی از آنکه «پادشاهی که مورد تکفیر واقع شد نسبت بجامعه مسیحی خارج النسب محسوب شده و مردود آن جامعه است و مستوجب وفاداری و خدمتگذاری نبوده و نمیتواند دعوی چنین حقی نماید.»

گرگوار دعوی نمود که سوگند هائی که در کلیسا ادا شده از طرف کلیسا قابل نسخ است بلکه گفت که این نکته در حدود صلاحیت و قضاوت حوزة کلیساست که بمنزله یک محکمه وجدان است که اعلام کند که فلان سوگند شایستگی و اصالت نداشت قانوناً کان لم یکن پنداشته میشود. گرگوار اعلام و دعاوی خود را مستند باین اصل مینمود که «حق و وظیفه و اتوریته روحانی آن است که نسبت بتمام اعضاء جامعه مسیحی شرایط انضباط اخلاقی را اجرا کند» وی مانند امپرواز چنین استدلال کرد که زمامداری نوی خود نیز مسیحی است و لذا در امور اخلاقی و روحانی تابع کلیسا میباشد و در این استدلال چنین نتیجه گرفت که «دعوی نسبت بحق تکفیر متضمن حق خلع امپراطور و آزاد ساختن رعایا از قید اطاعت امپراطور نیز هست.» دیگر از نتایج این استدلال آنکه همکاری بین زمامدار سیاسی و روحانی از میان میرفت امانه بدین مفهوم که زمامدار روحانی متصدی انجام وظایف حکومت سیاسی شود بلکه بدین مفهوم که پاپ آخرین محکمه نیست که میتواند در باب صلاحیت زمامدار قضاوت نماید و رأی وی قاطع است.

البته این نتایج در زمان گرگوار صورت تحقق نگرفت و معلوم نیست گرگوار از دعاوی و تئوری خود تا چه حد انتظار موفقیت داشته ولی بعدها این نتایج واقعیت یافت. قصد گرگوار ظاهراً آن بود که کلیسا یک انضباط اخلاقی در حوزة خود برقرار کند نه آنکه در جامعه فوق اعظم حقوقی و قانونی حاصل نماید. وی مدعی بود که هدفش حفظ استقلال کلیسا در درون سیستم دوگانه روحانیت و سیاست است بر طبق تئوری گلاسیوس و ظاهراً اظهار نکرد که دلالت بردعوی اداره امور دولت یا لزوم تسلط کلیسا در امور دولت نباید (۱) چیزی که هست لحن بیانات و مباحثه گرگوار خشن و زننده است چنانچه بعضی

اوقات خوانندهٔ تحریرات وی خیال میکند نویسنده شورش طلب و مردشت عمل وطنیان (ویولانس) بوده است. مخصوصاً یکی از جمله های معروف وی که در نامهٔ خود به هرمان از اهل متز (۱) مینویسد حاکی از همین خشونت لهجهٔ اوست. گر گوار غالباً در نوشتجات خود زمامداری سیاسی را «بخارنگری و راهزنی سرگردانه بمقدار عظیم و دامنه دار» معنی میکند چنانچه جان آف سالیسبری (۲) «جلاد و دژخیم» را نمونهٔ تمام عیار مأمورین حکومت می شمارد.

گر گوار مینویسد: «کیست که نداند شاهان و زمامداران آقائی خود را از کسانی اخذ کرده اند که در آغاز، هم خود جاهل بوجود خداوند بوده، وهم از جهل مردم بوجود خداوند استفاده کرده بواسطهٔ حرص کور و گستاخی غیر قابل اغماض خواسته اند خود را اربابان کسانی قراردهند که با ایشان مساوی بوده و فرقی با آنان نداشته اند و آن کسان یعنی مردم. این اربابان این مقامات را بوسیلهٔ غرور و طغیان و شدت عمل و از طریق زور و فقدان ایمان و قتل و تقریباً بوسیلهٔ انجام هر نوع جنایت بدست آورده و محرک ایشان شهزادهٔ این جهان یعنی شیطان بوده است».

این گفتهٔ گر گوار در زمان خودش مواجه باخشم شدید دولتیان گردید و از آن زمان تا کنون مکرر بر مکرر مخالفین روحانیون کلیسا آنرا در تحریرات خود بعنوان دلیلی بر کبر و کزافه گوئی روحانیون نقل کرده اند. معیناً در تحلیل عقاید گر گوار معلوم میشود که وی قصد بر انداختن دولت و تصاحب مقامات دولتی را نداشته و بطوریکه قبلاً گفته شد این فکر از سابق نیز وجود داشته که مبدأ و اساس ظهور حکومت، گناه و بدی است. گر گوار فقط ادعا کرد که پاپ همانطور که حق مراقبت در حفظ انضباط نسبت به هر فرد مسیحی دارد نسبت بشخص پادشاه نیز این حق را دارد. بدیهی است که منظور وی از این حق، مراقبت در انضباط (دیسپلین) آن بود که شاه احترام پاپ و رعایت کلیسا را داشته باشد و نیز کلیسا حق قضاوت در اخلاقیات و روحانیات را داشته باشد و زمامدار دنیوی نتواند از انجام رسوم و آداب روحانی و اخلاقی جلوگیری کند.

در باب نقش اعضاء کلیسا در امور اروپا در نامهٔ خود بشورای رم در ۱۰۸۰ چنین مینویسد: (۳) «ای پدران وای رؤسای مقدس! من از شما تقاضا میکنم چنان کنید که تمام جهان بدانند که اگر شما قدرت بستن یا گشودن درهای بهشت را دارید پس در روی زمین نیز قدرت آنرا دارید که امپراطوریهها، سلطنتها، ایالتها، امارتها، ریاستها، وزارتها و تمام تملکات دنیوی مردم را بر طبق لیاقتشان بایشان تفویض کنید یا از ایشان پس بگیرید.. بگذارید شاهان و شهزادگان این جهان بدانند که شما تا چه درجه بزرگ هستید و چه

۱- Herman از اهل Metz رجوع شود به کارلیل جلد ۳ چاپ ۱۹۱۵ صفحه ۹۴ و جلد ۴ جزء ۳ فصل اول- تحریرات گر گوار هفتم در کتاب *Bibliotheca rerum Germanicarum* چاپ شده ناشر آن P. Jaffé میباشد رجوع شود به جلد ۲ کتاب مزبور تحت عنوان *Monumenta Gregoriana* صفحه ۵۷۲. کارلیل نیز بعضی از تحریرات گر گوار هفتم را نقل و ترجمه کرده است.

۲- John of Salisbury ۳- کارلیل جلد ۴ صفحه ۲۰۱ و Jaffé در کتاب مذکور صفحه ۴۰۴

قدرتی دارید و بگذارید این آدمهای کوچک برسند از روزیکه اطاعت امر کلیسای شما را نمایند» .

از بیان فوق که یکی از صریح‌ترین گفتارهای وی میباشد معلوم است که نیکخواهد حکومت دنیوی را از میان بردارد بلکه می‌خواهد حکومت دنیوی با وی بسازد و کلیسای وی را احترام کند ولی وجود داشته باشد . وی قدرت روحانی را مقدم بر قدرت سیاسی دانسته و استدلالش این است که پاپ که قدرت بطن یا گشودن درب جهان دیگر را دارد چرا این قدرت را در این جهان نداشته باشد؟ در هر حال این گفته‌های گرگوارد باب مباحثه بسیار و مشاجرات لفظی را گشود و در قرون ۱۳ و ۱۴ بر سر تفسیر گفته‌های وی بحث‌های بسیار بین اشخاص بعمل آمد و این مباحثات موجب تقویت و نمو افکار مشروطیت و باعث تحقیق در روابط قضائی گردید . و بعدما که فرضیه ارسطو که میگفت «این قانون عمومی طبیعت است که ادنی برای خاطر اعلی وجود داشته باشد، و زیر دست محکوم بحکم زبردست است» احیا گردید . تفوق قدرت روحانی را دلیل آوردند بر اینکه قدرت ادنی یعنی قدرت سیاسی باید بقدرت اعلی یعنی قدرت روحانی تکیه داشته باشد و محکوم باشد بحکم آن قدرت اعلی

این فکر که «قدرت سیاسی ناشی از قدرت روحانی و مخلوق آن است» ظاهراً ابتدا از طرف انوریوس از اهل اوگسبورگ (۱) در کتاب وی موسوم به سومالگوریا (۲) در سال ۱۱۲۳ ابراز شده و دلیلی که بر صحت دعوی خود ذکر میکند نقل از تاریخ یهود است . میگوید:

«در جهان قدرت سلطنتی تا قبل از تاجگذاری سائول (۳) وجود نداشته و سائول را شموئیل تسمین نمود که وی یک نفر کاهن یهود بود و از زمان موسی بپسگاهان حکومت بر قوم یهود داشته‌اند» و همچنین استدلال میکند که مسیح قدرت روحانی را در کلیسا قرار داد و تا هنگام انحراف کنستانتین، شاه مسیحی در جهان مسیحیت وجود نداشت . پس کلیسا است که ایجاد سلطنت مسیحیت را نموده تا مسیحیت را از شر دشمنان خود حفظ نماید . انوریوس دلیل دیگری نیز با دلایل فوق همراه کرده و آن موضوع هبه نامه کنستانتین است که آنرا به تسلیم تمام قدرت سیاسی پوپ تفسیر میکند (۴) و از آن چنین نتیجه می‌گیرد که از کنستانتین بپس تمام امپراطورها کلیه قدرت خود را از پاپ اخذ کرده و بدلیل فوق باید بارضایت شاهزادگان از طرف پاپ انتخاب شوند . انوریوس از حیث تئوری تا این درجه افراطی (رادیکال) بوده اما هنگامیکه می‌خواهد

۱- Honorius از اهل Augsburg در باویر ۲- Summa gloria رجوع شود به کارلیل جلد ۴ صفحات ۲۸۲ بپس .

۳- Saul ۴- این هبه نامه در ربع سوم قرن هشتم در دیوان پاپ جعل و ساخته شده و ظاهر آه‌دند آن بود که این سند دعوای پاپ را در آن زمان در ایتالی تأیید نماید: انوریوس معلوم نیست که آیا بر سیل اشتهای بپس آنرا بشام امپراطوری بسط داده و شامل حال تمام امپراطوری میداند . رجوع شود بتاریخ قرون وسطی نشریه کسریج جلد ۲ صفحه ۵۸۶ یا کارلیل جلد ۴ صفحه ۲۸۹

مورد استعمال ثنوری خود را بیان کند محافظه کار شده میگوید: «در مسائلی که کاملاً جنبه دنیوی دارد شاهان باید مورد احترام و اطاعت باشند حتی از طرف کشیشان». ایراد دیگری که به استدلال او نوربوس از لحاظ تحلیل قضایی وارد شده این است که در باب هبه نامه کنستانتین که استدلال بدان میکند و میگوید: «کنستانتین حق حکومت را به پاپ بخشیده» میگویند پس سمت پاپ سمت نمایندگی از طرف امپراطور است بنابر این امپراطور معلوم میشود واجد حق حکومت بوده و لذا میتواند چیزی را که بخشیده یا واگذار کرده است عنداللزوم پس بگیرد. گویا منظور او نوربوس این بوده که کنستانتین حتی را که در قلمرو مسیحیت ذاتی کلیسا بوده است برسمیت شناخته.

جان اف سالیسبری سی سال پس از او نوربوس در کتاب پولیکراتیکوس (۱)
قدرت روحانی را صاحب تفوق ذاتی دانسته و با تکیه باین فرضیه استدلال میکند که هر دو شمشیر حق کلیسا و متعلق بکلیسا بود ولی کلیسا یکی از این دو شمشیر را که عبارت از قدرت زور و فشار باشد بزمامدار سیاسی وا گذاشته. وی در کتاب مزبور مینویسد: «زیرا هر مقامی که در تحت اداره قوانین مقدسه وجود داشته و با اجرای قوانین ارتباط دارد در حقیقت يك مقام مذهبی است ولی آن مقاماتی که بامجازات جرائم سروکار دارد ادنی است و لذا میتوان آنرا در شخص دژخیم مجسم نمود و جلاد را نمونه حائز آن مقام دانست»

سیس جان اف سالیسبری بجموعه حقوق رم استاد کرده میگوید:

«آنکس که طبق قانون میتواند بدهد میتواند نیز پس گیرد». و بعد چنین استدلال میکند که حقوق زمامدار دنیوی طبق حقوق رم ژوس یوتندی (۲) است ولی یعنی مالکیت مطلق نیست. معیناً جان اف سالیسبری این فرضیه را دلیل بر لزوم کاستن ارزش قدرت سیاسی بشرط آنکه قدرت مزبور در جای خود و بوقوع بکار رود نیشمارد و نیز آن را موجب نقصان حرمت و اهمیت مقام سیاسی نمیداند.

(۵) هانری چهارم و امپریالیستها و پاپالیستها

نتیجه کشمکش بین پاپ گرگوار هفتم و هانری چهارم در باب مسئله انوستی تور آن شده که از آن بیعد دو حزب مخالف یکی بطرفداری کلیسا و دیگری بحماییت دولت پدید آمده که طرفداران اولی به پاپالیستها (۳) یا طرفداران پاپ و طرفداران دومی به امپریالیستها یا طرفداران امپراطور موسوم شدند.

امپریالیستها حالت دفاعی بخود گرفته بودند و هدف عقیده و استدلال ایشان حفظ وضع موجود (استاتس کوئو ۴) بود. وضع موجود عبارت بود از اینکه انتخاب اسقفها و پاپها بیشتر در تحت نفوذ امپراطور قرار داشت. اینان برای رد دعوی جدید حزب مخالف که مدعی لزوم استقلال کلیسا بودند متوسل بفرضیه دو حوزة مستقل اتوریته گردیدند.

۱- این کتاب را Dickinson بانگلیسی ترجمه کرده رجوع شود به صفحه ۹ کتاب مزبور.

۲. ius utendi. ۳. Papalistas. ۴. Status quo

اساس استدلال این دسته بر این آئین مورد قبول عموم تکیه داشت که «تمام قدرتها ناشی از خداست اعم از قدرت امپراطور یا قدرت پاپ». این استدلال را شخص هانری چهارم در نامه خود به گرگوار در ماه مارس سال ۱۰۷۶ نیز بکار برده و از آنجا که قدرت خود را مستقیماً ناشی از خداوند و من جانب الله میدانند و معتقد است که مستقیماً آن قدرت را از خداوند دریافت داشته نه بوسیله کلیسا لذا در باب استعمال آن قدرت نیز شخصاً و مستقیماً و تنها خود را مسئول نزد خداوند میدانند و عقیده دارد که تنها پروردگار میتواند در عمل وی قضاوت کند و پس، و از آن مقام قابل عزل نیست مگر بسبب شرك و كفر. وی در آن نامه چنین مینویسد (۱)

«تونست بمن تجاوز میکنی. اگرچه من ذره بی‌مقداری در میان مسیحیان هستم ولی من برای سلطنت تمهین شده‌ام و بسبب سابقه و سنت تعلیمات پدران مقدس باید تنها بوسیله خداوند قضاوت شوم و بسبب هر جرم خلع نشوم مگر آنکه از عقیده منہبی آنچه که خدا آنرا ممنوع داشته است سرباز زدم»

مقصود وی از سنت یا سابقه پدران مقدس اشاره بیانات مؤکد گرگوار بزرگ است که اطاعت صرف نسبت بدولت را بر مردم توصیه کرده و فرضیه اتوریته غیر قابل نفع سلطنت در زمان وی هنوز شایع و مورد قبول بود. هینکمار در قرن نهم در تفسیر این فرضیه مینویسد که: «صحت این فرضیه مورد بحث عده‌ای از دانشمندان قرار گرفت و بعقیده ایشان «شاهان مطیع قانون یا در معرض قضاوت احدی نیستند بجز خداوند» (۲) اگرچه وجود ایشان مملو است از روح بدی و شیطانی» از قرن ۱۱ به بعد این فرضیه همیشه مورد استناد امپریالیست‌ها قرار گرفت و این فرضیه با فرضیه دوششیر گلاسیوس که گوید: «این دو ششیر هرگز نمیتوانند در یک دست قرار گیرند» وفق میداد. میگفت آنچه را که خداوند مرحمت کرده احدی جز او نمیتواند پس بگیرد. این استدلال ظاهراً قوی بنظر میرسید. هانری میگفت: «گرگوار ساعی است که هر دو قدرت را بچنگ آورد، و بدین طریق برخلاف مشیت الهی در باب نظم جامعه انسانی قیام کرده است. اختلاط امور دنیوی و روحانی نقض غرض است و ناقض همان هدف اخلاقی است که گرگوار مدعی احراز آن میباشد. وی بی‌بانه لزوم مستقل ساختن کلیسا می‌خواهد کلیسا را بیش از پیش آلوده با مورد دنیوی کند». علاوه هانری به فرضیه حرمت اتوریته سیاسی نیز استناد میکرد.

این سلسله احتجاج و استدلال از این پس غالباً بین پاپها و امپراطورها ادامه یافت و غالباً حقوق دانان مدافع قدرت دنیوی میگشتند و از این روی استدلالات بتدریج صورت حقوقی و قضائی بخود گرفت و در استدلال بیشتر منطق بکار میرفت. مثلاً در مشاجره‌ای که

۱ - رجوع شود به M. G. H. Constitutions جلد اول شماره ۶۲ و همچنین به کارلیل جلد ۴ صفحه ۱۸۶ شماره ۱ - ۲ - کارلیل جلد ۱ صفحه ۲۷۸ شماره ۲ و جلد ۳ جزء ۲ فصل ۴

بین بونیفاس هشتم (۱) و فیلیپ پادشاه فرانسه در گرفت استدلالاتی که از طرفین بکار میرفت منطقی تر از استدلالات آغاز مشاجره بود. از اشخاصی که در دوره آغاز مشاجرات در این مورد بحث کرده اند پتر کراسوس (۲) است که گویند در راونا (۳) معلم حقوق رم بوده و رساله‌ای در دفاع از هانری چهارم در سال ۱۸۰۴ نوشته و مدعی شد که موضوع مشاجره بین هانری و گرگوار دابراساس بر این حقوقی و قضائی مورد بحث قرار خواهد داد. وی پایه استدلال خود را بر مسئله حقوق توارث سلطنت و غیر قابل نسخ بودن این حق گذاشت و گفت که: «پاپ و همچنین رعایای شورشی هانری حق ندارند دخالت در امور سلطنتی نمایند زیرا حقوق سلطان از پدر و اجداد بدو رسیده و مانند ملك طلق و مایه‌تعلق شخصی اوست و احدی را حق گرفتن آن از وی نیست همانطور که اموال شخصی را کسی نتواند از صاحب مال بگیرد» پتر مزبور در اثبات این نکته متوسل بحقوق الهی و هم حقوق عمومی (ژوس ژانسیوم) گردیده در واقع فرضیه حقوق الهی سلطنت را با فرضیه حقوق غیر قابل نسخ توارث مخلوط و یکدیگر مربوط میسازد. منظور از ذکر این نکته آن بود که اشاره شود که امپراطوران در استدلال خود بمسائل حقوقی و قضائی هم متوسل گشته‌اند و نیز منظور ذکر چند نمونه از استدلال شاهان در پاسخ پاپها میباشد.

نمونه دیگر از استدلال شاهان در برابر پاپها استدلال هانری اول پادشاه انگلیس است در مقابل آنسلم (۴) در سال ۱۱۰۰ بر سر مسئله انوستی تور. وی میگفت که: نوع اتوریته شاه بالاتر از نوع اتوریته یک اسقف یا مقام روحانی است. شاه باید بر اسقفها حکومت کند. و شاه صلاحیت آنرا دارد که شورای کلیسارا تشکیل دهد و بر آن ریاست نماید» (۵). این استدلالات در رسالاتی موسوم به رسالات یورک (۶) منتشر گردید. نویسنده آن در یکی از رسالات (رساله سوم) که در باب خلع اسقف بزرگ روئن (۷) تحریر کرده صریحاً مینویسد که «پاپ حق نظارت انضباطی هم نسبت بسایر اسقفها ندارد زیرا در مسائل روحانی تمام اسقفها مساوی اند و عموماً اتوریته خود را از خداوند دریافت داشته و عموماً معاف از قضاوت مردم هستند و تنها خداست که میتواند در کار ایشان قضاوت کند». و نیز میگوید: «قدرت واقعی که اسقف رم (یعنی پاپ) آنرا تصاحب کرده غصب است و پاپ غاصب است و این نتیجه یک تصادف تاریخی است و سبب آن تنها این بود که شهر رم چندی پایتخت امپراطوری بوده است» وی بدین طریق پاپ را غاصب و منصب پاپی را یک صدفه تاریخی و اتفاقی و بسبب پایتخت بودن رم میدانند. در رساله ششم مینویسد که: «اطاعت را مردم به رم مدیون نیستند

۱ - Boniface VIII پاپ از ۱۲۹۴ تا ۱۳۰۳ ۲ - Peter Crassus در کتاب
 Defensio Henrici IV regis رجوع شود بکارلیل جلد ۴ صفحات ۲۲۲ پیید ۳ - Ravenna
 ۴ - Anselm (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) فیلسوف اسکالنتیک متولد Kosta چندی اسقف
 کاتربری انگلیس نویسنده چند کتاب و رساله ۵ - کارلیل جلد ۴ صفحه ۲۲۳ به بعد
 ۶ - York Tracts - ۷ Rouen

بلکه به کلیسا می‌بوند و تنها منتخبین و فرزندان خداوند را می‌توان کلیسای خدا نامید» این رسالات یورک در دو قرن بعد از این تاریخ هسته و مأخذ استدلالات مارسیلیو اف پادونا (۱) واقع شده که شرح آن در فصل چهاردهم خواهد آمد و هدف وی در کتاب خود این بود که ثابت نماید «**اتوریتیه روحانی اصولاً قدرتی نیست بلکه عبارت است از حق تعلیم و موعظه**». در کتاب مزبور می‌گوید: «هرچه بیشتر معتقد شویم که اتوریتیه روحانی مربوط بجهان دیگر است بیشتر باید آنرا از دخالت در امور دنیوی جدا سازیم و دور نماییم تا آنجا که مطلقاً اداره امور دنیوی را در حقوق و سیاست آزاد گذاریم.» این رسالات یورک ظاهراً اولین تحریراتی است که این نوع استدلال را بر ضد قدرت کلیسا آغاز نمود.

در قرن ۱۱ در باب اساس اتوریتیه قدرت دنیوی و اینکه دولت و قدرت دولت از کجانشی شده است بحث بیان آمده و ابتدا در مورد پاپ و قدرت وی که آیامشروط است یا مطلق بحث شد و گفتند که قدرت و اتوریتیه امپراطور نیز مشروط است و لذا الزام رعایا باطاعت از او هم جنبه مطلقیت ندارد» البته این فکرتازه نبود و (اولاً) محصول فتوایسیم بوده لازمه و خاصیت فتوایسیم ظهور و وجود چنین فکر بود و (ثانیاً) این فکرتناشی از آباء کلیسا بود که قدرت سلطنت و الزام رعایا را باطاعت بر اساس کنترات یا قرارداد و لذا مشروط دانستند. یکی از اصول عقاید آباء کلیسا این بود که قانون و حکومت باید همیشه بر پایه عدالت استوار باشد و بین یک شاه واقعی بایک ستمگر فرق است. از اصل فوق البته نتیجه ذیل استنباط میشد که مقاومت در برابر یک ستمگر حق است و شایسته.

طرفدار این اصل در قرن ۱۱ و آنکسی که در این باب بحث کرده مانگولد آف لو تنباخ (۲) است و در قرن ۱۲ جان آف سالیسبری این موضوع را در کتاب هشتم پولیکر آتیکوس در قسمت «فرضیه انقلابی ستمگر کشی» شرح و بسط داده. مانگولد می‌گوید: «شروع ظلم اعظم است ولی عظمت واقعی متعلق بسلطنت حقیقی است. جوهر سلطنت در مقام و کرسی آن است نه در شخص. و جوهر ستمگری و تیرانی در خود شخص است لذا حق یک شخص را ب مقام نمیتوان غیر قابل لغو دانست چنانچه پادشاهی، خوبی‌ها را که مقام و کرسی وی برای حفظ آن خوبی‌ها بوجود آمده است ضایع نماید و از میان بردارد خلع وی از سلطنت برحق است».

مانگولد بدین طریق وارد تئوری قرارداد یا کنترات بین شاه و مردم گردید که آنرا **پاکتوم** (۳) به معنی پیمان یا عهدنامه نام می‌گذارد و وی همچنین در کتاب خود مینویسد: (۴)

۱ - Marsilio of Padua در کتاب Defensor Pacis

۲ - Manegold of Lautenbach کتاب وی موسوم است به Ad Gebehardum و در رساله‌های

بین ۱۰۸۵ تا ۱۰۸۰ نوشته شده. رجوع شود به کارلیل جلد ۳ صفحه ۱۶۰. بیید

۳ - Pactum - ۴ - کارلیل جلد ۳ صفحه ۱۶۴ شماره ۱

«هیچکس نمیتواند خود را از پیش خود بمنصب امپراطوری یا شاهی رساند. مردم شخصی را علم کرده بر خود مسلط میکنند بدین منظور که وی با عدالت حکومت کند، بهر کسی حق او را بپارد، نیکان ریاگری کند و بدان را کیفر دهد، و بالاخصار عدالت را نصیب همه مردم سازد. اما اگر وی پیمانی را که طبق آن انتخاب شده است بشکند و اگر آن چیزهایی را که باید رعایت کند رعایت ننماید و بجای برقراری نظم موجب اغتشاش و بی نظمی امور گردد عقل حکم میکند که وی مردم را از قید اطاعت آزاد ساخته و آن رشته پیمان را گسیخته است بخصوص هنگامیکه وی ابتدا مبادرت بشکستن ایمان و پیمان بین خود و مردم نموده باشد».

لهذا طبق فرضیه وی پیمان مردم نسبت بزمامدار عبارت است از قولی که مردم داده اند که زمامدار را در انجام اعمال قانونی او کمک کنند بنابراین در مورد هر زمامدار ستمگر این پیمان ایسوفاکتو (۱) یعنی بخودی خود بواسطه وقوع عدل ستم و ظلم کان لم یکن و ملفی است. بمقیده مانگولد فرضیه رابطه کنتراتی شاه با مردم با این فرضیه که «مقام سلطنت یک موهبت الهی است» تضاد ندارد.

ثوری کنترات مانگولد را نمیتوان دفاع از پاپ و تثبیت فرضیه حق خلع شاه از طرف پاپ دانست.

وی معتقد است که قدرت سلطنت تکیه بر مردم دارد و لسی تکیه بکلیسا ندارد یعنی ناشی از کلیسا و روحانیت نیست.

این نظریه با ثوری حقوق رم و هم با تأکید امپریالیستها در باب تمیز بین دو شمشیر موافقت دارد. بسط عقیده و فرضیه استدلال فوق منجر شد باینکه محققین بسوابق تاریخی مانند خلع سلسله هرووئوئین و تاجگذاری پپین رجوع نمایند و درباره آنوقایع و علل و اسباب آن و استدلال طرفین مشاجره، تدقیق و تحقیق کنند. و بالاخره باین نتیجه رسیدند که خلع شاه و انتخاب شاه جدید بوسیله اخذ آراء شاهزادگان و تصویب پاپ انجام گرفته بدین طریق در دعاوی و سلسله استدلال گرگوار درخنده و شکافی پیدا شد بدین معنی که گفتند تصیم شاهزادگان دنیوی نیز برای خلع یا تاجگذاری یک شاه کافی است و مجمع شاهزادگان برای انجام این امر، خود اتوریته مشروطیه و اساسی (کنستیتوسیونل) دارد. بالاخره مشاجرات قرون ۱۱ و ۱۲ نتوانست ابهام و عدم ثبات روابط بین دو قدرت

سیاسی و روحانی را مرتفع کند و طرز عمل به سنت گلاسیوس (آمین دوشمشیر) را مشخص نماید. البته هر یک از دو طرف دلائلی بنفع منطقه خویش اقامه میکردند. پاپالیست ها تفوق اخلاقی قدرت روحانی و امپریالیستها استقلال دو قدرت و لزوم تفکیک آن دو را از یکدیگر مورد تأکید قرار میدادند و این مباحثه تا قرن ۱۳ و ۱۴ بهین کیفیت بطول انجامید. نکته ای را که کلیسا بعد ها درک نمود و مورد احتیاج خود پنداشت آن بود که دعوی خود را که شامل تفوق اخلاقی کلیسا بود صورت قضائی و حقوقی (ژودیتیک)

ومشروطیت (کنستیتوسیونل) داده دعوی مزبور را بدعوی استقلال قضائی و حقوقی
مبدل نماید تا درعمل مؤثر باشد وازلحاظ واقعیات لازم‌الاجرا شمرده شود .
ازطرف دیگر دولت سیاسی درصدد برآمد که دوفرضیه زیر را صورت تحقق دهد
و ثابت کند که (اولاً) زمامداران دنیوی مستقیماً مسئول خداوند هستند بدون هیچ نوع
رابطه ارضی . و (ثانیاً) جامعه دنیوی یا سیاسی حق دارد تحت نظر خداوند حکومت
خود را برگزیند . والبته مقصود ازهردوفرضیه دفع خطر دخالت کلیساوپاپ وروحانیون
درامور دولت بود .



فصل دوازدهم

دورهٔ اونیورسیته و تجدید حیات علم و فلسفه

(الف) مقدمه

نشر مباحثات در باب مشاجرهٔ بین دولت و کلیسا بصورت رسالات که در فصل قبل ذکر شد خود نوعی مقدمهٔ تحقیق و تتبع و بحث فلسفی بود که از زمان سقوط آتن بیعد از میان رفته و منسوخ گشته و اکنون در قرن یازده تجدید حیات یافت و گفتگوهای فلسفی و عقلی بار دیگر آغاز گردید. اما این طریق نشر رسالات بزودی منسوخ شده بصورت دیگر درآمد و جای خود را در قرن ۱۲ بکار عمیق تر و بر مفرتر داد و آن عبارت بود از تبعات علمی و فلسفی که بطور کلی در این قرن زنده گشت و فحش و تحقیق فلسفی شایع شد بطوریکه قرن سیزده را یکی از درخشان ترین قرون در تاریخ اروپا از جهت فوق یعنی از لحاظ رواج تحقیقات علمی و فلسفی و نشر دانش و علم قرارداد شده شالودهٔ اکتشافات علمی در این قرن گذاشته شد و میتوان قرن مزبور را مبدأ ترقیات علمی سالهای بعد از آن در اروپا دانست.

این فعالیت علمی قرن ۱۲ بیشتر نتیجهٔ در واقع بود. (اول) تأسیس دانشگاه های جدید (اونیورسیته ها) بخصوص دو دانشگاه باریس در فرانسه و آکسفورد در انگلیس (دوم) تأسیس دودستگاه حزب مانند در حوزة کلیسا موسوم به مراتب درویشی بارهبانیت (۱) که یکی از آنها از طرف سن دومینیک تأسیس گردید و پیروان آن به دومینیکانها (۲) موسوم شدند و دیگری از طرف سن فرانسیس دائر شده و پیروان آن به فرانسیسکانها (۳) معروف گشتند و اینان نوعی از راهبان یادراویش از دنیا گذشته و آواره بودند که به وعظ و موعظه و تعلیم میپرداختند شبیه به روش زندگی سופسطائیان و شکاکین و کلیون یونان قدیم . اونیورسیته ها بسرعت ترقی نموده مراکز مهم فعالیت حیاتی تربیت قریحه و روشنفکری و تحقیقات علمی گردیدند. وعدهٔ کثیری از دانشجویان و طلاب علوم را مجذوب ساخته بدین مراکز روی آوردند و هوشمند ترین افراد زمان بسمت اساتید و معلمین این دانشگاهها بتعلیم طلاب پرداختند .

Dominicains , Dominicans - ۲ Les ordres mendiant , Mendicant orders - ۱

Franciscains , Franciscans - ۲

این معلمین عاشق تحقیق و تتبع گشته بنحو منظم (سیستماتیک) شروع بمطالعه و تحقیق در علوم، بخصوص دوردورشته فلسفه و تئولوژی (فلسفه مذاهب) نمودند . علاوه بر او نیورسیتها مدارس بزرگ حقوق نیز تشکیل شد که در آن علم حقوق رم بدقت تعلیم میشد و در خلال دو قرن ۱۲ و ۱۳ تحقیق در حقوق رم نیز احیا گردید . اما دستگاه مراتب درویشان از آغاز نقش مهمی در نمو و ترقی دانشگاهها انجام داد و محافل تدریس برای يك سلسله اذدروس تأسیس نمود و پیروان سلکی در آن حوزه های درسی تعلیم میگرفتند و دانشکده های (فاکولته های) متعدد دائر نمود . در قرن ۱۳ اکثر دانشمندان و محققین بزرگ زمان از اعضاء و پیروان این دودستگاه مراتب درویشان بودند مانند آلبرت کبیر (۱) و سن توماس د آکوئن (۲) که جزء دو مینیکانها و دنس اسکوتس (۳) و راجر باکون (۴) که در زمره فرانسیسکانها بودند .

دانشگاهها و مؤسسات درویشان عوامل نشر علم و معرفت و موجب بیداری افکار در این دو قرن گردیدند . اولین فعالیت علمی که آغاز گردید عبارت بود از احیاء فلسفه و علوم یونان قدیم بخصوص احیاء آثار ارسطو و ترجمه کتب متعدد تفسیر بر ارسطو که بزبانهای عربی و عبری از طرف دانشمندان عرب و یهود نوشته شده بود . در اوایل قرون وسطی در جهان اروپا تنها از کتاب منطق ارسطو اطلاع داشتند و از سایر آثار وی بیخبر بودند . در اوایل قرن ۱۳ بتدریج با سایر آثار علمی ارسطو آشنائی حاصل شد . ابتدا بعضی از قسمتهای آثار ارسطو از عربی به لاتین ترجمه شد ولی بعداً کلیه آثار ارسطو مستقیماً از زبان یونانی اصلی ترجمه شد . نسخ این کتب و ترجمه های آن در ایتالیا و هم اسپانیا موجود بود و اسقف تولدو (۵) بواسطه مجاورت اسپانی با اقوام مورد موجود بودن متنهای عربی در آنجا مجموعه ای از این کتب فراهم کرده و این مجموعه ددرسترس بود . در تاریخ فلسفه سیاسی ترجمه کتاب ارسطو از یونانی بوسیله ویلیام اف موربک (۶) در سال ۱۲۶۰ حائز اهمیت بسیار است .

۱ - **Albertus Magnus** (۱۱۹۳ - ۱۲۸۰) معروف به البرت کبیر فیلسوف اسکالنتیک

آلمانی و عالم در علوم طبیعی و تئولوژی و نویسنده چند کتاب ، متولد سوایا ، معلم مدارس آلمانی در پاریس و کولونی ، معلم توماس د آکوئن ، چندی اسقف بود و سعی داشت تئولوژی را با فلسفه ارسطو ترکیب نماید . در علم فیزیک و شیمی هم تخصص داشت .

۲ - **Thomas d' Aquin , Aquinas** شرح حال وی در همین فصل ذکر خواهد شد

۳ - **Duns Scot , Scotus** (۱۲۶۵ - ۱۳۰۸) متولد فیلسوف تئولوژیست اسکاتلندی

نویسنده چند کتاب فلسفی ، مؤسس یکی از شعب اسکالنتیک موسوم به **Scotiam** که از سیستم یاشبۀ دیگر اسکالنتیک موسوم به **Thomism** (منسوب به توماس د آکوئن) انتقاد میکرد .

۴ - **Roger Bacon** (۱۲۱۴ - ۱۲۹۴) فیلسوف و عالم طبیعی انگلیسی . تخصص در شیمی

و علم نور و یکی از سازندگان باروت . نویسنده چند کتاب فلسفی و علمی . چندین سال باتهام کفر و شرک

در توفیق بسر برده . **Toledo - 6 - William of Moerbeke**

این ترجمه نتیجه زحمات عده‌ای بود که در تحت سرپرستی توماس داکوئین بنظر نهیه يك نسخه متبرجامع از فلسفه ارسطو تهیه گردید . چون تجدید طلوع آفتاب علم و فلسفه در اروپا پس از قرن‌ها تاریکی از آثار ارسطو شروع شده و تا مدتی ارسطو و آثار وی مظهر علم و فلسفه شمرده شده و اروپائیان آزمان را در واقع ارسطو با علم و فلسفه آشنا میکند ، لهذا در تاریخ فلسفه و علوم ، فلسفه ارسطو ، بخصوص در اروپای غربی ، تأثیر عظیم نموده بطوریکه تأثیر و نفوذ آن غیر قابل تقویم است . آثار ارسطو نه تنها ذخیره و منبع بزرگی از اطلاعات و افکار مختلف اجتماعی و سیاسی را در دسترس مردم قرن ۱۳ گذاشت و موجب طرح عقاید و افکاری شد که مردم در آغاز قرون وسطی از آن بکلی بیخبر بودند بلکه علوم نوینی را هم بنام فیزیک ، زوئولوژی (حیوان شناسی) پسیکولوژی (روانشناسی) ، علم اخلاق ، علم سیاست نیز بوجود آورد و این علوم بنوان اجزاء فرضیه های منظم (سیستماتیک) در باب طبیعت تلقی شد که اصول اولیه آن بصورت متافیزیک (علم باوراء الطبیعه) بیان شده بود . مهمترین آنکه ارسطو دریچه جدیدی از منظره حیات قریحه‌می و فکری یونان را بر روی مردم قرون وسطی بگشود . نثر این فرضیه و اصل ذیل را که منسوب بارسطوست و میگوید (عقل کلید گشایش درب علم بجهان طبیعی است) میتوان در آن عصر بمنزله همان دریچه جدید علم یونانی دانست که بر روی مردم آزمان گشوده شد و از قرن سیزده تا زمان معاصر هنوز اصل مزبور شایع و در میان مردم جهان رایج است .

در اوایل دوره تجدید حیات علم و فلسفه در قرن ۱۳ هدف اشخاص روشن فکر سه چیز بود :

- (اول) آنکه در شناسائی فلسفه و آثار ارسطو متبحر و مسلط شوند .
- (دوم) آنکه فلسفه ارسطو را با سیستم عقاید مسیحیت وفق دهند .
- (سوم) آنکه يك سیستم جامع از علم طبیعت و علم منهب بوجود آورند که بایکدیگر سازگار باشند .

اماد ر قسمت فلسفه سیاسی ، تأثیر فوری کتاب سیاست ارسطو تکامل تکنیک علم سیاست و عنوان موضوعات سیاسی بود مانند تهیه فهرست از موضوعاتی که باید در علم سیاست مطرح شود و موضوع بحث قرار گیرد . آشنایشن بایک سلسله از اصطلاحات فنی و فرضیه های سیاسی ، و دیگر تهیه نقشه و طرحی برای تنظیم مطالب و فصول علم سیاست . بدین طریق کلیه کتبی که تا قرن شانزده در علم سیاست نوشته شده مدیون کتاب سیاست ارسطوست . امامفهوم قبول استدلالات ارسطو در باب سیاست ، مستلزم تحوولی در عقاید اساسی مربوط ب سیاست یا تفسیری در مسائل واقعی که فلاسفه سیاسی زمان فکر میکردند نبود . از طرف دیگر فرضیاتی که از طرف ارسطو در مورد دولت سینه طرح گردیده و متشکل شده بود درباره جامعه قرون وسطی مورد استعمال نداشت و محتاج بود بتجدید نظر کامل و تطبیق و وفق دادن آن با مسائل روز و اوضاع زمان . بعلاوه توماس داکوئین که اولین کسی بود که آثار ارسطو در تحت نظری جمع آوری و ترجمه شده و برشته تحریر درآمد

مایل نبود که از مجموعه سنت سیاسی و اجتماعی که از پدران کلیسا تا قرن ۱۳ رسیده بود دست کشد یا از آن خط مشی منحرف گردد. وی فلسفه ارسطو را کمتر وسیله بدعت در عقاید یا ابداع عقاید جدید قرارداد و بیشتر سعی میکند که فلسفه مزبور را مؤید و کسکی برای تقویت عقاید و فلسفه موجود مسیحیت قرارداد.

بطور کلی در قرن سیزده توجه عمده تحقیق و مطالعه دانشمندان به تئولوژی و متافیزیک بود و کمتر بغایه سیاسی توجه داشتند. اما در قرن ۱۴ تحریرات و تحقیقات در باب مسائل سیاسی رو بفرونی گذاشت و بالنسبه کتب متعدد سیاسی بوجود آمد.

(ب) جان اف سالیسبری

(۱۱۱۵ - ۱۱۸۰ ب . م)

شرح حال:

جان اف سالیسبری (۱) فیلسوف اسکالستیک (مکتب تفسیر) انگلیسی که در جوانی پیاریس رفت و نزد آبلار (۲) و سایر معلمین مشهور تحصیل نمود. وی دوست صمیمی سن توماس ابکت (۳) اسقف بزرگ کاتربری و در هنگام تروری حاضر بوده و بعداً شرح حالی از او نوشت. در ۱۱۷۶ بسمت اسقف شارتر (۴) تعیین گردید. با تحریرات کلاسیک لاتن آشنائی کامل داشت و به سیر و معتقد بود. نفوذ پلاتونیم یا فلسفه افلاطون نیز در تحریرات او مشهود است. وی یکی از مبتکرین فلسفه واقع بینی (رنالیسم) معتدل است. دوقره از تألیفات مهم وی یکی به پللی گراتیکوس (۵) و دیگری به متالوژیکوس (۶) موسوم است و هر دو کتاب مربوط بشاخرات اسکالستیک قرون وسطی است.

فوائد سیاسی جان اف سالیسبری:

کتاب معروف جان آف سالیسبری بطوریکه قبلاً اشاره شد به پولیکراتیکوس (۷) موسوم است که قبل از ترجمه کتب ارسطو و رواج آن و در سال ۱۱۵۹ نوشته شده. این کتاب اولین اثری است که بطریق منظم و جامع و مبسوط در قرون وسطی در فلسفه سیاسی و تحلیل سیاست برشته تحریر درآمده.

کتاب مزبور ملخصی است در بیان سنت قدیم در مسائل سیاسی از زمان سیر و سنکا و دوره بعد از آن و زمان آباء کلیسا و عقاید حقوق دانان رم و به قرن ۱۲ منتهی میشود. نویسنده سعی کرده است تا درجه بی با رعایت نظم و ترتیب، عقاید هر یک از گذشتگان

۱ - John of Salisbury - ۲ - Abelard

۳ - St. Thomas à Becket - ۴ - Chartres - ۵ - Polycratius - ۶ - Metalogicus

۷ - نسخه صحیح این کتاب بوسیله C. C. J. Webb تألیف و در آکتفورد در سال ۱۹۰۹ چاپ شده و قسمتهائی از آن نیز بنام «کتاب زمامدار جان اف سالیسبری» از طرف John Dickinson ترجمه و در سال ۱۹۲۷ در نیویورک بچاپ رسیده و مترجم مقدمه جامعی بر کتاب نگاشته است.

رادرمورد هر يك از مسائل سياسي ذكر كند تا برسد به عقايد رايج در قرن ۱۴. اما بقیه مفسرين فلسفه سياسي معاصر، از مختصات عجيب اين كتاب آن است كه اوضاع دوره فتووالی و تشكيلات جامعه فتووالی در آن منعكس نيست در حاليكه نویسنده در متن دوره فتووالیسم میزیسته و بر حسب قاعده باید این نوع مسائل كاملا در آن كتاب منعكس باشد

ابدآل جان اف سالیبری در این كتاب همان كامنولت است یا رس پوبلیکا (۱) بدان نحو كه سبزو معتقد بوده یعنی جامعه‌ئی كه بوسیله يك پیمان مشترك در باب قانون و حقوق یكدیگر پیوسته باشد. « با وجود تأثیرات قوه گریز از مركز خاص فتووالیسم، ایده اساسی در فلسفه جان عبارت است؛ از حكومت جامعه در تحت اداره یك نفر نماینده قدرت عامه كه موافق مصلحت عمومی حكومت كند و بسبب قانونی بودن آن اخلاقاً بر حق شناخته شود.

بقیه جان اف سالیبری «قانون، تشكيل رشته پیوندی در تمام روابط انسانی داده و در همه جا حاضر است و این پیوند شامل رابطه بین حاكم و محكوم یا زمامدار و مردم نیز هست، ولذا قانون از طرف شاه و هم از طرف رعایا واجب - الاطاعه است». جان بقدری بصحت این فرضیه معتقد است كه تیزبین يك شاه واقعی و يك زمامدار استگر در نظری در درجه اول اهمیت قرار میگیرد.

بقیه بعضی از مفسرين فلسفه سياسي، كتاب وی حائز این افتخار است كه اولین جمله دفاعیه از فرضیه لزوم مقابله شدید باستمگران كه در اصطلاح فلسفه سياسي زمان آنرا تیزانیسم (۲) مینامیدند یعنی ظالم كشی در تحریرات سياسي قرون وسطی در این كتاب دیده شده در آنجا كه میگوید: «آنكس كه غاصب شمشیر گشته سزاوار است كه با شمشیر بهلاكت رسد».

وی در كتاب چهارم در فصل اول از كتاب پولیکراتیکوس مینویسد: (۳)
«بین يك ستمگر و يك زمامدار تنها يك فرق عمده موجود است. زمامدار مطیع قانون است و بر مردم بحکم قانون و بر طبق قوانین حکومت میکند و خود را چیزی جز خادم مردم نمیشمارد و از برکت قانون است كه وی دعوی خود را بر آن حكومت بر مردم نيك و پسندیده قلمداد کرده و در نظم امور كامنولت مؤثر ساخته است».
در جای دیگر مینویسد: (۴)

« بعضی از فرضیات مشخصه مربوط بقانون است كه دارای خاصیت لزوم جاودانی است (یعنی الی الابد لازم الاجراست) و در میان تمام ملل قدرت قانونی دارد و مطلقاً قابل الغاء و شكستن نیست و احدی نمیتواند بعنوان معافیت از کیفر، اجرای آن معاف گردد. اکنون بگذار باندنجان دور قاب چین ها و گر ناچیان زمامداران همه جا در شیور و گونا بنوازند كه زمامدار مشمول حكم قانون و تابع قانون نیست

۱ - Res publica - ۲ Tyrannicide

۳ - رجوع شود به ترجمه دیکین سن صفحه ۳ فصل اول جلد چهارم

۴ - فصل هفت جلد چهارم صفحه ۳۳ كتاب مزبور

و آنچه که اراده کند و میل او باشد همان است. و نه تنها اراده وی مؤثر در اجرای قانون بر طبق انصاف است بلکه اراده وی مطلق است و آزاد از تمام محدودیت‌ها؛ اراده وی قدرت قانونی دارد. . . . مهذا من معتقدم . . . که شاهان محکوم بحکم قانون هستند»
توماس داکوئین نیز در تمام فرضیه‌ها و عقاید مربوط بقانون و ارزش و اعتبار قانونی با جان مشترک العقیده است باستانی موضوع تیرانیسید یا ظالم کسی که بدان معتقد نیست. جان در تفسیر فلسفه خود بیشتر اصطلاحات فلسفی سیرون را بکار برده در حالیکه توماس داکوئین بیشتر اصطلاحات فنی ارسطو را بکار میبرد. بهر حال نکته مهم فرضیه این دو فیلسوف همان جهانی بدون قانون است که در این مورد تأکید بسیار کرده‌اند.

(ج) = هنی توماس داکوئین و عقاید سیاسی او

(۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ ب. م)

شرح حال :

توماس داکوئین فیلسوف ایتالیایی و مهمترین فیلسوف اسکاتلی کیسم (مکتب



۱ - سن توماس داکوئین

تفسیر) و یکی از مقدسین بزرگ کلیسای کاتولیک روم و مؤسس بیستی است که لئون سیزدهم آنرا در سال ۱۸۷۹ فلسفه رسمی خود اعلام نمود. توماس متولد **روکاسکا** (۱) نزدیک ناپل و از یک خانواده زمامدار موسوم به **آکوئینو** (۲) می‌باشد. وی تحصیلات دوره کودکی و جوانی خود را در **مونت کاسینو** و ناپل انجام داده در ۱۲۴۳ برخلاف میل خانواده اش زندگی رهبانی پیش گرفت و وارد جرگه رهبانی **دومینیکانها** شد چنانچه معمول بود که در آن زمان اشخاص دانشمند و روشن فکر به یکی از دو جرگه رهبانی یا درویشی وارد می‌گشتند و اهل این جرگه مالکیت و تولد و اموال را در زمره شرور دانسته و معتقد بودند که چون پاپ سنت اصلی و اولیه

۱ - Rocca Secca - ۲ - Aquino

مسیح یعنی پشت بازدن به مال و تمول و شوکت و جلال را ترك کرده و در امور سیاسی و دنیوی نیز دخالت نمیکند غاصب است و شایستگی رهبری مسیحیت را ندارد. توماس داکوئن در ۱۲۴۵ شاگردی البرتوس ماگنوس (۱) را پذیرفته در ۱۲۴۸ با وی بکولونی (۲) مسافرت کرده و پس از چهار سال توقف در آنجا در ۱۲۵۲ به پاریس رفت و به ادامه تحصیل نزد البرتوس پرداخت و پاریس را اقامتگاه خویش قرار داد. در پاریس شهرتی بسزا یافت و او را معلمی بزرگ و هم پیشوای دومینیکانها و قاند مسلک رهبانی شناختند و در همان زمان بود که غوغائی در درون دانشگاه در مشاجره بین دنیویون و فرانسیسکانها پیا خاست. از ۱۲۵۶ تا چند سال در ایتالی بسر برد و به تحریر قوانین مشروطیت دومینیکانها پرداخت و در دربار پاپ سم پروفوسور و مستشار را یافت. در این سفر بشاجره علمی با ابرابانت (۳) و انتقاد به تحریرات وی پرداخت که طرفدار فلسفه ارسطویی انحرافی بود و در این مشاجره فایق آمد. بدین طریق فلسفه اسکالستیک توماس غالب گردید. در ۱۲۷۲ برای تأسیس دارالعلم به ناپل رفت. دو سال بعد هنگامیکه برای شرکت در شورای ایون بعنوان مشاور پاپ عازم لیون بود در راه فوت شده آرامگاه وی در کلیسای سن سر نین (۴) در تولوز فرانسه است.

توماس داکوئن معلمی زبردست بود و تحریرات وی حاکی از تیزهوشی و سرعت انتقال اوست.

تحریرات توماس متکی بعقل و منطق است و بزبان لاتن ولی ساده نوشته شده و همیشه در ذکر مسلک و عقاید خود در طریق اعتدال سیر میکند. تحریراتش لحن روحانی دارد. رفتار و سلوکش نسبت ببرد مبنی بر شکسته نفسی و تحقیر نفس و خیراندیشی بود. بعدها در السنه مختلفه اروپائی کتب متعدد در شرح حال و تفسیر فلسفه توماس نوشته شد بخصوص در تاریخ حقوق بین الملل، وی یکی از واضعین حقوق مزبور شمرده میشود و با بحث متعدد در باب حقوق و روابط بین الملل نوشته که تا به امروز بدان استناد میشود.

تالیفات و آثار

اثر مهم توماس داکوئن کتاب تئولوژی است موسوم به **سوماتئو تئولوژیکا (۵)** که در سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۲ از طرف آباء دومینیگان انگلیس (۶) در لندن ترجمه و چاپ شده. دوازده دیگر از توماس داکوئن باقیامده که عمرش کفاف نداده و آنرا ناتمام گذاشت یکی موسوم به **شورژیه این پرنسیپوم (۷)** که جلد اول و جلد دوم فصول یک تا چهار آن بقلم توماس داکوئن است و بقیه با احتمال قوی بقلم **بطلمیوس لوگا (۸)** تحریر یافته. دیگر کتابی است در تفسیر سیاست ارسطو که مجلدات اول و دوم و سوم فصول یک تا شش

۱ - Albertus Magnus - ۲ - Cologne

۳ - Siger de Brabant - ۴ - St. Sernin - ۵ - Summa theologica

۶ - Fathers of the English Dominican Province - ۷ - De regimine principum

این کتاب در سال ۱۹۳۰ از طرف Gerard P. Phelan بانگلیسی ترجمه شد.

۸ - Ptolemy of Lucca

آن بقلم توماس و بقیه به احتمال قوی بقلم پطراف اوورنی (۱) نوشته شده (۲)

فهرست اصول بنیاد سیاسی توماس داگوئنی :

توماس داگوئین جمع بین فلسفه ارسطو و آگوستین کرده و فلسفه وی بفرسفه تامیست (۳) یا تامیسم معروف است یعنی منسوب به تام که مخفف توماس است و اینک اصول عقاید وی فهرست مانند ذکر میشود :

- (۱) انسان : انسان موجودی است سیاسی و اجتماعی .
- (۲) دولت و جامعه : هدف دولت حفظ مصلحت و منافع جامعه است و این منظور با وحدت کامل جامعه و تشکیل جبهه محکم در برابر دشمن میسر میشود .
- (۳) مبدأ حکومت : مبدأ حکومت من جانب الله است .
- (۴) بهترین شکل حکومت : بهترین شکل حکومت هانرفی است بشرط تمرکز قانون و قدرت قانون .

(۵) رابطه فرد با دولت : حکومت نباید بتابعین خود ستم کند و زمامدار نباید ستمگر باشد .

(۶) شورش برضد حکومت : شورش برضد حکومت صحیح نیست و هر نوع تغییر درحکومت باید از طریق قانونی و حقوقی و قضائی (لگال) انجام پذیرد زیرا مبدأ حکومت آسمانی و الهی است .

افر فردی نتوانست بوسائل قانونی و حقوقی جبران خسارات و صدمات وارده به خود را از دولت بخواهد و اگذار دولت را به خدا نماید .
(۷) کلیسا و دولت : کلیسا مقدم بر دولت است و رئیس دولت باید مطیع امر رئیس کلیسا باشد .

قدرت دولت ناشی از خداوند است اما بوسیله کلیسا بدولت اعطا شده . وفاداری غائی انسان ، به کلیسا و خداست ولی باید مطیع دولت هم باشد (تضادگویی و ابهام) چون دولت نیز قدرت خود را از کلیسا اخذ نموده است .

(۸) حقوق : توماس بوجود حقوق جاودانی قائل شده و آنرا بقانون عالم و حکمت الهی معنی میکند و این حقوق را مدارعالم هستی و براساس طلب سعادت و نیکی ، واجتناب از بدی و شرارت ، و خارج ازحوزه قدرت آدمی دانسته . آئین تئولوژیک (مذهب شناسی) را حد فاصل یا میانجی بین حقوق طبیعی ناشی از منبع الهی با حقوق بشری (یا دنیوی یا لگال) که در تضاد میباشد دانسته و کلیسارا قاضی بین این دو حقوق متضاد میشارد .

۱- Peter of Auvergne

۲- رجوع شود به M. Grabmann اثر Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin
در Beitrage Zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters اثر C. Baeumker جلد ۱۲
Thomisme , Thomiste - ۴

(۹) جنك : جنك را برحق می‌شمارد و آئین حقانیت جنك را پایه آئین‌جنگی کاتولیک روم قرار می‌دهد و جزئی از تئولوژی اخلاقی میدانند. دروغ و تقصیر قول و پیمان شکنی و قتل زنان و کودکان را در جنك منع می‌کند برخلاف کلیسای ارتودوکس که معتقد بود باید بزور اسلحه همه را مطیع ساخت و نمیتوان شرایط و محدودیت‌هایی در جنك قائل گردید.

در تحلیل فلسفه سیاسی توماس داکوین

(اول) طبیعت و جامعه

خون فلسفه ارسطو ابتدا از مجرای منابع یهود و عرب بازوبای مسیحی وارد شده بود درشامه فکری مسیحیان کلیسا بوئی از کفر داشت. البته مفهوم کفر درعرف مسیحیان عبارت بود از عقیده اشخاص غیر مسیحی و خارج از مذهب مسیح . لهذا تمایل کلیسا در آغاز این نهضت علمی آن بود که تعلیم آثار ارسطو را منع کند چنانچه در سال ۱۲۱۰ این نوع تعلیمات در دانشگاه پاریس ممنوع گردید ولی این منع چندان مؤثر واقع نگشت و نتوانست جلو نشر فلسفه ارسطو را بگیرد. لهذا کلیسا کمتر مسئله منوعیت تعلیمات ارسطو اهمیت داده از روی عقل و منات، هم خود را صرف آن نمود که فلسفه مزبور را در دست گرفته و آنرا لباس مسیحیت ببوشاند و بصورت عقاید مسیحی بیرون آورد و بدین طریق فلسفه‌نی نوین بوجود آورده دلیل بر وجود این نیروی زنده قریحه‌نی مسیحیت در قرون وسطی آنکه نه تنها مطالعه آثار و تعلیمات ارسطو را معمول داشت بلکه بزودی موفق گردید که فلسفه ارسطو را یکی از پایه‌های فلسفه مذهبی کاتولیک روم قرار دهد، و در مدت کمتر از یک قرن آنچه را که بنوان یک بدعت ضد مسیحی از آن‌خائف بود مبدل کند یک سیستم فلسفه نوین که لباس مسیحیت پوشیده و امید آن بود که این فلسفه جدید پایدار بماند. این کار بوسیله معلمین دستگاه مراتب درویشان راهب، بخصوص بوسیله دو نفر از دو مینیگان‌ها انجام شد یکی آلبرت کبیر و دیگر توماس داکوین. پس از نشر فلسفه توماس داکوین ابتدا تصور میشد که ظهور این فلسفه ظفری است در عالم فلسفه و این فلسفه کامل است و پایدار و همیشه جاودان خواهد بود، اگرچه در مقابل فلسفه ارسطوئی مسیحی شده توماس داکوین از قرن ۱۳ بعد فلسفه ارسطوئی دیگری هم وجود داشت که همان فلسفه ارسطوئی ضد مسیحیت جمعیت اورروئیست‌ها (۱) باشد (یعنی کسانی که از ابتدا جنبه مثبت قضیه را گرفته فلسفه ارسطو را کفر و ضد آئین مسیحیت می‌شردند و همان سنت از طرف جمعی تعقیب شده بود) معهذا تاچندی تصور میرفت که فلسفه توماس پایدار می‌ماند. حتی در درون حوزه مکتب تفسیر ارتودوکس هم متفکرین فرانسیسکان مانند دنس اسکوتس و گیوم دو کام همیشه نسبت مسئله ترکیب عقل و ایمان که روش نوین توماس بود شک کرده بودند. اما در قرن ۱۴ این اختلاف و تشتت عقاید

درباب فلسفه کلی توماس که شامل فلسفه سیاسی وی نیز میشد شکل گرفت و آفتابی شد و از آن پس، پایه فلسفه توماس ست و متزلزل گردید.

جوهر فلسفه توماس داکوئن عبارت است از سن تر (۱) یا اصل ترکیب در عالم و بر پایه عقیده مزبور قرار گرفته. در باب عقیده وی به ترکیب عقل و ایمان اشاره کردیم. وی معتقد بوجود يك ترکیب عظیم جهانی است در تمام موارد (۲) و آنرا يك سیستم جامع و حاوی کل اشیاء و آثار میدانند و کلید این دستگاه جامع را عبارت میدانند از هم آهنگی و توافق (هارمونی).

گوید: «خدا و طبیعت آقدر بزرگ و توانگر هستند تا در دستگاه خود معلی برای تنوعات بی انتها که وجود محدود را تشکیل داده اند ایجاد نمایند. مجموعه علم انسانی تشکیل يك قطعه منفرد و پیوسته را میدهد (تعریف علم). و در میان علوم، آنها که دامنه داتر و وسیع تراند ولی تعمیم آنها کمتر است علوم مخصوصی هستند که هر کدام موضوعی خاص را واجداند و برتر از همه علم فلسفه است (تعریف فلسفه). فلسفه عبارت است از انضباط عقلی که میخواهد اصول جهانی و تمام علوم را فرموله نماید اما تئوری مسیحیت مافوق عقل است و بر پایه الهام الهی استوار میباشد (تعریف تئولوژی) و تئولوژی عبارت است از جمع کل سیستم و دستگاه. اگر چه الهام ما فوق عقل است ولی مخالف عقل نیست و تضادی با آن ندارد. تئولوژی، سیستمی را کامل میکند که علم و فلسفه آغاز آن سیستم را تشکیل داده اند. (رابطه تئولوژی با علم و فلسفه) ولی تئولوژی هیچگاه ادامه و سلسله متده علم و فلسفه را موقوف نمیدارد. ایمان عبارت است از انجام دستور عقل (رابطه عقل و ایمان و تعریف ایمان). ایمان و عقل با یکدیگر ترکیب شده معبد علم را بنا کرده و دستگاه علم را بوجود آورده ولی هیچگاه این دو عنصر با یکدیگر ذر تضاد و اختلاف نبوده و بر خلاف یکدیگر عمل نکرده و نخواهند کرد.»

بطوریکه از سطور فوق مشهود است تصویریکه توماس داکوئن از طبیعت رسم میکند کاملاً با نقشه وی در باب علم وفق میدهد. طبق نقشه وی «کل عالم تشکیل يك دستگاه سلسله مراتب (هرم هیرارشی) داده که خداوند در رأس آن قرار گرفته و پست ترین موجودات در قاعده آن. هر موجودی طبق احتیاج داخلی طبیعت خویش عمل میکند و در جستجوی مصلحت و نیکی خود یا نیل بشکل حد کمالی است که با طبیعت وی توافق دارد، و مکان خود را در مرحله اعلی و مرتبه بالاتر بر طبق درجه کمالش مییابد. بهر حال طبق قانون طبیعت، اعلی باید حکومت کند و ادنی را مورد استفاده قرار دهد چنانچه خداوند بر جهان، یا روح برجسد حکومت میکند (یعنی خداوند بمنزله روح جهان مادی است) هر موجود هر اندازه هم که پست و حقیر باشد در جهان فاقد ارزش نیست زیرا در مکان خود مستقر بوده و دارای وظائف و حقوقی است

که بوسیله انجام آن وظایف بکمال کل کمک میکند و در طریق کمال کل عالم بدین طریق شرکت مجبوسید. جوهر واصل این نقشه بزرگ، خود بمنزله مقصد و هدف است و همه اجزاء عالم بسوی آن هدف متوجه. طبیعت آدمی در چنین دستگاه عظیم در میان مخلوقات و موجودات جهان محلی خاص و مکانی منحصر بخود دارد زیرا انسان نه تنها واجد طبیعت جسمانی است بلکه مالک یک روح عقلی و روحانی فیزهست که اذ برکت آن، بستگی و خویشی با خداوند یافته است. در میان تمام موجودات تنها انسان است که در آن واحد هم جسد است و هم روح. مؤسسات و قوانین انسانی که بوسیله آن حیات آدمی هدایت میشود بر پایه این حقیقت اساسی قرار گرفته است.

فرضیه حیات اجتماعی و سیاسی توماس دا کوئن مستقیماً تابع نقشه بزرگتر وی در باب طبیعت بعنوان کل قرار گرفته و جزء را تابع کل می شمارد. قسمتی مهم از تحریرات و آثار منظم (سیستماتیک) وی را در باب فلسفه و تئولوژی تحلیل همین موضوع تشکیل داده میگردد:

«جامعه نیز مانند کل طبیعت عبارت از یک دستگاه غایات و هدفهاست که در آن، ادنی خدمتگذار اعلی و اعلی مدیر و راهنمای ادنی است.»

سپس توماس دا کوئن بنا بر تأیید عقیده ارسطو، جامعه را عبارت میداند از مبادله متقابل خدمات و کارها بمنظور حیات نیک، و گوید: «در این مبادله کار و خدمت، هر کس بنحوی شرکت دارد. کشاورز و صنعتگر خدمات فنی خود را انجام داده چیزی بجامه اهداء میکند. کشیش بوسیله دعا و نماز و انجام امور مذهبی خدمت میکند و هر طبقه کار مخصوص بخود را انجام میدهد، و لازمه مصلحت مشترک و خیر عمومی در چنین سیستمی وجود نیروی حاکمه است همانطور که روح بر جسد و اعلی بر ادنی حکومت میکند.»

در میان فوق نیروی حاکمه را تشبیه بروح و جامعه را تشبیه بجسد میکند و این تشبیه یا تعریف با تعریف قبلی وی که خداوند را روح جهان میداند تضاد دارد و اگر بنا شود که گفته فوق را بخواهد تحلیل کند در مسئله نیروی حاکمه گرفتار ابهام و باز دچار تضاد میشود زیرا ناچار است نیروی حاکمه را تفکیک کند بنیروی روحانی و جسمانی و در این صورت اگر نیروی روحانی را بمنزله روح جامعه بخواند معلوم نیست نیروی جسمانی یا سیاسی یا دنیوی را چه نام خواهد گذاشت؟ توماس دا کوئن تأسیس و ظهور دولتها و کشورها و حکومت بر آنها و طرح نقشه شهرها و ساختمان قلاع و تشکیل بازارها و ترتیب امور تعلیم و تربیت را به مشیت الهی در مورد خلقت عالم و حکومت بر کل عالم تشبیه و با آن مقایسه میکند.

وی زمامداری را بدین طریق عبارت از یک مقام و مأموریت یا امانت و اعتبار میداند که متعلق بکل جامعه است و بقیده وی «زمامدار نیز مانند ادنی رعیت خود آنچه که میکند بدین سبب برحق و معتبر شناخته میشود که وی نیز مانند ادنی رعیت خود در انجام اعمال زمامداری بخیرعاه و مصلحت مشترک جامعه چیزی تقدیم کرده

است. و چون قدرت زمامدار بنطور نظم حیات سعادت مند انسان ناشی از خداست لذا این قدرت بمنزله يك وزارت و خدمت است بجامه بیکه وی در رأس آن قرار گرفته. زمامدار نمیتواند خارج از حدود بیکه لازم است اعمال قدرت نماید یا بوسیله وضع مالیات اموال اشخاص را ضبط کند.

لذا در مسلک توماس داکوئن هدف اخلاقی حکومت، ارجح است یعنی « در امر حکومت هدف اخلاقی نسبت بسایر هدفها برتری دارد، حیات با صمرت و سعادت مند و توأم با تقوی هدف حقیقی انسان در جامعه است و لذا وظیفه زمامدار است که اعمال و افعال هر طبقه را در کشور بطرف این هدف هدایت نماید. اما این هدف البته باید ما را بغیر و صلاحی وراء حیات ارضی یعنی بطرف حیات آسمانی رهبری کند و این نیز از عهده قدرت سیاسی انسان خارج است و در حوزه قدرت کشیها و روحانیون قرار دارد نه زمامداران ».

بطوریکه ملاحظه میشود در اینجا توماس مجبور شده است حکومت را تفکیک بدو جزء کند. يك جزء آنرا تابع دستگاه کل فلسفه خود قرار دهد و دیگری را یا مردود شمارد و یا نسبت بدان سکوت کند و توضیح مطلب را بسامحه گذراند. اما ملاحظه میشود که هیچک از ایندو راهرا پیش نکرده. از جمله خصوصیات عقاید توماس آن است که وی در جای دیگر حیات سیاسی منظم و صحیح را نیز از جمله اسباب و لوازم نیل باین هدف نهایی و اخلاقی و روحانی می شمارد بگوید: « وظیفه زمامدار ارضی آنست که پایه های سعادت انسانی را برای تحصیل صلح و تأمین نظم گذارد و صلح را بوسیله مراقبت در حسن جریان اداره امور عامه و دستگاه قضائی و دفاع، محفوظ دارد و آنرا بوسیله رفع نقائص و دفع شرور و اصلاح امور و رفع موانع حیات نیک، تقویت کند ».

بعقیده وی: « آن هدف اخلاقی که زمامداری سیاسی برای آن بوجود آمده متضمن آن است که (اولاً) اتوریته محدود باشد و (ثانیاً) این اتوریته، تنها بر طبق قانون اعمال شود. » نفرت و مخالفت توماس داکوئن نسبت بظلم و ستمگری بهمان درجه جان اف سالیسبری شدید است اگرچه برخلاف عقیده جان با تیرانیسید یا ظالم کشی و قتل ستمگر مخالف است.

در باب مقاومت در باره ستم و ستمگر میگوید: « مقاومتی که بر حق شناخته شود عملی است عمومی و بعامه خلق تعلق دارد و حق کل مردم است و لذا در طریق احراز این حق باید شرط اخلاقی زیر حتماً ملحوظ شود که اشخاصی که در برابر زمامدار و عمل وی مقاومت میکنند مسئول رعایت يك نکته هستند.

آنها باید مطمئن شوند که ضرر مقاومت ایشان بمصالح عامه کمتر از بدیهای زمامدار یا دولتی است که در صدد ساقط کردن آن هستند. »

توماس، شورش و فتنه و آشوب و اغتشاش را گناهی عظیم می شمارد ولی مقاومت برحق را در برابر ظلم، بمنزله شورش و آشوب نمی شمارد و بین ایندو عمل فرق میگذارد. در موضوع ظلم و ستم، توماس دروقف دادن عقیده ارسطو دچار اشکال نشده

زیرا هر دو نظریه بقیده وی یکدیگر نزدیک است و هر دو نظریه با اعمال زور برخلاف حق مخالف بوده و هر دو فلسفه در این اصل اشتراک دارند که «قدرت را تنها هنگامی میتوان برحق شمرد که در راه خیر و صلاح عامه بکار رود». بدین طریق توماس داکوین در موضوع زبور چیزی بر عقیده رایج زمان نیفزوده.

توماس در مورد لزوم محدودیتهای اخلاقی زمامداران تأکید میکند، ولسی نسبت بجنبه های حقوقی و کنستیتوسیونل این موضوع ساکت بنظر میآید. بهین سبب در باب اشکال حکومت و طرفداری از رژیم مانرشی که وی آنرا بهترین شکل حکومت می داند چیزی مزید بر عقیده ارسطو نگفته و همان خط مشی ارسطو و تحقیقات آکادمیک کتاب سیاست ارسطو را تأیید میکند. میگوید: «قدرت شاه باید محدود باشد نه نامحدود» ولی این محدودیت را معنی و تفسیر نمیکند و مقصود خود را از این محدودیت توضیح ننیده‌اند. معیناً از مفاد بیانات وی چنین استنباط میشود که معتقد است «بزرگان کشور که مشاورین طبیعی و انتخاب کنندگان شاه هستند در قدرت شاه باید شریک باشند» وی حکومت خود را در برابر حکومت ستمگر قرار داده اولی را برحق و قانونی میشارد ولی توضیح ننیده که مقصود از قانونی چیست و اتوریته قانونی کدام است و چگونه ایجاد میگردد و بدست میآید؟ در بحثی که در باب ستمگری (تیرانی) نموده است، بنا بر آنکه حکومت از کدام یک از دو نوع باشد دو نوع علاج را در برابر ستمگران متذکر میشود. میگوید:

«اگر حکومت از نوعی باشد که قدرت زمامداریانش از مردم باشد در این مورد حق آن است که مردم شرایطی را که بر طبق آن اتوریته زمامدار ایجاد شده است بازو اجرا نمایند و در این مورد اعمال قوه از طرف مردم و مقاومت برای اجرای شرایط، مجاز است. ولی اگر حکومت از نوعی باشد که زمامدار یا زمامداران مافوقی دارند که قدرت ایشان ناشی از اوست، مردم باید بمافوق شکایت کنند و جبران خسارات خود را از او بخواهند». توماس داکوین یک تئوری کلی در باب منشأ قدرت ندارد و در باب این نکته اساسی فلسفه سیاسی ساکت است.

(دوم) در طبیعت قانون یا حقوق

توماس داکوین بقانون احترام و اهمیت بسیار میگذارد تا آنجا که اتوریته قانون و مبدأ آنرا اصلی و ذاتی میشارد نه متکی بانسان. وی مدام در خلال بحثهای خود جاهد است که حقوق یا قانون انسانی (سیاسی) را بحقوق الهی مربوط سازد و اولی را ناشی از دومی شمارد در این باب میگوید:

«حقوق و قانون چیزی است بسیار وسیعتر و مبسوط تر و بزرگتر از آنکه تنها وسیله نظم روابط انسانی شمرده شود.»

توماس، حقوق بشری را جزئی و قطعه لی از کل دستگاه حکومت الهی

میشمارد که در آن حکومت، آنچه که در آسمان و زمین است در تحت اداره خداوند است و آنرا ناشی از عقل الهی میدانند.

میگوید: «این عقل الهی ناظم روابط بین تمام موجودات اعم از حی و غیر حی و حیوان و هم انسان است و قانون بمعنی اخص و در عرف بشری تنها مظهری است از حقیقت عالم یا نظام عالم. حقیقت عالم یا نظام عالم مظاهر بسیار دارد اما مظهر خاص مزبور حائز اهمیت است.»

توماس بدین طریق يك فرضیه کلی برای حقوق و قانون بوجود آورده و نظر باهمینی که باین موضوع داده در فلسفه سیاسی خود توجه مخصوص بدان مبذول داشته است. لهذا تقیسی که برای حقوق و قانون قائل میشود از خصوصیات فلسفه اوست. وی اتوریتة قانونی زمامدار را از جهت اهمیت در درجه دوم، و نفس قانون را در درجه اول قرار میدهد. میگوید: «يك زمامدار غیر قانونی را نمیتوان تنها ناقض حقوق انسان و دشمن مؤسسات بشری شمرد بلکه وی بر ضد کل دستگاه خداوندی که در آن، خداوند بر عالم حکومت میکند قیام کرده و علم طفیان بر افراشته است.»

در تقسیم حقوق یا قانون:

توماس داکوین حقوق را بچهار نوع تقسیم میکند و آنرا چهار شکل از عقل دانسته اشکال عقول چهار گانه می شمارد و هر یک از چهار شکل عقل را در يك سطح معین از تحقق عالم قرار داده گوید: «حقیقت عالم در چهار سطح جلوه میکند و بنا بر این عقول چهار گانه بصورت چهار نوع حقوق ظاهر میشود: (اول) حقوق جاودانی (۱) (دوم) حقوق طبیعی (۲) (سوم) حقوق الهی (۳) (چهارم) حقوق بشری. (۴)

(اول) حقوق جاودانی: بقیده توماس داکوین «حقوق جاودانی همان عقل الهی است و عبارت است از يك نقشه و طرح جاودانی از حکمت الهی که بوسیله آن، کل عالم خلقت، اداره میشود. این قانون و حقوق بخودی خود مافوق طبیعت فیزیکی انسان است و وراء فهم بشری، ولی منافی با عقل انسان و خارج از عقل بشری هم نیست، تا آنجا که طبیعت محدود انسان اجازه میدهد وی در حکمت و نیکی خداوند شرکت دارد و اگرچه طبیعت انسان تنها نمایش تصویری تحریف شده از کمال الهی است معینا حقیقت فوق در وجود انسان هم منعکس و متجلی است.»

(دوم) حقوق طبیعی: گوید: «حقوق طبیعی را شاید بتوان انعکاس عقل خداوند در موجودات مخلوق الهی تعریف نمود. طبق این قانون خداوند در طبیعت تمام موجودات خاصیتی مقرر داشته تا بخیرو صلاح گرویده و از سرور و بدبها اجتناب کنند و خویشتر را فطرتا نمایند و بعدا کثر کمال مکن، حیاتی را که شایسته طبیعت آنهاست ادامه دهند. اما در مورد انسان همانطور که ارسطو فکر کرده است، این حقوق عبارت است از میل انسان بحیاتی که در آن، طبیعت عقلی انسان صورت تحقق پذیرد.»

توماس ، تایل ذاتی انسانرا بزندگی اجتماعی و شرکت در کار جامعه و حفظ حیات و تعلیم و تربیت کودکان، و جهد در یافتن حقیقت و تقویت هوش و درایت را بعنوان امثله برای اثبات صحت نکته فوق ذکر کرده و میگوید : «نقش حقوق طبیعی در مورد انسان آن است که حداکثر حوزه عمل و فعالیت را برای تحقق تمایلات فوق در دسترس انسان میگذارد.»

(سوم) حقوق الهی : اما حقوق الهی را توماس به الهام معنی میکند و آنرا عبارت از الهام میدانند . الواح موسی را که حاوی کد قانون یا حقوق یهود است و همچنین مقررات و قوانین اخلاقی یا حقوق مذهب مسیح را که بصورت کتاب مقدس یا بوسیله کلیسا الهام و اعلام شده است بعنوان امثله حقوق الهی ذکر کرده ، میگوید : «حقوق الهی عبارت است از نعمت و رحمت خداوند که بر بشر نازل شده و مانند حقوق طبیعی نتیجه کشفیات عمل طبیعی نیست » ولی سعی میکند که در این تفسیر ، شکافی بین عقل و الهام ایجاد نکند و آنرا منافی بکدیگر قرار ندهد . میگوید : « الهام چیزی مزید بر عقل میکند ولی آنرا ابطال و تخریب نمینماید .» بدین طریق ، توماس سیستم خود را بر پایه دو عنصر عقل و ایمان میگذارد .

در تفسیر انواع حقوق در مورد سیاست ، موارد استعمال آنها در عالم سیاست ؛ بیانات وی جالب توجه است . میگوید : « چون حقوق طبیعی ناشی از عقلی است که کمک بدان نرسیده لذا در تمام افراد بشر اعم از مسیحی یا کافر و مشرک مشترک بوده و از این سبب است که اخلاقیات و حکومت بطور کلی بر پایه مسیحیت و مذهب مسیح قرار نگرفته هر قومی برای رفته اند و حقوق طبیعی الزام باطاعت کشوری و سیاسی نسبت بزمامدار را تضعیف نمیکند بلکه تقویت مینماید و لذا رعایای مسیحی يك دولت کافر یا زمامدار غیر مسیحی حق ندارند از اطاعت آن زمامدار سرپیچی کنند . کفر و شرک البته بدترین جرائم است زیرا حقیقتی را که دستگیری بدان منوط است ابطال کرده و ممکن است رعایای يك زمامدار مشرک و کافر را از قید اطاعت آزاد کند ولی کلیسا نباید يك زمامدار را تنها بعنوان آنکه مشرک و کافر است خلع نماید . »

(چهارم) حقوق بشری : بقیده وی « سه نوع حقوق فوق یعنی حقوق جاودانی و طبیعی و الهی سطوح سنجش (استاندارد) سلوک و موازین رفتار آدمی هستند و اگرچه بعضی اوقات قابل استعمال در مورد انسان میباشد ولی بخصوص برای استعمال در مورد انسان آفریده نشده و خاص طبیعت انسان نبوده ناشی از طبیعت آدمی نیستند . حقوق و قانونی که بالاخص برای موجودات بشری طرح شده بقیده توماس عبارت است از حقوق بشری و آن بر دو قسم است : ژوس ژانسیوم (حقوق عام) و ژوس سیویل (حقوق کشوری) .

در نظری «حقوق بشری برای تنظیم و اداره حیات نوعی مخصوص از موجودات عالم خلقت بوجود آمده که عبارت باشد از نوع انسان و لذا تنها در مورد آدمی قابل استعمال است و بس . بمفهوم دیگر میتوان گفت که حقوق بشری معرف اصول نوینی نیست بلکه تنها اصولی اعظم را از نظم طبیعت که در عالم حکم فرماست در مورد انسان بواقع عمل

میگذارد و فرعی از آن اصول کلی است. هر قانون، ایجاد یک صبح سنجش (استاندارد) میکند که برطبق آن نوعی از موجودات یا مأمور حرکت و انجام کاری میشوند و یا آنکه ممنوع از انجام عملی میگرددند. در مورد انسان چون این نوع موجود با سایر حیوانات بوسیله عقلیت متمایز و ممتاز است لذا این سطح سنجش برای انجام عمل یا منع انجام عمل را عقل ایجاد میکند و همان عقلیت است که انسان را موجود اجتماعی قرار داده و تمایلی با اجتماع میکند دیگر آنکه قانون و حقوق ایجاد یک سطح سنجش برای خیر و مصلحت عامه مینماید نه برای منافع یک فرد یا یک طبقه مخصوص بدین سبب که قانون متکی به اتوریته عامه است نه اراده یک فرد. قانون و حقوق نتیجه و حاصل اراده و تمایلی کل مردم است بمنظور مصلحت و خیر مشترک ایشان خواه آن قانون بوسیله مقننه وضع شده یا برحسب عادت شایع گشته و یا از طرف یک شخص مورد اعتماد عمومی وضع شده باشد که توجه از جامعه به وی سپرده شده و عنوان نماینده جامعه را برای توجه از جامعه داشته باشد.

توماس اعلام ترویج قانون را نیز از خصائص اساسی قانون میشارد و گویا منظور مطابق اصطلاح امروز همان تبلیغ و نشر باشد و بالاخره قانون را بشرح زیر تعریف میکند.

در تعریف حقوق یا قانون: «حقوق یا قانون عبارت است از فرمان عقل بمنظور خیر عامه و از طرف کسی وضع میشود که توجه بحال جامعه دارد و آثارش را ترویج میکند» بدین طریق توماس اعتقاد قدیم در باب قانون حقیقی یا قانون اقامی را در قالب اصطلاحات کتاب سیاست ارسطو در آورده است بدون آنکه آنرا بدوکت سینه مربوط سازد.

بطوریکه از بحث و تفسیر توماس در باب قانون و حقوق استنباط میشود در حقیقت حقوق انسان را فرعی و شعبه‌ای از حقوق طبیعت میشارد. میگوید: «برحق نودن و قانونی ساختن مقررات و نظامات حوزه انسانی و اجرای آن منوط به طبیعت و حالت خود انسان است و قدرت تنها به آنچه عقلانی و صحیح است نیرو میدهد لذا حقوق انسان را میتوان فرعی از حقوق طبیعت شمرده که بدین سبب مؤثر میگردد که ضروریات و مقتضیات زندگی آدمی یا اوضاع و احوال خاص حیات بشری را رعایت و حل و فصل نماید. مثلاً قتل مخالف طبیعت است زیرا با صلح و نظم سازگار نیست اما حقوق طبیعت تعریف جامع و مانع و قاطعی برای قتل نکرده و بین اعدام بمنظور مجازات یا قتل نفس تمایزی قائل نشده و نوعی خاص از مجازات برای قتل تعیین ننوده بعبارت دیگر عمل قتل خطاست زیرا برهم زنده اصل کلی رفتار و سلوک انسانی در جامعه میباشد و چون خطاست باید ممنوع شود و در صورت انجام مستلزم مجازات باشد؛ اما اینکه چه طریقی برای جلوگیری یا مجازات قتل بهترین طریقه میباشد تا درجه‌ی آن مربوط است بخط مشی جامعه، و ممکن است بر حسب زمان و مکان و اوضاع و احوال تفاوت نماید. اصل همیشه و در همه جا یکی است زیرا تمایلات اساسی انسان همیشه یکسان است. اما طریقی مشخصی که این طبیعت انسان در آن تجلی میکند الی الا بدستغیر است و تعداد انواع آن بیشمار. و هر ملت و قومی بنحوی و در هر دوری بطوری عمل بلدان میکند.»

بنابر این حکومت بنا بر عقیده وی همچون کالیدوسکوپی است (۱) که صفحات و نقشه های متغیر ارائه میدهد، معیناً تابع يك قانون، يك حقیقت و يك عدالت است همانطور که کالیدوسکوپ با ارائه تعداد بیشماري از نقشها تنها تابع يك اصل فیزیکی میباشد و بس. بهمان طریق بنظر توماس «حیات يك هدف غائی دارد ولی وسائل و طرق حیات بسیار است». توماس دا کوین جلد ها از کتاب خود را مصروف اثبات اهمیت این فرضیه خود یعنی فرضیه اخلاقی قانون و حکومت نموده بطوریکه جان لاک (۱) که چهار قرن بعد از او در دفاع از حقوق اساسی مردم و اثبات حق ذاتی و اصلی ایشان در خلع زمامدار ستمگر جهد میکند استدلالی بهتر از استدلال توماس نیافته و از استدلال وی در تحقیقات خود استفاده میکند.

روابط اخلاقی بین حقوق طبیعت و حقوق انسان در نظر لاک و توماس دا کوین یکی است و در نظر هر دو فیلسوف بهمان درجه که رعایای زمامدار محدود و مقید بر عایت عقل و عدالت هستند وی نیز محدود به تبعیت از دو عنصر مزبور است و قدرت زمامدار نسبت بقانون مثبت (پوزیتیف) ناشی از احتیاج بواقفیت دادن آن با حقوق طبیعت است. بعقیده توماس دا کوین «اگرچه اموال و مسئله تملک از مؤسسات بشری و از اختراعات انسان است نه از منشعبات حقوق طبیعت، معیناً زمامدار نمیتواند بیش از آنچه که مورد احتیاج عمومی است اموال خصوصی مردم را اخذ و ضبط نماید. و بالاتر از آن اینکه مفهوم زمامداری يك فرد و حکومت وی بر فرد دیگران نیست که آزادی فرد محکوم سلب گردد. هیچکس هقید و محدود باطاعت از جمیع جهات نیست و حتی برده و غلام لااقل روحش آزاد است و بدین سبب است که مقاومت در برابر ستمگر نه تنها يك حق است بلکه يك وظیفه است.»

رو بهر طرفه از مندرجات کتب توماس چنین مستفاد میشود که مسلک ارسطویی وی که لباس مسیحیت پوشیده در دست مشاجره بین دو قدرت روحانی و دنیوی جنبه اعتدال اختیار کرده مانند يك پاپالیست معتدل جلوه میکند. وی در این باب معتقد است که امکان دارد اوضاع و احوالی پیش آید یا وجود داشته باشد که برای کلیسا لازم و برحق باشد که يك زمامدار را خلع و رعایای وی را از قید اطاعت و وفاداری نسبت بحکومت آن زمامدار آزاد سازد. توماس اتوریته کلیسا یا ساگرد و تیوم را عالی تر از اتوریته دنیوی و مقدم بر ایمپریوم میسارد معیناً خود را خارج از سنت گلاسیوس نمیداند و به آئین دوششیر معتقد است. پاپالیستهای افراطی کمتر معتقد بقایید ارسطو بودند و علت اینکه توماس پاپالیستی معتدل میباشد همانا اعتقاد وی بنظریات ارسطو است.

در باب رابطه بین عقل و الهام، ارسطوئیان طبیعی (۲) که آنها را منحرفین

۱ - Kalidoscope یکی از آلات نوری است و عبارت از لوله ایست که در طول آن چند آینه بزوايا گذاشته شده که تصاویر را در یکدیگر منعکس میکنند و در انتهای لوله چند قطعه شش رنگ برنگ نصب شده یا چند مهره آزاد ریخته اند و چون در آن نظر کنند با جزئی حرکت اشکال قرینه دار رنگین بعد از اشکال بی نهایت در آن دیده میشود و دو شکل مشابه یکدیگر هیچگاه در آن دیده نمیشود.

John Locke - ۲ Aristotianisme naturalistique - ۲

(اورروئیست ۱) میماند برخلاف عقیده توماس بین عقل و الهام فرق کامل قائل اند . این تجربه و تفکیک عقل از الهام راهارسیل دوپادو بهتر از دیگران شرح داده . تفسیر وی در ظهور فرضیه دولت دنیوی یعنی تکوین یک تئوری خالص و خاص دولت سیاسی بدون ارتباط آن با عوامل روحانی تأثیری بسزا داشت . توماس داکوئن فرضیه جامعه مسیحی را با تبعیت از سابقه و سنت و عقیده زمان ، جاودانی می‌شمارد . بالاخره فلسفه وی سعی است که اسباب و علل این نکته را کشف کند و اقامه دلایل در صحت آن نماید و یک نقشه عقلی در موضوع خدا و طبیعت و انسان طرح کند که جامعه و اتوریته کشوری مکان شایسته خود را در آن داشته باشند . بدین طریق ، فلسفه توماس داکوئن معرف یک سلسله عقاید پخته اخلاقی و منه‌بی است که تمسّن قرون وسطی بر پایه آن عقاید نهاده شده است .

(د) - دانته و فلسفه وی - امپراطوری ابدالبزه

(۱۲۶۵ - ۱۳۲۱ ب ۲۰)

شرح حال :

الیهیری دانته (۲) شاعر معروف ایتالیایی و یکی از مشاهیر ادبیات در عالم



الیهیری دانته

و معرف خاص ادبیات فرانسه از مفسرین اوضاع قرون وسطی و نویسنده کتاب معروف **گمدی الهی** است (۳) دانته متولد فلورانس و شاکرد **بروتولائینی** (۴) بوده در پاریس و اسکفورد نیز تحصیل کرده . در ۱۲۹۲ کتابی بنام زندگی نوین (۵) در باب داستان عشق خودش با **باتاقریس پرتی ناری** (۶) بنظم در آورده . از ۱۲۹۵ تا ۱۳۰۰ بخدمات ملی اشتغال داشت و یکی از رؤسای دبرهای فلورانس بود و سفری نیز بسمت ایلچی به روم رفته . پس از ظهور فرقه **گوتلف‌های سیاه** (۷) وارد فرقه **گوتلف سفید گشت** و جریبه و تبعید شد و تا آخر عمر در ایتالیا و فرانسه با حیات آوارگی و گردش در شهرهای مختلف بسر میرد و با آنکه اجازه مراجعت بفلورانس به وی داده شد دیگر

بدانجا برنگشت و در دربار **گوئیدو** - ۱۵ - **پولنتا** (۸) در **راوننا** دارفانی را وداع گفت و در شهر مزبور مدفون گردید . وی در ادبیات ایتالی از مبتکرین شمرده میشود و بر تمام شعرا و ادبای ایتالیایی ماقبل خویش برتری دارد به بسط ادبیات ایتالی و نو آن

۱ - Averroisme - ۲ - Alighieri Dante - ۳ - Divina Comedia

۴ - Brunetto Latini - ۵ - La Vita Nuova - ۶ - Beatrice Portinari - ۷ - Guelphs - ۸ - Guido da polenta

خدمتی شایان کرده است. چون کتابی بنام «سلطنت» (مانریشیا) نگاشته و عقایدی سیاسی در دفاع از لزوم استقلال امپراطور در برابر پاپ ابراز داشته که قابل توجه است. بذکر خلاصه‌ای از عقاید سیاسی وی که از کتاب مزبور استخراج گردیده است می‌پردازیم.

در عقاید سیاسی دانته:

فلسفه توماس داکوین رامیتوان فلسفه و تفسیری از ایدآل اروپای مسیحی شده از چشم کلیسایانست، از لحاظ تطبیق و مقایسه، میتوان در مقابل فلسفه توماس، فرضیه سلطنت عالم یا مانرشی جهان موضوعه دانته شاعر ایتالیائی را قرارداد. کتاب مانرشی در واقع دفاعی است از استقلال امپراطور در برابر کنترل پاپ نسبت بامور امپراطوری و لذا در باب مسئله مشاجره بین کلیسا و دولت در نقطه مقابل و مخالف فلسفه توماس داکوین و جان اف سالیسری قرار میگیرد. مهبدا در اصول کلی بین وی و توماس موافقت موجود است. هر سه فیلسوف مزبور مترف اند که اروپا يك جامعه متحد مسیحی است که در تحت حکومت دو اتوریتیه ناشی از خداوند اداره میشود یکی اتوریتیه مقدس مذهبی (ساگردو اتیوم) و دیگری اتوریتیه دنیوی (ایمپریوم) و این دو اتوریتیه بدو مؤسسه بزرگ سیرده شده یکی کلیسا و دیگری امپراطور. هر سه نفر مسائل اجتماعی و سیاسی را از نقطه نظر سنت اخلاقی و مذهبی اوایل قرون وسطی مینگرند و اگر چه توماس و دانته هر دو نفر فلسفه ارسطورا بهترین رابطه فنی (تکنیکی) برای اظهار عقاید خود قراردادند مهبدا هر دو در تحت نفوذ سنت فوق قرار گرفته اند. اگر چه دانته در حدود نیم قرن بعد از توماس کتاب خود را نوشته، با وجود این، بیشتر خود را مقید بر عایت سنت فوق داشته است. اما باید دانست که آن امپراطوری که وی بدفاع از آن برخاسته ممکن است در عالم خیال و تصور وجود پیدا کند و بس.

همواره باید باین نکته توجه داشت که فلسفه سیاسی دانته باتبعید وی از فلورانس که نتیجه کشمکش های سیاسی حزبی بود و هم بامشاجره بین احزاب پاپ و امپراطور که در زمان وی شدت داشت نیز مربوط بوده یعنی این دو واقعه تأثیر مهم در ظهور افکار وی داشته. دانته در چنین موقعیتی تصور میکند که راهی و امیدی برای حصول صلح نیست جز وحدت کامل امپراطوری در تحت اتوریتیه کامل و جامع امپراطور از جمیع جهات. دانته از خانواده های اشراف یا منسوب بخانواده سلطنت نیست که تصور شود حمایت وی از امپراطور بسبب نژاد و تولد یا خانواده اوست. امپریالیسم دانته تنها عبارت است از ایدآلیز امیون صلح عالم. و مخالفت وی با پاپ از آن نوعی است که میهن پرستان ایتالیائی از لحاظ میهن پرستی آنرا مسلک و روش خود قرار داده بودند. وی احساس می کند که خط مشی پاپ يك منبع اختلاف و تشتی است که هرگز پایان نخواهد یافت و فرانه همیشه

۸ - De monarchia این کتاب با احتمال قوی در زمان امپراطوری هانری در سنوات بین

۱۳۱۳ و ۱۳۱۴ نوشته شده و مکرر بزبان انگلیسی ترجمه شده از جمله ترجمه P. H. Wicksteed

است و دیگر ترجمه A. Henry چاپ بوستون بسال ۱۹۰۴

حاضر است بنابعد عوت این حزب یا حزب دیگر میانجی گری کند و چنان بمنابید که از این کشکش بستوه آمده باشد .

اگرچه تحریرات داته بسیار مؤثر در تکوین حس ملیت یا باصطلاح آن زمان **علاقه مندی به لهجه و زبان و عادات بومی** در ایتالای گردید ولی داته شخصاً از لحاظ خط مشی سیاسی ناسیونالیست نبوده است و هنگامیکه در خلال مشاجره بین پاپ و فیلیپ چهارم معروف به فیلیپ لوبل (۱) پادشاه فرانسه نتمه ناسیونالیسم در فرانسه آغاز شده بود توجه داته بدان خط مشی کهنه و متروک امپراطوری منعطف بود که موجب برپادی **هوهنس تائوفن (۲)** گردید .

هدف کتاب داته عیناً همان هدف کلیه مدافعین امپراطوری از هنگام آغاز مشاجره بین کلیسا از زمان هانری چهارم و گرگوآر هفتم است و میخواهد ثابت کند که قدرت امپراطور مستقیماً ناشی از خداوند است و لذا متکی به کلیسا نبوده و مستقل میباشد . وی قدرت روحانی پاپ را تأیید میکند ولی مانند امپریالیستها معمولاً متوسل بفرضیه **گلاسیان (آین دوشمشیر)** میشود که گوید : «این دو قدرت تنها در خداوند است که در یکجا جمع گردیده ، و نتیجه آنکه امپراطور بالا دستی در عالم بشری ندارد » روش استدلال داته محتمل است که نتیجه مطالعه حقوق رم که در آن تجدید نظر شده بود باشد .

امپراطوری قرون وسطی را دنباله سلسله متده امپراطوری روم و وارثانورینه جهانی بشمارد که بقیده وی از روی حق تعلق به رم داشته است ولی جنبه استدلال او تئولوژیکی است نه حقوقی . وی نیز مانند توماس داکوین فرضیه جامعه جهانی خود را در قالب اصول مقتس از فلسفه ارسطو در آورده است .

داته در جلد اول کتاب خود این موضوع را مورد بحث قرار میدهد که «آیا مانرشی دنیوی برای حصول سعادت جهان لازم است یا نه ؟ » سپس مانرشی جهان یا سلطنت دنیوی را به حکومت کل جامعه دنیوی تعریف میکند . گوید : « هر جامعه بشری برای هدفی غائی بوجود آمده ، سپس با یک سلسله استدلال که شبیه به استدلال ارسطو است که میخواهد تفوق دولت سبته را بر خانواده و قریه ثابت کند ، داته عالی ترین مقام را در میان جامعه های مختلف بشری به امپراطوری جهانی داده میگوید : « چون عقل ، خاصیت آدمی و خلق خاص انسان است ، هدف غائی اعمال و وظائف نژاد بشر تحقق حیات عقلی است ، و نیل به این هدف تنها در صورتی ممکن است که صلح جهانی وجود داشته باشد . صلح جهانی برای تأمین مسرت و سعادت انسان بهترین چیزهاست و وسیله نیست ضروری برای هدف غائی انسانی . هر مؤسسه که بر اساس همکاری و توجید مساعی قائم باشد محتاج بر آهنائی و مدیریت است و لذا هر جامعه باید یک زمامدار داشته باشد » .

داته با این سلسله استدلال ثابت میکند که «کل نژاد بشر تشکیل یک جامعه

میدهند در تحت اداره يك زمامدار « حکومت این زمامدار را به حکومت خداوند بر طبیعت تشبیه و مقایسه میکند. گوید: «همانطور که حکومت خداوند بر کل طبیعت بواسطه وحدت تمام طبیعت در تحت اداره حکومت خداوند کامل است، حکومت بشری نیز برای اینکه راه کمال طی کند و بعد کمال رسد باید بدین طریق باشد که کلیه مردم جهان در تحت اداره يك اتوریته منحصراً بفرود قرار گیرند. از این دو حکومت آنکه بیشتر صورت واقیت و تحقق دارد واجد حد اعلای وحدت است و آنکه واجد حد اعلای وحدت است البته انبساط خواهد بود. علاوه وجود صلح در میان مردم غیر ممکن است مگر آنکه بکنفر قاضی اعلی مافوق تمام حرمها و جانبدارها موجود باشد تا بتواند منازعات بین شاهان و شاهزادگان را حل و فصل نماید و آن امپراطور است. و نیز حصول آزادی محال است مگر آنکه در جهان قدرتی موجود باشد که من حیث المجموع مافوق ظلم و ستم قرار گرفته باشد.»

دانه در این استدلال، ایدالیزاسیون سابق امپراطوری را با فرضیات تجدید نظر شده ارسطو ترکیب کرده اما این استدلال خالی از تعجب نیست، زیرا وی امپراطور را طوری ایدالیزه میکند یعنی در عالم تصور و خیال بطوری او را مجسم مینماید که وی را مافوق ظلم و ستم قرار میدهد مانند آنکه امپراطور از جنس بشر نیست و احساسات بشری ندارد و در زمره ملایک آسمان و جزء فرشتگان عالم بالاست که از آسمان نزول کرده و مأموریت اداره این دستگاه بزرگ اجتماعی بشر را دارد که با بیطرفی مطلق آنرا اداره کند. علاوه بر ابهام کلی که در این بیان دانه موجود است وی یا توجه نداشته و یا از توضیح این نکته فراموش میکند که امپراطور هم بالاخره فردی از افراد بشر است و چگونه دانه ضمانت میکند که امپراطور خود مرتکب ظلم و ستم نشود و بچه دلیل امپراطور از ستمگری مبرا است و مافوق ظلم و ستم قرار میگیرد.

بیان توضیح فوق بدین منظور بود که ضمناً خواننده با اصطلاح ایدالیزاسیون و منظور از آن که برای تفسیر و توضیح دانه از امپراطوری در فلسفه سیاسی اصطلاح شده است بیشتر آشنا گردد.

بطوریکه ملاحظه میشود منظور از ایدالیزاسیون آن است که امر روشن و واقعی را در عالم تصور و خیال طوری تصویر و مجسم کنیم که از واقعیات دور افتد و مبدل بحالت تصور و خیال شود یا فکر کنیم که خوب است آن مطلب مورد نظر چنان باشد که ما فکر میکنیم و مطابق با ایدآل ما باشد. این است که تفسیر دانه را از امپراطوری، در فلسفه سیاسی، ایدالیزاسیون امپراطوری یا امپراطوری ایدالیزه دانه اصطلاح کنند. دانه در جلد دوم کتاب خود سعی میکند پاسخ سؤال زیر را بدهد که: «آیا مردم روم محق اند که در میان سایر اقوام تنها ایشان مالکشان و مقام امپراطوری باشند و آیا شایسته است که این مقام عظیم بدست رومیان سپرده شود؟»

در این باب گوید که: «اراده خداوند در تاریخ نهاده شده و در تاریخ منکس است یعنی تاریخ، انعکاس اراده الهی است و تاریخ رم دلائل و شواهدی

نشان میدهد که در صعود و ترقی رم بمقام قدرت اعظم، مشیت و هدایت الهی دخالت داشته است. »

از جمله دلالتی که دانه برای اثبات این نکته یعنی دخالت معجزه آمیز الهی در امور رم میآورد بقای دولت رم میباشد و دیگر شرافت اخلاق رومیان را شاهد میآورد. گوید: «رومیان، امپراطوری را بسبب حرص و آرزوی وجود نیاروندند بلکه برای مصلحت عامه و خیر مشترک مردم کشورهای مغلوب، وهم مردم کشور غالب، موجود آن گردیدند». ذیلا عین بیان وی در این باب و در وصف مردم روم از کتاب **دهمافرشیا** ترجمه میشود: (۱) دیده میشود که این مردم مقدس خداپرست و نمونه فضیلت که تمام حرص و آرزوی را که مخالف منافع عامه است کنار گذاشته و صلح جهانی را با آزادی انتخاب کرده اند منافع خویشان را نیز فراموش نموده تا برای **حصول سلامتی عامه** نژاد بشر مجاهده نمایند» (مقایسه شود با بیانات رسمی دولت انگلستان در مقالات سیاسی و مدافعات نمایندگان وزارت خارجه انگلیس در تریبونهای بین المللی در برابر دعاوی ملل مستعمره و همچنین اظهار نویسندگان انگلیس طرفدار سیاست استعماری در قرن ۱۹ که اقدام و مجاهده انگلستان را در استعمار و تصرف اراضی و جزایر و کشورهای عقب افتاده، مأموریت الهی برای تربیت آن ملتها و هدایت ایشان بطرف تمدن و ترقی جلوه گر میساختند و مدعی بودند که برای **حصول سلامت و سعادت عامه** نژاد بشر مجاهده مینمایند). بالاخره بعقیده دانه، اراده الهی در مشاجرات و جنگها نیز منکس است. گوید:

«**امپراطوری روم پنجمین مجاهده تاریخ است برای تشکیل امپراطوری جهان**، و تنها، امپراطوری روم موفق به نیل باین هدف گشت، دولت روم با عقب زدن سایر رقاباتی که مدعی انجام این کار بزرگ بودند وهم بواسطه فتوحات خود و غلبه بر حریفان ثابت کرد که از طرف خداوند مقدر گردیده و مأموریت یافته است که بر جهان حکومت کند» و نیز گوید: «چنانچه مرگ مسیح را يك اتوریتة قانونی دنیوی تصویب و مقرر نیداشت، وی موفق به باز یافتن آزادی بشر و نجات نژاد انسان از طریق این مرگ مقدس نشد، و در جبران گناهان بشر توفیق نی یافت چون مسیح بدین منظور مرگ را استقبال نموده که گناهان بشر بخشوده شده و بشر نجات یابد» و از آنجا استدلال میکند که «**اتوریتة پیالات (۲) و اگوست (۳) برحق و قانونی و صحیح بوده است.**»

دانه در آخرین جلد کتاب خود میخواهد ثابت کند که **اتوریتة امپراطوری مستقیماً ناشی از خداست** و رسمی میکند در رد استدلال پاپالیستها که میگفتند: «**اتوریتة امپراطور، بوسیله پاپ از خداوند اخذ شده و پاپ رابطه این تفویض است.**» دانه در این کتاب خصومتی شدید نسبت بعقوق دانان شرح یا مترسین و قانونگذاران

۱ - De monarchia جلد ۲ فصل ۵

۲ - Pontius pilate کلاتر بهود در تحت دستور امپراطور تیبریوس در نیمه اول قرن اول میلادی که عیسی مسیح را معاکه و محکوم نمود.

۳ - augustus امپراطور روم.

کلیسا و تمایلات ایشان باینکه فرامین پاپ را پایه ایمان مذهبی قرار دهند ابراز داشته میگوید: « تنها من کتب مقدس نسبت بکلیسا واجد قدرت و اتوریته اعظم است و بس . در مرحله دوم، قوانین مصوبه شوراهای ایالت اهیت دارد و فرامین پاپ تنها سنتی است که تغییر آنها در حوزة قدرت کلیسا قرار گرفته » سپس داتته جمله های مورد انتقاد کلیسا را از کتاب مقدس در باب قدرت کلیسا نسبت بزمامداران دنیوی مورد بحث قرار داده و پاسخ میدهد . ضمناً بدو واقعه تاریخی که کلیسائیان برای اثبات نظریه خود بدان استناد میکنند اشاره مینماید : یکی هبه قدرت دنیوی از طرف کنستانتین به پاپ ، و دیگر تفویض امپراطوری از طرف پاپ به شارلمان . در مورد اول میگوید عملی برخلاف قانون اتفاق افتاده زیرا امپراطور قدرت حقوقی ندارد که شریکی برای خود و حکومت بر امپراطوری تعیین کند . و در مورد دوم پس از آنکه محرز است که پاپ واجد قدرت دنیوی و امپراطوری نیست چگونه میتواند قدرتی را که واجد آن نیست تفویض به شارل نماید . داتته از این استدلال بدین نتیجه میرسد که **تملك قدرت دنیوی در اصل و اساس با حالت و طبیعت و خاصیت کلیسا و روحانیت که سلطنت آن در این جهان نیست تضاد و منافات دارد .**

مقایسه اجمالی بین عقاید توماس داگوزین و جان اف سالیسبری وداتته :

با وجود اینکه در مورد مشاجره بین پاپ و امپراطور، توماس و داتته ، در دو طرف مخالف قضیه قرار میگیرند، از لحاظ فرضیات اساسی مشترك العقیده اند . همچنین در مورد قبول عقاید ارسطو هر دو نفر مزبور با جان اف سالیسبری که در احیای فلسفه ارسطو مقدم بر آنها بوده است هم عقیده هستند . در نظر هر سه فیلسوف ، ژناد بشر تشکیل جامعه واحد داده اند که وجود آن جامعه مستلزم داشتن یکنفر ایشوای منحصر بفرد است . هر سه نفر موافقت دارند در اینکه «صفت ممیزه طبیعت انسان همانا ترکیب دواصل روحی و فیزیکی (جسمی) در این موجود موسوم به انسان است ، و هر یک از این دواصل خواهان نوعی اتوریته شایسته خود هستند ، لهذا حکومت جهان بشری تقسیم شده است بین حکومت روحانی و حکومت جسمانی و هر یک از این دو در حوزة قدرت خود صلاحیت قضاوت و حکومت دارند و میتوان آندو و حدود آن دو را از یکدیگر تشخیص داد و این تشخیص هم چندان مشکل نیست . این جامعه واحد جهان وسیع را تنها با این اختلاف که تأکید را بر کدام جنبه قرار دهیم میتوان یا یک گمانولت نامید و یا یک کلیسا . خواه در کلیسا یا دولت ، قدرت را بالاخره بعنوان یک عامل اخلاقی یا مذهبی حکومت جهان میتوان بر حق شناخت و بس و در عین حال ، قدرت ، عاملی است در حیات یک جامعه بشری بی نیاز که خود رافع احتیاجات خود را بنماید . اتوریته در آن واحد هم ناشی از خداست و هم از مردم ، و شاه در آن واحد هم در رأس دستگاه حقوقی قرار گرفته و هم مقید بقید قانون است . قدرت وی از قدرت هر یک از رعایایش متجاوز ، ولی از قدرت کل جامعه کمتر است . اتوریته وی صدای عقل است ، معیناً قدرت اجرایی وی برای قدرت بخشیدن و بوقوع

عمل گذاشتن مقرراتی که عقل حکم باجرای آنها کرده است ضروری است. جامعه بمنزله يك موجود ارگانیك است (مانند بدن انسان) که طبقات مختلف در آن بدن ارگانیك، وظائف مختلف را انجام میدهند. و قانون، در آن بدن، بمنزله اصل تشکیلات دهنده است. نیروی مدیره جامعه همان خیر و صلاح عامه است که متضمن رستگاری جاودانی اعضای آن میباشد. کلیه انسانها و درحقیقت کلیه موجودات، در این دستگاه وسیع اخلاقیات عالم قرار گرفته اند و در این پرده درام الهی که به حیات جاودانی منتهی میگردد کلیه مخلوقات عالم، از خداوند که در رأس همه واقع شده است گرفته تا ادنی مخلوق الهی، همه شرکت دارند و هر کس در سهم خود نقشی را عهده دار است و وظیفه خود را انجام میدهد. »

این فرضیه سن تز (ترکیب) اولین عکس العمل فلسفه ارسطوییان جدید بود که در عقاید تابع سنت مسیحیت که از زمان پدران کلیسا تا قرن ۱۳ شایع بود مؤثر واقع گشت. در فلسفه توماس و دانت نتیجه تأثیر جنبه محرك قریحه می فلسفه ارسطو آن شد که فرضیه های تابع سنت (تردیسونل) را بیشتر منظم و مرتب نماید و بدین طریق مشکلات ذاتی فلسفه تابع سنت مسیحیت را بجای آنکه بر طرف کند در پشت پرده توجیبات تازه مغفی داشت. اما هیچ يك از این فلاسفه نتوانستند بعل اشکالی که در بکار بردن فرضیه جاهه بی نیاز نسبت بامپراطوری پیش میآید موفق شوند و همچنین قراردادان کلیسا (بادعوی اینکه مبدأ آن مافوق الطبیعه و اتودیت آن اتوکرآتیک میباشد) در يك دستگاه که طبق فلسفه ارسطو کاملا طبیعی و تابع قواعد طبیعت باشد خالی از اشکال نبود. بنابراین چه فلسفه توماس و چه فلسفه دانت هیچ يك نتوانست از لحاظ منطق و استدلال و اثبات فرضیه های خود بحد کمال برسد.

ریشه فلسفه سیاسی ارسطو این فرضیه است که «جامعه مولود انگیزه ها و محرکات طبیعت انسان است و حاجات طبیعت انسان هر چه که هست از آن گریزی نیست و جامعه انسانی که بدین طریق تشکیل میشود تمام آنچه را که طبیعت کامل انسان لازم دارد بوجود خواهد آورد.»

فرضیه های مسیحیت مانند خیر و صفای روح (در برابر جسد) و سر نوشت روح بعد از حیات ارضی، عقیده بوجود مؤسسه مذهبی که مدعی حق و راستی و تسلط بر جهان دیگر باشد، و اعتقاد به الهام و اینکه حقیقت از منابعی وراء عقل الهام میشود، هیچ يك با روح فلسفه ارسطو هم آهنگ نیست، و بخصوص با فرضیه جامعه ارسطو چندان وفق نمیدهد زیرا جوهر فرضیه سیاسی ارسطو این است که دولت محصول یا ثمر تکامل طبیعی جامعه است و بوسیله معتقدات اخلاقی که ایجاد مینماید سنجش و تقویم میگردد و برحق شناخته میشود بدون دخالت عناصر مذهبی. در فلسفه توماس این جنبه فلسفه ارسطو را برای تعدیل موضوع اختلاف بین کلیسا و دولت بکار برده و نتیجه میگردد که کلیسا حق دارد در امور دنیوی دخالت نماید.

در قرن همد از توماس داکوین دونفر نویسنده بوجود آمدند یکی **گیوم دو کام** (ویلیام اف اوکام ۱) و دیگر **مارسیل دو پادو** (مارسیلیو اف پادو تا ۲) که آندو نفر نیز بهمان درجه توماس داکوین تابع فلسفه ارسطو گردیدند. ولی فرق آندو نفر با توماس این است که از سنت مسیحیت یعنی عقاید سالفه مسیحی خارج شده و از عقاید توماس که سعی میکرد سنت مزبور را صورت عقلیت دهد و متکی بمقل سازد، وهم از موضوع ترکیب فلسفه و حقیقت الهامی که توماس میخواست آنرا بصورت یک فرضیه متشکل در آورد صرف نظر کرده و از آن دور افتادند. مهذا مستقیماً بکلیسا یا بسئله الهام حمله نکردند. اولین علامت دوره تنزل و انحطاط عقیده تابع سنت مسیحیت همانا تمیز دقیق و فرقی گذاشتن کامل بین عقل و ایمان و بین روحانیات و جسمانیات بود. پس از آن یکدوره طولانی مصروف محدودیت تدریجی کلیسا گردیده تا بالاخره قدرت روحانی محصور و محدود گردید .



فصل سیزدهم

فلسفه سیاسی در دوره فیلیپ پادشاه فرانسه

و پاپ بونیفاس هشتم

(الف) مقدمه

توماس داکوین و دانت بطوری با قوت عقیده بطرفداری از عقیده تردیسونل « تشکیل يك جامعه واحد اروپائی » برخاسته و از آن دفاع نمودند و بقدری معتقد بصحت و قوت فرضیه مزبور بودند که خیال نمیکردند پایه‌های بنای این فکر و ایدآل تا آنقدرجه پوشالی و بی اساس باشد که بزودی یعنی مدت کمی بعد از ایشان فروریزد. بهیچ روی پیش بینی تحولات آینده را ننموده فکر نمیکردند سیستمی را که معتقد بودند جاودانی است درهم خواهد شکست. دآنته نتوانست درک کند که لاف و گرافها و دعاوی امپراطوری قرن چهارده تاچه پایه توخالی است که نمیتواند سیاست اروپا را اداره نماید. وی پیش-بینی نکرد که اختلافات ملی که درشرف تولد و بعد درحال نوب بوده، بزودی مردمی را که در تحت حکومت آن امپراطوری بسر میرسد متلاشی خواهد نمود و بقطعات متخاصم و مخالف یکدیگر تقسیم خواهد کرد. هم دآنته و هم توماس داکوین درشناختن اهمیت تأثیر مطالعات حقوقی قرن ۱۳ در فرضیه مبهم گلاسیوس (هم از لحاظ قانون عرف و هم از حیث قانون شرع) درباب رابطه دو قدرت روحانی و سیاسی که جز تعارف و نزاکت مفهوم دیگری نداشت غفلت نمودند. ارسطو برای ایشان راهنمای خوبی واقع نشد و جنبه حقوقی و قضائی (لگالیسم) بحث‌های سیاسی که درحال تکوین و نوب بود درجالی که مؤثر در اوضاع و وقایع بودند بیشتر تأثیر نمود تادر فلاسفه سیاسی و تتولوژیستهای (فلاسفه مذهبی) زمان و تتوریست‌ها. قانونگذاران و حقوق دانهای شرع ایجاد يك فرضیه بایی نموده بودند که برطبق آن حق انضباط روحانی کلیسا را تبدیل بدعوی نظارت حقوقی نسبت بکل امور سیاسی و شرعی کرده بود. البته در قرن ۱۴ هنوز زمینه مانند قرن ۱۶ حاضر نبود که این فرضیه و ادعای اوچه باضربت شدید انکار و نفی مطلق اصل صحت قانون شرع گردد. آنچه ابتدا لازمه آن زمان میبود عبارت بود از يك تحلیل قطعی و تعریفی جامع از هر يك از دو اتوریتیه روحانی و دنیوی. بخصوص يك نوع تمیین حدود مشخص در حدود قضاوت و عمل روحانیون، و سد کردن جلوتجاوزات ایشان، تا حدیکه قابل تحمل و شایسته زمان باشد و اجب بنظر میرسد.

دیگر از نکات غفلت و عدم توجه هر دو فیلسوف آنکه به اهمیت خطر مسلک سکولاریسم (۱) یعنی دنیا پرستی (یا دنیاداری) که در بطن کتاب سیاست ارسطو نهفته بود پی نبردند. بخصوص مسائلی که از این فرضیه ارسطو ناشی میشد که میگفت: «جامعه مدنی بخودی خود در حدود کمال و بی نیاز است و بی احتیاجی به تطهیر و تحصیل جواز از یک عامل مافوق الطبیعه ندارد»

کلیه این تضادها و تجزیه افکار و تحولات فکری در قرون ۱۴ و ۱۵ آشکار گشت و بتدریج شکل گرفت.

این جریان تحول افکار در طی سه واقعه معروف انجام یافت که واقعه اول آن مورد بحث در این فصل و در واقعه دیگر مورد بحث در فصل آتی میباشد.

(واقعه اول): عبارت بود از مشاجره بین دستگاه پاپ و سلطنت فرانسه در سالهای ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۳ که در نتیجه آن، فرضیه امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانیده شده بود بعد کمال رسید ولی در عین حال بواسطه الحاق ملل فرانسه بیکدیگر و تشکیل سلطنت فرانسه، و تقویت حس ملیت در آن کشور، به این فرضیه یک شکست قطعی وارد آمد که پس از آن تاریخ دیگر نتوانست قوت گیرد. مسئله مخالفت با امپریالیسم پاپ در پایان همین واقعه بتدریج شکل گرفت و هدف و ست حرکت آن کم کم مشخص گردیده این فکر پیداشد که «باید قدرت روحانی را محصور و محدود نمود». از این فکر نتیجه دیگری عاید شده که حائز اهمیت بود و آن عبارت بود از طرح مسئله استقلال کلیه سلطنتها بعنوان جامعه های مستقل سیاسی.

در واقع میتوان گفت که تخم اصل ملیت (ناسیونالیسم) و حق حاکمیت و استقلال ملل (سورته) که در قرون ۱۸ و ۱۹ نو کرد در این زمان کاشته شد.

(واقعه دوم): مشاجره بین ژان یست و دوم (۲) ولوی باویر (۳) بود که در حدود بیست و پنج سال بعد بوقوع پیوست و در این مشاجره، مخالفت با استقلال پاپ شکل گرفت. در این کشمکش (اولا) گیوم دو کام که سخنگوی فرانسیسکانهای روحانی ارتودوکس یعنی نماینده منحرفین بود باب مخالفت بر ضد استقلال پاپ آغاز نهاد و کلیه عناصر مخالف پاپ و سنت مسیحیت را با خود همراه کرده هدایت آنها را عهده دار شد. (ثانیا) ماریسل دو بادو فرضیه بی نیازی جامعه مدنی را بسط و نموده بصورت یک نوع سکولاریسم (دنیاداری) مقرون به تقوی و نزدیک بسلك از آستیانیم (۴) بیرون آورد. سلك اخیر عبارت بود از پیروی از عقیده توماس اراست (۵) قرن شانزده مینی بر اینکه «دولت باید در امور کلیسا و مذهب سمت رهبری و ریاست داشته باشد و کلیسا و مذهب باید تابع دولت باشد».

در خلال جریان این مشاجره، فرضیه محدودیت قدرت روحانی و منحصر

نمودن وظائف آن بامور دنیای دیگر تکامل یافت درحالیکه کلیسا بعنوان يك مؤسسه اجتماعی همچنان باقی ماند .

(واقعۀ سوم) عبارت بود ازمشاجره‌ئی که اولین مرتبه دردرون کلیسا ودرمیان روحانیان درگرفت. نوع این مشاجره بامشاجرات سابق بین‌قدرت‌روحانی وجسمانی‌فرق داشت ومخالفت باقدرت مطلقه پاپ دراین مشاجره شکل نوینی بخودگرفت . این اولین مرتبه بود در تاریخ مسیحیت که رعایا و تابعین يك قدرت حاکمه مطلقه بعنوان انجام اصلاحات سعی نمودند محدودیت‌های مشروطیت (کنستیتوسیونل) وحکومت نمایندگی رابزوربه آقای خود یعنی پاپ بقبولانند. البته این مشاجره بنفع مخالفین پاپ‌تمام نشد وحزب موسوم به کنسیلیه (۱) یا آرامش طلب که مرام آنها به کنسیلیسم (۲) وفرضیه ایشان به تئوری کنسیلیه یا آرامش طلبی معروف گردید در اجرای مرام خود موفق نگشتند ولی فلسفه ایشان باب بزرگی رادرفلسفه سیاسی گشود که درآینده ، نتایج مهم سیاسی و تحولات عظیم ازآن ناشی شد. بدینمعنی که این مشاجره بعدها منجر به ایجاد گفتگو ومشاجره درمیان زمامداران دنیوی ورعایای ایشان گردیدیعنی رعایای زمامداران سیاسی رانیزیدار کرده بفکرانداخت که قدرت زمامداران رابوسیله‌دوعنصر مشروطیت وحکومت نمایندگی محدودنمایند وشرح فلسفه این حزب درفصل باتزدمه خواهد آمد.

(ب) - رساله نویسان پاپوبلیکیست ها

درخلال مشاجره بین بونیفاس هشتم وفیلیپ پادشاه فرانسه، بحث واستدلال طرفین بطوری قوت گرفت که سطح این مشاجره ومباحثه ازلحاظ دقت ومنطق وقوت استدلال وتحلیل مسائل براتب بالاترازسطح استدلال مشاجرات سابق بود و بدینطریق بیشتر موجب نوافکار وتحقیق درمسائل وروشن‌شدن مطالب گردید. کلیه احتجاجات واستدلالات سابق باردیگر بیجان آمد. همان آیات کتاب مقدس که مورد استناد سالفین بود مجدداً مورد تحلیل قرارگرفت . باردیگر هبه کنستانتین ونفویض امپراطوری به شارلمان مورد تفسیرواقف شد . درظاهرحین بنظر میرسد که تغییری درعقاید واوضاع حاصل نشده ولی درحقیقت باب جدیدی درفلسفه سیاسی گشوده میشد بدینمعنی که :

(اولا) فرضیه امپریالیسم پاپ دراینموقع بیک نتیجه منظم (سیستماٹیک) ومشخص رسید که درآن ، قدرت حاکمه ومستقله پاپ (قدرت سوورن) نسبت بشما اشکال اتوریتۀ دنیوی دقیقاً تشریح گردید .

(ثانیاً) فرضیه گلاسیوس درباب دو قدرت کاملاً متروک نشد ولی بطوری تجدیدتفسیر گردید که شباهتی به معانی سابق خود نداشت . این نکته قابل توجه است که تکمیل تفسیرمنظم فرضیه امپریالیسم پاپ درست مصادف شد باشکست شدید پاپ در این قسمت که ثابت شد که امپریالیسم پاپ يك روش عملی نیست. بونیفاس کوشش بسیار نمود تاخط

مشى وروشى که باپ اینوسان سوم (۱) در يك قرن قبل بكار برده و موفق شده بود احياناً نسايد . اماوى نه تنها موفق نگشت و عملی نبودن آن روش را محقق کرد بلکه مجاهده وى منجر به شکست و تحقیر باپ گردید و دستگاه باپ را در مدت سه ربع قرن آلت سلطنت فرانسه قرار داد . این شکست موجب ظهور يك نیروى تازه در سياست اروپائى گردید و آن عبارت بود از حس هلیت (ناسیونالیسم) که يك اهميت خاص فلسفى و تئورتيك نيز در برداشت و آن ظهور این فرضیه جدید بود که : « هر سلطنت بخودى خود يك قدرت سياسى مستقل است بدون تکیه به امپراطور و امپراطورى » (که سنت قرون گذشته تا آن زمان بود)

در این هنگام موضوع دو حوزه حکومت و قضاوت يعنى ساگردو تيووم و ايمپريوم مبدل گشت بموضوع استقلال شاه فرانسه بعنوان يك قدرت مستقل از یکطرف ، و قدرت باپ از طرف ديگر . و در واقع مشاجره بين امپراطور و باپ مبدل شد بمشاجره بين پادشاه فرانسه و باپ .

در خلال این مشاجره تعداد بسيار مقالات و رسالات بعضى بنفع اینطرف و در طرف ديگر و بعضى بنفع طرف ديگر منتشر گردید (۲) بخصوص در رسالاتى که در دفاع از فيليپ تحرير گردید لحن مقالات بالحن نشرياتى که در مشاجرات سابق بين باپ و امپراطور معمول بود اختلاف بسيار داشت . بسيارى از نويسندگان در مقالات خود کمتر علاقه بمسائل منهبى نشان داده و بیشتر بمسائل دنيوى پرداختند و ميتوان در واقع این تحريرات را نمونه افکار طبقه بورژوا يا اواسط الناس زمان پنداشت .

اکثر از این محررين مدافع شاه فرانسه ، حقوق دانان حرفه‌ئى (پروفسيونل) بودند که این کاریشه آنها بود و برای همین منظور ترتيب یافته و در دربار شاه يا شورای شاهی استخدام شده بودند بمنظور آنکه از منافع حقوق دم آنچه که ممکن است ادله و شواهد در اثبات صحت سلطنت موروثى جمع آورى نمایند . در اينصورت بدیبهى است که طبعاً تحريرات ایشان لحن رئالیسم سياسى (واقع بينى سياسى) دارد و از مسائل ادارى و اداره امور کشور بحث میکند . از جمله ، روابط حکومت با امر بازرگانى و در امر مسکوک ، موضوع فرهنگ و تعليم و تربيت دنيوى و سياسى و هم موضوع جريان امور قضائى و مسئله مستعمرات مورد بحث این محررين قرار گرفته است .

و در همین زمان است که در حیات فرهنگى و قریحه‌ئى اروپا يك نوع افراد تحصیل کرده و پروفسيونل غیر منهبى بوجود آمدند يعنى افرادی که تحصیل علم کرده بودند در حالیکه عضودستگاه کلیسا نبودند زیرا چنانچه میدانیم تا قبل از این عهد مرکز تحصیل علم و دانش منحصر بود به کلیسا . کلیه تحريرات و کتبى که از آغاز قرون وسطى تا این زمان

۱ - Innocent III ۴ - مجموعه کامل از تمام این رسالات که به Libelli de lite خوانده میشود تهیه نشده ولى R. Scholz این مقالات را در کتاب Die Publizistik zur zeit Philippus des Schönen und Bonifaz, VIII چاپ اشتوتگارت سال ۱۹۰۳ تحلیل کرده . کارليل نيز در باب بسيارى از این مقالات در جلد پنجم کتاب خود چاپ لندن سال ۱۹۲۸ جزء دوم فصول ۸ تا ۱۰ بحث کرده است .

نوشته شده بود شباهتی به این رسالات نداشت و تا ایندرونجه انتقادی وهم آزاد از قید رعایت قدرت و اتوریته نبود. **اتوریته** یا قدرت مجاز در نظر محررین قبل از این زمان مانند يك عنصر مسلم و غیر قابل تردید تلقی میشد در حالیکه محررین این رسالات وارد بحث دراصل و منشأ اتوریته شده نسبت به حقیقت آن ابراز شك و ایراد نمودند.

برای پی بردن به سبک و روش استدلال ایندسته که طرفداران شاه بودند و آنها را مقاله نویسان یا ناشرین (پوبلی کیست ها) یا رساله نویسان (پامفله تیرز) مینامند میتوان **پیردوبوا (۲)** فرانسوی را بعنوان نمونه اختیار نمود و بدین کر عقاید وی بجهت تشیل اکتفا کرد.

(ج) **هضاید پیردوبوا**

باید دانست که دست رساله نویسان (پامفله تیرز) که رسالات تبلیغی نشر داده و طرفدار سلطنت بودند در مقابل **پولیت ها (۳)** یا واعاظ بوجود آمده که طرفدار پاپ بودند و بیشتر بوسیله وعظ و خطاب به تبلیغ میرداختند و هر دو دسته را **پوبلی کیست (۴)** نامند و باصطلاح امروز میتوان آنها را تبلیغاتچی یا **پروپاگاندا کیست** نامید. گفته های هر دو طرف عاری از حمایت از قدرت و اتوریته نبود متضادسته اول بطرفداری اتوریته شاه برخاسته و دست دیگر از اتوریته پاپ حمایت مینمودند.

پیردوبوا در آغاز قرن ۱۳ میزیسته وی قدری عامی و در زمره حقوق دانان یا باصطلاح از مشاورین قضائی بود. وی در زمان خود شهرت و نفوذ زیادی نداشت و اخیراً کهنه پرستان (انتیکوار یا نهاس) بوی اهمیت داده و نوشته های او را ترجمه و تحلیل نموده و احیا کرده اند. پیردوبوا را نیز نمیتوان يك تئوریت یا فیلسوف سیاسی دانست ولی یکی از بزرگترین رساله نویسان قرون وسطی بوده، نویسنده رسائل بسیار است و از میان رسائل وی معروف تر از همه رساله **بست** که در سال ۱۳۰۶ تحریر شده (۶) قسمت اول آن که خطاب بشاه انگلیس است بچاپ رسید ولی اساساً معلوم است که بطرفداری فیلیپ بادشاه فرانسه نوشته شده. **جزء دوم آن شامل طرح عظیمی است برای بسط نفوذ و قدرت فرانسه بتعام اروپا و خاور نزدیک (۷)** پیردوبوا در تحریرات خود علناً طرحی برای تجدید جنگهای صلیبی پیشنهاد میکند ولی نمیتوان بندها داشت که وی این قسمت از پروژه خود را جدی گرفته باشد. نقشه پیشنهادی و عقیده وی آن است که فرانسه باید مجاهده کند که يك موقعیت بین المللی احراز نماید و همان موقعیتی را بدست آورد که امپراطوری روم داشته و اکنون بواسطه ضعف امپراطوری مزبور ایجاد خلاء در محیط سیاسی اروپا شده. وی پیشنهاد تشکیل **يك اتحادیه اروپائی** (فدراسیون) میکند بمنظور الغای جنگ بین اروپائیان و میگوید که «فرانسه باید در

۱ - pamphlétaires - ۲ Pierre Dubois - ۳ pulpites - ۴ publicistes

۵ - Antiquarians و Antiquaire - ۶ این رساله موسوم است به **De recuperatione terre sancte** و در سال ۱۸۹۱ از طرف **Ch. V. Langlois** در پاریس بچاپ رسیده.

۷ - رجوع شود بجموعه رسائل تألیف **R. Schols** صغه ۳۷۵

رأس این اتحادیه قرار گیرد . بدین طریق میتوان گفت که مسئله تشکیل فدراسیون کشورهای اروپایی که از بعد از جنگ دوم موضوع بحث و مباحثه سیاسیون و فلاسفه اروپایی است و کنفرانس های متعدد برای آن تشکیل شده چیز تازه نمیست و از قرون وسطی سرچشمه میگردد .

طبق نقشه پیردو بوا، این اتحادیه باید يك شورای نمایندگی از تمام کشورهای عضو و همچنین يك محكمه ثابت قضائی داشته باشد تا منازعات بین قدرتهای متفق راحل و فصل نماید. پس برای نیل به این هدف ، اصلاح عظیمی را در کلیسا لازم میشمارد که متضمن مسائل زیر باشد : الغاء تجرد و عزوبت کشیشان ، انتقال حق قضاوت مذهبی بمحاکم شاه ، تسلیم اراضی و املاک پاپ به شاه و پرداخت مبلغی نقدی سالیانه به پاپ برای آن . پیردو بوا تجدید تشکیلات کامل فرهنگ و تجدید نظر در آن و دنیوی ساختن کامل تعلیم و تربیت را که در آن موقع انحصار بحوزه مذهبی داشت نیز پیشنهاد کرده و میگوید : « زنان را نیز باید در تحصیل علوم شرکت داد و تعلیم زبانهای یونانی و عبری و عربی و السنه جدیده و حقوق و طب و علوم طبیعی و فلسفه و تنولوژی را نیز باید در برنامه تعلیمات گنجانید . » میگوید : « هیچ چیز بقدر دانشگاه ها نمیتواند بحیات قریحهئی اروپا کمک کند » وی نقشهئی نیز برای اصلاحات داخلی فرانسه طرح و پیشنهاد میکند که شامل تجدید تشکیلات سپاه و اصلاح محاکم است بمنظور ایجاد سرعت عمل در اداره امور قضائی و تقلیل مخارج محاکمه و رعایت اصل مساوات در محاکمات. دیگر پیشنهاد « گذاشتن اساس مسکوکات بر مقیاسات ثابت » که آنرا بانگلیسی استانداردیزیشن نامند (۱) و دیگر تقویت بازرگانی. نقشه و طرح وی نقشهئی است عظیم و مبسوط که آنرا بخصوص در عهد خودش باید از باب تخیلات و خیال پرستی و در زمره افکار یوتوپیان دانست، ولی بعضی از قسمتهای نقشه پیشنهادی وی بعدها مورد بحث و تحلیل قرار گرفت . البته در تاریخ روابط بین المللی و ظهور فکر تشکیل فدراسیون جهانی یا اتحادیه ملل عالم و کشف سیر این عقیده از زمان قدیم تا کنون نام پیردو بوا را نیز باید ذکر کرد زیرا ظهور فکر تشکیل اتحادیه اروپا در قرن بیستم منجر به ظهور فکر اتحادیه های بزرگتر از اروپا و اتحاد ملل عالم گردید که تشکیل جامعه ملل را بعد از جنگ جهانی اول و تشکیل سازمان ملل متحد را بعد از جنگ جهانی دوم باید سر آغاز یا مقدمه تشکیل اتحادیه ملل عالم دانست .

(د) در باب مفاید دو حزب مخالف و موقعیت سیاسی آندو حزب

مسائلی که در اختلاف بین فیلیپ و بونیفاس مطرح مذاکره بود طبعاً در تکوین فرضیههایی که هر يك از دو حزب طرفدار ایشان ایجاد نمودند مؤثر گشت . مهم ترین مسئلهئی که در این مشاجره بوجود آمد نتیجه مساعی فیلیپ بود برای جمع آوری پول بوسیله وضع مالیات بر کشیشان فرانسه و بر املاک و اراضی ایشان . این اقدام فیلیپ مواجه

گشت با صدور فرمانی از پاپ موسوم به کاریکیس لایکیس (۱) در سال ۱۲۹۶ که بموجب آن، بونیفاس چنین مالیات را غیرقانونی اعلام کرده کیشان را از پرداخت آن بدون اجازه پاپ ممنوع نمود. اما وی پس از چند سال مجبور شد که در این مبارزه عقب نشینی کند زیرا با کمال تعجب متوجه گردید که حتی کیشان فرانسه در مسائلی از این قبیل طرف پادشاه فرانسه را گرفته اند نه پاپ. در آن موقع هنوز ناسیونالیسم و احساسات ملی و فرضیه ملیت وجود نداشت ولی این نوع حمایت کیشان فرانسه از پادشاه فرانسه در برابر پاپ رم در اصطلاح امروز نتیجه همان حس ملیت و قومیت بوده که تازه در شرف تکوین و تولید بود.

این مبارزه از لحاظ سیاست عملی جالب توجه است از این نظر که تا کتیک معمول سابق که قدرت پاپ در زمان گذشته بدان تکیه داشت یعنی سنت قدیم شکست خورد و بر پاپ بونیفاس ثابت شد که دیگر ممکن نیست بوسیله ایجاد اغتشاش در میان اشراف فتودال، شاه را تحت فشار قرار داد. ظاهراً یک نیروی جدید سیاسی یعنی یک نوع التصاق قومی و ملی در شرف تکوین و ظهور بود. از طرف دیگر وضع مالیات بر اموال کیشان برای سلطنت یک موضوع حیاتی و مهماتی گردیده، چنانچه بونیفاس در این مورد پیشرفت میکرد در واقع مفهوم فرمان پاپ اجرا شده و با اجرای آن دیگر هیچ سلطنتی نمیتوانست در قلمرو اروپا وجود داشته باشد مگر آنکه محکوم بحکم پاپ باشد. حتی سلطنت فتودالی نیز در صورت معافیت اموال کلیسائیان از مال الاجاره ها و مالیات های فتودالی نمیتوانست دوام کند. بعلاوه پادشاه ممنوع از تعقیب سیاسی میشد که طبق آن کارهای امرا و شاهان کوچک فتودال بدربار پادشاه احاله شود و ناچار اداره امور باید به امرا و کسانی محول شود که متکی به خویشان باشند. موقعیت مهم سلطنت فیلیپ همانا تشکیل محکمه بزرگ حقوق فرانسه بود که به پارلمان پاریس موسوم گردید.

اما از طرفی چون موضوع مشاجره، مربوط بحقوق اموال کلیسائیان بود، طرفداران پاپ مجبور شدند که در این مورد سخت ایستادگی کنند بطوریکه در مقام مقایسه این کشمکش با مشاجرات سابق بین پاپ و امپراطور این یک مسلماً جدی تر بود. مثلاً موضوع مشاجره سابق، مسئله انوستی تور بود که در واقع مربوط میشد باستقلال کلیسا در امور روحانی، و لازمه استقلال مزبور آن نبود که اموال کلیسائیان از الزامات کشوری معاف گردد. در این هنگامه جدید موضوعی که مورد بحث قرار گرفت و حیات کلیسا را تهدید مینمود آن بود که «آیا دعوی پاپ نسبت به تملك اموال منافی با شغل کشیشی که طبق آئین مسیح مستلزم فقر و استغناست نمیشد؟»

بالاخره طرح این موضوع، تمیز دقیق بین حدود روحانیات و دنیویات را عملاً لازم نمود و لذا فلاسفه هر دو طرف قضیه به تتبع و تحقیق در باب حالت وطیعت هر یک از دو قدرت پرداختند. طرفداران پاپ نمیتوانستند منکر شوند که اموال را قطعاً

باید در زمرهٔ دنیویات شمرده ولی از طرف دیگر برای کلیسا غیرممکن بود که مقاصد خود را بدون مال و پول انجام دهد و اگر برای جایز شمردن دخالت کلیسا در اموال چنین استدلال میشد که قدرت روحانی میتواند حوزهٔ عمل خود را نسبت بهر چیز که عنوان وسائل برای نیل به هدفهای روحانی داشته باشد بسط دهد لازم میآید که کلیسا آخرین محکمهٔ قضائی در امور دنیوی نیز باشد و بهمه چیز از دنیویات بتواند دست یابند. از طرف دیگر چنانچه روحانیات را تنها محدود بوظائفی میشمردند که برای انجام آنها وسائل مادی لازم نباشد، در اینصورت اطلاق اصطلاح قدرت برای روحانیت بیورد میشد و لو که در عالم الفاظ و کلمات، شوکت و حرمت بسیار برای آن قائل شوند بنا بر این دوست برای سیر و حرکت فرضیهٔ مربوط باین امر وجود داشت:

(اول) فرضیهٔ پاپ که بدلائل منطقی مجبور شد دعوی کند که کلیسا قدرت نهائی نظارت و هدایت نسبت بکل امور دارد اعم از دنیوی و اخروی و لذا کلیسا و محاکم آن بدون آنکه جای حکومت دنیوی را بگیرند در مورد هر نوع اختلاف و نزاع، محاکم نهائی بوده و رأی آنان قاطع است.

(دوم) فرضیهٔ سلطنت که مجبور شد قدرت روحانی را تا حد اکثر ممکن محصور و محدود بسائل مربوط بوجدانیات سازد و در قسمت اجرایی، قدرت مزبور را متکی بقدرت دنیوی قرار دهد.

در این مشاجره که در فرانسه بوقوع پیوست موقعیت‌های تاکتیکی دو طرف مشاجره معکوس گردید یعنی قدرت روحانی جنبهٔ تدافعی بخود گرفت و قدرت سیاسی جنبهٔ مهاجمه. بدین سبب بود که نه تنها کیفیت اتوریتهٔ شاه مورد بحث و انتقاد قرار گرفت بلکه قدرت پاپ نیز مورد اختلاف واقع شد و مسائل زیر در معرض تحقیق و انتقاد قرار گرفت:

۱ - حدود قدرت پاپ در کلیسا

۲ - امکان نسبت دادن شرك و كفر به پاپ و تعقیب وی به اتهام مزبور

۳ - حدود و امکان کنترل پاپ نسبت باموال کلیسا

۴ - حدود اتوریتهٔ پاپ در مسائل مربوط به آئین مذهبی

و بالاخره کلیهٔ مسائل مربوط بحکومت کلیسا و سهم پاپ در آن حکومت نیز در معرض رسیدگی و انتقاد واقع شد. اینها همه مسائلی بود که تا این زمان بحث و حتی تفکر در آن مجاز نبود و این فتح پاپ از لحاظ تأثیر آن در تحول افکار و بسط میدان مباحثه حائز اهمیت عظیم گردید. لذا از آزمون تألیک قرن بعد واقعهٔ انقیاد پاپ نسبت به پادشاه فرانسه و رسوائی قضیهٔ اسکیم (۱) یا اعتزال و انشعاب عظیم که نتیجهٔ مستقیم آن بود موضوع حکومت کلیسا را از موضوعات جالب توجه و مهم در مشاوهٔ ها و بحث‌های سیاسی اروپا قرار داد. در این دوره نه تنها اتوریتهٔ روحانی مورد تحلیل قرار گرفت، بلکه ایدهٔ «مخالفت با پاپ بعنوان قدرت اعظم کلیسا» بتدریج نو کرده و انتشار یافت تا آنجا که

۱ - Schisma اعتزالیون و سلسلهٔ اعتزالی و انشعابی یا کناره‌گیری از یک جامعه. در اینجا مقصود کناره‌گیری عده‌ای از روحانیون است از جامعهٔ کلیسا و انشعاب از جسد اصلی

چند قرن بعد منتهی به رفورماسیون یا اصلاحات پروتستان و ظهور این فرقه در مذهب مسیح گردید. دیگر آنکه موضوع قدرت مطلقه پاپ در برابر ایدۀ قدرت نمایندگی پاپ در کلیسا تأثیرات عمیق در افکار نموده، بعدها در کشمکش بین ملتها و دولت‌های استبدادی و در تحصیل آزادی ملل و ایجاد حکومت‌های نمایندگی ثمر خود را بخشید.

تعداد کتب و رسالاتی که از طرف هر یک از دو دسته نشر گردید خیلی زیاد بود. بیان اسامی و فهرست کتب مزبور بیفایده است و ذکر خلاصه شرح کلیه کتب مزبور هم عملی نیست. در این مورد بهتر آن است که (اولاً) در مورد هر یک از این دو حزب یعنی طرفداران قدرت پاپ و حامیان قدرت دنیوی و موقعیت ایشان، اصول عقاید و نظریات و دعاوی، و خلاصه استدلال هر یک را ذکر کنیم بخصوص عوامل نوینی را که هر یک در استدلال خود بکار برده‌اند و دلایل جدید ایشان را بیان نمائیم (ثانیاً) از میان نویسندگان هر یک از دو دسته یک نفر را که عقاید و نظریاتش بتواند معرف کلیات عقاید آن‌دسته باشد انتخاب کنیم و تحریرات او را مورد تحلیل و بحث قرار دهیم.

پس از میان نویسندگان طرفدار پاپ اگیدئوس کولوننا (۱) را انتخاب میکنیم که بیانات وی بطرفداری از امپریالیسم پاپ که در کتاب موسوم به «قدرت کلیسا» ثبت شده از سایر نویسندگان نوع خود قوی‌تر است.

و از میان دسته طرفداران شاه ژان دوپاری (۲) را که از دومینکانها بوده و تحریرات وی بعدها و زنی بسزا یافت در نظر میگیریم.

در اینجا ابتدا بشرح دعاوی پاپ و بیان فرضیه قدرت پاپی و بدنبال آن به ذکر عقاید اگیدئوس می‌پردازیم. سپس فرضیه ضد پاپالیستها را شرح داده و نظریات ژان دوپاری را ذکر میکنیم.

(۵) - اولاً - دعاوی پاپ و عقاید طرفداران وی

روشی را که پاپ بونیفاس در دعاوی خود بر ضد سلطنت فرانسه اتخاذ کرد در واقع دنباله همان شیوه و جریان سابق بود که پاپ‌های بزرگ قرن ۱۳ مخصوصاً اینوسان سوم و اینوسان چهارم پیش گرفته بودند و همچنین از فرضیه قدرت پاپ که تا آن زمان بوسیله اهل شرع ساخته و پرداخته شده بود استفاده نمود (۳)

فرق اساسی بین فرضیه گرگوار هفتم با تئوری بونیفاس از لحاظ تحلیل حقوقی است. در فرضیه بونیفاس بیشتر تدقیق حقوقی و قضائی بکار رفته و روابط بین پاپ و تابعین وی در درون کلیسا و هم روابط بین دو قدرت روحانی و جسمانی بیشتر مورد دقت قرار گرفته است. دیگر آنکه فرضیه سابق متضمن یک دعوی کلی و مبهم بود نسبت بتفوق روحانیت بر سیاست و دعوی حق حفظ انضباط اخلاقی از طرف کلیسا. ولی فرضیه این زمان یک تئوری منظم

۱ - Egidius Colonna - ۲ Jean de paris, John of paris

۳ - رجوع شود به کارلیل جلد ۵ - چاپ ۱۹۲۸ که در جزء ۲ فصول ۱ و ۲ در باب اینوسان سوم و در فصل ۵ و همچنین در مجلد ۲ جزء ۲ در باب اینوسان چهارم بحث میکند.

(سیستامیک) بود در باب حقوق قضاوت، قدرت قضاوت، و حدود صلاحیت قضائی و حقوق کلیسا. از تحریرات توماس داکوین هویداست که محققین فلسفه سیاسی قرن ۱۳ بدین نکته اخیر چندان توجه نداشته‌اند ولی با مراجعه به تحریرات زمان بونیفاس دیده میشود که این نکات را حقوق دانان و رساله نویسان عصر، مخصوصاً در اواخر قرن، مورد دقت قرار داده‌اند. تجدید حیات مطالعه در امور حقوقی و تحقیقات قضائی (لگال) هم در حقوق روم و هم در حقوق شرع مسیح، عناصر حقوقی و قضائی (لگالیسم) را که همیشه قسمتی مهم از حیات جامعه رومی را تشکیل میداد احیا کرد و از آن پس آنرا جزئی پایدار از فلسفه سیاسی و افکار سیاسی قرارداد.

حقوق دانان شرع در زمان بونیفاس فهرست مبسوطی از حقوق و قدرت کلیسا تنظیم نموده و آنرا مطالبه میکردند. این موارد همان بود که پاپهای بزرگتر سابق مانند اینوسان سوم از ادعا گذشته آنرا بوقوع اجرا گذاشته بودند. معیناً این دعاوی متضمن رد عقیده سابق در باب تمیز بین دو قدرت نبود و مدعیان قدرت کلیسا منکر آن نبودند که دو قدرت از حیث مقصد و عمل متمایزاند.

اما در باب انتخاب امپراتور، اینوسان سوم در یکی از فرامین خود موسوم به **فرمایلم (۱)** در سال ۱۲۰۲ حتی برای خود قائل شده بود که در صلاحیت کاندید منتخب تردید کند و ترتیب اثر بدان ندهد و همچنین در انتخابات مورد نزاع با فاقه نظم و ترتیب تجدید نظر نماید و نسبت بسایر زمامداران (غیر از امپراتور) سعی کرد که در موارد خاص و نسبت بطبقات مخصوص حق قضاوت برای پاپ قائل گردد. بدین طریق دعوی کرد که وی باید پیمانها و معاهدات بین زمامداران را ببیند و تأیید نماید بدین دلیل که کلیسا حق قضاوت مخصوص نسبت بسوگندها دارد. این دعوی در واقع معادل بود با حق قیومیت و نظارت کلیسا در مورد جنگ و صلح، و حق پاپ در مجبور کردن دو طرف مشاجره که تسلیم حکمیت پاپ شوند. وی نیز مدعی حق قیومیت مخصوص نسبت به بیوه زنان و صغار و قدرت خاص برای جلوگیری از کفر و شرک، و حق توقیف اموال کفار، و منع ایشان از تصدی مقامات، و حق تنبیه زمامدارانی بود که در اجرای دستور کلیسا در مسائل مزبور کوتاهی کرده باشند. علاوه در صدد برآمد که حق نظارت در دستگاه عدالت و قضاوت را نیز احراز کند که از آنجمله بود حق احاله محاکمات بحاکم خاص پاپ و بخود اجازه میداد که در مواردی که محاکم دنیوی بنظر وی عدالت را اجرا نکرده باشند پاپ بتواند آن موارد را احاله بحاکم خویش نماید و در اینگونه موارد یارای شخصی پاپ یارای محاکم مذهبی آخرین مرحله قضاوت تلقی میشد. معیناً در این باب قصد اینوسان آن بود که تمام قدرت از مقامات دولتی گرفته نشود و اداره اکثر محاکمات در دست ایشان باشد ولی در مواردی که پاپ علاقه دارد بتواند نتیجه را برفع خود تمام کند. دیگر آنکه صریحاً دعوی نمود که قدرت دولت ناشی از قدرت کلیاست، ولی گفت که پاپ يك قدرت کلی و عمومی برای تجدید نظر در تمام مسائل دارد که در صورت لزوم میتواند هر مطلبی را مشمول این تجدید نظر قرار دهد و بعبارت دیگر اتوریته مذهبی در هنگام لزوم و احتیاج بمنزله قاضی نهائی میباشد.

این بود فرضیه اینوسان سوم که جوهر آنرا میتوان در این جمله خلاصه نمود که وی برای دستگاه پاپ یک قدرت خاص و منحصر قائل بود هم در کلیسا و هم در روابط کلیسا با دولت و این قدرت را ارجح و مافوق سایر انواع قدرتها دانسته بین آن و سایر قدرتها فرق میگذاشت. اصطلاحی که در این مورد ذکر میگردان بود که پاپ واجد پلنی تو دو پوتستائیس (۱) میباشد و معادلی برای این اصطلاح نمیتوان یافت بجز همان کلمه سوورته که بمعنی قدرت حاکمیت و استقلال مطلقه است.

این فرضیه را اینوسان چهارم صریح تر و روشن تر تشریح کرده میگوید:

«قدرت پاپ نسبت بسلاطین از نوع قدرت سلاطین نسبت بفئودالها نیست و حق پاپ در مورد مداخله و نظارت در امور یک پادشاه یا خلع وی از این باب نیست که شاه را تابع پاپ دانیم آنطور که فئودالها را تابع شاه می شمارند بلکه این حق عبارت است از اراده مطلقه پاپ و پلنی تو دو پوتستائیس پاپ واجد این قدرت و استقلال مطلقه است زیرا نایب مناب مسیح است.»

و نیز چنین گوید: (۲)

«عیسی مسیح هنگامیکه کلیدهای سلطنت آسمانی را به پتر و جانشینان وی داد و گفت گوسفندان مرا غذا دهید ایشانرا نایب مناب خود قرار داد. اگر چه در جهان، مقامات و محاکم و حکومتهای بسیار وجود دارد، مهرباناً همیشه و در هر هنگام که لازم آید میتوان به پاپ استیناف داد و تجدید محاکمه را از او خواست خواه این لزوم را قانون اجباب کند از آن نظر که قاضی دچار شک گردیده باشد و نداند که چه تصمیم قانونی باید بگیرد و یا آنکه قاضی بالاتری موجود نباشد و یا آنکه قضات پایین تر نتوانند قضاوت خود را برحله اجرا گذارند و یا مایل نباشند آنطور که باید عدالت را اجرا کنند.»

بدین طریق چنین قدرت خاص و منحصر بفردها که پاپ برای خود ایجاد کرده بود میتوان بمفهوم حقوق الهی نامید. این قدرت متضمن نوعی تفوق خاص و قدرت تجدید نظر در کلیه امور، و نظارت بر تمام اشکال اتوریته اعم از مذهبی و دولتی بود و بدین طریق کل قدرت اجتماعی اعم از دنیوی و روحانی در کلیسا تمرکز یافته و بدست پاپ سپرده شده بود. در حقیقت این فرضیه معادل میشود با سوورته (استقلال مطلقه) جهانی یعنی بسط قدرت حکومت مطلقه بنام جهان بشری که طبق آن پاپ در رأس کل دستگاه قضائی و حقوقی قرار میدهد. البته پاپ بدین طریق بر رأس قوه مجریه قرار نگرفته ولی محکمه نهائی و اتوریته غائی است و در رأس قدرت حقوقی و قضائی قرار میگیرد.

باید دانست که نویسندگان زمان اینوسان سوم در مشاجره بین پاپ و پادشاه فرانسه تکیه بقدرت حقیقی و واقعی پاپ داشتند یعنی پاپ فرضیه خود را بموقع اجرا گذاشته و نافذ بود و اعمال قدرت میکرد و فرضیه قدرت پاپ با این زمینه از طرف اینوسان چهارم و سایر مترجمین فرموله شد. اماموقیت خود پاپ از طرف شخص بونیفاس طبق فرمان

موسوم به یونام سانتکتوم (۱) تشریح گردید . وی طبق این فرمان چند گام جلوتر نهاده فرضیه امپریالیسم پاپ را علناً و رسماً اعلام و علنی نمود چنانچه در هیچ يك از اسناد رسمی در این باب تا ایندجه تندروی نشده بود .

این فرمان دو نکته عمده را که در باب موقعیت پاپ اساسی میباشد متضمن است :
(اول) آنکه پاپ در کلیسای قدرت اعظم است و آئین لازم برای رستگاری در اختیار پاپ است .

(دوم) آنکه هر دو شمشیر بکلیسای تعلق دارد. اما عقیده به تمیز بین دو قدرت روحانی و سیاسی در این فرضیه هنوز باقی مانده طبق عقیده بونیفاس ، شمشیر دنیوی نباید در عمل از طرف کشیش بکار رود ، بلکه باید بوسیله شاهان استعمال گردد و ولی بفرمان کشیشان و با اجازه ایشان ، زیرا قدرت روحانی بالاتر است . و طبق قانون کلی طبیعت حصول نظم مستلزم اطاعت ادنی نسبت به اعلی و تبعیت کوچکتر از بزرگتر است . و از آنجا نتیجه گرفت که اتوریتیه ارضی از طرف اتوریتیه روحانی ایجاد شده و از طرف اتوریتیه روحانی خوب و بد آن قضاوت میشود در حالیکه اتوریتیه روحانی تنها در معرض قضاوت پروردگار قرار میگیرد و بس . اتوریتیه کلیسا ناشی از این حقیقت است که پاپ جانشین پطرس و نایب مناب مسیح است .

در مقامی تحلیلی فرمان بونیفاس با فرمان اینوسان چهارم که حاوی فرضیه ایشان است معلوم میگردد که چندان فرقی از حیث اصول بین این دو فرضیه نیست و تنها فرق آن است که فرمان اینوسان بدگر جزئیات و موارد قدرت پاپ و کلیسای پرداخته و فرمان بونیفاس همان مسائل را در تحت فرمول کلی در آورده است .

(و) اگیدیوس کولونا

(۱۲۴۷ - ۱۳۱۶ م . ب . م .)

شرح حال و آثار :

اگیدیوس کولونا تئولوژیست اگوستینی (پرواگوستن) در باریس و آموزگار فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه بوده در سال ۱۲۹۶ بست ارتک اوک (اسقف بزرگ) بورژس (۲) منصوب شد. از تألیفات مهم وی بطوریکه اشاره شد کتابی است موسوم به دکترین یا ستیکاپوتستات (۳) که در حدود سال ۱۳۰۲ میلادی تألیف شده و فرضیه امپریالیسم پاپ در آن کتاب بازگردد و استدلالات طرفداران پاپ تشریح شده است . دیگر کتابی است معروف

۱ - Unam Sanctum - تحریرات بونیفاس در کتاب زیر چاپ شده
Boniface VIII, Bibliothèque des écoles Françaises d, Athènes et de Rome, 2e série
و ترجمه فرمان Clericis laicos و فرمان anam Sanctum در کتاب اسناد منتجه تاریخی قرون وسطی تألیف F. Henderson چاپ ۱۸۹۲ بطبع رسیده است . ۲ - Bourges
۳ - De ecclesiastica potestate این کتاب تا سال ۱۹۰۷ بچاپ نرسیده و در آن سال از طرف G. U. Oxdila و G. Boffito در فلورانس چاپ شده و چاپ بهتری از آن در سال ۱۹۲۹ در Weimar از طرف R. Schols انجام پذیرفته .

درباب فن حکومت موسوم به **در ژیمین پرنسی پوم** (۱) که در سال ۱۲۸۵ برای فیلیپ پادشاه فرانسه نوشته شده که وقتی شاگرد اگید یوس بوده است .

مزایای سیاسی اگیدیوس :

اگیدیوس در کتاب **دکلیزاستیکای** خود موضوع اختلاف بین پاپ و شاه را از جنبه حقوقی طرح نکرده بلکه از نقطه نظر فلسفه مورد بحث قرارداد است. فلسفه می که مورد استناد وی قرار گرفته ترکیبی است از فلسفه ارسطوئیان جدید و فلسفه قدیم آگوستین که طبق آن ، دولت را در تحت مشیت الهی لزوماً دولت مسیحی میدانند و معتقد است که دولت دنیوی سیاسی باید حتماً مسیحی باشد . ولی در تحریرات خود که قبل از تألیف کتاب مزبور انجام گرفته است فرضیه خود را به لگالیسم متکی میسازد یعنی آنرا بر اساس حقوقی و قضائی بنا می نهد . (۲) در این کتاب مکررات بسیار است و فصل بندی و نظم مطالب را فاقد ، ولی اصولی که مندرجات کتاب بر آن قرار گرفته روشن و واضح است . موضوع کتاب را سه قسمت عمده میتوان تقسیم نمود بشرح زیر :

(اول) استدلال کلی در باب استقلال و حاکمیت مطلقه پاپ (سورته) .

(دوم) استنتاج از اصل فوق در مورد اموال و حکومت .

(سوم) پاسخ ایرادات و بخصوص انتقاداتی که نسبت بفرمان پاپها بعمل آمده است. استدلالاتی که وی در ماده اول بکار برده مشابهت دارد با استدلال فرمان بونیفاس موسوم به **یونام سانکتوم** و احتمال قوی دارد که این کتاب قبل از فرمان بونیفاس تحریر شده باشد لذا حاکی از رقابت بین وی و بونیفاس میباشد . اگید یوس میگوید: «قدرت روحانی به پاپ تفویض گردیده منحصر بفرود واعظم است . این اتوریته ، ذاتی این کرسی و مقام است و لذا ارتباطی بخصائص و صفات شخصی که در دارنده آن مقام میباشد ندارد. اتوریته روحانی ، قدرت آنرا دارد که اتوریته دنیوی را تأسیس نموده و عمل آنرا قضاوت کند ، سپس کلیه استدلالات و شواهد قدیم مانند هبه حق سلطنت از طرف کنستانتین به پاپ و تفویض امپراطوری از طرف پاپ بشارلمان و استناد به متون کتاب مقدس و سوابق تاریخی را تکرار میکند ولی این شواهد و امثال هسته استدلال وی را تشکیل نمیدهد . اگیدیوس بیشتر این دونگه را مورد تأکید قرار میدهد که (اولاً) قدرت روحانی ذاتاً بر قدرت جسمانی رجحان و تفوق دارد (ثانیاً) اعلی ، در هر زمان و در هر مکان طبق قانون طبیعت ، بر ادنی حکومت میکنند ، و در عمل ادنی نظارت مینماید ، زیرا نظام طبیعت مستلزم انقیاد و حکم است ، و نمیتوان فرض کرد که در جامعه مسیحیت درجه نظم بطور کلی کمتر از نظم طبیعت باشد . اگیدیوس مینویسد : (۳)

۱ - در اوایل قرون جدیده این کتاب بشکرار چاپ شده . ترجمه متن قدیم آن بزبان فرانسه به Le livres du gouvernement des rois موسوم است و ناشر آن S. P. Molenaar میباشد و در سال ۱۸۹۹ در نیویورک بچاپ رسیده است ۲- رجوع شود به کارلیل جلد ۵ صفحه ۷۱

۳ . ۱ : ۱۰۳ صفحه ۱۷

«همانطور که در عالم، اجساد مادی در تحت حکم اجساد روحانی میباشند و آسمانها که در میان موجودات جسمانی رتبه عالی تر داشته و اختیار اجساد دیگر در دست آنهاست در تحت حکم اشیاء روحانی میباشند، و ارواح بمنزله قوای محرکه آن اجساد هستند، بهمان طریق در میان مسیحیان، تمام لردها و اربابان دنیوی و کلیه قدرت ارضی باید محکوم بحکم اتوریتة روحانی و کلیسایی و بخصوص تحت امر باب باشند که در رأس این اتوریتة قرار گرفته و حائز عالی ترین رتبه در میان قدرتهای روحانی در کلیساست.»

بطوریکه ملاحظه میشود استدلال اگیدیوس ترکیبی است از فلسفه سن اگوستن و آئین ارسطو در باب شکل و ماده.

اما در قسمت دوم تحلیل اگیدیوس که فلسفه خود را بخصوص منطبق با مسائل مورد بحث نموده، آن نتایج اساسی که منظوری بوده است از آن استنباط میکند و استدلال خود را منجر مینماید بفرضیه دومینیوم (۱) که متضمن اصل مالکیت و اختیار در استعمال اموال شخصی و اتوریتة سیاسی است. در اینجا دومینیوم یا تملک اموال و اتوریتة سیاسی را وسیله و آلت میشارد و به فرضیه اتوریتة ارسطو متصل میشود تا ثابت کند که ارزش و قانونی شناختن وسائل و آلات منوط است به هندی که آلات برای نیل بدان هدف بکار میروند. پس گوید که: «تملك اموال و تصاحب قدرت سیاسی تنها وقتی نیکوست که به غایات و هدفهای بشری کمک کند و اما هدفهای بشری بصورت عالی ترین اشکال خود که در آیند یعنی وقتیکه بحد کمال رسند عبارت از هدفهای روحانی میباشد نه جسمانی. تا هنگامیکه يك فرد بشر قدرت و تمول خود را تابع هدفهای روحانی قرار ندهد آن اشیاء قدر و قیمتی برای وی نخواهند داشت و بحال وی مفید نخواهند افتاد زیرا قدرت و مال، وی را بطریق رستگاری هدایت نمیکند، بلکه به لغت ابدی روح دچارش میسازد. اما کلیسا تنها طریق وصول به رستگاری است.»

از آنجا نتیجه میگیرد که: «تمام دومینیومها (اموال و قدرتها) محتاج به تطهیر و تجویز از طرف کلیساست تا مالکیت آن دو از طرف فرد قانونی و برحق شمرده شود و این اشتباه است که تصور شود توارث دومینیوم (یعنی به ارث بردن مال و قدرت) را تنها بوسیله نسل و نژاد نفسانی و جسمانی میتوان برحق دانست. برحق نمودن و قانونی ساختن آن فقط از طریق تجویز و تطهیر روحانی امکان پذیر و آنهم بوسیله کلیسا میسر است. در جهان هیچ نوع تملک قانونی یا حق بکار بردن اموال و هیچ نوع استعمال اتوریتة کشوری قانونی وجود ندارد مگر اینکه تحت امر خدا باشد. و این دو عنصر نمیتواند مطیع خدا باشد مگر آنکه مطیع کلیسا باشد زیرا اطاعت خداوند تنها از مجرای کلیسا میسر است.»

و نیز اگیدیوس گوید: (۲)

«لذا چنین نتیجه میگیریم که تو باید تصدیق کنی که توارث و اموال و تمام متعلقات

خود را مالک هستی اما از کلیسا بتورسیده نه از پدر که تنها از لحاظ جسم یعنی گوشت و پوست و جسد از وی بوجود آمده‌می‌و این متعلقات نیز بوسیله کلیسا بتورسیده زیرا تو فرزند کلیسائی و تنها از حیث جسد فرزند پدر میباشی و بس»

بعقیده وی «تنها تعهید و توبه گناهان میتواند يك فرد را سزاوار تملك اموال و قدرت نماید و لذا كفار و غیر مسیحیان حق دعوی نسبت بهیچ يك از دو عنصر مزبور ندارند زیرا تملك ایشان در این مورد از باب غصب است و ایشان غاصب محسوب‌اند. تكفیر هر شخص از طرف مقام روحانی، حقوق وی و پیمانها و قرارداد های وی و حق تملك وی و حتی عقد ازدواج را باطل میکند و بالاخصار تكفیر میتواند دستگاه حقوقی را که جامعه بر آن استوار است منحل نماید» باوجود اینکه اگیدیوس اصطلاحات فلسفه ارسطورا بکار برده نتیجه استدلال و فرضیه وی تمییمی است از استدلال آگوستن در کتاب شهر خداوند (۱) که میگوید: «يك دولت عادل و برحق باید لزوماً مسیحی باشد» ولی با مقایسه فرضیه اگیدیوس با فرضیه توماس داکوین می بینیم عقیده توماس بیشتر جنبه روشن فکری دارد زیرا توماس میگوید: «كفر مانع بكار بردن قدرت سیاسی نیست و وجود قدرت سیاسی در دست كفار مجاز است» ولی اگیدیوس منکر این عقیده گردید. در حقیقت استعمال فلسفه ارسطو از طرف اگیدیوس امری است قشری و سطحی و تنها استدلالی است که شکل تحقیقی (اکادمیک) بدان داده و برخلاف توماس دعاوی اخلاقی حکومت سیاسی و دنیوی را نیشناسد و تقدیر نمیکند. از لحاظ کیفیت، کتاب اگیدیوس به سنت تئوکراتیک عودت نموده یعنی همان روشی را در تحقیق فلسفی اتخاذ نموده که قبل از احیای مطالعات حقوقی و احیای فلسفه ارسطو معمول بوده است.

بقیه کتاب اگیدیوس مصروف توضیح تضاد و تباین بین فرضیه وی در باب استقلال و حاکمیت مطلقه جهانی پاپ (سورتنه) است با ملحقیات و اضافات بفرامین پاپها. در باب استقلال و قدرت. اگیدیوس میگوید که قصد وی آن نیست که منکر تمیز بین دو قدرت و منکر عمل هر یک از دو قدرت شود. میگوید: «حقوق قدرت دنیوی طبق فلسفه وی از زمامداران دنیوی سلب نشده بلکه تأیید گردیده زیرا کلیسا اراده ندارد که دو قدرت را با یکدیگر مخلوط کند و نیز کلیسا قصد الغاء و ابطال قدرت سیاسی را ندارد بلکه تنها بسببی شایسته یعنی برای حفظ معتقدات روحانی در آن دخالت میکند.» اگیدیوس از طرف دیگر فهرست مبسوط و عجیب دیگری از دعاوی کلیسا نسبت بدولت و مواردیکه معتقد است کلیسا باید در امور دولت دخالت کند ذکر مینماید که باین فوق تضاد دارد و در واقع دیگر چیزی برای دولت باقی نمانده زیرا طبق آن، اتوریتیه روحانی در هر محاکمه و موضوعی که پای اموال یا قدرت دنیوی در میان باشد بنوان اینکه مال و قدرت مستلزم گناه است میتواند دخالت نماید و بطوریکه خود اگیدیوس مینویسد: «این قدرت روحانی بقدری دامنه دار و وسیع است که شامل کلیه امور دنیوی از هر قبیل میگردد» و علاوه میگوید:

« کلیسا حق قضاوت مخصوص در ایجاد صلح بین زمامداران و تأمین رعایت پیمان‌ها را دارد و در هر موقع که زمامداران در موارد فوق غفلت نمایند و نیز در هر جا که قانون عرف (کشوری) مبهم و نارسا باشد کلیسا حق دخالت دارد ». وی علاوه بر فهرستی طولانی که از موارد مداخله کلیسا در امر دولت بدست می‌دهد می‌گوید: « پاپ صلاحیت دارد که در هر مورد دیگر نیز که دخالت خود را لازم تشخیص دهد مداخله نماید ». می‌گوید: « صحیح است که پاپ نباید یک طرفی و بااراده استبدادی عمل کند و نباید کاملاً غیر محدود باشد ولی باید به وی اعتماد نمود که خودش خویشتن را محدود بقانون نماید و رعایت موازین قانونی را بکند یعنی خود ناظر عمل خویشتن باشد ».

اگید یوس در پایان کتاب معنی استقلال پاپ (پلنی تودوپوتستائیس) را تفسیر کرده گوید: « مقصود از استقلال و حاکمیت مطلقه پاپ آن است که پاپ قدرت محرکه خویشتن را در دست دارد ». اگید یوس دو کس را در عالم واجد این نوع قدرت می‌شناسد: اول خدا، دوم پاپ. می‌گوید: « تفوق پاپ در امور روحانی، تفوق اعظم و مطلق در تحت نظر پروردگارا است ». گوید: « از لحاظ معنی و کیفیت، پاپ نفس کلیساست بدین معنی که وی رانه کسی می‌تواند از رأس کلیسا بردارد و نه آنکه می‌تواند او را مسئول دانست. پاپ اتوریته نهائی نسبت بقانون شرع و نسبت به مابقی دستگاه سلسله مراتب (هیئ‌الشرعی) روحانیت دارد. وی قدرت دارد در انتصاب اسقف‌ها و این عمل را بدون هیچ نوع تشریفات و انتخاب می‌تواند انجام دهد، اگرچه ملزم است که ظواهر قانون را حفظ کند ». بطوریکه ملاحظه می‌شود این استدلال از حیث کیفیت شبیه است به استدلالی که در قرن شانزدهم برای کمک بسلطنت و اثبات اینکه سلطنت و دیمه الهی است بکار رفت و گفتند که حقوق الهی شاه نسخه ثانی مو تاتیس مو تاندیس (۱) حقوق الهی پاپ است که اصلاحات و تغییرات لازم در آن بعمل آمده است ».

اگید یوس، استقلال و قدرت حاکمه (سورته) پاپ را یک نوع از متعلقات خاص ناشی از اتوریته پاپ می‌شمارد و هنگامیکه کتاب خود را نوشت یعنی در آن زمان نمیتوانستند این استدلال را درباره زمامداران دنیوی بکار برند زیرا زمامدار در نظر مردم آن زمان بهیچ روی نایب مناب بطرم مقدس (سن بطر) شمرده نبوده. ولی بعد از اگید یوس مدافین قدرت حاکمه یا سورته شاه همان دلائلی را که سابقاً طرفداران پاپ در اثبات قدرت حاکمه پاپ بکار می‌بردند در مسورد شاه اقامه نمودند و بقول جان نویل فیگیس (۲) « دعوی حقوق الهی شاهان یک استعمال برخلاف قاعده و رسم ولی استعمالی هوشمند از تئولوژی و فلسفه مذهبی بود از طرف پیروان شاه بمنظور آنکه مؤسسات سیاسی و دنیوی را از مؤسسات مذهبی و تئولوژیکی تفکیک نمایند. بعلاوه این استدلال از آن بیعدالتی

۱ - *mutatis mutandis* از اصطلاحات بین‌المللی سیاسی و حقوق و روابط بین‌الملل معمول در ادارات سیاسی و وزارت خارجه کشورهاست یعنی « تغییرات لازم در آن داده شده »

شد در دست سلطنت طلبان (روبا لیست‌ها) که هر زمان يك مشاجره سیاسی بین شاه و رعایای وی در گرفت این استدلال را بکار بردند .

(ز) ثانیاً دطاوی شاه و عقاید طرفداران وی

و در باب حقوق رم و قدرت سلطنت

در سیستم فلسفی که اگید یوس بنا نهاد امپریالیسم پاپ شکل کامل گرفته و بعد کمال نمو خود میرسد . استعمال کلمه امپریالیسم در این مورد از آنرو شایسته است که اگر چه فرضیه اگید یوس متکی بدعوی قدرت انضباط روحانی کلیسا بود ولی در جریان عمل همان موقعیتی را احراز مینمود که در حقوق رم خاص امپراطوری تشخیص داده شده بود .
توماس هابس فیلسوف قرن ۱۸ (۱) در تبیین و تعریف پاپ و دستگاه پاپ گوید: «پاپ بمنزله روح مجسم امپراطوری مرده روم است که از قبر بیرون آمده و بر روی قبر تاج بر سر گذاشته است» و این گفته وی الحق عاری از حقیقت نیست قدرت حاکمه پاپ بعنوان تنها اصلی که دو مینیوم (مال و قدرت) قانوناً بر آن استوار است در آن زمان در همه جا خود را تنها قاضی مطلق حقوق خصوصی و عمومی معرفی نموده و غالباً هم بدان عمل میکرد ، یعنی دخالت در حقوق خصوصی و عمومی مینمود . با آنکه ظاهراً گفته میشد که فرضیه گلاسیوس یعنی آئین دوششیر مورد قبول و احترام است معذراً در عمل جز نامی از آئین مزبور باقی نمانده بود . با فرض صحت این اصل که اتوریتة روحانی باید لباس قدرت حقوقی و قضائی (لگال) بیوشد، با نیروهائی که گر گوار هفتم در حوزه جامعه اروپائی بوجود آورده بود جز این نیشد نتیجه دیگری انتظار داشت. شق دیگر آن بود که احتیاج نیروی روحانی به دستگاه قضائی و حقوقی انکار شود. در اینصورت لازم میآمد که دستگاه روحانی محدود گردد به دادن تعلیمات اخلاقی و مذهبی و ناچار قدرت انجام امور دنیوی و سیاسی باید کلا در دست حکومت عرف قرار گیرد و قبول این شق برای پاپ و اهل کلیسا نقض غرض بود. اما سیر زمان و جریان امور بالاخره کار را بهمین جا هم کشانید و در قرن ۱۴ در مشاجره بین شاه فرانسه و پاپ به نتیجه رسید .

حقوق رم با فرضیه اتوریتة حقوقی و قانونی آن که در شخص امپراطور متمرکز شده بود همانطور که مورد استناد پیروان پاپ قرار گرفت مورد استفاده طرفداران شاه فرانسه نیز واقع گردید . در قرن ۱۳ در نتیجه مطالعه حقوق رم این فرضیه رایج شد که «قانون منوط به اراده زمامدار است» و فرضیه مزبور با مقایسه با فرضیه سابق قرون وسطی که تا آن زمان معمول بود تازگی داشت .

فرضیه حقوق دانان از مجموعه قوانین روم (موسوم به دیوست ۲) سرچشمه گرفت و طبق آن ، با وجودیکه قدرت امپراطور ناشی از عمل مردم است که قدرت را به وی

۱ - Thomas Hobbes رجوع شود بفصل ۲۲ کتاب سوم (جلد ۲) همین کتاب
 Digeste - ۲

سپرده‌اند معینا ارادهٔ امپراتور، خود نیروی قانونی دارد. در قرن ۱۳ در میان حقوق دانان اختلاف عقیده حاصل شد که آیا عمل تفویض قدرت از طرف مردم به امپراتور، مردم را کلاً مملوب‌القدرت نسبت بوضع قانون مینماید یا نه؟

بعضی گفتند آری و بعضی گفتند اتوریته مختصری در اختیار مردم روم باقی میماند. این بحث در میان ژوربست‌ها ایجاد یک موقعیت تازه و مسئلهٔ جدید برای قانون نمود و آن عبارت بود از موضوع وضع قانون و مقرر داشتن قوانین. گفتند: «قانون محتاج بوضع و استقرار است و معرف ارادهٔ زمامدار کل».

البته این فرضیه در محیطی که قانون را عبارت از یک سلسله عادات مردم می‌شمرند تازگی داشت. فرضیهٔ مزبور نکتهٔ دیگری نیز همراه داشت و آن تشخیص بین دو نوع حکومت بود. یکی حکومتی که در آن، قانون ناشی از مردم است و دیگر حکومتی که در آن، قانون ناشی از شخص پادشاه می‌باشد که در واقع همان تمیز بین حکومت‌های مشروطه (کنستیتوسیونل) باشد با حکومت‌های مطلقه.

قدرتی را که حقوق مردم تنها برای شخص امپراتور قائل بود شامل سلاطین جزء تابع امپراتور و یاسایر قدرتهای مستقل نمیشد و مدتها مرور زمان و توجیه و تفسیر لازم بود تا مفهوم قانون و حقوق را بتوان از عنوان امپراتور جدا کرد و شاهان و زمامدارانی را که عملاً یادافاگتو (۱) مستقل بودند مشمول آن ساخت. و برای اینکه بتوان در اروپا قدرتهای مستقل سیاسی ایجاد نمود انجام این کار لازم بود یعنی ضروری بود که قدرت قانونی و حقوقی و حق حاکمیت و استقلال (سورته) را با دلایل فلسفی از انحصار امپراتور بیرون آورده و بدین طریق قدرتهائی بوجود آورند که از لحاظ حالت و کیفیت، هر کدام قدرتی قانونی و حقوقی (لگال) و دنیوی باشد. البته حصول این نتیجه محتاج بطول مدت بود چنانچه دنبالهٔ آن بقرون جدید کشید. ولی نتیجهٔ مشاجرهٔ بین شاه فرانسه و پاپ در آغاز قرن ۱۴ آن شد که سلطنت فرانسه استقلال ملی بدست آورد. حتی گئیشان فرانسه در تحصیل استقلال فرانسه، هم از پاپ و هم از امپراتور کناره گرفته پادشاه فرانسه پیوستند و فرمول حقوقی که در نتیجهٔ این مشاجره در اواسط قرن ۱۴ بدست آمد آن بود که «شاه در حوزهٔ سلطنت خود همان قدرت را دارد که امپراتور در حوزهٔ امپراطوری خود واجد آن است» (۲) فیلیپ از فرزندان خود خواست سوگند یاد کنند که هرگز غیر از خدا هیچکس را مافوق خود نشناسند.

چنانچه کتاب ورسالات سلطنت طلبان را من حیث المجموع مورد قضاوت قرار دهیم

۱- اصطلاح *de facto* در سیاست و روابط بین الملل بمعنی حکومتی که عملاً بر سر کلاست ولی از لحاظ قضائی و حقوقی و مقررات و میسائهای بین المللی هنوز برسیت شناخته نشده. اصطلاح مزبور در برابر اصطلاح *de jure* داشته که مفهوم آن عکس دفاکتو و مقصود از آن موقعیت حکومتی است که قانونی و رسمی و برحق شناخته شده.

۲- رجوع شود بکتاب تألیف Cecil N. sidney Woolf بنا به Bartolus of Sassoferrato چاپ کبیر بیج ۱۹۱۳ صفحه ۳۷۰ به بند فصل ۳

نفوذ مطالعات قضائی و حقوقی را در استدلال ایشان آشکار می‌بینیم. مسائلی را که تمیز آنها مبهم بوده سعی می‌کنند روشن تر سازند. بخصوص در مسئله تمیز بین دنیویات و روحانیات که موضوع اساسی مورد بحث ایشان بوده است و همچنین مسئله تعیین حدود قضاوت و حوزه صلاحیت و حدود عمل هر یک از دو قدرت که مورد علاقه حقوق دانان بوده این نکته صادق است. انواع مبین از محاکمات را مخصوص محاکم مذهبی دانسته و بقیه را کلا در حوزه صلاحیت محاکم عرف میدانند و نیز دسته‌ی از محاکمات است که هر دو قدرت ابراز علاقه بدخالت در آنها مینمایند، و در خلال تحلیل و تجزیه این مسئله حقوقی سعی میکنند که بین مسائل حقوقی که در مورد آن تنها قدرت اجرائی شاه باید اعمال شود با مسائل اخلاقی که مربوط به تعلیمات کلیساست فرق گذارند. حقوق دانان سلطنت طلب (رویالیست) بطور کلی سعی کرده‌اند اتوریته روحانی را به تعلیمات مذهبی یا اخلاقی تعریف نموده و آنرا با قدرت اجرائی فرق گذارند. این سعی و تمایل درست حرکتی سیر نمود که یک نسل بعد بطوریکه از فرضیه هارسیل دوپادو که بعداً ذکر میشود معلوم خواهد شد اتوریته روحانی را تنها عبارت دانستند از حق تعلیم. و این فرضیه که اتوریته روحانی را نیش از پیش محدود مینمود بعدها در درون کلیسا و حوزه داخلی حکومت مطلقه پاپ نیز تأثیری بسزا بخشید زیرا عموم کشیشان و لاقلا اسقفان میتوانند مدعی شوند که از لحاظ انجام وظائف ساده روحانی عموماً متساوی هستند. و با تحکیم فرضیه مزبور قدرت و انضباط سلسله مراتب تنها تبدیل میشد یک نظم اداری، و وجود سلسله مراتب در کلیسا بمنظور تسهیل اداره امور تلقی میشد. اهمیت مسئله اموال در این مشاجره نیز به نتیجه نمی‌نظر فوق منتهی گشت زیرا از نقطه نظر وظائف روحانی کلیسا، کنترل اموال تنها وسیله بود. و چون تمیز بین روحانیات و دنیویات دقیق تر شد، طبیعتاً کنترل اموال ولو آنکه وقف بر مقاصد مذهبی شده باشد در حوزه حکومت شاه قرار می‌گرفت. این تحلیل مسئله اموال، در عین حال موجب روشن شدن مسئله تمیز بین حق مالکیت خصوصی و حق عمومی مردم برای نظارت در اموال و وجوه حاصله از مالیات نیز گردید.

(ح) ژان دوپاری

در میان رسالاتی که بنفع شاه و در دفاع از قدرت سلطنت در برابر قدرت پاپ در آن زمان تحریر شده هیچ یک از لحاظ کیفیت و از لحاظ تاریخ، مهم تر از کتاب ژان دوپاری (جان اف پاریس) نیست که در خلال سالهای ۱۳۰۲ و ۱۳۰۳ برشته تحریر در آمده (۱) و نیز یکی از وجوه اهمیت کتاب آن است که نویسنده آن عضو دو مینیگانها و هم فرانوسی بوده است، این کتاب را نمیتوان حاوی یک تحلیل منظم (سیستماتیک) از فلسفه سیاسی دانست تنظیم مسائل و فصول در آن نیکو رعایت نشده مهرباناً مندرجات و جزئیات مسائل مورد بحث در آن قابل توجه است.

۱ - رجوع شود به R. Schols صفحه ۲۹۸ بید و کارلیل جلد ۵ جزء ۲ فصل ۱۰ که ملخص و اصولی از این کتاب را ذکر کرده است.

نویسنده کتاب هر چند مسائل را اغلب بصورت کلیات ذکر میکند واصطلاحات کلی بکار میرد ولی مسلماً وقایع سیاسی از شش سال قبل از تحریر کتاب تا زمان تحریر آنرا در هنگام تحریر در مد نظر داشته. ژان از حیث استفاده از فلسفه ارسطو در استدلال خود باتوماس داکوین مشترک است و تأثیر این نکته در نظریات و عقاید وی حائز اهمیت میباشد و بین ارسطو مآبی وی با ارسطو مآبی اگیدبوس که عملش در حکم استعمال مسخره آمیزی از فلسفه ارسطوست فرق بین مشهود است .

تفاوت مشخصی که فرضیه ژان با فرضیه حقوق دانان دارد آن است که ژان احتیاجی نمی بیند باینکه به امپراطوری و مقام امپراطور اهمیت خاصی دهد. وی در فصول اولیه کتاب چنین استدلال میکند که « کلیسا محتاج است باینکه آئین خود را در جهان انتشار دهد اما تئوریت سیاسی احتیاجی باین امر ندارد. » میگوید: « جامعه کشوری یا عرفی ناشی از یک غریزه طبیعی است و مردم از حیث تمایلات و علائق اختلاف دارند . واحد سیاسی طبیعی عبارت است از یک ایالت یا یک سلطنت و ضرورتی ندارد که این واحدها تابع یک رئیس باشند . »

اگرچه ژان بعضی اوقات در تحریرات خود یک تئوریت جهانی مختصر و سایه مانندی برای امپراطور قائل میشود ولی استقلال فرانسه را امری مسلم میشارد و کاملاً از آن دفاع میکند بدین طریق که :

(اولاً) جامعه بی نیاز ارسطو را تأیید مینماید ولی آنرا عبارت از سلطنت میدانند نه امپراطوری، و اشکالی نمی بیند که تعداد این نوع واحدهای مستقل زیاد باشد چنانچه در حقیقت هم در زمان وی چنین بوده است .

(ثانیاً) از فلسفه ارسطو نیز استفاده نموده عقیده اگیدبوس را در باب اینکه « قدرت دنیوی محتاج به تطهیر کلیساست تا قانونی شناخته شود » رد میکند . گوید : « قدرت دنیوی و سیاسی از حیث زمان قدیم تر از قدرت روحانی است و مسلماً ناشی از آن و مشتق از آن نیست . بعلاوه این خطاست که قدرت سیاسی یا دنیوی را از لحاظ کیفیت و طبیعت تنها قدرت جسمانی بشناسیم . »

نکته زیر از فلسفه ارسطو را که توماس داکوین بکار برده نیز تأیید میکند که حکومت عرف بخودی خود لازمه حیات نیک و سعادت مند است و لذا از نظر فوائد اخلاقی سنجش میشود ولو آنکه ارتباطی با جامعه مسیحیت نداشته باشد و یا مورد تجویز و تصویب مسیحیون قرار نگرفته باشد . میگوید : « این سوء استعمال فلسفه ارسطوست که بگوئیم اعلی، ادنی را اداره میکند و قائل شویم که روحانیات از جمیع جهات در مرتبه عالی از دنیویات قرار گرفته است » ژان البته منکر عظمت ذاتی و ارزش تئوریت روحانی نمیشود ولی طبیعی بودن حکومت دنیوی را دلیل میآورد برای دفاع از لزوم استقلال قدرت سیاسی .

ژان در مقدمه کتاب خود سبب تحریر کتاب را بخصوص لزوم حل مسئله اموال کلیسا قلمداد کرده مینویسد : « منظور آن است که طریق اعتدالی را بین دو اشتباه که در دو طرف

مخالف قرار گرفته اند یافته و بدست دهم» مینویسد: «عده‌ای میگویند کیشیان بی‌بج وجه نباید مالک اموال باشند (این دسته را والدنسیان‌ها ۱) میخواند و دست دیگر مدعی‌اند که قدرت روحانی کیشیان بطور غیر مستقیم بدیشان حق نظارت نسبت به تمام اموال و قدرتهای دنیوی میدهد. ولی بعقیده من این‌ها در نظر خطاست و خطای دوم مشابه اشتباه هرود (۲) است که تصور کرد سلطنت مسیح متعلق باین جهان بوده» ولی در معنی نظر ژان متوجه پیروان افراطی امپریالیسم پاپ مانند اگیدئوس است و کتاب خود را نیز بر ضد خطای دوم فوق نگاشته نه خطای اول. اما ضمناً متذکر میشود که «برای کیشی مجاز است که اموال خصوصی داشته باشد برای اینکه اموال را وسیله انجام کار روحانی قرار دهد ولی نظارت حقوقی اموال از وظائف خاص اتوریت دنیوی است و این نکته کاملاً خطاست که بگوئیم چون اموال مورد احتیاج برای انجام مقاصد روحانی است لهذا اتوریت روحانی حق کنترل اموال را دارد».

پس ژان با ذکر این فرضیه کلی چند نکته جالب توجه زیر را از متفرعات فرضیه کلی بالا می‌شمارد: (اولاً) منکر این دعوی میشود که تملک اموال کلیسا متعلق است به پاپ و میگوید: «اموال کلیسا تعلق به بیج فردی ندارد بلکه تعلق دارد بجامعه بعنوان يك جسد ملتصق بیکدیگر و واحد. و کنترل پاپ نسبت بدان، بمنزله يك قوه اجرائی جامعه است» پاپ را در این مورد هجری یا دیسپانساتور (۳) نام می‌گذارد و میگوید: «پاپ رامیتوان مسئول سوء استفاده از اموال کلیسا دانست».

(ثانیاً) در مورد زمامداران دنیوی فرقی مشخص قائل میشود مابین تملک اموال خصوصی افراد که طبق آن هر فرد غیر کلیسایی مالک و مسلط بر اموال خود میباشد، بامقررات سیاسی و عمومی در باب استعمال اموال عمومی. میگوید: «حق دوم متعلق است بزمامدار سیاسی که در رأس جامعه قرار گرفته و میتواند این حق را تا حدود حق اول هم بسط دهد». یعنی بعقیده وی شاه باید حقوق مالکیت خصوصی را محترم دارد و تنها در هنگام احتیاجات عمومی آنرا تحت مقررات آورده و در آن دخالت کند.

امادرباب تمیز بین روحانیات و دنیویات، استدلال وی متکی بهمان دلایل مخالفین گرگوار و طرفداران امپراطور در عهد گرگوار است. ابتدا بموضوع تفکیک دو قدرت متوسل شده میگوید: «هر يك از دو قدرت مستقیماً از خداوند ناشی شده».

ژان چهل و دو دلیل را که پیروان پاپ در اثبات لزوم انقیاد قدرت دنیوی نسبت بقدرت روحانی اقامه کرده‌اند ذکر کرده و سپس يك بيك دلایل مزبور را رد میکند. سپس اتوریت روحانی را که ذاتی کیشیان میدانند تحلیل نموده از خود میبرد که «اکنون ببینیم اگر بالفرض باید کیشیان حق نظارت نسبت به مال و قدرت دنیوی داشته باشند چه نوع نظارت باید داشته باشند و کیفیت این نظارت چگونه باشد؟»

میگوید: «اداره امور مقدسات و ادعیه و تشریفات مذهبی یا وعظ و تعلیم کاملاً جنبه ساده و روحانیت خالص را داشته و محتاج بوسائل مادی نیست» بعد میگوید: «حق شرعی

فضاوت و اصلاح افراد بدکار خود موضوعی است مبهم و منبع ابهام و در این مورد اتوریتۀ روحانی تا سرحد تکفیر میتواند پیش رود. و تکفیر هم که در زمرۀ گفتار و سخن و حرف است و وسائل مادی لازم ندارد. اجرا به بازوی دنیوی و سیاسی اجتماع تعلق دارد. تکفیر چنانچه مثلاً در مورد یک زمامدار کافر صورت وقوع پذیرد ممکن است منجر بدان شود که اتباع وی سرپیچی از اطاعت وی نمایند ولی این امر اتفاقی است و متضمن حق اجرایی برای قدرت روحانی نیست که بتواند زمامدار را تحت فشار قرار دهد.

و نیز میگوید: «اعتراض و اخطار (پروتست) یک زمامدار دنیوی بر ضد سوء استعمالات و سوء استفاده در کلیسا نیز ممکن است تأثیری اتفاقی نظیر فوق داشته باشد یعنی پاپ را حاضر کند تا سر جای خود بنشیند و جبران خطاها کند».

و نیز گوید: «طبق موازین حقوقی، حق یک پاپ در مورد خلع یک پادشاه بیشتر از حق یک پادشاه در خلع پاپ نیست هر دو میتوانند پروتست کنند و پروتست ایشان ممکن است وزن و ارزش داشته باشد. هر دو را میتوان از طریق قانون خلع کرد ولی تنها بوسیله اتوریتۀ موضوعۀ مشروطه‌می که آنان را انتخاب کرده است و بالاخره دو نیروی دیگر که برای اتوریتۀ روحانی باقی میماند یعنی حق نظم و اداره کشیشان و حق تملک اموال لازم برای مقاصد روحانی، متضمن قدرتی برای تسلط بر اتوریتۀ سیاسی و دنیوی نیست».

سپس ژان سلسله استدلال کلی خود را در باب رابطه بین دو قدرت روحانی و دنیوی منعطف بموضوع خاص رابطه بین پاپ و شاه فرانسه ننوده ولی این قسمت بیشتر جنبه تاریخی دارد و پس از بحث در موضوع هبه کستانتین متوجه مسئله رابطه فرانسه با امپراطوری شده میگوید: «روابط بین پاپ و امپراطوری هر چه که باشد ارتباطی به شاه فرانسه ندارد و نمیتوان پادشاه فرانسه را بدلیل روابط امپراطوری با پاپ مطیع پاپ شمرد». میگوید: «موضوع هبه کستانتین تنها در مورد بعضی از قسمت های ایتالی قابل استعمال بوده و ربطی بفرانسه ندارد».

آنگاه متوسل بدلائل حقوقی شده و موضوع را از جنبه حقوقی تحلیل کرده میگوید: «امپراطور نمیتواند قانوناً قسمتی از امپراطوری را از خود منتزع کند و به پاپ یادگیری سپارد و در هر حال ولو آنکه صحت این عمل و قانونی بودن آنرا تصدیق کنیم در مورد فرانسه صدق نمیکند زیرا فرانکها هیچگاه رعیت امپراطوری و تابع امپراطور نبوده‌اند، و اگر هم بوده‌اند اکنون استقلال خود را بدست آورده و عملاً مستقل هستند». در تحلیل امپراطوری گوید: «امپراطوری همیشه توأم بای نظمی و رواج فساد بوده و امپراطور قدرت خود را بفصیب از مردمینکه قبل از او میزیسته‌اند بدست آورده و غاصب است و لذا مردم بعد یعنی نژادهای آینده میتوانند حقوق غصب شده اجداد را باز پس گرفته‌ و عوی استقلال نمایند و مستقل شوند. در هر حال برای فرانسویان لااقل دیگر امپراطوری آن وجه اسرار آمیز و سحر معانی را ندارد».

بالاخره ژان فصول آخر کتاب را وقف بحث در باب قدرت پاپ از جهات دیگر نموده و خلاصه آنکه ریاضت پاپ را تنها در کلیسا آنهم بمفهوم مدیر تشکیلات معنی میکند

بدین دلیل که از حیث اتوریته روحانی تمام اسقف‌ها مساوی‌اند و کسی را فضیلتی بر دیگری نیست و سلسله مراتب در روحانیت معنی ندارد. ژان قبول دارد که مقام پاپی مقامی منحصر بفرد است و ناشی از خدوند ولی بمقیده وی انتخاب شخصی که واجد این مقام شود مربوط به مردم و نتیجه توحید مساعی بشر است. گوید: «پاپ نیز ممکن است استعفا دهد و یاد نتیجه سوه رفتار خلع شود.» و نیز گوید: «بادر نظر گرفتن آنچه که در باب اموال کلیسا قبلاً در کتاب ذکر گردیده اتوریته روحانی در درون کلیسا حکم یک شرکت را دارد و شک نیست که یک شورای عمومی کلیسا نیز میتواند پاپ را خلع کند و این وظیفه را کالج کاردینالها میتواند انجام دهد و این مجمع با پاپ همان رابطه را خواهد داشت که پارلمانهای فنودالها با پادشاه دارند»

می‌نویسد: (۱) «مسئلاً بهترین شکل حکومت برای کلیسا آن خواهد بود که نمایندگان از طرف هریالت در تحت نظر پاپ انتخاب شوند تا در حکومت کلیسا سهیم باشند»

وی مقاومت در برابر پاپ را تجویز میکند و برای اثبات حقیقت آن همان اصول دلائلی را ذکر میکند که نویسندگان قرون وسطی برای تجویز مقاومت بر ضد شاه بکار برده‌اند. می‌گوید: (۲) «صحیح است که نمیتوان هیچ نوع اقدام حقوقی و قانونی بر ضد پاپ نمود ولی چنانچه وی موجب شورش و اغتشاش گردد و با وجود تذکر و تعقیب ترك رویه نکند بنظر من در این مورد کلیسا را باید وادار کرد که بر ضد پاپ عمل و اقدام نماید. و زمامدار نیاسی میتواند ضربت شمشیر پاپ را با شمشیر خویش پاسخ دهد و زمامدار در انجام چنین عملی، بر ضد پاپ عمل نکرده بلکه بر ضد دشمن خویش و دشمن جامعه قیام نموده است» باید دانست بطوریکه از این نوع گفته‌های ژان که خود نیز از روحانیان بوده هویداست دعوی استقلال و حاکمیت مطلقه (سوورته) پاپ بطوری زنده بود که حتی بسیاری از کلیسائیان نیز آنرا وارد ندانسته‌اند و همین احساسات اغتزالبون نیز موجب تکوین و ظهور مشروطیت در حکومت کلیسا و ظهور سیستم نمایندگی در کلیسا مطابق روش قرون وسطی گردید.

اما در باب تشکیلات دولت دنیوی، ژان کمتر از آن سخن رانده و روبه‌رفته معتقد به شکل سلطنت مشروطه قرون وسطایی است. وی منکر آن است که پاپ‌ها و نوزیان‌ها را خلع کرده باشد و پپن را بجای ایشان گذاشته باشد و معتقد است که بین از طریق انتخاب بوسیله بارونها برگزیده شده. گوید: «در تمام اموردنیوی بارونها هستند که مراقبت از اعمال شاه نموده و او را بر عایت انضباط و امیدارند.»

در اینجا نیز ژان فلسفه ارسطو را بکمک خود طلبیده سلطنت مشروطه را همان حکومت پولیتی ارسطو میدانند که ترکیبی است از دموکراسی و اریستوکراسی. باید دانست که در زمان ژان، مشروطیت قرون وسطی در همه نقاط اروپا کم و بیش در حال تکوین و شکل گرفتن بوده. اولین جلسه شورای اتانژنوی فرانسه در سال ۱۳۰۲

در فرانسه منقد گشت. **شوراهای نمایندگی** مشابه آن نیز از نمایندگان املاک در خلال قرن ۱۳ در انگلیس و ایتالیا و آلمان و اسپانی تشکیل شد. لهذا این نظریات سیاسی که از طرف ژان ابراز شده بر مراتب بیشتر از عقاید حکومت مطلقه یا **ابولوتیسم** اگیدبوس (۱) و بعضی دیگر معرف تمایلات سیاسی عصر میباشد. لذا با آنکه ژان یک فلسفه سیاسی منظم (سیستماتیک) بعالم فلسفه تقدیم نکرده. تحریرات وی، هم از لحاظ معرفی تمایلات زمان خویش و هم از حیث زمان بعد از وی حائز اهمیت است.

ژان هم فرانسوی و هم از روحانیان بوده و هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ حقوقی بطرفداری از استقلال فرانسه برخاسته. وی تیزی دقیق قائل میشود بین تملك اموال و کنترل اموال از طرف شاه یا از طرف کلیسا بوسیله پاپ، خواه مالک خصوصی اموال کلیسا و کلیسائیان باشند یا اشخاص کشوری. وی بر استدلالات سابق در باب استقلال اتوریتة روحانی و دنیوی تحلیلی نافذ از ارتباط آن با طبیعت و نیز در مورد هدفهای قدرت روحانی افزوده و بحث خود را بدینجا میکشاند که **اتوریتة روحانی را نمیتوان بهیچ روی یک قدرت حقوقی دانست. میگوید: « قدرت روحانی محتاج بقدرت اجرائی نیست و اگر محتاج شود باید متوسل بقدرت سیاسی گردد».**

وی نسبت به جنبه اخلاقی و مذهبی قدرت روحانی تأکید میکند. رویه گرفته استدلال ژان بمنزله اعتراض و پروتستی است نسبت به تعرض بذهب از طریق قانون عرف و هم بر ضد استقلال و قدرت حاکمه پاپ است که بنظر ژان، سوورته مزبور تقلیدی است از سوورته حقوقی و قضائی امپراطور. در پایان اظهار نظر میکند که: **« همانطور که مطلقیت (ابولوتیسم) پاپ صحیح نیست بهتر است مزاج رژیم سلطنت را نیز بوسیله اجرای اصل نمایندگی معتدل سازیم ».**

بدیهی است که این نوع گفته ها سهمی مهم در بحث های سیاسی آینده داشته و مؤثر افتاد. با مقایسه عقاید ژان با اگیدبوس دیده میشود که چگونه فلسفه ارسطو در دنیوی ساختن و عقلانی نمودن افکار حتی در حوزه محدود افکار ارتودوکس نفوذ یافته است. مشاجره بین بونیفاس و فیلیپ اهمیت عظیم در نو فلسفه سیاسی داشته و بطور کلی ایجاد یک دعوی قطعی و مشخص نسبت بقدرت مستقله و حاکمیت مطلقه پاپ نمود که بعداً این دعوی بسط یافت و شامل قدرت مستقله و حاکمه شاه و امپراطور و هر زمامدار دیگر نیز گردید و این دعوی را بر پایه اصول الهی بنا نهاد. ظهور ادعای مزبور که مولود بحث تئولوژیکی لگالیسم بوده مقدمه حمله بی دست جمعی به **اصل قدرت مطلقه فرد** گردید، آن فرد هر کس که بوده باشد اعم از پاپ یا شاه یا هر زمامدار و مقتدر دیگر. و حتی در مورد خاص مشاجره بین پادشاه فرانسه و پاپ این حمله به دوست حرکت اصلی سیر کرده و بجریان افتاد:

(اول) قدرت حاکمه و مستقله پاپ مورد اعتراض واقع شد بدین دلیل که **« کار پاپ کاری مذهبی و روحانی است و دلیلی ندارد که قدرت روحانی قدرتی مستقل**

و مطلق و باپ فعال مایشاه باشد » و در نتیجه این فکر بوجود آمد که باید باپ را محدود نمود بانجام وظائف اخلاقی و مذهبی .

(دوم) بقدرت مطلقه زمامدار دنیوی اعتراض شد بدین دلیل که «قدرت سیاسی ، ذاتاً ظالمانه و جاذب ستمگری و مزاحش مستعد جور ، و طبیعتش پیدادگری است و این قدرت در هر جا و هر زمان که وجود پیدا کند یا وجود داشته باشد جاذب و جالب ظلم است یعنی آنکه ستمگری ، ذاتی قدرت دنیوی و سیاسی میباشد و لذا لازم است که طبع آنرا بادوای ممکن اصل نمایندگی و اصل رضایت محکوم اعتدال بخشیده حدت و حرارت آنرا تقلیل و تسکین دهیم .»

در قسمت اول یعنی در طریق محدود ساختن قدرت روحانی و تفکیک آن از قدرت سیاسی دو نفر فیلسوف جهدوایی مبنول داشته اند که در فصل بعد عقاید آنها ذکر خواهد شد یکی گیوم دو کام و دیگر مارسیل دو پادو که فرضیه مزبور را از لحاظ منطبق کامل کرده است .

در قسمت دوم یعنی این فکر که «اجرای اصل نمایندگی ذاتی تمام حکومت های خوب است و هیچ حکومتی بدون رعایت آن نمیتواند خوب باشد» ابتدا در فرضیه مصالحه (تنوری کسلیه) حکومت کلیسا شکل گرفته و تقویت یافت که شرح آن در فصل پانزدهم خواهد آمد .



فصل چهاردهم

در عقاید سیاسی مارسیل دوپادو = و = گیوم دوکام

(الف) مقدمه

مخالفت و خصومت با قدرت مطلقه (سورتنه) پاپ که ذکر اصول دلائل آن در فلسفه انتقادی ژان دوپاری در فصل قبل گذشت بواسطه شکست بونیفاس و شکست دعوی او در فرانسه و بخصوص بواسطه ۷۵ سال اقامت پاپها در اوینیون (۱) در خاک فرانسه و زندگی آنها در مدت مزبور در تحت نفوذ سلطنت فرانسه شدت یافت. بدیهی است هنگامی که زمامداران سیاسی اروپا مایل نبودند که تابع کلیسای رم باشند بطریق اولی مایل نبودند که تابع کلیسای پاپ مقیم فرانسه باشند که گیوم دوکام از طریق طعنه و استهزا آنرا کلیسای اوینیون میخواند. دانته در کمدی الهی خود پاپهای فرانسه را «گرگان در جامه شبان و در کمین شکار» میخواند. پترارک (۲) شاعر ایتالیایی با جملات زننده بدیشان حمله میکند و حتی فرضیه پترین (۳) بطرفداری پاپ در نظر بسیاری از کاتولیکها زننده آمده زیرا آنرا منافی معتقدات خویش در باب آزادی روحانی در درون کلیسا دیده اند. یکی از مسائل مهمی که موجب درد سر پاپها شد موضوع اموال کلیسا بود که بحث در آن در اوایل قرن ۱۴ در یک مشاجره مهم با عده نبی متنفذ از فرقه فرانسیسکانها در مورد لزوم فقر مذهبی آغاز گردید. عده کثیری از اعضاء این فرقه معتقد بودند که طبق اصول عقاید تابع سنت فرانسیس، اموال تنها تا مقداری که حداقل احتیاجات را برای زنده ماندن تأمین نماید لازم است. ورد اموال و نفی ثروت برای انجام امور روحانی بنحو شایسته ضروری است. ژان دوازدهم این عقیده را کفر دانسته رئیس فرقه را معزول و تکفیر کرد و مقررات را تغییر داد. سه نفر از اشخاص معروف که در این مشاجره بطرفداری امپراطور برخاستند یکی میگانیل از سنا (۴) دیگر بوناگراسیا از برگامو (۵) و سوم گیوم دوکام بود.

این سلسله وقایع و سیر افکار موجب شد که کیفیت قدرت روحانی بخصوص رابطه آن با قدرت مطلقه پاپ موضوع عده فلسفه سیاسی عصر قرار گیرد. دیگر از مشاجراتی که در میان پاپ و یک زمامدار سیاسی دست داد موضوع مجاهده

۱- Avignon - ۲- Pétrarque فرانسیکو پترارک (۱۳۰۴-۱۳۷۴) - ۳- Petrine
 ۴- Michael, Cesena, Bergamo, Bonagratia

ژان یست و دوم پاپ مقیم اوینیون بود که خواستد در یکی از انتخابات امپراطوری که مورد منازعه و واقعه بود دخالت نماید. منازعه می که بدین طریق در سال ۱۳۲۳ آغاز گشت بوسیله اسقفهای ژان یست و دوم و **کلمان ششم** (۱) ادامه یافت و تا بعد از مرگ لویز از اهل باویر یعنی تا سال ۱۳۴۷ خاتمه پذیرفت.

این مشاجره نیز موجب نشر کتب و رسائل بسیار گردید (۲) و در خلال آن نیز دونفر متفکر و نویسنده مهم در تاریخ فلسفه سیاسی بوجود آمدند یکی **مارسیل دو پادو** و دیگر **گیوم دو کام**.

پاپ در این هنگام مجاهده میکرد که خود را یک قدرت خاص تمام حکمیت های بین المللی معرفی کند و چنین مقامی را در میان ملل احراز نماید. مخالفین پاپ به رد این دعوی برخاستند. در سال ۱۳۳۸ دستة انتخاب کنندگان امپراطور که اولین مرتبه بود که بمنوان یک اتحادیه یا دسته بغالیت پرداختند طبق اعلامیه رنسی (۳) اعلام داشتند که امپراطوری محتاج بتأیید پاپ نیست. بدین طریق ادعائی که امپراطوران از هانری چهارم بپس در مورد استقلال خود اقامه کرده بودند در این موقع صورت کسنتیوسیونل پیدا کرد یعنی بصورت قانون موضوعه درآمد بطوریکه در یکی از فرامین پاپ موسوم بفرمان طلائی (۴) که در سال ۱۳۵۶ صادر گشت و طرز جریان انتخابات امپراطوری را طبق آن مقرر میداشت کلیه مواد مربوط بتأیید پاپ را از آن حذف نمود و صادر کننده آن **اینوسان ششم** چاره می جز تسلیم نداشت. بدین طریق قدرت پاپ که اینوسان سوم در فرمان موسوم به **و فرایلم** (۵) برای خود قائل شده بود از میان رفت.

نیروهای سیاسی که در این مشاجره مؤثر و باعث حصول نتیجه فوق گردید اصولاً مشابه با همانها بود که در مشاجره بین بونیفاس و شاه فرانسه نیز مؤثر گردیده منجر به شکست بونیفاس شده بود

ظهور یک نوع حس ملیت مقدمانی و ناسیونالیسم نایخته در آلمان مانع شد از اینکه پاپ بتواند طرفدارانی در میان تابعین خود و رعایای امپراطور در آلمان پیدا کند. از طرف دیگر چون پاپ متکی بشاه فرانسه بود این نکته حتی در آلمان موجب عدم رضایت طرفداران پاپ گردیده عقیده بلزوم اصلاحات کلیسا منحصر بحزب امپراطوری نگشت و سایرین را نیز بمخالفت با نیات پاپ برانگیخت.

ولی در این مشاجره کمتر از مشاجره سابق بین فرانسه و پاپ حق ملیت ظاهراً دخالت داشت. ضمناً تحریرات منظم (سیستاتیک) در باب حقوق مشروطیت آلمان از این زمان آغاز گردید. (۶) از دونفر نویسنده فوق که بطرفداری امپراطور برخاستند **مارسیلیو ایتالیانی** بود و **گیوم دو کام** انگلیسی. اولی در دانشگاه پادو و ثانی در ایتالی و دومی در دانشگاه

۱ - Clément VII - ۲ R. Scholz در کتاب Bibliothek جلد دهم باب ۱۹۱۴ صفحات

۵۷۶ بپس فهرستی از شصت جلد از این کتب و رسائل بدست میدهد - ۳ Rennes بابت قدیم دوک

نشین برتانی دژ غرب فرانسه - ۴ Bulla d'or, Golden Bull - ۵ Venerabilem

۶ - رجوع شود به C. H. Mc Ilwain صفحه ۲۸۸ بپس

آکسفورد در انگلیس تربیت یافته و اتفاقاً هیچ یک از آندو علاقه و ارتباطی با آلمان یا با سنت امپراطوری نداشتند. موضوع اصلی تحریرات هردو نویسنده در باب لزوم استقلال انتخابات امپراطوری و تعیین امپراطور بود، درحالیکه علاقه خاصی بدان نداشتند و لذا استدلال ایشان از لحاظ اصول اتوریته سیاسی، توجه مخصوص به آلمان ندارد و بر اساس کلیات است و بیشتر متوجه حکومت کلیسا و فرضیه پترین در باب قدرت پاپ بوده و این همان موضوع بحث ژان دو باری است. مسئله حکومت پاپ و لزوم اصلاحات مذهبی، نیم قرن بعد از این تاریخ مهم ترین موضوع بحث روز قرار گرفت.

مشاجره بین ژان لیست و دوم با لوی باویر کانون مباحث سیاسی رابنحوثات تغییرداد. در طی این جریان، مسئله استقلال قدرت سیاسی و انفکاک آن از اتوریته روحانی حل گردید و لزوم این تفکیک امری مسلم شمرده شد. از آن پس دیگر اختلافی در این باب نبود مگر در مواردی معدود که سیاست ملی یا مسائل سیاسی دیگر موجب میشد که اظهاری برخلاف اصول فوق بعمل آید. ولی مسئله‌ی را که این مشاجره بوجود آورد و بحث در آن آغاز گشت عبارت بود از موضوع سلطنت در برابر حکومت نمایندگی یا سلطنت مشروطه. مسئله رابطه بین هر قدرت مطلقه (یا سووین) با هیئت دسته جمعی که بر آن حکومت میکند (اعم از کلیسا و کلیسائیان یا دولت و مردم و امثال آن) نیز مطرح مذاکره و بحث قرار گرفت. البته در این زمان موضوع اخیر هنوز با پاپ و کلیسائیان ارتباط داشت یعنی بحث میشد در اینکه رابطه پاپ با کلیسائیان چیست و حدود قدرت پاپ بر ایشان تا چه پایه است؟ اگرچه مجاهدات طرفداران این جنبش برای مشروطه کردن حکومت پاپ در حوزه کلیسا در این زمان به نتیجه نرسید ولی شعله این آتش فروزنده، از حوزه کلیسا به دربار شاهان و زمامداران و حوزه حکومت دولتها سرایت کرد تا قرون بعد که به نتیجه رسید و رابطه دولتها با بطور قطع در ملل متمدنی اروپا معلوم گردید. بهر حال اهمیتی که در این زمان در تاریخ فلسفه سیاسی مشاهده میشود بیشتر همان تغییر محور بحث های سیاسی است. دیگر آنکه شکست طرفداران اصلاح کلیسا و علاقمندان با اداره کلیسا بوسائل مشروطیت و وضع قوانین از لحاظ تاریخی ارتباط مستقیم دارد با حمله انقلابی که در قرن شانزدهم نسبت به کلیسا بعمل آمد. و ریشه آن انقلاب ضد کلیسا را در اوضاع قرن مزبور میتوان یافت.

چون در حقیقت نتیجه مشاجره و بحث های این زمان بطوریکه اشاره شد معلوم است یعنی: (اولاً) استقلال قدرت دولت سیاسی و عدم اتکاء آن بکلیسا و (ثانیاً) شکست طرفداران اصلاح کلیسا نتیجه مشاجرات مزبور میباشد، لذا تحلیل تحریرات نویسندگان حزب پاپ در اینجا دیگر مورد ندارد و میتوان از آن صرف نظر نمود. بخصوص که نویسندگان مزبور نتوانستند چیزی به فلسفه سیاسی و افکار گذشته بیفزایند که قابل ذکر باشد. بحث ایشان بیشتر مربوط است به حق پاپ در تأیید یا نالغو انتخابات امپراطوری و در واقع مبارزه‌ی را انجام میدادند که قبلاً آنرا باخته بودند و امید تجدید پیروزی هم در آن نبود. آنچه را که در دفاع از قدرت مطلقه پاپ در کلیسا نوشته و گفته اند همان است که امثال

آگیدیوس کولونا سابقاً گفته و نوشته بودند . اما چون تحریرات طرفداران لوی مخصوصاً مارسیل دوپادو و گیوم دو کام حاوی مسائلی است که در فلسفه سیاسی در موضوع رابطه دولت با ملت و زمامدار با مردم مؤثر افتاده و بعدها افکار مزبور پرورده شده و به نتایجی رسید ، قابل ذکر میباشد و سزاوار است که این فصل به تحلیل عقاید سیاسی دو نویسنده فوق الذکر اختصاص داده شود .

فرضیه مارسیل یکی ز مهمترین و جالب ترین فرضیه های مولود افکار سیاسی قرون وسطی است زیرا اولین مرتبه در تاریخ نشان داد که تفسیر طبیعی فلسفه ارسطو از لحاظ منطق چگونه افکار را به عقاید تخریبی و تحولی یعنی برضد اوضاع زمان سیر میدهد و در بطن فلسفه مزبور چنانچه از لحاظ طبیعت معنی شود (نه از حیث مذهب و اخلاق) چه آثشی نهفته است . فرضیه مارسلیو کاملاً بر اساس منطق و با طلی درجات مرتب منطقی تنظیم شده و حد اعلاى اسلوب منطقی در آن رعایت گردیده و شامل عناصر متعددی است که بعد ها به اهمیت عظیم آن پی برده شد ولی از لحاظ مقایسه آن با اوضاع زمان تحریر کتاب یعنی سال ۱۳۲۴ ، چندان عملی نبوده و بحشی بنظر میآید که از جهت مرام و عقیده قابل توجه باشد .

اما فرضیه گیوم دو کام کمتر منظم (سیستماتیک) است شاید بدان سبب که مسائل سیاسی در نظر وی مسائل ثانوی بوده نه اصلی . ولی برخلاف فلسفه مارسلیو بیشتر با اوضاع زمان و حقایق و واقعیات روز وفق میداد و بهمین سبب فلسفه وی در اواخر قرن ۱۴ و در قرن ۱۵ بیشتر در تعیین خط سیر فلسفه سیاسی مؤثر افتاد .

(ب) مارسیل دوپادو - فلسفه ارسطویی انحرافی (۱)

(۱۲۷۵-۱۲۴۲ ب .م .)

شرح حال :

مارسیل دوپادو (مارسلیو - آف - بادونا) تئولوژیست و پزشک ایتالیائی است که تحصیلات خود را در پاریس انجام داده . در سال ۱۳۱۲ بریاست دانشگاه پاریس تعیین گردید . هنگامیکه امپراطور لوی چهارم در جستجوی یک نفر تئولوژیست بود که وی را در مبارزه با ژان بیست و دوم یاری کند مارسلیو بساعتت وی برخاست و کتاب **دفسورپاسیس (۲)** یعنی دفاع از صلح را در پاریس نوشت . جنبه انقلابی این کتاب از سایر کتب انقلابی و رادیکالیسم قرون وسطی بیشتر است . مارسلیو امپراطور را برای بکار بردن افکار نوین خود مستعد یافت و به وی نزدیک شد و از طرف لوی به مأموریتی به رم رفت . مارسلیو از این پس تا سال ۱۳۳۶ ست و یگر (وبکار یعنی نماینده باپ ۳) را داشت .

تالیفات:

کتاب **دفنسور پاسیس** ماریلیو (۱) خطاب به لوی ازلهل باویراست و در سال ۱۳۲۴ تحریر آن پایان یافته. پس از تحریر کتاب، ماریلیو به آلمان پناهنده شد و بیشتر اذیات خود را تا آخر عمر در آنجا گذرانید ولی فرضیه وی در این کتاب نه بنحو خاص به آلمان مربوط است و نه به امپراطوری. احتمال دارد که تحریر این کتاب قبل از آغاز مشاجره بین لوی و پاپ شروع شده باشد و کتاب بطوری نگاشته شده که از آن، مشاجره بین لوی و پاپ بهیچوجه استنباط نیشود و مانند آن است که چنین مشاجره می رخ نداده باشد. وی در قسمت از کتاب اشاره به گفتگوی مزبور نمیکنند، قسمتی از کتاب که در رد پاپ نوشته شده با شرکت ژان دو ژانندوم (۲) تحریر یافته که پروفیسوری در پاریس و نویسنده چندین تفسیر از فلسفه ارسطو از دریچه چشم منحرفین است.

عموم نویسندگان معاصر و مفسرین فلسفه سیاسی معترفند که ژان در تحریر این کتاب با ماریلیو همکاری کرده ولی بطوری وحدت عقیده و شباهت انشاء بین تحریرات آنها موجود بوده و مندرجات کتاب بطوری شایسته تنظیم شده که بهیچوجه نمیتوان تحریرات آن دورا از یکدیگر تفکیک کرد و تشخیص داد که کدام را ماریلیو نوشته و کدام را ژان برشته تحریر در آورده است.

دیگر از تالیفات ماریلیو کتابی است مختصر تر از کتاب فوق موسوم به **دفنسور مینور** (۳) که در سال ۱۴۴۲ تحریر شده و دیگر کتابی است در باب امپراطوری (۴)

در تحلیل عقاید سیاسی ماریلیو:

پرویته ارتون مترجم کتاب دفاع از صلح ماریلیو بانگلیسی معتقد است که فرضیه ماریلیو در باب حکومت دنیوی بر پایه تجربه و عمل و هم فرضیات دولتهای سینه یونانی تحریر شده و بحث وی در مسائل مورد عمل و واقعات زمان با مسائل مربوط به این شکل حکومت مربوط است و با آن وفق میدهد. وی یکفرا ایتالیائی میهن پرست بنظر میآید که خصومتش نسبت به پاپ محتاج به محرکی از ناحیه آلمان یا ناحیه دیگر نباشد. در باب امپراطور نیز چنین بنظر میآید که ظاهراً چندان علاقه می به امپراطور ندارد مگر در حدود احتیاج علایق شهر مولد و موطن خود که شهر پادونا باشد. احساسات شدید ضد پاپی وی بمل آنکه پاپ را علت نفاق و اختلاف و سبب فقدان اتحاد در ایتالیا میداند به احساسات ماکیاولی که دو قرن بعد از وی میزیست است بی شباهت نیست (۵). ظاهراً

۱ - تازه ترین ترجمه و چاپ این کتاب دو چاپ است یکی بزبان انگلیسی ترجمه و تألیف C. W. Previté - orton چاپ کمبریج بسال ۱۹۲۸ و دیگر بزبان آلمانی از طرف R. Scholz چاپ هانور آلمان بسال ۱۹۳۳

۲ - Jeanne de Jandum - ۳ Defensor Minor ابتدا بوسیله C. K. Brampton بزبان انگلیسی ترجمه و در سال ۱۹۲۲ در برمینگهام انگلستان بچاپ رسیده

۴ - De translatione imperatoris in Causa matrimoniali

۵ - رجوع شود بکتاب وی ترجمه انگلیسی بستمهای ۲۰۱ و ۲۰۳

مارسیلیو این کتاب را برای دفاع از امپراطوری نوشته بلکه هدف وی برهم زدن کلیه سیستم امپریالیسم پاپ بوده که اینوسان سوم آنرا معمول داشته بود و همچنین ابطال قانون شرع نیز هدف او بوده.

قصد مارسیلیو آن است که دعاوی و مقاصد اتوریته روحانی را در مورد کنترل مستقیم یا غیر مستقیم اعمال حکومت های دنیوی تعریف و دقیقاً محدود نماید و در این مورد و هم در مورد اینکه کلیسارا در تحت قدرت دولت قرار دهد از عموم نویسندگان قرون وسطی جلوتر رفته و شاید سزاوار باشد وی را از لحاظ مسلک سیاسی اولین آر استیانیان (۱) بخوانیم. مارسیلیو مبنای فلسفی فرضیه خود را از ارسطو گرفته و در مقدمه کتاب خود مینویسد که کتاب وی متممی است برای قسمتی از کتاب سیاست ارسطو که از اسباب و علل انقلاب و اغتشاش کشوری بحث میکند. میگوید: «تنها علت مهم در نزد ارسطو نامعلوم بود، چون آن علت هم در زمان وی وجود نداشته و آن دعوی پاپ است که خود را قدرتی اعظم و مافوق همه زمامداران میداند و بخصوص دعاوی پاپهای تازه کار که در تمام صحنه اروپا و بالاخص در ایتالی موجب اغتشاش و بی نظمی شده اند.»

مارسیلیو مدعی است که وی در جستجوی یافتن علاج این بی نظمی است که پاپ علت آن میباشد. اصلی از فلسفه ارسطو که مارسیلیو آنرا پذیرفته و بحث خود را از آنجا آغاز میکند این است که جامعه بی نیاز میتواند هم حاجات فیزیکی و هم حاجات اخلاقی خود را مرتفع سازد. ولی از این اصل استنباط دیگری نموده و نتیجه می گرفته که اساساً بابتیجه می که سایر ارسطوئیان قرون وسطی از اصل مزبور گرفته اند فرق دارد و محتمل است که سیرافکاروی نتیجه نفوذ فرقه منحرفین لاتن باشد که آنها را اورروئیست های لاتن میخواندند. اگرچه تاکنون هنوز معلوم نشده که یکی از منحرفین ماقبل مارسیلیو استنباطی شبیه مارسیلیو کرده باشد.

ژان دوژاندوم که در تحریر قسمتی از کتاب مارسیلیو بطوریکه اشاره شد با وی شرکت داشته است در ربع اول قرن ۱۴ نماینده عمده منحرفین و رئیس ایشان در پاریس بود و میتوان احتمال داد که جمله هائی که بوی عقاید منحرفین را میدهد و مخصوصاً قسمت هائی که مربوط به ارسطوست بقلم وی تحریر شده باشد ولی بمقیده اکثر مفسرین فلسفه سیاسی معاصر، شخص مارسیلیو نیز از منحرفین ارسطوئی بوده. باید دانست که علاوه بر پاریس، شهر بادوئادریاتالی نیز مرکز عمده تعلیمات ارسطوئیان منحرف بوده و مارسیلیو مسلماً این فلسفه را در آن شهر تحصیل نموده است. (۲)

خواص اساسی مسلک اورروئیسم لاتن. (فلسفه انحرافیون) عبارت است از:

(اولاً) ناتوریسم (مسلک طبیعی)

(ثانیاً) راسیونالیسم (مسلک عقلیت)

۱. Erastian. ۲- رجوع شود به Scholz صحنه IIII برای ملاحظه فلسفه منحرفین لاتن رجوع شود. بکتاب Siger de Brabant تألیف P. Mandonnet در دو جلد چاپ دوم طبع Louvain سال ۱۹۱۱ Siger معلم علم سیاست بوده و ییردو بوادروس وی را استماع کرده است

ناهمین این عقیده حقیقت مطلق بودن الهام مسیح را تأیید میکنند ولی آنرا کاملاً از فلسفه جدا دانسته و برخلاف عقیده توماس داکوین معتقدند که استنتاجات عقلی فلسفه ممکن است کاملاً با حقایق ایمان تضاد داشته باشد. بنابراین مسلک انحراف یا اوررونیسم منتقد به حقیقت دوگانه یا حقیقت دوروی یا حقیقت ذوجنبتین است یکی حقیقت الهی یا ایمانی و دیگر حقیقت فلسفی ولو که نتایج آن دو در حال تضاد بایکدیگر باشند. مارسیلیو در کتاب خود عقل و الهام را از یکدیگر جدا کرده میگوید: « بسئله الهام تنها بصرف ایمان خالص منتقد هستم بدون دخالت عقل . معیناً عقل و الهام در حال توافق بایکدیگر هستند » و عقیده مزبور عین عقیده انحرافیون است . مسلک انحرافی برخلاف سنت مذهبی در مورد اخلاقیات ، برجسته دنیوی آن تکیه کرده میگوید: «(اولاً) تئولوژی (مذهب شناسی) چیزی به علم عقلی اهداء نمیکند . (ثانیاً) سعادت و مسرت در این حیات دنیوی بدون کمک خداوند تحصیل میشود . (ثالثاً) طبق علم اخلاق ارسطو تنها حیات اخلاقی برای رستگاری کافی است (یعنی احتیاجی به حیات مذهبی نیست) » و مارسیلیو هم نظریات مزبور را تأیید میکند (۱)

مارسیلیو میگوید : « جامعه های بشری از نقطه نظر عقل بنحو اکمل و بمفهوم کامل عموداً بی نیاز هستند » هم گوید : « آنچه که بمن مربوط است همین است و بس البته مذهب نتایج اجتماعی در بر دارد که از حقیقت مذهب جداست و لذا ممکن است از طرف جامعه در آن دخالت شود و اداره گردد و تحت نظم و نظامی آورده شود ولی هر نوع تأثیراتی را که مذهب نسبت بحیات آینده (پس از مرگ) دارد میتوان بهمان آینده وا گذاشت و میتوانیم آنرا ارتباطی با مسائل اجتماعی و زندگی دنیوی ندهیم .»

علائق روحانی از درجه چشم فلسفه ارسطو مآبی و طبیعی (ناتورالیستیک) مارسیلیو در واقع عین علایق مربوط بجهان دیگر است و از لحاظ منطق ارتباطی بجهان فیزیکی و علایق دنیوی و زندگی مادرین عالم ندارد و دخالت دادن آن در علایق دنیوی نامربوط و برخلاف منطق است . و از طرف دیگر مسائل اخلاقی یا مذهبی که مؤثر در حیات دنیوی و حاضر انسان است عموماً و بدون استثنا در حوزه نظارت و اداره جامعه بشری قرار دارد . پس از ذکر کلیات عقاید مارسیلیو اینک تحلیل سیاسی او را در ذیل چهار عنوان بیان میکنیم:

(اول) - فرضیه مارسیلیو در باب دولت

کتاب دفنصور پامیس مارسیلیو بدو جزء عمده و یک جزء مختصر جمعاً به سه جزء تقسیم شده بشرح زیر :

جزء اول کتاب توضیح اصول فلسفه ارسطوست بطور کلی و تا درجه نمی شامل مباحث فلسفه سیاسی میباشد. هدف جزء اول کتاب آن بود که پایه‌ی برای مسائل مطروحه

۱ - رجوع شود بتاريخ فلسفه بزبان آلمانی بقلم Martin Grabmann چاپ Abt

سال ۱۹۳۱ قسمت دوم

در جزء دوم بگذارد که در آن ماریلیو در باب کلیسا و وظائف کشیشان و رابطه ایشان با اتوریته کشوری و شروری که از سوء تفاهم یا سوء تعبیر این مسائل حاصل میشود بحث میکند. در جزء سوم که مختصر است چهل و دو مطلب را بعنوان نتیجه استنباطی از تئوریهای مشروحه در دو جزء اول عنوان میکند.

ماریلیو به تعقیب از خط مشی ارسطو دولت را « نوعی موجود زنده » تعریف میکند که مرکب است از اجزاء و اعضائیکه وظائف لازمه حیات را انجام میدهند (مفهوم دولت را در اینجا گویا شامل جامعه و حکومت سیاسی جامعه در دماغ خود تصویر میکند) - گوید صحت بدن این موجود زنده یا بتعبیر دیگر تأمین صلح در وجود دولت با جامعه نتیجه عمل منظم هر يك از اجزاء آن است و چنانچه یکی از اعضاء کار خود را بد انجام دهد یا دخالت در وظیفه عضو دیگر کند اغتشاش و نزاع دست میدهد. و نیز به تبعیت از ارسطو تشکیل جامعه شهر راناشی از خانواده میداند و میگوید شهر يك «جامعه کامل» است که میتواند تمام حاجات لازم حیات نیک را انجام دهد ولی اصطلاح «حیات نیک» در نظر ماریلیو دو مفهوم دارد یکی بمعنی خوب در حیات این جهان است و دیگری بمعنی حیات جهان آینده. گوید: «علم بوضع اول، یعنی علم به حیات نیک در این جهان، منوط است بمطالعه شایسته در علم فلسفه بهدایت عقل. و علم به موضوع دوم منوط است به الهام و تنها از طریق ایمان حاصل میشود. عقل نشان میدهد و حکم میکند باینکه حکومت کشوری وسیله صلح و نظم بوده و لازم است. ولی به مذهب نیز احتیاج است مذهب هم در این حیات جهانی ما مورد استعمال دارد. مذهب وسیله نیست برای رستگاری در حیات آینده، همچنین ماریلیو به تبعیت از ارسطو آن اجزاء و طبقاتی را که برای تشکیل جامعه با یکدیگر همکاری میکنند صورت میدهد. میگوید: «عده می زارعین و صنعتگران هستند که مواد لازم زندگی را تهیه میکنند و اخذ مالیات از ایشان لازم است زیرا برای حکومت مورد ضرورت میباشد. دیگر سربازان هستند و صاحبان مشاغل دولتی و دیگر کشیشان» گوید: «طبقه اخیر یعنی کشیشان موجب مشکلی خاص گردیده و مخصوصاً موضوع محل و موقعیت ایشان در جامعه موجب اختلاف آراء و عقاید شده و این بسبب هدف دوگانه مذهب است و نیز بسبب آنکه هدف مذهب را در باب دنیای دیگر نمیتوان با عقل درك کرد. مذهب اعموم مردم جهان اعم از مسیحیون یا کفار موافقت دارند که باید يك طبقه خاص از مردم، وقت و عمرشان وقف، عبادت و امور مذهبی گردد؛ فرق بین کشیش مسیحی و راهبان یا کاهنان اقوام دیگر تنها موضوع ایمان است. مسیحیت ایمان حقیقی است و سایر مذاهب چنین نیست اما از نقطه نظر فلسفه، این حقیقت مافوق الطبیعه تأثیری ندارد.» ماریلیو بدین طریق وارد تعریف و وظیفه کشیش مسیحی شده میگوید: (۱)

«وظیفه کشیش آن است که مطالبی را که طبق آیین کتاب مقدس برای حصول دستگاری ابدی و فرار از بدبختی لازم است که بدان معتقد بود و عمل کرد یا اجتناب از

آن نودهم بدانند وهم تعلیم دهد»

مارسیلیو بطوری که گفته شد کاملاً تبعیت از استدلال و فلسفه ارسطو نموده ولی به نتیجه‌ی میرسد که با استنتاج سایر ارسطوئیان قرون وسطی فرق بسیار دارد. (اولاً) با مقایسه فلسفه وی با فلسفه ارسطو دیده می‌شود که مارسیلیو به مسلک طبیعی (ناتورالیسم) فلسفه یونان متوسل شده ولی بکتاب ارسطو همانطور که خودش می‌گوید ملحق یا متسی افزوده و آن عبارت است از وارد کردن مسئله مذهب بصحنه فلسفه ارسطو بعنوان یک عنصر فوق الطبیعه. اما با مقایسه فلسفه وی با عقاید سایر ارسطوئیان قرون وسطی مارسیلیو در واقع حصار و دیواری بدور مسیحیت میکشد و آنرا فوق الطبیعه خوانده و وراء حوزه بحث عقلی قرار میدهد.

میتوان نیز احتمال داد که شاید در اعماق قلب اصلاً معتقد به مذهب نبوده ولی چون چنین اظهاری مناسب زمان نبوده و او را از همه جهت و در همه جا مردود می‌کرده است برای اینکه بتواند درحوزه دنیویات و سیاست بحث کند و اوضاع سیاسی وهم اوضاع مذهبی زمان را مورد انتقاد قرار دهد بدور مذهب این حصار غیر عقلی (ایرسیونال) را کشیده بدون آنکه دلیلی برای آن ذکر کند تا بدینوسیله خود را از قید توجیه مذهب و آمیختن آن با مسائل دنیوی آزاد کرده باشد تا بتواند آزادتر در مسائل سیاسی بحث نماید. **بامقایسه فلسفه مارسیلیو با فلسفه توماس داکوئین می بینیم که مارسیلیو در نقطه مقابل توماس واقع شده زیرا توماس سعی دارد عقل و ایمان را با یکدیگر وفق دهد و مارسیلیو آنها را از یکدیگر تفکیک میکند.**

با مقایسه فلسفه وی با ژان دوپاری در باب محدود نمودن قدرت و وظائف روحانیون، مارسیلیو خیلی جلوتر رفته بعقیده وی هر اندازه که عنصر ایمان بعنوان وسیله نجات و فلاح ابدی شایسته احترام باشد ارتباطی به امور دنیوی نداشته و وارد نمودن آن در مباحث سیاسی و مسائل دنیوی نامربوط و بی‌مورد است. و چون مذهب امری غیر عقلی (ایرسیونال) است نمیتوان آنرا در مسائل و غایات امور عقلی دخالت داد. مفهوم این بیان آن است که مسائل دنیوی را تنها باید از لحاظ عقلیت و شایستگی عقلی همان مسائل قضاوت نمود و در آن تصمیم گرفت بدون رجوع به ایمان.

یکی از استنتاجات اساسی مارسیلیو این است که بنابینظورهای سیاسی و از لحاظ سیاسی در تمام روابط دنیوی، کشیش، تنها حکم یک طبقه را در جامعه دارد مانند سایر طبقات جامعه بدون امتیاز مخصوص. و از لحاظ عقلی، کشیش مسیحی را عیناً مانند هر نوع پیشوای مذهبی در سایر مذاهب می‌شمارد بدین دلیل که حقیقتی را که این طبقه تعلیم میدهند وراء عقل است و تنها بحیات آینده مربوط است. نتیجه آنکه در تمام امور دنیوی کنترل و اداره کردن کشیش‌ها از طرف دولت اصولاً و عیناً مانند اداره کردن دستگاه بازرگانی یا کشاورزی از طرف دولت است.

مفهوم عقیده مارسیلیو در اصطلاح زمان معاصر چنین میشود که « مذهب یک اثر (فنومن) اجتماعی است که عمال مادی دارد و ایجاد نتایج اجتماعی

میکنند» و لذا مانند سایر متعلقات بشری باید تابع نظم اجتماعی باشد. در باب این فرضیه مارسیلیو، البته عقلیون و اشخاصیکه پایه عقایدشان بر عقلیت استوار است منکر آن نتوانند شد. و فرضیه وی در باب تفکیک عقل از ایمان، ریشه مسلک شکاکین مذهبی (سپتی کیسم مذهبی ۱) است. و از لحاظ نتیجه و معنی در واقع معادل است با مسلک سکولاریسم (۲) یا مسلک دنیویت که هم ضد مسیحی و هم ضد مذهب است. مارسیلیو بعلاقی مذهبی که کلیسا مدعی انجام خدمت در راه آن علایق است و مسیحیون معتقداند که علایق و هدفهای غائی بشریت است حمله مستقیم نمیکنند ولی فلسفه وی در باطن و بطور غیر مستقیم حمله بدانهاست. وی میخواهد و انمود کند که این معتقدات و علایق مذهبی آنقدر مقدس هستند که عقل حق ندارد بدانها دست یازد. اما در عمل و نتیجه مثل این میشود که این مسائل بقدری ناچیز و جزئی میباشند که نباید وارد بحث در آنها شد. از طرف دیگر وی کلیسا را از هر جهت که مؤثر در امور دنیوی گردد جزئی و تابعی از دولت دنیوی میشارد.

(دوم) فرضیه مارسیلیو در باب قانون و قانونگذار

سپس مارسیلیو بحث تمیز بین روحانیات و دنیویات را منجر بسو موضوع حقوق و قانون و تعریف آن مینماید. وی در کتاب دفنور پاسیس چهار نوع حقوق قائل میشود ولی میگوید نکته مهم همانا نوع تمیز بین حقوق الهی و حقوق بشری است. اما در کتاب دفنور مینور که بعدها نوشته شده حقوق را بدو نوع تقسیم میکند حقوق الهی و حقوق بشری و چنین مینویسد: (۳)

«حقوق الهی عبارت است از امر مستقیم خداوند بدون مشورت و دخالت انسان در باب اعمال و افعال داوطلبانه بشر در این جهان که بعضی کارها را انجام دهند و از بعضی دیگر اجتناب نمایند، اما بنظور نیل به بهترین غایات در جهان آینده و یا در باب بعضی شرایط لازم برای انسان در دنیای دیگر»

و نیز گوید: «حقوق بشری عبارت است از حکم و فرمان کل جسد جامعه یا جزء غالب آن (مقصود اکثریت است) و مستقیماً ناشی از شور و عقیده آنهاست که قدرت وضع قانون بدانها سپرده شده و مربوط است به اعمال و افعال داوطلبانه انسان که در این جهان انجام یا از آن اجتناب شود ولی بنظور نیل به بهترین غایات در این جهان و یا در باب بعضی شرایط لازم برای انسان در این جهان نه جهان آینده. و مقصود من از حکم و فرمان چیزی است که از تجاوز و تخلفی از آن در این جهان بوسیله جریبه یا مجازات نسبت تجاوز و تخلفی کننده جلوگیری و بازور اجرا میشود.»

وی پس از این تعریف بین مجازاتهای آن نیز فرق میگذارد و میگوید: «حقوق الهی پاداشها یا کیفرها در بردارد که در حیات آینده جهان دیگر بوسیله

خداوند اجرا میشود و برای تخطی از آن احکام، کیفر ارضی وجود ندارد و مجازات آن پس از ورود جسد به قبر و بدنبال مرگ است و بس. لهذا حقوق بشری ناشی از حقوق الهی نیست ولی با آن مقایسه میشود. هر قانون که عدم رعایت آن مستلزم مجازات ارضی باشد بنفسه و بواسطه وجود همان مجازات ارضی مرتبط با حقوق بشری، و اتوریته آن ناشی از تجویز بشر است. >

نکته فوق برای استدلال تالی آن حائز اهمیت بسیار است زیرا از این مطلب نتیجه میگیرد که «تعلیمات مذهبی کشیشان را اصولاً نمیتوان یک قدرت یا اتوریته شمرد زیرا فاقد نیروی اجرائی در این حیات است مگر آنکه قانونگذاران بشری چنین قدرتی را بعنوان نماینده اجرا به کشیشان بدهند»

تعریف ماریلیو از حقوق، از لحاظ وزن و اهمیتی که بناصر حکم و تجویز میدهد و قائل به اراده قانونگذار و قدرت قانونگذار برای تحمیل اراده خود میشود، تعریفی خاص و فوق العاده است. میگوید: «کلمه حقوق و قانون، مفهوم قانون عقل یا عدالت ذاتی را دارد ولی بمفهوم قضائی (ژوریتیک) ناشی از اتوریته موضوعه و قدرت قانونی است و در صورت نقض، مستلزم مجازات است.» مقایسه تعریف ماریلیو از حقوق، با تعریف توماس دا کوین که حقوق الهی و بشری همه را اجزائی از یک کل شمرده و حقوق بشری را نتیجه استنباط عقلی از حقوق طبیعت میدانند قابل ملاحظه است.

بنابه فرضیه ماریلیو، قانون مستلزم وجود مقنن یا قانونگذار است پس از خویش سؤال میکند که قانونگذار کیست؟

در اینجاست که وارد بطن مطلب در باب فلسفه سیاسی خود شده میگوید: (۱) «مقنن یا اولین و شایسته ترین علت موجد قانون همانا مردم یا کل جسد اتباع جامعه است و یا جزء غالب آن که با میل و اختیار و اراده خود در مجمی عام حکم می دهد و تصمیم میگیرد که در میان افعال و اعمال عرفی بشری بعضی باید انجام شود و برخی باید حنق شود و منع گردد و در صورت عدم رعایت، جریمه و مجازات دنیوی به تخطی کننده تعلق گیرد.»

بعقیده وی، قانون و حقوق بشری پیش از اقدام اشتراکی یکدسته از مردم است که مقرراتی برای حکومت بر افعال و اعمال اعضای خود وضع میکنند. عبارت دیگر دولت عبارت است از مجموعه جسد متصل جامعه یا مردمیکه مقید به اطاعت از مجموعه معین قانون هستند (۲)

بطوریکه ملاحظه میشود ماریلیو قانون را با استمال اصطلاح دولت و دولت را با بکاربردن اصطلاح قانون تعریف میکند و در هر دو حال نتیجه یکی است زیرا هم قانون و هم دولت را شامل یک جسد متصل میداند که صلاحیت کنترل رفتار اعضای خود را دارد. همیشه مردم یا جزء غالب مردم را منبع اتوریته حقوقی میشارد و لو آنکه در

مورد مخصوص بوسیلهٔ يك كميسیون عمل کند (و یا در مورد امپراطوری بوسیلهٔ امپراطور عمل نماید) و معتقد است که جامعه، اتوریتۀ خود را بنوان نمایندگی به آن کمیسیون (یا به امپراطور) داده و ایشان در اجرای قدرت، نمایندهٔ جامعه هستند. از تحریرات ماریلیو معلوم است که وی در طرح این فرضیه و تعریفات چنان مینماید که حکومت دولت سینه را در مد نظر داشته ولی خودش میگوید که این تعریفات شامل هر نوع دولتی میشود.

ماریلیو در تعریف دولت دو اصطلاح ذکر میکند که محتاج توضیح است یکی استعمال اصطلاح مقنن یا قانونگذار است که تصور نیروی مفهومی که این اصطلاح در دماغ مردم معاصر دارد در دماغ ماریلیو وجود داشته، بلکه احتمال میرود که مقصودی از قانونگذار و ذکر این عبارت که دکل مردم موجد و واضح قانون هستند» این است که تمام قدرت و اتوریتۀ را باید چنین بندها داشت و تصور نمود که مانند عمل و تصمیم مردم است و باید بنام ایشان اجرا شود. و چون در آن زمان قوهٔ مقننه وجود نداشت، و موضوع مقننه و مجالس نمایندگی و این نوع عقاید هنوز مطرح نشده بود، و افکار نسبت به این نوع مسائل روشن نبوده، تعبیری جز این نمیتوان کرد که ماریلیو تنها تا این درجه فکر خود را بسط داده بود که فکر میکرد زمامداران صاحب قدرت باید قدرت خود را ناشی از مردم بدانند ولی چگونگی و به چه کیفیت، شاید بر خود او هم مجهول بوده و گرنه طریق آنرا ذکر میکرد.

در باب کمیسیون که قدرت آن را ناشی از مقننه میدانند گویا در دماغ خود موقعیت ژوری های آن را مجسم می کند که نمایندهٔ تمام مردم تلقی میشوند و همین مصداق در دماغ رومیان در مورد امپراطور و عنوان قدرت مقننهٔ امپراطور مجسم میشد. ماریلیو قوهٔ مقننهٔ مردم را شامل اصل عادت هم میشمارد و در بعضی موارد در کتاب خود عادت را جزئی از قانون مینامد. اما اصطلاح دوم که قابل توضیح میباشد استعمال اصطلاح «جزء غالب» است در تعریف خود که میگوید: «با تصمیم جزء غالب از مردم نیز قانون بوجود می آید» یعنی جزء غالب از مردم را نیز صالح برای قانون گذاری میدانند. بعضی از مفسرین فلسفۀ سیاسی معتقدند که مقصود وی از این بیان همانا اکثریت مردم بوده یعنی اکثریت مردم از حیث تعداد و ولی بعقیدهٔ غالب مفسرین، این نکته صحیح نیست یعنی وی اکثریت عددی را در نظر نداشته زیرا در جای دیگر خود تا درجهٔ نیمی این اصطلاح را تفسیر کرده میگوید: «اینکه میگویم جزء غالب هم تعداد و هم خصائص را باید بحساب آورد» (۱) با احتمال قوی منظور وی جزئی از جامعه است که حائز وزن و اهمیت بیشتر باشد و مسلماً در نظر نداشته است که هر فرد (آنهم افراد جامعهٔ قرون وسطی) در وضع قانون دارای يك رأی باشد زیرا اوضاع آزمون و عدم تساوی مردم از حیث تربیت و تحصیل علم و سواد مستلزم تکوین و ظهور چنین فکری که خاص قرون جدید و معاصر است نبوده. مفهوم عقیدهٔ وی آن است که بزرگان قوم طبعاً وزن بیشتری دارند تا مردم.

۱- در چاپ های قدیمهٔ کتاب وی جملهٔ (و هم خصائص et qualitate) حذف شده است.

عوام . مهذا از اصل تعداد هم غفلت ننموده و آنرا نیز یکی از عوامل وضع قانون و مؤثر در آن می‌شمارد . بطوریکه ملاحظه میشود طرز تخیل وی اساساً شبیه بانکار ارسطو و هم از نوع عقاید قرون وسطی است .

مارسیلیو جزء مجریه و قضائیه حکومت را که پرینسی پاتوس (۱) نام مینهد منتخب یا منصوب از طرف جسد اتباع یا مقننه میدانده و مقننه را لژیسلاطور (۲) نام میگذارد . میگوید : « طرزانتخاب تابع عادت و معمول هر کشور است ولی در هر حال اتوریته قوه مجریه ناشی از عمل تقنینیه تمام جسد جامعه اتباع کشور میباشد . لهذا این نکته اساسی است که اتوریته مجریه باید بر طبق قانون بکار رود و تشخیص وظائف و حدود قدرت آن با تقسیم و نظر مردم است . »

و نیز گوید : « وظیفه مجریه است که ناظر باشد که هر جزء از اجزاء دولت (مقصود جامعه بانضمام حکومت است) وظیفه خود را بنحوشایسته و بصلحت کل جامعه انجام دهد و چنانچه مجریه از این نظارت کوتاهی کند از طرف همان قدرتی که آنرا انتخاب کرده است یعنی از طرف مردم ممکن است ساقط گردد و از آن سمت معزول شود. »

مارسیلیو قوه مجریه انتخابی را بر سلطنت ارثی ترجیح داده میگوید :
 « قوه مجریه بهر نوع که مشکل شده باشد باید قدرتی اعظم باشد و وحدت عمل در آن حکمفرما باشد تا قدرت آن بیش از هر حزب و دسته می باشد بخصوص برای اینکه بتواند بعنوان یک واحد ، قانون را اداره و اجرا نماید . »

و نیز گوید : « در دولت بعنوان یک جسد مشکل ، وجود وحدت ضروری است و اگر نه اغتشاش و بی نظمی در امور اجتماع بروز میکند » این قسمت از تأکید بوحدت درتئوری مارسیلیو اشاره باوضاع قرون وسطی است زیرا حکومت های قرون وسطائی فاقد وحدت واتحاد بوده وبخصوص اشاره بوجود دوتنوع دستگاه قضائی است یکی محاکم قضائی عرفی و دیگر شرعی که وجود دودسته از محاکم مانع وحدت عمل در قضاوت بوده است . در جلد دوم کتاب خود مینویسد : « اتوریته روحانی نیز احتیاج بوحدت دولت دارد و وحدت دولت شرط موفقیت اتوریته روحانی است . »

این بود شرح جامعه طبیعی یا بی نیاز مارسیلیو و اصول معموله در آن که ذیلا برای سهولت مراجعه خلاصه میشود . وی بدین طریق جامعه را یک جسد ارگانیک کل میدانده که از طبقات ترکیب یافته و در آن همه چیزاعم از نوع فیزیکی یا اخلاقی که برای ادامه وجود و حیات نیک اتباع ب مفهوم دنیوی لازم است وجود دارد . قدرت مقننه حقوق غیر قابل اجتناب این جسد است تا بدان وسیله بتواند اجزاء خود را بنظور خیر و صلاح کل اداره نماید . قدرت اجرائی آن عبارت است از عامل این جسد تا آنچه را که وحدت دولت ایجاد میکند بوقوع عمل گذارد و بسبب این وحدت است که دیگر مودی برای اختلاف در قضاوت یا تقسیم قدرت بنظر نرسد . جامعه از نقطه نظر دنیوی بطور

مطلق بی نیاز است و نیز قدرت مطلقه دارد. تمدن را بهر مفهوم و معنی که خواهیم در این جهان معنی کنیم، جامعه حافظ تمدن خویش و حافظ حیات خویش میباشد. چنانچه اتباع جامعه واجد حیات مذهبی سعادت‌تمندی هستند این نکته مربوط بجهان دیگر و حیات دیگر است که وراء حیات دولت قرار گرفته و قدرت دخالت و حتی قدرت تماس با حیات آن جهان را هم ندارد. ماریلیو با این فرضیه در باب جامعه بشری و حکومت آن به موضوع اصلی کتاب وارد شده که عبارت باشد از تحلیل حیات روحانی که بقیده‌وی کلیسا آنرا گمراه کرده و براه خطا سبز میدهد و سپس پیشنهاد میکند که از تجاوزات اتوریته روحانی نسبت به جامعه بی نیاز جلوگیری شود و پرده از روی اسباب و علل حقیقی اغتشاش و بی نظمی که بر فیلسوف و استاد بزرگ یعنی ارسطو مجهول بوده است برداشته شود.

(سوم) عقاید ماریلیو در باب کلیسا و کشیشان

چون طبق فلسفه ماریلیو هر مأمور و صاحب مقام رسمی در جامعه، اتوریته خود را تنها بسمت نمایندگی یا مأموریت از طرف مردم واجد می باشد، نتیجه این میشود که کشیش فاقد هر نوع قدرت اجرایی است. و بقیده‌وی « هر گاه چنین اجازه اجرایی بکشیشان داده شود از باب نمایندگی از طرف قدرت عرفی و کشوری است. »

« چون کشیشان خود یک طبقه در جامعه محسوب میشوند که وظیفه ایشان انجام خدمات مذهبی است پس مانند سایر طبقات تابع مقررات عرفی بوده و چنانچه تخطی از مقررات کشوری نمایند قابل محاکمه در محاکم عرف خواهند بود. در حوزه حقوق بشری چیزی بنام جرم روحانی وجود ندارد. قضاوت این نوع جرائم تنها در حیات جهان آینده و با خداوند است و این نوع کیفرهای مربوط بجرائم روحانی بعد از ورود بقر انجام میشود. چنانچه یک جرم روحانی مستلزم کیفری ارضی گردد (که البته وقوع چنین امری از طرف مقننه بشری امکان پذیر است) چنین جرائم علی‌الاصول جرمی است بر ضد حقوق بشری یا لا اقل چنین تلقی گردیده. لذا اگر مثلاً کیفری برای شرک یا کفر در این جهان از طرف یک جامعه بشری وضع شود معلوم میشود که کفر در آن جامعه یک جرم عرفی است. و اما مجازات روحانی یک جرم روحانی مانند کفر یا شرک، همانا لعنت الهی است که آنهم وراء قدرت و اختیار کشیش یا هر نوع قاضی بشری است. »

ماریلیو بهین دلیل ثابت میکند که حق تکفیر نیز بقدرت عرفی (سیاسی) تعلق دارد. و مختصر آنکه فرضیه وی یکباره زیر دستگاه حقوق شرع زده و قانون شرع را انکار میکند و آنرا یک حوزه قضائی مشخص ندانسته و رد کرده است.

میگوید: « وظیفه کشیش مشابه است با اندرز پزشک. و کشیش علاوه بر انجام تشریفات مذهبی و خواندن ادعیه و اذکار تنها میتواند موعظه کند و تعلیم دهد و نیز میتواند اشخاص شریر را سرزنش کند و متوجه نتایج آینده گناه نماید اما نمیتواند ایشانرا به توبه

وریاضت جسمانی بمنظور توبه مجبور نماید.»

بطوریکه ملاحظه میشود هیچ يك از نویسندگان قرون وسطی بقدر ماریلیو در تفکیک روحانیات و مسائل مذهبی از مسائل حقوقی پیش نرفته‌اند.

ماریلیو مؤسسات دنیوی کلیسا را نیز بهین منوال مورد حمله قرار داده میگوید: « برای کلیسا نمیتوان اموال قائل شد. اموال کلیسا حکم مال وقفی را دارد که جامعه آنرا برای کمک بعبادت عمومی وقف کرده » بقیده وی « کشیش حق نسبت به اخذ عشریه ندارد و نیز حق معافیت از مالیات دولتی ندارد مگر در مواردی که جامعه آنرا اجازه داده باشد. مقام روحانی و بست‌های مذهبی نیز مانند اموال مذهبی درحوزه قدرت افسران عرف است.»

و نیز گوید: « حتی میتوان کشیش را تا وقتی که از عایدات کلیسا استفاده میکند از لحاظ حقوقی و از طریق قانون مجبور بانجام کارهای مذهبی نمود و هر صاحب مقام مذهبی را از پاپ گرفته تا ادنی مستخدم کلیسا میتوان بوسیله اقدام عرفی اذست خود عزل نمود. بعضی از مورخین، حمله لوی را به کلیسا در خلال سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۰ در ضمن تجاوز وی به روم و مجاهده وی در انتخاب یکنفر ضد پاپ بوسیله اخذ آراه از مردم عوام روم، منسوب به نظر و موعظه ماریلیو کرده و معتقدند که میخواست کتاب **دفن‌سورپایسی** را بوقوع عمل و اجرا گذارد ولی موفق نشد. بقیده مفسرین فلسفه، اشخاصی که فلسفه سیاسی ماریلیو را دفاع از آزادی منهب دانست بخطا رفته‌اند. هدف اصلی ماریلیو آن بود که منهب را تابع اداره قدرت کشوری قرار دهد. ولی مقصود وی آن نبود که کلیسا را تنهاشبهه‌ئی از مؤسسات دولت قرار دهد زیرا این نظریه مستلزم آن است که هر دولت مسیحی يك کلیسای جداگانه و پاپ جداگانه داشته باشد و بلکه هر شهر، يك کلیسا داشته باشد. در سال ۱۳۲۴ ایده **کلیسای ملی** یعنی کلیسای خاص يك ملت حتی در نظر شکاکي چون ماریلیو عجیب بنظر می‌آمده تاچ‌رسد به عقیده لزوم يك کلیسا و پاپ برای هر شهر مستقل. تئوری ماریلیو بمنزله حمله نیست به دستگاه سلسله مراتب (هیرارشی) مذهبی و تأثیر انتقاد وی، هم به قطع ریشه آن و هم به قطع شاخ و برگ آن برداخت. مخصوصاً به تئوری **پلنی تو دو پو تو متائسی** یعنی قدرت مطلقه پاپ حمله شدید نوده ولی تا ایندرجه قبول میکند که کلیسا برای انجام همان مقاصد مذهبی و حل مسائل روحانی محتاج به قدری تشکیلات است که با تشکیلات جامعه عرفی فرق دارد و لسی طرز اجرا و عمل چنین تشکیلات با شرطی که قبلاً قائل میشود (یعنی اینکه اجرای قضاوت روحانی را منوط به موافقت قدرت اجرایی دولت میکند) مشکل بنظر میرسد و معلوم نیست چگونه کلیسا بدون واجد بودن يك دستگاه سلسله مراتب میتواند این وظیفه را انجام دهد. ماریلیو این نکته را توضیح نینمهد. ماریلیو مانند بسیاری از پروتستانهای بعد از خودش تمام مسائل مذهبی را هر بوط به قضاوت شخصی هر فرد میداند و کلیسا را تنها يك تشکیلات داوطلبی می‌شمارد.

مبدأ هیرارشی کلیسا در نظر ماریلیو بشر است نه خدا. و اتوریتة آن از حقوق

بشری ناشی شده نه حقوق الهی ولذا مانند مراتب و درجات عرفی باید کاملاً در تحت اداره مقامات عرفی قرار گیرد. بعقیده وی این دستگاه هیرارشی و حتی کیشها و کار کیشی را نمیتوان به حساب کلیسا آورد و کلیسایز دیگر است. کلیسا در نظر ماریلیو مجمعی است از تمام معتقدین به مسیح اعم از کیشان و مردم دیگر که صاحب مشاغل مختلف هستند. از این لحاظ ماریلیو درواقع به مفهومی و تا درجه‌ی تبعیت از همان سنت عقاید مسیحی کرده که جامعه را در آن واحد دارای دو نوع تشکیلات می‌شمردند. ولی مسلماً ماریلیو قدرت اجرایی را از کلیسا گرفته و آنرا حقاً فاقد این قدرت میدانند. میگوید حتی مردم غیر کلیسایی یعنی کسانی که مشاغل دیگری دارند و ظاهراً به کلیسا تعلق ندارند مانند کیشان، کلیسایی بوده و به کلیسا تعلق دارند. هاروین لوتز این مطلب را با بیان دیگر ادا کرده میگوید:

« هر مسیحی خود کیش است » . بالاخره ماریلیو گوید: « چون تمام رتبه‌ها و درجات در میان کیشان ناشی از ابداع بشر است، از لحاظ خاصیت روحانی، عموم کیشان متساوی‌اند. نه پاپ و نه اسقف میتوان گفت و اجد خاصیتی است که يك کیش ساده و کوچک فاقد آن است. آن حالت کیشی که کیشان را مجاز بخوانند ادعیه و اذکار و اوراد مذهبی میکند يك نحوهٔ معنائی است که مستقیماً ناشی از خدا یا مسیح است و هیچ نوع مبدأ ارضی نداشته و متضمن هیچ نوع قدرت ارضی یا مرتبه و درجهٔ مذهبی نیست »

ماریلیو بدین طریق استدلالی را که ژان دوپاری برای تنزل پاپ و مساوی دانستن قدرت روحانی وی با سایر اسقف‌ها بکار برده است تعمیم داده و از این راه مراتب و درجات روحانیت را از دستگاه روحانی حذف میکند و همچنین قدرت مطلقهٔ پاپ را بدلیلی قوی‌تر، از تشکیلات کلیسا محذوف میدارد. دعوی پاپ را درباب اینکه پاپ جانشین بطرس است و نیز دعوی اینکه بطرس تفوقی نسبت بسایر ناشرین و مبلغین مذهب مسیح دارد رد میکند. وی از طریق تحلیل تاریخی دلالتی اقامه کرده نیز منکر آن میشود که بطرس وقتی در رم بوده و یا اسقف بوده است و میگوید: « دلیل بر اینکه رم بعنوان کلیسای مرکزی مسیح انتخاب شده همانا موقعیت شهر رم است که پایتخت امپراطور بوده ».

ماریلیو حقوق شرع را نیز مانند دو فیلسوف معاصر خود دانته و گیووم دو کام و مانند لوتز که بعد از وی زیسته است رد میکند. انجیل و شاید تا درجه‌ی کتاب عهد جدید را تنها مبدأ الهام ولذا تنها متن حقوق الهی میدانند و میگویند.

« فرامین پاپ بهیچوجه صورت قانونی ندارد ولی در صورتیکه حامه آن تصویب کند جزئی از حقوق بشری (یعنی قانون عرف) شمرده خواهد شد ».

بعقیده وی تنها عقایدی که در کتاب مقدس ذکر شده و صراحت دارد برای رستگاری لازم است.

این افکار و عقاید که بعدها مورد اعتقاد و تقویت پروتستانها قرار گرفت نشان میدهد که چگونه مقدمات و زمینهٔ اصلاحات مذهبی (رفورماسیون) اروپا که در آغاز قرون جدید صورت گرفت در دو قرن قبل از آن یعنی در قرون وسطی تهبه گردیده است.

(چهارم) هئیده مارسیلیو در باب شورای عمومی کلیسا

مارسیلیو با آنکه دستگاه عظمت و جلال کلیسا را از طرفی تا ایندرجه تنزل میدهد از طرف دیگر توجهی نیز بدان معطوف داشته و از آن نظر که کلیسا نیز يك مؤسسه بشری است مانند سایر نویسندگان قرون ۱۴ و ۱۵ که دستگاه سلسله مراتب کلیسا را نارسا برای حل اختلافات و اداره امور کلیسا دیده‌اند معتقد بلزوم تشکیل يك شورای عمومی میشود که عنوان يك مؤسسه عضو کلیسا را داشته باشد برای حل و فصل اختلافات مذهبی و تفسیر آیات . میگوید :

د پاپ و دستگاه سلسله مراتب وی عموماً اعمال بشری هستند و نمیتوان اجازه داد که تنها ایشان قاضی حل اختلافات مذهبی نیز باشند لذا باید يك شورای عمومی تأسیس نمود که در آن هم الهام و هم عقل حاکم باشد تا بتواند حقوق الهی را که در کتاب مقدس ذکر شده است معنی کند و نسبت باختلاف عقایدی که در باب دستورهای مذهبی بوجود آمده است جواب قانع کننده دهد. اما گیوم دو کام در این مورد افراطی‌تر از مارسیلیو بوده میگوید : «شوری نیز از افراد بشر تشکیل میشود و در باب مسائلی که مربوط به ایمان است معلوم نیست که این افراد کمتر از پاپ دچار اشتباه شوند».

در هر حال فرضیه مارسیلیو را در باب کلیسا باید جزئی از فلسفه و سیستم وی دانست و وی یکی از عناصر فلسفه سیاسی خود را نیز به کلیسا داده میگوید : « تمام معتقدین به مذهب مسیح را میتوان مانند مجموعه جسد اتباع در يك دولت فرض کرد و شورای عمومی را بمنزله قوه مجریه آن جسد جامعه مذهبی شمرد که ست مأموریت یا نمایندگی اجرایی داشته باشد. ولی با این فرضیه مارسیلیو مشکلی پیش میآید و آن مشکل این است که مانند فرضیه‌های سابق لازم میآید که هر تبعه در آن واحد تابع دو دستگاه باشد اما در فرضیه جامعه مارسیلیو این پیش‌بینی را نکرده و شرح و کیفیت و طرز عمل به این تابعیت دو گانه را ذکر نمیکند و اساساً معتقد بدان نیست و لذا این بیان او با فرضیه اصلی وی ناسازگار است .

اما در باب طریقه انتخاب اعضاء این شوری پیشنهاد میکند که تمام تقسیمات ارضی دول مسیحی نمایندگان تحت نظر و دستور زمامداران سیاسی انتخاب کنند و تعداد این نمایندگان باید متناسب با عددهم و هم خاصیت و صفات جمعیت های مسیحی باشد . این نمایندگان باید هم از کلیسائیان و هم از غیر کلیسائیان باشند و باید عموماً از اشخاص خوشنام و دانشمند و عالم به حقوق الهی باشند . این اشخاص باید در محلی که زمامداران سیاسی صلاح دانند گرد آمده و با هدایت کتاب مقدس ، مسائل مذهبی مورد شك را که ممکن است موجب اغتشاش در میان مسیحیان شود مورد بحث قرار دهند . تعلیمات ایشان باید لازم الاجرا باشد برای عموم مسیحیان و بخصوص طبقه کیشان . ولی این شورای عمومی مارسیلیو بحکومت های دنیوی نیز تکیه داشته و قدرت اجرای

تصمیمات آن در دست دولتهاست. باید دانست که بعقیده مفسرین فلسفه سیاسی، این فرضیه جامعه اروپائی مارسیلیو را نمیتوان پایه‌ئی برای يك تشکیلات بین‌المللی اروپائی مانند کلیسا دانست زیرا انجام پیشنهاد وی بناسبت وجود حدهای ملی و اختلافات ملل اروپائی عملی نبوده چنین شورائی فاقد نیروی وحدت بود و تصمیمات چنین شورائی ضمانت اجرایی نداشت و اگر تصمیمات چنین شورای پیشنهادی مورد موافقت يك دولت نبود آن دولت الزامی به اجرای آن نداشت، لهذا این پیشنهاد وی در باب شورای عمومی تنها در تخریب و تضعیف اتوریتة سلسله مراتب کلیسا مؤثر افتاد ولی در وحدت کاملت‌های مسیحی قرون وسطی مؤثر واقع نشد.

در طی قرون تاریخی تنها چند نفر معدود از ثوربست‌ها و فلاسفه بوجود آمده‌اند که مانند مارسیلیو بر ضد آزادی عملی که روحانیت بطور کلی دعوی میکرد و مسیحیت این دعوی مهم را پرورش داده است قیام نموده و تا این درجه برای محدودیت مذهب و اینستادگی کرده‌اند. در قرون وسطی هیچ نویسنده‌ئی بقدر مارسیلیو در این مورد پیشروی نکرده و بعد از مارسیلیو تا قرن هفده که فرقه اراستیانها (۱) و فلاسفه آراستیان مانند توماس هابس بوجود آمدند هیچ يك از نویسندگان تا این اندازه در تضعیف دستگاه مذهب و تقلیل آن تا حدیکه فقط بیک ایمان خصوصی و شخصی معنی شود و کاملاً در تحت نظارت حکومت سیاسی در آید مجاهده ننموده‌اند.

فلسفه سیاسی مارسیلیو را میتوان از جهت تجدید حیات فرضیه دولت سینه دانست منتها بشکلی دیگر و مناسب افکار قرون وسطی. و چنان مینماید که آن فرضیه کهن باشکلی وقواره نامناسبی ظهور کرده باشد و از این حیث بطوریکه اشاره شد بگونه‌ای ناتورالیستیک ساده (عقیده به اصالت طبیعت) از فلسفه ارسطوست که مولود فکر و فلسفه قرون وسطی میباشد. از طرف دیگر فلسفه مارسیلیو را میتوان ریشه‌ای پانگانیم (۲) یا ماسک کفر و خروج از مذهب در رنسانس ایتالی دانست که در قرون بعد از مارسیلیو در زمان ماکیاولی در ایتالی بعد اعلای نمو خود رسید.

صحیح است که فرضیه مارسیلیو من حیث المجموع جنبه سازش و حل مسالمت آمیز دارد نه جنبه انقلابی، اتباع دولت یا جامعه مارسیلیو ظاهراً چنین نظر میرسد که هنوز اعضاء و اتباع دودستگاه هستند یکی دولت و دیگر کلیسا. فرضیه‌وی قدرت و اتوریتة کلیسا را کاملاً سلب میکند ولی این فکر را باقی میگذارد که میتوان يك عقیده مشترك و يك انضباط مذهبی جهانی بوجود آورد.

لهذا نه دولت مارسیلیو کاملاً يك مؤسسه دنیوی جداگانه نیست که مجبور باشد از دخالت در ایمان مذهبی اجتناب کند و دست خود را از امور روحانی دور بدارد و نه کلیسایش يك جامعه صد درصد داوطلبی است که محتاج بقدرت اجرایی نباشد. چاهه بی‌نیاز مارسیلیو نیز موقعیتی خطرناک دارد و در خطر آن است که جای يك کلیسای مافوق‌الطبیعه را بگیرد و تجربه بعداً نشان داد که فرضیه مارسیلیو غیر عملی است.

البته ممکن بود که الغای قدرت مطلقه پاپ را طبق عقیده مارسیلیو بعنوان اینکه يك دعوی موهوم روحانی است عملی فرض کرد ولی بشرط آنکه حکومتهای دنیوی بر عایا بیش از آنچه که مارسیلیو معتقد بود آزادی مذهب دهند .

(ح) گیوم دوکام و عقاید سیاسی وی

(وفات بمال ۱۳۴۹ ب . م .)

شرح حال :

گیوم دوکام (بانگلیسی ویلیام آف اوکام) فیلسوف اسکالستیک (تابع مکتب تفسیر) انگلیسی و از فرقه فرانسیسکان در اکسفورد تحصیلات خود را انجام داده و در پاریس تا سال ۱۳۱۳ به تعلیم اشتغال داشت و در آنجا وارد مشاجره علمی و مسلکی باباپ ژان بیست و دوم شد . چندی بزندان افتاد . در ۱۳۲۸ از اوینیون فرار کرده به پیزا گریخت و از آن پس در تحت حمایت امپراطور بسربرد . در ۱۳۳۰ کتابی بنام «نود روزگار» (۲) نوشته پاپ را مورد حمله قرار داده . در ۱۳۳۸ نیز کتابی بنام «کفر» نوشت و عملیات کفرآمیز پاپ ژان را در آن شرح داد . اکثر اوقات دوره حیات خود را در دربار لوی دو باویر و جانشینان وی گذرانیده . بیشتر اهمیت گیوم مربوط است بتحریرات و تحقیقات وی در باب منطق و متافیزیک قرون وسطی . وی مجاهدتی بزرانیز برای تلخیص فلسفه اسکالستی کیمم مبذول داشته . گیوم نسبت بفلسفه عقلیت (راسیونالیسم) توماس دا کوین ابراز شك نموده و معتقد است که بسیاری از حقایق مانند اصل فنا ناپذیری و جاودانی عالم ، بوسیله عقل قابل درک نیست بلکه بوسیله ایمان قابل فهم میباشد . گیوم در اواخر عمر به دکتر شکست ناپذیر معروف شده بود (۳)

تحریرات و عقاید سیاسی گیوم :

(اول) فرضیه آزادی کلیسا

شدت مبارزه‌ئی که بر ضد استقلال و قدرت مطلقه پاپ در قرون ۱۴ دگریان بود از تحریرات گیوم دوکام بیشتر مشهود است تا تحریرات مارسیلیو و در کتاب دفتنور باسیس . فرضیه گیوم باندازه فرضیه مارسیلیو کامل و جامع و منظم نیست . و چون تحریرات وی بصورت مقالات و رسالات بحث مانند و بصورت مکالمه و دیالکتیک است و خیلی اطناب و

۱ - Guillaume D'occam , William of occam

۲ - opus nonaginta dierum - ۳ - کتابی حاوی مجموعه تحریرات گیوم دوکام هنوز بچاپ نرسیده ولی قسمت مهم از تحریرات سیاسی وی در جلد دوم کتاب *Monarchia Sancti Imperii Romani* تألیف Melchior Goldast که شامل سه جلد میباشد و در سالهای ۱۶۱۲ تا ۱۶۱۴ در فرانکفورت و هانوفر بچاپ رسیده مندرج است . بعضی از مقالات وی نیز که قبلا نشر شده از طرف R. Scholz با تحلیل آن مقالات در کتاب *Bibliothek* در سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴ بچاپ رسیده است .

تصویل و تکرار دارد و هم متفرق است استخراج لب مطالب و اصول عقاید وی از آن تحریرات پراکنده خالی از اشکال نیست . چون گیوم یکنفراهل مباحثه (دیالکتیکی) و هم تئولوژیست (فیلسوف مذهبی) بوده هدف اولیه او ترتیب و تنظیم يك فلسفه سیاسی نبوده و آنچه که در این باب نوشته ضمنی است و جزئی از مسائل دیگر میباشد . وی مجاهده در تهیه يك فرضیه منظم (سیستما تیک) در باب دولت ننموده . نظریاتش کمتر از مارسلیو جنبه آئینی (دو کترینر) دارد . اما از طرف دیگر تحریراتش بیش از مارسلیو معرف افکار عمومی و بالاقول عقاید عده کثیری از مسیحیان در باب امپریالیسم پاپ است . گیوم دو کام بالانص از طرف فرقه فرانسیسکان که خود را از روحانیون میدانستند و طرفدار فقر مذهبی بودند و مورد تکفیران بیست و دوم واقع شدند صحبت میکند . لهذا وی در واقع نماینده افکار فرقه‌ئی محسوب میشود که در قرون بعد افکار ایشان در تحریرات سیاسی بیشتر وارد شده و این فرقه همان اقلیتی است که مورد تعقیبات مذهبی واقع شده و خودشان معتقد بودند که بخاطر وجدان و در راه آزادی و برای تنویر افکار عمومی بر ضد هر نوع اتوریته غیر محدود و ناروا بمبارزه پرداخته اند . لهذا مسائل اساسی مورد بحث گیوم عبارت است از :

اول : مسئله حقوق رعایا در برابر زمامداران ایشان .

دوم : محدود کردن قدرت مطلقه پاپ در مسائل مربوط به ایمان .

سوم : حقوق اقلیتها برای مقاومت در برابر زور و فشار .

بعقبه گیوم ، قدرت مطلقه پاپ از نقطه نظر مسیحیت ، کفر و شرک است و از نقطه نظر سیاست و خط مشی دنیوی ، يك بدعت مخربی است که در تمام صحنه اروپا موجب اغتشاش شده ، آزادی مسیحیت را بر باد داده و باعث تجاوز بحقوق زمامداران دنیوی نیز گردیده است . ولی گیوم به نکته اخیر چندان اهمیت نداده بیشتر تأکید و فشار کلام را بر مسئله لزوم استقلال جامعه معتقدین به مذهب مسیح و رهائی آنها از چنگال يك پاپ کافر و مشرک میگذازد و نیز موضوع کلیسای جهانی و اپوستولیک و کلیسای اوینیون را مطرح میکند .

باید دانست که شکست فلسفه توماس داکونن که نسجی از عقل و ایمان و علم و فلسفه تئولوژی را بهم بافته و مخصوصاً عقل و ایمان را منافی یکدیگر نیدانست نتیجه مجاهده فلسفه بعد از وی در آزاد ساختن عقل از بند ایمان نبود بلکه در مرحله اولیه هدف این فلاسفه ، آزاد کردن ایمان از بند عقل بوده و بدیهی است که موفقیت در این امر متضمن رهائی و آزادی عقل نیز بود . حتی در زمان خود توماس نقشه سن تری (ترکیب) وی از طرف بعضی از معاصرینش مانند دنس اسکوتس فیلسوف بزرگ فرانسیسکانی رد شد . گیوم تقریباً همان خط مشی تابع سنت اسکوتس را پیش گرفته و تعقیب نمود . گیوم نیز مانند اسکوتس بین عقل و ایمان فرق دقیق قائل شد . گفت که تئولوژی چون با امور منافق الطبیعه سروکار دارد تنها بوسیله الهام بر ایمان نازل شده و خود را میثاساند

و در اصل هدف اخلاقی دارد و لسی فلسفه، محدود است به حقایق ثئوریتیک و فرضی که در دسترس قدرت عقل طبیعی واقع شده‌اند که این عقل طبیعی نیز احتیاجی به کمک الهام و عوامل مافوق‌الطبیعه ندارد. عقیده وی متمایل به اورروسیسم (مسلک انحرافی) لاتن نیز بود که قبلاً اشاره شد که در فلسفه ارسطویی ماریلیو نفوذ یافت. ولی گیوم دو کام و تابعین وی که آنها را اوکامیست (۱) نامند سعی نمودند که با کمال احتیاط در درون حوزه ارتودوکسی باقی بمانند اگرچه گفتند که این همه اعتقادات و آیین‌های مذهبی مانند اعتقاد بخدا و اعتقاد به اصل فنا ناپذیری، قابل تجسم و تصویر نیست. اما لاقول معترف به عقیده انحرافیون در باب حقیقت ذوجنبتین نشدند. معیناً تأثیر فلسفه ایشان من حیث المجموع در فلسفه توماس همانا تخریب آن ورد سیستم توماس بوده. طبق فلسفه ایشان، عقل از بند ایمان آزاد شد و ایمان صاحب یک منطقه سایه ماندنی گردید که مجهول بوده و حقایق آن بر کسی معلوم نبود. نکته دیگری که توأم با اصل تفکیک عقل و ایمان در فلسفه ایشان دیده میشود مسئله تفکیک عقل است از اراده هم در حوزه روان شناسی هم در حوزه تئولوژی. بعقیده گیوم، اراده هم در انسان هم در خداوند عبارت از نیروئی است که آنرا ولحظتاً قدرت عمل و فعالیت یافته و هیچ نوع دلیل عقلی در تصمیم آن دخالت ندارد. در نتیجه این استدلال فرق اخلاقی بین نیک و بد و خیر و شر را به اراده خداوند مربوط میداند. و این استنتاج متضمن تأثیری مهم در تئوری حقوقی (لگال) میشود زیرا لازم میآید که حقوق و قانون به فرمان قانونگذار تعبیر و تعریف شود و معلوم نیست که گیوم تاجه پایه متافیزیک را میخواهد به حوزه تئوری حقوقی خود وارد سازد (۲)

با وجود تمایلی که من حیث المجموع در فلسفه گیوم به تحول و تندروی و لزوم واژگون کردن اوضاع موجود زمان احساس میشود فلسفه سیاسی وی ذاتاً محافظه کار است و در مجاهده نمی که در دفاع از آزادی مسیحیت از چنگال پاپ بعمل میآورد، معتقدات وی در همان حول محور معتقدات معمول عصر خود دور میزند و قدمی فراتر نمیگذارد. وی قدرت مطلقه پاپ را یک بدعت و شرک میشارد و نظریات و دلالتی را که برای آن ذکر میکند میگوید حقایقی است که عامه مردم آنرا قبول کرده‌اند. وی نیز استدلال خود را بر پایه عقیده قدیم در باب تمیز بین دو قدرت و استقلال هر یک از دو قدرت دنیوی و روحانی گذاشته و معتقد است که در عین حال که بهر یک از دو قدرت اختیاراتی تعریف نشده و بسیار برای اصلاح خطاهای دیگری داده شده است، استقلال آنها عملی است. و همچنین کمک متقابل و رعایت نزاکت متقابل بین دو قدرت در صورتیکه هیچ یک از حدود حقوق الهی و طبیعی تجاوز نکنند میراست. وی برای مراقبت و نظارت در قدرت مطلقه پاپ معتقد به اصول نمایندگی شده ولی ابرازی ندارد به اینکه پاپ باید تدریجاً قدرت قضائی داشته

Occamiste - ۱

۲ - رجوع شود به کتاب تئوریهای سیاسی ترون وسطی بقلم O. Gierke و ترجمه آن به انگلیسی از طرف F. W. Maitland صغحه ۱۷۲ به بعد شماره ۲۵۶ - و به مقاله تحت عنوان دوولیم آف اوکام و حقوق اعلی، در مجله علوم سیاسی امریکائی مجلد ۲۶ چاپ ۱۹۳۲ صغحه ۱۰۰۹.

باشد بشرط آنکه آدمی درست و شایسته و پاپ حقیقی باشد . ازاین ابهامی که در بیان وی دیده میشود معلوم است که چندان به تعریف حقوقی و تعیین دقیق حدود صلاحیت و قضاوت دو قدرت اهمیت ننهاده است و مسائل اساسی که مورد نظروى بوده جنبه تئولوژیکی دارد نه قضائی (ژورستیک).

در بحث راجع به امپراطور نیز چنین ابهامی در بیانات وی دیده میشود . البته منکر آن میشود که قدرت امپراطور ناشی از پاپ باشد و یا آنکه مراسم و تشریفات تاج گذاری امپراطور بوسیله پاپ موجب ازدیاد اتوریته قانونی امپراطور گردد و یا آنکه تأیید انتخاب امپراطور از طرف پاپ لازم باشد . قدرت امپراطور را ناشی از انتخاب وی از طرف کالج انتخاب کنندگان میدانند که بعقیده وی قائم مقام مردم است . وی در این مفهوم کلی ، قدرت امپراطور یا هر سلطنتی را ناشی از رضایت جمده متصل جامعه میشمارد که بوسیله بزرگان قوم ابراز میگردد .

گیوم برای امپراطور قدرتی عظیم قائل شده میگوید : « این قدرت برای اصلاح کلیسای لازم است » اما این نحوه دخالت امپراطور را بنسبت اوضاع موجوده زمان امری استثنائی میدانند و نظر بلزوم فوق العاده آن واجب میشمارد .

در باب رابطه بین امپراطور و سلطنت های ملی فرانسه و انگلیس نظر خاصی نمیده و لی یکنوع تفوق مبهم و تعریف نشده برای امپراطور نسبت به سلاطین قائل است و چون انگلیسی بوده است عقیده موافقی نسبت به آلمان نشان نمیدهد . تحریرات وی فاقد آن احساسات ملی است که نویسندگان فرانسه در تحریرات خود در دفاع از فیلیپ بکار برده اند و نیز فاقد احساسات طرفداری از دولت سینه است که مارسلیو در نوشته های خود بکار برده . از این حیث تحریراتش مشابه تحریرات معمول اوایل قرون وسطی بنظر میرسد .

بایه افکار سیاسی گیوم بر همان عقیده شایع و ریشه دار قرون وسطی استوار است که نسبت بقدرت مطلقه یا نیروئی که در خارج حوزه قانون بکار رود نظر خوشی نداشتند و از این حیث اصول عقاید سیاسی وی مشابه عقاید توماس داکوین است .

مجموعه جمد قانون در نظر گیوم مانند توماس، عبارت است از الهام اراده خدا و اصول عقل طبیعی ، و آنچه که انصاف طبیعی اقتضا کند و همچنین تجربیات مشترک ملل متدین و همچنین عادات خاص و قوانین موضوعه ملل را در آن مؤثر میدانند . مجموعه عناصر مزبور در نظر گیوم تشکیل سیستم واحدی میدهند که جزئیات آن بر حسب اقتضای زمان و اوضاع و احوال، قابل تغییر است و لی اصول آن تخلف ناپذیر میباشد . قانون هر دسته از مردم و ملل بعقیده وی در درون این سیستم بزرگ قرار گرفته و نباید مقررات مخالف با حقوق طبیعت وضع شود و لی در صورت ظهور شرایط جدید میتوان بهدایت عقل و انصاف قانون را اصلاح نمود . لهذا بعقیده وی قانون و اعمال قدرت باید بر اساس خیر عامه و عدل طبیعی و اخلاقیات عالی استوار باشد و قانون و قدرت بدون شرایط را باید زور و استبداد دانست و در اینصورت همانطور که سن آگوستین

گفته است: «حکومت عبارت خواهد بود از غارتگری سرگردانه بمقدار هنگفت و عظیم».

تقریباً این فرضیه در تمام افکار سیاسی قرون وسطی وجود داشت و گیوم در مخالفت خود با پاپ از فرضیه مزبور استفاده کرده است.

(دوم) در فرضیه مصالحه گیوم یا تئوری کنسلیه (۱)

گیوم دو کام در نتیجه عقیده به اینکه قانون واجد قدرت مطلقه است وارد اصولی شده که در اواسط قرن چهارم شایع بوده و طرفدار داشته و از آنجا وارد طرح فرضیه مصالحه یا تئوری کنسلیه شده است. قبلاً در باب عقاید وی نسبت بموقعیت پاپ اشاره کردیم که دعوی قدرت مطلقه پاپ را از باب شرك و کفر دانسته و گفت که قضاوت پاپ را ننشود همیشه معتبر دانست. وی نیز مانند اکثر مردم قرن ۱۴ از اوضاع کلیسا ناراضی بود و برای اصلاح آن شورای عام را پیشنهاد نمود ولی این نظریه نیز اورا قانع نکرده و گفت که شورای عام نیز از افراد تشکیل شده و معلوم نیست که قضاوت ایشان بهتر از پاپ باشد. بعد سئوال دیگری را مطرح کرده میگوید: «چگونه افراد بشر میتوانند تعیین کنند که بحقیقت مطلق رسیده اند؟» در جواب این سئوال مانند سایر فلاسفه اسکالستیک متوسل به عقل میشود و نیز معتقد است که ایمان مصححیت بخودی خود حقیقت را در بردارد و لذا اتوریته ذاتی است لذا در باب مسائل غامض مذهب و نکات موردشک باید ببن کتاب مقدس رجوع کرد و تنها منبعی که در این مسائل طریق صواب را نشان میدهد همانا کتاب مقدس است. این عقیده در واقع ناقض دعوی پاپ بود که فرامین خود را منبع حقایق مذهبی و الهامات الهی معرفی میکرد و هم رد عقیده کسانی بود که تصحیحات شورای عام را منبع حقایق می شمردند. گیوم مانند تمام پروتستانهای اولیه، کسب علم و دانش و تحقیق و مطالعه را برای اشخاص صاحب حسن نیت موجب حل غوامض مذهبی و روشن شدن حقایق دینی در نظر ایشان می شمارد ولی برای نیل بحقیقت مسلماً آزادی در تحقیق فلسفی و آزادی در قضاوت را برای اشخاص لازم می شمارد. هدف اولیه گیوم در بحث در این موارد همان محدود ساختن قدرت مطلقه پاپ است و میگوید: «چنانچه کلیسایان و سایر مردم و طبقات دیگر متحد شوند و قدرت پاپ را محدود کنند اعاده صلح بین پاپ و مسیحیت یا دنیای مسیحی میسر است». و نیز گوید: «برای نیل بدین منظور تنها راهی که موجود میباشد عبارت است از اینکه حکومت کلیسا را بوسیله اجرای سیستم نمایندگی و انتخاب شورای عام بطریقی که واقعاً شوری نماینده عقیده و تحقیقات دانشمندان مسیحی باشد تبدیل بحکومت مشروطه کنیم یعنی در حوزه کلیسا حکومت مشروطه حکمفرما باشد».

بعد گیوم وارد حل این مسئله میشود که چه باید کرد که شوری نماینده افکار طبقه دانشمندان و محققین و مطلقین مسیحی باشد. میگوید: «در شوری نماینده تمام طبقات باید وجود داشته باشند» حتی بشرکت زنان در آن شوری نیز ایرادی ندارد ولی معتقد است

که انتخاب اعضاء این شوری باید بر اساس کور پوراسیونهای مذهبی باشد (۱) مانند خاقاه‌ها و کاتدرال‌ها و پاریش‌ها (۲) یعنی بخش‌ها و بلوکی که کلیسا و کشیش جداگانه دارند. در طرز انتخاب میگوید این بخشهای مذهبی هر بلوک و ناحیه تا برسد به ایالت باید نمایندگان خود را انتخاب کنند و از میان ایشان نمایندگان شورای عام انتخاب شوند. نقشه وی در واقع پیشنهاد یک نوع نمایندگی غیر مستقیم خامی است که البته به پختگی طرحهای انتخاباتی زمان معاصر نیست. گیوم این فکر را نیز از خود ابداع نکرده همان روش زمان را که در بعضی کلیساها و دولت‌ها و مؤسسات قرون وسطی معمول بود بسط و تعمیم داده پیشنهاد میکند که همان اصول معمول برای انتخاب شورای عام کلیسای کل جهان مسیحی اروپا بکار رود. پارلمانهای قرون وسطی نیز بر پایه اصولی مشابه فوق تشکیل میشد و نماینده کمونهای نواحی و قصبات و بلوک بود ولی نه بعنوان تقسیمات ارضی بلکه نماینده کورپوراسیونهای هر ناحیه.

نقشه و طرح گیوم در باب تشکیل شورای عام شامل نکته مهم دیگر نیز بود، وی بیشتر نظر داشت که شورای عام که حکومت کلیسارا در دست میگیرد نماینده حزب بزرگ ماندنیانها (در اویش خاقاه‌ها) یعنی دو مینیگانها و فرانسیگانهای هر ناحیه باشد. جمعیت فرانسیکان که گیوم خود عضو ایشان بود در حوزه داخلی خود در خلال قرن ۱۳ این طریقه انتخابی را معمول داشته بود.

این طرح گیوم به تئوری کنسلیلیه یا فرضیه مصالحه موسوم شد که منظور از آن بسط و تعمیم روش معمول انتخاباتی در صفوف و طبقات مختلف بود به تمام دستگاه کلیسای بزرگ مسیحی. وی هر کورپوراسیون را یک واحد انتخابی فرض میکرد و اگر چه ظاهراً این طرح برای اصلاح کلیسا طبیعی و مناسب بنظر میرسید ولی بواسطه موانع موجود پیشرفت نکرد.

اما نکته مهم قابل ذکر آن است که فلسفه سیاسی گیوم موجب شد که رابطه بین قدرت مطلقه سیاسی (سوورن) را با رعایای دولت و حقوق رعایا را برای مقاومت در برابر دولت بیدان بحث آورده و بتدریج محور بحثهای سیاسی قرار دهد و بدین طریق مقاومت مردم را در برابر قدرت مطلقه شاه، حق وجدانی رعایا و ناشی از دفاع از حقایق مسیحیت شمردند.

باید دانست که فرضیه قدرت مطلقه پاپ یا (پلنی تودو پوتستائیس) اولین دعوی قدرت مطلقه بود که در قرون وسطی بظهور رسید و اولین نهضت بزرگ اعتزالی که در آن زمان در جهان مسیحی ظاهر شد شامل همین مشاجره مهم بین دو عقیده بود، یکی عقیده به صحت دعاوی قدرت مطلقه بطور کلی اعم از دعاوی پاپ یا شاه، دیگر عقیده به اصول مشروطیت و حکومت نمایندگی.



۱ - Corporation یعنی دستجات یا شرکت‌ها یا جمعیت‌هایی که بهم پیوسته و صاحب شخصیت حقوقی هستند. ۲ - Parishes , Cathedrals

فصل پانزدهم

فرضیه مصالحه (تئوری کنسیلیه) در حکومت کلیسا

شوسر - ویگلیف - جان هس - لوریس - میون - لنگستین - گلن هوزن -
زابللا - پتر دای - جان گرسون - نیکلادو کوما - تور کمادا - فیگیس

(الف) مقدمه

در زمان نشر تحریرات گیوم دو کام تا یک قرن بعد موضوع مخالفت با قدرت مطلقه پاپ همه جا در تمام زوایا و اکناف اروپا شایع و موضوع بحث عمومی مردم حتی افراد عوام و طبقه سوم قرار گرفت و در واقع از حالت بحث اکادمیک و تحقیقی خارج شده بدست مردم افتاده این سیر و جریان منتج به نتایجی گردید و بصورتی درآمد که بعدها مؤثر در تحول اوضاع افتاد و در سیر افکار سیاسی حائز کمال اهمیت گردید. در این زمان مسائلی از این قبیل مورد بحث و گفتگو و انتقاد مردم زمان بود: موضوع **طریقه حکومت و عمل حکومت**، کنترل پاپ نسبت به اوقاف، انتقال محاکمات مذهبی **دربار پاپ**، جمع آوری پولهای کثیر بعنوان مالیات پاپ و امثال آن. تجلات و جاه و جلال **دربار پاپ** نیز مورد انتقاد و حمله شدید قرار گرفت و این انتقاد منتهی به دوره رفرماسیون یا اصلاحات مذهبی گردید، نهضت بزرگ اعترالون (اسکیم) از ۱۳۷۸ تا ۱۴۱۷ اوضاع را وخیم تر نمود و در افکار اروپائیان تأثیر شدید کرد. وجود دو پاپ و بعضی اوقات سه پاپ رقیب یکدیگر که غالباً چیزی بیش از آلت مطامع و رقابتهای سلسله شاهان یا مطامع رقابتهای ملی نبودند و تمام دسایس مذهبی و سیاسی را بر ضد یکدیگر بکار میبردند برخلاف سابقه و سنت، موجب تقلیل احترام نسبت به پاپ و باعث تضعیف وی گردید. علاوه فساد و رشوه و سوء استفاده در تمام تشکیلات دستگاه کلیسا رخنه کرده و نهضت اعترالی یا انشامی نیز مؤید این بدبینی شده به حسن شهرت مذهبیون لطمه شدید وارد ساخت. اشعار **شوسر (۱)** تحت عنوان «بخشنده و احضار کننده» امثله نیست از بی آبرویی و اخاذی کلیسائیان که در نظر یک شاعر و ادیب قرن ۱۴ مجسم گردیده است.

(ب) - رفرم و اصلاح کلیسا

در این زمان در تمام محافل اروپا و در میان تمام طبقات اجتماعی و هم در میان دانشمندان و اهل علم، موضوع حکومت کلیسا و لزوم اصلاح و رفرم آن مطرح بود و صحبتی از دولت در میان نبود. لزوم اصلاح مذهب و کلیسا در رأس تمام مسائل دیگر

۱ - Geoffrey Chaucer از شرای اواخر قرن ۱۳ انگلیس

قرار گرفته و این نهضت را میتوان اولین نهضت بزرگ فرهنگی و سیاسی طبقه عامه در اروپا دانست. بعلاوه شیوع این بحثها در میان طبقات عوام بمنزله مدرسه اکابر عمومی بود که به تنویر افکار عامه کمک کرد. دو نفر معلم و طرفدار رفرم مذهبی یکی ویگلیف (۱) در انگلستان (۱۳۲۰ - ۱۳۸۴) و دیگر ژان هس (۲) در بوهیمیا (۱۳۷۳-۱۴۱۵) تابعین بسیار پیدا کردند و شاگردان ایشان شامل اشخاصی از هر طبقه بود و منحصر بکسانی که آشنا بفسفه اسکالستیک بودند نبود. این نوع افکار از تحریرات مناظره مانند قبل از ویگلیف بوی و از او به هس انتقال یافته و ادامه پیدا کرد. در فرمان پاپ که در سال ۱۳۷۷ در لرن ورد عقاید ویگلیف صادر شد اشاره بقایید ماریلیو میکند و میگوید « این افکار ناشی از آن عقاید لعنتی است ». شخص ویگلیف نیز عقاید خود را مدیون افکار گروم دو کام و روحانیون فرانسیسکان میدانند.

ایندو نفر اصلاح طلب یا طرفدار تحول (رفرم) ، مخالف مالکیت اموال از طرف کلیسا و مالیاتهای پاپ و هم مخالف سرمونیالیسم (۳) یعنی تبعیت از تشریفات مذهبی ، و هم مخالف انحصار قدرت و اتوریتة روحانی در دست سلسله مراتب کلیسا بوده بر ضد قدرت مطلقه پاپ میکوشیدند . کلیسا را بجامعه مسیحیت معنی میکردند که شامل کلیسائیان و غیر کلیسائیان باشد یعنی نه تنها سلسله مراتب کلیسا یا عده نی که شاغل مشاغل مذهبی باشند . میگفتند : « تمام جامعه مسیحی اعم از کشیشان و صاحبان سایر مشاغل و مردم سایر طبقات این جامعه رویهمرفته کلیسا را تشکیل میدهند و آن را کلیسای مسیح میخوانیم و کلیسای مسیح در انحصار یکدستگاه کوچک سلسله مراتب از کشیشان جزء و کل نیست » .

و هم می گفتند : « مترفیم که کلیسا مالک حقوق الهی و صاحب قدرت روحانی است اما کلیسای بفهوم فوق یعنی تمام جامعه مسیحی که شامل کشاورز مسیحی و صنعتگر و کارگر مسیحی و هم کشیش مسیحی میشود و بالاخره تمام مسیحیون را متضمن است نه اینکه تنها شامل پاپ و یکمده کشیش باشد که شاغل مشاغل مذهبی هستند » و نیز میگفتند :
 « آن ایمان و حمن عقیده و عمل بایمان است که وزن و ارزش بذهب میدهد نه تشریفات (سرمونیها) و ادعیه و اذکار . تاج و لباده عوجد کشیش و روحانی نیست .»
 این جنبش ضد کلیسا در معنی و بطور غیر مستقیم ، قدرت سیاسی یا دولت دنیوی را تقویت کرد زیرا طرفداران تغییر اصلاح کلیسا (رفرمرها) ملاحظه کردند که برای وارد آوردن فشار بیپا و سلسله مراتب کلیسا احتیاج بتکیه گاه و نقطه اتکائی دارند و محتاج بکمک شاه و سلطنت اند که نقطه مقابل پاپ و کلیساست . بهمین سبب بود که بعدها مارتین لوتر (۴) خود را بدامان شاهزادگان آلمانی انداخت و فرضیه حقوق الهی شاه ، فلسفه رسی لوتریانیها و انگلیکانها (۵) گردید و بیکلیف در قرن ۱۴ نیز مجبور گشت که همین خط مشی را تعقیب کند . وی گفت که

۱ - Wiclef , Wycliffe - ۲ Jean Huss , John Hus - ۳ ceremonialisme - ۴
 ۵ - Martin Luther - ۶ Luthériens , Anglicans

« شاه نایب خداست و مقاومت باوی مذموم و مردود است و حتی قدرت استغنا نیز ناشی از شخص پادشاه بوده و قدرت شاه مافوق قدرت کشیشان است زیرا قدرت روحانی نه مال لازم دارد و نه احتیاجی بقدرت ارضی دارد لذا وظیفه و حق شاه است که از سوء استعمالات کلیسا جلوگیری کند » این استدلال بعدها منجر بظهور این نظریه شد که « شاه رئیس دنیوی کلیسا و پاپ رئیس روحانی آن است » .

بدین طریق قدرتی که از این جریان ضد پاپ و کلیسا استفاده کرد همانا قدرت سیاسی یا دولت دنیوی بود ، و اولین نتیجه آزادی کلیسا از قید کنترل سلسله مراتب آن بود که کلیسا را کاملاً در تحت نفوذ و قدرت شاه قرار دهد . اما این آتش یعنی حس آزادی طلبی در دستگاه دولت دنیوی آرام نگرفت و خاصیت سوزاندن خود را حفظ کرده بعدها بجان دولت های سیاسی هم افتاد و موجب تحولات و انقلابات عظیم گردید .

جنبشهایی که برای اصلاح مذهب بقیادت ویگلیف و هس انجام گرفت منجر باین بحث شد که « آیا قدرت پاپ بکدام شخص یا مقام انتقال یابد ؟ »

نشر این فکرو افکاری از این قبیل در میان طبقه عوام و رواج بحث در این نوع مسائل در میان توده های مردم تأثیراتی مهم در وراه برده افکار مذهبی نمود یعنی در دماغ آن طبقه از مردم افکاری را پرورش داد که از حوزه مذهبی خارج و به سیاست و دولت و رابطه افراد با دولت ارتباط پیدا میکرد . این افکار که ظاهراً لباس مذهبی داشت در باطن متضمن تخم یک نوع احساسات پرولتاریائی در باب تساوی همه مردم با یکدیگر و حس طبقاتی بود . پس در پشت این صحنه ظاهراً مذهبی یک نوع حس انتقاد و حمله و بدبینی نسبت باختلافات اجتماعی و فرقهها و تمیزها ، و اختلافات اقتصادی و اجتماعی در مردم ، و بر ضد تبعیضات بوجود آمده و یا آنکه این نوع احساسات موجود بود ولی خفته بود و با رواج این بحثها تحریک شده بیدار گشت . این نوع افکار بخصوص در خلال شورشها نتیجه فشارهای اقتصادی طبقه کشاورز و وضع مالیاتهای غیر عادلانه و وضع مقررات ضدکارگر بود و از آن بیعتد یک نوع حس مخالفت و خصومت طبقاتی بین دستجاتی که منافشان بایکدیگر در تضاد بود مانند مالک و زارع یا کارفرما و کارگر بوجود آمد بطوریکه این احساسات در ادبیات و اشعار زمان نیز منعکس گردید چنانچه یکی از شمرای انگلیسی زبان آن زمان مطلب زیر را بزبان شعر گفته که هنوز ضرب المثل است . گوید:

» آنگاه که آدم بیل میزد و حوا بل میساخت

آقا و ارباب و نجیب زاده (جنتلن) کجا بود ؟

و شاعر دیگری گوید : (۱)

» اعیان و دهقان ، کوچک و بزرگ :

همه عاجز و برهنه اند .

۱ - نقل از هجو نامه بیست تحت عنوان **Roman de la Rose** در باب حماقت های تمام طبقات بخصوص زنان و کشیشان . این هجو نامه را **William of Lorris** آغاز نمود و **Jean de Meun** در سال ۱۳۰۰ تکمیل کرد .

طبیعت آدمی در تمام جهان پهناور
یکی است و در آن شکی نیست.»

معمداً این افکار در میان توده های مردم هنوز ننگ مذهبی داشت و در دماغ های ساده عوام نتیجه اعتقاد ایشان به برادری مسیحیت و اصل تساوی مردم بود. فرقه های مذهبی که متهم بکفر و شرک گردیدند در میان این مردم طبقه سوم بوجود آمدند مانند لولاردها (۱) در انگلیس و افراطیون یا اکثرمیست های (۲) تابع ژان هس در بوهیمیا.

فرقه های مذهبی در بوهیم قائل شدند باینکه « قانون انجیل خود نوعی کمونیم است که در آن ، مسیحیان در آزادی و برابری بسر میبرند بدون وجود فرقه ها و امتیازات و درجات که نتیجه قوانین و مؤسسات بشری است» و بهین سبب بود که سایر طرفداران اصلاح مذهب (رفورمرها) افکار و یگلیف و ژان هس را واجد عناصر افراطی دانسته مردود شمرده.

این افکار مبهم و ناپخته در باب برابری و تساوی اجتماعی اهمیت عملی در قرن ۱۴ نیافت ولی معرف سیر افکار و نهضت اصلاح مذهبی در آن زمان است .
بدین معنی که اهمیت آن در این است که جنبش فکری و اجتماعی در میان توده و طبقات پایین و در طبقاتی بوجود آورد که اطلاعی در باب فلسفه اسکلتیک نداشتند و با اطلاعاتشان مختصر و قلیل بود و چنین نهضتی تا آن تاریخ سابقه نداشت.

(ج) فرضیه جامعه بی نیاز

حزبی که بحزب کنسلیریست موسوم شد و طرفدار مرام کنسلیریسم (۳) یا رفورم کنسلیلیه حکومت کلیسا گردید و در شورای کنستانی (۴) در سالهای ۱۴۱۴ تا ۱۴۱۸ و شورای بال (۵) در سالهای ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۹ برای آن بفعالیت پرداخت همکاری یا احساسات موافقی نسبت بجنبش عامه که در فوق اشاره شد نداشت و حتی با یگلیف و هس نیز که نماینده افکار معتدل جنبشهای عامه بودند موافقت نداشت چنانچه قائدین آن در شورای کنستانس بر ضد ژان هس سخن گفته و او را مردود شمرده . تئوری کنسلیلیه یا فرضیه مصالحه مولود فکر عدهئی از دانشجویان دانشگاه پاریس و بعضی از دانشندان مربوط بآن دانشگاه بود که تحریرات سالفین را مانند ژان دوپاری و گیوم دوکام مورد بحث قرار داده بودند. در میان کنسلیریست ها عدهئی نویسنده بوجود آمد که مهمترین آنها عبارتند از هانری لاگستین - کنارد گلن هوزن - فرانسیسکو زابرو لالا - پتر دای -

Extremistes - ۲ Sectateurs de Wyclif, Lollards - ۱

Basel - ۵ Constance - ۴ Conciliar reform, Conciliarisme, Conciliarises - ۳

جان گرسون و نیکلادو کوسا (۱). بنابراین جنبش فوق را نمیتوان جنبش عمومی نامید و با آن فرق داشت و بهمین سبب بود که دوام نکرد و همینقدر که شورای کنستانس موفق شد که آتش غائله افتضاح آمیز اعتزالیون (اسکیسم) را فرو نشاند و با وضوح گذاشت.

احساسات عمومی مسیحیت در این موقع لزوم اعاده وحدت را در کلیسا لازم میسرمد و بسبب همین نکته بود که تصمیم به تغییر اصل کلی حکومت کلیسا و الغای نفوق پاپ گرفته نشد و نیز انجام این کار هم در آلمان عملی نبود زیرا مسیحیت دیگر یک واحد متحد و بی نیاز اروپائی نبود که بتواند سیستم حکومت نمایندگی را برای انتخاب پاپ و تعیین کلیسای واحد در تمام قلمرو اروپا معمول دارد. و بهمین سبب نیز مجاهدات شورای کنستانس و بال برای طرح و اجرای یک نقشه حکومت مشروطه برای کلیسا کاملاً باشکست مواجه شد و بعد از خانه این شوراها عملیات آنها از نقطه نظر سیاست عملی چنین بنظر میرسد که فقط جنبه آکادمیک یعنی جنبه بحث و تحقیق داشته و از مرحله عمل و اجرا دور بوده است. کنسلیریستها می نشتند و تصویب نامه صادر میکردند ولی نتوانستند تشکیل حکومت دهند و پس از آنکه غائله اعتزالی خانه یافت طرح اصلاح کلیسا بوسیله یک شورای عمومی با آنکه تا قرون ۱۶ و ۱۷ از آن صحبت میشد از حوزه عمل و سیاست عملی دور بود.

اما اهمیت نهضت کنسلیریه و تأثیر آن در افکار سیاسی از آن جهت بود که اولین شورای بزرگی را تشکیل داد که در آن بطرفداری مشروطیت (کنسلیتوسیونالیسم) و بر ضد حکومت مطلقه (ابولوتیسم) سخن رانی و بحث و شور و انجام میگرفت و این واقعه سبب نشر عقاید مشروطیت و تنویر افکار و تهیه زمینه برای مبارزات و تقلاهای آینده گردید.

اصلی را که کنسلیریستها تعقیب کرده و نمودارند همان عقایدی بود که مخالفین پاپ از ژان دوپاری گرفته تا گیوم دو کام متذکر شده بودند. میگفتند: « کلیسا یک جامعه کامل و بی نیازی است که باید تمام قدرتهای لازم برای تأمین ادامه خود و حکومت منظم خود و جلوگیری از سوء استتمالات را واجد باشد » البته مفهوم کلیسا را همان جامعه مسیحی میگرفتند نه دستگاه سلسله مراتب کلیسا و نتیجه میگرفتند که قدرت روحانی که از جانب خدا به کلیسا تفویض شده در کل جسد جامعه که از تمام معتقدین بندهب و صاحبان ایمان تشکیل میشود وجود دارد و کشیشان و پاپ تنها بسزله اعضا یا نمایندگان یا وزرائی هستند که جامعه مسیحی بوسیله ایشان نظر خود را بموقع عمل میگذازد. - زابلر لاد در کتاب

۱- Conard of Gelnhausen , Henry of Langestein , John Gerson , Peter d' Ailly

Francisco Zabrella, Nicholas of Cusa فهرستی از تحریرات این کنسلیریستها در کتاب تئوریهای سیاسی قرون وسطی بقلم Otto Gierke مندرج است که از طرف F. W. Maitland به انگلیسی ترجمه شده صفحات Lxx به بعد - مجموعه تحریرات ایشان نیز در کتاب Gerson در ۵ جلد در آنتورپ در سال ۱۷۰۶ بچاپ رسیده - S. Schard نیز در کتاب خود قسمتی از تحریرات Nicholas و Zabrella را چاپ کرده

اعتزالیون خود گوید: (۱)

«لہذا ہر گاہ گفته میشود کہ باپ قدرت مطلقہ دارد باید دانست کہ مقصود شخص باپ نیست بلکہ از آن لحاظ است کہ وی عضوی از کل جسد جامعہ مسیحی است و قدرت در وجود کل جسد جامعہ نہفتہ کہ منبع این قدرت است و باپ و وزیر عمدہ آن است و بوسیله وی این قدرت اعمال میشود.»

فرضیہ فوق بطوریکہ ملاحظہ میشود ترکیبی است از چند فرضیہ: یکی آنکہ «جمعیت مشترک المنافی کہ صورت یک شرکت را داشته و واجد شخصیت حقوقی است (کورپوراسیون) بوسیله اعمال مجاز خود عمل میکند و اتوریتہ بی کہ عمال وی بکار میبرند ناشی از خود کورپوراسیون است و در واقع خود جسد جامعہ بوسیله اعضای خود عمل میکند. دیگر آنکہ این فرضیہ، عنصر فرضیہ ارسطورا در باب جامعہ بی نیاز در بردارد یعنی جامعہ بی کہ میتواند کلیہ حاجات حیاتی خود را انجام دہد و ہم خیر و صلاح آن جامعہ در آن است کہ اعمالی را کہ بنام آن انجام میشود برحق شناسد.»

نکتہ مهم تراز دو نکتہ فوق عقیدہ نیست کہ از قرن ۱۴ ریشہ داشته و گوید: «ہر جامعہ برای وضع قوانین خود و نصب زمانہ مدارش قدرت ذاتی دارد و بواسطہ همین اصل رضایت یا قبول جامعہ نسبت بقوانین موضوعہ بازامداران منسوب است کہ حکومت قانونی از حکومت ستمگری (تیرانی) تمیز داده میشود. حقوق شوری باہر نوع مجلس نمایندگی منوط است باین حقیقت کہ شوری یا مجلس مزبور بجای جامعہ قرار گرفتہ و از طرف جامعہ صحبت میکند و شہادت میدہد کہ قانون موضوعہ فی الحقیقہ مورد رضایت جامعہ میباشد و این نکتہ است کہ قانون را واجب الاطاعہ مینماید.»

نکتہ بی را کہ فرضیہ فوق متضمن است و آنرا بافکار زمان معاصر در باب قانون نگذاری فرق میگذارد آن است کہ میگوید: «نمایندگان واجد صلاحیت در حکم زوری نیز بودہ باید تشخیص دہند و اعلام کنند کہ آیا قانون مورد نظر واجد ارزش عملی است و باعمل سابقہ وفق میدہد یا نہ؟ و بعبارت دیگر روح قانون نظر بگذشتہ و سابقہ و عادات دارد» برخلاف عقاید مردم معاصر کہ در نظر ایشان «روح قانون نظر بآئینہ دارد» و بعبارت دیگر طبق نظر مردم آئینہ عادات جامعہ واجب الرعاہ است نہ ارادہ جامعہ

(د) در فرضیہ ہم آہنگی و رضایت جامعہ

نیکلا دو کوسا (۲) کاردینال آلمانی از جملہ کنسلیبرستہا از فرضیہ شورای عامہ طرفداری کردہ و آنرا در رسالہ خود موسوم بہ دکونکور دانسیاکاتولیکا (۳) کہ در ۱۴۳۳ بہ شورای بال تقدیم داشتہ است شرح و بسط دادہ در این رسالہ نکتہ بی را کہ مورد اہمیت قرار میدہد ہم آہنگی یا ہارمونی است نہ اتوریتہ ولی درختانہ

۱ - Zabrelle در De Schismate در کتاب Schard کہ در ذیل صفحہ قبل اشارہ شد چاپ

۱۵۶۶ صفحہ ۲۰۳ - ۲ Nicolas de Cusa, Nicholas of cusa

۲ - De cocncordantia Catholica

بحث خود دچار شك می‌گردد که آیا قدرت نهائی باید به پاپ سپرده شود یا به شوری؟ گوید: «تفوق شوری معلول این حقیقت است که شوری بیش از آنچه که از هر فرد ساخته است میتواند نماینده موافقت یارضايت كل کلیسا (مقصود كل جامعه مسیحی است) گردد» • وی معتقد است که تصویب و قبول جامعه شرط اساسی صلاحیت قانون است و معرف این تصویب و تأیید همانا عادت و استعمال میباشد و شوری که نماینده كل جسد جامعه است بیش از يك فرد واجد اتوریته برای تشخیص و اعلام این نکته است. فرامین پاپ غالباً نتوانسته اند نیرو و قدرت قانون را پیدا کنند زیرا مورد قبول واقع نشده اند و هکذا قوانینی که استعمال نشده و از حوزة عمل و اجرا برون افتاده اند نیروی قانونی خود را از کف داده اند. حتی در يك ایالت یاتصبه، قبول مردم شرط لازم برای بخشیدن قوت قانونی به هر قانون است زیرا هر قانون باید مناسب با زمان و مکان کشور باشد (۱) ولذا بدین مفهوم کلی تمام حکومت ها بر پایه رضایت جامعه قرار دارند» وی در رساله مزبور مینویسد: (۲)

« چون تمام مردم بحکم طبیعت آزاد هستند هر اتوریته که بوسیله آن رعایا ممنوع از بدکاری شوند و بواسطه ترس از مجازات آزادی ایشان محدود به نیکو کاری گردد تنها ناشی ازهم آهنگی و رضایت رعایاست خواه آن اتوریته مندرج در قانون مکتوب باشد و یا در قانون زنده یعنی زمامدار. زیرا اگر تمام مردم بحکم طبیعت متساویا قوی و یامساویا آزاد خلق شده باشند و زمامدار هم مانند دیگران همان قدرت طبیعی يك فرد دیگر را داشته باشد پس قدرت يك فرد بنام زمامدار نسبت بسایر افراد تنها بوسیله میل و اختیار و رضایت دیگران ممکن الحصول است همانطور که قانون بواسطه رضایت افراد ایجاد میگردد»

لذا بعقیده وی « پادشاهان باید تابع قرار داد عمومی جامعه بشری باشند زیرا شاهان وجود خویش را مدیون همین قرار داد عمومی هستند» • این فکر ظاهراً همان عقیده است که در فصول قبل نقل قول از پراکتون (۳) ذکر شد که گوید « شاه باید مطیع قانون باشد زیرا قانون، شاه را بوجود آورده است» •

اگرچه ظاهراً این بیان مشابه با عقاید انقلابی قرون ۱۶ تا ۱۸ بنظر میرسد ولی باید دانست که این نوع عقاید در قرون ۱۴ و ۱۵ جنبه عمل نداشت و حتی مفهوم آن هم انقلابی نبوده و کسی استنباط انقلاب و شورش از آن ننموده. بعلاوه این نوع افکار نیز تازگی نداشت و در حقیقت ارث قرون سابق بود که نسل بعد نسل در دماغ اروپائیان جای گرفته بود. اما در قرن مزبور نکته مهم این است که گنسیلیریست ها و همچنین کنتروورسیست های ضد پاپ (۴) (یعنی روشن فکران قرن قبل که کار ایشان مناظره و بحث و مشاجره در باب رابطه دولت با کلیسا بود) این نوع عقاید را که تا این زمان به پاپ و کلیسا تعلق میگرفت تعمیر مجری داده متوجه اتوریته دولت یا قدرت موضوعه نمودند،

۱- کتاب دکتوردانسیای فوق جزء II شماره ۱۰ تا ۲۰ - کتاب فوق جزء II شماره ۱۴

۲ - Bracton ۴ - Controversialists و Controversistes

واصل عادت را عنوانی قراردادند برای طرفداری و دفاع از آزادی قدیم بر ضد قدرت موضوعه که حالت استبدادی داشته و تابع اراده فرد باشد. یعنی گفتند که: «عادت، ارث پدران است و آزادی، نیز از قدیم وجود داشته و عادت بر او چنانچه شاه یا زمامدار بخواهد خود مختاری را پیشه سازد سلب آزادی قدیم و غصب ارث آباء و اجداد افراد جامعه را نموده است» این فرضیه را با حقوق طبیعت نیز مربوط ساختند.

فرضیه مزبور کم و بیش در استدلالات انقلابی قرون بعد باقی مانده و مورد استفاده واقع شد چنانچه رادیکالهای قرن ۱۷ در فرضیه های خود حقوق طبیعی بشر را با حقوق تابع سنت (تردیسوئل) یا حقوق عادت مردم انگلیس اشتباه کردند. معنای این مفهوم استدلال فیکلا با استدلال دوره انقلابی فرق اساسی موجود است. مفهوم اصل رضایت مردم در دماغ رادیکالهای قرن ۱۷ عبارت بود از قبول هر فرد از افراد جامعه، و هر فرد بعنوان یک واحد در نظر گرفته میشد که قبول و رضایت وی در نصب زمامدار یا ایجاد حکومت یا وضع قانون، شرط باشد ولی در قرن ۱۵ عنوان رضایت چنین مفهومی را در بر نداشت و حقوق فرد ورآی و عقیده فرد نیروی را که بعد از درهم شکستن وحدت کلیسا پیدا کرد شامل نبود. در آن زمان هنوز دستگاه و مؤسسات سابقه دار (تردیسوئل) اجتماعی و اقتصادی درهم نشکسته بود تا موجد بشری ارباب شود که تنها بر طبق نیروی محرکه درونی خویش عمل نماید و تابع دستور یک فرد یا چند فرد معدود نباشد.

فرضیه نیکلا بیشتر نسبت به آزادی طبیعی جامعه تأکید میکند و فشار کلام بر آزادی فرد وارد نکرده، مسئله مورد توجه وی آزادی جامعه نیست که با تأیید آنی و لحظه می با اجرای قانون معین موافقت کرده یعنی مفروض آن است یا اینطور در ذهن خطور میکند که جامعه در یک طرفه العین تصمیم بتصویب قوانین و مقرراتی گرفته که اعضای آن جامعه ملزم بر رعایت آن هستند و آن جامعه، قانون را در حالتی بلا اراده بوجود آورده و رضایت خود را بوسیله بزرگان طبیعی خود اعلام داشته است.

پس جوهر اصلی فرضیه هصالحه (ثوری کنسیلیه) آن است که کل جسد جامعه کلیسا (یعنی مجموعه مردمیکه ایمان بذهب مسیح دارند) منبع قانون و حقوق خویش بوده و پاپ و اعضاء دستگاه سلسله مراتب پاپ نیز عموماً اعضاء و خدمتگذاران آن جامعه هستند. این جامعه در سایه حقوق الهی و حقوق طبیعی موجودیت یافته وجود دارد و زمامداران آن تابع حقوق طبیعی و نیز تابع تشکیلات کلیسا هستند. حق آن است که این زمامداران باید محدود و مقید بدین قانون باشند و نیز باید مورد تفتیش و نظارت سایر اعضاء این جسد جامعه مذهبی قرار گیرند. پاپ باید قوانین خود را برای خود تصویب به یک انجمن نمایندگی بفرستد تا در صورت شایستگی مورد قبول کلیسا واقع شود. اگر پاپ چنین نکند و اگر سعی نماید که وراء حدود و ثغور قدرت خود غصب قدرت نماید حق است که از مقام خود منزحل گردد. کنسیلیریستها تا اینجا آمده ولی جزئیات اسباب و علل شرایط عزل و خلع پاپ و طرز عمل بدان را نمیگویند و روشن نمیکند و این نکته را مبهم گذاشته اند. بعضی مهمترین نکته می را که موجب خلع پاپ میشمارند همانا

شرك و كفر است و بعضی از نویسندگان ایشان سایر جرائم و خطاها را نیز کافی برای عزل پاپ شمرده اند . در این نکته تقریباً اتفاق آراء بوده که شورای عام میتواند پاپ را خلع کند ولی بعضی به تبعیت از ژان دو پاری معتقد شدند که کالج کاردینالها نیز صلاحیت خلع پاپ را دارد . باید دانست که کنسلیریستها در طرح این فرضیه حکومت نمونه هائی از حکومت رادر نظر داشته اند و نمونه هائی که مورد نظر ایشان بوده یکی سلطنت مشروطه قرون وسطائی و مجمع نمایندگان املاک آن بود و دیگر تشکیلات خانقاه های دومینیکان و فرانسیسکان که در آن، کوربوراسیونهای کوچک بوسیله نمایندگان خود در انجمن موسوم به سینود (۱) که نماینده کل جامعه خانقاه ها شمرده میشد بایکدیگر متحد شده بودند . اما اگر میخواستند تئوری کنسلیریه بموقع عمل گذاشته شود و در اجرای آن موفقیت حاصل گردد لازم بود که شورای عام رادائر و بصورت يك شورای دائمی وثابت نگاه دارند و کالج کاردینالها را بمدل به مجلسی مانند پارلمانهای قرون وسطی نمایند . ولی هیچ يك از این دو عمل صورت نگرفت و لذا فرضیه مزبور هم بصورت فرضیه باقی ماند و مورد عمل پیدا نکرد . نهضت کنسلیریست در واقع از لحاظ حس احتیاج فوری بمنظور رفع غائله اعتزالیون بوجود آمد و بهین سبب بود که پس از رفع غائله مزبور از میان رفت و نتیجه دیگری نگرفت بلکه شکستی که بدان وارد آمد متضمن تسلیم به قدرت مطلقه پاپ هم بود . اصل اساسی فرضیه کنسلیریه مانند فرضیه مانزشی قرون وسطی آن بود که « کلیسا یا جامعه یا مردم ، حکومت بر خود دارند و قدرتشان متمرکز در کل جسد کلیسا یا جامعه یا مردم است » ولی ظاهراً این کل جسد جامعه وجود سیاسی نداشت و طبق تصور مردم آن زمان ، تنها بوسیله يك یا چند نفر از اعضاء خود میتواند ابراز عقیده نماید . تئوری کنسلیریه نیز بایده انتخاب يك عضو واحد که مرجع نهائی باشد مخالف است و گوید : « چون قدرت غائی در کل جسد کلیسا (جامعه مسیحیون) نهفته لذا اعضاء آن اعم از پاپ یا شوری یا کالج را نمیتوان مرجع نهائی دانست و این اعضاء هم مولود کل جسد جامعه کلیسا هستند و نمیتوان از این سه (پاپ و شورا و کالج کاردینالها) هیچ يك را نماینده دیگری دانست . ولی این سه باید بایکدیگر همکاری نمایند و هم آهنگی و تعاون نسبت بیکدیگر داشته باشند » لهذا بعقیده نیکلا : حکومت عبارت است از يك جمعیت تعاونی و هم آهنگ (که آنرا کنکور دانسا مینامید ۲) نه نماینده قدرت يك زمامدار که با قدرت مستقله (سورن) در رأس آن قرار گرفته باشد .

اشکال مهم در اجرای این فرضیه آن بود که در میان اعضاء حاکمه کلیسا ، هم آهنگی موجود نبود و کنسلیریستها مواجه بامشکلی شده بودند که حل آن با قوانین موجوده زمان امکان نداشت در هنگام وقوع حوادث غیر مترقبه ، شوری ممکن بود بهتر از سایر اجزاء دستگاه (ارگانها) مانند پاپ یا کالج کاردینالها معرف نظر و تصمیم عامه باشد اما از لحاظ حقوقی یعنی طبق قوانین موجود شورائی وجود نداشت و اگر تشکیل

میشد نمیتوانست بدون همکاری پاپ انجام وظیفه نماید. و اگر دویا سه پاپ وجود داشتند قضیه لاینحل میماند.

بعضی استدلال میکردند که در هنگام لزوم و احتیاج برم و فوری ممکن است قوانین را زیر پا گذاشت و ترتیبی داد که امپراطور شوری را تشکیل دهد و یک نفر پاپ انتخاب نماید. اما این نیز با فرضیه‌ئی که اشاره شد وفق نینماید و با آن تضاد داشت زیرا طبق آن فرضیه، «حکومت عبارت است از اعضاء جامعه‌ئی که حکومتش در دست خودش باشد».

نظائر این مشکلات در قسمت دولت و سیاست در زمان شارل اول در انگلستان در مورد اختلاف بین پارلمان انگلیس و شارل پیش آمد. طبق قوانین زمان، قدرت هر دو یعنی هم شاه و هم پارلمان ذاتی شمرده میشد و اصل مزبور مورد قبول عامه بود. پارلمان تنها با دعوت شاه میتواند تشکیل شود و وجود داشته باشد و تنها با تأیید شاه میتواند وضع قانون نماید.

پارلمان نیز واجد حقوق ذاتی مشورت بود یعنی حق پارلمان بود که با آن مشورت بعمل آید و در واقع شاه و پارلمان با یکدیگر تشکیل همان **گوتگور دانسیای کشور** (همانگی کشور) را میدادند که نیکالا در باب کلیسا فرض میکرد. بالاخره این مشاجره بدانجا منتهی شد که پارلمان بر شاه فائق آمد بدین عنوان که شاه فرضیه اساسی هم آهنگی را بپیمان اندازه که یک شاه مستبد و صاحب قدرت مطلقه زیر پا میگذارد زیر پا گذاشته و آنرا شکسته و رعایت نکرده است.

(۵) اهمیت فرضیه مصالحه

نهضت کنسلیه نه موفق باصلاح و رفورم کلیسا گردید و نه در حکومت کلیسا تغییری داد. بدیهی است شورائی که در معرض تأثیر مطامع و حسدهای ملی ملل مختلف قرار داشت هیچگاه قادر بتعرض بمنافع اشخاص و طبقاتی که حامی دستگاه حکومت مذهبی بودند نبوده هر شخص یا هر طبقه یا هر ملت اروپائی معتقد بلزوم و رفورم و اصلاح بود ولی میل داشت این کار از خانه همسایه آغاز شود و لذا اصلاح کلیسا تا زمان هانری هشتم بتأخیر افتاد. کنسلیریستها در تصویر و تجسم شکل حکومت نمایندگی که طبق فرضیه خود پیشنهاد میکردند واقیبات و حقایق را در نظر نیکرفتند و فکر نیکردند که حتی در سلطنت مشروطه فتوادالیم که بکنوع نمایندگی مرسوم شده است نیز عواملی سیاسی محرک این دستگاه نمایندگی است.

مثلا در انگلیس و فرانسه مجمع نمایندگی از نمایندگان املاک و فتودالها و بنظور حفظ منافع مشترك سیاسی و مادی ایشان تشکیل شده بود. متوجه این نکته نبودند که همیشه وحدت و اتحاد سبب سیاسی لازم دارد و بدون علت سیاسی امکان پذیر نیست، و وحدتیکه در قرن ۱۵ در کلیسا (یعنی جامعه مسیحیت اروپا) وجود داشت از نوع سیاسی نبود. بدینمنوی که تا درجه‌ئی لااقل وحدت عقیده و تا درجه‌ئی

وحدت ایدآلهای اخلاقی و مذهبی موجود بود ولی وحدت سیاسی وجود نداشت و تنها وحدت سیاسی بود که می‌توانست با اختلاف منافع ملی و محلی مقابله و مبارزه کند و شوری را یکدستگاه مؤثر در حکومت قرار دهد. تئوری کنسلیه کلیسا البته موجب پارلمانهای قرون وسطی گردید ولی این پارلمانها در مقابل قدرت و سلطه روزافزون شاهان قرار گرفته بود تا آنجا که در قرن شانزدهم مؤسسات مشروطیت قرون وسطانی در تحت سلطه و قدرت مطلقه سلطنتها قرار گرفت. در کشورها و دولتها برخلاف کلیسا، وحدت ملی، خودبمنزله یک نیروی التصافی بود که بعدها موجب احیای مؤسسات نمایندگی گردید و تنها در انگلستان بود که مؤسسات نمایندگی و مشروطیت قرون وسطانی محفوظ ماند و ادامه یافت.

هنگامیکه عکس العمل نهضت‌های ضد کلیسا آغاز شد و قدرت مطلقه پاپ رادر کلیسا مستقر کرد هنوز شورای بال در سويس منحل نشده بود. قدرت سورن پاپ که در کلیسا بدین طریق مستقر شد تا زمان رفورماسیون دوام یافت و تا زمان حاضر هنوز در کلیسای روم دوام دارد پس از این تاریخ، کنسلیاریسم تنها گاهگاهی در مباحثات فلسفی ظاهر میشد و ذکر آن میرفت ولی از لحاظ عمل از میان رفته و منسوخ گشت و حتی عنوان یک فرضیه اصلاحی مذهبی یا اصلاح مقررات مذهبی را نیز نداشت.

عکس المللی که در کلیسا برای استقرار قدرت مطلقه پاپ بوقوع پیوست بقیادت ژان دو تور کما داد (۱) انجام یافت. این شخص یک راهب اسپانیولی بود که در سالهای ۱۴۳۱ تا ۱۴۳۵ در شورای بال حمایت شدید از پاپ مینمود و مؤلف چندین کتاب در تئولوژی است. و با آنکه قدرت زمامداران دنیوی را محدود بقانون می‌داند ژان نویل فیگیسی (۲) وی را اولین طرفدار و مفسر حقوق الهی شاهان در قرون جدیده خوانده است (۳).

باید دانست که در زمان معاصر، هنوز مذهب کاتولیک در باب فرضیه پاپ معتقد است که «قدرت پاپ قدرت مطلقه است، و تنها حقوق الهی و حقوق طبیعی می‌تواند موجب محدودیت آن قدرت گردد، هیچ شورانی نمیتواند بدون او وجود داشته باشد. مصوبات شوری محتاج به تصویب پاپ است و پاپ صالح برای تجدیدنظر در مصوبات شوری است.» (۴)

پاپ بدین طریق در قرن پانزدهم خود را در رأس اولین سلطنت مقتدر دانست و فرضیه ابسولوتیسم (قدرت مطلقه) پاپ خود سرمشق کامل و نمونه اصلی برای ابسولوتیسم مانر شیکال (۵) یعنی قدرت مطلقه سلطنت قرار گرفت. استدلال طرفداران حقوق الهی

۱ - John یا Juan de Torquemada (۱۳۸۸ - ۱۴۶۸ م ب) .

۲ - Jean Neville Figgis ۳ - رجوع شود به کتاب «از کرسن Gerson تا

کروشوس» چاپ ۱۹۰۹ صفحه ۲۳۴ - رجوع شود بتاریخ پاپها بقلم L. Postor جلد اول

چاپ ۱۹۰۶ صفحه ۱۷۹

Absolutisme monarchique, Monarchical Absolutism - ۵

پاپ آن بود که میگفتند: «مجال است بتوان قدرت اعظم و سلطه‌ئی را که برای حکومت بر جامعه لازم است بخود جامعه واگذار کرد و باید بشخصی سپرد که در رأس جامعه قرار دارد.» بطوریکه ملاحظه میشود فرضیه کنسلیه از لحاظ عمل و نتایج عملی مورد اهمیت نبود بلکه اهمیت این فرضیه در نکته دیگر نهفته. فرضیه مزبور (اولا) در درون کلیسا موجب بحث و رواج مشاجره فلسفی گردید و باعث آن شد که بین حکومت مطلقه و حکومت مشروطه فرق گذاشته شود. (ثانیاً) موجب نشر نوعی فلسفه سیاسی گردید که بر طبق آن ابولوثیسم یا قدرت مطلقه هر جا که باشد بطور کلی در معرض انتقاد و مشاجره قرار گیرد.

نتیجه آنکه، بحث در باب حقوق الهی سورن و قدرت حاکمه و مستقله جامعه، از حوزه مذهبی بسهولت به حوزه سیاسی انتقال یافت. در قرن پانزده نیز مانند قرن ۱۴ تمیز بین کلیسا و حکومت دنیوی را فرق بین دو جامعه تلقی نیک کردند بلکه فرق بین دو نوع تشکیلات در یک جامعه مینداشتند و همین سبب انتقال این افکار و فرضیه‌ها از حوزه روحانی به حوزه سیاسی بدون دردسر و بسهولت انجام گرفت برخلاف زمان ماضی که جامعه مذهبی را با جامعه سیاسی فرق میگذاردند و آن دو را دو جامعه مختلف میشارند.

همین جهت در قرن پانزده هر نوع استدلال و بحثی که در باب طبیعت قدرت و اتوریته بیان میآمد اعم از آنکه مربوط بکلیسا یا دولت باشد رجوع به اصل و اساس طبیعت خود جامعه میشد. جوهر استدلال فرضیه کنسلیه آن بود که هر جامعه کامل باید (اولا) قادر بحکومت بر خود باشد (ثانیاً) رضایت آن جامعه برای ایجاد هر نوع اتوریته قانونی اهمیت حیاتی دارد و شرط اصلی است. بطوریکه ملاحظه میشود این استدلال، هم در مورد کلیسا صدق میکند و هم در مورد دولت، خواه آن دورا دو مظهر یک جامعه بشمار آوریم یا دو جامعه بشناسیم. طبق این فرضیه، هم قدرت دنیوی و هم قدرت روحانی در تحت نظر پروردگار در مردم یا جامعه مستقر است، و این عقیده با عقیده رایج که میگفتند تمام قدرتها در خداوند مترکز است تضادی نداشت. بدین طریق در آن موقع دو فرضیه متضاد در عالم سیاست و در روابط دولت و ملت پدید آمد که از آن تاریخ با یکدیگر در مبارزه قرار گرفتند: یکی فرضیه حقوق الهی سلطنت که طبق آن، قدرت مطلقه برای شاه قائل میشد. و دیگر فرضیه قدرت ملی که طبق آن قدرت را ذاتی و ناشی از مردم میدانست.

پس اهمیت فرضیه کنسلیه در همین نکته مندرج است که ابتدا در کلیسا وجود تمیز بین این دو فرضیه متضاد شد و بعد بحوزه سیاست انتقال یافته موجب مشاجره بین شاه و رعایای شاه گردید. فرضیه کنسلیه را بتغییر دیگر میتوان رشته ارتباط یا حد فاصلی مابین گذشته و حال دانست که موجب موازنه بین فرضیه‌های سیاسی ما قبل و ما بعد قرن ۱۵ قرار گرفته زیرا این فرضیه (اولا) مولود عقیده قدیم در باب ارزش جاودانی حقوق طبیعی بود و (ثانیاً) منشعب از این فرضیه است که هر جامعه بخودی خود واجد منافع

و خدمات لازمه حیات خود میباشد و بر اساس کبک متقابله افراد با یکدیگر قرار دارد لهذا تئوری مزبور حکومت را عبارت دانست از یک دستگاه مبادله یا دادوستد و یکنوع وسیله موازنه بین قدرتهائی که بر حسب طبیعت وجود آنها ضروری و غیر قابل نسخ میباشد. بدین طریق وحدت حکومت انعکاسی است از وحدت جامعه. اصطلاح سوورن یا قدرت حاکمه مستقلا را اگر بخواهند در مقام شایسته بکار برند بمقیده کنسیلیریتها تنها در مورد کل جامعه باید بکار برد و نه تنها برای يك مؤسسه. کنسیلیریتها از این راه با فرضیه پاپی که اتوریته را متمرکز در یک نفر در رأس جامعه قرار میداد مخالفت کرده در مقابل آن ایدآل هم آهنگی قدرتها و همکاری قدرتها را از طریق رضایت متقابل و آزاد وضع نمودند. البته این ایدآل مشروطیت که خاص قرون وسطی بود در حوزه سیاست و دولت مبارزه نمی قیام کرده بود که آنرا قبلا باخته بود زیرا نیروهائی که طالب تمرکز قدرت بودند و تمرکز قدرت را بواسطه اوضاع زمان و لزوم تاریخی ایجاب میکردند مانند يك قوه دینامیک یا در حال حرکت رو به نمو و تزايد بودند و قوس صعود را میسودند پس مبارزه کنسیلیریتها از لحاظ نتایج عملی مبارزه نمی بیهوده بود. اوضاع زمان، کشورهای اروپا را بطرف ایجاد تشکیلاتی سیاسی میکشاند که آن تشکیلات بیشتر واجد استحکام و ثبات باشد، و چنین وحدت سیاسی و تشکیلات سیاسی ایجاب میکرد که شخصی مقتدر در رأس همه تشکیلات قرار گیرد و رابطین این تشکیلات باشد زیرا ممکن نبود این تشکیلات را بطریق دیگر بهم پیوست بجز آنکه شخصی با قدرت مطلقه در رأس آن قرار گرفته باشد و در واقع آن شخص مقتدر تنها وسیله پیوند و اتصال این تشکیلات با یکدیگر گردد و ایدآل «حکومت با رضایت مردم» لزوماً و ناچار تسلیم این جریان تاریخی گردید ولی ایدآل مزبور رانیز ممکن نشد نادیده گرفت. قدرت متمرکز یا حکومت سنترالیزه نیز لازم بود این ایدآل را تا درجهئی در نظر گرفته رعایت کند.

از فرضیه مصالحه یا تئوری کنسیلیه قرن ۱۵ تا ظهور افکار لیبرال و آزادپنخواهی و نهضت‌های مشروطیت قرون ۱۷ و ۱۸ يك رشته مرتبط و لاینقطع و مترقی را مشاهده میکنیم که شرح تفصیلی آن در جلد دوم کتاب خواهد آمد بدین معنی که با مطالعه تاریخ سیر افکار سیاسی میبینیم فرضیه مصالحه خط سیری را در خلال قرون ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ پیش گرفته و بتدریج پرورده شده تا منتهی بجنبشهای مشروطیت و آزادی شده است و چون این خط سیر افکار سیاسی را بخط سیر افکار سیاسی قرون وسطی و دوره ماقبل کنسیلیاریسم اتصال و ارتباط داده و در آن مرور کنیم همواره دو ایده زبر را در جامعه‌های همه ادوار مزبور مانند دو عنصر سیال موجود می بینیم که:

(اولا) اتوریتیه قانونی همواره واجد يك نیروی اخلاقی است که دیسپوتیسم یا استبداد واجد آن نیست.

(ثانيا) جامعه، خود واجد يك نيروى اخلاقى انتقادى است كه حتى
قرارات موضوعه و قدرتهايى كه از طريق قضائى و حقوقى وضع شده اند در
مقابل آن نيروى تسليم فرود مى آورند .
اين مفهوم ثانياً عبارتۀ اخراى همان اصطلاح نيروى افكار عمومى در زمان
حاضر است .