

رامین جهاننگلو

حاکمیت و آزادی



حاکمیت و آزادی

حاکمیت و آزادی

درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن

رامین جهانگلو



جهاننگلو، رامین، ۱۳۳۵ -
حاکمیت و آزادی: درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن /
رامین جهاننگلو، - تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
ص. ۲۱۹

ISBN 964-312-714-1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
چاپ سوم: ۱۳۸۶.

کتاب حاضر ترجمه درس‌هایی است که بین سال‌های ۱۹۹۹ تا
۲۰۰۱ در دانشگاه تورنتو ارائه شده است.

۱. علوم سیاسی - فلسفه. ۲. آزادی. ۳. حاکمیت. الف. عنوان.
ب. عنوان: درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن.

۲ ج ۹۳ / ج ۷۱ / JA
۳۲۰/۰۱۱
۱۳۸۴

م ۸۲-۳۰۴۴۱

کتابخانه ملی ایران



نشرنی

تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵

www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

حاکمیت و آزادی

درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن

رامین جهاننگلو

ناظر چاپ: بهمن سراج

• چاپ سوم ۱۳۸۶ تهران • تعداد ۱۱۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-714-1

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۷۱۴-۱

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۷	سخنی با خواننده
۹	مقدمه: فلسفهٔ سیاسی چیست؟
۲۹	۱. تامس هابز
۴۷	۲. جان لاک
۶۹	۳. باروخ اسپینوزا
۷۹	۴. ژان ژاک روسو
۹۵	۵. ولتر و عصر روشنگری
۱۰۵	۶. بارون دو مونتسکیو
۱۲۳	۷. ادموند برک
۱۳۹	۸. امانوئل کانت
۱۵۹	۹. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل
۱۷۹	۱۰. کارل مارکس
۱۹۱	۱۱. آلکسی دو توکویل
۲۰۱	۱۲. بنجامن کنستان
۲۱۱	۱۳. جان استوارت میل

سخنی با خواننده

کتابی که در دست دارید ترجمهٔ درس‌هایی است که در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی در بین سال‌های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۱ در دانشگاه تورنتو ارائه شده‌اند. هرچند که هر یک از فصل‌های این کتاب را می‌توان به صورت مجزا مورد بررسی قرار داد ولی برای فهم هر چه بهتر تکوین و تحول اندیشهٔ سیاسی مدرن باید به ترتیب تاریخی پیدایش هر یک از این اندیشه‌ها توجه داشت. همچنین از آنجا که این اندیشه‌ها در قالب کلاس درس ارائه شده‌اند، کتاب حاضر فاقد هرگونه کتاب‌شناسی است. ولی در هر حال امیدوارم که این کتاب برای آن کسانی که به تاریخ عقاید سیاسی علاقه دارند و به‌ویژه دانشجویان فلسفه و علوم سیاسی مفید واقع شود.

در پایان لازم می‌دانم که از زحمات مرحوم منصور گودرزی، مترجم این کتاب، قدردانی و سپاسگزاری کنم.

رامین جهانگللو

مقدمه

فلسفهٔ سیاسی چیست؟

امروزه سیاست مدرن را نمی‌توان در گسست و بی‌ارتباط با سنت فلسفه سیاسی غرب در نظر گرفت، زیرا برای به‌وجود آوردن چنین گسستی باید تاریخ اندیشهٔ سیاسی غرب را شناخت و در مورد آن به پرسش پرداخت. در چنین صورتی ما یک‌بار دیگر در سنت فلسفهٔ سیاسی غرب قرار خواهیم گرفت. سنت فلسفهٔ سیاسی طی ۲۵ قرن گذشته به‌صورت سنت گسستی جلوه می‌کند که تا به امروز بسیاری از اعتقادات و ایقان‌های فکری و فلسفی بشریت را مورد سؤال قرار داده است. استمرار و پیوستگی این سنت گسست به این دلیل است که فلسفهٔ سیاسی همواره در جست‌وجوی حقیقتی است که مفهوم خود را در حرکت خود می‌یابد. لذا، از آنجا که هرگونه پرسش فلسفی در مورد سیاست در این خود حرکتی مفهوم حقیقت خلاصه می‌شود، بنابراین اشتباه است اگر ادعا کنیم که امروزه قابلیت طرح هرگونه پرسش فلسفی و داوری نقادانه در مورد وقایع سیاسی را از دست داده‌ایم، چون در این صورت مقوله‌ای تحت عنوان فلسفهٔ سیاسی وجود نخواهد داشت.

طرح پرسش دربارهٔ سیاست به معنای قرار گرفتن در چارچوب فلسفهٔ سیاسی به منزلهٔ رشته‌ای فنی و علمی نیست. فلسفهٔ سیاسی برخلاف فیزیک هسته‌ای یا زیست‌شناسی مولکولی رشته‌ای تخصصی نیست، زیرا فضای بسته‌ای نیست که در آن فیلسوفان فقط با یکدیگر به گفت‌وگو در مورد فلسفه بنشینند. بی‌شک چنین گفت‌وگویی میان شهروندان یک جامعه شکل می‌گیرد و در قالب مفاهیمی فکری به صورت فلسفهٔ سیاسی درمی‌آید. ولی فلسفهٔ سیاسی دارای ویژگی‌ای است که از بدو پیدایش آن در یونان باستان تاکنون وجود داشته است. این ویژگی در پرسش در مورد چرا و چگونگی زندگی انسان‌ها در جامعهٔ سیاسی است. این پرسش مهم از همان زمان با پرسش محوری دیگری همراه بوده و آن طرح مسئلهٔ «بهترین نوع زندگی اجتماعی» یا به عبارت دیگر طرح پرسش «بهترین رژیم سیاسی» است. شاید به همین دلیل، پرسش دربارهٔ قدرت و استمرار آن در تاریخ از پرسش‌های کلیدی فلسفهٔ سیاسی محسوب می‌شود. همچنین یکی از مسائل مهم فلسفهٔ سیاسی همواره این است که این قدرت چه نهادهایی را با خود به همراه دارد، یعنی در چه قالب مدنی‌ای شکل می‌گیرد. یکی از نهادها «قانون» است که از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی جدای از جوهر سیاست نیست. همچنین برای فلسفهٔ سیاسی طرح پرسش بنیادی «سیاست» با طرح رابطهٔ میان فضای عمومی و فضای خصوصی (عدم تفکیک آن در میان کلاسیک‌ها و تفکیک آن در میان مدرن‌ها) همراه بوده است.

پس همان‌طور که می‌بینیم فلسفه و سیاست جداناپذیرند. فلسفه در جامعهٔ انسان‌ها یعنی جامعهٔ سیاسی ظهور می‌یابد و اندیشه دربارهٔ سیاست خود تبدیل به مفهومی فلسفی می‌شود. به همین دلیل، اندیشهٔ فلسفی تفکری فردی است ولی معنایی جمعی دارد، زیرا در مورد مفاهیمی سخن می‌گوید که کلی و جهانی هستند. به عبارت دیگر، پرسش در مورد هستی مشترک انسان‌ها پرسشی فلسفی است. این پرسش «در» و «برای» جوامع سیاسی گوناگون معنای مختلفی می‌یابد. این جوامع می‌توانند دموکراتیک باشند یا

استبدادی یا توتالیتر، یعنی به عبارتی «جوامع باز» باشند یا «جوامع بسته». جامعه دموکراتیک نتیجه پدیده‌ای است که توکویل آن را «انقلاب دموکراتیک» می‌نامد. دموکراسی از نظر او پدیده‌ای است که به پایان گرفتن سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی و اعتلای فردیت انجامیده است. در جوامع دموکراتیک برخلاف جوامع استبدادی یا توتالیتر قانون از بالا و به شکلی متعالی به افراد داده نمی‌شود، بلکه نتیجه کنش سوژه‌های آزاد و خودمختار است که در مقام شهروند سیاسی قانون را درونی می‌کنند. بنابراین از نظر فلسفه سیاسی پرسش در مورد سیاست، پرسش در مورد «زندگی مشترک» انسان‌هاست و فیلسوف فردی است که درباره این هستی مشترک می‌اندیشد و با ذهنی آزاد در مورد این موضوع با افراد دیگر وارد گفت‌وگو می‌شود. ولی فیلسوف برای سخن گفتن درباره هستی سیاسی (که بنا به تعریف امری مشترک است) محتاج به فلسفه سیاسی است. از آنجا که فیلسوف خود شهروند جامعه سیاسی است پس می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه سیاسی خود نتیجه جامعه سیاسی است که در مورد اهداف و غایت‌های زندگی مشترک خود می‌اندیشد. به عبارت دیگر، به همان اندازه که سیاست به معنای هنر سازماندهی جامعه، طی قرون متوالی با ما همراه بوده، به همان اندازه نیز پرسش فلسفی در مورد سیاست در جوامع سیاسی مطرح شده است. دلیل این امر را در این موضوع می‌توان دید که سیاست از محتوایی کاملاً انسانی برخوردار است، یعنی نه جوهری حیوانی دارد و نه جوهری الهی، بلکه به جوهر اجتماعی انسان برمی‌گردد. ولی آیا هر اجتماع انسانی ای را می‌توان جامعه سیاسی نامید؟ و آیا در اجتماعی انسانی همه چیز سیاسی است یا اینکه باید میان سیاست (la politique-politics) و امر سیاسی (le politique-policy) تفاوت قائل شد؟ همچنین چگونه باید میان آنچه که سیاسی است و آنچه که سیاسی نیست (برای مثال بُعد زیبایی‌شناختی) فرق گذاشت؟ مگر غیر از آن است که سیاسی کردن ابعاد غیرسیاسی همیشه فاجعه به بار می‌آورد (دو تجربه فاشیسم و استالینیسیم در

قرن بیستم گواه این امر هستند)؟

پس بحث در مورد فلسفه سیاسی به چه گونه‌ای صورت می‌گیرد؟ تا چه حد می‌توانیم از فلسفه‌ای صحبت کنیم که به تحقیق در مورد سیاست می‌پردازد، ولی خطر ایدئولوژی شدن آن را تهدید نمی‌کند؟ در حقیقت زمانی که از فلسفه سیاسی سخن به میان می‌آید، باید تفاوتی میان آن و علوم سیاسی قائل شد. علوم سیاسی به شناخت داده‌های کنش سیاسی گفته می‌شود که به تحقیق در مورد امور تصمیم‌گیری سیاسی می‌پردازد. بدین‌گونه، علوم سیاسی به تفحص و تجسس در مورد ویژگی‌های خاص سیاست می‌پردازد ولی نگاهی به جوهر سیاست ندارد. در عوض، فلسفه سیاسی به ماهیت، معنا و شکل‌گیری مفهوم سیاست توجه دارد، یعنی هدف آن، نوعی پدیدارشناسی سیاست است. شاید به همین دلیل، فلسفه سیاسی از روزمرگی سیاست فاصله می‌گیرد و به‌عنوان فکری فلسفی نگاهی انتقادی به مقوله سیاست دارد. ولی فاصله گرفتن فیلسوف سیاسی از روزمرگی سیاست به منزله بی‌تفاوتی او به معنای تاریخ بشری نیست. فیلسوف سیاسی در تنهایی اتاق کارش قلم می‌زند ولی با ورق زدن صفحات تاریخ با واقعیت سیاسی جهان درگیر است. در حقیقت می‌توان گفت که فیلسوف سیاسی به نوعی «نقد عقل سیاسی» دست می‌زند، یعنی در دادگاه عقل به داوری در مورد مفهوم سیاست می‌نشیند. در اینجا باید به تفاوت میان فیلسوف سیاسی و ایدئولوگ اشاره کرد. ایدئولوگ زندانی ساختار ایمانی پروژه سیاسی خود است درحالی‌که فیلسوف سیاسی با ارزیابی انتقادی پروژه‌های سیاسی چارچوب‌های ایمانی را مورد پرسش قرار می‌دهد. ایدئولوگ، پیوسته و به‌طور دائم از حقیقت سیاسی ای دفاع می‌کند که آن را مطلق می‌پندارد، ولی فیلسوف سیاسی همواره در جست‌وجوی حقیقت سیاسی است. شاید به همین دلیل نیز فلسفه از بدو پیدایش تا به امروز در مورد «ابداع و آفرینش سیاسی» پرسش طرح کرده است.

اگر به ریشه‌های یونانی دو مفهوم «سیاست» و «فلسفه» بازگردیم، یعنی به

دو کلمه *politeia* و *philosophia*، می‌بینیم که برای یونانیان باستان این دو موضوع فقط در چارچوب دولت‌شهر یا پولیس^۱ معنا می‌یابد. از دیدگاه یونانیان باستان «سیاست» اساساً امری انسانی است و نه الهی. همچنین سیاست در پولیس یونانی در چارچوب نگرش کیهان‌محور قرار می‌گیرد و بخشی از طبیعت جهان^۲ است. وقتی ارسطو می‌گوید: «انسان به‌طور طبیعی حیوانی سیاسی است.»^۳ منظور او این است که سرشت و طبیعت انسان، او را برای زندگی در دولت‌شهر آماده کرده است. پس دولت‌شهر یا پولیس (*polis*) که کلمه سیاست (*politeia*) مشتق از آن است، جامعه‌ای است که به‌طور طبیعی شکل گرفته است و واقعیت آن در قالب نظم کیهانی معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، از نظر یونانیان باستان انسان دلیلی برای ابداع زندگی سیاسی ندارد، چون به شکل «داده‌ای طبیعی» در اختیار او قرار گرفته است. مسئله اصلی انسان‌ها شکل و سامان‌دادن به این «داده طبیعی» است که ارسطو از آن به‌مثابه «سامان سیاسی جامعه» (*politeia*) یاد می‌کند. بدین‌گونه، سیاست از نظر یونانیان باستان «هنر سازماندهی جامعه‌ای» است که بر مبنای منطقی کیهان‌محور شکل می‌گیرد. به همین دلیل، از دیدگاه فیلسوفان یونانی زندگی در دولت‌شهر امری ضروری است. از نظر ارسطو: «آن فردی که نمی‌تواند در جامعه زندگی کند و یا آن شخصی که خودکفاست و احتیاجی به جامعه ندارد، یا خداست یا حیوانی وحشی». پس برای یونانیان باستان غایت «سیاست»، زندگی در دولت‌شهر است که با خود، علم‌گنش^۴ را به همراه دارد. «علم‌گنش» شناختی است که هنر سازماندهی جامعه را از طریق ابداع قوانین مطرح می‌کند. از این‌رو، سیاست فقط مدیریت امور اجتماع نیست. بلکه همچنین عمل و گنشی است در جهت انتخاب درست قوانین. این قوانین را چه کسی یا چه کسانی انتخاب می‌کنند؟ از دیدگاه آتنی‌های قرن پنجم قبل از میلاد، داوری

1. polis

2. physis

3. zoon politikon

4. prattein

در مورد قوانین و انتخاب عادلانه و درست، هیچ‌گاه به عهدهٔ یک فرد نیست، بلکه در قدرت یک جمع نهفته است. به همین دلیل، ارسطو در بخش سوم، فصل اول، پاراگراف ۱۲۷۵ کتاب سیاست می‌نویسد: «در آتن دموکراتیک قدرت به هیچ‌کس تعلق ندارد».

آتنی‌هایی که در تصمیم‌گیری‌های سیاسی شرکت دارند و همگی از برابری گفتار^۱ و برابری در مقابل قانون^۲ برخوردارند، شهروندان مرد بالای ۱۸ سال و زاده از پدر و مادر آتنی هستند. از این‌رو، دولت‌شهر فقط فضایی برای زنده ماندن نیست، بلکه قبل از هر چیز «فضای سیاسی زندگی مشترک» است، یعنی گسترهٔ همگانی که جمع در آن حضور می‌یابد. پس حقیقت دولت‌شهر حقیقت‌گنش آزاد شهروندان است. بدین جهت، حقیقت واقعیتی متعالی نیست که از جوهر دولت‌شهر جدا باشد. دولت‌شهر در عقاید و افکار^۳ شهروندان خلاصه می‌شود. در اینجا می‌توان به سنت افلاطونی مبارزه با عقاید و جست‌وجوی حقیقت متعالی در عالم ایده‌ها^۴ اشاره کرد که نتیجهٔ مخالفت سرسختانهٔ افلاطون با عملکرد دموکراسی آتنی است. افلاطون با تأکید بر جدایی «جهان ایده‌ها» از «جهان هستی» دولت‌شهر آتنی، اقتدار حقیقتی متعالی را وارد فلسفهٔ سیاسی یونان باستان می‌کند.

فلسفهٔ سیاسی قرون وسطا که نتیجهٔ اعتلای مسیحیت در اروپاست، از دو سنت فلسفهٔ افلاطونی (در یونان) و رواقی (در رم باستان) تأثیر پذیرفته است. از این جهت، دنیای قرون وسطا فلسفهٔ سیاسی را تحت سلطهٔ الهیات مسیحی قرار می‌دهد. فلسفهٔ سیاسی مسیحیت بر مبنای اندیشهٔ فلسفی پدران کلیسا یعنی افرادی چون آگوستین قدیس، پُل قدیس و توماس آکویناس قدیس پایه‌ریزی شده است. پُل قدیس در خطابهٔ خود به رومی‌ها می‌گوید: «جهان انسان‌ها باید از قانون نظام الهی پیروی کند»، و آگوستین قدیس به دنباله‌روی

1. isegoria

2. isonomia

3. doxci

4. eidei

از پُل قدیس فلسفه سیاسی خود را بر پایه تفکیکی میان دولتشهر الهی^۱ و دولتشهر انسانی^۲ قرار می‌دهد. بدین‌گونه، محور اصلی فلسفه سیاسی قرون وسطا دیگر مفاهیمی چون «پولیس» یا سی‌ویتاس^۳ نیست، بلکه مفهوم regnum یا قلمرو پادشاهی است، که منظور قلمرو حضرت مسیح است.

فلسفه سیاسی مسیحی در جست‌وجوی ایجاد دولتشهری «این‌جهانی» نیست و به همین جهت به مقوله res publica (امر عمومی) نمی‌پردازد، بلکه از قوانین الهی و از جمهوری الهی سخن به میان می‌آورد. به همین دلیل، نقش فلسفه سیاسی کلیسای مسیحی ایجاد واسطه‌ای میان اراده الهی و اراده مردم است. ولی فلسفه سیاسی مسیحی مفهوم «سیاست» را در قالب منظومه ذهنی جدیدی قرار می‌دهد که فاصله بی‌پایان و بی‌کرانی میان خداوند و مخلوق او ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، در فلسفه سیاسی قرون وسطا دولتشهر انسانی معنای فلسفی‌اش را از اقتدار الهی می‌گیرد و هدف‌کنش انسان‌ها در زمینه سیاسی چیزی نیست جز دستیابی به زندگی اخروی. پس همان‌طور که برای یونانیان باستان دولتشهر بدون ارجاع به مفهوم فوسیس و قالبی کیهان‌محور بیهوده و بی‌معنا جلوه می‌کند، به همان‌گونه از دیدگاه فلسفه سیاسی قرون وسطا‌کنش انسانی بدون توجه به نگرشی خدا محور غیرقابل توضیح و توصیف است.

گسست واقعی فلسفه سیاسی مدرن با اندیشه سیاسی کلاسیک در قرن هفدهم میلادی صورت می‌گیرد. در اینجا مدرنیته با نقد و پشت‌سر گذاشتن دو نگرش کیهان‌محور یونانی و رومی و خدامحور قرون وسطایی به جهانی عقل‌محور دست می‌یابد. از این زمان به بعد موضوع اصلی فلسفه سیاسی بحث در مورد «ابداع سیاسی» است. به عبارت دیگر، سیاست خود تبدیل به اثری بشری^۴ می‌شود که باید آن را ابداع کرد. در این دوران با نظریه‌های

1. cite de Dieu

2. cite des hommes

3. civitas

4. artefactum

قرارداد اجتماعی روبه‌رو می‌شویم که هدف اصلی آنها تجزیه و تحلیل پیدایش جامعهٔ سیاسی و یافتن راه‌حلی برای تحکیم سامان اجتماعی است. قراردادهای اجتماعی مدرن برخلاف پیمان‌های دورهٔ باستان و دورهٔ قرون وسطا همگی از عقلانیتی سیاسی، فلسفی و اجتماعی پیروی می‌کنند و برخلاف پیمان‌های مسیحی بر مبنای نگرشی طبقه‌بندی شده و سلسله‌مراتبی قرار نمی‌گیرند. به همین جهت، در قراردادهای اجتماعی مدرن قدرت دنیوی^۱ دیگر تحت سلطه و اقتدار^۲ پاپ و کلیسا نیست.

با شروع قرن هفدهم میلادی نظریهٔ «حق طبیعی» جایگزین نظریهٔ «حق الهی» می‌شود و به صورت مفهوم کلیدی فلسفهٔ سیاسی مدرن درمی‌آید. فلسفهٔ سیاسی مدرن با فاصله گرفتن از چارچوب الهی-سیاسی^۳ که دارای ماهیتی کل‌گرا^۴ است، سیاست را بر پایهٔ جهانی عقل‌محور قرار می‌دهد. از نظر فلسفهٔ سیاسی مدرن، سیاست دیگر داده‌ای طبیعی نیست، بلکه عنصری است که باید ابداع شود. این دورهٔ اول مدرنیتهٔ سیاسی است که از اندیشهٔ ماکیاولی تا وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ ادامه می‌یابد. مسئلهٔ اصلی‌ای که در این دوره در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی مطرح می‌شود، ارتباط مستقیم میان جهان عقل‌محور (یا عقلانیت مدرن) و قدرت سیاسی (یا حاکمیت) است. با قرائت جدیدی از متون یونانی و رومی نگرش جدیدی در فلسفهٔ سیاسی ایجاد می‌شود که در قالب مفهوم «حاکمیت» شکل می‌گیرد. مفهوم حاکمیت بیانگر فلسفهٔ سیاسی‌ای است که دیگر به دنبال دستیابی به زندگی اخروی نیست، بلکه در جهت ایجاد و حفظ جامعهٔ سیاسی‌ای است که براساس ایدهٔ قرارداد اجتماعی طرح‌ریزی شده است. منظور از «حاکمیت» در اینجا نه دولت‌شهری کیهان‌محور است و نه قدرت سیاسی‌ای خدامحور، بلکه قدرتی این جهانی است که مستلزم اراده و مسئولیت تک‌تک افراد اجتماعی است.

1. potestas

2. auctoritas

3. theologico-politique

4. holistic

بنابراین می‌توان گفت در چارچوب «حاکمیت» است که مدرن‌ها تاریخ را «در این جهان» و بر مبنای «سیاستی این جهانی» شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی مدرن *res publica* (امر عمومی) را در ارتباط با طبیعتی ریاضی شده و مالک‌یافته می‌اندیشد، یعنی بر مبنای مفهوم دکارتی *res extensa*.

در تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ماکیاوولی به‌عنوان اولین نظریه‌پرداز «حاکمیت» مدرن شناخته شده، ولی جالب اینجاست که او هیچ‌گاه این مفهوم را در نوشته‌هایش به کار نمی‌برد. ماکیاوولی سیاست را به منزله گسست با نظم الهی-سیاسی می‌اندیشد و از آن به‌عنوان قلمرویی از قدرت یاد می‌کند که در حقیقت حاکمیت مدرن است. بدین‌گونه، می‌توان گفت که از ماکیاوولی به بعد مدرنیته سیاسی سیاستی انسانی می‌شود. ولی اگر سیاست دارای ماهیتی انسانی است، بنابراین سیاست بیانگر پروژه‌ای انسانی است و اندیشیدن دربارهٔ این پروژه انسانی به معنای فراهم آوردن فضای کنش سیاسی است. از دیدگاه ماکیاوولی، این فضای کنش سیاسی فضایی خودمختار است، چون «در خود» و «برای خود» شکل می‌گیرد، یعنی ماهیت آن را اصلی خارج از خودش تعیین نمی‌کند. بدین‌گونه فلسفه سیاسی‌ای که در مدرنیته اول با ماکیاوولی آغاز می‌شود نه بر مبنای اصلی الهی است و نه بر پایه نظامی کیهانی، بلکه نگرشی کاملاً و مطلقاً انسان‌محور است. از این‌رو، می‌توان گفت که از ماکیاوولی به بعد مدرن‌ها برخلاف کلاسیک‌ها (قدما) سیاست را به مثابه «آن چیزی که هست» (یعنی واقعیت تاریخی-سیاسی جهان) و نه «آن چیزی که باید باشد» (یعنی مدینه‌ای افلاطونی یا آگوستینی) می‌اندیشند. مسئله مدرن‌ها سیاست آرمانی مدینه فاضله نیست، بلکه واقعیت سیاسی است که در قالب مفهوم «حاکمیت» شکل می‌گیرد. پس حقیقت سیاسی در جهانی تاریخی قرار می‌گیرد و نه در دنیای خارج از آن. در اینجا ماکیاوولی از «ضرورتی» سخن می‌گوید که تاریخی است و نه ناکجاآبادی. طرح مسئله «ضرورت» از سوی ماکیاوولی به معنای نگرشی نوین به رابطه میان اخلاق و

سیاست است. در نگاه شهربار ماکیاولی غایت کُنش سیاسی نیک و شر نیست، بلکه اقتدار یا عدم اقتدار است. از نظر ماکیاولی، مردان سیاسی یا پیامبرانی با سلاح و یا پیامبرانی بی سلاح هستند. به همین دلیل ماکیاولی کُنش سیاسی را در ارتباط با فضیلت اخلاقی طرح نمی‌کند، بلکه از هنر و قابلیت (virtu) سخن می‌گوید که سیاستمدار برای رام کردن ضرورت تاریخی به آن محتاج است. همان‌طور که می‌بینیم، سیاست در اندیشه سیاسی مدرنیته اول (برخلاف فلسفه سیاسی قرون وسطا که سیاست را به عنوان قلمرو گناه و گناهکاران می‌اندیشید) قلمرو کُنش انسان‌ها در قالب حاکمیت شهرداری یا جمهوری است.

ژان بودن^۱ نویسنده شش رساله درباره جمهوری در ادامه نظریه سیاسی ماکیاولی از حاکمیت به منزله «اراده حکمران» سخن می‌گوید. از دیدگاه بودن حاکمیت یعنی داشتن قدرت قانونگذاری. پس دولت به گفته بودن بر مبنای قدرت قرار می‌گیرد و این قدرت دارای ماهیتی تاریخی-سیاسی است. بدین‌گونه با بودن اصل حاکمیت در قالب دولت تاریخی تجلی می‌یابد. دولت مدرن به مثابه قدرتی ظهور می‌کند که «مشروعیت محور» و «حاکمیت محور» است، زیرا مشروعیت و حاکمیت آن هر دو در قدرت سیاسی ای خلاصه می‌شود که این جهانی است.

با تامل هابز و پروژه لویاتان حاکمیت پایه و اساس انسانی قانون می‌شود. هابز، برخلاف ماکیاولی که شهربار را مرکز حاکمیت قرار می‌دهد، به افراد به منزله اراده‌های ایجادکننده قرارداد اجتماعی توجه می‌کند. از نظر او حاکمیت اتحاد افراد اجتماع در کالبدی سیاسی و اطاعت آنها از هتجارها و ساختارهای این کالبد است. آنچه موجب ایجاد این اتحاد و پیمان می‌شود، مسئله امنیت و ترس از مرگ است. به همین دلیل، غایت قرارداد هابزی، صلح مداوم ساختار سیاسی از طریق قانون است. هابز برای تشریح جامعه

1. Jean Bodin

سیاسی‌ای که در نظر دارد از مفهوم «وضع طبیعی» به‌عنوان وضعیت منطقی ماقبل سیاسی‌ای صحبت می‌کند. ولی استفاده‌ی هابز از مفهوم «طبیعت» به معنای فوسیس یونانی نیست، بلکه ارجاع او به طبیعت ریاضی‌شده‌ی گالیله و دکارت است. «قانون طبیعی» که هابز از آن صحبت می‌کند نه طبیعتی غایت‌گراست و نه طبیعتی الهی. هدف هابز تأسیس فلسفه‌ی سیاسی نوینی است که تکمیل‌کننده‌ی انقلاب گالیله‌ای در زمینه‌ی عمل فیزیکی است. به همین دلیل، می‌توان گفت که لویاتان هابز اولین کوشش در جهت علمی‌کردن سیاست است که جایگزین بینش ارسطویی از سیاست و انسان می‌شود. هرچند که در لویاتان هابز منشأ و مشروعیت تأسیس قرارداد اجتماعی را در «مردم» قرار می‌دهد ولی معتقد است که مردم در ازای پیمانی که با حاکمیت وضع می‌کنند از هیچ‌گونه آزادی سیاسی برخوردار نیستند.

فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا را می‌توان به‌عنوان اندیشه‌ای ضد هابزی در نظر گرفت، زیرا مبنای فلسفه‌ی سیاسی او در ایده‌ی «ترس از مرگ» نیست، بلکه برپایه‌ی مفهوم «آزادی» است. آنجا که هابز از امیال فردی حرکت می‌کند، اسپینوزا از مفهوم potentia به معنای نیروی طبیعی انسان سخن به میان می‌آورد. از دیدگاه اسپینوزا آزادی پایه و اساس کالبد سیاسی است و غایت سامان سیاسی، آزادی مردم است و نه سلطه‌ی حکمران بر مردم. به همین جهت، اسپینوزا انتقال تمامی قدرت‌ها را به یک نفر نوعی از بردگی می‌داند و نه صلح. شاید به همین علت، از نظر اسپینوزا نیروی طبیعی افراد امری تجزیه‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر است، زیرا به گفته‌ی او آزادی سیاسی یک ضرورت طبیعی است.

منتسکیو نیز همچون اسپینوزا غایت فلسفه‌ی سیاسی مدرن را مسئله آزادی می‌داند. پروژه‌ی منتسکیو در روح‌القوانین اندیشیدن در مورد آزادی و شکل دادن به آن در قالب قانون اساسی است. از دیدگاه او، آزادی فقط در ارتباط با ضرورت قوانین امکان‌پذیر است و آنچه را که ما «قانون» می‌نامیم در حقیقت چیزی نیست جز رابطه‌ی موجود میان عناصر تشکیل‌دهنده‌ی سامانی

تاریخی-سیاسی. مسئله متسکیو برخلاف هابز و اسپینوزا ایجاد قراردادی اجتماعی نیست، بلکه تعادلی سیاسی در جامعه است. پرسش فلسفی او در مورد شیوه تأسیس کالبد سیاسی نیست. فلسفه سیاسی متسکیو بر پایه پرستی در مورد نهادها و به ویژه نهاد قانون بنا شده است. متسکیو از خود می پرسد: «چه چیزی ساختار یک نهاد سیاسی را تعیین می کند؟» و پاسخ او به این پرسش، وحدت میان «طبیعت» و «اصل» است. دولت از نظر متسکیو کلتی طبیعی و اصولی است. طبیعت یا طبیعت هر حکومتی با اصلی منطبق است، برای مثال ترس برای استبداد و فضیلت برای جمهوری. لذا، برای ایجاد تعادل در دولت باید به روابط میان قوای سه گانه توجه کرد و آنها را به طور مفهومی از یکدیگر جدا ساخت. به گفته متسکیو در دولتی که بر مبنای آزادی قرار گرفته باشد، هر قوه ای از مطلقه شدن قوه دیگری جلوگیری به عمل می آورد. همان طور که می بینیم، فلسفه سیاسی متسکیو برای اولین بار بر مبنای تفکیکی جامعه شناختی از اشکال گوناگون قدرت گرفته است و متسکیو به عنوان جامعه شناس مدرن این تفکیک و طبقه بندی را با بهادادن به قانون اساسی انگلستان در مقابل استبداد شاهی در فرانسه شکل می دهد. متسکیو در جست و جوی مدل کلی و جهانی ای برای حاکمیت سیاسی است که از نظر او در قانون اساسی انگلستان تجلی می یابد. با روسو کل مفهوم حاکمیت است که مورد سؤال قرار می گیرد. هابز، اسپینوزا و متسکیو، هر سه از حاکمیت با میانجی سخن می گویند. ولی برای روسو مشروعیت سیاسی بر پایه حاکمیت مردم و نه اصل نمایندگی قرار می گیرد. از این رو روسو فیلسوفی است مدرن با نفسی کلاسیک، زیرا می کوشد تا تجربه یونان باستان را در مدرنیته سیاسی پیاده کند. برای او نمایندگی سیاسی چیزی نیست جز فساد حاکمیت، زیرا از نظر او اراده مردم امری تجزیه ناپذیر است. مبنای هستی شناختی فلسفه سیاسی روسو «اراده

کلی»^۱ است. «اراده کلی» یک متن کلی است که ضامن آزادی همگان است. پس «اراده کلی» یعنی اراده مردم که بیانگر اندیشه مردم در مورد مردم است. به عبارت دیگر، به گفته روسو زمانی که مردم می‌اندیشند، اندیشه آنها شکلی کلی به خود می‌گیرد زیرا در شکلی کلی به آزادی می‌اندیشند. شکی نیست که روسو یکی از مهم‌ترین محورهای فلسفه سیاسی مدرن است و تمام کوشش فلسفی و سیاسی لیبرالیسم فراسوی قرن نوزدهم (افرادى چون بنجامن کنستان) به منظور رد اندیشه سیاسی روسو و نظریه دموکراسی بدون میانجی اوست.

از روسو به بعد و با انقلاب فرانسه و نتایج فلسفی و تاریخی آن، دوره مدرنیته سیاسی دوم آغاز می‌شود که بیان فلسفی آن را در سه فیلسوف آلمانی یعنی کانت، فیشته و هگل می‌توان بررسی کرد. اگر قبول داشته باشیم که روسو متفکری است که کلیت دولت مدرن را نه در قالب «نهادی تاریخی» (همچون متسکیو) بلکه در چارچوب ایده‌ای فلسفی (چون اراده کلی) می‌اندیشد، پس می‌توان نتیجه گرفت که ایده آلیسم آلمانی کانت، فیشته و هگل کوششی است برای نظام‌مند کردن این ایده و بیان آن در قالبی متافیزیکی. خوانندگان تیزبین کانت می‌دانند که او کالبد سیاسی و غایت آن را بر مبنای عقل محض عملی پایه‌ریزی می‌کند. نتیجه فلسفی این عمل دو چیز است: یکی، توجه به زندگی مشترک سیاسی انسان‌ها بر مبنای حق به عنوان ایده پیشینی عقل و دیگر طرح چگونگی رابطه میان شهروندان و دولت بر پایه مفهوم حق. از دیدگاه کانت آنچه که مطلق است و باید از آن پیروی کرد حاکمیت قانون است و نه حاکمیت حکمران، زیرا قانون ایده‌ای عقلانی است که عقل به نحوی خودمختار به خود می‌دهد. پیروی از قانون به منزله پیروی از عقل و آگاهی از مفهوم «بشریت» است که به منزله مفهومی کلی ما را به ایده صلح مستمر و پیوسته می‌رساند. به گفته کانت صلح مستمر نتیجه تجلی

عملکرد عقل عملی است. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی مدرن با اندیشیدن دولت به عنوان امری سیاسی اراده مدرن غایت خود را در صلح مدنی و بین‌المللی مستمر و بی‌پایان می‌یابد. بدین‌گونه، چون جامعه سیاسی بر اساس هیچ‌گونه اصل متعالی و از پیش تعیین شده‌ای قرار نگرفته است، پس تجلی حاکمیت عقلانی مردم در قالب قانون شکل می‌گیرد.

در اینجا به فلسفه سیاسی هگل می‌رسیم که نقطه پایانی دوره دوم مدرنیته سیاسی است. هدف هگل آشتی دادن ایده روسویی دولت (که بر پایه اراده کلی است) با فلسفه پدیدارشناختی خودش (که سیر عقل در تاریخ) است. دولت هگل ساختاری مدرن و عقلانی است، چون همان‌طور که دیدیم قانون از نظر مدرن‌ها تجلی جامعه مدرن است. از دیدگاه هگل دولتی که به‌طور عقلانی در مورد خود می‌اندیشد در چارچوب کلیتی قانونی و یا قانون کلی این عمل را انجام می‌دهد. به همین دلیل، هگل معتقد است هر آنچه که واقعی است عقلانی است و هر آنچه که عقلانی است واقعی است. از نظر هگل، دولت نقطه تلاقی میان واقعیت تاریخی و عقل پدیدارشناختی است. هگل برخلاف نظریه پردازان قرارداد اجتماعی در فکر توضیح «وضع طبیعی» نیست، زیرا به فکر اندیشیدن در مورد منشأ دولت نیست. برای هگل دولت داده‌ای تاریخی و پدیدارشناختی است و به همین جهت ساختار دولت خود دولت است. پس با هگل فلسفه سیاسی شکل تاریخی‌گر به خود می‌گیرد، زیرا دولت هگل منشأ و غایتی تاریخی دارد. به گفته هگل دولت واقعیتی است که در آن جزئیات فرد با کلیت عقل در آشتی قرار می‌گیرند. شاید به همین علت است که فقط دولت و نه جامعه مدنی می‌تواند ادعای کلی بودن بکند، زیرا جامعه مدنی فضای اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد یعنی «نظام احتیاجات» است و آزادی در چارچوب نظام احتیاجات مطرح نمی‌شود. هگل فلسفه سیاسی را واقعیت «اخلاق عمومی»^۱ توصیف می‌کند. اخلاق

عمومی وحدت میان «حق انتزاعی» و «اخلاقیات» است، یعنی آنجا که حق به شکل نظام اخلاقی عمومی توسط شهروندان درونی می‌شود. پس اخلاق عمومی همسانی میان واقعیت تحقق یافته افراد به منزله آزادی و فرایند شکل‌گیری حق است. دولت عقلانی‌ترین و واپسین مرحله شکل‌گیری حق است. به گفته هگل دولت آزادی تحقق یافته است. همان‌طور که می‌بینیم نظر هگل فلسفه سیاسی مرحله‌ای است از فرایند کلی روح و ذهن که به شکلی پدیدارشناختی-منطقی در تاریخ تحقق می‌یابد. بدین‌گونه با فلسفه سیاسی هگل دوره دوم مدرنیته سیاسی به پایان می‌رسد. پس به همان‌گونه که به قول هایدگر هگل پایان متافیزیک ذهنیت است، پایان دوره‌ای از فلسفه سیاسی مدرن نیز هست.

دوره سوم مدرنیته سیاسی با مارکس و نیچه آغاز می‌شود. ویژگی این دوره مخالفت با فلسفه سیاسی هگل و متافیزیک ذهنیت است. مارکس و نیچه با به پرسش گذاشتن تاریخ متافیزیک غرب و به‌ویژه تاریخ ذهنیت اصول فلسفه سیاسی مدرن را زیر سؤال می‌برند. از دیدگاه مارکس پاسخ به پرسش‌های اجتماعی و سیاسی دیگر وظیفه فلسفه سیاسی مدرن نیست، زیرا به گفته او این پراکسیس انقلابی است که تعیین‌کننده شکل سیاسی آتی است و روابط اقتصادی و سیاسی میان شهروندان را تعیین می‌کند. مارکس سیاست را از حیطة فلسفه بیرون می‌کند، چون از نظر او فلسفه دیگر قدرت اندیشیدن درباره سیاست را ندارد. مارکس با زیر سؤال بردن کالبد سیاسی فلسفه هگل آزادی تاریخی را از نو بر پایه کلیتی انقلابی توصیف می‌کند. بدین‌گونه مارکس «هستی‌شناسی انقلاب» را جایگزین پدیدارشناسی سیاسی هگل می‌کند.

نیچه به نوبه خود با مورد سؤال قراردادن تاریخ فلسفه غرب (که نقطه آغازین آن ایده آلیسم افلاطون و پایان آن ایده آلیسم هگلی است) فلسفه سیاسی مدرن را دچار بحران می‌کند. او با نقد ارزش‌های مسیحی و ارزش‌های سیاسی جامعه بورژوازی مدرن در جست‌وجوی صورت نوعی و

ازلی جدیدی برای انسان است که در مفهوم کلیدی «اراده معطوف به قدرت» شکل می‌گیرد. بدین‌گونه نیچه می‌کوشد تا انسان دموکراتیک مدرن را پشت سرگذارد و به انسان جدیدی با ارزش‌های فلسفی و سیاسی جدیدی دست یابد. عبور نیچه از آنچه که او «افول بشریت» می‌نامد به معنای نفی جوهر بشری نیست بلکه به منزله کامل کردن آن است. نیچه به دنبال رنسانس جدیدی است که نقد مطلق ارزش‌ها را با خود به همراه دارد. نقد مطلق ارزش‌ها به معنای نقد و عبور از نیروهای تضعیف‌کننده و تخریب‌کننده انسان است. به عبارت دیگر، از نظر نیچه مبارزه سیاسی نبرد درونی‌ای است که میان دو نگرش اخلاقی در درون انسان اتفاق می‌افتد. به همین جهت، می‌توان گفت که با نیچه فلسفه سیاسی تبدیل به تبارشناسی اخلاقی می‌شود.

با نقد نیچه‌ای و مارکسی فلسفه سیاسی مدرن راه برای دوره چهارم مدرنیته سیاسی باز می‌شود. از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره رویارویی فیلسوفان سیاسی با توسعه عقل ابزاری و واقعیت توتالیتار قرن بیستم است. در این دوره ما با سه نحله اساسی و متضاد در زمینه فلسفه سیاسی روبه‌رو هستیم: اول نقد استراوسی فلسفه سیاسی مدرن که به دنبال نقد هایدگری از تاریخ متافیزیک شکل می‌گیرد. دوم، نقد آرنست از سیاست مدرن و کشف دوباره معنای کنش سیاسی و سوم، نقد پسامدرن از فلسفه روشنگری و سیاست مدرن که به بحران سوژه متافیزیکی و افول عامل سیاسی مدرن می‌انجامد.

به‌طور خلاصه، در فلسفه سیاسی پسامدرن سه محور اصلی اندیشه وجود دارد که در آثار فوکو، بودریار و واتیمو دیده می‌شود. میشل فوکو فلسفه سیاسی را در قالب آنچه که او «میکروفیزیک قدرت» می‌نامد جای می‌دهد. درحالی‌که ژان بودریار معتقد به افول فاعل سیاسی و پایان فلسفه سیاسی است. واتیمو نیز به نوبه خود بر این عقیده است که در دوره پساتاریخ (که ما در آن به سر می‌بریم) ما با بحران مفاهیم اساسی و پایه‌ای روایت مدرن دولت درگیریم. بدین‌گونه، تجربیات سیاسی و اجتماعی کوتاه‌مدت جایگزین

روایت‌های تاریخی و سیاسی درازمدت می‌شوند. ولی بحث اصلی برای زنده کردن فلسفه سیاسی میان لئو استراوس و هانا آرنتم صورت می‌گیرد. لئو استراوس به دنبال هایدگر و نیچه بر این عقیده است که غرب درگیر بحران معنوی عمیقی است. ولی او برخلاف نیچه و هایدگر ریشه‌های این نیهیلیسم معاصر را در گذار فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه سیاسی مردن می‌بیند. برای استراوس اندیشه سیاسی غرب دارای دو وجه است: یک وجه کلاسیک و یک وجه مدرن. تفاوت میان این دو وجه بر مبنای مفهوم «طبیعت» قرار گرفته است. از دیدگاه استراوس فلسفه سیاسی کلاسیک «طبیعت» را به شکل مقوله‌ای ابدی در نظر می‌گیرد که تعیین‌کننده نظم کیهانی است. به همین دلیل برای کلاسیک‌ها مقوله «حق طبیعی» در درون ساختار زندگی مشترکی طرح می‌شود. کلاسیک‌ها «زندگی مشترک» را بر پایه غایت یا telos قرار می‌دهند. پس می‌توان گفت که فلسفه سیاسی کلاسیک اندیشه‌ای غایت‌گراست. به گفته استراوس موضوع اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک طرح این پرسش است که: «بهترین نظام سیاسی کدام است؟». استراوس معتقد است که پاسخ به این پرسش در قالب بینشی تاریخی‌گرا امکان‌پذیر نیست. نقد استراوس به فلسفه سیاسی مدرن در ارتباط با جوهر تاریخی‌گر آن است. به قول او، جوهر تاریخی‌گر فلسفه سیاسی مدرن، موضوع «واقعیت» و موضوع «آرمان» (یعنی آنچه که باید باشد و آنچه که هست را یکی می‌کند. ماکیاوولی اولین متفکر مدرن است که به منظور ایجاد ساختار فلسفه سیاسی مدرن ایده نظم طبیعی و طبقه‌بندی شده یونان باستان را مورد سؤال قرار می‌دهد و تاریخ را به مثابه واسطه میان «آنچه که هست» و «آنچه که باید باشد» مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، استراوس اشکال بزرگ فلسفه سیاسی مدرن را در این امر می‌داند که مدرن‌ها موضوع «بهترین نظام سیاسی» را در ارتباط با حاکمیت یک فرد (ماکیاوولی) و یا یک جمع (روسو) در نظر می‌گیرند و «نظم طبیعی عینی» را به نقد می‌کشند. یکی از مسائل مهم لئو استراوس شیوه قرائت مدرن‌ها از متون کلاسیک است. او معتقد است که

چون فلسفهٔ سیاسی کلاسیک (یعنی افلاطون، ارسطو و فلسفهٔ قرون وسطا) تاریخی‌گر نیست، بنابراین نمی‌توان از طریق پژوهشی تاریخی به حقیقت متون فلسفهٔ سیاسی کلاسیک پی برد. به عبارت دیگر باید برای درک متون کلاسیک کوششی در جهت فهم «حقیقت» آن کرد. چنین کاری در صورتی امکان‌پذیر است که فقط به خود متن توجه نشود بلکه به پدیده‌ای توجه شود که متن ما را به طرف آن هدایت می‌کند. به همین دلیل، استراوس معتقد به «هنر خواندن میان خطوط» است، زیرا به عقیدهٔ او فیلسوفان سیاسی کلاسیک برای دو نوع خواننده می‌نوشتند: یک نوع خوانندهٔ عام و یک نوع خوانندهٔ خاص. آنچه که برای همگان نوشته شده آشکار و عیان است، ولی آنچه که برای خواص نوشته شده، رمزآمیز و اسرارآمیز است. همان‌طور که می‌بینیم، سنت استراوسی فلسفهٔ سیاسی، بازگشت به فلسفهٔ سیاسی کلاسیک است. این سنت که در دانشگاه شیکاگو شکل گرفت، بعدها با شاگردان استراوس و به‌ویژه شخص آلن بلوم^۱ ادامه پیدا کرد.

سنت دیگری که در ۳۰ سال گذشته تأثیر بسزایی بر ساختار فلسفهٔ سیاسی مدرن داشته، در اندیشهٔ سیاسی هانا آرنت تجلی می‌یابد. هر چند که آرنت خود کلمهٔ «نظریهٔ سیاسی» را به جای «فلسفهٔ سیاسی» به کار می‌برد و به وضوح در کتابش سنت پنهان به این مسئله اشاره می‌کند که «به محفل فیلسوفان تعلق ندارد»، ولی با وجود این نقش او در شکل‌دادن به فلسفهٔ سیاسی دموکراتیک جدیدی در غرب مهم بوده است. هر چند که هانا آرنت به تقسیم‌بندی استراوسی میان فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و فلسفهٔ سیاسی مدرن موافق نیست، ولی او خود یکی از منتقدان سرسخت مدرنیته است. آرنت معتقد است که ما در دورهٔ مدرن به دو نوع بیگانگی رسیده‌ایم: از یک سو بیگانگی به جهان و از سوی دیگر بیگانگی به کرهٔ ارض. این بیگانگی دوگانه به دلیل گسستی است که با گذشتهٔ ما صورت گرفته. ولی آرنت با آگاهی

کامل از این گسست می‌کوشد تا رابطه جدیدی میان انسان‌های مدرن و میراث فلسفی گذشته ایجاد کند. او این رابطه را در عمل «اندیشیدن» می‌بیند. اندیشه برای آرنت به معنای طرح پرسشی در مورد ماهیت سیاست و چگونگی زندگی سیاسی انسان‌هاست. به گفته آرنت در دوران ما رابطه «اندیشه» و «رویداد» قطع شده است و وظیفه فیلسوف و اندیشمند بازاندیشی در مورد رویدادهاست. اندیشیدن در مورد رویدادها به معنای ایجاد محورهای فکری برای سامان بخشیدن به معنای سیاست است. از آنجا که سیاست جهان مشترکی است که انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند، پس سیاست را می‌توان به‌عنوان تنها فضایی در نظر گرفت که به زندگی افراد اجتماع معنا می‌بخشد. از نظر آرنت سیاست تنها فضایی است که انسان‌ها قادرند در آن به آزادی خود دست یابند. از این‌رو، سیاست جهان کثرت است، زیرا جهان مشترک انسان‌هاست. این کثرت شرط لازم «گفتار» و «کنش» انسانی است. از دیدگاه آرنت «کنش» همواره آغازی نو است و این شروع جدید است که به ما اجازه آزاد بودن را می‌دهد. آرنت دو مسئله، آزادی و کنش سیاسی را در ارتباط با دو پرسش مطرح می‌کند. اول اینکه، چگونه می‌توان بعد از تجربه رژیم‌های توتالیتار در مورد سیاست اندیشید؟ و دوم، چگونه و چرا در جهان امروز فضای خصوصی بر فضای عمومی تسلط یافته است؟ از نظر آرنت، پاسخ به این دو پرسش در نحوه اندیشیدن و داوری کردن در مورد رویدادهای تاریخی خلاصه می‌شود. به گفته او، اندیشیدن یعنی در جست‌وجوی معنا بودن و طرح پرسش در مورد جهان مشترک انسان‌ها. لذا، تنها با طرح پرسش و داوری صحیح است که انسان‌ها می‌توانند در مورد موضوع «شر» (که سیاست جهان معاصر را تهدید می‌کند) مسئولانه فکر و عمل کنند. برای آرنت تنها راه مبارزه با «شر» و ناامیدی که در زمینه سیاست ایجاد می‌کند، از نو اندیشیدن سیاست است. از نو اندیشیدن یعنی قدرت طرح کردن سؤال در برابر رویدادهای سیاسی‌ای که ما را به پرسش وامی‌دارند.

پس در پاسخ به این پرسش که «فلسفهٔ سیاسی چیست؟» می‌توان گفت: فلسفهٔ سیاسی سیاستی فکر شده است، یعنی آنجا که سیاست خود تبدیل به مفهومی فلسفی می‌شود. بدین‌گونه، فیلسوف سیاسی با طرح مفهوم حقیقی سیاست می‌تواند به حقیقت سیاست دست پیدا کند، زیرا فلسفهٔ سیاسی چیزی نیست جز سیاستی فلسفی.

تامس هابز

نظریه اخلاقی تامس هابز همچون تکانه‌ای سخت بر پیکره جهان فکری در نیمه قرن هفدهم پدید آمد. تا پیش از ماکیاولی هیچ فیلسوف دیگری این چنین در بازسازی و اصلاح دیدگاه‌های کهن تراسیماخوس^۱ درباره «عدالت» و اینکه عدالت بهره‌اقویاست، پیش نیامده بود.

هابز نخستین کسی بود که دیدگاه‌های خود را در چارچوبی مدلل، منطقی، استوار و ژرف عرضه می‌کرد. از همین روست که بسیاری پژوهشگران با خواندن لویاتان، بر دیدگاه‌های هابز درباره اخلاق و موجودیت انسانی صحنه گذاشتند. آنها از این می‌ترسیدند که، دیدگاه‌های هابز درباره بشر درست باشد. بنابراین وظیفه مهم فلسفی کسانی که با دیدگاه‌های هابز برخورد می‌کردند این بود که سه مورد را روشن کنند:

۱. انسان در وضع طبیعی، در شرایط جنگی نیست.

1. Thrasymachus

۲. نظریه هابز نظریه‌ای ناپایدار است.

۳. واژگانی چون «سعادت»، «حق» و «عدالت» بیانگر برخی ویژگی‌های جاودانه و زنده از امور و چیزهاست.

درواقع نخستین کوشش جدی در برخورد با دیدگاه‌های هابز از سوی آلمانی‌ها صورت گرفت. آنها در سال‌های ۱۸۳۹ و ۱۸۴۵ آثار کامل هابز را به دو زبان انگلیسی و لاتین چاپ و منتشر کردند. اوج این توجه نهایتاً در آثار و نوشته‌های فردیناند تونیس، جامعه‌شناس آلمانی، پدیدار گشت. پس از آن، توجه به آثار هابز با پیدایش اندیشه‌های سیاسی توتالیتر به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات ایجاد شده بر اثر رشد شتابان صنعت در روسیه، ایتالیا و آلمان، بیشتر شد. و در آغاز قرن بیستم، موجی از مطالعات پیرامون اندیشه‌های هابز در این کشورها بالا گرفت. نقطه عطف دیگری در این زمینه، در سال‌های پایانی دهه ۳۰ یعنی زمانی بود که لئو استراوس کتاب خود را درباره فلسفه سیاسی هابز به چاپ رساند و آ. ای. تیلور نیز کتاب آیین اندیشه اخلاقی هابز را در سال ۱۹۳۸ منتشر ساخت.

رئوس اصلی مطالعه تیلور آن است که تفسیر یکپارچه و متعادلی از شخص هابز به‌عنوان یک «خودمدار»^۱ و «غایت‌گرا»^۲ (یعنی کسی که بر آن است تعهد به چیزی کلاً از نتایج و پیامدهای عملی در انجام آن امر ناشی می‌شود) در اخلاقیات نادرست است. از نظر تیلور، هابز غایت‌گرا نیست، بلکه دئوتولوژیست^۳ است (یعنی کسی که معتقد است اعمالی وجود دارند که انسان‌ها باید بدون توجه به نتایج و پیامدهای ناشی از آنها، انجامشان دهند). در اینجا با مطالعه دیدگاه‌های فلسفی هابز درباره انسان، خدا و جامعه، درمی‌یابیم که او می‌تواند غایت‌گرا، و یا دئوتولوژیست باشد. اکنون بهتر است روشن کنیم مسئله هابز چیست و او برای حل مسئله

1. egoist

2. teleologist

3. deontologist

سیاست از چه روش‌هایی بهره می‌گیرد؟ مسئله‌ای که هابز را در زمینه اخلاق و فلسفه سیاسی به اندیشه وامی‌دارد این است که چگونه می‌توان از جنگ داخلی و اغتشاشات و بی‌نظمی‌های مدنی در یک جامعه جلوگیری کرد. بنابراین، می‌توان گفت که فلسفه سیاسی باید در واقع پاسخی به تهدیدها، مخاطرات و واقعیت جنگ‌های داخلی باشد. در این مسئله باید به این نکته پاسخ داد که چگونه می‌توان از جنگ داخلی و عواقب آن پرهیز کرد. از نظر هابز، تبعیت مطلق از سوی متبوعین و بندگان، تنها راه برای ایجاد ثبات سیاسی است. بنابراین، فلسفه سیاسی هابز کوششی در جهت اثبات ضرورت حاکمیت مطلق است. اما در اینجا نیز هابز با مسئله‌ای روبه‌روست، و آن اینکه، او نمی‌خواهد بپذیرد که شورش علیه حقوق الهی شاه بخشی از ساختار قرون وسطایی جامعه و اندیشه قرون وسطایی است. حتی اگر هابز شورش علیه اقتدار کلیسایی و شورش علیه مفهوم ارسطویی علوم را می‌پذیرد، اما به هیچ وجه نمی‌خواهد حق شورش علیه شاه را بپذیرد. بنابراین، در کار هابز یک تناقض نهفته است. زیرا از یک سو تحولات عظیم در علوم و مذهب را می‌پذیرد و از سوی دیگر می‌خواهد در زمینه اخلاق و سیاست، اقتدار را محفوظ بدارد.

با این حال، آنچه که درباره فلسفه هابز تازگی دارد و چشمگیر است، آیین اندیشه او حول مطلق‌گرایی سیاسی نیست، بلکه روشی است که او برای اثبات نظر خود به کار گرفته است. فلسفه هابز در واقع کوششی است برای به‌کارگیری روش‌ها و مفاهیم بنیادی فیزیک مدرن برای مطالعه انسان، هم به‌عنوان فرد و هم به‌عنوان یک شهروند. بدین ترتیب هابز می‌کوشد برای مطالعه جامعه از دور راه وارد شود: یکی مسیر علمی است. هابز در اینجا روش علمی توضیح علت و معلولی را برمی‌گزیند. دوم آنکه هابز علوم انسانی و اجتماعی را بخشی از فیزیک می‌داند و با قوانین فیزیک به آنها می‌نگرد. این نگرش در واقع کلید دیدگاه‌های مادی‌گرایی متافیزیکی اوست. از نظر هابز علم و فلسفه عمدتاً یکی هستند، زیرا در قرن هفدهم، در واقع

هنوز تمایزی میان این دو مفهوم وجود نداشت. فلسفه و علم هر دو به معنای «پژوهش»^۱ به کار گرفته می شدند و هابز نیز عمدتاً متوجه پژوهش درباره کنش انسان در جامعه های نظم یافته بود. اما هابز به فلسفه کلاسیک، بر این پایه که هیچ نتیجه سودمندی نداشته است، می تازد و در این مورد ما را به ارزش های هندسه ارجاع می دهد. از نظر هابز، کسانی که می خواهند فلسفه به دیگران بیاموزند، نخست باید خود دانش گسترده ای در هندسه فرا بگیرند. بنابراین، روش هابز روش هندسی است و در اینجا، هابز در واقع تحت تأثیر گالیله قرار دارد. زیرا گالیله اعتقاد داشت که کتاب طبیعت باید به زبان ریاضیات نوشته شود.

هابز به واقع نمی گوید که روش هندسی را می توان در مطالعه رفتار انسانی به کار برد. او بر این باور است که روش منطقی ای که در هندسه وجود دارد، روش علمی درستی است که می تواند در مطالعه فرد و جامعه نیز از آن استفاده شود. منظور هابز آن است که باید روابط علت و معلولی میان ماهیت انسان و ماهیت جامعه مورد مطالعه قرار گیرد. از نظر او، قوانین طبیعت خود به ما می گویند که چگونه یک وضع و دولت بسامان را حفظ و نگهداری کرد. هابز دستگاه فلسفه سیاسی خود را با این نظریه از واقعیت آغاز می کند که از نظر او برای فهم بسیار ساده است و بر این محور قرار دارد که دنیا مجموعه ای از اجسام و ماده در حال حرکت است. وقتی هابز از اندیشه ماده در حرکت سخن می گوید، در واقع کوشش دارد میان نظریه گالیله و ویلیام هاروی تلفیقی ایجاد کند. هابز این اندیشه را می پرورد که زندگی شکلی از حرکت و جنبش درونی ماده است. بنابراین، هابز رفتار جانوران و از جمله رفتار انسانی را به عنوان شکلی از ماده در حال حرکت می داند که معلول یک جنبش درونی کالبدشناختی است. هابز با ارائه مفهومی مادی گرایانه از احساس و درک، به عنوان جلوه و بروز حرکت کالبدی، بر آن است که

تصویری از تجارب شناخت، که بر پایه احساس شکل می‌گیرند، عرضه کند. او از همین بنیادهای ساده تحلیلی کاملاً پیچیده از انگیزه‌ها و احساسات انسان به عمل آورد.

هابز «سعادت» و «شوربختی» را در قالب معنای «میل» و «تنفر» تعریف می‌کند. از نظر او، «سعادت» به سادگی همانا هدف میل است و «شوربختی» هدف و موضوع تنفر و رویگردانی است. بنابراین، کنشی که ناشی از جنبش کالبدی است، یا به صورت میل و یا به صورت تنفر جلوه می‌کند. بنابراین، کنشی که به واسطه اراده ایجاد می‌شود اختیاری است. هابز میان رفتار اختیاری و خودخواسته و رفتار ناخواسته، ضمن رد مفهوم اراده آزاد تمایز می‌نهد. از نظر او، همه کنش‌ها الزامی‌اند اما همه کنش‌ها به سبب علت‌های خارجی ضرورت نمی‌یابند. آزادی و یا رهایی، اموری‌اند که با اجبار بیرونی و خارجی در تضادند. برای مثال، اگر مرا به زندان بیفکنند دیگر آزاد نیستم.

چگونه می‌توان نظر هابز درباره کالبدشناسی و انگیزه‌های انسانی را در یک جمله بیان کرد؟ می‌توان گفت که از نظر او، افراد انسانی دستگاه‌هایی عقلانی تحت انگیزش عواطف و به راهنمایی عقل خود هستند که تمایل به خوشبختی و یا موفقیت مستمر در به دست آوردن چیزهایی هستند که انسان در هر زمان بدان‌ها تمایل دارد. اما این نظر چه کمکی به مسئله نظم اجتماعی می‌کند؟ آن‌چنان که هابز می‌پندارد، مسئله اجتماعی آن است که انسان به لحاظ گوهر و طبیعت خود، به دنبال صیانت و سعادت خود است، و هرگاه روح دو فرد انسان به یک چیز مایل شوند، آن دو دشمن یکدیگر می‌شوند و اگر دشمن شدند، می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند و یا یکی تسلیم دیگری شود. بدین ترتیب هابز بر آن است که همه انسان‌ها در پی به تحقق رساندن سعادت خود هستند. به سخن دیگر، از نظر هابز تجربه به ما نشان می‌دهد که گوهر انسان عمدتاً خودمدارانه است. چرا؟ زیرا تمایل طبیعی هر انسانی آن است که زندگی خود را حفظ و مصون بدارد. بنابراین، انسان‌ها

اساساً در جهت منافع خود هستند و بر این اثر با هم به رقابت و ستیز می‌پردازند. از این‌روست که هابز می‌اندیشد هرج و مرج امری طبیعی است. حال آنکه جامعه‌ی منظم و سامان‌یافته ابداعی و تصنعی است. پس، انسان در وضع طبیعی میل به سعادت خود دارد و برای حفظ خود، به هر تلاشی می‌پردازد. طبق نظر هابز میل انسان برای سعادت مستمر او را به سوی میل به لذت و ذخیره‌ی آن برای آینده می‌کشاند.

اما وضع طبیعی از نظر هابز چگونه است؟ به نظر او، وضع طبیعی بیش از آنکه مفهومی تاریخی باشد، ابزاری تحلیلی است. او همانند دیگر نظریه‌پردازان سیاسی بر آن است که جایگاه انسان در وضع طبیعی، عملاً شرایطی را فراهم می‌کند که او در پی تعیین فواید اقتدار سیاسی از طریق روشن کردن خطرات آن در نبود این اقتدار است. پیش از هابز، نظریه‌پردازان دیگر درباره‌ی چگونگی رفتار با انسان در برابر شرایط پیش آمده، بحث کرده‌اند، اما مفهوم وضع طبیعی هابز صرفاً یک فرضیه‌ی تاریخی نیست. بلکه یک تحلیل منطقی است از اینکه هر شخص عقلانی در شرایط نبود شناخت درباره‌ی زندگی پس از مرگ و در شرایط فقدان اقتدار سیاسی موجود که قادر به ایجاد و نظم باشد، چگونه باید رفتار کند.

هابز دست‌کم به دو دلیل از وضع طبیعی سخن می‌گوید: اول آنکه جامعه‌ی انسانی برای فرد انسان امری طبیعی نیست. طبیعی، بدان صورت که جامعه‌ی جانوران، مثل مورچگان و یا زنبوران، برای هر مورچه یا زنبوری طبیعی است. دلایل هابز در اینکه می‌گوید جامعه‌ی انسانی برای انسان طبیعی نیست، چنین است که:

۱. جامعه‌های انسانی محصول کار طبیعت نیستند، بلکه محصولاتی تصنعی هستند که به دست انسان‌ها ساخته شده‌اند.
۲. هیچ فرد و یا گروهی از انسان‌ها، به لحاظ طبیعت خود اقتداری بر دیگر افراد یا گروه انسانی ندارد. به سخن دیگر، اقتدار از سوی طبیعت

اعطا نمی‌شود، بلکه از طریق قرارداد و توافق میان انسان‌ها، با استفاده از عقل حاصل می‌شود.

این دلیل دوم، در بحث درباره مفهوم وضع طبیعی، برای آن است که نشان دهد انسان‌ها به حکم عقل جامعه‌های انسانی را ایجاد می‌کنند و در این راه به افراد و یا گروه‌هایی اقتدار می‌دهند. هابز می‌کوشد برای روشن شدن این مطلب بگوید که وضع طبیعی وضع ناملایم و خطرناک است. بنابراین، می‌توان گفت که از نظر هابز وضع طبیعی برای انسان‌ها، طبیعی است اما عقلانی نیست. حال آنکه جامعه عقلانی است اما طبیعی نیست. اما می‌توان تضاد میان عقل و طبیعت را برطرف کرد، زیرا بشر موجودی عقلانی است. با این حال، طبیعت غیرعقلانی انسان، همواره او را به سوی وضع طبیعی سوق می‌دهد. بنابراین، وجود وضع طبیعی یک تهدید مستمر و واقعی است که باید به قوت عقل با آن مبارزه کرد.

هابز عبارت «وضع طبیعی» را در دو معنای متفاوت به کار می‌برد: یکی در معنای عام، که اشاره به نبود کلی هرگونه جامعه مستقر انسانی دارد و دوم در معنایی خاص‌تر، که به سادگی اشاره‌ای به نبود حاکمیت جامعه مدنی است. هابز می‌کوشد اثبات کند که در وضع طبیعی، هر فرد منافی دارد که با منافع دیگر افراد در تضاد است. بنابراین، هر کس مجاز است که پیش از آنکه مورد حمله قرار گیرد، به همسایگان خود حمله کند. از این‌رو، وضع طبیعی وضع جنگی مستمر برای هر انسان علیه دیگری است. البته این نظر هابز بدان معنا نیست که در وضع طبیعی همواره جنگ و ستیز برپا می‌شود، بلکه تنها بدان معناست که شرایط جنگ مهیاست. این جنگ و ستیز ناشی از سه اصل موجود در طبیعت بشری است: اول رقابت، دوم اختلاف و سوم شهرت. اصل نخست انسان‌ها را برای کامیابی مهاجم می‌کند. دومی، انسان‌ها را برای صیانت مهاجم می‌کند و سومی، انسان‌ها را وامی‌دارد تا برای شهرت به خشونت دست یازند. بدین ترتیب، گروه نخست برای سلطه‌یابی بر دیگران از

خشونت بهره می‌جویند. گروه دوم از خشونت برای دفاع از خود استفاده می‌کنند و گروه سوم نیز برای کسب منزلت و شأن چنین می‌کنند.

هابز با این سخنان می‌خواهد به مسئله مالکیت و حرفه انسان‌ها در وضع طبیعی بپردازد. مسئله‌ای که بعدها ژان ژاک روسو در آثار خود به‌عنوان تنها امکان موجود در جامعه به آن می‌پردازد. از نظر هابز، ملاک مالکیت در وضع طبیعی، به واسطه قدرت شخص در به دست آوردن و حفظ آن سنجیده می‌شود. من تنها زمانی مالک چیزی هستم که قدرت به‌دست آوردن آن را داشته باشم و از همین قدرت بتوانم برای نگهداری آن استفاده کنم. در وضع طبیعی، چیزی چون درست و نادرست حق و باطل و یا عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد. اما هر کس دارای وظیفه طبیعی است تا هر آنچه را که فکر می‌کند برای سعادتش لازم است انجام دهد. بدین ترتیب، بشر برای سعادت مستمر زندگی خود می‌کوشد و در این راه ممکن است شرایطی به‌وجود آید که حتی زندگی خود را از دست بدهد. انسان‌ها به‌گونه‌ای طبیعی، از مرگ روی گردانند و از این‌رو، در وضع طبیعی، که در واقع وضعی جنگی است، با هراس رو در رویند. وضع طبیعی جنگی با چنین سرانجامی، هر مرد عاقل را وامی‌دارد که در پی شرایطی بهتر و خواهان صلح باشد. این نسخه عقلانی که خود مستلزم ابزاری برای حفظ و تأمین هدف بنیادی انسان برای سعادت خود است، از سوی هابز به‌عنوان قانون کلی و یا «آموزه عقل» خوانده می‌شود. هابز این وضع را «نخستین قانون طبیعت» نیز می‌نامد. قانون طبیعت با حقوق طبیعی متفاوت است. حق طبیعی امری است که ما برای حفظ سعادت خود از آن بهره می‌بریم و یا کاری است که می‌خواهیم آزادانه انجام بدهیم. اما قانون طبیعت، راهنما و یا قانونی کلی است که بر پایه عقل پی‌ریزی شده و انسان به واسطه آن، از کارهایی که برای زندگی او ویرانگر و خطرناک‌اند، منع می‌شود. بنابراین، قانون طبیعت به ما می‌گوید که چه باید انجام بدهیم، و به چه چیز باید پایبند باشیم تا زندگی خود را حفظ کنیم. این

یک حکم فرضی^۱ است و ابزار و راهنمایی‌های لازم را به نفع ما تجویز و پیشنهاد می‌کند. ارزش‌هایی که از سوی قانون تجویز می‌شوند، جنبه مشورتی دارند. نه اخلاقی مطلقاً و نه فرمان و یا دستورند. بنابراین، گام برداشتن خلاف قانون طبیعت یک کنش غیرعقلانی است.

۱. قانون نخست طبیعت اشاره بدان دارد که چون صلح برای حفظ زندگی همه انسان‌ها سودمند است، پس به نفع همگان است که در ایجاد آن بکوشند.

۲. قانون دوم طبیعت مربوط به آن است که انسان‌ها چه باید انجام بدهند تا به صلح برسند و بدین ترتیب امیالشان ارضا شود. پس قانون دوم به اشخاصی نیاز دارد که از حق طبیعی خود نسبت به همه چیز بگذرند، اما تنها به شرطی که دیگران نیز چنین کنند. بدین ترتیب، اگر قرار باشد قانون دوم اجرا شود، پس ضروری است که انسان‌ها با یکدیگر به توافق و اجماع برسند. اما توافق‌ها به خودی خود نافذ نیستند، مگر آنکه استحکام یابند. و این امر در واقع موضوع قانون دوم طبیعت است.

۳. قانون سوم طبیعت، از انسان‌ها می‌خواهد تا به توافق‌ها و پیمان‌های خود پایبند باشند. از نظر هابز، قانون سوم طبیعت در واقع خاستگاه و منشأ عدالت است. به سخن دیگر، پای‌بندی به پیمان، یعنی قانونمند کردن عدالت و چون مقدم بر توافق انسان‌ها خطایی وجود ندارد، پس عدالت اساساً وابسته به چنین توافق‌هایی است. از نظر هابز، عدالت به معنای حفظ و پایبندی به توافق‌های معنادار، و بی‌عدالتی به معنای شکستن این پیمان‌هاست. هابز در کتاب شهروند خود از ۱۸ قانون تکمیلی دیگر طبیعت یاد کرده و در کتاب لویاتان کلاً از ۱۹ قانون طبیعی سخن رانده است. اینها شامل قوانینی است که مشتمل بر نکات زیرند:

۱. انسان‌ها شاکر و خرسند از بهره‌هایی باشند که آزادانه به یکدیگر می‌رسانند.
۲. انسان‌ها بکوشند تا خود را با دیگران سازگار کنند.
۳. انسان‌ها از خطاهای دیگرانی که به خطای خود پی می‌برند و در مقام پوزش خواهی برمی‌آیند، چشم‌پوشند.
۴. انسان‌ها از مجازات، تجارب نیک آموزند.
۵. انسان‌ها از ابراز تنفر به یکدیگر خودداری کنند.
۶. هر انسانی، دیگران را چون خود در گوهر انسانی‌اش برابر بداند.
۷. هیچ انسانی، برای خود حق ویژه‌ای قایل نشود.
۸. انسان‌ها نسبت به هم داوری یکسان و بی‌طرفانه‌ای داشته باشند.
۹. هیچ‌کس در دعوا با دیگری، خود را در مقام داور و قاضی قرار ندهد.

بدین ترتیب، قوانین طبیعت چهره‌ای زیبا و کاملاً متفاوت از وضع طبیعی را به نمایش می‌گذارند. دنیای قوانین طبیعت در واقع دنیای همیاری‌ها و امنیت انسانی است و در آن، هنرها، صنایع و فرهنگ شکوفایی می‌یابند. هابز می‌کوشد بگوید که روابط اجتماعی انسان‌ها تنها از طریق اعمال قدرت و ایجاد یک جامعه سیاسی شکل می‌گیرد. چنانکه هابز تأکید می‌کند، قرارداد اجتماعی قراردادی است که میان همه شهروندان آینده دولت بسته می‌شود. هر کدام از شهروندان تعهد می‌سپارند که از حقوق طبیعی خود دست بشویند و از شخص یا انجمنی که به‌عنوان حاکمیت دولت شکل گرفته است، پیروی کنند. حاکمیت در واقع طرف قرارداد نیست. یعنی، حاکمیت هیچ تعهدی نمی‌سپرد. چون او باید دارای اقتدار مطلق باشد، حقوق او نباید به واسطه تعهدات قراردادی محدود شود. حاکم، تابع قانون طبیعت است و در این مورد مشابه و یکسان با هم یکی از افراد، جدا از قرارداد اجتماعی است. این نکته بدان معنی است که وظایف حاکمیت محتاطانه^۱ است.

1. prudential

درواقع، این وظیفه حاکم است که جامعه را در وضع صلح نگه دارد و هر کاری را که برای حفظ امنیت شهروندان لازم است، انجام بدهد. زیرا شکست در انجام چنین وظایفی به معنای بازگشت به وضع طبیعی خواهد بود.

در اینجا لازم است دو نکته یادآوری شوند: یکی آنکه حاکم هیچ تعهد قراردادی و یا تصنعی ندارد. بنابراین، آزاد است هر آنچه را که می‌اندیشد انجام دهد. دوم آنکه، متبوعین یا بندگان به واسطه قرارداد متعهدند که از همه قوانینی که حاکم توشیح و تنفیذ می‌کند، پیروی و تبعیت کنند. و چون اجتماع بدون وجود حاکم موجودیتی از خود ندارد، پس نمی‌تواند علیه حاکم وارد عمل شود. زیرا، بدون وجود حاکم، اجتماع صرفاً جمع عددی افراد است.

اکنون باید روشن شود که حاکمیت چگونه قدرت خود را شکل می‌دهد و حقوق او چیست. از نظر هابز حاکمیت از دو طریق شکل می‌گیرد: یکی به واسطه جبر طبیعی که معمولاً محمل آن جنگ است. هرگاه حاکمیت از این طریق شکل بگیرد، جامعه‌ای که تشکیل می‌شود یا ویژگی استبدادی^۱ دارد و یا پدرسالارانه^۲ است. هابز این جامعه را میثاق اکتسابی می‌نامد. شیوه دوم در شکل‌گیری حاکمیت، از طریق توافق افراد با یکدیگر برای پیروی از فرد یا گروهی از افراد است. این شکل را هابز میثاق تأسیسی می‌نامد. امر پذیرش و تبعیت از حاکم، در هر دو شیوه از طریق ترس صورت می‌پذیرد. در شیوه نخست، ما از کسی که به عنوان حاکم پذیرفته شده ترس داریم و در شیوه دوم، ما از یکدیگر می‌ترسیم و به همین جهت با تشکیل جامعه و تأسیس حاکم، در پی امنیت برمی‌آییم. بنابراین، در شکل نخست برای رهایی یافتن از تهدید جانی حاکمیت را می‌پذیریم و در شکل دوم، به خاطر ترس از مرگ به دست سایرین، حاکمیت را تأسیس می‌کنیم.

در اینجا، میان هابز از یک سو، و لاک و روسو از دیگر سو اختلافاتی وجود دارد. لاک و روسو بر آنند کسانی را که وادار به پیروی می‌کند، هیچ

1. despotic

2. paternalistic

تعهدی در پیروی و اطاعت از او ندارند و به سادگی می‌توانند چنانچه قدرت کافی داشته باشند از او امر او سرپیچی کنند. از نظر هابز متبوعین صرف نظر از اینکه حاکم را بر قرار کرده باشند یا نه، و یا در شرایطی که اسیر نیستند و یا در زندان به سر نمی‌برند، متعهدند که از او اطاعت کنند.

اما از دیدگاه روسو، مفهوم قرارداد اجتماعی چنان است که طرف قرارداد تنها زمانی متعهد به اطاعت از قوانین حاکمیت است که مانند هر شخص دیگر دارای رأی برابر در کل فرایند سیاست و تصمیم‌گیری‌ها باشد. در فلسفه سیاسی روسو، هر شخص دارای پایگاه دوگانه است: پایگاه شهروندی و پایگاه تبعیت. او به عنوان یک شخص فعال، شهروند است و در مقام یک شخص منفعل و کنش‌پذیر، بنده و متبوع است. بنابراین، از نظر روسو مفهوم قرارداد چنان است که هیچ‌کس در مقام متبوع و بنده متعهد نیست از قوانین و فرمان‌های حاکم تبعیت کند، مگر آنکه یک شهروند باشد. به سخن دیگر، مضمون قرارداد چنان است که کنش‌هایی چون نافرمانی مدنی و انقلابی در آن امکان‌پذیر و قابل توجیه است. نظر جان لاک نیز همین گونه است. لاک نیز بر آن است که مضمون قرارداد اجتماعی چنان است که هر شخص طرف قرارداد، این حق را می‌یابد که قوانین و کنش‌های حاکم را مورد ارزیابی و نظارت قرار دهد.

هابز مطمئناً نظر لاک و روسو را نمی‌پذیرفت. برای او، دیدگاه روسو دیدگاهی تنگ و ناپذیرفتنی است. چرا که از نظر هابز نظام‌های سلطنتی و یا اشرافی می‌توانند به‌طور مشروع تأسیس شوند. بنابراین، اگر توافق‌ها مشروع و تعهد آورند، نافرمانی مدنی و انقلاب دیگر پذیرفتنی نیست. از همین روست که نزد هابز تعریف بی‌عدالتی همانا عدم اجرای توافق و قرارداد است. به عبارت دیگر، رفتار عادلانه و درست آن است که پیرو و تابع حاکم باشیم و اگر کسی این پیمان را بشکند، اوست که ناعادل است. روسو در جایی دیگر می‌گوید که اگر از مفاد قرارداد تخطی شود، پیرو قرارداد تعهدی در بندگی ندارد، اما هابز این بحث روسو را نیز نمی‌پذیرد. هابز باز منکر است که

بندگان بتوانند از حاکم نافرمانی کنند. لاک نیز بر آن است که بر پایه مفاد قرارداد اجتماعی هر طرف قرارداد صاحب این حق می‌شود که قوانین و اعمال حکومت را مورد ارزیابی قرار دهد. اما باز هابز این نظر لاک را نیز نمی‌پذیرد.

از نظر هابز نافرمانی مدنی و انقلاب جزو مفاد قرارداد نیستند. زیرا اگر چنین می‌بود، گذار از خطرات وضع طبیعی بسیار دشوار و غیرمحمول می‌نمود. اما قانون طبیعی مستلزم آن است که وقتی به کنارش نهادیم، در شرایطی باشیم که احتمال بازگشت به آن به حداقل مطلق برسد. بنابراین، قانون طبیعی ما را ملزم می‌دارد که از قوانین مدنی تنفیذ شده از سوی حاکم تبعیت کنیم. البته این امر بدان معنی نیست که قانون طبیعی و قانون مدنی یکی هستند. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، قانون طبیعی گونه‌ای درک الهی است که به واسطه عقل مکشوف شده است. اما قوانین مدنی قوانینی انسانی‌اند و دارای دو وجه‌اند: وجه توجیهی و وجه جزایی^۱. بخش توجیهی، آزادی‌های مدنی متبوعین را مشخص می‌کند. بخش جزایی، مجازات‌هایی را برای متبوعین تعیین می‌کند. قانون مدنی به‌طور کامل تحت اراده و اجبار حاکم قرار دارد. بنابراین، بندگان تحت حاکمیت، تنها از آن دسته حقوق برخوردارند که حاکم برایشان مجاز دانسته و به رسمیت شناخته است. از این‌رو متبوعین آزادی‌های خود را تنها از دو راه می‌توانند به‌دست آورند: یکی به طریق اظهاری، و بیان قوانینی که حاکم بر آنها تنفیذ کرده و دوم از طریق انگشت نهادن بر مواردی که حاکم مسکوت نهاده است. اما حاکم همواره می‌تواند در قوانین مدنی تجدیدنظر و در حال آزادی‌ها را محدود کند. او ممکن است به متبوعین خود اجازه دهد تا به هر دینی که می‌پسندند باور داشته باشند. اما می‌تواند در عین حال، طرفداری از برخی اندیشه‌ها و نیز انجام احکام و یا اعمال برخی ادیان را ممنوع کند. بدین ترتیب، انتخاب

کلاً در دست حاکم است که آیا آزادی‌های مدنی را اعطا کند یا نه. به سخن دیگر، حقوق حاکم به اندازه حقوق طبیعی گسترده و نامحدودند. اما حتی اگر این حقوق محدود باشند، حاکم خود تابع قوانین طبیعی است. همچنین، این مسئولیت به عهده حاکم است که تصمیم بگیرد چه چیز برای صلح و یا چه چیز برای جنگ لازم است. نکته مهم این است که حاکم در برابر متبوعین خود نسبت به این‌گونه تصمیمات پاسخگو نیست. تنها نکته فقط صلح است و به همین خاطر، قدرت حاکم بالقوه بر همه جنبه‌های زندگی سایه می‌افکند. اما این نکته که حاکمیت امری مطلق است، بدان معنی نیست که هیچ محدودیتی در اقتدار حاکمان وجود ندارد. هابز سه‌گونه محدودیت را در این زمینه برمی‌شمرد. محدودیت نخست مربوط به اعمال خلاف عفت است. محدودیت دوم، با مسئله سعادت مربوط می‌شود، و سوم، محدودیتی است که در تمایز میان قدرت از اقتدار حاکم نهفته است. اگر حاکمی، به بنده خود فرمان دهد که کاری را انجام دهد که خود از انجام آنها شرم دارد، بنده متعهد نیست که آن عمل را انجام دهد. برای مثال، حاکم به بنده‌ای فرمان دهد که او پدر و مادر خود را بکشد. محدودیت دوم به سعادت فردی مربوط می‌شود. مفهوم سعادت فردی نزد هابز تنها تعهد غیرمشروط برای هر شخص است. به‌طور کلی، این تعهد تنها از طریق تبعیت از حاکم به انجام می‌رسد. اما اگر حاکم به شخصی دستور دهد که خود را زخمی کند یا بکشد، آن شخص آزاد است که از آن فرمان سرپیچی کند. همچنین بنده اگر هیچ تأمینی برای فرجام خواهی و یا عفو نداشته باشد، متعهد نیست به جرمی اعتراف کند که مرتکب شده است. هابز حتی فراتر از این هم رفته و می‌گوید که هیچ فردی، حتی اگر از حاکم فرمان گرفته باشد، متعهد نیست که فرد دیگری را بکشد، اما هرگز نباید از فرمان حاکم برای دفاع از دیگران سرپیچی کرد.

اما هیچ‌کس نمی‌تواند از فرمان حاکم برای دفاع از افراد دیگر سر بتابد. محدودیت سوم مربوط است به اینکه تعهد بنیادی و طبیعی حاکم حفظ و نگهداری صیانت و سلامت بنده‌های خود است. منظور هابز از سلامت همانا

سلامت در همهٔ محتویات زندگی است. اما حاکم برای اجرای این تعهد خود تنها در برابر خداوند پاسخگوست و به او حساب پس می‌دهد. حاکم نباید قوانینی را که علیه طبیعت و در نتیجه علیه خداوند است، بپذیرد و یا وضع کند. بنابراین حاکم درست و عادل، باید قوانین درست وضع و اجرا کند. زیرا تنها از راه اجرای چنین قوانینی است که بندگان از او فرمان خواهند برد. از این رو، اقتدار حاکم تا آنجا پایدار خواهد بود که او قدرت و ارادهٔ حفاظت از بندگان خود را دارا باشد. به دیگر سخن، هابز می‌خواهد بگوید که بنده‌های یک حاکم تنها زمانی متعهد به اطاعت از او هستند که حاکم قدرت حفاظت از آنها را داشته باشد. هر گاه که این قدرت را از دست بدهد، تعهد بندگان نیز منقضی خواهد بود. قدرت حاکم می‌تواند به واسطهٔ انقلاب داخلی و یا پیروزی نیروها از خارج مضمحل شود. صرف نظر از اینکه چه نوع نیروی انقلابی‌ای چه نوع حاکمی را (خوب یا بد)، سرنگون می‌کند، آنها صاحب قدرت خواهند بود و حق ایجاد یک حاکمیت جدید را به جای حاکمیت پیشین خواهند داشت و اگر این حاکمیت جدید قدرت و تمایل حفاظت از بندگان خود را داشته باشد، پس بنده تعهد طبیعی در اطاعت از او به‌عنوان حاکم را بر ذمه دارد.

به گونه‌ای که می‌بینیم، فلسفهٔ سیاسی هابز اساساً فلسفهٔ قدرت است و حتی برای امروز نیز در اغلب موارد به‌عنوان اصیل‌ترین و منظم‌ترین نمونهٔ فلسفه‌های سیاسی که تاکنون عرضه شده است، خودنمایی می‌کند. امتیاز اصلی فلسفهٔ سیاسی هابز در آن است که تمایز میان قدرت و اقتدار را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که ساز و کار نهادهای سیاسی را نمی‌توان تنها از دیدگاه قدرت تفهیم کرد. کار یک دولت بسته به آن است که ملاکی برای خواست و رضایت اکثر شهروندان به اطاعت موجود باشد.

نکتهٔ اساسی و دغدغهٔ اصلی هابز را می‌توان با نکتهٔ جان لاک دربارهٔ «رضایت» بهتر دریافت. عقیدهٔ لاک آن است که اگر ما در کشوری زندگی می‌کنیم که به قوانین آن اعتراضی نداریم و از آنها سر نمی‌تابیم، پس متعهد به

پذیرش و پیروی از آنها هستیم. لاک در بحث خود از قرارداد اجتماعی، اقتدار حکومت را محدود می‌کند. اما هابز، چنانکه دیدیم با محدودیت حاکمیت به شیوهٔ لاک، مخالف است. برای هابز هیچ چیز بدتر و ناگوارتر از جنگ داخلی نیست. در اینجا، روان‌شناسی اصیل هابز در بنیان مباحث او دوباره جلوه‌گر می‌شود. او فرض می‌گیرد که در یک اختلاف نظر، باید از زور و اقتدار برای حل اختلاف بهره برد. بنابراین، اقتدار سیاسی و وجود قدرت سیاسی باید بستگی به قراردادی رضایت‌آمیز داشته باشد و یا در ارتباط با قراردادی باشد که در آن عنصر اعتماد ملحوظ شده است. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم چکیدهٔ آیین اندیشهٔ هابز را بازگوییم، باید بگوییم که هابز نظام عقلانی‌ای را پی‌ریخته است که به‌طور کلی با بقای انسان سروکار دارد. فلسفهٔ سیاسی هابز برای پاسخگویی به مسئله‌ای واقعی طراحی شده و آن این است که چگونه باید جلوی بی‌نظمی در جامعه را گرفت و کوشید تا به جامعه‌ای باثبات رسید. فلسفه هابز به رغم همهٔ اشتباهاتش، بی‌تردید دارای امتیازهای فراوان است. این فلسفه نشانگر نخستین کوشش مهم در راه استوار ساختن اخلاق و علم قرارداد اجتماعی بر پایهٔ منطقی عقلانی بدون تکیه بر مذهب است. به همین دلیل است که هابز الهام‌بخش بسیاری از اندیشمندان سیاسی بعد از خود شد. به‌ویژه، دیدگاه‌های انسان‌شناختی‌اش ستایش بسیاری از جامعه‌شناسان مدرن از جمله اندیشمندان مکتب دورکیم را برانگیخت.

حتی اگر قرار باشد بزرگی یک انسان را با داشتن مخالفان بزرگ و انتقادهای شدید از او سنجید، هابز از جملهٔ بزرگ‌ترین‌هاست. هیچ اندیشمندی به‌اندازهٔ هابز مورد انتقاد شدید معاصران خود واقع نشده است. روحانیت مسیحی به‌ویژه از او به‌عنوان یک اندیشمند آزاد تنفر داشت. سلطنت‌طلبان دریافته بودند که او در شاهکار خود یعنی لویاتان، بنیاد شاهی را بر باد داده است. عملاً، اهمیت آثار هابز را نمی‌توان در مجادلات و یا انتقادهایی که این آثار در هر سو برانگیختند، محدود کرد. اندیشه‌های منطقی بسیار قابل توجه هابز در واقع ناکارایی روش‌های متداول از پیش را اثبات کرد

و همعصرانش را واداشت تا در بنیاد دیدگاه‌های فلسفی خود در ارتباط با دولت تجدیدنظر کنند. بنابراین، اندیشهٔ هابز سبب واکنش در دو جریان مختلف فکری شد که یکی از سوی جریان موسوم به تجربه‌گرایان همچون دیوید هیوم و آدام اسمیت نمایندگی می‌شد و دیگری از سوی دیگر گرایش‌های روشنفکرانه به نمایندگی ساموئل کلارک و پرایس سر می‌زد. تأثیرات مثبت هابز، به‌رغم اهمیت فراوان آنها کمتر شناخته شده‌اند. از میان اندیشمندانی که از هابز الهام پذیرفته‌اند، می‌توان بزرگانی چون اسپینوزا، لایب‌نیتز، هلوسیوس، روسو، دیدرو، اوگوست کنت، و نیچه را برشمرد. ضرورت فوق‌العادهٔ مسائلی که هابز بر آنها انگشت نهاد و دقت فراوانش در داوری در مسائل، ما را بر آن می‌دارد تا باور کنیم، نقشی را که او در تاریخ اندیشهٔ سیاسی به عهده گرفت هنوز پایان نیافته است.

جان لاک

آگاهی ما از جزئیات اندیشه‌های جان لاک، نسبتاً بیشتر از سایر فیلسوفان قرن هفدهم اروپاست. پس از مرگ جان لاک، مجموعه بزرگی از مقالات و رسالات منتشر نشده او به جای ماند، که در اختیار ارل لاولیس قرار گرفت. افزون بر مجموعه لاولیس، کتاب‌های دستنویس دیگری از او در آرشیوها وجود داشتند. این مجموعه در سال ۱۹۴۲ به کتابخانه آکسفورد منتقل شد. اسناد به جا مانده لاک، شامل پیش‌نویس جستارها، نشریات، یادواره‌ها، کتابچه‌های حسابداری، فهرست کتابخانه‌ها و نسخه‌های پزشکی است. از حجم عظیم آثار و دستنوشته‌های لاک می‌توان دریافت که او تا چه اندازه و در چه زمینه‌هایی دارای اشتغالات فکری بوده است. از آن جمله می‌توان از اخلاق، معرفت‌شناسی، اقتصاد، الهیات و پزشکی یاد کرد. در واقع، جان لاک نخستین اندیشمندی است که بسیاری از اصول و موضوعات عمده لیبرالیسم را در مجموعه‌ای به هم پیوسته و واحد گرد آورده است.

اکنون لازم است نگاهی به اصول اندیشه‌های سیاسی لاک بیفکنیم. لاک

همانند هابز، معرفت شناس و نیز فیلسوف سیاسی است. همچنین، نقطه عزیمت لاک همچون هابز، مسئله انسان‌گرایی انسان مرکزی^۱ است. اما نتیجه‌گیری‌های او با هابز متفاوت است. زیرا آیین اندیشه سیاسی او، معتدل‌تر از آموزه‌های هابز است و طبعاً او قابل انعطاف‌تر و مستعدتر برای پذیرش تغییر و تحول در اندیشه خویش است. با نگاهی به رساله‌ای در باب فهم انسانی که در واقع به عنوان شاهکار معرفت‌شناختی او به‌شمار می‌آید، می‌توان نکات مشترک و قابل مقایسه فراوانی میان او و هابز یافت.

لاک و هابز در گرایش‌های طبیعت‌گرایانه نسبت به انسان و جهان او، اشتراک نظر فراوان دارند. هر دوی آنها برآن‌اند که بشریت، خود ملاک جهان خود است. نزد لاک، انسان‌ها چونان لوحی پاک و دست‌نخورده و تهی از دانش زاده می‌شوند. آنها هیچ دانسته درونی و شهودی‌ای^۲ ندارند. هر آنچه که می‌دانند، از راه مشاهده که تجربه خوانده می‌شود، به‌دست می‌آورند. بنابراین، از آنجا که تجربیات ما محدود است، شناخت ما نیز محدود است. شناخت ما هرگز کامل و مطلق نخواهد شد. پس، چنین است که از راه مطالعه طبیعت و عقل و با کمک علم می‌توانیم بر جهانمان فائق آیم و درک و فهم از جهان به‌دست آوریم. لاک، همانند ارسطو، فلسفه خود را با احساسی از حیرت و سرگشتگی و آگاهی بر جهل خود، آغاز می‌کند. از آنجا که انسان در پرسش از امور، پاسخی به زبان خود دریافت می‌دارد، پس پرسش‌های او محدود به حدی است که او را برای زندگی در جهان، کفایت کند.

لاک می‌گوید: «کار ما در اینجا شناخت همه چیزها نیست، بلکه شناخت چیزهایی است که به درد ما می‌خورند. اگر ما بتوانیم ملاک‌هایی را دریابیم که از طریق آنها، یک موجود عقلانی در شرایطی که انسان در این جهان دارد، بتواند عقاید و اعمالش را بر آن اساس سامان دهد، در این صورت نیازی نیست نگران باشیم که چیزهای دیگر در حوزه شناخت ما نمی‌گنجند.» به

سخن دیگر، روشنگری، در واقع تمایز میان شناختنی و ناشناختنی است. نکته جالب درباره لاک آن است که او آگاهانه در پی یافتن نقطه عزیمت جدیدی در معرفت‌شناسی است. بنابراین هیچ تلاشی برای نشان دادن پیوند و تداوم رشته اندیشه‌هایش با اندیشه‌های پیش‌مدرن نمی‌کند. با این حال می‌توان در چارچوب فلسفه لاک می‌فاهیمی از اندیشه‌های اخلاقی^۱ پیش‌مدرن، مثل مفهوم قانون طبیعی را یافت.

از دیدگاه لاک، «قانون طبیعی» قانونی است که در پرتو طبیعت یعنی، بدون کمک عقل شناختنی است. نزد لاک، روابط بشر با طبیعت بسیار پیچیده‌اند، زیرا شامل امر سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری هستند. بدین ترتیب، انسان به عنوان یک موجود زنده، از سوی طبیعت در جایگاهی قرار می‌گیرد، اما این فرصت را دارد که از طریق به کارگیری عقل خود، بر شرایط تعیین شده چیره شود. این فرصت را لاک ارمغان طبیعت می‌خواند.

این شرایط ایجاب می‌کند که انسان بداند بخشی از طبیعت است، اما تنها قادر نیست کنش و عمل خود را درک کند. این امر بدان معنی است که عقل از نظر لاک، ویژگی انسانی تفکیک و تمایز است، اما از این دیدگاه، اغلب انسان‌ها در ادوار پیش از عصر او، استفاده ناچیزی از آن کرده‌اند. بنابراین، عصر مناسب عقل تازه آغاز شده است. این نتیجه‌گیری لاک را امیدوار می‌سازد که برای حمایت از اصول عقلانی در سیاست به آموزش انسان بیندیشد.

از نظر لاک، اغلب حکومت‌ها در دوران‌های مختلف بر پایه خطا و بی‌عقلی بنیاد یافته‌اند. لاک می‌کوشد تا برای تعهد^۲ سیاسی یک پایه علمی بنا نهد. از این رو، با این پرسش آغاز می‌کند که: «چرا حکومت وجود دارد؟» و به این نتیجه می‌رسد که باید زمانی وجود داشته باشد که در آن، هیچ حکومتی بر روی زمین وجود نداشته است. طبعاً انسان‌ها و جوامع سیاسی در

1. ethical

2. obligation

«وضعیت هرج و مرج» و یا آنچه که لاک پس از هابز به آن «وضع طبیعی» می‌گوید، زندگی نمی‌کردند. لاک مانند هابز بر آن است که حکومت‌ها نمی‌توانستند حقی و قدرتی بیش از آنچه که بندگان و فرمانبرانشان به آنها داده بودند، داشته باشند و در نتیجه، حکومت‌ها از نظر حق و قدرت با افرادی که در «وضع طبیعی» زندگی می‌کردند، قابل مقایسه و برابر بودند. اما برداشت لاک از «وضع طبیعی» بسیار خوشبینانه‌تر از هابز است:

۱. لاک برخلاف هابز بر این باور است که قانونی ذاتی و اصیل حاکم بر رفتارها در وضع طبیعی وجود دارد.

۲. لاک اعتقاد ندارد که یک ستیز در مان‌ناپذیر میان افراد و منافع انسان‌ها در وضع طبیعی حاکم است. لاک اهمیت عواطفی چون، غرور و افتخار و خودستایی را انکار نمی‌کند، اما برخلاف هابز به آنها اهمیت محوری نمی‌دهد.

۳. مفهوم وضع طبیعی از نظر هابز بیانگر رفتار عملی مردم در آن وضع است، هر چند که این وضع حالتی ذهنی و تصویری داشته باشد. اما از نظر لاک، وضع طبیعی الگوی رفتار عملی نیست. بلکه به عکس، اشاره به قواعدی دارد که انسان‌ها هنگامی که هنوز وارد قراردادی اجتماعی نشده‌اند، از نظر اخلاقی متعهد به پیروی از آنهایند.

بنابراین، مفهوم وضع طبیعی از نظر لاک، اساساً اخلاقی و پیش‌تاریخی است. اما از نظر هابز، وضع طبیعی کلاً جنبه‌ای عملی و رفتاری دارد. این بدان معنی است که از نظر لاک، انسان‌ها حتی در وضع طبیعی، اخلاقاً وابسته به قانون طبیعی اصیل و الهی، برای حفظ و بقای خود و دیگران‌اند. به سخن دیگر، افراد در وضع طبیعی می‌توانند تشخیص دهند که چه چیز متعلق به آنها و چه چیز از آن‌ها دیگران است. زیرا مالکیت از نظر لاک صرفاً بنیادی طبیعی دارد. در نتیجه، وضع طبیعی در فلسفه لاک، قلمرو ستیز و پیکار نیست، بلکه فضای تعاون و شراکت است.

اما وضع طبیعی خود مشکلاتی دارد. چرا؟ زیرا انسان‌ها هم مستقل و هم برابرند، و در عین حال، امور انسانی ناامن و نامطمئن است. زیرا قدرت سیاسی ای وجود ندارد که روابط و مناسبات قانون طبیعی را کنترل و نظارت کند و هر انسان جداگانه از آن تفسیری دارد و خود را مجری قانون طبیعی می‌داند. به سخن روشن‌تر، وضع طبیعی دارای سه نارسایی و کمبود اساسی است:

۱. افراد نیروی لازم برای حقوق حق خود را ندارند.
۲. قانون حاکم بر آنها ساده‌تر از آن است که بتواند ستیزها را پایان دهد.
۳. افراد معمولاً داوری درستی از امور خود ندارند.

بنابراین، همه مسئله سیاست در این خلاصه می‌شود که حکومت باید توان اجرایی مؤثر و نیز مشروعیت فراگیر داشته باشد. مفهوم بنیادی لاک برای حکومت، رضایت است. از دیدگاه لاک، حکومت باید بر پایه رضایت بنیاد بگیرد.

لاک معتقد است هیچ انسانی ماهیتاً و به‌طور فطری محکوم و متبوع قدرت سیاسی انسانی دیگر و یا گروه دیگری نیست. از اینجا، لاک نتیجه می‌گیرد که حاکمیت سیاسی تنها می‌تواند بر پایه رضایت کسانی ایجاد شود که تابع و پیرو آن به‌شمار می‌آیند. لاک فراتر رفته و می‌گوید تنها کسانی که راضی به شکل‌گیری یک حاکمیت سیاسی‌اند، اعضا و متبوع آن محسوب می‌شوند. این نظر لاک را می‌توان در نوشته زیر مربوط به دو رساله درباره حکومت (بخش ۹۵)، به‌روشنی دریافت:

انسان‌ها، ماهیتاً همه آزاد، برابر و مستقل هستند. هیچ‌کس را نمی‌توان بیرون از این شرایط دانست و یا بدون رضایت، او را تابع قدرت سیاسی کس دیگری قرار داد. تنها راهی که کسی خود را از آزادی جدا کند و در محدوده‌های آزادی مدنی قرار دهد، راه گفت‌وگو و بحث با دیگران برای پیوستن و وحدت در یک اجتماع است، آن هم به منظور

آسایش، امنیت و زندگی صلح آمیز با یکدیگر، و در شرایطی امن برای بهره‌گیری از دارایی‌های خود و شرایطی امن‌تر برای کسانی که با آنها نیستند.

بنابراین، لاک می‌خواهد بگوید کسانی که از نهاد یک حکومت رضایت ندارند، بنده و فرمانبر آن نیستند، حتی اگر در چارچوب همان رژیم و در میان کسانی زندگی کنند که به آن حکومت رضایت داده‌اند. این نظر لاک کاملاً مخالف با نظر هابز در این زمینه است.

از دیدگاه هابز، تعهد اساسی طبیعی هر شخص عمل رقابت آمیز برای بقای خود است. اما این تعهد، نمی‌تواند آنچنان مؤثر باشد که انسان‌ها همواره در وضع طبیعی باقی بمانند. در نتیجه، هر شخص تعهدی طبیعی برای عضویت یافتن در منافع عامه و مشترک و پیروی از فرمان‌ها و دستورالعمل‌های حاکمیت آن دارد. به سخن دیگر، از نظر هابز، رضایت از طریق زور به دست می‌آید و هر شخص تعهدی طبیعی برای تبعیت از قدرت سیاسی دارد. همان‌طور که می‌دانیم، هابز این مفهوم تعهد افراد و حق حکومت را از یک مفهوم خودمدارانه^۱ در قانون طبیعی و نگرش طبیعت‌گرایانه به حقوق طبیعی برگرفته است.

لاک برخلاف هابز، بر این واقعیت تأکید می‌کند که بشر با حق آزادی، برابری و استقلال زاده می‌شود. بنابراین، هر فرد باید آزادانه راضی به تبعیت و پیروی از یک حکومت باشد. تنها رضایت می‌تواند انسانی را به عضویت یک جامعه درآورد و تنها از این طریق، تعهد پیروی و پذیرش قوانین امکان‌پذیر است. تنها رضایت می‌تواند یک انسان را از لحاظ اخلاقی متعهد کند تا نیروی خود را با قدرت و نیروی اجرایی مشترک پیوند دهد. بنابراین، فرد با رضایتی که برای عضو شدن در جامعه دارد، خودبه‌خود از تصمیمات اکثریت جامعه نیز رضایت می‌یابد.

1. egoistic

اکنون پیش از آنکه به مفهوم اکثریت بپردازیم، لازم است بار دیگر به مفهوم «رضایت» در اندیشه لاک برگردیم. همان‌طور که گفته شد، «رضایت» از نظر لاک شرطی ضروری در مشروعیت هر حکومتی است که از سوی انسان‌ها در وضع طبیعی پای گرفته است. اگر چنین رضایتی نزد انسان‌ها در وضع طبیعی وجود نداشته باشد، هیچ حکومتی مشروعیت ندارد. اما، وقتی یک جامعه سیاسی پای می‌گیرد، فرد می‌تواند چه شفاهی و چه ضمنی و نامدین، رضایت خود برای عضویت در آن را آشکار سازد.

ابراز رضایت مستقیم و شفاهی به یک حکومت، فرد را در زمره اعضای جامعه تحت آن حکومت در می‌آورد. درحالی‌که رضایت ضمنی چنین نیست. به سخن دیگر، فردی که تنها به‌طور ضمنی و نه شفاهی به یک حکومت رضایت می‌دهد، تنها تا زمانی که داوطلبانه در قلمرو آن حکومت می‌ماند، به پیروی از قوانین آن حکومت رضایت داده است. اما آزاد است که هر گاه بخواهد، آن را ترک کند. حال آنکه اگر فرد به‌طور شفاهی رضایت خود را برای عضویت در یک اجتماع آشکار کند، در این صورت به‌طور دائم متعهد است که عضو و پیرو آن باشد. بنابراین فرد نمی‌تواند به‌طور شفاهی و مستقیم رضایت خود را در پیروی از یک حکومت تنها برای چند سال معین اعلام کند، حال آنکه در رضایت ضمنی این چنین است.

این امر بدان معنی نیست که فردی که رضایت مستقیم و شفاهی داده، همیشه در تعهد عضویت و پیروی یک حکومت بماند، زیرا آن حکومت می‌تواند او را از تعهد خود فارغ کند و یا او را مجاز به ترک عضویت کند. بلکه بدان معناست که او حق ترک جامعه خود را ندارد مگر آنکه چنین اجازه‌ای را به‌دست آورد.

منظور انسان‌ها از اعلام رضایت به یک حکومت، به‌دست آوردن ابزاری برای کسب و حفظ چیزهایی است که حق طبیعی آنهاست. اما در اینجا مشکلی وجود دارد؛ کسی که به حکومتی رضایت می‌دهد، خود را در چارچوب‌های قانونی آن محدود می‌کند و این‌گونه محدودیت‌ها، پیش از

آنکه آزادی او را تضمین کنند، با آن سازگارند. لاک برای رفع این مشکل، دوگونه آزادی طبیعی و آزادی مدنی را از هم جدا و متمایز می‌کند. اما همان‌طور که گفتیم، نزد هابز آزادی طبیعی به معنای فقدان قدرت بیرونی در انجام کاری است که فرد می‌خواهد انجام دهد و آزادی مدنی به معنای آزادی انجام دادن اعمالی است که از سوی حاکمیت ممنوع نیست.

لاک، آزادی طبیعی را در شرایطی می‌داند که انسان از قید هرگونه قدرت برتر بر روی زمین آزاد باشد و در بند ارادهٔ انسان دیگری قرار نگیرد و آزادی مدنی آزادی انسان در جامعه است، به شرط آنکه زیر حاکمیت هیچ قدرت دیگری جز قدرتی که بدان رضایت داده است، نباشد.

بدین ترتیب، انسان عملاً دارای دوگونه آزادی است. آزادی طبیعی و آزادی مدنی. اما از این دو نوع آزادی همزمان استفاده نمی‌شود. شکل بنیادی آزادی، همانا آزادی طبیعی است. در این صورت آزادی مدنی صورت جایگزین برای آزادی طبیعی است. انسان ناچار است به سبب نیازهای خود و نارسایی‌هایی که در وضع طبیعی وجود دارد، آزادی‌های طبیعی خود را با آزادی مدنی مبادله کند. در این مبادله، شرایط معینی باید وجود داشته باشند:

۱. باید قدرت مشروع با رضایت کسانی که تابع آن‌اند، ایجاد شود.
۲. قانون وضع شده از سوی قدرت مشروع، باید با هدف‌ها و مقاصد مدنی که این قدرت بر پایهٔ آنها شکل گرفته، سازگار باشد.
۳. حکومتی که افراد تابع آن می‌شوند، باید بر اساس قوانین پایدار اداره شود.
۴. هیچ انسانی نباید تابع ارادهٔ خودخواهانه و دلخواه انسان دیگری باشد.

هنگامی که لاک از آزادی انسان در جامعه و یا آزادی مدنی سخن می‌گوید، همهٔ این چهار شرط را در نظر دارد، اما این چهار شرط ویژگی‌های دیگری نیز القا می‌کنند. از نظر لاک، قدرت مشروع در واقع قدرت برتر منافع مشترک است و بنابراین، همهٔ قدرت‌های دیگر تابع و پایین دست آن به‌شمار

می آیند. اما کسانی که از این قدرت برخوردارند، اختیار انتقال آن را به دیگری ندارند. آنها تنها مجاز به قانونگذاری هستند. درحالی که از نظر هابز هر شخص یا گروهی که قدرت حاکمیت دارد، باید حق انتقال آن را نیز داشته باشد. اما مسئله لاک این نیست، او می گوید: تعهدات قانون در جامعه نه تنها ساقط نمی شوند، بلکه در بسیاری موارد روزآمد هم می شوند و قوانین جزایی جدیدی از سوی انسان ها و برای تسهیل امور به آنها افزوده می شوند. بدین ترتیب، قانون طبیعی به عنوان یک قانون جاودانه برای همه بشریت و از جمله خود قانونگذاران و دیگر مردمان به قوت خود باقی خواهد بود.

به سخن دیگر، قوانین موضوعه از سوی صاحبان قدرت باید تنها برای منافع و رفاه مردم طراحی شوند. از همین روست که لاک می گوید قدرت مشروع نمی تواند از هیچ کس و بدون رضایت فرد حتی تکه ای از دارایی او را بگیرد. اما این محدودیت مشروع، همانند اختیارات آن، از نظر لاک تنها در حکومت های پادشاهی و اشرافی کارآمد است و نه در حکومت های دموکراتیک، که در آن مردم بخشی از قدرت مشروع را به نمایندگان منتخب خود واگذار می کنند. این نظر بدان معنی نیست که دموکراسی تنها شکل مشروع حکومت از نظر لاک است. زیرا او شکل های پادشاهی و اشرافی را نیز می پذیرد. اما آنچه او بر آن صحنه می نهد این است که همه اشکال حکومت اگر قرار باشد مشروع باشند، باید سرچشمه ای دموکراتیک داشته باشند.

این گفته ما را به مسئله مفهوم «اکثریت» می رساند. از نظر لاک، حکومت اکثریت برای موجودات عقلانی مفهومی روشن دارد، زیرا در غیر این صورت حتی یک شهروند هم وجود نخواهد داشت. بنابراین، اصول رضایت و حکومت اکثریت همچون بنیاد همه مشروعیت های سیاسی است. این نظر را می توان در فصل هشتم (بخش ۹۹) دو رساله درباره حکومت یافت. در اینجا لاک می گوید:

و بدین ترتیب، تشکیل دهنده هر جامعه سیاسی، چیزی جز رضایت افراد آزاد که قادر به تشکیل اکثریت و جلب وحدت و مشارکت چنان جامعه‌ای باشند، نیست. و تنها همین امر است که آغازگر یک حکومت قانونمند در جهان است:

بنابراین، انسان‌ها از آن جهت که به طور طبیعی آزاد هستند، می‌توانند با هم یک قدرت سیاسی را پی بریزند. به سخن دیگر، از نظر لاک، اقتدار سیاسی، تنها قدرت نیست بلکه قدرت به اضافه حق است. او معتقد است که شکل‌گیری اقتدار سیاسی در دو مرحله صورت می‌گیرد:

۱. همه انسان‌ها برای شکل دادن یک اجتماع سیاسی توافق می‌کنند و می‌پذیرند که همه تصمیمات حکومت اکثریت را محترم و قابل اجرا بشمارند.

۲. اجتماع، حکومت را تشکیل می‌دهد. در این فرایند، حق قضاوت و اجرای قانون به یک شخص و یا گروهی از اشخاص اعطا می‌شود.

معنای این مراحل چیست؟ معنایش این است که حکومت یک پیمان^۱ است و نه یک قرارداد ساده. درست است که حکومت در نتیجه قرارداد به وجود می‌آید، اما روح یک پیمان را در جامعه دارد. در اینجا لاک می‌کوشد که دو موضوع متفاوت، اما تکمیلی دیگر را مورد بحث قرار دهد و می‌افزاید:

۱. لزوم اتخاذ یک ملاک برای حکومت مشروع

۲. ترغیب مردم به اینکه اگر خود را متبوع یک حکومت مشروع می‌دانند، می‌توانند کارهایی برای آن صورت دهند.

در این مرحله، لاک توجهی به شکل حکومت پذیرفته شده مورد بحث ندارد. از نظر او حکومت می‌تواند دموکراتیک و یا پادشاهی باشد. اما آنچه

که برای او تعیین‌کننده و مهم است، درجه قدرتی است که این حکومت بر افراد اعمال می‌کند. نتیجه آنکه یک حکومت باید مشروع باشد و نه خودسر. چرا؟ زیرا حقوقی که افراد در شرایط قانون طبیعی دارند، خودسرانه نیست و هیچ قدرت خودسری را نمی‌توان به دیگری یا دیگران انتقال داد و تفویض کرد. لاک در دو رساله درباره حکومت (بخش ۱۳۵)، به روشنی می‌گوید:

هیچ‌کس نمی‌تواند قدرتی بیشتر از آنچه که در اختیار دارد به دیگری واگذار کند.

نتیجه آنکه، کسانی که تصمیم‌گیرنده‌اند، خود نیز تابع همان قوانینی هستند که بر هر فرد دیگری روا می‌دارند. اگر چنین نباشد، امکان افزایش جانبداری در جامعه سیاسی قوت می‌گیرد. به سخن دیگر، حکومتی دارای مشروعیت است که از چهار شرط زیر برخوردار باشد:

۱. جامعه سیاسی تنها به شرط رضایت صریح همه بنیانگذاران آن شکل می‌گیرد.
۲. اکثریت، باید روی شکل حکومت مورد نظر توافق داشته باشند.
۳. گروهی که حق قانونگذاری به آنها داده می‌شود، نباید قانونی خلاف قانون طبیعی وضع کنند.
۴. حکومت نمی‌تواند قدرت خود را مبادله و یا واگذار کند.

از همین روست که لاک خواستار یک پیمان درست است. یعنی یک وحدت سیاسی که بتواند امر مشروعیت را به گونه‌ای موفق پایداری بخشد. از دیدگاه لاک، در یک قرارداد اجتماعی، حکومت در دو شاخه سازماندهی می‌شود:

۱. قدرت قانونگذار، که قوانینی وضع می‌کند که همه جامعه باید به آنها گردن نهند.

۲. قدرت اجرایی، که هم کارکرد اداری و هم کارکرد قضایی دارد.
۳. البته لاک به یک قدرت سوم هم معتقد است که آن را قدرت مجمع (فدراتیو) می خوانند. این قدرت، کارکرد ارتباطی و مبادله با اجتماعات سیاسی دیگر را دارد. قدرتی است برای روابط خارجی.

لاک مناسبات میان این شاخه‌ها را به صورت سلسله مراتب پیمان می داند. در نتیجه، هر شاخه به هنگامی که با قوه دیگر همکاری نکند، خود بر اساس پیمان عمل نکرده است. نهایتاً اینکه، هیئت قانونگذار خود در چارچوب پیمان جامعه است. از این رو، نزد لاک اجتماع به عنوان قدرت ملت تلقی می شود. اما هیچ‌گاه عملاً تحقق نمی یابد، مگر حکومت از میان برود. زمانی که حکومت در میان نباشد، افراد باید مستقیماً در زندگی سیاسی دخالت کنند. البته، یک وضعیت دوم هم وجود دارد. دخالت اجتماع، در شرایطی دیگر و به هنگامی که رضایت و پیمان خود را از قدرت مستبد و خودکامه پی می گیرد، الزامی می شود.

لاک با این پرسش آغاز می کند که، چه هنگام و چگونه باید در برابر یک حکومت مقاومت کرد؟ همان طور که می دانیم، نکته اصلی لاک در دو رساله خود عملاً توجیه شورش و انقلاب است. نکته شگفت درباره لاک آن است که همان زمینه‌هایی که در بحث قدرت مشروع برای دولت فراهم دیده، زمینه شرایط شورش و انقلاب نیز هست. به سخن دیگر، پایه حقیقی حکومت مشروع، در بردارنده توجیه لازم برای شورش نیز هست. می دانیم که نظریه شورش در فلسفه سیاسی لاک، تا حدودی مورد غفلت واقع شده است و در عوض توجه فراوانی به نظریه تعهد سیاسی و نیز نظریات لاک درباره مالکیت خصوصی معطوف شده است. دلیل این امر ساده است. آنچه لاک انجام می دهد، توجیه مفهوم شورش علیه حکومت نامشروع است.

اما، مشکل اینجاست که نظریه لاک برای زندگی انگلوساکسون‌ها تا حدودی نامأنوس است. زیرا این رویدادها چندان در زندگی سیاسی

دولت‌های انگلوساکسون دخالت نداشته‌اند. ایالات متحد آمریکا نیز تا پایان جنگ داخلی، این تجربه را نداشت. انگلستان نیز تا زمان زندگی لاک، به همین‌گونه بود. آنچه که بیشتر در زندگی سیاسی انگلوساکسون‌ها رخ داده بود، شکل نافرمانی مدنی داشت که نمونه‌های آن را می‌توانیم در جنبش سیاهان آمریکا و جنبش‌های ضد جنگ ویتنام در دهه ۶۰ ببینیم. اما لاک به مسئله نافرمانی مدنی توجهی ندارد. او از قیامی سخن می‌گوید که مسلحانه است. بنابراین، با این پرسش آغاز می‌کند که: «چه هنگام و چگونه باید در برابر یک حکومت مقاومت کرد؟» او در فصل پانزدهم دو رساله با برشمردن اشکال حکومت‌های مشروع، می‌کوشد به پرسش خود پاسخی بدهد. از نظر لاک هر کس که مدعی قدرت نامحدود است، غیرطبیعی و منکر عقل است. بنابراین، طبق نظر لاک هر کس که مدعی سلطه مطلق بر فرد دیگر است، مدعی چیزی است که حق را (که بنیاد و پایه قدرت سیاسی است)، نفی می‌کند. حکومتی که از قانون طبیعی سر برمی‌تابد، در واقع زمینه‌های قیام را فراهم می‌کند. این نارسایی در کار حکومت دو شکل دارد:

۱. حکومت ممکن است مستقیماً سیاست‌هایی به کار بگیرد که خلاف قانون طبیعت باشد. (یک نمونه آن، حکومت نازی‌ها در آلمان است). از نظر لاک، تنها قدرتی که اجتماع می‌تواند در اختیار یک حکومت قرار دهد، قدرت اجرای قانون طبیعی است. بنابراین، هیچ حکومتی نمی‌تواند قدرتی داشته باشد که آن را به شیوه‌ای خودسرانه و یا مستبدانه به کار گیرد و همه آنچه را که یک حکومت دارد، باید اصالتاً از سوی مردم و از آن مردم باشد. پس این یک تخلف کوچک نیست و لاک نیز به این امر آگاه است، زیرا در فصل دوم (بخش ۲۲۵) آورده است که: «به خاطر هر اشتباه و بی‌تدبیری جزئی، مردم انقلاب نمی‌کنند.»
۲. شکل دوم، که جنبه‌ای عام دارد، سرپیچی و یا ناتوانی حکومت از

اجرای قانون طبیعی به گونه‌ای آگاهانه و احیاناً با قصد و نیت قبلی است. در این مورد نیز حکومت زمینه‌های قیام را فراهم کرده است. زیرا، عمل او به گونه‌ای خلاف مصلحت و سعادت عمومی است. وقتی لاک از مصلحت عامه سخن می‌گوید، منظورش بقا و سلامت کل جامعه است. پس آنچه از این نکات برمی‌آید، این است که از نظر لاک قدرت به حکومت تعلق ندارد، بلکه متعلق به مردم است و حکومت حق ندارد آن را در هر راهی که دلش می‌خواهد استفاده کند.

و این امر درباره همه اشکال حکومت‌ها مصداق دارد: حکومت‌های اشرافی، دموکراسی و یا سلطنتی تفاوت ندارد. اگر حکومتی پشتیبانی و رضایت اکثریت را از دست بدهد، مشروعیت خود را از دست داده است. به سخن دیگر، از نظر لاک هرگاه حکومتی خلاف رضایت مردم عمل کند، موجب استبداد است و در نتیجه، به شرایط وضع طبیعی برمی‌گردیم. در این شرایط، قیام و مقاومت علیه حکومت نه تنها حقی است که باید به اجرا درآید، بلکه الزام عملی است. اما شکل و درجه شدت قیام باید متناسب با میزان انحراف و تخلف حکومت از مشروعیت باشد. بنابراین، باید در حق مقاومت، محدودیت‌های روشن و مشخص قائل شد. در این باره، لاک به دو نکته اشاره می‌کند:

۱. مقاومت الزاماً بازگشت به وضع طبیعی را ایجاب نمی‌کند. زیرا یک اجتماع سیاسی می‌تواند حاکمان خود را جابه‌جا کند، بدون آنکه به هرج و مرج بگراید.

۲. حتی اگر مقاومت سبب از هم گسیختگی اجتماع شود، بازگشت به وضع طبیعی برتر از تسلیم به حکومت ظالم و خودکامه است.

لاک، به واقع دلایل خوبی برای گفته‌های بالا دارد: زیرا شاه انگلستان در سال ۱۶۸۱، مجلس آکسفورد را منحل کرده بود و هیچ امیدی هم به گشایش دوباره آن نبود. بنابراین، منظور لاک از گفته‌های بالا در واقع دفاع از حقوق

افرادی چون خود اوست. بدین ترتیب، مقاومت و یا قیام علیه حکومت نامشروع زمانی توصیه می‌شود که دو شرط مرتبط از سوی حکومت‌های مشروع نادیده گرفته و زیر پا گذاشته شوند:

۱. هنگامی که اقدامات حکومت در سوی منافع عمومی نیست.

۲. هنگامی که حکومت دیگر مورد رضایت مردم نباشد.

پس می‌توان دریافت که لای میان الغای حکومت، و خلع‌ید آن بر اثر مقاومت همه مردم، تمایز قائل است. به عبارت دیگر، در فلسفه لای حق مردم برای مقاومت علیه خودکامگی تا حق مقاومت بر اثر نارضایتی توسعه داده شده است. لای در دو رساله خود می‌گوید:

انسان‌ها هرگز نمی‌توانند از استبداد و خودکامگی مصون بمانند. اگر ابزاری برای رهایی از آن در دست نباشد، تا هنگامی که کاملاً گرفتار آن‌اند، نه تنها حق بیرون ماندن از حیطه آن را دارند، بلکه از حق جلوگیری و بازداری حکومت نیز برخوردارند.

باید دانست که هر مقاومتی، مقاومت علیه قدرت نیست. زیرا قدرت در جایی وجود دارد که حق و زور در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. بنابراین، حاکمانی که از حکومت منع شده‌اند، حتی اگر در جایگاه قدرت خود بمانند، دیگر نمی‌توانند قدرتی اعمال کنند، حقی از خود ندارند و سرکش و شورشی محسوب می‌شوند. از نظر لای، یک شورشی سرکش کسی نیست که در برابر استبداد مقاومت می‌کند، بلکه کسی است که موجب بروز شرایط جنگ می‌شود. اما، کسی که مقاومت می‌کند، عملاً باز سازنده یک نظم سیاسی است که از دست رفته و یا ویران شده است. بنابراین، اصول سیاسی ای که مردم به هنگام مقاومت مرعی و مجری می‌دارند، اصول قانون طبیعی است و نه ایجاد یک نظم نوین اجتماعی، که در انقلاب‌های مدرن دیده می‌شود. جالب آن است که اصول مقاومت لای باعث برداشت‌ها و تعبیرهایی شد

که خود لاک هرگز تصورش را نمی‌کرد و یا کاملاً با آنها موافق نبود. لاک نیز مانند غالب همعصران خود، طرفدار امپراتوری بریتانیا بود. بنابراین، فکر می‌کرد کاملاً عادلانه است که ایرلند و مستعمره‌های امریکایی زیر سلطه پادشاه باشند. اما مستعمره‌ها خود با استفاده از گفتارهای لاک، عقیده داشتند که باید به قیام مسلحانه روی آورند. نویسندگان امریکایی، در نوشته‌ها و مقالات متعدد، حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی لاک را تبلیغ می‌کردند. در فرانسه، اصول مندرج در دو رساله لاک به تمام و کمال به چاپ رسید. فرانسویان بر آن شدند که با اصل «رضایت لاک»، نه تنها می‌توان یک خودکامه را از جا برداشت، بلکه می‌توان حتی از شر کل سازمان سیاسی نیز رها شد. بنابراین، لاک به عنوان پلایه‌دار فکری انقلاب در عصر خود، یعنی عصر عقل و عقل‌گرایی، تلقی می‌شد.

اما به نظر می‌رسد که لاک نمی‌توانست آنچه را که در انقلاب فرانسه رخ داد، قبول کند. او در آثار خود، دیدگاه‌های همه کسانی را که به آزادی سیاسی معتقد بودند، گرد آورد اما نوشته‌های او مشکلاتی جدی نیز داشتند:

۱. لاک ظاهراً با توجه به این نکته که در نتیجه نابرابری در اموال، همه بهره‌مند می‌شوند و هیچ‌کس متضرر نمی‌شود، از مالکیت خصوصی دفاع کرده است. اگر قرار باشد این شرایط صورت واقعی بیابند، افراد باید به فرصت‌های اقتصادی دسترسی داشته باشند. از نظر لاک، باید دست‌کم برای همگان چشم‌انداز اشتغال وجود داشته باشند. بنابراین، از نظر لاک، بیکار کسی است که خود نتوانسته کاری پیدا کند و یا خود به دنبال کار نرفته است.

۲. در بحث‌های لاک یک ضعف روشن و ساده وجود دارد: از یک سو تأکید دارد که هیچ‌کس نباید زیر سلطه حکومتی برود که بدان رضایت نداده است، اما از سوی دیگر هرگز نمی‌گوید که هر کس حق دارد که شهروند به حساب آید.

بنابراین، در خوانش لاک می‌توان به سه برداشت رسید:

۱. همه افراد باید به‌عنوان شهروند و با حقوق برابر تلقی شوند.
۲. می‌توان لاک را در این موضع دید که از قانون اساسی انگلستان عصر خود دفاع می‌کند. حال آنکه تنها ثروتمندان حق رأی دادن داشتند و تهی‌دستان و زنان از این حق محروم بودند.
۳. نکتهٔ سومی هم وجود دارد. و آن اینکه، چارچوب و ظرف اندیشه‌های سیاسی لاک به‌رحال مسیحی است. به نظر می‌رسد که او شخصاً وحدت‌گرای مسیحی^۱ بوده است. این فرقه معتقد بودند که شناخت زندگی پس از مرگ از طریق رستاخیز امکان‌پذیر است و نه از طریق عقل.

اما کسانی که تحت تأثیر لاک بودند، به وحدت‌گرایی مسیحی در نظریهٔ سیاسی او توجهی نداشتند و دیدگاه‌های او را از لابه‌لای نوشته‌هایی استخراج کرده‌اند که وابستگی‌های مذهبی او را ناگفته می‌داشتند. این امر کاملاً باور کردنی است، اما در عین حال متناقض نیز هست زیرا نشان‌دهندهٔ برخورد پیچیده با لاک به‌عنوان یک اندیشمند سیاسی است. اما دربارهٔ نظریهٔ مالکیت، باید گفت که دلایل فراوانی وجود دارد که نظریهٔ مالکیت لاک دارای ارزش و در خور توجه ویژه است:

۱. لاک در راه جست‌وجوی حقیقت موضوعات، اصالت‌های معینی را از خود نشان می‌دهد.
۲. زادگاه لاک انگلستان بود و نخستین کشوری که یک فلسفهٔ نوین مالکیت در مقیاسی وسیع را می‌پذیرفت.
۳. و سرانجام، نظریهٔ مالکیت تأثیری مهم و قابل توجه بر نویسندگان سیاسی در فرانسه و امریکا داشت.

1. unitarians

همان طور که می دانیم، فصل مربوط به مالکیت، یکی از بخش های مشهور دو رساله درباره حکومت لاک است. اما درک این نکته آسان نیست که چرا این بحث در آنجا صورت گرفته است. در واقع سراسر باقی مانده کتاب مزبور، مربوط به این است که تعهد در پیروی از دولت مشروع چگونه است و یا درباره شرایطی است که در آن قیام مردمی را مجاز دانسته است. اما فصل پنجم که مربوط به مالکیت است، مستقیماً هیچ ربطی به این موضوعات ندارد و این فصل نسبت به سایر مباحث کتاب جدا افتاده است و کم و بیش به طور جداگانه مورد بحث قرار می گیرد.

بنیاد مالکیت خصوصی از نظر لاک چیست؟ مالکیت نخستین نهادی است که مستقیماً از قانون طبیعت و حقوق طبیعی، استخراج می شود. آنچه لاک می گوید، این است که هر انسان در جوهر خود امکان ایجاد مالکیت را دارد. بنابراین، مالکیت خصوصی نهایتاً از مفهوم شخصیت انسانی مشتق و استخراج می شود. به سخن دیگر، مالکیت در طبیعت و گوهر اشیا نهفته است: «همه زمین و همه مخلوقات این جهان خاکی، مشترک و متعلق به همه انسان هاست. پس هر انسان در شخص خود «مالکیتی» دارد و هیچ کس دیگری، جز او بر آن حقی ندارد. کار بدنی و عمل دست های او مسلماً از آن خود اوست... از این رو، این کار و تلاش بی تردید و بلا معارض، ملک آن کارور است و هیچ کس جز او، در چیزی که به او پیوسته است حقی ندارد.» (رساله دوم، فصل پنجم، بخش ۲۶).

پس لاک در اینجا می گوید که کار انسان متعلق به خود اوست، مگر آنکه بخواهد آن را به دیگران واگذار کند. نکته دیگر آن است که طبق نظر او زمین و همه مواهب آن به طور برابر متعلق به همه انسان هاست و با کاری که روی این مواهب انجام می گیرد، مواهب خوب طبیعت از آن کلی جامعه بشری می شود و هر شخص آزادانه می تواند، طبق نیازهایش از آنها بهره برداری کند، اما به محض آنکه انسان کارش را (کاری که تنها مربوط و متعلق به خود اوست) با هر کالا و موهبتی در جهان ترکیب می کند، مالکیت خصوصی حاصل می شود.

از آنجا که انسان از حق سعادت و رشد برخوردار است، بنابراین حق دارد بر هر آنچه نیاز دارد ادعای مالکیت خصوصی کند. پس نگرش لاک آن است که هر فرد از مواهب زمین تنها تا آن اندازه حق دارد، که بتواند استفاده کند. از این رو، هیچ کس مجاز به تخریب و یا اصراف در این مواهب نیست. در نتیجه، همان قانون طبیعت که به ما حق مالکیت داده است، این مالکیت را برای ما محدود می کند. پس آنچه که از نظر مالکیت لاک برمی آید، از این قرار است که:

۱. خداوند جهان را به طور برابر و مشترک به انسان ها داده است.
۲. خداوند جهان را برای استفاده عقلانی و هوشمندانه انسان، در اختیار او نهاده است.
۳. گرچه مواهب طبیعت مشترک میان انسان ها است، اما بنیاد عظیم مالکیت، همانا کار طبیعت است.
۴. کار، منبع ارزش است. ارزش کار منبع مشروعیت و توجیه مالکیت خصوصی است.

حال اگر ما از شرایط جامعه طبیعی به شرایط جامعه مدنی گذار کنیم، چه اتفاق می افتد؟ لاک برای حل مشکل، نظریه مالکیت خصوصی خود را بدین شکل اصلاح می کند که آن را نه تنها بر پایه کار می داند، بلکه آن، را همسنگ قانون می خواند.

جمعیت خانواده ها زیاد می شود و دارایی ها و اموال آنها، همراه با نیاز به این اموال توسعه می یابند، اما باز تا این مرحله، هنوز همه چیز مشترک است و مالکیت مشخص و ثابتی بر مواهب مورد نیاز مشترک، که با توافق همدیگر بنا نهاده اند، وجود ندارد. انسان ها در پی این فرایند شهرهایی می سازند و سپس با رضایت هم، به این مرحله می رسند که مرزهایی برای مالکیت های تحت اختیار و همسایگان خود قرار دهند و قوانینی در میان خود و با جوامع همانند خود، در حدود مالکیت وضع کنند (فصل پنجم، بخش ۳۸).

بنابراین، قوانین و قواعد وضع شده، به عنوان زمینه و حصار برای

مالکیت همهٔ افراد جامعه هستند. به سخن دیگر، لاک می‌خواهد بگوید که مناسبات مالکیت در جامعهٔ مدنی باید همواره بر اساس اصول کلی معینی تنظیم و اداره شوند. این اصول کلی از قانون بنیادی طبیعت برگرفته می‌شوند:

۱. روابط مالکیت باید چنان تنظیم شوند که موجب انگیزه‌های نیک برای (افراد) در کار و تولید چیزهای لازم و ضروری برای تداوم زندگی انسانی باشند.

۲. روابط مالکیت باید چنان تنظیم شوند که به (مالکین) اختیار دهند، خارج از محیط کار خود نیز محیطی فرح‌بخش و سرزنده به وجود آورند.

۳. مناسبات مالکیت باید چنان تنظیم شوند، که کسانی که توانایی ادارهٔ خود را ندارند، نسبت به کسانی که از این امکان برخوردارند، متوقع باشند و خود را ذیحق بدانند.

اگر این اصول تحقق یابند، حقوق مالکیت را می‌توان به صورت یک قانون مثبت که می‌تواند رضایت شهروندان را تأمین کند، وضع کرد. بنابراین، اگر بخواهیم از بحث مالکیت به نتیجه‌ای برسیم، باید بگوییم که هدف لاک از بحث مالکیت آن است که نشان دهد قدرت مشروع دولتی برای تنظیم مالکیت و روابط آن محدود است.

به سخن دیگر، دولت نباید در همهٔ اشکال مالکیت دخالت کند. زیرا قانون طبیعت چنین ایجاب می‌کند که وجود یک نظام حقوقی مالکیت خصوصی الزامی است. این بدان معناست که شهروندان یک جامعهٔ مدنی به‌طور قانونی حق مالکیت دارند و نیز از حق تغییر دادن رسمی که بر مالکیت حاکم‌اند، برخوردارند و نیز آنکه، برخوردارانی از این حق باید با رضایت اکثریت افراد جامعه باشد.

بسیاری از دانشمندان سیاسی و فیلسوفان، از نظریهٔ مالکیت لاک انتقاد کرده و آن را نظریه‌ای ناقص و ناپخته دانسته‌اند. در حقیقت لاک نظریهٔ

مالکیت را در میان اصل بحث‌های خود درباره مسئله خاستگاه و محدودیت‌های حکومت مدنی، به‌طور جنبی مطرح کرده است و او در بحث از اشکال نوین مالکیت بازرگانی، امور مالی و نیز مالکیت اراضی، مسئله اخلاق را دخالت نداده و نادیده گرفته است.

بی‌توجهی لاک در پیوند دادن نظریه فردگرایانه مالکیت با شرایط نسبتاً ساده اقتصادی و اجتماعی عصر خود، موجب نقصان جدی در نظریه او شده است. نارسایی نظریه او، با توجه به ازدیاد نوآوری‌های صنعتی که بیش از پیش به فرایند تولید ثروت ویژگی اجتماعی می‌بخشد، بیشتر بارز و نمایان می‌شود.

باروخ اسپینوزا

در شناختن اسپینوزا باید به یاد داشت که او نیز، همانند کانت و هگل متفکری نظم‌اندیش و نظام‌ساز است. به سخن دیگر، فلسفه سیاسی او با نظریه اخلاقی‌اش مرتبط است و این دو بر پایه مفهوم گوهر انسان، که خود بر پایه دیدگاه‌های متافیزیکی اوست، بنا شده‌اند. پیش از پرداختن به دیدگاه‌های سیاسی اسپینوزا، لازم است نگاهی کلی به دیدگاه‌های متافیزیکی او داشته باشیم.

در تاریخ فلسفه مدرن غرب، اسپینوزا معمولاً به‌عنوان یک عقل‌گرای دکارتی دانسته می‌شود که دارای مشی فلسفه‌ای برخلاف فلاسفه تجربه‌گرایی چون لاک و دیوید هیوم و حتی هابز است. البته دلایلی برای این تمایز وجود دارد، هر چند که اسپینوزا تماماً ضد مشی تجربی نبوده است. زیرا او با این نظریه تجربه‌گرایان که می‌گویند، شناخت در احساس ریشه دارد، موافق است. اما اختلافش با تجربه‌گرایان در اینجاست که می‌گوید درک احساسی نمی‌تواند ملاک حقیقت باشد. در عین حال، دشوار بتوان پذیرفت که

اسپینوزا یک عقل‌گرای محض از نوع دکارتی است. زیرا، حتی اگر او تحت تأثیر دکارت هم باشد، در بسیاری مسائل، از دکارت فاصله می‌گیرد، به ویژه که او تحت تأثیر نویسندگان یهودی و اندیشمندان اسلامی قرون وسطا نیز قرار دارد.

اسپینوزا، در این نکته با عقل‌گرایان موافق است که درک حسی، همراه‌کننده است و شناخت کافی، تنها از راه عقل میسر است. اما، درحالی‌که اندیشه دکارت عمدتاً بر منطق و علوم متمرکز بود، اسپینوزا، اساساً متوجه اخلاقیات و مذهب است. با این همه، اسپینوزا با استفاده و به‌کارگیری روش هندسی دکارت در فلسفه خود به‌عنوان بهترین روش ارتباط با واقعیت پیرو دکارت است. چرا؟ زیرا اسپینوزا می‌خواهد حقیقت را به همان روشنی و شفافیتی که خود می‌بیند به دیگران نشان بدهد، آنچنان‌که گویی اثری واضح را به نمایش می‌گذارد.

بدین ترتیب، حقیقت اندیشه‌ها از دیدگاه اسپینوزا، نه تنها وابسته به روشنی و مشخص بودن آنهاست (دکارت هم غالباً بر این نظر بود)، بلکه به استحکام درونی آنها نیز بستگی دارد. پس اگر اندیشه‌ای استحکام نداشته باشد، مقرون به حقیقت نیست. اما یک اندیشه حقیقی باید خود آشکار نیز باشد. منظور اندیشه‌ای است که به دلیل خودش حقیقت دارد. در اینجا، اسپینوزا پرسشی مطرح می‌کند: کدام اندیشه حقیقی به دلیل خودش حقیقت دارد و کدام اندیشه است که گوهرش، همانا وجود واقعی آن است؟ و پاسخ این است: اندیشه ذات یا اندیشه خداوندی. یعنی اندیشه‌ای حقیقی که وجود بی‌کران و نامتناهی است و کلیت و تمامیتش از طریق کمال آن پیدااست.

اما اگر خداوند و یا ذات کامل، خود آشکار و همه‌شمول باشد، پس هیچ چیز بیرون از وجود ندارد. از این رو، اسپینوزا خداوند یا ذات را با طبیعت یکی می‌داند. به سخن دیگر، ذات، خداوند و یا طبیعت، زمینه و بنیاد غایی شناخت همه چیزهاست. از دیدگاه اسپینوزا، جهان کلیت همه چیزهای موجود است. او این کلیت را خداوند می‌داند. بدین ترتیب، او بر خلاف

یهودیت و یا مسیحیت سنتی، خداوند و جهان را دو وجود متمایز و جدا نمی‌داند، آنها یکی هستند وگرنه خداوند، به واسطه وجود جداگانه جهان، محدود می‌شود و نمی‌تواند بی‌کران باشد.

حال که خداوند و یا ذات، مطلقاً بی‌کران و نامتناهی است پس باید دارای صفات بی‌کران و نامتناهی باشد. اما جنبه‌های متفاوتی از گوهر خداوند وجود دارند، در قالب این صفات، رشته‌هایی پایان‌ناپذیر از وجوه سرچشمه قدرت لایزال خداوندی جریان دارند. برخی از این وجوه بی‌کران و برخی محدود و کرانمندند. وجوه بی‌کران از نتایج بلافصل گوهر خداوندی‌اند و واقعیتی بی‌کران دارند. وجوه محدود نیز از گوهر خداوندی نشان دارند، اما آنها به‌طور دائم در حالت قبض و بسط و پیدا و پنهان‌اند و بنابراین دگرگونی می‌پذیرند. نتیجه آنکه، در ذهن خداوند، هر یک از این وجوه در قالب صفات بی‌کران لایتناهی نقش می‌گیرند. در اینجا، اسپینوزا آن را با ذهن انسانی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ذهن انسان تنها دارای دو صفت است: یکی بُعد و دیگری اندیشه.

از آنجا که جسم ما از وجوه بُعد است، ذهن ما محصول اندیشه‌های جسم ماست. به سخن دیگر، موجود انسانی در واقع دو تاست در یک پیکره و هیئت. او جسم است و در عین حال ذهن. در حالت جسم، موجود انسانی جزئی از جهان ابعاد است و از این‌رو از طریق احساس، تحت تأثیر جسم‌های دیگر است. پس جسم انسانی در میان عواطف ستیزنده‌ای گرفتار است که او را وامی‌دارند عشق بورزد و یا نفرت داشته باشد. طبق نظر اسپینوزا، انسان‌ها در بند عواطف‌اند و رابطه هنجاری میان آنها، از نوع تنفر و جنگ است. به طوری که در کتاب سوم اخلاق خود می‌گوید: «انسان‌ها غالباً گرفتار کشاکش وجودها هستند و به‌مثابه امواج دریا، در تیررس بادهای سرگشته و خروشان‌اند و از سرنوشت و تقدیر نهایی خود بی‌خبر و جاهل‌اند.»

اما از دیدگاه اسپینوزا، انسان‌ها می‌توانند خود را از این بند برهانند، چرا که آنها از نیروی اندیشه برخوردارند. طبق نظر اسپینوزا، انسان به‌عنوان

موجودی که از نیروی اندیشه برخوردار است، اساساً خود ذهنی معقول است. اسپینوزا ذهن معقول را منبع ایده‌های کامل و کارآمد می‌خواند. ایده‌های کامل، ایده‌هایی است که ما آنها را به کمال داریم، همان‌گونه که در خداوند هم چنین است.

اما، اگر ایده‌های کامل وجود دارند، پس در ذهن انسان ایده‌های ناکامل نیز باید وجود داشته باشند. ایده‌های ناکامل، ایده‌هایی هستند که جنبه خیالی دارند. پس داستان از این قرار است که بشر، با قدرت عقل می‌کوشد تا به ایده‌های ناکاملی که از امور دارد شکل ببخشد و اتصال میان ایده‌های کامل و ایده‌های ناکامل را ضعیف کند. آنگاه که اتصال این دو ایده سست شود، جاذبه و نیروی عواطف، که عامل اصلی ستیزند، ضعیف می‌شود. در این صورت، انسان‌ها می‌توانند با تلاش خود ذهنیت خطاهای تصویری خود را پاکیزه و تدقیق کنند و میزان شناختشان را از سطح درک حسی، ارتقا دهند و بالا ببرند. همچنین، این امر بدان معنی است که ما می‌توانیم نسبت به ایده‌های خود آگاه باشیم و آنها را به بوته آزمون بسپاریم. از نظر اسپینوزا، انسانی که از ایده‌های خویش آگاهی دارد، انسانی است که به خود و به احساسات و کنش‌های خود، در مقایسه با ضرورت ایده‌های کامل، آگاهی دارد.

پس این کنش‌ها، به گونه‌ای آزاد اندیشیده شده‌اند، چرا که استقلال دارند. استقلال دارند زیرا از جهت عقل تعیین می‌شوند. در چنین کنش‌هایی، اراده انسان اراده‌ای آزاد است، زیرا که ذهن و اراده در واقع یکی است.

اسپینوزا، بر این مبنا، نظامی اخلاقی را طراحی می‌کند که هم باثبات است و هم از نظر اخلاقی رضایت‌بخش. با ثبات است، زیرا منادی همسانی و همدلی است، و از نظر اخلاقی رضایت‌بخش است، زیرا که رهجو به سوی هماهنگی اجتماعی و راهنمای جامعه است. به عبارت دیگر، از نظر اسپینوزا بنیاد عقلانی زندگی اجتماعی، به حکم عقل بشری آن است که انسان‌ها نیازمند صلح، سازگاری و دوستی با یکدیگرند. بنابراین، هر شخص این

عقلانیت را درک می‌کند که به دیگران وابسته است و دیگران نیز به او وابستگی دارند. هیچ‌کس نمی‌تواند در انزوای کامل زندگی کند، حتی اگر تنفر و حسادت چنان قوی باشد که همه انسان‌ها را به جدایی وادارد.

حال اگر به حوزه سیاسی وارد شویم، اولین واقعیتی که با آن روبه‌رویم این است که: انسان‌ها بیشتر به واسطه امیال کورکورانه هدایت می‌شوند تا عقل. اما اگر انسان‌ها بخواهند با همدیگر زندگی کنند، باید از قدرت این واقعیت کاست. بنابراین، اسپینوزا می‌کوشد مانند هابز و لاک راهی برای حل این مشکل بیابد. او مانند هابز بحث سیاسی خود را از مفهوم وضع طبیعی آغاز می‌کند و مفاهیم قانون طبیعی و حقوق طبیعی را در نظام متافیزیکی خود قرار می‌دهد.

گرچه، هابز حقوق طبیعی انسان را از عواطف طبیعی او متمایز می‌کند و بر آن است که این دو عامل در تبدیل وضع طبیعی به یک وضع جنگی، نقش دارند، اما نگرش اسپینوزا به وضع طبیعی آن است که این وضعیت نتیجه عواطف انسانی است. آنچه اسپینوزا می‌گوید این است که «انسان‌ها در ماهیت با هم دشمن‌اند»، زیرا آنها تحت تأثیر عواطفی چون تنفر، حسادت و خشم قرار دارند. اما انسان‌ها از نظر جوهری، عقلانی هم هستند و اگر همه انسان‌ها تحت راهبری عقل می‌بودند، هر کس می‌توانست حقوق طبیعی خود را اعاده کند. بنابراین، از نظر اسپینوزا، حقوق طبیعی همانا قدرت‌های طبیعی هستند. زیرا هر کاری را که انسان به لحاظ طبیعی می‌تواند انجام دهد، در واقع حق طبیعی آن را دارد. بدین ترتیب، می‌بینیم که نظریه‌های هابز و اسپینوزا با توجه به تعاریف وضع طبیعی، کاملاً همانندند. هابز عنوان می‌دارد که در وضع طبیعی، که در آن هیچ قدرت سیاسی وجود ندارد، شخص حق تمام کارهایی را دارد که قادر به اعمال آنهاست. هابز می‌گوید که در جامعه سیاسی، شخص حق هر کاری را که بتواند انجام دهد ندارد، زیرا این حق متعلق به حاکم است. اسپینوزا نیز می‌گوید که در جامعه سیاسی شخص حق ندارد هر کاری را که می‌تواند و می‌خواهد، انجام دهد. اما

اسپینوزا برخلاف هابز زبانی در پیامد حقوق طبیعی ناشی از ورود یک شخص به جامعه نمی‌بیند.

در جامعه مدنی گرچه ممکن است شخص حق انجام تمام کارهایی را داشته باشد که توان انجام آنها را دارد، اما دولت، حدود عمل ما را به ما گوشزد می‌کند. بنابراین، نظریه هابز دربردارنده محدودیت و کاستی در حق طبیعی است. اما در نظریه اسپینوزا چنین نیست. زیرا هابز مفهوم حق طبیعی را در انسان محدود می‌کند، اما اسپینوزا طبیعت را با خداوند برابر و یگانه می‌داند و بدین ترتیب قانون طبیعت همان قانون خداوند است که در عین حال قانون سرشت و گوهر انسان است. و چون این، قانون انسانی است که در پی مراد خود است، پس بشریت دارای حقوق طبیعی است.

در اینجا، اسپینوزا می‌گوید که به حکم عقل، جامعه هر چه متحدتر باشد، اعضای آن بیشتر در صلح و هماهنگی زندگی خواهند کرد. به سخن دیگر، آنها ناچارند که نیروهای خود را در قالب حق همکاری، یگانه و متحد سازند. این همان چیزی است که اسپینوزا آن را «حاکمیت» می‌نامد. حاکمیت قدرت جمعی یا حق همکاری و اشتراک مساعی است. تنها با سوءاستفاده حاکمیت از حق است که حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی مطرح می‌شوند. زیرا قانون دولت برای اجرای احکام عقل به وجود می‌آید. بنابراین، هر کس باید از قانون پیروی کند، زیرا این تنها راه حفظ نظم اجتماعی است. اما از نظر هابز، حق قابل واگذاری و انتقال است و واگذاری حق، مترادف با بیان یک اراده در ترک حق است.

واژه «واگذاری و انتقال» در اندیشه اسپینوزا، عملاً برابر و جایگزین مفهوم تبعیت از قدرت دیگری است. اما عمل انتقال به واقع صورت نمی‌گیرد. چون چیزی ترک نمی‌شود. نزد هابز، به محض آنکه فردی استقلال خود را به قدرتی منتقل می‌کند، دیگر آن استقلال وجود نخواهد داشت و تبدیل به یک کثرت بی‌مهار و بی‌لگام می‌شود.

اما اسپینوزا درست خلاف این می‌اندیشد. اسپینوزا می‌گوید، نکته این

نیست که فرد به محض آنکه حق خود را به حاکمیت وا گذاشت، کلاً از میان می‌رود، بلکه از نظر او، انسان‌ها هرگز نمی‌توانند حقوق خود را ترک کنند وگرنه، از صورت انسانی خارج خواهند شد. بنابراین، اسپینوزا با فرض عدم مداخله در حقوق طبیعی، همه تعهداتی را که بر پایه خود نفعی بنا نشده‌اند، بیجا می‌داند و نادیده می‌گیرد. از همین رو در فلسفه سیاسی اسپینوزا، جایی برای آنکه حاکمان بتوانند استبداد برقرار کنند، وجود ندارد. بدین معنی که قدرت حاکمیت نمی‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد و اگر چنین شود، به خود تخریبی منتهی می‌شود. پس به روشنی اسپینوزا بر آن است که قدرت حاکمیت در میان مردم متراکم است. او چنین جامعه‌ای را، «مردم آزاد» می‌خواند که بر پایه کنش مشترک آنها، قدرت حاکمیت در اشخاص جمع می‌شود و به اعمال قدرت سیاسی می‌پردازند. شکل آن، می‌تواند پادشاهی باشد و یا شورایی و خواه یک مجمع عمومی از مردم باشد. اما در اصل، قدرت حاکمیت در درون مردم جای دارد. بنابراین، قوانین تنها حول منافع و علائق قانونگذاران وضع نمی‌شوند، بلکه بر کل پیکره عموم‌اند. در این راه، مردم در اطاعت از قانون، در واقع از اراده خود تبعیت خواهند کرد. این اندیشه دولت در فلسفه اسپینوزاست که در کتاب رساله الهی-سیاسی (فصل ۱۶) او آمده است. نظریات اسپینوزا نسبت به زمان زندگی اش بسیار پیشرفته‌اند، چرا که نظریه حاکمیت را چنان مطرح می‌کند که در آن، حاکمیت ضمن آنکه دارای قدرت مطلق است، در عین حال خاستگاه کاملاً مردمی دارد.

بدین ترتیب، اندیشه اسپینوزا تا اندازه‌ای نزدیک به اندیشمندانی چون روسو و اندیشمندان سیاسی قرن هجدهم است که می‌کوشند تا دو نظریه مخالف هابز درباره حاکمیت مطلق از یک سو و نظریه حکومت محدود جان لاک از سوی دیگر را آشتی دهند. اسپینوزا مخالف استبداد و قدرت مطلق یک فرد است. اما همان‌گونه که گفته شد، از نظر او حاکمیت مطلق است زیرا نماینده کل اعضای جامعه است. از این رو، حاکمیت قدرت اجرای قانون را

دارد، زیرا منبع قوانین است. به همین ترتیب، حق مجازات متخلفین از قانون و نیز بسیج نیروی نظامی و ارتش برای دفاع از قرارداد اجتماعی را داراست. همچنین، قوانین مدنی هستند که تعیین می‌کنند برای عموم چه چیز درست است و چه چیز نادرست است. چنین برمی‌آید که اسپینوزا قصد ایجاد یک دولت آرمانی و یا اتویایی را ندارد. او کوشش دارد بگوید که آزادی سیاسی در قالب یک دولت مناسب در جایگاه حاکمیت امکان دارد. بدان شرط که این حاکمیت نماینده کل مردم باشد و به‌طور منظم خواسته‌های آنها را بشنود و چنان عمل کند که سبب وفاداری و حس تشریک مساعی شهروندان خود شود و به‌قدر کافی برای دور نگه داشتن دشمن خارجی جامعه قدرتمند باشد. پس، آزادی سیاسی از نظر اسپینوزا، در واقع عبارت از حق تعیین سرنوشت برای یک ملت و از طریق خواست و اراده آزاد شهروندان برای همکاری در این راه است.

در یک دولت مناسب و با کفایت، فرد می‌تواند شرایطی را بیابد که در آن امکان زندگی هماهنگ با عقل وجود دارد. این نظریات ترجیح اسپینوزا را نسبت به «دموکراسی» به‌عنوان بهترین و باثبات‌ترین شکل دولتی بیان می‌کند. گرچه اسپینوزا طرفدار دموکراسی است، اما خود هوادار مطلق دموکراسی نیست. از دیدگاه او، اگر شرایطی پیش آید که دموکراسی در آن ناکارآمد جلوه کند، باید در پی یک جایگزین بود. زیرا نباید فراموش کنیم که توجه اصلی اسپینوزا به برقراری امنیت و نظم است. با این حال، از نظر او دموکراسی طبیعی‌ترین شکل حاکمیت است زیرا هدف اصلی و اولیه آن زندگی توأم با صلح و هماهنگی است.

با این حال مفهوم «دموکراسی» اسپینوزا ایراداتی نیز دارد. مهم‌ترین آن، این است که اسپینوزا موافق دموکراسی برای همه افراد جامعه نیست. او برخی طبقات مردم را، از جمله زنان، کودکان، خدمتکاران، بزهکاران، غریبه‌ها و نیز کسانی که در چارچوب زندگی شرافتمندانه‌ای نیستند، از حق مشارکت حذف می‌کند. اصلی که بر پایه آن اسپینوزا داوری می‌کند که چه

کسانی می‌توانند مشارکت داشته باشند و چه کسانی نمی‌توانند، به نام اصل Sui Juris خوانده می‌شود. برای آنکه کسی «حق مشارکت» داشته باشد، نباید در حیطه قدرت دیگری واقع شده باشد. بنابراین کسانی که خودکفا نیستند و اراده‌شان تحت الشعاع دیگران است، در زمره دارندگان «حق مشارکت» محسوب نخواهند شد. خدمتکاران، «خودکفا» نیستند زیرا طبق نظر اسپینوزا، اراده آنها تابع اراده اربابانشان است. سرانجام در ارتباط با زنان، چنین به نظر می‌رسد که اسپینوزا، آنها را به‌طور طبیعی تابع اراده شوهرانشان می‌داند.

به هر حال، نتیجه آنکه اسپینوزا حتی اگر نظام دموکراسی را بهترین می‌داند، می‌کوشد تا برای آن بهترین شکل دولت را طراحی کند. او می‌کوشد تا طرح اندیشه‌هایش را کاملاً عملی کند و از گرایش به آرمانخواهی و اوتوپیا پرهیز می‌کند.

مهم‌ترین چیز برای او جا افتادن این واقعیت است که حاکمیت از مردم ناشی شود، و مردم و حاکمیت هر دو تابع قانون عقل باشند. در این نکته، فلسفه سیاسی اسپینوزا را می‌توان با دیدگاه ژان ژاک روسو یگانه دانست، به‌ویژه در آنجا که اسپینوزا می‌گوید: «تنها زمانی قدرت حاکمیت مطلق خواهد بود که به کل مردم تعلق داشته باشد.» گفته روسو را به یاد می‌آورد که می‌گفت: «حاکمیت تنها با مفهوم اراده کلی برابر است.» اما مفهوم قرارداد اجتماعی روسو کاملاً داوطلبانه است، حال آنکه قرارداد اجتماعی اسپینوزا تنها زمانی داوطلبانه است که کنش افراد محصول نوعی رضایت باشد. در ضمن، منظور روسو، ایجاد و شکل‌گیری یک نظام حکومتی اخلاقاً مشروع است. در حالی که، وقتی اسپینوزا از مصالح عمومی سخن می‌گوید، منظورش شکل‌گیری سازمانی است که صلح و امنیت را تأمین کند و در این میان به دنبال یک اصل اخلاقی نیست.

ژان ژاک روسو

اندیشه‌های سیاسی روسو، ترکیب غریبی از حسرت آزادی‌های عصر سادگی‌ها در دوران زندگی شبانی انسان و اغراق در مطلوبیت وضعیت سیاسی در عصر اسپارت‌ها و دوره‌های آغازین حکومت رُم و نیز هشدارهای هراسناک از جامعه‌های توده‌ای در قرن بیستم است. به سخن دیگر، او یک انسان مدرن با روحی باستانی است. روسو از دیدگاه عمومی و رایج عصر روشنگری جداست، چرا که او اندیشه «ترقی» را مردود می‌داند.

از نظر روسو، عقلانیت پیامدهای فاجعه‌انگیزی داشته است. طبق نظر او، عقل در جهت سرکوب و تغییر شکل احساسات طبیعی ما، چون همدلی و شفقت به کار رفته است. دغدغه اصلی روسو، مسئله آزادی است و بیشترین ترس او از وابستگی است. روسو می‌کوشد تا نشان دهد که آزادی یکی از دارایی‌های اساسی انسان است، اما اشکال نوین فرایند اجتماعی شدن در جهت نبود آزادی و اسارت عمل می‌کنند. نخستین جمله نوشته شده در فصل اول قرارداد اجتماعی چنین می‌گوید: «انسان آزاد زاده می‌شود، اما همواره و

همه جا در زنجیر است.» بنابراین، روسو دو پرسش اساسی را مطرح می‌کند:

۱. آیا انسان می‌تواند از تمدن و آزادی بهره‌مند شود؟

۲. اجتماعی شدن ما چه ارزش‌هایی دارد؟

روسو، از زمان نخستین نوشته‌هایش به مسئله ستیز میان جامعه و طبیعت توجه دارد. از نظر او طبیعت انسان را چنانکه هست می‌نگرد، نه چنان که باید باشد. روسو می‌گوید که طبیعت موجب سعادت‌مندی و خوشبختی انسان است حال آنکه جامعه سبب بینوایی و محرومیت او می‌شود. از نظر او فیلسوفان همواره در این اشتباه‌اند که می‌خواهند طبیعت را با اندیشه‌هایی دریابند که از جامعه برگرفته‌اند. بنابراین، او دیدگاه هابز را دربارهٔ وضع طبیعی مردود می‌شمارد، چرا؟ چون طبق نظر روسو، هابز سلیقه‌های تمدنی خویش را به طبیعت نسبت می‌دهد و همان‌طور که می‌دانیم، احساس افتخار از نظر هابز، علت بروز ستیز در وضع طبیعی است. از نظر روسو، افتخار ستیزی در طبیعت نمی‌انگیزد. زیرا در طبیعت، ستیزی وجود ندارد و ستیز، ویژهٔ جامعه است. از همین‌روست که روسو میان دو مفهوم عشق به خود و عشق خودخواهانه تمایز قائل می‌شود. مفهوم عشق به خود، گزینه‌ای طبیعی و پاک برای حفظ خود و یک خودمداری و خودخواهی طبیعی است. و عشق خودخواهانه، وجه عاطفی افتخار است. روسو، همچنین بر خلاف هابز می‌اندیشد که انسان‌ها در وضع طبیعی به یکدیگر وابسته نیستند، زیرا آنچه که نیاز دارند، در اختیار دارند، و نیازی ندارند که از دیگران تبعیت کنند. اما، نیازهای رو به افزایش انسانی آنها را از حالت استقلال در طبیعت تبدیل به وابستگی به شرایط اجتماعی می‌کند. بنابراین، سلطه در وضع طبیعی امری ناممکن است زیرا گوهر وجودی آن انتزاعی است و (از طبیعت بر نیامده است). اما اگر وضع طبیعی، وضع سعادت‌مندان‌ای است، پس چرا انسان‌ها به گرد هم می‌آیند و جامعه را تشکیل می‌دهند؟ از نظر روسو، پاسخ ساده است. زیرا انسان‌ها برای رفع مشکلات پیشگام و خلاق‌اند و چنین پیش می‌آید که توسعهٔ گروه‌های اجتماعی، رشد خودآگاهی را شتاب می‌بخشد و خودآگاهی

مسبب اخلاق است. بدین معنا که ما در صدد برمی‌آییم که خود را از درجه چشم دیگران نگاه کنیم و بیشتر به دیگران وابسته می‌شویم. از سوی دیگر، کشاورزی سبب مالکیت خصوصی بر زمین می‌شود و وقتی مالکیت خصوصی پدید آمد، نابرابری‌های طبیعی شدت می‌گیرند. در نتیجه نابرابری‌ها، قدرت عامه، به‌طورکلی از سمت مردم به دست یک فرد خصوصی می‌رسد. پس چه باید کرد؟ اگر زندگی مدنی به زوال بگراید و ترقی هم اجتناب‌ناپذیر و بازنگشتنی باشد، پس چاره چیست؟ ما نمی‌توانیم تظاهر کنیم که به عصری دست نخورده و پاک، که از دست داده‌ایم، برگشته‌ایم و نمی‌توانیم به زندگی جنگلی بازگردیم و با جانوران زندگی کنیم. پس راه خروج از فساد و استبداد چیست؟ روسو دو پاسخ برای این پرسش دارد:

روسو پاسخ نخست را در کتاب امیل خود می‌دهد و همان‌طور که پیش از این گفته شد، امیل داستان کوششی است تا فردی با اخلاق مستقل تربیت شود. آموزش امیل برای کنار بردن او از حوزه نفوذ جامعه است. روسو او را از اجتماع بیرون برده و پیرامونش دیواری می‌کشد و محفوظ می‌دارد تا او قدرت و بالندگی کافی برای مقاومت در برابر ارزش‌های جامعه را بیابد. بنابراین، روسو، نه قصد دارد که از امیل یک انسان طبیعی بسازد و نه یک فرد کاملاً یکپارچه اجتماعی، بلکه قصد او تربیت امیل به‌منزله فردی مستقل است.

پاسخ دوم روسو در کتاب قرارداد اجتماعی آمده است. این پاسخ یک راه‌حل جمعی برای مسئله است. چنان‌که از نام کتاب برمی‌آید، پیکره بحث روسو از سنت قرارداد اجتماعی برگرفته شده است. در واقع، روسو دوبار نظر خود را درباره این موضوع تغییر می‌دهد. یک‌بار جامعه مدنی را ترجیح می‌دهد. اما از آنجا که تصمیم او عمدتاً تصنعی است زیرا می‌خواهد جنبه محوری نظریه قرارداد یعنی انتقال قدرت سیاسی از مردم به حاکمیت را رد کند. کتاب را با این جمله آغاز می‌کند: «انسان آزاد زاده می‌شود و همه جا در

زنجیر است.» با این نظر، او می‌خواهد تلویحاً از همه نظریه‌های سیاسی موجود انتقاد کرده باشد. اعتراض روسو به این تفسیرها از نظریه قرارداد اجتماعی این است که آنها بدیهیات‌اند، زیرا شکل‌گیری قدرت سیاسی را مبنا گرفته‌اند. چنان‌که می‌دانیم، از نظر هابز عمل مشارکت جمعی برابر با عمل تبعیت است. اما از نظر روسو، اجتماع و حاکمیت هر دو یک چیز است. به سخن دیگر، مشروعیت تنها در شرایطی امکان دارد که حاکمیت از مردم ناشی شده باشد. بنابراین، حاکمیت باید با شهروندان یکسان و برابر باشد. این نظر بدان معناست که نزد روسو، جامعه سیاسی چیزی بیش از یک توافق ساده است و عملاً شخصیت شهروندان را دگرگون می‌کند. در این معنا، حرکت به سمت جامعه، چیزی بیش از یک قرارداد اجتماعی است و نوعی ارتقا و تعالی انسانی است.

طبق نظر روسو، وقتی قراردادی می‌بندیم، هم ماهیت ما را دگرگون می‌کند و هم شخصیت ما را، و از خود طبیعی ما یک عامل جمعی ساخته می‌شود. روسو در اینجا از یک احساس جدید اجتماعی و تعهدی سخن می‌گوید که خود آن را «اراده کلی» می‌نامد. از نظر او، اراده کلی تصمیمی است که مجمع حاکمیت متشکل از همه شهروندان باید بگیرند. بنابراین، اراده کلی در ساده‌ترین سطح خود چیزی است که با موجودیت هر هیئت جمعی برابر است. از نظر روسو، قدمت هیئت جمعی به اندازه زمانی است که مردم آن را شناخته و خود را عضو آن به‌شمار آورده‌اند. بدین ترتیب، اگر اراده کلی از میان برود، جامعه از هستی ساقط می‌شود. به همین خاطر، مردم باید با اراده کلی همگام و موافق باشند. حال اگر کسی نخواهد که با اراده کلی همگام باشد، چه پیش می‌آید؟ روسو به روشنی پاسخ می‌دهد: «کسی که از تبعیت اراده کلی سرباز بزند، باید از سوی همه جامعه مجبور به اطاعت شود.» به عبارت دیگر، او به زور باید آزاد باشد. این امر از نظر روسو، استبداد و ظلم نیست، بلکه یک دموکراسی کامل است.

در اینجا مسئله دیگری برای روسو پیش می‌آید و آن اینکه، اراده کلی

صرفاً تجمع امیال خودخواهانه نیست و از سوی دیگر، یک قدرت بیرونی هم نیست. اراده کلی در واقع چیزی است که هر فرد شهروند نیاز دارد تا با آن احساس معنا کند. در این حالت، شهروند با تبعیت از خود، گویی که از حاکمیت تبعیت می‌کند. بنابراین، بسیار مهم و حیاتی است که اعضای یک جامعه به یاد داشته باشند که چیزی به‌طور کلی می‌تواند وجود داشته باشد که مفید است، بدون آنکه با منافع شخصی آنان در تضاد باشد. زمانی که رأی می‌دهیم، نباید بیندیشیم که رأی ما در جهت تأیید فلان نامزد است، بلکه باید بدانیم که با اراده کلی انطباق دارد یا نه. در نتیجه، دولت زمانی مطلوبیت بیشتری دارد که حوزه عمومی بیشتر بر حوزه خصوصی سایه افکنده باشد. بدین ترتیب، پیروی از دولت در واقع پیروی از یک اراده برتر است که با اراده خودخواهانه پست‌تر در تضاد است. از همین رو روسو علیه هیئت‌های اجتماعی میانجی (مثل احزاب و مجامع سیاسی) موضوع می‌گیرد. زیرا از نظر او، آنها میانۀ مردم و دولت را اشغال می‌کنند و خرده اراده‌هایی کلی به وجود می‌آورند. این نظر، لیبرال‌ها را برانگیخت تا به روسو حمله‌ور شوند و او را نظریه پرداز توتالیتراریسم بنامند. چرا که دولت‌های توتالیتر مانع ایجاد انجمن‌های خصوصی و احزاب می‌شوند و این یکی از ویژگی‌های نظام‌های توتالیتر در قرن بیستم بود. اما مسئله از نظر روسو، از نوع دیگری است. به نظر روسو، جامعه مدنی عرصه‌ای است که در آن، منافع خصوصی و نابرابری‌ها می‌توانند آزادی را تهدید و ویران کنند. روسو، به همین شیوه، رأی‌گیری مخفیانه را نیز رد می‌کند، زیرا می‌اندیشد که برای آنکه اراده کلی در کار باشد، افراد باید حاضر باشند و آشکارا به شخصی رأی دهند تا فضیلت‌های سیاسی جامعه شکوفا شوند. به سخن دیگر، روسو معتقد است که نمایندگی سیاسی مانند استخدام مزدور برای جنگ است. نمایندگی، نشانگر زوال است و روح عمومی را سرکوب و تحقیر می‌کند. بنابراین، موفقیت قرارداد اجتماعی بستگی به افکار عمومی و اخلاق شهروندان دارد. یعنی، باید همواره انگیزه‌ای برای فضیلت سیاسی وجود داشته باشد.

روسو در کتاب گفتاری درباره نابرابری به ما می‌گوید وقتی گفتاری را سامان می‌دهیم، در واقع به کاری می‌پردازیم که «در سراسر اروپا تنها شماری اندک مخاطب دارد و از میان همین‌ها نیز، هیچ‌کدام حاضر به گفت‌وگو در آن باره نیستند.» این گفتار را در دو جهت سامان می‌دهد:

۱. در جهت فیلسوفان حقیقی.

۲. در جهت شمار فراوان مخاطبان.

بدین ترتیب، مفهوم گفتار از همان آغاز دربردارنده یک نابرابری بنیادی است. نابرابری‌ای که خود از نابرابری فکری در انسان‌ها برمی‌آید. روسو در آخرین جمله از کتاب خود، انتقادی را نقل می‌کند که موتین^۱ خود از قول منتقدان سلطنت فرانسه آورده است. روسو نتیجه می‌گیرد که نوع نابرابری حاکم در میان همه مردم متمدن، متناقض با حقوق طبیعی و قانون طبیعت است. به عبارت دیگر اندیشه‌های روسو در اینجا بیانگر تضادی بنیادی میان منشأ اصلی انسان و فساد جامعه مدرن است. این بحث روسو خود به سبب ضرورت مقابله با مدرنیته، با به‌کارگیری مثال‌هایی از دولت‌شهرهای باستان، تقویت می‌شود. آنچه روسو در بحث گفتار درباره علم و هنر به ما می‌گوید، این است که یک رابطه ضروری میان فساد و زوال در زندگی اخلاقی انسان و توسعه و تحول دولت‌های مدرن وجود دارد. بنابراین، نخستین گفتار او و نامه‌ای به دالامبر، شامل مباحثی درباره زوال گوهر انسان به واسطه تأثیر تمدن است. روسو، پیش از هر چیز معتقد است که زوال ارزش‌های طبیعی در جامعه سبب شده است که ظواهر جای واقعیت را بگیرند. ظواهر، نشان نمی‌دهند که واقعیت چیست، اما در پوشاندن و محو کردن گوهر اصلی نقش دارند. توسعه و تحول اجتماعی انسان را فاسد و بی‌چهره کرده است. روسو در گفتار درباره نابرابری، انسان مدرن را با مجسمه‌ای مقایسه می‌کند که گذشت زمان، امواج دریا و توفان چنان آن را فرسوده و بی‌شکل کرده‌اند که دیگر

تفاوتی میان او به عنوان یک رب النوع و یا یک هیولای وحشی وجود ندارد. تأثیر کلی فرسایش گوهر انسانی آن چنان بوده که فردیت مردم و واقعیت شخصیت آنها را محو کرده است. انسان نسبت به خود غریبه و بیگانه شده است. او برخلاف انسان خودکفای ابتدایی که با خود و در خود می زیست، بیرون از خود زندگی می کند. این از دست رفتگی نیروی شخصی، به ناگزیر به بردگی انسان مدرن انجامیده است. بنابراین، انسان متمدن در شرایط از خود بیگانگی زندگی می کند و در آن می میرد. از نظر روسو، انسان مدرن از موجودیت اصیل خود دور افتاده و بیگانه شده است. روسو در کتاب امیل تأیید می کند که: «ما در جایی که هستیم، زندگی نمی کنیم، ما تنها در آنجاها می که نیستیم، زندگی می کنیم.» یکی از دلایل اصلی این آوارگی و بیگانگی، تأثیر فاجعه بار زندگی شهری است. پس چنین پیش آمده که انسان مدرن همواره با خود در تناقض است، زیرا او برای خوشبختی خود به فعالیت هایی دست می زند که هرگز او را به کمال نمی رسانند. بنابراین، او برخلاف اجداد و پیشینیان خود از زندگی آرام و هماهنگ برخوردار نیست.

این شرایط متناقض درونی، خود را در تشویش و نگرانی های دائم انسان مدرن نشان می دهد. این تشویش ها در رفتار انسان مدرن نسبت به زمان بازتاب می یابند: انسان مدرن همواره به دنبال آینده و برای ارضای حوایج و توقعات خود، از شرایط کنونی است. بدین ترتیب، آنچه را که روسو در نخستین گفتار خود ترسیم می کند، سقوط انسان به بدبختی و فساد است. اما او در دومین گفتار می گوید که چه چیزهای اصلی، برخلاف همه چیزهای تصنعی موجود، متعلق به انسان بوده اند. روسو، به منظور درک گوهر بنیادی انسان، لازم می بیند تا به خاستگاه های موقت او بپردازد. از این رو، وقتی روسو از وضع طبیعی سخن می گوید، در واقع می پذیرد که دارد وضعی را توضیح می دهد که دیگر وجود ندارد و شاید هرگز وجود نخواهد داشت. وضع طبیعی، مرحله ای ناپخته و ابتدایی در زندگی انسان است ولی شکلی است اصیل از وجود انسان، دست کم تا زمانی که به سبب تأثیر جامعه ضایع و

تباه نشده بود. در اینجا، میان دیدگاه روسو و مکتب حق طبیعی گروسیوس و پوفندورف اختلافی وجود دارد. گروسیوس و پوفندورف، انسان ابتدایی را اساساً عقلانی و اجتماعی می‌دانستند (لاک نیز این نظر را پذیرفته بود)، اما روسو، وضع طبیعی را مرحله‌ای می‌داند که در آن انسان دارای کمترین کیفیات قابل تمایز از جانوران بوده است. یعنی انسان هم ابتدایی و هم موجودی کاملاً غریزی بوده است. گرچه روسو نیز مانند هابز نمی‌پذیرد که انسان ابتدایی دارای حس اخلاقی و گرایش اجتماعی بوده (صفاتی که مکتب حق طبیعی برای انسان ابتدایی قائل است)، اما در عین حال نمی‌پذیرد که انسان ماهیتاً ضعیف و درمانده بوده است. از نظر روسو، وضع طبیعی، وضعی صلح‌آمیز است و شرایط یک زندگی مستقل برای انسان را دارد. انسان ابتدایی زیر سیطرهٔ دو ضرورت بنیادی است:

۱. انگیزهٔ حفاظت از خود.

۲. انگیزهٔ حس همدردی طبیعی.

انسان مدرن، اسیر نیازهای مصنوعی است، بنابراین موقعیتی وابسته دارد. این بدبختی انسان مدرن نابرابری‌ها را ایجاد کرده است. نابرابری جسمانی در شرایط وضع طبیعی مشکل نبود، زیرا سبب وابستگی انسانی به انسان دیگر نمی‌شود. اما در جامعه یک نابرابری مصنوعی وجود دارد و مردم را به دو گروه خدایگان و بندگان تقسیم کرده است. چه علتی انسان‌ها را به این وضع نابرابری اجتماعی سوق داده است؟ از نظر روسو، علت آن است که، انسان قدرت کامل‌کردن خود را دارد. و قدرت رفتن به سوی کمال، از نظر روسو هم منبع بدبختی (زوال) و هم منبع خوشبختی (بهبود) است.

روسو می‌گوید، به محض آنکه شرایط کالبدی، برای توسعه و تحول ظرفیت‌های نهفتهٔ انسان مساعد شد، انسان‌ها به سرعت از وضع طبیعی دور شدند. به گفتهٔ روسو نزدیک شدن انسان‌ها به یکدیگر، منجر به شکل‌گیری ایستارهای اخلاقی ناپخته‌ای شد. یک مرحلهٔ قطعی و سرنوشت‌ساز در تاریخ انسان، بر اثر شکل‌گیری خانواده و مالکیت فرارسید. کشف فلز امکان

کشاورزی منجر به تقسیم کار و تأسیس مالکیت شد که خود ستیز و پیکاری میان انسان‌ها را به وجود آورد. مهم‌ترین پیامدهای این دگرگونی، ظهور نابرابری بود. مردم می‌کوشیدند خود را متفاوت از آنچه هستند نشان بدهند (یعنی به تظاهر پرداختند).

مالکیت و نابرابری به واسطهٔ قانون مجاز شمرده شدند، تا جایی که آزادی طبیعی برای همیشه از میان رفت. شکل‌گیری جامعهٔ سیاسی مرحله‌ای فاجعه‌بار در تاریخ انسان به پیش آورد. از نظر روسو، قدرت سیاسی همیشه در خدمت و به نفع قوی‌تران است. (این نظر بعدها از سوی مارکس و مارکسیست‌ها پذیرفته شد). نکتهٔ مهم آنکه، جامعهٔ نابرابر سیاسی هر چه که باشد، منظور اصلی آن تأمین آزادی اعضای خود، حفاظت از زندگی و اموال آنهاست. مردم هم، هر چه احمق باشند، باز همواره رهبرانی را برای دفاع و حفظ آزادی خود و نه ویرانی آن، برمی‌گزینند. اما این اهداف هرگز تحقق نیافتند و نابرابری‌هایی شکل گرفتند که مانع بروز و وجود آزادی حقیقی شدند. روسو انقلاب‌های تاریخی را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

۱. نخستین انقلاب تاریخی، بر اثر استفاده از ابزار برای ساختن سرپناه پدید آمد.

۲. دومین، بر اثر پرداختن به کشاورزی و کشف فواید فلز پدید آمد، که پیامدی چون منافع خودخواهانه را به دنبال داشت. این مرحله باعث ایجاد رقابت شد. نتیجهٔ این انقلاب دوم، نزاع و پیکار بود.

۳. سومین انقلاب با گذار انسان از مرحلهٔ وضع نزاع به گونه‌ای از وضع اجتماعی بود، که در واقع یک نظم سیاسی گمراه‌کننده بود. این وضع یک سامان موقت میان حاکمان و مردم به شمار می‌آمد. اما این یک قرارداد باطل بود و نمی‌توانست یک جامعهٔ سیاسی حقیقی ایجاد کند.

روسو در واقع می‌گوید که نظم‌های سیاسی موجود، پیامدهای منطقی و اجتناب‌ناپذیر بازی عشق خودخواهانه‌اند. همان‌طور که پیش از این گفته شد،

روسو میان عشق به خود و عشق خودخواهانه تمایز می‌گذارد. منشأ عشق به خود را می‌توان به شرایط وضع طبیعی و از آنجا تا اراده‌ی خداوندی پی گرفت. عشق به خود در سطح ابتدایی به سادگی به معنای ضرورت حفظ بقاست. اما عشق خودخواهانه شکل فساد یافته از عشق به خود است و تنها در شرایط وضع اجتماعی به وجود می‌آید. از نظر روسو عشق به خود با عشق به دیگران پیوند دارد. عشق به انسان، از عشق به خود بروز می‌کند و این اصل عدالت انسانی است. عشق به خود دارای یک بُعد معنوی است که فرد را تشنه‌ی احساساتی می‌کند که برای آگاهی او از رابطه و پیوند میان عشق به روح و اصل نظم لازم و مؤثرند.

جالب اینجاست که روسو در گفتار درباره‌ی نابرابری از به کار بردن واژه «گناه» پرهیز می‌کند. با این حال عنوان می‌دارد که انسان به خاطر جدایی و انحراف از مسیر وضع اصلی خود، خوشبختی و سعادتش را از کف داده است. راه حل منطقی آن است که انسان برای بازگشت به طبیعت دعوت شود.

اما روسو در اندیشه‌ی خود از بازگشت به طبیعت و یا هر چیز دیگر سخنی نمی‌گوید، بلکه به تکمیل گوهر و سرشت انسان از طریق یک قرارداد اجتماعی نظر دارد. بدین ترتیب، خطی را که روسو پس از گفتار باید پی می‌گرفت، طراحی آینده‌ی اجتماعی و سیاسی انسانیت بود. آن‌چنان که روسو در کتاب امیل می‌گوید: «ما باید جامعه را از طریق بشریت و بشریت را از طریق جامعه مطالعه کنیم.» در این کار، دو راه وجود دارد: یک راه امیل است و راه دیگر قرارداد اجتماعی است. امیل کتابی متراکم و پرحجم است. خواننده شاید میان گرایش فردگرایانه‌ی کتاب در آغاز و گرایش اجتماعی آن در پایان، نارسایی‌هایی را حس کند. هدف روسو از نوشتن امیل، اصولاً ناشی از علائق تربیت‌شناختی او نبود، بلکه می‌خواست چشم‌انداز موفقیت‌آمیز انسان را در سازگاری با محیط کالبدی و اخلاقی نشان دهد.

نیت روسو در امیل، شکل دادن شهروند (انسان شهروند) نیست، بلکه پرورش انسان طبیعی است، روسو مدعی است که برنامه‌ی او پیروی از روش

طبیعت است. او در پایان، امیل را وارد مناسبات اجتماعی می‌کند و با ازدواج او مسئله مسئولیت‌های شهروندی را طرح می‌کند. آنچه روسو می‌خواهد به ما بگوید از این قرار است:

۱. لزوماً میان جامعه و طبیعت، یک ستیز دائمی وجود ندارد.
۲. آزادی را نمی‌توان در این یا آن شکل از حکومت یافت، بلکه آزادی در قلب مردان آزاد نهفته است.

کتاب امیل به پنج بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست، شرایط کودک را تا سن سه سالگی و ورود به دورهٔ گزینه‌ها توضیح می‌دهد. بخش دوم، به شرایط کودک از سنین چهار تا دوازده سالگی می‌پردازد، که دورهٔ قوهٔ ادراک است. بخش سوم، به دورهٔ پایانی سنین کودکی امیل مربوط است. این مرحله، دورهٔ اندیشه است. در بخش چهارم، دورهٔ نوجوانی مورد نظر است که دورهٔ احساسات و عواطف است. بخش پنجم، به معرفی «سوفی» می‌پردازد و عشق و ازدواج زوج جوان. این دوره، دورهٔ مسئولیت اجتماعی است.

هدف عمدهٔ روسو در امیل، مطالعهٔ گوهر و طبیعت انسان است. او در این راه دیدگاهی خوشبینانه دارد، زیرا به قابلیت‌های موجود در گوهر انسان اطمینان دارد. از همین روست که او مدعی است کتاب امیل «پیمانی فلسفی در سعادت طبیعی انسان» است. دلیل اطمینان روسو، قبلاً در کتاب گفتار آمده و در امیل بازگویی شده است: این دلیل در واقع همان وجود عشق به خود است. هدف آموزش در کتاب امیل، پیشگیری از زوال و فساد خود ابتدایی بر اثر تماس او با محیط فاسد است: آموزش بر پایهٔ روش طبیعی، به جای وارد کردن ارادهٔ انسان در آموزش دارای مزیت پیوند رشد فرد با بنیادی‌ترین جنبه‌های شرایط انسانی است. امیل بدون تجربهٔ روحی نمی‌تواند خوشبخت باشد. اما او تنها در جامعه‌ای می‌تواند خوشبخت باشد که بر اساس قرارداد اجتماعی روسویی سامان یافته باشد.

روسو می‌گوید همهٔ انسان‌ها آزاد و برابر زاده می‌شوند، با این حال در جامعه‌های سیاسی به گونه‌ای نابرابر زندگی می‌کنند و گروهی در سیطرهٔ قدرت گروهی دیگرند. قدرت از طبیعت منشأ نمی‌گیرد، بنابراین، باید بر بنیادهای دیگری غیر از طبیعت تکیه داشته باشد. اندیشه‌های روسو در گفتارها و قرارداد اجتماعی هر دو کوششی برای ارائهٔ دیدگاه‌های مختلف و یافتن بنیاد طبیعی‌ای برای اقتدار سیاسی است. بدین ترتیب، انسان‌هایی که به‌طور طبیعی آزاد و برابرند، هیچ تعهدی به دیگران ندارند مگر تعهدات و الزاماتی که با رضایت خود پذیرفته‌اند. به سخن دیگر، تنها بنیاد ممکن برای حق حاکمیت سیاسی قراردادی است که با رضایت کسانی که مشارکت کرده‌اند، بسته شده باشد. پس، آن اقتدار سیاسی که بر پایهٔ چنین قراردادی نباشد خشونت محض است.

نظریهٔ روسو دربارهٔ حکومت، نظریه‌ای قراردادی است که مشروعیت سیاسی خود را بر پایهٔ رضایت شهروندان بنا می‌نهد. به سخن دیگر، روسو آزادی را در ارتباط با شیوهٔ شرکت شهروندان در مشروعیت‌دادن به آن می‌داند. آزادی از نظر روسو، به مثابه اطاعت از قوانینی است که افراد برای خود تجویز کرده‌اند. یعنی، به قول روسو تنها قوانینی که از سوی کل مردم پذیرفته شده‌اند، درست و عادلانه‌اند.

روسو در واقع نخستین فیلسوفی است که انسان را از منظر آزادی تعریف و تفهیم می‌کند. از نظر او، آزادی سرنوشت ویژهٔ انسان است. چارلز تیلور این اندیشه را به‌عنوان اندیشه‌ای انسان‌شناختی می‌خواند و زندگی انسانی را همچون فعالیتی خودآگاه بیان می‌کند. اما روشن‌تر آنکه روسو با اصول لیبرال‌ها دربارهٔ آزادی به چالش درمی‌آید. روسو دست به بازگشایی مسئله‌ای می‌زند که به نظر می‌رسید با نظریات دوران‌ساز لیبرالیسم جان لاک، حل شده و به پایان رسیده است. آنچه روسو از آزادی درمی‌یابد، عبارت از استقلال فرد است. طرح سیاسی او، بازآفرینی شرایط استقلال در یک نظام مبتنی بر اقتدار و حاکمیت مردم است. استقلال کامل از ارادهٔ دیگران، تنها از طریق

وابستگی کامل به قوانین تضمین می‌شود، قوانینی که هر شهروند در وضع آنها سهیم است.

البته بازآفرینی دقیق وضع طبیعی امکان‌پذیر نیست. اما ساختار آن را می‌توان با طرح نوین دیگری جایگزین کرد. در وضع طبیعی انسان‌ها مستقل بودند، زیرا آنها فردی زندگی می‌کردند و نیازهای هر کس تا آن اندازه ساده بود که با کوشش خود شخص برآورده می‌شد. در شرایط اجتماعی، انسان‌ها نیازهایی دارند که ارضای آنها مستلزم همکاری دیگران است.

طرح سیاسی روسو، در واقع وام‌گیری و به کار بردن استقلال دوره وضع طبیعی برای شرایط سیاسی است. در مرکز طرح روسو یک قرارداد اجتماعی است که برای هر فرد همان آزادی‌هایی را قائل است که پیش از شکل‌گیری روابط اجتماعی داشتند. حال اگر قرار باشد که آزادی از طریق راهیابی به طبیعت تأمین شود، آزادی دموکراتیک عبارت از پیروی و تسلیم در برابر مدیریت عالی اراده کلی خواهد بود.

از دیدگاه روسو، آنچه یک جامعه اصیل را از جامعه‌ای که او آن را «گله» می‌خواند و یا جامعه‌ای که به صرف جمع شدن آدم‌ها تشکیل شده است، متمایز می‌کند یک اراده کلی فعال و پویا در میان مردم است. به همین ترتیب، آنچه یک قانون اصیل را از آنچه او به عنوان حکم و فرمان می‌خواند متمایز می‌کند، آن است که قانون در واقع نمود عملی اراده کلی است. قوانین مربوط به یک نظم اجتماعی عادلانه و درست، تبلور اراده کلی مردم است. اراده کلی سه ویژگی دارد:

۱. بیگانگی‌پذیر نیست.
۲. نمایندگی نمی‌پذیرد و واگذار شدن نیست.
۳. تنها می‌تواند به صورت اراده‌ای پویا وجود داشته باشد.

از نظر روسو، حاکمیت، بیگانگی‌پذیر نیست و به همین دلیل نمایندگی‌پذیر هم نیست. بنابراین، اراده را نمی‌توان واگذار کرد. اراده تنها در

شکل خواستن و اراده کردن وجود دارد و تنها از طریق اقدام به خواستن و اراده کردن امکان وجود می‌یابد، حال چه به‌طور فعل در میان یک گروه باشد و یا نباشد. بدین ترتیب، از نظر روسو، قانون اخلاقی از وحدت و همبستگی ضروری میان اراده فرد و اراده کلی نشأت می‌گیرد. هنگامی که فرد به آزادی عقلانی دست می‌یابد، اراده کلی نیز تحقق می‌پذیرد. شهروند کسی است که به‌طور مستمر برای شکل‌گیری اراده کلی در تلاش است و اگر کسی چنین نباشد، فردی بی تفاوت و بی احساس است و در واقع شهروند نیست.

البته، اراده کلی همیشه اراده همگان نیست، زیرا مشارکت مردم گاه نارسایی و نقص دارد. از این رو، روسو توضیح می‌دهد که ممکن است فردی همواره منافع و یا سعادت خود را بخواهد، درحالی که دیگری چنین نباشد. به همین خاطر، روسو میان نفع خصوصی فرد و نفع عمومی جامعه تمایز و تفاوت می‌نهد، چنان‌که روسو می‌گوید: «اراده جزئی ماهیتاً در پی ترجیحات و امتیازات است، حال آنکه اراده کلی به برابری گرایش دارد.» روسو با توجه به اشکال مختلف اراده، یعنی اراده جزئی و اراده کلی معتقد است که اینها هیچ نقطه مشترک و توافق‌آمیزی با یکدیگر ندارند. از نظر روسو، اراده جزئی، اراده بشر به‌عنوان یک موجود طبیعی است، اما موجودی که او آن را جانوری محدود و تهی مغز می‌خواند. این اراده جزئی، برای جامعه خطرناک است، زیرا فرد را دچار گمراهی میان وجود خود به‌عنوان یک موجود طبیعی آزاد و موجودی به تمام معنا انسانی می‌کند که دارای آزادی اخلاقی است.

شهروند، اگر چنانچه قرار باشد در قلمرو اخلاقی رشد یابد و از استقلال او حفاظت شود، باید در فرایند آزادی اخلاقی مشارکت داشته باشد. برای تحقق امکانات و وظایف شهروندی، باید از تسلیم و اطاعت در برابر شهوات غریزی سر باز زد. پیروی از اراده کلی، برابر با نفی وجود مطلق و مستقل شخص دیگر و مشارکت در شکل‌گیری مستمر اراده کلی است.

از آنجا که اراده کلی باید از مشارکت با دیگران شکل بگیرد، پس این فرایند‌گرایی به سوی اجتماعی بودن است. حال، به منظور ایجاد یک

قرارداد اجتماعی مؤثر و عملی، فرد باید مشارکتی فعال در امور و خواست عمومی داشته باشد. ماهیت نیرویی که افراد را ممکن است از ارادهٔ جزئی به سوی شکل‌گیری ارادهٔ کلی سوق دهد چیست؟ در اینجا نظر روسو پیرامون تلاش برای آزادبودن، مطابق نظر افلاطون در کتاب جمهوری است. در تمثیل افلاطون، زندانیان غار به سایه‌ها می‌نگرند و سپس با آگاهی یافتن به سمت آفتاب در بالای غار می‌روند. افلاطون نظامی آموزشی مبتنی بر روش فلسفی مطرح می‌کند. روسو، با استفاده از اندیشهٔ افلاطون در قرارداد اجتماعی، معتقد است که اندیشهٔ به کارگیری زور برای آزادی به معنای میل برای استحکام قدرت نیست، بلکه میل به یک فلسفه است. روسو از ما می‌خواهد که «شیوهٔ بودن» خود را تغییر دهیم. ما شیوهٔ بودن خود را از طریق ترک کلی حقوق فردی خود می‌توانیم تغییر دهیم. چنین متارکهٔ کلی، به دو دلیل ضروری است:

۱. افراد نمی‌توانند در برابر حاکمیت حقوق خود را اعاده و حفظ کنند.
۲. اگر افراد در برخی موارد از حقوق ویژه و محفوظی برخوردار شوند، قدرت حاکمیت به خطر خواهد افتاد.

حال، گرچه افراد حقوق کامل خود را به حاکمیت تفویض می‌کنند، اما برای آنکه زیر ستمی ناعادلانه نروند، برخی حمایت‌ها و تأمین‌های معین را نیز به دست می‌آورند. اینها عبارت‌اند از:

۱. فرایند قانونگذاری.
۲. مجامع دوره‌ای که برای تصویب همهٔ قوانین تشکیل می‌شوند.

روسو برای مجمع عمومی دو وظیفه ترسیم می‌کند. در قرارداد اجتماعی، مجمع عمومی شامل مردمی است که گرد هم می‌آیند. در حکومت لهستان، مجمع از عوامل منتخب تشکیل می‌شود. روسو میان عوامل منتخب و نمایندگان تفاوت قائل است. از آنجا که روسو امر نمایندگی را مردود می‌داند،

عوامل منتخب می‌توانند تنها از طریق مردم، حق قانونگذاری ویژه‌ای را داشته باشند. در قرارداد اجتماعی روسو، مسئله دیگری نیز وجود دارد: یک جمعیت چگونه باید بداند که جامعه درست کار می‌کند و از یک نظام درست قانونگذاری برخوردار است؟ راه حل به قانونگذار برمی‌گردد. قانونگذار، مهندسی است که ماشین را تعمیر می‌کند و نه کسی که مسئول آن ماشین است. از این رو، حق قانونگذاری را نمی‌توان به هر کسی که قدرت اعمال می‌کند، داد. او حقی به گردن آدم‌ها ندارد و عملاً هم نمی‌تواند قانون وضع کند. زیرا تنها آرای آزاد مردم از چنین حقی برخوردارند. قانونگذار تنها با رضایت عمومی می‌تواند حق پی‌گیری و تجویز قانون را داشته باشد. او قدرت سیاسی ندارد. قدرت کارزماتیک برای او نیز سبب ویرانی احساس خودکفایی افراد خواهد بود.

ولتر و عصر روشنگری

پیش از پرداختن به ولتر، مقدمه کوتاهی درباره عصر روشنگری لازم است. در این میان باید به یک پرسش بنیادی پاسخ دهیم: «روشنگری چیست؟» گفته شده است که روشنگری ویژگی‌هایی چون اعتماد کامل و نامحدود به انسان و به عقل او و آینده‌اش دارد. کما اینکه رمانتیسم، نتیجه مقابله فرد علیه قانون و محدودیت است. بنابراین، برای سخن گفتن درباره روشنگری، باید بلافاصله درباره یک واقعیت تاریخی و بازسازی آرمانی و کمال‌گرایانه سخن گفت. سخن از واقعیت تاریخی بدان روست که در دوره روشنگری بیش از یکصد سال گروه‌هایی از نویسندگان و فیلسوفان به گونه‌ای خودآگاه و مسئول برای روشنگری بشر کار کردند و با استفاده از عقل انتقادی در صدد آزادکردن اذهان از پیش‌داوری‌ها و باورهای خرافاتی شدند و سخن از بازسازی آرمانی از آن روست که اندیشه‌های عصر روشنگری، چونان گردابی مهیب از نظریه‌ها و پیشنهادهاى مخالف درباره تداوم گذشته‌ها و نگاه به آینده در چالش و تکاپو بودند. به سخن دیگر، روشنگری در قالب جدولی

کلی از تحولات قرن هجدهم متبلور می‌شود. این جدول، دربردارنده عناصری چون، اقتدار سیاسی و معنوی کلیسایی، باورهای مذهبی، ترقی علوم، دگرگونی در دیدگاه‌های تاریخی، نظریه‌های جدید اقتصادی و نارضایتی‌های سیاسی بود. کوتاه آنکه، روشنگری اروپایی تب روشنفکرانه معنوی بود که از میان قرن هجدهم در مردم اروپا درگرفت و دامن گستر شد. روشنگری، در سلايق اخلاقی، ذهنی و زیبایی‌شناختی مردم نفوذ کرد و بدین ترتیب سراسر جهان را تحت الشعاع خود قرار داد.

اروپایی‌ها در هر زبان اروپایی، برای روشنگری واژه خاص خود را دارند. در زبان آلمانی از واژه Aufklärung استفاده می‌شود که به معنای «غبارزدایی» است. فرانسویان از واژه le siècle des lumieres استفاده می‌کنند که به معنای «عصر روشنی‌ها» است و ایتالیایی‌ها آن را illuminismo می‌نامند. بدین ترتیب، پدیده واحد روشنگری، در کشورهای مختلف اروپا و بسته به شرایط ویژه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آنها، شکل ویژه‌ای به خود گرفت. فرانسویان که خود نقشی قطعی و سرنوشت‌ساز در روشنگری بازی کردند. واژه دیگری برای آن وضع نکردند. آنها می‌توانستند از واژه eclaircissement که برابر با واژه Aufklärung است استفاده کنند، اما ترجیح دادند همان واژه را که به معنای «عصر روشنی‌ها» است، به کار ببرند. نمایندگان روشنگری بسیارند و شمار آنان از گنجایش هر فهرستی فزون‌تر است. اما در این میان، از ولتر، موتسکیو، روسو، دیدرو، کندورسه، کانت و هیوم می‌توان یاد کرد.

روشنگری از چه هنگام آغاز شد؟ اگر شما یک اسکاتلندی باشید خواهید گفت که از سال ۱۷۳۹، یعنی آنگاه که رساله هیوم درباره طبیعت انسانی انتشار یافت. اما اگر فرانسوی باشید، مطمئناً آغاز آن را به سال ۱۷۳۴، یعنی سال انتشار نامه‌های فلسفی ولتر خواهید دانست. آلمانی‌ها، سال ۱۷۸۱ را می‌پسندند، چون در این سال اثر فلسفی کانت با عنوان نقد عقل محض منتشر شد. کانت به سال ۱۷۸۴ در پاسخ به پرسش روزنامه‌ای آلمانی که: «روشنگری چیست؟» گفت: «روشنگری، بیرون آمدن بشر از صغارت

خود خواسته است.» به عبارت دیگر، آنچه را که کانت می‌خواست بگوید این بود که: روشنگری، نمود رشدیافتگی و بلوغ انسان است و در واقع شورش انسان علیه همهٔ تعصب‌ها و شناختی که از حدود شناخت انسان است. عصر روشنگری را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

۱. بین سال‌های ۱۶۸۰ و ۱۷۴۵. در این دوره دگرگونی‌های بزرگی در نگرش‌ها و ایستارها رخ داد و نخستین چالش‌ها با قدرت آغاز شدند.
۲. بین سال‌های ۱۷۴۶ و ۱۷۷۰. در این دوره، بزرگ‌ترین آثار قرن هجدهم انتشار یافتند، و نحله‌های فکری و ویژگی‌هایی ژرف‌تر یافتند.

در دو دههٔ بعدی پس از این دوره‌ها، ما شاهد اشاعهٔ وسیع‌تری از اندیشه‌های نو و وقوع انقلاب‌های فرانسه و امریکا هستیم. ولتر عملاً به هر دوی این دوره‌ها تعلق دارد. او در نوامبر ۱۶۹۴ زاده شد و در ۱۷۷۸ درگذشت. نام واقعی او، فرانسوا مری آروئه^۱ بود. او پنجمین فرزند مری فرانسوا و مری مارگریت بود. متأسفانه هیچ‌کس نمی‌داند که نام ولتر از کجا و کی روی او نهاده شده است. اما چند احتمال در این باره وجود دارد:

۱. یکی آن است که این نام مربوط به منزلت^۲ خانوادگی او باشد.
۲. نویسنده‌ای این نام را به ولتر در ایتالیا منتسب می‌داند.
۳. یکی از کارشناسان آثار و زندگی ولتر نیز معتقد است که نام ولتر برگرفته از نام شهر اروو^۳ است.

در هر حال این نام، همهٔ زندگی ولتر را دگرگون کرد و سرنوشت درخشانی پیش روی او نهاد. اسقف دوران نام ولتر را به زشتی می‌برد. ولتر در پاسخ، این اشرافی بزرگ را به جنگ تن به تن دعوت کرد. اما او ولتر را به زندان باستی

1. Francois Marie Arouet

2. estate

3. Airvault

افکنند. ولتر پس از یک شب، از باستی رها، اما از آنجا یگراست برای مدت ۳ سال به انگلستان تبعید شد. این سه سال جزء پربارترین و مهم‌ترین دوره‌های تجربی در زندگی ولتر به‌شمار می‌آیند. برخی از مفسران ولتر بر این اعتقادند که آنچه ولتر را یک اندیشمند لیبرال، آزادی‌خواه و مدافع حقوق فردی و علیه تعصب کرده است، همانا تأثیر انگلستان در زندگی او بوده است. به هر حال، ولتر به گونه‌ای ژرف از دو منبع تأثیر گرفته است:

۱. ولتر تحت تأثیر آزاداندیشان انگلیسی قرار گرفت.
۲. پس از بلوغ فکری خود، در جامعه فرانسه زندگی کرد و از اندیشمندان فرانسوی تأثیر پذیرفت.

با این همه، ولتر سخت وامدار اندیشه انگلیسی‌هاست و در یک سر این فرایند اندیشه جای گرفته است. او از یک سو درخشش نوین خورشید و در دیگر سو تاریکی‌های شب را می‌دید. این دو سوبه‌گی از آن‌روست که ولتر در میهن خود، از نوشتن درباره مسائل مذهبی و رواداری و تساهل در زحمت بود. اما در همین حال، در انگلستان مسئله تساهل مذهبی از اهم مسائل روز بود. در ادامه، ولتر در دفاع از اندیشه‌های سیاسی خود، سخت بر سنت فیلسوفان لیبرال و تجربه‌گرای انگلیسی و به‌ویژه مثلث بیکن، لاک و نیوتون تکیه داشت. ولتر برای نخستین بار در انگلستان با مسائلی چون ایمان در علم، امید در عقل و عشق در آزادی آشنا شد.

مهم است اشاره کنیم که ولتر مبدع این اندیشه‌ها نبود، بلکه شارح و مبلغ آنها بود. او خود هرگز مدعی نشد که یک فیلسوف حرفه‌ای است، اما عنوان شارح فلسفه، و روشنگری و عاشق دانایی زینده اوست. از نظر ولتر اندیشیدن بحران ایجادکردن است.

۱. از دیدگاه ولتر، فرانسیس بیکن متافیزیک را دچار بحران کرد و آگاهی و وجدان آدمیان را بیدار ساخت.

۲. به همین شیوه، نیوتون دیدگاه ارسطویی از جهان را، با جایگزین کردن یک نظریه علمی، به طور کامل دچار بحران کرد.

۳. اما فیلسوف مورد علاقه ولتر جان لاک بود که نشان داده بود اندیشه‌های پذیرفته شده غالب فیلسوفان ماقبل مدرن بی بنیاد است.

از نظر ولتر، دیدگاه لاک درباره شناخت تأثیری عظیم بر دین‌شناسان خشک‌اندیش نهاد، که بر این عقیده باطل پای می‌فشردند که وجود یک روح فناناپذیر، اصلی کاملاً پذیرفته و مسجل است. اما از نظر ولتر، رویکرد تجربی و علمی به شناخت، الزاماً ضد مذهبی نیست. ولتر دیدگاهی آزاد و اخلاقی از خدا و مذهب داشت. او خداوند را همچون یک ساعت‌ساز مقدس می‌دانست که خدای نظم به اضافه عشق است و خدایی است که به انسان‌ها فرمان داده تا به یکدیگر عشق بورزند. نزد ولتر، وجود خداوند بر همه انسان‌ها الزامی را تحمیل می‌کند تا کوچکی خود را دریابند و در عین حال به برادری خود واقف باشند. شناخت بشر نیز به نوبه خود الزام تساهل و رواداری متقابل را توجیه می‌کند. از این رو، به نظر ولتر، رواداری به همان اندازه که یک هدف سیاسی است وظیفه‌ای دینی نیز هست. تساهل پاسخ به این پرسش است که: انسانی‌ترین مسئله در گوه‌ر انسانی چیست؟ از نظر ولتر، هر فرد که فرد دیگری را، با این بهانه که عقیده‌ای مخالف او دارد، تعقیب نماید و آزار برساند یک هیولاست.

از این رو، ولتر مردم را به رواداری فرامی‌خواند. زیرا همه آنها در معرض دگرگونی و نیز اشتباه‌اند. اما، رواداری میوه درک و دریافت عقلانی انسان از شرایط خود است و این خود، نتیجه دین طبیعی است. در نتیجه، خدایی که الزاماتی چون تساهل را بر بشر واجب می‌کند، ساختاری متافیزیکی نیست، بلکه خدایی واقعی است. از همین رو ولتر به عنوان یک منتقد آزاد، مسیحیت را دشمن دین حقیقی دانسته است. از دیدگاه او، مسیحیت خطرناک است زیرا منبعی برای بی‌نظمی است و نیز آنکه اشاعه خرافه می‌کند. ولتر خرافه را

همچون عنصری می‌داند که امیال و انگیزه‌های دینی را از میان می‌برد، و تعصب نیز یک بیماری دینی است. بنابراین، هر چه خرافه‌گرایی کمتر باشد، تعصب کمتر خواهد بود و در نتیجه، خطرات و فجایع کمتری پیش می‌آیند. بدین ترتیب از نظر ولتر، دولتمردانی که در صدد ریشه‌کنی تعصب‌اند نخست باید خرافه را ریشه‌کن کنند و تنها راه پیشبرد این کار، اشاعه آثار و افکار فیلسوفان روشنگری است و این خود بر هر چه جزم‌اندیشی است مهر بطلان خواهد زد. بنابراین، دیدگاه مسیحی از انسان، که ولتر آن را در فرایند خودآگاهی ناکارآمد و مردود می‌شمارد، با فلسفه رواقی در زمینه استقلال، مسئولیت و کرامت انسانی در تخالف است. به همین خاطر است که ولتر، اپیکتتوس را فیلسوف محبوب خود می‌داند و از مارکوس اورلیوس به عنوان امپراتور محبوب نام می‌برد و او را نمونه و سرمشق واقعی برای عظمت سلطنت معرفی می‌کند. فلسفه رواقی (با تأکید بر اندیشه‌های برابری، ارزش قانون، شایسته‌سالاری و اهمیت وظیفه، و توجه به جامعه آزاد در آن)، از ارکان فلسفه اجتماعی مورد قبول ولتر نیز هست. اثرات دیگری از فلسفه و اندیشه رواقی در فلسفه سیاسی ولتر وجود دارد که به مفهوم قانون طبیعی مربوط می‌شود. تأکید ولتر بر قانون طبیعی به گونه‌ای است که می‌توان آن را یک برنامه سیاسی دانست:

۱. قانون طبیعی عبارت از این است که ما به خاطر ضعف‌ها و نادانی‌هایمان یکدیگر را می‌بخشیم و این برابر با تساهل و رواداری است. از نظر ولتر، رواداری انسان را قادر می‌سازد تا با خوشبختی و شرافت زندگی کند.

۲. مفهومی که در فلسفه سیاسی ولتر دارای اهمیت است، حاکمیت قانون است. از نظر ولتر آزادی شامل وابستگی به قانون و مراعات آن است. بر این اساس، کشورهایی که قانون در آنها حاکم است، کشورهایی آزادند و به همین خاطر ولتر از مردم فرانسه می‌خواهد تا از مردم انگلستان، هلند و سویس تقلید کنند.

بدین ترتیب می‌بینیم که ولتر اهمیت سیاسی و روان‌شناختی حاکمیت قانون را به‌طور کامل دریافته است. از دیدگاه ولتر، قانون یک راهنمای عقلانی در جهان عاری از عقل است. چرا که قانون به انسان‌ها کمک می‌کند تا پیامدها و نتایج کنش‌هایشان را پیش‌بینی کنند. از نظر او، در انگلستان با حاکمیت قانون، هر کس می‌داند که چه دارد، وظیفه‌اش چیست و چه می‌تواند بکند. زیرا همه کس و همه چیز، از پادشاه گرفته تا کلیسا، طبق قانون و در سایه قانون‌اند. بنابراین، حرف ولتر کاملاً روشن است. او تعادل در قدرت را می‌ستاید و معتقد است که نظام انگلستان در این مرحله است. او قانون اساسی انگلستان را نیز می‌ستاید چون بی‌عدالتی و بی‌نظمی‌های داخلی را کاهش داده است. بنابراین، از نظر ولتر، انگلستان برخلاف فرانسه سرزمین آزادی است: آزادی اندیشه، آزادی عمل و آزادی خلاقیت.

وقتی ولتر از آزادی خلاقیت سخن می‌گوید، در واقع محدودیت‌های فرهنگی و سیاسی‌ای را که در فرانسه دیده است مورد انتقاد قرار می‌دهد. در فرانسه عصر ولتر، هنرمند را صرفاً مطرب می‌دانستند. آنها، برخلاف هنرمندان انگلستان، ارج و قربی نداشتند و در مدارج و مناصب دولتی راه نمی‌یافتند. نویسندگان فرانسه را افرادی انقلابی می‌خواندند زیرا گناهشان این بود که مردم را به اندیشیدن درباره‌ی خود و برای خود دعوت می‌کردند و از تبعیت و اطاعت کورکورانه از حاکمیت هشدار می‌دادند.

این دیدگاه ما را به مفهوم دولت از نگاه ولتر می‌رساند. فلسفه سیاسی ولتر با اصل دموکراسی هماهنگی دارد، زیرا ولتر بر این باور است که وجود دولت به خاطر شهروندان است، و برخلاف یک نظام اقتدارگراست که در آن وجود شهروندان را به خاطر دولت توجیه می‌کند. به سخن دیگر، ولتر فرد را به‌عنوان تنها عنصر ممکن در یک سازمان اجتماعی می‌داند. بنابراین، وظیفه دولت تدارک آزادی و امنیت برای فرد است و به ازای آن، فرد نیز از دولت خود حمایت می‌کند و به آن وفادار است. بنابراین، هر چه مزایای این تعامل و خدمات دو جانبه میان دولت و شهروند بیشتر باشد، آنها در فرایند مناسبات

سیاسی خود موفق‌تر خواهند بود. پس ولتر طبیعی‌ترین و مطلوب‌ترین شکل حاکمیت را جمهوری می‌داند، که بیشترین ظرفیت را در رساندن انسان‌ها به برابری طبیعی دارد. زیرا، از دیدگاه او، جمهوری یک دولت خودگردان مردمی و نمود سیاسی قانون طبیعی است. جمهوری باید از یک دولت نیرومند برخوردار باشد که از قدرت خود در به‌کارگیری اصول دموکراسی در مناسبات انسانی استفاده کند. اما، ولتر گرچه حکومت برای مردم را تجویز می‌کند، اما نه توسط مردم و یا برخاسته از آنها. چرا که معتقد است این شکل بسیار آرمانی و اوتویپایی است. به همین خاطر، ولتر معتقد است که روشننگری جنبشی است که از مفهوم حاکمیت و استقلال آغاز شده است.

همان‌طور که پیش از این آمد، مفهوم قانون طبیعی از دیدگاه ولتر، ایجاب می‌کند که انسان‌ها به یکدیگر کمک کنند. سازمان سیاسی، وظیفه حفظ آزادی، امنیت و اموال هر فرد را به‌عهده دارد. بنابراین، حکومت هر چه بیشتر در خدمت مردم باشد، مسئولان دولت نیز بیشتر با حقوق طبیعی هماهنگ خواهند بود. قوانین بشرساخته نیز هر چه بیشتر با قانون طبیعی انطباق داشته باشند، زندگی بیشتر قابل تحمل خواهد بود. از نظر ولتر تنها در یک صورت قوانین برای تأمین و حفظ منافع دنیوی شهروندان طراحی می‌شوند و آن، در صورتی است که قدرت‌های کلیسا و دولت از هم جد شوند. چرا که هدف دولت تأمین سعادت و رفاه موقت مردم است. حال آنکه کلیسا هدف رستگاری روح بشر در ملکوت آسمانی را دارد. پس از نظر ولتر، حقیقت وجودی کلیسا باید برای کمک به دولت در تأمین سعادت عموم مردم باشد. این نظر بدان معنی است که ولتر منزلت کلیسا را نسبت به قدرت‌های جهانی و موقت، حاشیه‌ای می‌داند. اما این تغییر جایگاه تنها از راه مبارزه با خرافه و تعصب‌گرایی امکان‌پذیر خواهد بود. از همین روست که ولتر تساهل و رواداری دینی، آزادی بیان و آزادی مطبوعات را کلید زندگی مدنی و ضمانت آزادی فردی به‌شمار می‌آورد.

ولتر، در مقام یک انسان‌گرا، مفهوم احترام و کرامت انسانی را بسیار بالاتر از همه دیگر مفاهیم، از جمله ملت، می‌داند. به سخن دیگر، از نظر ولتر، همه

انسان‌ها برابرند، زیرا همه آنها به گونه‌ای برابر انسان هستند. پس، برابری در نزد ولتر شرط طبیعی است. زیرا انسان‌ها به گونه برابر زاده می‌شوند. بنابراین، برابری یک شرط سیاسی و اجتماعی، و نیز نتیجه مبارزات انسانی نیز هست. پس، وظیفه دولت روشنگری، درک این نکته است که همه شهروندان به گونه برابر انسان هستند، حتی اگر نقش‌های متفاوتی در جامعه داشته باشند.

کوتاه آنکه، ولتر همواره با سیاست‌های عملی عصر خود درگیر بوده است. و دلیل اصلی اینکه چرا نام او با انقلاب فرانسه عجین شده است، همین است. تردیدی وجود ندارد که ولتر برجسته‌ترین کسی بود که راه را برای انقلاب فرانسه گشود. اما خطاست اگر بپنداریم که او انقلاب را پیش‌بینی کرده بود و یا اینکه آن را تأیید می‌کرده است. به عکس، او از شنیدن اینکه اشرافیت فرانسه بر اثر انقلاب سقوط می‌کند، سخت شگفت‌زده و هراسان می‌شد. دلیل آن ساده است. چون، گرچه ولتر فقر و بی‌عدالتی را محکوم می‌کرد، اما به توده‌ها اعتقادی نداشت. او هم در اعتقاد و هم از نظر خانوادگی اشرافی بود. او خواستار آن بود که اشرافیت، تساهل بیشتری از خود نشان دهد و در عین حال مخالف حکومت توده‌ها بود. با این همه، ولتر نماینده حقیقی عصر خود یعنی عصر روشنگری است. به همین خاطر است که قرن هجدهم را غالباً عصر ولتر می‌نامند. به نظر می‌رسد که ولتر هنوز ارزش‌هایی دارد که به کار قرن ما نیز می‌خورند. در چهار مورد، ولتر هنوز روزآمد است:

۱. وحدت بخشیدن به دو فرهنگ انسانی و علوم.
۲. مبارزه علیه جزم و تعصب.
۳. انتقاد از جامعه‌های اوتوپایی و خیال‌پرداز. شعار کاندید این است: «اصلاح کن، آرمانی نکن.»
۴. پافشاری بر ارزش‌هایی چون شایستگی عقل، همبستگی و تساهل.

پل والرئ شاعر نامدار فرانسوی در ۱۹۴۴ درباره ولتر گفته است: «ولتر زنده است، ولتر خواهد زیست، او زمان همه زمان‌هاست.»

بارون دو موتسکیو

موتسکیو متفکری بزرگ و نام‌آور است و آثار او تأثیری چشمگیر در درون و بیرون از اروپا بر جای نهاده است. به گونه‌ای که می‌توان از جوانب فراوان به آثار و اندیشه‌های او نگریست. برخی نویسندگان او را بنیانگذار علوم سیاسی دانسته‌اند و برخی دیگر، از جمله ریمون آرون او را پیش‌کسوت در جامعه‌شناسی خوانده‌اند. معمولاً چنین می‌گویند که موتسکیو مهم‌ترین نقش را در ساختمان قانون اساسی ایالات متحد آمریکا داشته و از همین طریق، به گونه‌ای غیرمستقیم تأثیری فراوان و سخت بر اصول سیاسی قانون اساسی انگلستان بر جای نهاده است.

یادآوری کنیم که موتسکیو، قانون اساسی انگلستان را، آن‌چنان که در کتاب یازدهم روح‌القوانین شرح داده، نمونه‌ی تحقق آزادی و تبلور جدایی قوه‌ها دانسته است. شاید از همین روست که برخی تحلیل‌گران موتسکیو را نمونه‌ی کامل یک لیبرال خوانده‌اند. اما برخی دیگر از او به‌عنوان یک ارباب مرتجع زمین‌دار نام برده‌اند که از لویی چهاردهم تنفر داشت، زیرا لویی یک سازمان

اداری متمرکز ایجاد کرده بود. درست است که موتسکیو، اشراف‌زاده بود و در جامعه‌ای نابرابر زندگی کرده بود. همچنین، درست است که تنفر او نسبت به سازمان اداری متمرکز و سلطنت مطلقه، از ویژگی‌های نگرشی طبقه او، یعنی اشرافیت بوده است. اما نمی‌توان بدین خاطر اصول محوری فلسفه سیاسی و مقولات سیاسی او را، تنها به خاطر جهان‌بینی خودمدارانه نادیده گرفت.

در نگاه نخست به احوال و آثار موتسکیو، با دو جنبه روبه‌رو می‌شویم:
۱. گرایش دائمی او به تاریخ.

۲. کوشش مداوم او برای ارتباط دادن نظریه سیاسی به علوم.

موتسکیو علاقه‌ای ذاتی به تاریخ داشت و قصدش بر این بود که تاریخ را قابل درک کند. او در پی درک حقیقت تاریخی بود، اما به این نتیجه رسید که حقیقت تاریخی خود را در اشکالی از رسوم، اندیشه‌ها، قوانین و نهادهای گوناگون نشان می‌دهد. به همین خاطر، رویکرد موتسکیو به شناخت تاریخی، اصیل‌تر از ژان ژاک روسو و جامعه‌شناختی‌تر از ولتر است. اما پهنه شناخت او بسیار محدود است. از خواندن آثار موتسکیو، چنین برمی‌آید که درباره تاریخ رم دانش و درکی قابل توجه و ژرف دارد، اما درباره یونان اندک می‌داند. به هر حال، او برخلاف روسو، رؤیاهای خودمدارانه خود را کنار می‌نهد. از نظر او اسطوره‌های قوم‌گرا و خودمدار جایی در جهان واقعی ندارند. بنابراین، حتی اگر علاقه موتسکیو به تاریخ فراوان باشد، خطا خواهد بود که فلسفه سیاسی او را برگرفته از این دانش تاریخی بدانیم. موتسکیو، عملاً تاریخ را برای بسترسازی و تأیید دیدگاه‌های خود به کار می‌گیرد، اما آبخور دیدگاه‌های او در مطالعه تاریخ نیست. واقعیت مهم دیگر آن است که موتسکیو متعلق به نسلی است که نسبت به فلسفه دکارتی واکنش نشان می‌دهد و در چالش با آن است.

نگاه موتسکیو، برخلاف دکارت و اندیشمندان دکارتی که در پی مجردات بودند، به عالم عینیات است. او دوستدار واقعیات است و نه

تأملات نظری. همچنین، از نظر موتسکیو عقل محدود به زمان و مکان است، و نه ابدی و جهانی. در شرایط گوناگونی شکل می‌گیرد و از جامعه‌ای تا جامعه دیگر، برداشت‌های متفاوتی از آن می‌شود. به همین رو، موتسکیو یک اندیشه‌ورز جهان‌گرا نیست، بلکه یک نسبی‌گراست. نسبییت، از نظر موتسکیو نه تنها یک اصل و مسئله نظری است، بلکه یک گرایش عملی نیز هست. طبق نظر موتسکیو، انسان موجودی قابل انعطاف است که خود را با جامعه و اندیشه‌ها و برداشت‌های کسانی که در اطراف او زندگی می‌کنند پیوند می‌دهد. بنابراین، باید گفت که دیدگاه‌های جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی موتسکیو با اندیشه‌های او درباره نسبی‌گرایی پیوند دارند.

موتسکیو، برخلاف هابز بر آن است که شناخت و آگاهی به جوهر انسانی، نه با ریاضیات، بلکه تنها از طریق مشاهده انجام‌پذیر است. در این صورت، مشاهده چه چیز به ما می‌آموزد؟ پیش از هر چیز، واقعیت شرارت‌های ما و نارسایی‌های فضایل و خصایص ما را عیان می‌دارد. انسان‌ها جدا از آرزوها و بیرون از عواطف عمل می‌کنند و برای آسایش، در پی برتری‌هایی برای خود هستند. موتسکیو می‌گوید: «خودخواهی، بزرگ‌ترین فرمانده روی زمین است».

بدین ترتیب روشن می‌شود که موتسکیو با روسو مخالف بوده است. از دیدگاه روسو، انسان فطرتاً خوب است و نیک سرشت زاده می‌شود. اما موتسکیو از شقاوت و گناهباری روح ما سخن می‌گوید. او به انسان چنین می‌نگرد که موجودی است که جوهر خود را از دست داده و در تباهی کلی فرو غلتیده است. موتسکیو از بی‌کرامتی طبع و طبیعت انسانی سخن می‌گوید. طبق نظر او، انسان شریر است چون تمایل به ویران‌کردن همه چیز دارد. بنابراین، روح ما انباشته از گرایش و میل کلی به شرارت است. به همان شیوه‌ای که دریا انباشته و اشباع از نمک است. پس خودخواهی، انسان را نهایتاً به خود ویرانی می‌کشاند و بر همین اثر است که آنها با قواعد و قوانین به مخالفت می‌افتند. در نتیجه، حتی جامعه‌های سامان‌یافته و منظم نیز هرگز

نخواهند توانست گرایش‌های شریرانه ضد اجتماعی همه انسان‌ها را حقیقتاً از میان ببرند و یا اصلاح کنند.

البته از دیدگاه مونتسکیو، انسان حیوانی عقلانی است. اما عقلانیت در او، امری پایه‌ای نیست و محدودیت دارد. طبق نظر مونتسکیو، انسان موجودی میانه است و در برزخ میان عقل و بی‌عقلی ایستاده است. او آزاد است که از آن دو یکی را برگزیند. اما اراده آزاد، تکه‌ای از گوهر گم شده اوست. انسان برخلاف خداوند، ناچار است که انتخاب کند و چون ناچار است، پس در جنبه ستمی میان انگیزه‌های جسمانی و اخلاقی خود گرفتار آمده است.

بدین ترتیب، نظریه و آیین فکری مونتسکیو درباره انسان، به مثابه نوعی انسان‌شناسی است و کاربردی اساسی در فلسفه سیاسی او دارد. نزد مونتسکیو، تلاش‌های اخلاقی انسان کلیدی برای معجزه تمدن است. انسان، به عنوان موجودی کالبدی در قید قانون طبیعی است، اما به عنوان موجودی اخلاقی در آن قید نیست و از قوانین پیروی می‌کند. بنابراین، وظیفه قوانین آن است که او را به راه راست ببرند. مونتسکیو می‌گوید: گوهر انسانی باید تربیت شود و به نظم آید. این اندرز بدان خاطر است که گوهر و طبع انسانی نه اجتماعی و نه غیراجتماعی است. این نظر، گویاست که او نه در بند نظریات هابز درباره گوهر انسان افتاده و نه در دام نظریات روسو گرفتار است. مونتسکیو نه به این امر باور دارد که انسان گرگی برای انسان دیگر است و نه به انسان فرشته‌گونه. از نظر او، انسان تا ابد در دامن امکانات متناقض قرار دارد و تلنگری مختصر می‌تواند او را به این سو یا آن سو بکشاند. او می‌تواند به سوی یک فرهنگ اجتماعی برود، اما امکان سوق یافتن به سوی یک زندگی حیوانی نیز در او پابرجاست.

مونتسکیو، به عنوان اندیشمند قرارداد اجتماعی نیز به همین شیوه می‌اندیشد. از نظر او برای آنکه دریا بیم گوهر حقیقی انسان چیست، باید شرایط او را در زمانی پیش از شکل‌گیری و آغاز جامعه‌ها در نظر آوریم. مونتسکیو می‌گوید که انسان در وضع طبیعی، موجودی فاقد ویژگی‌ها و

خصایل قابل درک انسانی است. انسان حیوانی است با احساسات، اما بدون درک. به هر حال، برداشت مونتسکیو از مفهوم وضع طبیعی، هیچ شباهتی به آنچه هابز می‌گوید ندارد.

مونتسکیو، برخلاف هابز، مفهوم وضع طبیعی را در برابر مفهوم «وضع جنگی» نمی‌گذارد. او می‌گوید: اگر انسان‌ها واقعاً ترسو و انزواجو هستند، پس به جای جنگ با یکدیگر باید مانع یکدیگر از جنگ شوند. زیرا انسان در وضع طبیعی، درگیر مبارزه مرگ و زندگی با عناصر طبیعت است و به اینکه به کسان دیگر حمله کند نمی‌اندیشد. پس وضع جنگی نمی‌تواند ویژگی و خصلت شریطی باشد که انسان‌ها را گرد هم می‌آورد. اما به محض آنکه جامعه شکل بگیرد، وضع جنگی ایجاد می‌شود. وضع طبیعی از نظر مونتسکیو، وضعی صلح‌آمیز است. اما شرایط طبیعی انسان چنان است که ناچار به سوی جامعه مدنی سوق داده می‌شود. مونتسکیو با هابز در این نکته موافق است که وضع جنگی دلیل اصلی در ایجاد دولت است. مونتسکیو و هابز هر دو بر این عقیده‌اند که دولت، در واقع وحدت اراده‌های ویژه اعضای آن در یک اراده واحد است. اما غلظت و شدت نظر مونتسکیو به اندازه هابز نیست، زیرا شکل‌گیری جامعه مدنی همراه با تحولی طبیعی و سخت، از انسان غیراجتماعی به انسان اجتماعی، به نتیجه می‌رسد. در این مرحله، نظر مونتسکیو با نظریات ژان ژاک روسو اختلاف می‌یابد. مونتسکیو می‌گوید اجتماعی بودن بشر، غریزی نیست، بلکه محصول زندگی در جامعه است که دارای فرایندهای جذب در گرایش‌های اجتماعی انسان است. طبق نظر مونتسکیو، در ریشه و بطن همه زندگی‌های اجتماعی، اراده افرادی سامان‌یافته نهفته است که آنها را به گردهمایی فرامی‌خواند. این نکته، مونتسکیو را به نتیجه‌گیری عملی‌تر می‌رساند و آن این است که انسان بدون حکومت بقا نخواهد یافت. چرا؟ چون یک حکومت دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. فراخوانی است برای ادغام و یکپارچگی اجتماعی.
۲. دربردارنده گرایش‌هایی است که عدم توافق اجتماعی بشر را پایان می‌دهد.

بدین ترتیب، واقعیت مهم از نظر موتسکیو آن نیست که چه کسی قدرت دارد و از آن استفاده می‌کند، بلکه این است که چگونه از قدرت استفاده می‌شود. به سخن دیگر، نزد موتسکیو قوانین و قانون‌های اساسی، بسیار اهمیت کمتری از اصول یا روح آنها دارد. از این‌روست که روح‌القوانین همه چیز است. در کتاب روح‌القوانین هدف موتسکیو بر آن است که اصولی را معین سازد که با آن بتوان درباره قوانین انسانی یا قوانین مثبت داوری کرد. بنابراین، او در مورد قانون و مسائل قانونی تحقیق می‌کند و از مطالعات خود به این نظریه می‌رسد که هر حکومت درستی باید در چارچوب و محدوده‌های قانونی باشد زیرا بدون قانون، آزادی به هیچ‌روی وجود نخواهد داشت. در ذهنیت مدرن، واژه قانون دو معنا دارد:

۱. قانون، دستورالعملی است که از سوی یک مسئول یا حاکمیت برای آنکه چه باید کرد و یا چه نباید کرد، صادر می‌شود.
۲. قانون را می‌توان به عنوان یک رابطه علی میان علت و معلول قلمداد کرد. برای مثال، اگر بگوییم که پدیده استبداد نتیجه حتمی ویژگی آب و هوایی خاص است، یک رابطه علی را بیان کرده‌ایم.

عنوان کتاب موتسکیو، خود نشان می‌دهد که نیت و قصد او عمل با قوانین نیست، بلکه اعمال روح آن است. موتسکیو می‌خواهد بگوید که «قوانین روابطی ضروری‌اند که می‌توان آنها را از ماهیت چیزها بیرون کشید.» برای آنکه بدانیم درک موتسکیو از روح‌القوانین چیست، دانستن موارد زیر لازم است:

۱. موتسکیو، پیش‌ازهمه بر این باور است که جهان آفریده شده از سوی خداوند، قانونمند است. پس قانون بر همه مردم روی زمین نیز حاکم است.

۲. موتسکیو، هابز و لاک هر سه موافق اند که قانون به طور کلی همان عقل انسان‌هاست و قانون هر ملتی موارد ویژه‌ی کاربردی عقل انسان‌ها در آن ملت‌هاست.

۳. هرگاه موتسکیو از روابط ضروری سخن می‌گوید، منظورش روابط میان اصول جهانی گوهر انسانی است که عقل دریافت، و محیط ویژه اجتماعی-سیاسی‌ای است که در آن، عقل به شکل قانون باید به کار گرفته شود و این روح قوانین است.

بدین ترتیب، از نظر موتسکیو مهم‌ترین امر در محیط اجتماعی-سیاسی، ماهیت و اصول یک حکومت است. از نظر او، ماهیت یک جامعه از ماهیت و اصول حاکمیت برگرفته می‌شود و نه بالعکس. بنابراین، اصول هر حکومت تأثیری بر قوانین دارد. موتسکیو می‌کوشد اندیشه جبر کورکورانه را نفی کند و بنیاد فلسفی مطلق‌گرایی را ویران سازد. به نظر می‌رسد که طرح کلی کتاب روح‌القوانین موتسکیو سه بخش عمده و اصلی دارد:

۱. در فصل‌های اول تا سیزدهم، به گسترش نظریه معروف حکومت‌های سه‌گانه پرداخته است. در این بخش کوشش شده است تا اشکال متنوع و متفاوت حکومت مورد بررسی قرار گیرند.
۲. در فصل‌های چهاردهم تا هجدهم، به علل کالبدی که مربوط به تأثیر آب و خاک بر منش‌ها و نهادهای بشری است پرداخته است.
۳. از فصل بیستم تا کتاب بیست و ششم، موتسکیو به بحث در تأثیر علل اجتماعی، از جمله تجارت، پول، مذهب و جمعیت در منش‌های انسانی و قوانین پرداخته است.

افزون بر موارد بالا:

۱. آخرین فصل کتاب به بحث و بررسی در زمینه مشروعیت (حکومت) اختصاص یافته است.

۲. فصل بیست و نهم اختصاص به این مسئله دارد که «قوانین چگونه وضع می‌شوند؟».

۳. فصل نوزدهم، به روح کلی ملت، اخلاقیات و رسوم آن می‌پردازد.

۴. فصل یازدهم، مربوط به قانون اساسی انگلستان و مسئله جدایی و استقلال قوه‌هاست. این فصل به دلیل سفر موتسکیو به انگلستان نسبت به فصل‌های پیشین، بهتر نوشته شده است.

چون فصل‌های دوم تا هشتم، محور روح قوانین در کار موتسکیوست، بیشتر مورد توجه ماست. در این کتاب‌ها او سه نوع حکومت را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و در عین حال، چون پیش از سفر موتسکیو به انگلستان نوشته شده‌اند و او در این زمان تحت تأثیر فلسفه سیاسی ارسطو بود، به‌طور کلی در هر صفحه از این فصل‌ها اشارات تلویحی و یا تفسیرهایی از سیاست ارسطو آورده شده است. روش موتسکیو در این مجموعه به قرار زیر بوده است:

۱. او تعریف مشخصی از حکومت‌ها می‌دهد.
۲. سپس به تحلیل ماهیت و اصول هر حکومت می‌پردازد.
۳. و سرانجام به فساد نهایی که از ترک اصول حکومت رخ می‌دهد، می‌پردازد.

در اینجا موتسکیو همانند ارسطو، یک تقسیم‌بندی سه‌گانه صورت می‌دهد. اما به جای دموکراسی (حکومت اکثریت)، اشرافیت (حکومت تعدادی اندک) و سلطنت (حکومت یک نفر)، او تقسیم‌بندی دیگری شامل جمهوری، سلطنت و استبداد پیشنهاد می‌کند. هر کدام از این اشکال از طریق دو نظریه تعریف می‌شوند که موتسکیو آنها را قبلاً، ماهیت و اصول حکومت می‌نامد. اصول حکومت، احساسی است که مردم را با نوع حکومت و برای انجام وظیفه هماهنگ با آن، رفیق و صمیمی می‌کند.

بنابراین، هر شکل از حکومت‌ها به واسطهٔ احساساتی شناخته می‌شوند که بدون آن امکان بقا و دوام نخواهند داشت. سه‌گونه احساس بنیادی وجود دارد:

- (۱) جمهوری وابسته به فضیلت است.
- (۲) سلطنت، به افتخار وابسته است.
- (۳) استبداد، با ترس درآمیخته و شناخته می‌شود.

فضیلت جمهوری، یک امتیاز اخلاقی نیست، بلکه امتیازی سیاسی است. احترام به قانون و تعهد فرد در رفاه همگان است. افتخار، یک میل است. میل شخصی به (قدرت) و نحوهٔ توزیع آن. بنابراین، سلطنت گرچه عرصهٔ فضیلت‌هاست، اما فضیلت برای یک نفر و نه برای دیگران. ترس نیازی به تعریف ندارد. یک احساس سیاسی ثانوی است که به گفتهٔ هابز مبنای دولت است. مونتسکیو، به اندازهٔ هابز بدبین نیست، ولی اعتقاد دارد که حکومت بر پایهٔ ترس، از بنیاد فاسد است و در معرض فروپاشی سیاسی خواهد بود.

و اما، ماهیت حکومت چیست؟ جمهوری، شکلی از حکومت است که در آن، مردم به‌عنوان پیکره‌ای واحد و یا بخشی از مردم، قدرت حاکمیت دارند. بنابراین، جمهوری می‌تواند دموکراتیک و یا اشرافی باشد. منظور مونتسکیو از دموکراسی، عبارت از دولتی است که حاکمیت آن مستقیماً به دست شهروندان، به‌عنوان پیکره‌ای واحد، قرار دارد و نه هیئت نمایندگی (مثل حکومت آتنی). مونتسکیو دربارهٔ حکومت اشرافی معتقد است که تنها بخشی از پیکرهٔ کلی شهروندان برای در اختیار داشتن قدرت پذیرفته می‌شوند (مثل جمهوری ونیز). سلطنت، شکلی از حکومت است که در آن یک فرد بر اساس قوانین ثابت و از پیش مانده حکومت می‌کند (مثل فرانسهٔ قرن هجدهم). مونتسکیو در ارتباط با سلطنت، به این امید است که میان شاه و هیئت‌ها و نهادهای میانجی چون کلیسا و نجبا تعادل قدرت وجود داشته باشد. اما از نظر او، سلطنت فرانسه فاقد یکی از این سه ضلع مثلث است و انگلستان

نیز دارای یک قانون اساسی ترکیبی است. پیش از این گفته شد که مونتسکیو از نهادهای سیاسی انگلستان با ستایش یاد کرده است. پیش از او ولتر نیز چنین استنباطی داشت. مونتسکیو سخت متأثر از این واقعیت بود که انگلستان آزادی را برقرار کرده است. طبق نظر او، آزادی انگلیسی بر دو پایه اصلی استوار است.

۱. جدایی و استقلال اساسی قوای مجریه، مقننه و قضایی.

۲. ترکیبی بودن سلطنت با اشرافیت و دموکراسی در شکل شاه، لردها و عوام.

چرا مونتسکیو جدایی و استقلال قوا را می ستاید؟ چون آنها به مثابه ابزار نظارت بر قدرت حکومت عمل می کنند. از نظر او انگلستان آزاد است چون عوام و لردها همچون همکارانی دوگانه در مجلس، متقابلاً جانب یکدیگر را نگه می دارند. این دو نیروی قانونگذار، به نوبه خود با حق و تویی که پادشاهی دارد نظارت می شوند. پادشاه نیز خود به واسطه حق قانونگذاران در استیضاح وزیران و حق واری و تحقیق و تفحص در چگونگی اجرای قوانین، تحت نظارت قرار می گیرد.

اکنون ببینیم که مونتسکیو درباره سومین نوع حکومت، یعنی استبداد، چه می گوید؟ او استبداد را واقعیتهی نفرت بار می داند. آن را به عنوان حکومت یک نفر بدون هیچ نظارتی از سوی دیگران می خواند. تفاوت میان استبداد و دو شکل دیگر حکومتی، آن است که استبداد نمی تواند حکومت نمایندگی باشد. چرا که اگر شاه برای لحظه ای بخواهد نفسی راحت بکشد، همه قدرتش را از دست خواهد داد. بنابراین، در یک حکومت استبدادی ما در شرایط ستیز دائمی قرار داریم، چون حتی اگر جنگ و جدالی هم در میان نباشد، باز صلحی در میان نخواهد بود. همچنین، در یک حکومت استبدادی، همه افراد در شرایط دردناکی با هم برابرند. زیرا همه در اعماق پلکان اجتماعی و سیاسی قرار دارند. هیچ سعادت و افتخاری به کسی اعطا نمی شود و همه شایستگان خانه نشین خواهند بود. مونتسکیو نمونه هایی از

روسیه، ترکیه و کشورهای شرقی یاد می‌کند. اما همواره نگاهش به سوی فرانسه دوخته شده است.

جالب است که موتسکیو قدرت استبدادی را محکوم می‌کند، اما نه با واژه‌های انقلابی. زیرا، او نه انقلابی است و نه دموکرات. او، به اندیشه حکومتی که قدرتش را از اجماع مردم گرفته است، وقعی نمی‌نهد و برای این نگرش خود دلیلی دارد. او از یکپارچگی و همبستگی ناخرسند است و برای تفاوت‌های محلی ارجح قائل است. او منکر لزوم امتیازات نیست. حال آنکه بعدها در انقلاب فرانسه، امتیازات الغا شدند. به نظر نمی‌رسد که او اعلامیه حقوق بشر را تأیید می‌کرد. اما اصل جدایی قوا را که انقلابیون فرانسه در قانون اساسی آن کشور گنجانده‌اند، به‌طور حتمی تأیید می‌کرد. سلطنت فرانسه، اگر همه اصلاحاتی را که موتسکیو پیشنهاد کرده بود می‌پذیرفت، حتماً شکل متفاوتی می‌یافت. چه کسی می‌داند، شاید در این صورت، هرگز انقلابی در فرانسه رخ نمی‌داد.

موتسکیو درباره تناسب جمهوری‌گرایی در عصر مدرن تردیده‌های فراوان دارد. زیرا او نسبت به بقا و اعتبار جامعه‌ای که بر پایه گرایش شهروندان در واگذاری و ترک قدرت به حکومت‌هاست، تردید روا می‌دارد. بنابراین، او جمهوری را صرفاً یک امر آرمانی می‌خواند. از نظر موتسکیو، سلطنت در فرانسه دارای حافظه و یادمان تاریخی، و در انگلستان واقعیتی سیاسی است. نباید فراموش کرد که موتسکیو به هیچ روی اندیشه‌های برابری خواه ندارد و در عین حال، اندیشه‌پرداز حاکمیت مردمی هم نیست. چون او نابرابری اجتماعی را ناشی از ماهیت و گوهر نظم اجتماعی می‌داند. بنابراین، به سادگی نابرابری را طبیعی می‌داند و می‌پذیرد. اما همواره در پی اصلاحات و به‌کرد امور است. از این‌روست که گوهر فلسفه سیاسی موتسکیو، لیبرالی است، چون صلاح نظم سیاسی در آن است که از طریق توازن و تعادل قوا، یک قدرت اصلاح‌گر به‌وجود آورد.

موتسکیو به کارکردهای متنوع اصول بنیادی حقوق در ایجاد

دگرگونی‌های ضروری در شرایط انسانی توجه خاصی دارد. از نظر او، اصول عقلانی اخلاقی‌ای وجود دارند که موفقیت‌های یک حکومت با آنها سنجیده می‌شود. تاریخ در واقع نمودی از نیرو و غلبه چنین اصولی است. موتسکیو، همانند ارسطو بر این باور است که دولت را باید از منظر غایت‌شناختی و به‌عنوان هدفی که اساساً برای زندگی سعادت‌مندانه جامعه است تعریف کرد. او هم از سنت فیلسوفان حقوق طبیعی پیروی می‌کند، اما نظریات حقوق طبیعی گروسیوس را بیش از نظریات رایج در قرن‌های هفدهم و هجدهم، می‌پسندد. موتسکیو می‌گوید: «حکومت محل تطابق و سازگاری اصول کلی حقوق طبیعی با شرایط ویژه است.» از نظر او، اصول حقوقی کلی وجود دارند، اما ما از آنها غافلیم زیرا موجوداتی کامل نیستیم و در شرایط مطلوب زندگی نمی‌کنیم. دو دلیل برای نارسایی وجود دارند:

۱. محدودیت ذهن انسانی.
۲. محدودیت‌های تحمیلی از جانب محیط ویژه (نظریه تأثیرات اقلیمی موتسکیو).

به‌رغم محدودیت‌های بالا، اصول کلی در همه جا وجود دارند. موتسکیو این اصول را قانون می‌خواند. قوانین عبارت از روابطی ضروری‌اند که از گوهر چیزها برمی‌تابند و جنبه کلی دارند. موتسکیو، خاستگاه قانون و تعهد سیاسی را از ماهیت و جوهر چیزها می‌داند. اما قوانین بشر را سه نوع می‌داند:

۱. قانون ملت‌ها، که قانونی مشترک برای همه جوامع است.
۲. قانون سیاسی، قانونی است که تعیین‌کننده مناسبات میان حاکمیت و متبوعین یک کشور است. این قانون کم و بیش منطبق با چیزی است که امروزه ما آن را قانون اساسی می‌گوییم.
۳. قانون مدنی، قانونی است که تنظیم‌کننده روابط میان شهروندان با یکدیگر است.

دغدغه اصلی هر دولت جداگانه‌ای مربوط به تنظیم و اجرای قوانین مدنی و سیاسی است. یعنی قانونی که با زمان ویژه و مکان ویژه مرتبط باشد. مونتسکیو قانون رُم را که بر قانونمندی تأکید دارد و به عکس قانون فرانسه و ویژگی‌های خودسرانه و بی‌برنامگی آن است، مطالعه می‌کند. بر این پایه، پیشنهاد تنظیم یک رشته قوانین منسجم و به هم پیوسته را ارائه می‌دهد که بتواند نیازهای سنتی و نیازهای جدید را نیز برآورده کند.

مونتسکیو، با توجه به قانون طبیعی، به مسئله ماهیت خود دولت می‌پردازد. از نظر او، هیچ شکل بهینه‌ای از دولت وجود ندارد و اعتقاد به اینکه شکل جمهوری بر شکل سلطنتی برتری دارد، در واقع اعتقادی بی پایه است. باید همواره پرسید: «چه وقت، کجا و برای چه کسی؟» بنابراین، با وجود مخالفتی که مونتسکیو با استبداد موجود دارد، اما هیچ راه حل مشخصی پیش پا نمی‌نهد. در این تردید است که مثلاً اگر جمهوری را برگزیند، باید از ارزش‌های سلطنت چشم‌پوشد. بنابراین، گرچه امکان وجود یک شکل مطلقاً بهینه برای دولت یا حکومت را متفی می‌داند، اما امکان اینکه بتوان حکومت‌ها را تفکیک و طبقه‌بندی کرد، مردود نمی‌شورد. و چنان‌که می‌دانیم، مونتسکیو به خاطر روش مطالعات تطبیقی‌اش شهره و نام‌آور است. از نظر او، روش طبقه‌بندی کوشش ارزشمندی برای مفهوم‌سازی در مقولات بنیادی نظریه سیاسی است. اما طبقه‌بندی مونتسکیو، مشخصاً پیرو طبقه‌بندی سنتی به سلطنت، اشرافیت و دموکراسی نیست.

مونتسکیو، حکومت‌ها را به سه نوع جمهوری، سلطنتی و استبدادی طبقه‌بندی می‌کند. به عبارت دیگر، حکومت‌ها در سه شکل جمهوری، پادشاهی (قلمرو شاهان) و امپراتوری وجود دارند. از دیدگاه او، علت این‌گونه طبقه‌بندی آن است که حکومت‌ها نه تنها به واسطه ظاهر و نمود بیرونی خود، بلکه بر اساس اصول غالب و عمده‌ای که بیان می‌دارند باید طبقه‌بندی شوند و همان‌طور که پیش از این آمد، مثلاً در جمهوری سه اصل غالب فضیلت، عشق به کشور و برابری وجود دارد. بنابراین جمهوری‌ها به سه

شکل: (۱) دموکراتیک، (۲) اشرافی و (۳) میانه‌رو (معتدل)، تقسیم می‌شوند. برای منتسکیو، شکل جمهوری معتدل روشن‌ترین هدف برای زندگی سیاسی است و سراسر کتابش مملو از اشارات به این شکل است. اعتدال در واقع جنبهٔ محدودکنندگی و نظارت‌گرانه بر جاه‌طلبی‌های اشرافیت دارد. اصل بارز و متمایزکنندهٔ سلطنت، افتخار است. افتخار بر پایهٔ این عقیده است که شأن و منزلت یک نفر بر دیگران برتری دارد. مردم همواره می‌کوشند تا با اعمال خود نشان دهند که به جایگاه و منزلت خود تعلق دارند.

در حکومت شکل سلطنتی، اقوام گوناگون دارای حقوق و امتیازات ویژه و انحصاری‌اند. و این امر برای دوام و بقای سلطنت نافع و سودمند است. اکنون برای آنکه امر نابرابری در شکل سلطنتی حفظ شود، باید تشریفات و وجود داشته باشد که طی آن، ثروتمندان هزینه کنند و از طریق هزینه و پرداخت به تهیدستان، اینان کار کنند و کارشان تشریفات و تجمل‌پرستی ثروتمندان را پایدار بدارد. از این راه، موتسکیو نتیجه می‌گیرد که: خانواده‌ها و فعالیت‌های اقتصادی در دامنهٔ عام قرار دارند و از همین‌روست که حکومت‌های سلطنتی سخت بر تمایز میان عام و خاص متکی هستند. این تمایز در شکل جمهوری نیز حفظ می‌شود.

همان‌طور که گفته شد، شکل سوم حکومت از نظر موتسکیو، استبدادی است. ویژگی متفاوت این شکل با نوع سلطنتی، در این است که حاکم آن دارای قدرت مطلق و خارج از نظارت و محدودیت‌های رسمی و یا تأثیرات غیررسمی دیگر کشورهاست. در نوع استبدادی، هر کس آشکارا تابع حاکم است و تمایزات رسمی طبقاتی وجود ندارد. در پایین دست حاکم، توده‌ای قرار دارند که به واسطهٔ ترس متبوع و زیر فرمان‌اند. بنابراین از نظر موتسکیو، استبداد شکل تغییر یافتهٔ سلطنتی نیست و سلطنت و استبداد از نظر ساختار با هم متفاوت‌اند. تفاوت اصلی وجود و یا عدم وجود قدرت میانجی است. در هر دو شکل سلطنتی و استبداد، شاه منبع همهٔ قدرت‌هاست، اما در سلطنت حلقه‌هایی میانجی وجود دارند که قدرت از طریق آنها جریان

می‌یابد. اما وجود قدرت‌های میانجی در شکل سلطنتی کافی نیست. بلکه باید یک جایگاه حفظ قانون نیز وجود داشته باشد. این جایگاه تنها می‌تواند در اختیار قضات دیوان عالی کشور باشد تا قوانین نو وضع و در قوانین کهنه تجدید نظر کنند. اما در شکل استبدادی، هیچ جا و مکانی برای قانون و نیز هیچ حلقه میانجی و وابسته به قدرت وجود ندارد.

امپراتوری عثمانی و سپس روسیه، دو نمونه بارز از اشکال استبدادی مورد نظر مونتسکیو هستند. از نظر او، پرسش تحلیلی در اینجا و همه جا این است که توازن و تعادل، و رابطه نسبی میان شاه و تابع او، یعنی میان دستگاه دولتی و قدرت‌های تابع میانجی چگونه است؟ مونتسکیو در این سطح میان دولت‌های مطلقه اروپایی و امپراتوری‌ها تفاوتی می‌بیند. غالب امپراتوری‌ها از یک قدرت استبدادی بهره می‌گیرند (مثل چین). مونتسکیو در عرصه اروپا، انگلستان را مثال می‌آورد که طبق نظر او، یک شکل حکومتی غیرعادی است. چرا؟ زیرا انگلستان استبدادی نیست، اما انگلیسی‌ها به نفع آزادی خود، همه‌گونه قدرت‌های میانجی را که سلطنت از آنها ترکیب شده است، الفنا می‌کنند. بدین ترتیب، انگلستان به یک راه حل واحد در مسئله قدرت می‌رسد، که برخلاف حاکمیت فئودالی جمهوری است. انگلستان به یک دولت مدرن، و به جامعه‌ای با یک حکومت ملی متمرکز و درعین حال غیراستبدادی دست می‌یابد. انگلستان از نظر مونتسکیو، به گونه‌ای هم سلطنتی و هم جمهوری است و قانون اساسی آن، قانونی است که هدفش آزادی سیاسی است.

۱. باید گفت که مونتسکیو برطبق فلسفه کلی خود، معتقد نیست که آزادی برای همه مردم امری مطلوب است، زیرا برخی ظرفیت برخوردار از آن را ندارند.

۲. از آنجا که مونتسکیو معتقد است که آزادی به گونه‌ای یکسان و یکپارچه عملی نیست، بنابراین، باکی ندارد که بگوید: «می‌توان آزادی را با دعوای حقوقی به دست آورد.»

بدین ترتیب، نکته مهم از نظر مونتسکیو سند قانون نیست، بلکه نکته مهم روحی است که در قانون نهفته است. این قانون در عمل است و نه روی کاغذ، که ارزش نظام مشروع و قانونی را تعیین می‌کند. آزادی سیاسی بدین معنا نیست که کسی بر طبق اراده‌اش عمل می‌کند، بلکه داشتن قدرت عمل برای اوست، بدان گونه که باید اراده کند. پس مسئله حیاتی آزادی زمانی مطرح می‌شود که میان قضاوت اخلاقی متبوع و فرمان‌های حکومتی ستیز و چالش باشد. از نظر مونتسکیو، آزادی احساس اطمینان شخص است بدان هنگام که وقتی اعمالی را که برخلاف قانون نیست انجام دهد و از مجازات‌های حکومتی در امان باشد. امنیت لازم، تنها زمانی وجود دارد که حکومت خود بر پایه قانون شکل گرفته باشد. پس، آزادی سیاسی تنها زمانی رخ می‌دهد که قانون حاکم است.

اما این گونه آزادی اعطایی و مطلوب که انسان‌ها را از گزند قدرت‌های نامشولانه در دست حاکمان خود مصون می‌دارد، چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر مونتسکیو، جدایی قوا یک روش ساماندهی برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ها به هنگامی است که قدرت در یک شخص یا یک گروه متمرکز می‌شود. طبق این اندیشه، مونتسکیو معتقد است که در هر دولت، سه نوع قدرت وجود دارد: قدرت قانونگذاری، قدرت اجرایی کارهایی که مربوط به حقوق ملت است و قدرت اجرایی کارهایی که مربوط به حقوق مدنی است. اولی، قوه وضع قوانین است. دومی، قوه اداره و مدیریت سیاسی خارجی و سومی قدرت قضایی است. جان لاک، قدرت سیاسی را به قوای قانونگذاری، اجرایی و فدراتیو تقسیم می‌کند. تقسیم‌بندی مونتسکیو از قدرت بر پایه نوع اجراء است. قوه اجرایی در امور حقوق مدنی، قوه قضائیه است زیرا از منظر جزا و نه از منظر ایجاد نظم و مقررات دیده می‌شود. حرف مونتسکیو آن است که اگر این سه قوه یکجا جمع شوند، دیگر نه آزادی وجود خواهد داشت و نه اصلاحات. هنگامی این دو مورد وجود دارند که قوه قضایی جدا باشد. هیچ‌کس نباید قاضی دعوی خود باشد و یا مجری

حکمی که خود قضاوت و انشا کرده است. همین امر دربارهٔ حکومت هم مصداق دارد. قانونگذار باید قانون وضع کند، قضات وقتی باید قضاوت کنند که متهم در برابر آنها از خود دفاع کرده باشد. در یک دولت آزاد، مردم به عنوان یک پیکره واحد باید دارای قوهٔ قانونگذار باشند، زیرا همهٔ افراد دارای روح آزادند که در اختیار خود آنهاست. مونتسکیو، به منظور تضمین یک قضاوت عادلانه، عنوان می‌دارد که قضات باید در همان جایگاه و منزلتی باشند که متهم قرار دارد.

هیئت منصفه از میان مردم انتخاب می‌شوند و نجبا باید توسط شاخهٔ نجبای قانونگذار مورد محاکمه و قضاوت قرار بگیرند. مجری از قانونگذار جداست، قانونگذار نیز به واسطهٔ حق و توانایی‌اش در نظارت، از مجری جداست و بر اعمال مجری نظارت دارد. بدین ترتیب، یک جامعهٔ آزاد از افرادی تشکیل می‌شود که در اطراف قوای جداگانه و مستقل حکومت، گروه‌هایی را شکل می‌دهند و یا آنها را بازسازی و اصلاح می‌کنند. این اصل کلی جدایی قوه‌ها، همان است که مونتسکیو فکر می‌کرد در حکومت انگلستان عصر خود دیده است. دغدغهٔ اصلی مونتسکیو در ارتباط با قانون اساسی انگلستان، وابستگی قوهٔ قضایی است. مونتسکیو معتقد است که در فرانسه دادگاه‌ها عموماً ابزاری در دست پادشاهی‌اند.

نظریهٔ جدایی قوا را مونتسکیو به عنوان یک روش برای تضمین امنیت شهروندان در برابر دخالت‌های نابجا و بی حساب در زندگی آرام آنها پیشنهاد می‌کند. این نظریه در زمان انقلاب فرانسه تأثیری عظیم داشت و سی‌هیس^۱ بیشترین الهامات خود را از همین زمینه و تأثیر مونتسکیو گرفت. فرانسهٔ انقلابی، از نظریات مونتسکیو در الغای مجازات‌های خودسرانه نیز پیروی کرد. بدین ترتیب، مونتسکیو عاملی مهم در تحولات انقلاب فرانسه بود. به‌ویژه پس از آنکه انقلاب از مراحل خشونت‌آمیز خود گذشت و وظیفهٔ وضع

و تنظیم قوانین به پیش آمد. مونتسکیو، به همین ترتیب در امریکا اثرگذار شد. نه تنها قانون اساسی فرانسه، بلکه بسیاری از قوانین اساسی بر پایه اندیشه جدایی قوای مونتسکیو، شکل گرفتند. حتی اگر مونتسکیو، همانند برک یک نشانه بارز از گرایش لیبرالیسم-محافظه کاری است، اما برخلاف برک تحت الشعاع ترس از خرابی و ویرانی که خود سبب شد محافظه کاران بر لیبرالیسم خرده بگیرند، قرار ندارد. مونتسکیو، اساساً یک میانه رو و مخالف با بی عقلانیتی افراطی در حکومت است.

به عبارت دیگر، مونتسکیو موافق یک حکومت پادشاهی استبدادی نیست. از این رو، دغدغه مردمی را که پادشاه باید بر آنها حکومت کند، نیز دارد. اما می خواهد که انسان ها از ستم مضاعف پیش داورى ها و استبدادها رهایی یابند.

ادموند برک

ادموند برک^۱ یکی از مشهورترین اندیشمندانی است که منتقد عقلانیت سیاسی و رادیکالیسم انقلاب فرانسه بوده‌اند. او در سال ۱۷۹۰ کتاب مشهور خود را با عنوان تأملاتی دربارهٔ انقلاب فرانسه منتشر کرد.

دیدگاه‌های وی دربارهٔ گوهر و ماهیت انسان و جامعه چنان است که محافظه‌کاران تمام آن را برگرفتند و تاکنون نیز بر آن تکیه کرده‌اند. تقریباً در سراسر قرن بیستم ارزش انتقادهای برک از انقلاب پایدار بوده و راهگشای اساسی از زبان‌های کمونیسم انقلابی شده است. طبق نظر برک نگرش‌های انقلابی گرچه موجب پیشنهاد جهانی بهتر هستند، اما درعین حال سبب توسعهٔ نظام‌های اندیشهٔ خشونت‌گرا و سلطه‌جو می‌شوند. نکتهٔ جالب توجه دربارهٔ برک آن است که منتقدان نظریهٔ جنگ سرد در دههٔ ۵۰ نیز از نظریات او بهره می‌جستند، اما فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی، نیز

1. Edmond Burke

توجه دوباره‌ای را به نظریات برک جلب کرد.

اما برای آنکه در باییم اندیشه‌های برک برای ما چه اهمیتی دارند، باید به محور فلسفه سیاسی او توجه کنیم. برک برخلاف لاک و یا هابز هیچ کتاب پژوهشی عمده و یا منظمی دربارهٔ سیاست ننوشته است. کتاب تأملاتی دربارهٔ انقلاب فرانسه از مهم‌ترین کارهای او به‌شمار می‌آید، اما این کتاب در واقع یک نامه‌نگاری مفصل است و از همین رو بیشتر جنبهٔ پراکنده و تلویحی دارد تا آنکه تحقیقی منظم باشد. در واقع نوشته‌های برک به‌طور عمده دربارهٔ چالش‌های فکری عصر خود بوده است و به موضوعاتی چون اصلاحات حکومت در قرن هجدهم، نتایج و پیامدهای مستعمرات امریکایی، روابط انگلستان و ایرلند، هند و سرانجام انقلاب فرانسه پرداخته است. بدین ترتیب، بیشتر نوشته‌های او دارای ویژگی سیاسی است و این امر چندان عجیب نیست، چون او یک فعال سیاسی است. باید در بررسی برک بر مفهوم سیاست عملی تأکید کرد. این امر ناشی از سیاست محافظه‌کارانهٔ برک است. عملاً از نظر برک مفهوم «خرد سیاسی» قابل تفکیک و جداشدنی از عمل نیست.

بهتر است برای بررسی فلسفه سیاسی برک به ساختار و ماهیت کتاب تأملاتی دربارهٔ انقلاب فرانسه نگاه کنیم. گرچه کتاب تأملات برک ساده و خواندنی به نظر می‌آید، اما در حقیقت یکی از دشوارترین آثار برای تحلیل و ارزیابی است. این دشواری، بخشی به سبب آن است که کتاب برک از ساختار و شکلی منسجم برخوردار نیست. تامس پین به او انتقاد می‌کرد که هیچ نظم و ترتیبی در کارش نیست. پین در یکی از فصول معروف کتاب خود با عنوان حقوق بشر می‌گوید: «قصد برک حمله به انقلاب فرانسه است، اما به جای آنکه این کار را با نظم و ترتیب صورت دهد، فلسفهٔ عجیبی از عقاید و نظرات گوناگون و بی‌شمار ساخته و هر کدام با دیگری در تضاد است.»

به نظر می‌رسد که دشواری کتاب از ساختار نامه‌نگارانهٔ آن نیز سرچشمه می‌گیرد. اما به هر حال، اجتناب برک از برخورد منظم با نظریات انتزاعی

مربوط به سیاست نیز بر این ویژگی افزوده است. او عملاً از یک الگوی بحث منطقیاً به هم پیوسته در نظریه سیاسی درگیر مسائل ویژه روز نمی‌شود. (آن چنان که مثلاً هابز انجام می‌دهد)، و کتاب تأملات او نیز مانند غالب آثار دیگرش، یک اثر تصادفی و رویدادمحور است. او گرچه ماهیتی چالش‌گر با انقلاب فرانسه دارد، اما در عین حال به چالش با انگلیسی‌هایی نیز می‌پردازد که از انقلاب فرانسه، به تصور اینکه نهایتاً اصول انقلاب انگلستان سال ۱۶۸۸ را خواهد پذیرفت، حمایت می‌کنند. بنابراین، تقریباً یک سوم از حجم کتاب اختصاص به حمله و انتقاد از موعظه ریچارد پرایس درباره «عشق به کشورمان» دارد، که در مراسم شام «جامعه انقلاب» برای بزرگداشت رخدادهای سال ۱۶۸۸، ایراد کرده است. ریچارد پرایس، در موعظه خود از اصول انقلاب سال ۱۶۸۸ تحلیلی به عمل می‌آورد که از نظر برک، نه تنها از نظر تاریخی دقیق نیست، بلکه حتی کوچک‌ترین دفاع از هیچ حکومتی هم دربر ندارد.

خطابه پرایس مضمونی میهن‌پرستانه دارد که در آن به ارزش‌های جهانی معینی اشاره رفته و در آن میان، از جمله مطرح کرده است که انقلاب ۱۶۸۸ برای انگلستان حقوق انتخاب فرمانروایان را ایجاد کرده است. اما برک در پاسخ به پرایس عنوان می‌دارد که انگلستان لازم دید که بخشی از حقوق قانون اساسی خود را معلق و تعطیل کند و در این حرکت هیچ زمینه‌ای برای بررسی این نکته که انگلیسی‌ها در بازنگری همه چیز مطابق میل خود آزادند، فراهم نشد. بدین ترتیب، برک می‌کوشد که از اصل «تداوم» دفاع کند و بر بحث حقوق عزمی^۱ انگشت می‌نهد و می‌گوید از آنجا که سوابق و احکام از پیش پذیرفته شده همواره در اقدامات قانونی انگلستان نقش مسلط داشته‌اند، بنابراین، قانون اساسی انگلستان تحت الشعاع و تابع نمونه‌های (تجربی) سنتی است. به سخن دیگر، نکته مهم این است که انگلیسی‌ها حقوق خود را

از طریق مطالبه «اصول انتزاعی» و حقوق بشر»، توجیه و مطالبه نمی‌کنند. اما حقوقشان را به ارث رسیده از پیشینیان می‌دانند. بنابراین طبق نظر برک هر نسل از مردم انگلیس خود را همچون «مالکان موقت قانون اساسی» می‌پندارند و بنابراین حق تخریب کل ساختمان اصلی جامعه را ندارند. از نظر برک، این نگرش، هم طبیعی و هم سودآور است زیرا بدون آن کل زنجیره و تداوم منافع مشترک از هم گسیخته می‌شوند. به عبارت دیگر مسئله تداوم به تنهایی امکان ترقی را فراهم می‌سازد. برک می‌گوید که بدون آن نسل‌های انسانی همانند حشرات کوتاه عمر تابستانی زاده می‌شوند و می‌میرند، بی‌آنکه چیزی از پیشینیان و یا سنت‌های خود بیاموزند. بنابراین مطالبه از گذشته سودمند است زیرا هم اصلی حفاظتی و هم اصلی انتقالی را تأمین می‌کند. از سوی دیگر نگرشی طبیعی است، زیرا این نظام سیاسی در قواعدی منظم و مطابق با نظم جهان ترتیب داده شده است. به عبارت دیگر، بنیاد نظریه سیاسی برک بر این اندیشه است که جهان منظم است و خداوند تعیین‌کننده جایگاه ما در نظم هستی است. ما همه در چارچوب قانونی هستیم که خداوند برای ما تجویز کرده است. ما بخشی از طبیعت هستیم و تابع قانون طبیعتیم. برک می‌خواهد بگوید که خداوند نظم را اراده می‌کند؛ بنابراین دولت را می‌خواهد زیرا دولت ابزاری ضروری است که بدان وسیله طبیعت ما کامل می‌شود. از این‌رو، نهادهایی که مطابق اراده خداوند و بخشی از طبیعت امورند، خوب و مناسب‌اند زیرا هماهنگ با ماهیت امورند. از نظر برک، این نهادها بخشی از سنت‌های ما هستند زیرا همانند اموال و یا زندگی‌های ما به نسل‌های دیگر منتقل و واگذار می‌شوند. برک در اینجا سنت سیاسی را با ارجاع به طبیعت توجیه می‌کند. از نظر او، نظم سیاسی سنتی اروپا هماهنگ با طبیعت امور است. به همین خاطر، آنچه که انقلاب فرانسه را غیرقابل توجیه و ناپذیرفتنی کرده، آن است که مردم فرانسه دست به کار واژگون‌کردن طبیعت امور زده‌اند. طبیعت امور منبع اخلاقیات است و اصول سیاست حقیقی در واقع، اخلاقیاتی توسعه یافته‌اند. همان‌طور که اشاره شد،

زمینه اصلی اخلاقیات از نظر برک، اراده الهی است. در نتیجه، قوانین الهی و قوانین اخلاقی طبیعی، یکی هستند. زیرا خداوند انسان را آفریده و او را ملزم به اطاعت از اراده آفریننده خود کرده است، و نیز در او گرایش و میل طبیعی ای برای عمل اخلاقی نهاده است. بنابراین، زندگی اجتماعی نه تنها قانون مدار است، چون نتیجه کنش اخلاقی ماست، بلکه از تجربیات ما نیز سرچشمه می‌گیرد. پس اخلاقیات، خمیرمایه جامعه است و انسان‌ها طبیعتاً اجتماعی‌اند، زیرا به یکدیگر وابسته‌اند و کنش آنان بر یکدیگر اثر می‌نهد. در نتیجه، جامعه یک نظام متشکل از حقوق متقابل و وظایف متقابل است.

چنانکه می‌دانیم، هابز، لاک و روسو، همگی انسان را طبیعتاً غیراجتماعی ترسیم کرده‌اند. اما برک انسان را غیراجتماعی نمی‌داند. انسان تنها زمانی انسان است که در جامعه باشد و بجز او انسان دیگری وجود ندارد. بدین ترتیب برک فرقی میان وضع جامعه مدنی و وضع طبیعی قائل نیست، چرا که انسان طبیعتاً موجودی عقلانی است. پس برک با وجود اختلافی که با هابز و روسو دارد، آنجا که می‌گوید بدون جامعه انسان تفاوتی با حیوان وحشی ندارد، به هابز نزدیک می‌شود و آنجا که می‌گوید جامعه، اگر عاقلانه شکل بگیرد، می‌تواند طبیعت انسان را تکامل بخشد، به روسو نزدیک می‌شود. پس برک می‌گوید که انسان‌ها طبیعتاً غیراجتماعی دارند و نه طبیعتاً ماقبل اجتماعی، و این امر خود به خود نه خوب است و نه بد. اما نهادهای اجتماعی برای مهار کردن بدی و گسترده خوبی انسان‌ها لازم و ضروری‌اند. بنابراین با این نهادها به احترام رفتار کرد، زیرا اگر به آنها حمله شود (مثلاً در انقلاب) همراه با سقوط آنها همه تمدن نیز فرو می‌پاشد. چنانکه می‌دانیم، از نظر لاک، منظور و هدف نهاد اجتماعی حفاظت از حقوق طبیعی انسان‌هاست. وظیفه آنها بیشتر تدافعی است تا عمل‌گرایانه. اما، از نظر برک وظیفه نهادهای اجتماعی عمل‌گرایانه است و نه تدافعی. برک بر آن است که جامعه منبع شناخت انسانی، اخلاقیات و ثروت است. پس اگر جامعه منبع اخلاقیات نباشد فرد از نظر اخلاقی سقوط‌پذیر است و بیش از یک جانور

وحشی نخواهد بود. باید روی مفهوم فرد از نظر برک تأکید کرد، زیرا او بر این باور است که انسان به عنوان انسان، فرد است و نه هیچ چیز دیگر. به همین دلیل، برک با مفهوم مجرد و انتزاعی حقوق بشر مخالف است. با این شیوه او از حقوق مردم انگلیس دفاع می‌کند زیرا آن را حقوق فردی می‌داند و نه حقوق مجرد و انتزاعی بشری. بنابراین، از دیدگاه هستی‌شناختی، برک بر این باور است که تنها فرد موجودی حقیقی است. بدین ترتیب برک از نقطه نظر فلسفی، فردگراست، ما از منظر اخلاق و سیاست چنین نیست. چون، همان‌طور که گفته شد، از نظر او اخلاق از جامعه برگرفته می‌شود و در قلمرو سیاسی فرد باید اراده خود را تسلیم اراده کلی کند. حقوق فردی تنها و تنها زمانی حقیقی است که تابع قانون اخلاقی و مسئولیت اجتماعی باشد. و قانون اخلاقی و وظیفه اجتماعی از راه عادت به واسطه فرایندهای تاریخی آموخته می‌شوند. بدین ترتیب برک انسان‌ها را موجوداتی خوگرفته می‌خواند و خوگرفتن حاصل کار ذهن‌های گوناگون در نسل‌های گوناگون است. پس برک بر آن است که تداومی تاریخی در منافع مشترک وجود دارد. از این رو، تنها حقوق واقعی، حقوق اجتماعی‌اند. به عبارت دیگر، انسان‌ها هرگز نمی‌توانند از حقوقی برخوردار باشند که با حقوق جامعه ناسازگار باشد، زیرا همه حقوق، اجتماعی‌اند، اما امکان برخورداری از حقوق را که جامعه‌ای ویژه برای آنها تجویز می‌کند دارند. در این مورد، ممکن است از حقوق واقعی انسان‌ها برای انتقاد از حکومت‌ها استفاده شود. برعکس، حقوق مجرد تناسبی با جامعه‌ای کارآمد نمی‌یابد و در آن ممزوج نمی‌شود و از همین رو به ویران کردن آن می‌انجامد. بدین ترتیب، برک از یک سو از حقوق واقعی انسان‌ها سخن می‌گوید که حقوقی رسمی در جامعه است و برای رفع نیاز انسان‌ها طراحی شده، و از سوی دیگر، از حقوق مجرد بشر سخن می‌گوید که ویژگی انقلابی و هرج و مرج خواهانه و بیهوده‌ای دارد، زیرا اساساً نه به کار سعادت عملی شهروندان می‌آید و نه به کار سعادت کل بشر.

برک به دلیل مخالفت با نظریه‌های غیرعملی و ذهنی حقوق و دولت، به

نوعی به مفهوم «فایده» دست می‌یازد، بی آنکه خود فایده‌گرا^۱ باشد. از نظر او داوری سیاسی به معنای در کفه ترازو نهادن امتیاز و عدم امتیاز در استفاده از اصول معین است. در اینجا، مفهوم «فایده» به ما نشان می‌دهد که آن اصول را در شرایط مختلف چگونه به کار بگیریم. از نظر برک، در یک جامعه و یا یک نهاد اجتماعی، چیزی که متضمن فایده است، نهاد کهن است. قانون اساسی بریتانیا، از آن جهت یک قانون اساسی خوب و یک نمونه مناسب از مؤسسه و نهاد اجتماعی است که یک نهاد کهن و قدیمی است و نهادهای کهن، همه خود را سودمند نشان داده‌اند. زیرا خردمندی و فراست از طریق تجربه به دست می‌آید و منظور برک از تجربه، نه تنها تجربه افراد، بلکه تجربه انواع است. اگر انواع فراست دارند و خردمندند، پس فرد باید با پذیرش و درک قوانین شناخت، به سنت خوش آمد گوید. به سخن دیگر، از نظر برک، نمونه و سرمشق اجدادی برای حفظ روح آزادی ضرورت دارد. این امر گرچه ضرورت دارد، اما شرایطی کافی برای داشتن حکومتی خوب نیست. چرا؟ زیرا پرستش نیاکان باید با عطف توجه به شرایط موجود تقویت و حمایت شود. پس باید میان تجویزهای گذشته و دگرگونی‌های تاریخی فرایند سازش و آشتی برقرار باشد.

اما از نظر برک شرایط دگرگونی و یا سازش و انطباق با شرایط نوین نباید موجب جدایی میان سنت‌گرایی و عمل‌گرایی شود. از نظر برک دگرگونی نباید به صورت عامل شکننده‌ای در نظم جهان درآید. نباید نظم چیزها و امور را مختل کند و نباید علیه خداوند سر به شورش بردارد. دلیل اصلی اینکه برک از انقلاب انگلستان در سال ۱۶۸۸ دفاع می‌کند ولی از انقلاب فرانسه دوری می‌جوید، همین نقطه نظرهاست. برک می‌گوید که انقلاب ۱۶۸۸ نمونه‌ای عالی در توجیه انطباق و سازش دگرگونی با نهادهای قانونی (به منظور حفظ و تأمین اصول بنیادی آنها) است. این فرایند بیشتر

اصلاح‌گرایانه به نظر می‌رسد تا انقلابی، زیرا در فرهنگ واژگان برک، انقلاب نوعی دگرگونی در قانون اساسی است، اما اصلاح در واقع به‌کرد یک خطای رخ داده است. انقلاب ۱۶۸۸ فرایندی دفاعی در برابر روند واژگون‌سازی قراردادهای قانون اساسی بوده است. راهی بود برای رهایی از ستم و استبداد. ستم، شکافی است در قرارداد اجتماعی، که خود را در کالبد قانون اساسی تجویزی^۱ می‌نمایاند. بنابراین، انقلاب ۱۶۸۸ به گونه‌ای قانون آزادی‌های نظام‌یافته در انگلستان را حفظ و تأمین کرد. همچنین، بنیادهای اخلاقی و مذهبی مردم انگلیس را از خطر نجات داد.

از نظر برک نباید به بازسازی تند و ریشه‌ای یک نظام سیاسی دست زد، زیرا چنین اقدامی علیه طبیعت اخلاقی و مذهبی انسان و علیه طبیعت یک جامعه مدنی است. از همین رو برک بر این باور است که انقلاب فرانسه به‌طور بنیادی انقلابی ضد الهی است و خود را ملزم می‌داند شرایط دفاعی و حمایت از مسیحیت اروپایی را فراهم سازد. برک می‌گوید که انقلابیون فرانسوی، با رد مذهب و انکار این واقعیت که انسان به لحاظ سرشتش جاندار معنوی است، در واقع به جنگ علیه خود برخاسته و بر ضد جامعه خود قیام کردند. آنها با ویران کردن بنیادهای جامعه فرانسوی، روحی را نابود کردند که سرانجام سبب نیستی آنها و جان‌سپاریشان شد. این نکته از نظر برک بدان معناست که شریرترین ضربه‌ای که به جامعه مدنی ممکن است وارد شود، از ناحیه گرایش‌های ضد الهی است. چرا؟ چون برک بر این باور است که خداوند کمال مطلق وجود است و جهان از نظر وجودی وابسته به خداوند است. بنابراین، انکار خداوند نشانگر پوچ‌گرایی^۲ متافیزیکی است. البته برک واژه پوچ‌گرایی را به کار نمی‌برد. چون این مفهوم در واقع در قرن نوزدهم شکل گرفت. اما واژه خداستیزی^۳ که برک به کار می‌برد، از نظر مفهومی

1. prescriptive

2. nihilism

3. atheism

یکسان با واژهٔ پوچ‌گرایی است که داستایفسکی به کار برده است. همین دیدگاه، دلیل اصلی به‌شمار می‌آید که در اندیشهٔ سیاسی برک، دین‌گرایی پایه است و جدایی اساسی میان مسیحیت و سایر دین‌ها نیست، بلکه بین خود مذهبی از یک سو و گرایش‌های خداستیزی از دیگر سوست. برک گرچه می‌گوید که برای همهٔ آگاهی‌ها و وجدان‌ها احترام قائل است، اما با این حال تساهل با گرایش خداستیزانه را نمی‌پذیرد، زیرا مطابق عقیدهٔ او، ناباوران مطرود قانون‌اند و مطرودان از نژاد بشری هستند. خصومت خشونت‌آمیزی که او با خداستیزان دارد، از آن‌روست که او خداستیزان را مردمی می‌داند که قصد تزلزل و فروریختن همهٔ حاصل کار خداوند را دارند. برک دولت را محصول عمده و اصل کار خداوند می‌خواند. پس دولت به‌عنوان یک محصول از ارادهٔ الهی، ذاتاً و موروثاً مقدس است. بنابراین نهادی نیست که در طبیعت خود غیرمذهبی و سکولار^۱ بوده و سپس در اتحاد با کلیسا جنبه‌ای قدیسی یافته باشد. برک این اندیشهٔ اتحاد با کلیسا را باطل و آن را خیال‌پردازانه^۲ می‌داند. زیرا او بر این عقیده است که اتحاد، مابین دو چیز جداگانه که هر دو در طبیعت ملموس و مشخص‌اند، برقرار می‌شود، حال آنکه منافع مشترک مسیحی، کلیسا و دولت یکسان و از یک جنس هستند. به سخن دیگر، از نظر برک روح مذهبی، بر شیوهٔ نگرش شهروندان به سیاست مؤثر است. شهروندان را کمک می‌کند تا انسانی بهتر و شهروندی بهتر بشوند. بنابراین وابستگی آگاهانهٔ انسان به الوهیت، و تداوم زندگی ملت به هم وابسته و مرتبط است و به همین خاطر می‌تواند هر دو با هم نیز سقوط کنند. از نظر برک، به همین دلیل است که زندگی ملی میراث است، زیرا طرحی الهی در پس‌زمینهٔ همه چیز وجود دارد که هر چیز را در جای خود نگهداری و حفظ می‌کند. بنابراین برک به این واقعیت معتقد است که کسانی که در سیاست مسئولیت‌هایی را در برابر دیگران به عهده می‌گیرند باید به

اصول مذهبی تجهیز شوند. برک به طور دائم یادآوری می‌کند که به دولت و دستگاه‌های مربوط به آن باید همچون یک امر مقدس نگریست. طبق نظر برک بدون احترام به دولت، این پدیده از نظر زمانی تداومی نخواهد داشت و عملاً امر مقدس تداوم این نکته را برجسته می‌کند که دولت از نظر تاریخی تحت رهنمودهای خداوندی است. برک با تکیه بر این دیدگاه، می‌کوشد تا اندیشه ریشه‌ای قرارداد اجتماعی را که از سوی مؤلفانی چون جان لاک و روسو مطرح شده است رد کند و در واقع می‌خواهد این نکته را که مردم باید از رهبران سیاسی خود حساب بکشند و یا با نهادهای سیاسی خود از در مذاکره درآیند، انکار کند.

برک برای برخورد با این دیدگاه بر تفاوت میان دولت و توافق سهامی در بازار تجارت تأکید می‌ورزد. از نظر او، دولت با امور متعالی‌تر سروکار دارد، زیرا از سوی خداوند مأمور است و مانند دستگاهی است که فضایل انسانی را بارور می‌سازد. بنابراین، قرارداد اجتماعی از نظر برک باید با اموری بسیار متعالی‌تر از آنچه که در فعالیت‌های قراردادی معمولی ما وجود دارد، سر و کار داشته باشد. زیرا قرارداد اجتماعی نه تنها تشریک مساعی میان کسانی است که زنده‌اند، بلکه به مردگان و نیز به کسانی که هنوز زاده نشده‌اند تسری می‌یابد. از این رو برک می‌گوید: «هر قرارداد از هر دولت ویژه، در واقع ماده‌ای از قرارداد عظیم ازلی و جاودانه جامعه است.» به سخن دیگر، قرارداد و یا عمل دولت تاریخی، اساس موضوع انتخاب و یا اراده نیست. دلیل این امر بسیار ساده است. زیرا، از دیدگاه برک دولت‌ها در صورتی که متبوعین آنها، عضویت خود را اختیاری بدانند، هرگز دوام نخواهند آورد.

برک با نظر میرابو، یکی از رهبران اصلی انقلاب فرانسه، مخالف است. از نظر میرابو هیچ قرار قانونی‌ای که از سوی ملت نباشد، پایدار نیست. زیرا میرابو معتقد است هنگامی که اراده کلی تغییر می‌کند، تأثیر آن هم از میان برداشته می‌شود. برک به عکس میرابو ایستاری غیرانقلابی در برابر دولت دارد و این امر او را وامی‌دارد تا یک راه حل نهادی برای تداوم دولت پیشنهاد

کند. بنابراین، او از تأسیس کلیسا دفاع می‌کند. به نظر برک کلیسا مسئولیت‌هایی دارد که فراتر از حوزه امور مذهبی و حتی توجیه و مشروعیت بخشیدن به نظم سیاسی است. برک معتقد است که کلیسا تجلی و بیانگر نوعی امانت‌داری فرهنگی است که به تجمع و انباشت وسیع کتابخانه‌ها و موزه‌ها و آثار کهن می‌انجامد. اکنون برای آنکه بقای کلیسا تضمین شود و دوام بیاورد، نهایتاً باید وابسته به دولت شود، و این امر زمانی امکان دارد که کلیسا حق مالکیت بر اموال داشته باشد، و اگر این فرایند سبب شود که اسقف‌ها به صورت ثروتمندانی کلان درآیند، پس چه بهتر. از اینجا او در کتاب تأملات خود بحث در مفهوم مالکیت را برای آماده کردن ذهن خواننده درباره یک اختلاف دیگر میان انقلاب انگلیس و فرانسه انقلابی مطرح می‌کند. باید دانست که از دید برک، مذهب و مالکیت دو بنیاد همپایه در جامعه‌اند. بنابراین اگر قرار باشد از جامعه‌ای دفاع شود باید از این دو بنیاد دفاع کرد و کسانی که به هر کدام از این دو حمله می‌کنند در واقع دشمنان جامعه‌اند. برک می‌گوید دولت به درآمد خود وابسته است. منبع درآمد او مالکیت و دارایی اوست. مالکیت نیز به طور طبیعی قدرت می‌آورد و این نیز پایه قانون سیاست و اخلاق است. بنابراین، طبیعی است که مالکیت حکمروا و برقرار باشد. و نیز طبیعی است که حکومت در جهت مالکیت عمل کند. برک از این زاویه، سه ویژگی برای مالکیت ترسیم می‌کند:

۱. گوهر مالکیت در نابرابری و نیز در خاصیت انتقال آن از نسلی به نسل دیگر نهفته است.
۲. مالکیت، منافع خصوصی و عمومی را متحد می‌کند، زیرا دفاع زمین‌داران از مالکیت هم جنبه عمومی دارد و هم دارای دلایل خصوصی است.
۳. مالکیت به تداوم جامعه کمک و نسلی را به نسل دیگر متصل می‌کند.

برک دربارهٔ ویژگی مالکیت می‌گوید، خصلت مالکیت، نابرابری است. از نظر او، انسان‌ها از نظر طبیعت خود برابرند، اما هر جا که آنها برابرند، نهاد مالکیت در آنجا ضعیف است.

جامعه به‌طور طبیعی ایجاد مالکیت و نابرابری می‌کند. بنابراین، مالکیت بر اثر زمان از ماهیت چیزها برمی‌خیزد و نابرابری می‌آورد. انسان‌ها نابرابر می‌شوند چون برخی دارای اموال می‌شوند و برخی نمی‌شوند. اما نکتهٔ جالب در این است که برک با هرگونه دخالت در ساختار موجود مالکیت مخالف است. او برای حفظ ساختار موجود چند دلیل دارد:

۱. چون مالکیت امری طبیعی است و حکومت هم برای حفظ مالکیت ایجاد می‌شود.

۲. مالکیت را نمی‌توان باز توزیع کرد. زیرا گرفتن از ثروتمند و دادن به تهی‌دست، زیان و آسیب فراوانی به ثروتمندان می‌زند حال آنکه نفع اندکی به فقرا می‌رسد. این واقعیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که شمار اغنیان اندک و شمار فقرا فراوان است. بنابراین، چیزی دست فقیران را نمی‌گیرد.

۳. برابری دشمن آزادی است. بنابراین دموکراسی سیاسی و برابری اقتصادی هیچ تناسب و ملازمتی با آزادی متناسب ندارند.

پس چه باید کرد؟ به‌طور کلی چنین به نظر می‌رسد که ایستار برک در برابر تهی‌دستان خشن و بی‌رحمانه است، اما برک می‌کوشد که واقع‌گرا باشد. بنابراین سعی دارد بگوید که دولت باید دوست‌داشتنی و پرعاطفه باشد، اما نباید دلنازک و رحم‌انگیز باشد. زیرا این رفتار از نظر قانون طبیعی ممنوع است. از این‌رو، تنها توجه و احترام به روند طبیعی امور تهی‌دستان را نجات خواهد داد، زیرا اگر برابری در میان باشد، آنگاه ثروت اندکی برای تقسیم در میان خواهد بود و این بدان معنی است که نابرابری در ثروت، قدرت و منزلت یک عامل بارآور و مولد و ساختار‌ساز است. بدین ترتیب، یک جامعهٔ

متناسب به‌طور طبیعی جامعه‌ای نابرابر است و کوشش برای ایجاد برابری بیشتر در جامعه، اقدام علیه طبیعت است. اندیشهٔ برابری، ماهیتی براندازانه برای تعلم دارد. اندیشه‌ای هولناک و هیولاصفتانه است. به نظر می‌رسد که بهترین راه برای درک دفاع برک از نابرابری توجه به نظریهٔ او دربارهٔ حکومت است. از نظر برک، بنیاد حکومت نه بر پایهٔ تصور حقوق انسان‌ها بلکه بر طبیعت انسانی و در آسایش سیاسی، استوار است. منظور برک از آسایش سیاسی، وجود سعادت و خوشبختی برای همگان است. اما سعادت همگان از نظر او جنبه‌ای زیست‌شناختی دارد و همانند دیدگاه فایده‌گرایان ریاضی‌وار نیست. برک به سر جمع آحاد نمی‌اندیشد، بلکه از یک کل پویا سخن می‌راند. بنابراین، پرسش دیگری پیش می‌آید که: میثاق قدرت باید در دست چه کسانی باشد؟ برک به روشنی پاسخ می‌دهد که: بیکرهٔ حکومت شامل یک سلطنت موروثی، یک اشرافیت موروثی و یک هیئت نمایندگی است که اختیار خود را از آرای انتخابی جمعی منتخب به‌دست می‌آورند. برک این ساختار را یک قانون سیاسی کارآمد می‌داند و بر آن می‌شود که در برابر همهٔ انقلابیون از آن دفاع کند. برک متقاعد است که سلطنت، بهترین نوع حکومت است. دفاع او از حکومت سلطنتی نه جنبهٔ احساسی دارد و نه شاعرانه است، بلکه تاریخی و عملی است. زیرا بر این اعتقاد است که پادشاهی موروثی عنصری اساسی در متن قانون اساسی بوده، هست و خواهد بود. از نظر برک، شاه موروثی، عنصر کلیدی قانون اساسی است. ستایش برک از سلطنت موروثی با توجه به نگرش بی‌اعتمادی او به توده‌ها تکمیل می‌شود. حتی آنگاه که برک از حکومت مردم سخن می‌گوید، منظورش یک حکومت مردمی نیست. وقتی برک می‌گوید که مردم خود ارباب خود هستند، منظورش اکثریت نیست، بلکه مردمی سازمان یافته است. برک در واقع اندیشه‌ای کاملاً مشخص دربارهٔ مردم دارد. و از نظر اخلاقی، و نه از نظر سیاسی، با فقیران همدردی می‌کند.

برای مثال می‌گوید: «وقتی مسئلهٔ مردم فقیر در پادشاهی مورد بحث

باشد، من روی خود را از هر چه قدرت و افتخار که بالاترین‌ها در اینجا دارند، برمی‌گردانم و اگر کار به آخر برسد و به مرگ و زندگی بینجامد، سهم من روشن است. من خود را با فقیران، پایین‌دستان و ضعیفان همسو خواهم دید.» بنابراین، از نظر برک و محافظه‌کاران دیگری چون «کارلایل»، عشق به انسان‌ها همواره قرین این اندیشه است که اکثریت نمی‌تواند حکومت کند. در نتیجه، جامعه مدنی از نظر برک، نه چون طرحی اصیل، بلکه همچون حوزه‌ای سیاسی است که نمایانگر تفاوت‌ها و تمایزات اجتناب‌ناپذیر در میان مردم است. در این میان، مهم‌ترین تفاوت از نظر برک، داشتن ظرفیت برای اعمال قدرت سیاسی است.

پیش از این گفتیم که برک به توده‌ها بی‌اعتماد است. او بی‌اعتمادی خود را با ایمان به انتخاب رهبر از میان گروه اندکی از مردم مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید: «رهبری، انحصار طبیعی شمار اندکی از مردم است که فرصت به‌دست‌گیری امور را می‌یابند.» بنابراین، از نظر برک همه شهروندان را نمی‌توان یکسان و همانند دانست، زیرا آنها از جایگاه خود در کارخانه اجتماعی، که طبیعت آنها را قرار می‌دهد، جدا شده‌اند. برک دقیقاً از همین زاویه از انقلاب انتقاد می‌کند. انتقاد برک از انقلابیون این است که آنها ساده‌ترین راه را از طریق منطق اصول منفرد برگزیده‌اند. اما، مردم انگلیس، به‌عکس در صدد آشتی دادن و وحدت این اصول در یک کل مستحکم و منسجم هستند.

برک در واقع می‌خواهد تناقضات در اصول فرانسه انقلابی را نشان دهد. برای مثال، او می‌گوید که فرانسویان درباره اصل برابری سخن می‌گویند و در عین حال به کیفیت مناسبی برای انتخاب‌کنندگان در هر سطح نیاز دارند. برک همچنین به این نکته اشاره می‌کند که انقلابیون فرانسوی با از میان بردن نظام اداری سلطنتی و جایگزینی آن با نظام اداری نوینی در فرانسه، در واقع

رشته‌ای دیگر از عواطف و احساساتی که مردم را به هم و به گذشته‌شان ربط می‌داد، پاره کردند. همان‌طور که پیداست برک نیز همانند موتسکیو می‌کوشد تا استقلال قضایی محلی در نهادهای سنتی را تأیید و مورد تأکید قرار دهد. زیرا از نظر برک، فرانسه با متله کردن این قدرت‌ها و تنزل همه شهروندان به یک سطح و پایگاه در ارتباط با حکومت مرکزی، در واقع راه مطلق‌گرایی را در پیش می‌گیرد.

انتقاد دیگر برک، به قانون اساسی فرانسه است. از دیدگاه او، فرانسه چنان از قدرت شاه دور شده است که او دیگر قدرتی برای انجام مسئولیت‌های خود ندارد. شاه به عنوان رئیس قوه مجریه، هیچ نظارتی بر دستگاه قضایی ندارد و هیچ حقی در تأمین خود و قدرتی برای ابطال تصمیمات ندارد. او حتی هیچ احترامی ندارد. برک می‌گوید شاه را نباید دو پاره کرد، شاه را نمی‌توان به عنوان پادشاه تابع یک مجمع کرد، زیرا او از ارتباط با این مجمع احترامی به دست نمی‌آورد و دولت‌های خارجی نیز او را جدی نمی‌گیرند. برک در اینجا مرتب به نیاز هماهنگ کردن نهادها با طبیعت انسانی اشاره می‌کند. او با اشاره به همین اصل، گسیختن انضباط در ارتش فرانسه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. برک می‌گوید انقلابیون فرانسه با ترویج حقوق بشر برای سربازان فرانسه، آنها را دچار باورهای توخالی می‌کنند و همین امر سبب خواهند شد که آنها دیگر به هیچ نظامی پایبند نمانند. به‌طور کلی، برک پشتیبان نظم کهن است، حتی گرچه گاه خود آن را استبدادی خوانده است. اما از نظر او، استبداد علت انقلاب نبوده است. از همین‌رو، برک مطمئن است که نظام قدیم، ظرفیت اصلاح‌شدن را داشته است و انقلاب لازم نیست. در این صورت، پس چرا انقلاب شد؟ زیرا، توطئه‌گران در این میان دست داشتند. اقوام حاکم نیز در زرق و برق و اندیشه‌های اشرافیت غرق و فاسد شده و اراده خود را برای حاکمیت از دست داده بودند. فلسفه نادرست عصر به دربار راه پیدا کرده بود و شاه و وزیرانش به این بیماری مسری مبتلا شدند. برک عامل دیگر را پول می‌داند. انقلاب فرانسه به دست طبقه متوسط و

به‌ویژه صرافان و بورس‌بازان رخ داد و منافع صرافان را تأمین کرد. برک مدعی است که فرانسه انقلابی به‌دست عوامل پشت‌پرده نزول‌خوران، ماجراجویان، دلالان و انحصارطلبان رهبری شد که همه برای درهم شکستن پادشاهی، کلیسا و اشرافیت دست به‌دست هم دادند. و سرانجام این اقدام، نهاد برابری و حقوق بشر بود. برک بر این باور است که آرمان‌های انقلابیون فرانسه به نظر روشن‌گرانه، ترقی‌خواه و آزادی‌خواهانه می‌آید، اما تجارب تاریخی نشان می‌دهد که به‌هنگام عملی‌کردن این آرمان‌ها، پیامدهایی رخ می‌دهد که بیانگر عکس این موضوع است. بنابراین برک می‌کوشد شکاف میان ادعاهای آزادیخواهی و نتایج استبدادی انقلاب فرانسه را گوشزد کند. بسیاری از مردم می‌اندیشند که برک به‌خاطر این نگرش‌ها، کمبود و ناتوانی‌هایی داشته است، زیرا او از انقلاب‌های انگلیس و امریکا حمایت می‌کند و با انقلاب فرانسه خصومت می‌ورزد. اما این خطاست، زیرا برک هیچ وقت انقلاب امریکا را تأیید نکرد. بلکه انگیزه امریکایی‌ها را ستود. از نظر برک، نقشی که اندیشه‌های انتزاعی در انقلاب امریکا بازی کردند، حاشیه‌ای بود. باید به این موضوع اشاره کرد که برک میان انقلاب‌هایی که برای دفاع از آزادی‌ها و قوانین سنتی لازم بودند، و انقلاب‌های نالازم که علیه حکومت‌های دارای ظرفیت اصلاح‌پذیری رخ می‌دادند، تفاوت قائل می‌شود. از نظر او، خمیره نظام‌های سنتی در این است که ظرفیت اصلاح‌پذیری دارند و نیازی به انقلاب ندارند. امروزه باید به این نکته برک اندیشید که تمایز میان این دو مقوله تا چه اندازه می‌تواند سودمند باشد. آیا انقلاب لازم است یا اصلاح؟

امانوئل کانت

کانت یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های تاریخ فلسفه است. این فیلسوف آلمانی، مطالعات خود را در چارچوب سنت عقل‌گرایی دکارت، اسپینوزا و لایبنیتز آغاز کرد و متوجه جزم‌اندیشی‌هایی شد که برگرفته از تأثیر انتقادات دیوید هیوم به عقلانیت موجود، و رابطه آن با علیت بود. او سرانجام فلسفه‌ای انتقادی به وجود آورد که در واقع ترکیبی از عناصر موجود در سنت تجربه‌گرایی لاک و هیوم و اندیشه عقل‌گرایان دکارتی بود.

انتقاد دیوید هیوم از عقل‌گرایان دکارتی را می‌توان در دو جمله زیر خلاصه کرد:

۱. تمایز و تشخیص منطقی؛

۲. تعریف.

تمایز و تشخیص، اصطلاحی است دال بر اینکه قضایای متافیزیکی نه تجربی هستند و نه تحلیلی. بلکه از آن دسته قضایایی هستند که انکار آنها منجر به خودتناقضی نمی‌شود. اما اگر بگوییم «انسان فانی است. سقراط

انسان است، پس سقراط فانی است»، یک قضیه تجربی طرح کرده‌ایم و در اینجا، انکار محمول موجب تناقض در موضوع می‌شود. اما اگر گفته شود که: «خدا وجود دارد»، این قضیه تجربی نیست.

تعریف، به قضیه معنا می‌دهد. اگر با تمایز موافق باشیم، و تعریف را بپذیریم، در این صورت موافق با هیوم و اثبات‌گرایان به این نتیجه منطقی می‌رسیم که قضایای متافیزیکی بی‌معنا هستند.

کانت نظریه معنادار بودن موضوع و محمول در قضایای منطقی هیوم را نمی‌پذیرد. از نظر او، مسئله در قضایای منطقی نیست، بلکه مفهوم داوری و حکم در قضایایی که دیگران مطرح کرده‌اند، اهمیت دارد. کانت می‌گوید هر حکمی، یا تحلیلی است و یا ترکیبی. حکم امری است که در آن به رابطه میان موضوع و محمول فکر می‌شود، خواه محمول مربوط و مندرج در موضوع باشد و خواه جدا و بیرون از موضوع. هنگامی که می‌گوییم: «روز بارانی، روز خیزی است»، وجه خبری یا محمول (یعنی «روز خیس»)، در واقع در وجه گزاره یا موضوع (یعنی «روز بارانی») مستتر است. این حکم را ما یک حکم تحلیلی می‌نامیم. اما اگر بگوییم که: «روز بارانی، روز سردی است»، محمول (یعنی «روز سرد») در موضوع (یعنی «روز بارانی») جایی ندارد. این یک را ما حکم ترکیبی می‌نامیم.

از نظر کانت، حکم می‌تواند یا پیشینی باشد و یا پسینی. در صورتی یک حکم پیشینی است که از همه تجارب انسان‌ها مستقل باشد و به دیگر حکم‌ها نیز مربوط نباشد. مثلاً: «دو با دو می‌شود چهار»، یک حکم پیشینی است. این حکم از نظر منطقی از هر حکم دیگری که در جهان وجود داشته باشد، مستقل است. اما یک حکم در صورتی پسینی است که از نظر منطقی به حکم یا حکم‌های دیگری که خود از تجربه و یا حس برآیند مرتبط و وابسته باشد. برای نمونه، هنگامی که می‌گوییم: «همه کسانی که زیر پایشان خالی شود به زمین می‌افتند»، یک حکم پسینی را بیان کرده‌ایم.

همه حکم‌های تحلیلی، پیشینی هستند، زیرا مستقل از حکم‌هایی هستند

که از تجربه حسی برمی آیند. همه حکم‌های ترکیبی نیز پسینی‌اند. اما آیا حکم‌های پیشینی ترکیبی نیز وجود دارند؟

این پرسش مربوط به همه حکم‌هایی است که وجه محمول آنها در وجه موضوع مستتر نیست و در عین حال، از نظر منطقی مستقل از هر تجربه حسی هستند. هنگامی که می‌گوییم «هر تغییری علتی دارد»، از یک سو ما یک حکم پیشینی را بیان کرده‌ایم (زیرا در بردارنده تجربه خاصی نیست)، و از سوی دیگر حکمی است ترکیبی، زیرا انکار آن موجب خود تناقضی نمی‌شود. کانت به ما می‌گوید که حکم‌های متافیزیکی از نوع حکم‌های پیشینی ترکیبی هستند. کتاب نقد عقل محض کانت، اساساً جست‌وجویی در ماهیت و کارکرد حکم‌های پیشینی ترکیبی است. روش و شیوه نگرش کانت در بررسی حکم‌های پیشینی ترکیبی ناشی از دیدگاه کلی او نسبت به مفهوم حکم است. کانت میان «حکم» و «پندار» تفاوت می‌نهد. این دو مفهوم، به دو منش متفاوت ذهن ما، یعنی «درک» و «احساس» مربوط‌اند. چیزها و امور، از راه «احساس» به ادراک ما درمی‌آیند، در صورتی که از راه «درک» در اندیشه ما متجلی می‌شوند.

کانت در اینجا می‌کوشد محدودیت‌های شناخت در انسان را مشخص کند و تفاوتی را که میان امور قابل شناخت و غیر قابل شناخت وجود دارد بیان کند. از دیدگاه کانت، دکارت و دیگر عقل‌گرایان در میزان قدرت عقل اغراق کرده و تقریباً یک شأن الهی برای آن قائل شده‌اند. از دید کانت، این عبارت که: اندیشیدن به چیزی، به معنای اثبات وجود آن است، کاملاً اغراق‌آمیز و ناموجه است. او معتقد است که عقل انسان نمی‌تواند هستی‌های فراحسی را دریابد. در واقع، عقل هیچ چیز را در نمی‌یابد بلکه، صرفاً آن را می‌اندیشد. از این رو، ذهن انسان متشکل از امر ادراکی نیست، بلکه فعالانه داده‌های خام امور را که در ادراک گرد می‌آیند، بازپروری می‌کند و شکل می‌دهد.

دکارت، نوآور تمایز و تشخیص میان ذهن و جسم بود. اما کانت با ابداع دوگانگی جدیدی (میان پدیده و نومن)، آن دوگانگی دکارتی را منسوخ

می‌کند. از نظر کانت، میان شیوه‌ای که چیزها در خود وجود دارند و شیوه‌ای که بر ما جلوه می‌کنند، تفاوت هست. کانت حالت نخست را «چیز در خود»^۱ و حالت دوم را «پدیده» می‌نامد. بنابراین، ما نمی‌توانیم چیزها را آن‌چنان که در خود هستند، بشناسیم. بلکه تنها قادریم ظاهر و یا جلوه پدیداری آنها را دریابیم. از نظر کانت، شناخت یعنی بازسازی واقعیت اما نه خود واقعیت. شناخت انسانی فرایندی است که در بردارنده دو مفهوم «درک» و «احساس» است. احساس، تصور چیزها در زمان و مکان است. کانت زمان و مکان را به‌عنوان اشکال ناب ادراک می‌نامد. بدان معنی که زمان و مکان چیزهایی واقعی نیستند، بلکه اشکالی هستند که از سوی شناسنده تهیه می‌شوند. اینها شیوه‌هایی هستند که به‌واسطه آنها، واقعیت را ما درک می‌کنیم. اما خود واقعیت نیستند. بدین ترتیب، زمان و مکان باید خود در ما نهفته باشند و هر جلوه‌ای در چارچوب زمان و مکان، خود جا و مکانی دارد.

پس، احساس به خودی خود شناخت نیست. ما نیازمند آنیم که داده‌های پنداشتی خود را تعریف و گروه‌بندی کنیم. در آغاز و پیش از هر حکم، حکم‌هایی مفهومی وجود دارند که تنها برای ذهن ما اعتبار دارند. هنگامی که می‌گوییم: «این تخته سنگ سنگ‌سنگین است»، در چنین حکمی ما دو ویژگی را از هم متمایز می‌کنیم:

۱. کاربرد مفهوم‌های ویژه: سنگ و سنگین.

۲. شیوه ارتباط آنها در حکم.

از دیدگاه کانت، آنچه که به یک حکم موضوعیت و کلیت می‌بخشد، مفهوم یا مقوله پیشینی است. مفاهیم یا مقولات، برای تشخیص امور تجربی به کار می‌آیند. برای مثال، مفهوم «علیت» ما را قادر می‌سازد تا پیرامون رابطه میان رخداد‌های واقعی در زمان و مکان حکم کنیم.

طبق نظر کانت، دوازده مقوله وجود دارند که در چهار گروه عمده یعنی «کمیت»، «کیفیت»، «رابطه» و «عرض» طبقه‌بندی می‌شوند. البته این امر بدان معنی نیست که قوه ادراک از مفاهیم دیگری که فراتر از امور واقع هستند، استفاده نکند. از نظر کانت، متافیزیک سنتی نوعی استفاده غیرمتداول از مفاهیم و جدا از کاربردهای تجربی آنهاست.

متافیزیک دانان سنتی چنین می‌پنداشتند که قوه ادراک چیزهایی را می‌تواند دریابد که به حیطة احساس در نمی‌آیند. احساس، جهانی قابل رؤیت را درمی‌یابد حال آنکه ذهن می‌تواند جهانی غیرقابل رؤیت (افلاطون و دکارت) را به تصور درآورد. متافیزیک دانان می‌پنداشتند که با این نگرش توانسته‌اند «آزادی» و «خدا» را اثبات کنند. اما از نظر کانت، همه دیدنی‌ها محسوس‌اند و ذهن تنها می‌تواند آنچه را که به احساس درمی‌آید تفسیر کند. افزون بر احساس و ادراک، قوه دیگری به نام عقل وجود دارد. عقل بر آن است که همه امور و موضوعات شناخت را هماهنگ و یکپارچه کند و حکم‌های تجربی را تحت یک اصل کلی درآورد. عقل در پی شناخت کامل است و در این راه یک نظام منسجم تدارک می‌بیند. حیطة ایده‌های عقل پیرامون نفس، خدا و جهان است. همه این ایده‌ها در ورای تجربه قرار دارند. هدف عقل، کمک به ادراک، از طریق وحدت بخشیدن به مقوله‌هاست. هدف عقل خیال‌پردازی و باوریابی به این خیال است، اما از نظر کانت خیال‌پردازی شناخت نیست. از سوی دیگر، عقل نیز در رهیابی به ناممکن، و ربط ایده‌ها به روابط واقعی فراحسی یا چیزهای در خود، ناتوان است. از این رو، خدا، نفس و جهان ایده‌هایی هستند که در ورای شناخت قرار دارند. اینها به جهان پایداری تعلق دارند که در آن چیزی چون ادراک پدیداری وجود ندارد. به دیگر سخن، انسان عضو دو جهان است: یکی جهان محسوس و دیگری جهان قابل درک. از این رو، انسان اراده‌ای دارد بی‌آنکه متعلق به یک گوهر عقلی منحصر به فرد باشد.

این دوگانگی در انسان رهنمودی برای اندیشیدن درباره سعادتمندی و وظیفه

پیروی از قانون اخلاقی به دست می‌دهد. کانت می‌گوید که یک قانون عینی اخلاقی وجود دارد که البته نه از راه تجربه بلکه از راه عقل تجلی می‌یابد. بدین ترتیب، قانون اخلاقی به امیال و احساسات ما وابسته نیست. بلکه به عنوان یک حقیقت ناب، امری پیشینی و تجربی است. کانت میان عمل اخلاقی و عمل قانونی تفاوت می‌نهد. عمل زمانی از نظر اخلاقی درست است که انگیزه آن احساس وظیفه بوده باشد. اما اگر صرفاً بر طبق وظیفه انجام شود، آنگاه قانونی است. شرایط رسمی که مشترک میان همه اعمال درست اخلاقی است، انگیزه سازگاری با قانون کلی است.

کانت انواع مختلفی از احکام^۱ را باز می‌شناسد و میان آنها تمایز قائل می‌شود تا از آن میان، اصول متناسب با اخلاق را استخراج کند. یکی از این اصول، «اصل کلی تخلف» است. فرمانی که به شیوه‌ای الزام‌آور صادر می‌شود، در واقع یک اصل عینی عملی را به شکل یک «باید» تحمیل می‌کند. اگر عمل با الزام سازگار باشد، عمل درستی است، زیرا با برخی از قوانین سازگار است. دو گونه اصول عینی وجود دارند: اصول شرطی^۲ و اصول مطلق^۳.

– اصول شرطی بیانگر یک عمل لازم‌اند، تنها در شرایطی که عمل‌کننده بر یک هدف معین اراده دارد.

– اصول مطلق بیانگر یک ضرورت عملی و غیرمشروط در انجام عمل است، حتی اگر اراده‌ای بر یک هدف معین در میان نباشد.

کانت چنین می‌گوید که تنها یک الزام مطلق وجود دارد و آن، اصلی است که دربرگیرنده همه موازین اخلاقی ماست. کانت همچنین می‌گوید که قانون اخلاقی به واسطه عقل محض عملی، جنبه خودتحمیلی می‌یابد و به عنوان

1. maxims

2. hypothetical

3. categorical

یک اصل مستقل و قابل درک قلمداد می‌شود. افراد تجربی که به‌طور غیرشخصی تابع قوانین‌اند، باید دریابند که این ارادهٔ عقلانی منبع همهٔ تعهدات و قوانین است. وگرنه، دیگر راهی برای حفظ کلی بودن و ضرورت قانون اخلاقی، و نیز سازگاری آن با آزادی برای ما باقی نمی‌ماند. آن عامل عقلانی که اصولش در بردارندهٔ نیروی قانون‌ساز کلی باشد، شخص است و به‌مثابه هدف در خود قلمداد می‌شود.

انسانیت موجود در دیگران، باید مورد احترام و توجه ما باشد. کرامت شخص، در قابلیت او برای تنظیم آن دسته اصول عینی که به‌عنوان قانون برای همهٔ انسان‌ها اعتبار دارند، نهفته است. اگر قرار است آزاد باشیم، باید به چنان شیوه‌ای عمل کنیم که همواره انسانیت را مراعات کنیم. خواه دربارهٔ خود و خواه دربارهٔ دیگران باشد. نباید با آنها به‌عنوان وسیله برخورد کنیم، بلکه باید آنها را به‌مثابه هدف به‌شمار آوریم. کانت پیرامون جامعه دیدگاهی دارد که برابر با آن، هر فرد دیگران را به‌مثابه «غایت‌های در خود» به‌شمار می‌آورد. انسان به‌عنوان «غایت در خود»، تنها به‌واسطهٔ آن دسته قوانین محدود می‌شود که خود وضع کرده است. بر این پایه، در جامعهٔ کانتی فرد هم یک عضو است و هم گروه است. او قوانینی وضع می‌کند که خود از آنها پیروی خواهد کرد. چنین جامعه‌ای باید به‌عنوان یک جامعهٔ مطلوب و به‌جهت تدارک انگیزه و نیروی کافی برای رفتار اخلاقی سامان بگیرد. کانت مسیر اخلاقی را بر زمینهٔ عمل‌گرایی استوار می‌داند. او برخلاف ماکیاولی، سیاست را مادون اخلاق به‌شمار می‌آورد. او چنین می‌اندیشد که سیاستمدار مجاز است برای دستیابی به هدف‌های خود، هر وسیلهٔ غیرقانونی را دست‌انبریز کند. کانت دولت مدرن را از منظر اخلاقی تعریف می‌کند و آن را مظهر ارادهٔ کلی می‌شمارد. اقتدار اخلاقی این دولت، برگرفته از ارادهٔ آزاد شهروندانی است که با یکدیگر برای ایجاد یک اقتدار مشترک توافق کرده‌اند. رویکرد کانت به مسئلهٔ دولت، مشابه با دیدگاه روسو در این زمینه است. نخستین نکتهٔ مهمی که او سعی دارد توجیه کند، رضایت و حق اظهار نظر افراد دربارهٔ نقش

حاکمیت است. لازمهٔ یک حاکمیت مؤثر آن است که ما به نیروی ارادهٔ عمومی و یکپارچهٔ مردم بیفزاییم و نه آنکه بر ارادهٔ ویژهٔ خود و یا افراد دیگر متکی شویم. این دیدگاه، کانت را بدانجا می‌رساند که می‌گوید شرایط مدنی و دولت از هر چشم‌اندازی که بنگریم، مناسبات یکسانی هستند. مناسبات مشترک، همان مناسبات میان فرد و جامعه به‌عنوان یک کل است. دولت نیز در زمرهٔ همین مناسبات است، اما این یک از منظر جامعه به‌عنوان یک کل نگرسته می‌شود. حال آنکه جامعهٔ مدنی، همین مناسبات است که از منظر فردی نگرسته می‌شود. چون دولت و جامعهٔ مدنی مقاصد یکدیگر را برآورده می‌کنند، کانت میان آنها تمایزی قائل نمی‌شود. کانت دولت و جامعهٔ مدنی را با هم و در کنار هم می‌بیند. دولت از نظر کانت، اقتدار عمومی است که فردیت خصوصی را امکان‌پذیر می‌کند و جامعهٔ مدنی عرصه‌ای برای وجود این فردیت خصوصی است. بر این پایه، کانت برخلاف هگل دولت را تجلی سعادت‌تی متعالی و فراتر از سعادت افراد سازندهٔ آن نمی‌داند. کانت از یک دیدگاه بی‌طرف و غیرمداخله‌گر به دولت می‌نگرد. او نقش دولت را در حفظ منافع عمومی می‌داند. و منافع عمومی را هم چیزی بیش از تجمع منافع فردی اعضای جامعه به‌شمار نمی‌آورد.

کانت دولت را به‌عنوان اتحادیه‌ای متشکل از شمار زیادی از انسان‌های تحت حاکمیت قانون تعریف می‌کند: هر دولت معین تنها با این اندیشه از دولت سازگار است که قوانین آن از اصول پیشینی حق برآمده باشند. برای پیروی و اطاعت از دولت، قوانین باید آزادی هر فرد و برابری و استقلال را برای شهروندان تضمین کنند. افراد آزاد، برابر و مستقل در یک دولت رأی و نقش واحدی در قانون اساسی دارند. قانون اساسی در اصطلاح روسو، ارادهٔ ویژهٔ شهروند را با ارادهٔ کلی حاکمیت پیوند می‌دهد و یکپارچه می‌کند. کانت این ارادهٔ کلی را دارای سه ویژگی یا سه قوه می‌داند:

۱. قوه مقننه؟

۲. قوه مجریه؟

۳. قوه قضائیه.

از نظر کانت، در مرکز مفهوم دولت قانونگذار قرار دارد که قدرت را تنها از ناحیه اراده یکپارچه مردم می‌گیرد. آنچه را که کانت میل دارد در دولت مدرن بیابد، یک قانون اساسی با نمایندگی جمهوری خواهی است.

از نظر کانت، دموکراسی تنها به شکل حاکمیت مردم می‌تواند وجود داشته باشد و نمی‌تواند یک شکل اصیل حکومتی باشد. از دید او، تنها دو شکل حقیقی از حکومت وجود دارد. یکی جمهوری و دیگری استبدادی. جمهوری یک اصل سیاسی است که به واسطه آن، قوه اجرایی از قوه قانونگذاری منفک می‌شود. از دیدگاه کانت، بهترین راه رسیدن به یک قانون اساسی جمهوری مطلوب آن است که از شرایط حاکمیت سلطنت مطلقه آغاز کنیم و سپس در پی اصلاح قدرت پادشاهی برآیم تا آنجا که دیگر شاه هیچ نفوذ شخصی در وضع قوانین نداشته باشد. گرچه کانت نظام سلطنتی را بر نظام مردمی ترجیح می‌دهد، اما او به هر وسیله ممکن که شاه را از مستبد شدن باز دارد، متمایل است. کانت پیش از آنکه در سیاست اصلاح طلب باشد، یک لیبرال است.

از نظر کانت، وابستگی فرد به دولت چنان است که گویی اندامش به بدن وابسته باشد. دولت از نقطه نظر اخلاقی نماینده اراده کلی مردم است و فرد شهروند باید خود را به عنوان بخشی از این اراده کلی که در واقع سازنده قانون است، بداند. در اینجا، لاک و روسو از کانت پیشی می‌گیرند، چون برای شهروند این حق را قائل‌اند که می‌تواند رضایت خود را از حاکمیتی که به فساد گراییده باز پس بگیرد. از نظر کانت همیشه برای فرد این راه باز است که در برابر اراده حاکمه مقاومت کند و حاکمیت نیز حق دارد که او را به خاطر اعمالش مجازات کند. کانت می‌پذیرد که مقاومت گرچه از نظر اخلاقی مجاز

نیست، اما امکان وقوع دارد. وقوع آن به گونه‌ای می‌تواند باشد که منجر به دگرگونی برای یک جامعه بهتر شود. از نظر کانت، این همان چیزی است که در انقلاب فرانسه رخ داده است.

کانت با بسیاری از موارد حقوقی که انقلابیون در آمریکا و فرانسه به خاطرشان جنگیدند، موافق بود. اما با تمهید ابزاری که آنها برای دستیابی به هدف سیاسی خود برگزیده بودند، موافق نبود. او با آرمان‌هایی همدلی می‌کرد که فرانسویان برایش تلاش می‌کردند، اما این همدلی بدان معنا نبود که مردمی که دارای یک قانون اساسی سلطنتی هستند، مدعی حق تغییر دادن آن باشند. از این‌رو، کانت انقلاب فرانسه را به عنوان یک گام بزرگ در پیشرفت تاریخ بشری می‌پذیرد اما او به زیان‌ها و خطرات خشونت‌آمیزی که در انقلاب وجود دارد انتقاد دارد.

کانت یک جمهوری خواه با گرایش‌های نیرومند لیبرالی است. او بر این باور است که جمهوری مدرن شکلی از دولت است که بهترین تناسب را با الزامات الهی و دنیایی دارد. با این حال او موافق قانون اساسی سلطنتی اما محدود است، زیرا اساساً بر این پندار است که دگرگونی‌های لازم برای ایجاد یک حکومت جمهوری تنها با اقدام از بالا میسر است. وظیفه پادشاه آن است که با روح جمهوری حکومت کند. به سخن دیگر، شاه باید طبق اصول مربوط به روح قوانین آزادی با مردم رفتار کند. یعنی اصولی که معمولاً مردم دارای بلوغ عقلی و رشد یافته برای خود مناسب می‌دانند.

دفاع کانت از آزادی استفاده عمومی از عقل، محور قابل قبولی در فلسفه سیاسی و اخلاقی او به شمار می‌آید. مفهوم آزادی، کلید اصلی کل نظام فکری کانت است. او در این زمینه ادعای کاملاً مشهوری دارد. اندیشه انتقادی برای آن است که امکان خودتحقق‌یافتگی سوژه به طور کامل حاصل شود و این امر خود بستگی به وجود آزادی دارد. از این‌رو، دو ارزش بنیادی در اندیشه انتقادی وجود دارند که یکی کاربرد مشترک عقل و دیگری برنامه آزادی است. رساله کانت با عنوان روشنگری چیست؟ در بر دارنده دفاعیه

مشهور او از آزادی استفادهٔ عموم از عقل است. البته عنوان رساله تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است. زیرا، مقصود کانت در واقع تعریف «روشنگری» نیست، بلکه دفاع از فلسفهٔ روشنگری در برابر دگرگونی‌هایی است که نظم اخلاقی و اقتدار سیاسی را تهدید می‌کنند. بدین ترتیب، با آنکه رسالهٔ کانت با دفاع از روشنگری به‌عنوان عصر انسانیت آغاز می‌شود، اما در سراسر بحث به دفاع از آزادی در استفادهٔ عموم از عقل، به‌عنوان ابزار روشنگری می‌پردازد. البته این روش برای کانت معنا داشت. منازعات سیاسی پیرامون امکانات و محدودیت‌های روشنگری مورد توجه خاص کانت و معاصرانش بود.

در دورهٔ کانت حاکمیت فردی با اصلاحاتی در قانون اساسی پروس، آزادی قوانین مربوط به مذهب و توسعهٔ آموزش‌های مردمی همراه بود. واکنش محافظه‌کاران علیه این اصلاحات در سال‌های ۱۷۸۰ شدیدتر شد. کانت متوجه واکنش علیه حرکت روشنگری در پروس بود و آن را به‌عنوان تنازعی مداوم میان عقل و اقتدار سیاسی می‌دانست. تعریف کانت از روشنگری چنین است: «روشنگری نقطهٔ عطفی است که در آن، بشر از صغارت خویش درمی‌آید. صغارت، ناتوانی افراد در استفاده از عقل خود است».

روشنگری مقطعی است که در آن، بشر استقلال خود را درک می‌کند. معنای «عصر بلوغ»، برابر با «درک استقلال» و پذیرش مسئولیت‌های خود است. گفتار کانت بر این فرض استوار است که بشر، خواه بپذیرد و خواه نه، همواره در برابر مسائل خود مسئول است (کسی که صغیر است در برابر اموال خود مسئول نیست و کسان دیگری باید مسائل مالی او را به‌عهده بگیرند).

مسئلهٔ سیاسی این است که چگونه عموم به این خودکفایی برسند، بدون آنکه پیامدهای ناگواری داشته باشد. این اندیشه که هر کس تنها به فکر خود باشد، اندیشه‌ای خطرناک است. و این بحث که: کشیشان، حاکمان و آموزش‌دیدگان توصیه می‌کنند که مردم باید برای حفظ انسانیت به مانند

کودکان همواره به وجود کسی تکیه کنند، نادرست است. کانت در رساله اش قصد رد این دیدگاه‌ها را دارد. مطابق نظر او، صغیر بودن کار آسانی است. بسیاری از مردم، در این شرایط وابسته و آویزه یک قدرت می شوند، زیرا این جرأت را ندارند که از عقل خود و بدون تکیه به یک رهبر، استفاده کنند. وضع وابستگی برای آنها به صورت یک عادت طبیعی درمی آید و حتی، آنها بیش از پیش با این وضع درگیر می شوند. از نظر کانت، این ناپختگی و صغارت طبیعی نیست، بلکه ناشی از یک طرح آموزشی دقیق و حساب شده است. کانت به دنبال ایجاد ظرفیت و توان خودگردانی است. اما نه به عنوان یک مورد خصوصی. (کانت توجه اندکی به روشنگری خصوصی دارد). او بر امکان و ضرورت روشنگری عمومی از راه شفافیت فلسفی تأکید می کند. شرایط استفاده عموم از عقل باید همواره آزاد باشد. این آزادی، مردم را به روشنگری خواهد رساند. استفاده عموم از عقل، یک مفهوم نظری نیست، بلکه کانت آن را به عنوان آموزش عملی و نوعی فعالیت انتقادی می داند. طرح آموزش روشنگری در مخالفت با قدرت و اقتدار سامان می یابد.

روشنگری فرایندی است که در آن، انسان به استقلال خود پی می برد و مسئولیت امور خود را به عهده می گیرد. اما منظور کانت این نیست که رسیدگان به روشنگری می توانند در پی کسب و اخذ قدرت باشند. نظر کانت درباره حاکمان روشن است: قدرت آنها در مناسب ترین حالت آن است که از توصیه های مردم تحصیل کرده بهره مند شوند. او به منافع آنها نظر دارد و نه به آگاهی شان. از نظر کانت آزادی استفاده از عقل در امور سیاسی، این امکان را به شهروندان می دهد که اندیشه هایی برای یک ترکیب بهتر حقوقی از طریق انتقاد از شرایط موجود قانونگذاری، ارائه کنند. به نظر کانت، انسان‌ها همواره بنیادهای حکومت بوده اند و دفاع از آزادی استفاده عموم از عقل ایجاب می کند که حکومت‌ها این نکته را دریابند. از این رو، کانت پیشنهاد می کند که حاکمان برای سرنگون کردن کشیشان باید با فیلسوفان روشنگری وحدت کنند. به سخن دیگر، چنین به نظر می آید که فلسفه، برای رسیدن به اهداف

خود نیازمند تشریح مساعی با قدرت سیاسی است. سخن کانت این است: روشنگری مردمی نیاز دارد که قدرت مدنی جای احکام مذهبی را که به عنوان بنیادهای حکومتی تلقی می‌شوند، بگیرد. کانت توضیح می‌دهد که فردریک پروس خود یک روشنگر است. اما فردریک به عنوان یک چهره سیاسی تنها نسبت به بنیاد انسانی اقتدار خود صاحب روشنگری بوده است. از نظر کانت، تنها آن کس از سایه‌ها نمی‌هراسد که خود به روشنگری رسیده باشد. از این رو، توصیه کانت به استفاده انتقادی از عقل، راه ترقی به سوی یک خودگردانی سیاسی فراگیرتر را باز خواهد کرد، هر چند که در این میان تضمینی نیز وجود ندارد.

در پایان، کانت نسبت به امکان همگرایی میان مقاصد حکومتی و اهداف آموزشی روشنگران خوشبین است. توجه کانت به مسئله آزادی در استفاده عموم از عقل، در همه آثار او درباره سیاست بازتاب دارد. با این حال، مطالب یکی از آثار او با عنوان جدال دانشکده‌ها به دفاع از آزادی اختصاص دارد. گرچه این رساله با رساله روشنگری چیست؟ از نظر زمانی ۱۴ سال فاصله دارد، اما هر دو رساله در بیان مقاصد سیاسی کانت دارای تداوم و پیوستگی قابل توجهی هستند. کانت زمانی رساله جدال دانشکده‌ها را می‌نویسد که تحت سانسور و ممیزی حکومت فردریک ویلیام دوم که پس از فردریک کبیر به قدرت رسیده بود، قرار می‌گیرد.

کانت خود می‌گوید که: «جدال دانشکده‌های پیش از آنکه مجموعه مقالاتی با «منظورهای مختلف در زمان‌های مختلف» باشد، یک کار یکپارچه و متحدالشکل است. او پس از نوشتن این رساله دریافت که آنها دارای یک وحدت منظم و پیوسته هستند. دانشگاه‌های آلمان در سراسر قرن هجدهم دچار فترت شده بودند. آموزش‌های ارائه شده در این دانشگاه‌ها به نظر نامناسب و کهنه می‌آمدند و در همه جا زمزمه ایجاد دگرگونی در آن به گوش می‌رسید. کانت در پاسخ به این بحران، کوشید دانشگاه‌ها را به اهداف روشنگری ترغیب و نقش آنها را از حالت ابزاری در دست حکومت، به

مکان‌ها و نهادهایی برای استفادهٔ آزاد عموم از عقل دگرگون کند. رویکرد کانت به این مسئله، اساساً عملگرایانه است. او با این بحث آغاز می‌کند که دانشگاه‌ها نهادهایی سیاسی‌اند و از این‌رو، حکومت‌ها می‌توانند از علوم به‌عنوان ابزار حکومتی استفاده کنند. کانت می‌گوید موضوعاتی که از سوی سه دانشکدهٔ عالی آموزش داده می‌شوند، بر پایهٔ انگیزه‌هایی طبیعی است که حکومت می‌تواند در موضوعات آنها دخالت کند. او این سه انگیزه را چنین معرفی می‌کند:

۱. رفاه مستمر برای همگان؛

۲. رفاه مدنی برای اعضای جامعه؛

۳. رفاه و سلامت جسمانی.

این سه دانشکدهٔ عالی، نهادهایی هستند که کانت آنها را محل‌های استفادهٔ عمومی از عقل قلمداد می‌کند. آنها به دانشجویان اطاعت‌کردن را می‌آموزند، نه آنکه آنها را بیاموزند که در مورد شرایط خویش اندیشه کنند. اما دانشکدهٔ فلسفه دارای توان لازم برای ایجاد شرایط استفادهٔ عموم از عقل است. فلسفه ابزار حکومتی نیست و تنها دغدغه‌اش علم است. دفاع کانت از دانشکدهٔ فلسفه بر پایهٔ این الزام است که حکومت در ارتباط با منافع خود باید به روشنگری برسد. او این فرایند را در سه مرحله مشخص می‌کند:

۱. نفع حکومت در حکومت‌کردن است و نه در چیزهایی که می‌خواهد به واسطهٔ آنها حکومت کند.

۲. حقیقت، ابزار بسیار مؤثری برای رسیدن به اهداف سیاسی است.

۳. دانشکده‌های عالی باید زیرمجموعهٔ دانشکدهٔ فلسفه باشند، وگرنه از قدرت سیاسی که متعلق به حکومت است، سوءاستفاده خواهد شد.

بدین ترتیب، کانت از طرح روشنگری خود دست نمی‌کشد. نظر او دربارهٔ ستیز قانون‌گریزانهٔ دانشکده‌ها نشانگر تبانی حکومت‌گران و تحصیل‌کردگان

برای خفه کردن صدای عقل در عرصه زندگی عمومی است. در این رابطه، کانت بار دیگر در رسالهٔ «روشنگری چیست؟» «شفافیت» را به عنوان ابزاری توصیه می‌کند که انسان می‌تواند به واسطهٔ آن پرسش‌های درست مطرح کند. کانت می‌داند که فلسفه نمی‌تواند حکومت را رهبری کند. اما فیلسوف به عنوان یک مشاور و توصیه‌گر، می‌تواند حکومتگران را متوجه کند که اقدامات خود را بر پایهٔ موازین عقل انجام دهند. از این‌رو شفافیت فلسفی می‌تواند شکاف میان نظریه و عمل را در عرصه‌های سیاست و اخلاق بپوشاند، اما نمی‌تواند آن شکاف را به کلی از میان بردارد.

از نظر کانت، استفادهٔ انتقادی عموم از عقل منجر به همگرایی بیشتر میان عقل و قدرت خواهد شد. اما به هیچ وجه در پی آن نیست که به جای قدرت سیاسی، در پی حکومت عقل باشد. از دیدگاه کانت، روشنگری هم انتقادی و هم آموزشی است. اما انقلابی نیست. اهدافی که کانت در اندیشهٔ خود دارد، از این قرارند:

۱. استقلال در مسائل مذهبی و اخلاقی.

۲. شکل‌گیری جمهوری‌های لیبرال به عنوان هدف سیاست.

کانت اندیشمندی خوشبین است. او می‌اندیشد سرانجام زمانی در آینده انسان‌ها در شرایط صلح پایدار خواهند زیست. این نظر ناشی از این نیست که او به شخصیت و خصلت افراد تکیه دارد، بلکه منبعث از این باور است که شرایط سرانجام انسان‌ها را به سوی سازش و هماهنگی سوق خواهد داد. از نظر کانت وظیفهٔ فیلسوف بحث در این زمینه است که انسان‌ها سرانجام به نیکی می‌گرایند. این نکته، محور اصلی در فلسفهٔ تاریخ کانت است. انسان و طبیعت به مثابه دو قطب هستند که فلسفهٔ تاریخ کانت پیرامون آنها در گردش است. انسان به رغم طبیعت پیشرفت می‌کند. از این‌رو گرچه طبیعت مانع است، اما در عین حال زمینه‌ساز و تدارک‌کنندهٔ پیشرفت عقلی نیز هست. از نظر کانت، فعالیت جانوران کاملاً تابع قوانین طبیعت است. زیرا آنها همواره

اهداف خود را به گونه‌ای غریزی دنبال می‌کنند. اما انسان‌ها وابسته به سائقه‌های خود هستند. شخص عقلانی نسبت به هدف خود اطلاع و ایده‌هایی دارد. انسان جدا از اصول، در فرایند عمل گرفتار می‌شود. هنگامی که به تاریخ می‌نگریم، سند و اطلاع چندانی در این باره که بشر در دامن سرنوشت خویش گرفتار است در نمی‌یابیم. رفتار اغلب افراد و نیز ملت‌ها، نشان از غفلت و بیهودگی دارد و بنابراین، اگر سرمشق مثبتی در تاریخ وجود داشته باشد، ما باید برای کشف و بازیابی آن در طبیعت در جست‌وجوی آن باشیم.

خوشبینی کانت درباره‌ی توسعه و رشد تاریخی انسان، از این دیدگاه و باور او برمی‌آید که تقدیر خداوندی در هر آنچه که رخ می‌دهد، دست دارد. طبیعت، به‌عنوان کردگار از پیش نقشه راه ما را کشیده است و ما باید برای رسیدن به سازگاری و هماهنگی، آن راه را بییماییم. رساله‌ی کانت به‌عنوان نظری به تاریخ جهان از دیدگاه کل‌گرایانه، پیشنهادهایی درباره‌ی آنچه که کانت آنها را طرح‌های پنهان طبیعت می‌نامد، و خود را در اعمال و کنش‌های نژاد انسانی به‌طور کلی باز می‌نمایاند، ارائه کرده است. از نظر کانت، بشر برای عمل در طرح از پیش انداخته‌ی طبیعت، باید دارای مقصدی باشد وگرنه عقل خود تنها به کار نخواهد آمد. چرا که عقل نیز نمی‌تواند یک شبه جهان را دگرگون کند. بلکه به ممارست، عمل و آموزش نیاز دارد تا بتواند به تدریج قدرت مدیریت و برنامه‌ریزی بیابد.

کانت می‌گوید که: انسان در غالب موارد به‌رغم و علیه اراده‌ی خود، پیشرفت می‌کند. در واقع، ما به‌عنوان فرد کلاً قادر نیستیم که اراده‌ی خود را بر شرایط تحمیل کنیم. از نظر کانت، عقل خود را مستقیم و از طریق اراده‌ی فرد در تاریخ به ما عیان نمی‌کند، بلکه غیرمستقیم و از طریق توسعه‌ی نژاد انسانی به‌طور کلی، خود را باز می‌نمایاند. این امر بدان خاطر است که غریزه‌ی انسانی بیشتر بر رقابت استوار است تا آنکه بر محور زندگی هماهنگ با دیگران عمل کند. کانت دلیل این امر را چنین می‌داند که: «انسان‌ها موجودات اجتماعی

غیراجتماعی اند.» آنها بیشتر راغب به کناره‌جویی از جامعه‌اند تا آنکه نقش کاملی در آن به‌عهده بگیرند. همین ویژگی اجتماعی غیراجتماعی انسان‌هاست که به تدریج آنها را به مرحله‌ی رشدیافته‌ی فردی وارد می‌کند. ویژگی موروثی غیراجتماعی ما منبث از یک جبر و نیروی رشد‌یابنده است. از این‌رو، انسان‌ها به سبب ویژگی غیراجتماعی خود هیچ‌گاه در هماهنگی کامل زندگی نخواهند کرد و همه‌ی استعدادها و توانایی‌های آنها همواره در خفا و در شرایطی غیرفعال باقی خواهد ماند.

به همین ترتیب، هنر و فرهنگ از ویژگی‌های غیراجتماعی شده‌ی انسان نشأت می‌گیرند. اما انسان‌ها نخست باید از شرایط طبیعی خود رشد کنند. از نظر کانت، این فرایند برای نوع انسان دشواری‌های بزرگی به همراه دارد. کانت می‌اندیشد که پاسخ این پرسش، جامعه‌ی مدنی است. که می‌توان عدالت را در ابعاد جهانی بگستراند. از نظر او، جامعه‌ی مدنی باید بیشترین امکان برای آزادی فرد را فراهم آورد، آزادی‌ای که برای همه‌ی افراد یکسان و قابل مقایسه باشد. این گفته آیا بدان معنی است که کانت با مفهوم وضع طبیعی و اندیشه‌ی گذار از شرایط وضع طبیعی به جامعه‌ی مدنی موافق است؟ نه، چنین نیست! کانت با نظریات هابز، لاک و روسو در فلسفه‌ی سیاسی موافق نیست. او به‌ویژه با تحلیل این فیلسوفان در مورد وضع طبیعی مخالف است. کانت وضع طبیعی را به‌عنوان شرایط فرضی‌ای می‌داند و معتقد است که کسی بر اساس توافق به آن وابسته نیست. اما می‌اندیشد که این بخش از داستان را، ما برای خود به‌عنوان موجوداتی عقلانی و برای توجیه اینکه چرا باید چنین وضعی وجود داشته باشد ساخته‌ایم. ما آگاهییم که این داستان خیالی است، اما خیال خوبی است.

بدین ترتیب کانت چنین می‌اندیشد که وقتی فرد شرایط امور را این‌گونه مفهوم‌پردازی کند که در آن تضمینی برای مالکیت نباشد و قانونی بر مناسبات میان انسان‌ها حاکم نشود، پس مشکلی ندارد که چنین بیندیشد که کار عاقلانه آن است که همراه با دیگران به فکر ایجاد یک اراده‌ی کلی برآید. از نظر کانت،

خطای روسو در آنجاست که توجیحات اخلاقی و پیشینی حاکمیت مدنی را به عنوان مسئله‌ای علمی و واقعی در منشأ دولت دانسته است. از این رو کانت در نظریه دولت می‌کوشد تا مفاهیم آزادی و رضایت در قرارداد اجتماعی روسو را با سلطه و قدرت مطلق در لوباتان هابز درهم آمیزد.

کانت از پیش فرض‌های لیبرالی و فردگرایی آغاز می‌کند، اما به خاطر ترس از قدرت نامحدود و عدم اعتماد کلی به توده‌های مردم، سرانجام به دفاع از اصول محافظه‌کاری می‌رسد. کانت فلسفه سیاسی خود را به‌طور کلی بر محور مردم استوار می‌سازد و خواستار تفکیک و جدایی قوا و آزادی‌های بیشتر می‌شود، اما تردید دارد که مردم عادی بتوانند فعالانه به چنین اهدافی نائل شوند. مردم، از نقطه نظر اخلاقی حق دارند خواستار آن باشند که جامعه به گونه‌ای تغییر کند که فرد عادی از آزادی‌های بیشتری برخوردار شود. اما کانت در رساله تاملاتی در فلسفه حق می‌گوید که: «مردم توان اداره خود را ندارند.»

اما کانت دولت مدرن را از نقطه نظر اخلاقی به عنوان تبلور اراده مردمی می‌داند. این دولت قدرت و اقتدار اخلاقی خود را از اراده آزاد شهروندان می‌گیرد که به فرض با همه دیگر شهروندان برای ایجاد یک اقتدار مشترک و عمومی توافق دارند. بنابراین، نخستین نکته مهم، ایجاد توافق و رضایت افراد نسبت به حاکمیت است. ایجاد یک حاکمیت مؤثر بدان معنی است که ما باید به جای اراده‌های ویژه خودمان، برای اراده واحد عمومی مردم ارجحیت قائل شویم. از این رو، دولت از نظر کانت، در واقع مناسبات و روابط میان افراد با جامعه از نقطه نظر و منظر جامعه به عنوان یک کل است. درحالی که جامعه مدنی عبارت از روابط فرد و جامعه از منظر فردی است. از آنجا که دولت و جامعه مدنی پیش فرض یکدیگرند، کانت میلی به قائل شدن تفاوت و تمایز میان آنها ندارد. البته هگل میان این دو تمایز قائل می‌شود، اما کانت برخلاف هگل توجهی به اینکه دعای ویژه افراد تبدیل به دعای کلی جمع می‌شوند ندارد. کانت دولت و جامعه مدنی را در کنار هم و پهلو به پهلو یکدیگر،

همچون دو راه موازی برای فعالیت جامعه در کل می‌بیند و دولت را از فعالیت افراد خصوصی‌ای که بخشی از آن هستند، جدا نمی‌کند.

از نظر کانت، دولت اقتدار مشترکی است که این فردیت خصوصی را ممکن می‌سازد. او یک حکومت با ویژگی اقتصادی آزاد را به حکومت ویژه‌گرا ترجیح می‌دهد. کانت بر آن است که یک دولت نمی‌تواند دولتی حقیقی باشد، مگر آنکه ارادهٔ یکپارچهٔ مردم در شکل‌گیری یک مجمع قانونگذاری مستخب پیشاپیش آن باشد. بدین ترتیب، از دیدگاه کانت دموکراسی می‌تواند تنها در یک شکل اصیل حکومتی وجود داشته باشد. حال آنکه تنها دو شکل حکومت حقیقی وجود دارد: جمهوری و استبدادی. از نظر کانت، جمهوری خواهی اصلی است که به واسطهٔ آن قوهٔ مجریه از قوهٔ قانونگذاری تفکیک می‌شود. کانت دوست می‌داشت که دولت مدرن بر پایهٔ جمهوری و نمایندگی باشد. اما نباید این دیدگاه کانت را با قانون اساسی دموکراسی اشتباه گرفت. زیرا در یک نظام حکومتی دموکراتیک افرادی که دولت را تشکیل می‌دهند تحت نظارت قوای مجریه و قانونگذاری هستند. اینها، هم قانون وضع می‌کنند و هم آن را اجرا می‌کنند. آنها هم حاکم و هم درعین حال بنده و تابع هستند.

از دیدگاه کانت، مردم نمی‌توانند قانون وضع کنند. آنها باید اجازه دهند تا نمایندگانشان برای آنها قانون درست کنند. از این‌روست که کانت می‌اندیشد یک نظام نمایندگی جمهوری برای دستیابی به اهداف یک حکومت خوب، مطمئناً بسیار مؤثرتر از دموکراسی است. از این‌رو، جمهوری‌گرایی یک اندیشهٔ فلسفی است که با آن دولت باید از نقطه‌نظر اخلاقی هماهنگ شود و به سازش برسد. بنابر اندیشهٔ فلسفی است که با آن دولت باید از نقطه‌نظر اخلاقی هماهنگ شود و به سازش برسد. بنابراین اندیشهٔ دولت از نظر کانت به اندازهٔ قانون اخلاقی واقعیت دارد، اما دارای واقعیت بلافصل تجربی نیست. دولت کانتی، یک دولت حقوقی است. این دولت همچون اجتماع سیاسی مورد نظر ارسطو، به منظور یک زندگی سعادت‌مندانه نیست و نیز

مطابق با نظر هابز به منظور حفظ امنیت افراد نیست، بلکه از نظر کانت دولت عدالت را بر همه چیز تسری می‌دهد. گوهر واقعی آن را تنها می‌توان در زبان حق دریافت. از نظر کانت، هیچ دولتی بدون رعایت و اراده‌ی اصل تفکیک قوا نمی‌تواند حق را دریابد و از آزادی حفاظت کند. طرح کانت از یک «قانون اساسی کامل و عادلانه در میان مردم» شامل ساختمان عقلانی و مستقل، یک اشتراک منافع در شکل جامعه‌پذیری، رها از زور و اجبار و هماهنگی و یکدست برای هدف تحقق عدالت» است. فرایند عقلانی‌کردن قانون اخلاقی، فرایند جمهوری‌کردن دولت و نقش آن است.

کانت می‌بیند که دولت‌ها از طریق خشونت و زور به وجود می‌آیند. اما مفهوم عقل فرایند اصلاحات را برای تحقق عدالت و از طریق جمهوری طی می‌کند. مفهوم کانت از جمهوری‌گرایی انقلابی با مفهوم مقاومت و به‌ویژه انقلاب، تفاوت دارد. انقلاب از نظر کانت یک نمونه و الگو در مخالفت غیرقانونی است. زیرا همراه با انقلاب، خشونت بر منافع مشترک مستولی می‌شود و جامعه‌ی مدنی به یک هرج و مرج و وحشیانه و بی‌سامان تنزل می‌یابد. انقلاب، تداوم و پایداری را زایل می‌کند و شرایط ضروری هرگونه فرایند بهبود و تکامل به سوی عدالت را نفی می‌کند.

کانت می‌گوید که انقلاب راه درستی برای انسان در رسیدن به قانون جمهوری نیست. اما او همه‌گونه بحث‌های عمومی و از جمله بحث در زمینه آزادی مطبوعات را (که خود در حفظ حاکمیت نیز نقش دارند) مجاز و الزامی می‌شمارد.

بنابراین، گرچه شهروندان حقی برای مقاومت علیه دولت ندارند، اما حق دارند آزادانه و آشکارا پیرامون قوانین بحث و مناظره کنند و از هر نوع بی‌عدالتی انتقاد و شکایت کنند. اگر کانت از انقلاب فرانسه ستایش می‌کند، بدان سبب است که به اصول آن اعتقاد دارد و نه به عملکرد و کنش‌های آن. او بسیاری از آرمان‌های سیاسی را که در انقلاب مطرح بود، از جمله آزادی، برابری شهروندان و جمهوری‌خواهی را روشن و آشکار مورد نقد فلسفی قرار می‌دهد.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

هگل و شلینگ به دوره ایده آلیسم پس از کانت تعلق دارند. هگل یکی از نظم‌اندیش‌ترین ایده‌آلیست‌های پس از کانت است که می‌کوشد در آثار و مقالات خود یک نظام فراگیر و قاعده‌مند هستی‌شناختی از منظر منطقی برپا کند. شاید بیشترین شهرت هگل در ارتباط با دیدگاه غایت‌شناسی تاریخی او باشد. دیدگاهی که بعدها از سوی مارکس مورد توجه واقع شد و به نظریه کمونیسم انجامید. هگل در زمان مرگش مشهورترین فیلسوف آلمان بود. دیدگاه‌های او به گونه‌ای وسیع مورد توجه بود و شاگردانش نیز بسیار مورد اقبال و احترام بودند. پس از مرگ هگل، پیروانش به دو شاخه هگلی‌های راست و هگلی‌های چپ تقسیم شدند. شاخه راست هگلی‌ها از نقطه نظر دین‌شناختی و سیاسی، تفسیری محافظه‌کارانه از آثار هگل ارائه دادند. هدف آنها آشتی دادن فلسفه هگل با مسیحیت بود. هگلی‌های راست‌گرا از نظر سیاسی سنت‌گرا به‌شمار می‌آمدند.

شاخه چپ هگلی‌ها، سرانجام به دیدگاهی زیبایی‌شناختی کشیده شدند.

بسیاری از آنان از نظر سیاسی به اندیشه‌های انقلابی گرایش داشتند. این گروه از شاخهٔ چپ هگلی، که از نظر تاریخی واجد اهمیت فراوان هستند، شامل لودویگ فوئر باخ، برونو باوئر، فریدریش انگلس، ماکس استیرنز و کارل مارکس می‌شود.

ایده‌آلیسم آلمان در پایان قرن نوزدهم، سبب نوزایی در فلسفهٔ دانشگاهی در بریتانیا و آمریکا شد. در بریتانیای کبیر، فیلسوفانی چون ت. ه. گرین و ف. ه. برادلی اندیشه‌های متافیزیکی هگل را برگرفتند. اما هگل از سوی بنیانگذاران جنبش «تحلیلی»، از جمله برتراند راسل و ج. ا. مور مورد حملات انتقادی واقع شد.

در سراسر قرن بیستم، توجه به هگل عمدتاً به خاطر رابطهٔ او با جنبش‌های فلسفی چون اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم، زیاد بود. در فرانسه دیدگاه خاصی از هگل‌گرایی در میان نسلی از اندیشمندان مانند ژان پل سارتر و ژاک لاکان پای گرفت. در آلمان، عناصر مهم اندیشهٔ هگلی با رویکردهای مکتب فرانکفورت و سردمداران آن از جمله آدورنو، مارکوزه، و سپس هابرماس نزدیک شدند.

فلسفهٔ سیاسی هگل، بخشی از یک نظام فلسفی گسترده‌تر است که در آن، وحدت میان آگاهی‌های انسانی پایه‌ای متافیزیکی دارد. دیدگاه خود هگل در کتاب اصول فلسفهٔ حق، نشان از وجود یک تنش ماهوی در رویکرد فلسفی او، به‌ویژه رویکرد او به طبیعت و محدودیت‌های شناخت انسان دارد. هگل می‌گوید: «فلسفهٔ زمانهٔ خود است که در اندیشه تجلی می‌یابد.» به‌روشنی می‌توان دریافت که در مفهوم «زمانهٔ خود»، دیدگاهی از شرایط فرهنگی و تاریخی و تغییرپذیری نهفته که به بالاترین شکل درک انسانی، یعنی خود فلسفه اطلاق شده است. از این رو می‌توان گفت که محتوای دانش فلسفی از محتوای تاریخی فرهنگ زمانه نشأت می‌گیرد. از سوی دیگر، این محتوا به سطوحی بالاتر ارتقا می‌یابد و شکل «اندیشه» به خود می‌گیرد. بدین ترتیب، هدف هگل بنیان نهادن چنان نظام فلسفی فراگیری است که

بتواند همهٔ اندیشه‌های پیشینیان را دربرگیرد و یک چارچوب مفهومی پدید آورد که در آن، هم گذشته و هم آینده از نظر فلسفی قابل درک شوند. چنین هدفی خود به یک تدارک و توجه کامل از واقعیت نیاز دارد. بنابراین، هگل معتقد است که موضوع فلسفه به‌طور کلی واقعیت است. او بر این اعتقاد است که همهٔ چیزهای واقعی در عالم نهایتاً و در غایت یک چیزند. از نظر او، هستی اساساً ذهن است و اندیشه و ذات یکی هستند، حتی اگر ما آنها را چنان ندانیم. این گفته، به اثبات نظریهٔ هگل دال بر اینکه همه چیز با یکدیگر متفاوت‌اند و در غایت یکی هستند، کمک می‌کند. از این‌رو، اندیشه واقعیت را دربردارد، زیرا خود قلب و روح واقعیت است و روح جهان را به‌عنوان یک اصل ذهنی اداره می‌کند. بنابراین، واقعیت یا فرایند تحولی کلی هر چیز، مطلق و یا روح مطلق است.

مطلق، عقلانی و واقعی است. از همین رو هگل می‌گوید: «هر چه عقلانی است، واقعی است و هر چه واقعی است، عقلانی نیز هست.» این نظر ما را به شاهکار هگل، یعنی پدیدارشناسی ذهن هدایت می‌کند. روشن است که هگل «پدیدارشناسی» را به‌عنوان یک تمرین در فلسفه و نوعی آموزش به خواننده از منظر اندیشهٔ فلسفی می‌داند. در این صورت، ساختار آن قابل مقایسه با ساختار یک «داستان آموزشی» خواهد بود که دارای یک شخصیت اصلی مجرد و فرضی، و دارندهٔ مجموعه‌ای از «اشکال آگاهی» در حال تکامل است. «پدیدارشناسی» به معنای معرفت پدیده است. «پدیده» در اصطلاح فلسفی، به معنی چیزی است که ذهن و یا احساس مستقیماً از آن توجه می‌گیرد. از این‌رو، پدیدارشناسی مطالعهٔ فرایند یا شیوه‌ای است که در آن اشیا و یا چیزها بر ما پدیدار می‌شوند. پس پدیدارشناسی ذهن، مطالعهٔ فرایندی است که در آن ذهن خود را به ما می‌نمایاند، اما وقتی مطالعه می‌کنیم که ذهن چگونه بر ما پدیدار می‌شود، در واقع مطالعه می‌شود که ذهن چگونه بر خود پدیدار می‌شود.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی هگل اشکال گوناگونی از آگاهی را در نظر

می‌گیرد، و اگر از درون نگرسته شود، نشان می‌دهد که چگونه اشکال آگاهی لزوماً به صورت شکل‌های پدیدارشناختی و تاریخی تحول می‌یابند. هگل طرح خود را به عنوان «ارائه و آشکارسازی شناخت به عنوان یک پدیده» می‌خواند. اما تنها رویکرد ممکن نسبت به شناخت، بررسی و آزمون آگاهی از درون و به گونه‌ای است که آگاهی بر خود تجلی یابد. پدیدارشناسی تاریخ مشروح فرایند پرورش و آموزش خودآگاهی تا سطح علم است. هر شکل آگاهی در تجلی خود در سطحی پایین‌تر از شناخت ناب، ما را به راهی می‌برد که هگل آن را «نفی ضروری» می‌خواند. «نفی ضروری» تنها یک شک‌گرایی خالی نیست. بلکه چیزی مثبت است که سبب می‌شود ما دریابیم که یک شکل آگاهی ناکافی است، و این خود شکل جدیدی از آگاهی است. بنابراین، ما ناچار می‌شویم از یک شکل آگاهی به شکلی دیگر و در جست‌وجویی بی‌پایان برای شناخت حقیقت و یا حقیقت شناخت حرکت کنیم.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی پاسخی است در برابر این پرسش که چرا تاریخ جهان چیزی جز تحول و رشد آگاهی از اندیشه آزادی نیست؟ هگل چنین پاسخ می‌دهد که: پدیدارشناسی نشان‌دادن امکان شناخت عملی آن چیزی است که حقیقت است. اما اگر هدف فرایند، شناخت حقیقی یا مطلق است، ما چگونه خواهیم دانست که به آن رسیده‌ایم؟ طبق نظر هگل، پایان در نقطه‌ای قرار دارد که شناخت دیگر مجبور نیست در واپس خود پنهان بماند. هدف نهایی شناخت واقعی، پدیدارشدن واقعیت نخواهد بود، بلکه شناخت خود واقعیت است. بنابراین، فرایند شناخت فرایندی خود تحول‌یافته است و منطقی که این فرایند را اداره می‌کند، منطق دیالکتیک است. روش دیالکتیک، در بردارنده این مسئله است که پیش و ترقی، نتیجه تضاد متخالف است. این بعد از اندیشه هگل، به‌طور سنتی در قالب مقولاتی چون تز، آنتی‌تز و سنتز تحلیل شده است. گرچه ممکن است این واژگان برای درک منطق دیالکتیک هگل سودمند باشند، اما هگل خود از به کار بردن این اصطلاحات پرهیز می‌کند. او در کتاب پدیدارشناسی به رویارویی مراحل گوناگون مطلق، از

ساده‌ترین سطح آگاهی و از خود آگاهی تا دانش مطلق می‌پردازد. هگل از ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل آگاهی که خود آن را «قطعیت و اطمینان در سطح تجربه حسی» می‌نامد، آغاز می‌کند. قطعیت حسی به سادگی اطلاعات حاصل از تجارب حسی ما را دریافت می‌کند. در واقع شناخت یک چیز ویژه است که در معرض احساس ما قرار دارد. قطعیت حسی تنها به چیزی که در چشم‌انداز اوست آگاهی دارد و اطمینان از «این» و یا «اینجا» و «اکنون» است. اما چگونه می‌توان شناخت قطعیت حسی را بیان کرد؟ هگل می‌گوید که نمی‌توان به هیچ وجه آن را با ابزار زبان توضیح داد. زیرا قطعیت حسی شناخت ویژه‌هاست. حال آنکه زبان همیشه با چیزی کلی‌تر سروکار دارد. بنابراین، قطعیت حسی یک آگاهی نارساست. در مراحل ادراک و شعور، قطعیت حسی که شکل ابتدایی آگاهی است رفع می‌شود و ما به نوع جدیدی از آگاهی می‌رسیم.

در مرحله ادراک، آگاهی سبب روشن شدن اشیا برحسب ویژگی‌های کلی آنها می‌شود. اما این قوانین، همان قوانین نیوتون در فیزیک هستند و همان دیدگاه را نسبت به جهان بیان می‌کنند. بدین ترتیب، مفاهیم به کار رفته در این فرایند، نکاتی چون نیرو و یا جاذبه‌اند که در واقعیت وجود ندارند، بلکه ساختارهایی هستند که شعور ما برپا کرده است. آگاهی می‌کوشد آنها را به عنوان چیزهای قابل درک درآورد و از محصولات خود سازد. آگاهی خود را هدف قرار می‌دهد. این امر بدان معنی است که آگاهی به مرحله خودآگاهی رسیده است. خودآگاهی نمی‌تواند در انزوا وجود داشته باشد. اگر خودآگاهی برآن است که تصویر درستی از خود به دست دهد، به خودآگاهی دیگری نیاز خواهد داشت.

راه حل هگل آن است که عینیت خودآگاهی، خودآگاهی دیگری می‌سازد. پس ما در این مرحله دو خودآگاهی خواهیم داشت. و این هر دو، نیاز به بازشناسی یکدیگر دارند. زیرا باید خود را تأمین و تضمین کنند. نیاز به بازشناسی امری متقابل است. مناسبات اولیه و نخست میان این دو صلح‌آمیز

نیست، بلکه ستیزآمیز است. اما یکی دیگری را از میان نمی‌برد، زیرا طرف پیروز می‌داند که وجود طرف دیگر برای او ضروری و حیاتی است. از این رو، شرایطی چون شرایط خدایگان و بنده به وجود می‌آید.

درست در همین مرحله است که پدیدارشناسی تاریخی می‌شود. بحث مربوط به خدایگان و بنده با بحث مربوط به فلسفه رواقی پی گرفته می‌شود. فلسفه رواقی شکاف میان خدایگان و بنده را پر می‌کند. فلسفه رواقی در امپراتوری روم، شامل یک برده (اپیکتتوس) و یک امپراتور (مارکوس اورلیوس) بود. جوهر فلسفه رواقی در آزادی ذهنی است. بنابراین، فاقد هر محتوای ضروری و از پیش تعیین‌کننده است. پس از این دیدگاه، شک‌گرایی پدید می‌آید و از شک‌گرایی به مرحله‌ای می‌رسیم که هگل آن را «آگاهی شوربخت» می‌نامد. این یک، شکلی از آگاهی است که در دوره مسیحیت قرون وسطایی شکل می‌گیرد.

آنچه آگاهی شوربخت نمی‌تواند دریابد این است که کیفیات معنوی خداوندی که او می‌پرستد، در واقع کیفیات خود اوست. هگل از این مقطع، همه تاریخ انسانی را فرایند تحول روح یا ذهن^۱ می‌داند و دوره‌های تاریخی را شامل یونان باستان، امپراتوری روم، عصر روشنگری و انقلاب فرانسه می‌شمارد. هگل «آزادی مجرد» انقلاب فرانسه را چنین تصویر می‌کند که به ناگزیر به سوی ضد خود یعنی وحشت و ناامنی متمایل شده است. تحولات سیاسی دیگری در کتاب پدیدارشناسی مورد بحث واقع نشده‌اند. پیش از این گفتیم که از نظر هگل، پیشرفت آگاهی نسبت به آزادی، در واقع پیشرفت ذهن به سوی شناخت مطلق نیز هست. زیرا او معتقد است که آزادی به معنای آزادبودن برای هر کاری که به میل ما باشد نیست، بلکه داشتن یک ذهن آزاد است. عقل، واسطه اساسی برای ذهن است و عقل ذاتاً کلی است. واقعیت توسط ذهن ساخته می‌شود همان‌طور که ذهن توسط واقعیت شکل می‌گیرد و

شناخت مطلق وقتی حاصل می‌شود که ذهن در یابد که چیزی را که می‌خواهد بشناسد، خود اوست. بنابراین، تاریخ جهان چیزی جز پیشرفت آگاهی از آزادی نیست.

هگل آزادی انسان را یک پدیده اجتماعی می‌داند، زیرا نیازهای فردی تنها از راه کوشش‌های جمعی برآورده می‌شوند. این نکته ما را به فلسفه حق می‌رساند. در اینجا است که هگل نشان می‌دهد که دستیابی به استقلال سیاسی برای تحلیل دولت امری بنیادی است. هگل بحث خود را به چندین بخش تقسیم می‌کند:

در مقدمه اصول فلسفه حق مباحثی در زمینه اراده، آزادی و ماهیت حقوق مطرح می‌کند. در بخش اول، که به حقوق مجرد اختصاص دارد، او به اصول حاکم در مالکیت، انتقال آن و سوءاستفاده‌های از مالکیت می‌پردازد. در بخش دوم، که به اخلاق اختصاص دارد، به مسائل اخلاقی و نظریه‌های حقوقی می‌پردازد. بخش سوم در زمینه زندگی اخلاقی است و به تحلیل اصول و نهادهای حاکم بر جنبه‌های محوری زندگی اجتماعی عقلانی، از جمله خانواده، جامعه مدنی و دولت می‌پردازد.

هگل با تحلیل مفهوم اراده آغاز می‌کند. طبق نظر او، هدف بنیادی اراده انسانی کنش آزادانه است. شرایط حقوقی برای دستیابی به آزادی حق انتزاعی^۱ است. حقوق انتزاعی به سه شیوه انتزاعی هستند:

۱. کنش‌ها و اصول، منتزاع از روابط شخصی هستند.
۲. کنش‌ها و اصول، از روابط اخلاقی نیز منتزاع هستند.
۳. کنش‌ها و اصول، از نهادهای قانونی و سیاسی منتزاع هستند.

طبق نظریه‌های مدرن قرارداد اجتماعی، پایه‌ای‌ترین کنش آزاد مالکیت است. اما هگل می‌گوید که در اختیار گرفتن و یا داشتن چیزی، کنش کافی

برای آزادی نیست. زیرا این امر به معنای دستیابی به هدف نخواهد بود. در چارچوب این نظام انتزاعی حق مالکیت، غیرممکن است بتوان علیه مالکیت عمل کرد. از این رو، نظام انتزاعی حق مالکیت باید به واسطه عامل اخلاق بازاندیشی شود.

بخش دوم یعنی «اخلاقیات» دارای دو هدف بنیادی است:

۱. فهرست کردن مجموعه‌ای از حقوق که برای امر اخلاق جنبه‌ای بنیادی دارند.

۲. بحث در اینکه اصول اخلاقی را نمی‌توان به شکلی پیش‌تجربی دانست.

تحلیل هگل از «اخلاق» برای نشان دادن آن است که تأملات اخلاقی در باب یکپارچگی فردی که برای قضاوت بی طرفانه و ثبات مالکیت لازم است، امری اساسی و ضروری است. و از این رو، تأملات اخلاقی به تنهایی نمی‌توانند هیچ اصل حقوقی را ایجاد کنند. از نظر هگل، اصول حقوق تنها زمانی می‌توانند وجود داشته باشند که یکپارچگی فردی و تأملات اخلاقی توأماً وجود داشته باشند. از سوی دیگر، اصول حقوقی زمانی برای تأمل وجود دارند که کنش‌های اجتماعی نیز قطعاً وجود داشته باشند. این کنش‌های اجتماعی تنها در یک نظام یکپارچه از اصول، که اخلاق عملی و یا «زندگی اخلاقی» خوانده می‌شوند، می‌توانند به گونه‌ای اخلاقی تحکیم و تقویت شوند. در زندگی اخلاقی، وجود یک زندگی اجتماعی عقلانی بستگی به اعتبار هنجارهای عینی و نیز شناخت این هنجارها دارد. هگل در اینجا، در تحلیل خود چندین مسئله از زندگی اخلاقی را باز می‌نماید:

۱. چگونه یک زندگی اجتماعی مبتنی بر عقل، عوامل را قادر می‌کند تا به هدف خود برسند؟

۲. چگونه این اصل که: هر کس تنها در برابر پیامدهای قابل انتظار اعمال و

کنش‌های خود مسئول است، با این اصل که: هر کس در برابر همه پیامدهای کنش‌های خود مسئول است، سازگار و قابل جمع خواهد بود؟

۳. زمینه‌های اجتماعی را چگونه می‌توان قاعده‌مند کرد؟

۴. نیازهای متقابل چگونه تنظیم می‌شوند؟

۵. استقلال سیاسی را چگونه می‌توان در زمینه اجتماعی حفظ کرد؟

پاسخ هگل به همه این پرسش‌ها این است که هر ساختار قومی و اجتماعی قادر به تدارک چنین اهدافی نیست. اما ساختاری این‌توان را دارد که هدفش دستیابی به آزادی فردی باشد. هگل از ساختار پایه‌ای یعنی خانواده آغاز می‌کند. خانواده یک زمینه نهادی برای تنظیم و عقلانی کردن میل جنسی را فراهم می‌کند و راه پرورش نسل بعدی را هموار می‌سازد. اما چون در شرایط مدرن اکثریت خانواده‌ها برای معیشت خود تولید نمی‌کنند، خانواده باید مناسباتی با زندگی اقتصادی و مدنی جامعه داشته باشد.

جامعه مدنی مشتمل بر نهادها و کنش‌هایی است که در تولید، توزیع و مصرف فرآورده‌هایی که نیازها و خواست‌های گوناگون را برآورده می‌کنند نقش دارند. هگل این امر را «نظام احتیاجات» می‌خواند. نظام احتیاجات از طریق تدارک و تأمین کالاهای اجتماعی لازم برای برآورده کردن نیازها، انگیزه‌ها و خواست‌های طبیعی را ارضا می‌کند. حرفه فرد را پشتیبانی می‌کند. در جامعه مدنی هر کس دارای حقوق مدنی برابر است، زیرا هیچ دلیل موجهی برای تمایز نهادن میان اشخاص وجود ندارد. جامعه مدنی دارای سه گونه نهاد متمایز است:

۱. دستگاه عدالت؛

۲. قدرت عمومی؛

۳. شرکت‌ها.

دستگاه عدالت قوانین را تنظیم و لازم‌الاجرا می‌کند. قدرت عمومی مسئول برطرف کردن مشکلات در راه دستیابی به هدف‌های فردی است (مبارزه با بزهکاری، نظارت بر قیمت‌ها و غیره). شرکت‌ها مجامعی تجاری هستند که با تمایلات انحرافی افراد در جهت سودطلبی خود در امر تجارت مبارزه می‌کنند و افراد دارای منافع مشترک را هماهنگ می‌کنند.

آخرین نهاد عبارت از حکومت مرکزی است. هگل به‌طور کلی میان حکومت و دولت تمایز قائل است. عقلانیتی که در جهان انسان‌ها ریشه می‌دواند، نخستین‌بار در قالب دولت ظاهر می‌شود و در خانواده، در پس احساس‌ها و عواطف جای می‌گیرد و در جامعه مدنی به صورت ابزاری برای سودطلبی خود فرد رخ می‌نماید. در واقع، عقل تنها در قالب دولت است که به خود آگاهی می‌رسد.

به عبارت دیگر، تنها در دولت است که کنش‌های انسان با اهداف و مقاصد او یکی می‌شوند. انسان می‌داند که چه می‌خواهد و مطابق آن عمل می‌کند. دولت تبلور عملی و واقعی اندیشه اخلاقی است. دولت محل وحدت آگاهی ذهنی و نظم عینی است. هگل حکومت را یک دولت سیاسی قاطعانه می‌خواند و واژه دولت را مناسب یک جامعه سامان‌یافته و مدنی می‌داند. جامعه مدنی یک دولت بیرونی است زیرا الزامات و نیازهای استقلال سیاسی را تأمین نمی‌کند. اعضای جامعه مدنی بورژوا هستند اما شهروند نیستند. چون فعالیت انسانی در دولت با این شناخت برانگیخته می‌شود که آنچه به سامان می‌رسد، منبع نهایی‌اش در شهروند ذهنی است و دولت در واقع شرایطی برای عملکرد درست منافع مشترک است. دولت از منظر کلی و عینی، آزادی است. اما اندیشه دولت مشخص و روشن نیست. بلکه نتیجه و پیامد یک تحول «تاریخی» است. دولت تبلور خود آگاهی انسان است. هگل می‌پندارد که جایگاه فرد در دولت در فرایند دیالکتیکی تعیین می‌شود. از نظر هگل اکثراً از قوانین پیروی می‌کنند، بدون آنکه شناختی رسمی از نقش خود در ایجاد قانون مشروع داشته باشند.

بدین ترتیب جنبه سیاسی استقلال در چارچوب جامعه مدنی به دست نمی آید. تحول دولت و حرکت آن به سوی سلطنت قانونی دستاورد جهان مدرن است. نگرش سیاسی هگل در مورد ساختار قانونی دولت بر مبنای اندیشه سلطنتی است. او به طور کلی حاکمیت را به دولت منتسب می کند و نه به پادشاهی. پادشاه منافع دولت را از طریق سیاست خارجی حفظ می کند. اما وزیرانی دارد که قانونگذارند و ساختارهای اجتماعی را تعیین و تعریف می کنند. یک مجمع ایالتی نیز وجود دارد که بیانگر دیدگاه های مهم و سرنوشت ساز مردمی در امور دولت است. در اینجا یک نظام نمایندگی وجود دارد که بر پایه شرکت ها بنیاد یافته است. کارکرد اصلی مجمع ایالتی اطلاع رسانی منظم به مردم درباره فعالیت های حکومت آنهاست. نتیجه آنکه از نظر هگل اجتماع عقلانی در واقع یک سلطنت قانونی است. نظام سلطنتی ضروری است، چون در جایی باید قدرت تصمیم گیری نهایی وجود داشته باشد. از سوی دیگر، به نظر هگل اگر قانون اساسی باثبات و محکم باشد پادشاه کاری جز امضا کردن نخواهد داشت. از این رو پادشاه نمی تواند به یک مستبد شرقی تبدیل شود. از این سخن هگل چنین بر می آید که دولت از نظر او به معنای حکومت نیست بلکه به کل زندگی اجتماعی اشاره دارد. بنابراین، او قصد اهمیت دادن به حکومت را در برابر مردم ندارد، بلکه روی سخنش با کل جامعه است. دولت عقلانی در اندیشه هگل با همه دولت هایی که تا عصر او به وجود آمده بودند، بسیار متفاوت است. اما هگل به محافظه کاری و یا حتی بدتر از آن متهم شده است. هگل با همه نیروهای محافظه کار عصر خود مخالف است زیرا:

۱. او میان شکل کهن سلطنت مطلقگرا و شکل قانونی آن تفاوت قائل است.

۲. او امور اداری و دیوانی حکومت را در اختیار طبقه متوسط تحصیل کرده قرار می دهد و نه در دست نجبا.

۳. او از آرمان‌های روشننگری در ارتباط با عقلانیت انسانی به شدت دفاع می‌کند و به پیشرفت تاریخی به‌عنوان فرایندی عقلانی باور دارد.

اما هگل با سنت فلسفی قرارداد اجتماعی نیز موافق نبود. بنیادی‌ترین اعتراض او به این سنت فلسفی آن است که می‌گفت انتزاع مندرج در نظریه‌های اجتماعی برای توضیح وضع طبیعی، سبب شده است که همه تعهدات ما را به‌عنوان اعضای یک جامعه سیاسی، از میان برده است.

کتاب اصول فلسفه حق هگل، کتاب مهمی در زمینه دولت مدرن در دوره‌های آغازین عقلانی شدن آن است. این کتاب به تشریح و دفاع از دولت مدرن می‌پردازد. در عین حال نوع جدیدی از اندیشه سیاسی را که برای بنیادهای دولت مدرن و مسائل آن کفایت می‌کند، آموزش می‌دهد. این کتاب با دو صفحه عنوان متفاوت چاپ شده و توضیحی درباره رابطه میان این دو عنوان داده نشده است.

عنوان نخستین که ظاهراً به اشکال قدیمی‌تر فلسفه سیاسی پرداخته، مطالعه هگل را به نام «حق طبیعی و علم دولت» به‌طور اجمال یاد کرده است و عنوان دوم به مقولاتی چون «حق طبیعی» و «علم» نظر دارد و کتاب هگل را «فلسفه اجمالی حق» معرفی می‌کند. هگل خود شخصاً به عناوین دوگانه «حق طبیعی» و «علم دولت» نظر داشته و این عناوین را به‌جای تنها عنوان «فلسفه حق» به‌کار برده است.

واژه «فلسفه» پراهمیت است. بحث هگل در جهت آن است که تعریفی منسجم، فلسفی و منظم برای مفاهیم حقوق و دولت ارائه دهد. رویکرد کلی هگل به سوی یافتن منطق درونی عقلانیت است. از این‌رو، نظریه نهفته در کل کتاب حاکی از وحدتی جدید میان عقل و جهان است و هگل در پایان کتاب درباره «عقلانیت تحقق یافته» و «واقعیت عقلانی» سخن گفته است. بخش نخست کتاب فلسفه حق به همان موضوعی می‌پردازد که کانت در کتاب متافیزیک اخلاق خود از اخلاق در چارچوب حق خصوصی پرداخته بود.

هگل نیز مانند کانت فرض می‌گیرد که انسان از همان آغاز دارای حقوق است. اما هدف هگل آن نیست که از بحث خود حقوق عقلانی را به عنوان نظامی از قضایای هنجاری استنتاج کند و حکم به پذیرش آنها بدهد. هگل بر آن است که نشان دهد چگونه عمل به این حقوق، برابر با تحقق آزادی انسانی است. طبق نظر هگل انسان دارای حق مطلق مالکیت در همه چیز است. در این زمینه هگل از آزادی مالکیت دفاع می‌کند. اما تأکید دارد که «تنها» امکان مالکیت خصوصی برای همگان میسر است.

بدین ترتیب، طبق تحلیل هگل، برابری حقوق همگان در آزادی و در نتیجه در مالکیت خصوصی، لزوماً در شرایط رقابت در جامعه مدنی، به نابرابری در ثروت آنها منجر می‌شود. هگل در این زمینه برای نظریه قانون عقلانی مدرن محدودیتی بنیادی قائل شده است. همان‌طور که می‌دانیم، کانت کوشید تا نظامی کامل از هنجارها را از هنجار بنیادی قانون عقلانی مدرن استنتاج کند. او رویکرد فردی به قانون عقلانی مدرن را پیش فرض قرار داده بود. در نظریه هگل، عقل پدیدارشناختی تاریخی این امکان را به ما نمی‌دهد که بتوانیم دولت را به عنوان یک قرارداد میان افراد مستقل تفسیر کنیم. زیرا تفسیرهای قانون عقلانی، دولت را امری بیرونی و رسمی قلمداد می‌کنند. در این نظریه، دولت برای شهروندان چیزی جدا و بیگانه است. هگل برخلاف کانت نظریه پرداز دولت لیبرالی نیست که حقوق و آزادی‌های فرد را تضمین کند و آن را محترم شمارد. از نظر هگل، محدوده‌های قانون عقلانی فردی نیاز به تقویت سیاسی دارند. دیدگاه هگل با همه نظریه‌پردازان دولت مدرن پیش از خود متفاوت است. او به روشنی شرایط غیرضروری برای موجودیت دولت مدرن را قابل درک و قبول می‌داند. رویکردی که هگل در ساختار فلسفه حق خود به اخلاق دارد، بدان معنی است که می‌خواهد نشان دهد عقل تاریخی در دوران مدرن، به اخلاق عمومی نیاز دارد.

قانون اخلاقی از نظر هگل به وجود فردی انسان محدود می‌شود. برای رسیدن به یک بنیاد نظری در دولت مدرن، باید بر زمینه‌های فردی و فلسفه

اخلاق فائق شد. طبق نظر هگل، افراد ممکن است تنها در شرایطی برای تحقق فعالیت‌های مشروع خود برای سعادت و رفاه برآیند، که سعادت عمومی را مد نظر داشته باشند. هرگاه که این سعادت عمومی به‌عنوان زمینه‌ای برای اعمال ما به‌شمار آید، در آنجا رویکرد فردی از میان خواهد رفت. از نظر هگل، سعادت عمومی همان زندگی اخلاقی یا اخلاق عمومی^۱ است که در بخش سوم کتاب فلسفه حق به آن برمی‌خوریم. اندیشه هگل درباره زندگی اخلاقی الگویی وام‌گرفته از فلسفه سیاسی یونان باستان است. مدل آن از دولت‌شهر آتنی باستانی برگرفته شده است. از نظر هگل، مردم یا ملت تا آنجا که روابط درونی آنها از طریق زندگی اخلاقی اداره شود و تحرک پذیرد، جامعه‌ای اصیل را تشکیل داده‌اند.

در اینجا پیش از پرداختن به مسئله دولت، لازم است به مفهوم هگل از جامعه مدنی پردازیم. هگل در کتاب فلسفه حق خود جامعه مدنی را ابداع مثبت فردگرایی خوانده و آن را دستاورد جهان مدرن دانسته است. جامعه مدنی نمایانگر شناخت رو به رشد در جامعه‌ای است که اعضای آن دارای منافع و حقوق مشروع هستند. و به‌ویژه به‌عنوان افراد خصوصی و نه به‌عنوان آحاد گروه‌های سنتی، قلمداد می‌شوند. جامعه مدنی، آن‌چنان که در کتاب فلسفه حق از آن سخن رفته، یکی از عناصر سه‌گانه زندگی اخلاقی کانت است و میانه دولت و خانواده را پر می‌کند و مرحله گذار از جامعه وابسته به روابط خویشاوندی به جامعه‌ای بر پایه پیروی داوطلبانه افراد از اراده عمومی جامعه سیاسی را نشان می‌دهد. در نتیجه، جامعه مدنی به محض آنکه پدیده تفاهم سیاسی در آن رسوخ یابد، تبدیل به دولت خواهد شد. جامعه مدنی مفهومی محدود و انتزاعی از دولت است که قادر نیست صفات ضروری زندگی سیاسی را جمع کند. جامعه مدنی از نظر تاریخی دستاورد جهان مدرن است. چنان‌که هگل در کتاب فلسفه حق گفته است، سوژه، همان شخص است که در

خانواده عضوی از آن است و در جامعه مدنی بورژواست. هگل به آلمانی آن را به عنوان burger als bourgeois می خواند. شهروندان آتن باستان در فعالیت های بازرگانی اشتغال نمی یافتند، بلکه این کار به واسطهٔ میتک ها (ساکنان غیر شهروند) انجام می گرفت. اما از نظر هگل، جامعهٔ مدنی یک وحدت اقتصادی است. خانواده، به تعبیری غیراقتصادی، وحدت عاطفی محسوب می شود، اما نه جامعهٔ مدنی. آموزش سیاسی که در جامعه مدنی صورت می گیرد، فرد را بر آن می دارد تا در راستای اراده و عمل خود در مقیاسی جهانی قرار گیرد. از این رو، افراد خود را در زنجیرهٔ ارتباطی ای قرار می دهند که جامعهٔ مدنی خوانده می شود. هگل تأکید می کند که باید میان آنچه مردم اراده می کنند و شرکت آنها در ارادهٔ کلی فرق و تمایز گذاشت. هگل با روسو در این نکته همداستان است که اصول بنیادی دولت قدرتی الهی و یا غریزی نیست، بلکه ارادهٔ کلی است.

این ارادهٔ کلی است، اما هگل بر این مسئله پافشاری می کند که اشتباه بزرگ و غم انگیزی است که فکر کنیم در هر جامعه ای برای همهٔ اعضای آنها ممکن خواهد بود به گونه ای یکپارچه و یکصدا روی موضوع معینی توافق کنند. از این رو هگل با روسو هم عقیده است که اگر دولت بخواهد آزاد باشد، باید منافع مشترک و یا ارادهٔ عموم مردم را تحقق بخشد، اما، در چگونگی عملی شدن این امر با روسو موافق نیست.

روسو می گوید: مردم به طور کلی باید مستقیماً در قانونگذاری مشارکت کنند.

هگل می گوید: ارادهٔ کلی به عنوان یک اصل عقلانی باید به تدریج تحقق یابد.

بدین ترتیب، هگل برخلاف روسو بر آن است که مجری کردن قانون محدود به قانونگذار نیست و به همهٔ قوای دولت برمی گردد. او بر این باور است که مردم باید نظرات خود را ابراز کنند و در کار سیاسی دولت نظر بدهند.

بنابراین، مجمع ایالات برای آنکه مجمع آزاد و شفاف باشد، باید شرایط آموزش واقعی مردم در امور دولتی را فراهم کند. مجمع ایالات دو کارکرد دارد:

۱. حکومت را از نیازهای مردم آگاه می‌کند.
۲. مسائل و مشکلات دولت را به آگاهی مردم می‌رساند.

اما قدرت مسئول برای مجری داشتن قانون، پادشاه و شورای مشورتی است. پادشاه قدرت نهایی است، زیرا او حاکمیت دولت را در خود خلاصه می‌کند. اما هگل تمایل ندارد از حکومت نوع استبدادی حمایت کند. تنها قدرتی که باید دولت را در اختیار داشته باشد، قدرت قانون است.

جُغد مینروا تنها در غروب آفتاب به پرواز درمی‌آید. از نظر هگل، فلسفه نمی‌تواند جهان را تغییر دهد، بلکه باید آن را تفسیر کند. اما همین تفسیر، خود جهان را تغییر خواهد داد. همان‌گونه که پیش از این آمد، هگل باور دارد که دستیابی به آزادی در تاریخ روشن نیست، بلکه باید آن را باور کرد. تاریخ انسان تاریخ انسانی است که از طریق روابط متقابل با جهان عینی به خود آگاهی می‌رسد. انسان از راه این آموزش به آزادی می‌رسد. از نظر هگل، آزادی را نمی‌توان در هر وضع طبیعی‌ای فرضی یافت، بلکه باید از طریق دخالت آن را باور ساخت. این دخالت یا میانجی‌گری انسان، که انسان را نسبت به آزادی آگاه می‌کند، موضوع محوری اصول فلسفه حق است. در این میان سه مرحله وجود دارد:

۱. اراده بی‌واسطه (حقوق رسمی)؛
۲. اراده به‌عنوان تأمل (اخلاق ذهنی)؛
۳. وحدت هر دو مورد (زندگی اخلاقی یا اخلاق عمومی).

اخلاق عمومی به سه بخش جدا می‌شود:

- الف) خانواده (خودمداری جزئی)؛
- ب) جامعه مدنی (خودمداری کلی)؛
- ج) دولت (دیگرخواهی کلی).

جامعه مدنی عرصه خودمداری کلی است. جایی است که شخص برای دستیابی به اهداف خود با دیگران به عنوان ابزار برخورد می‌کند. دقیق‌ترین اصطلاح برای بیان «زندگی اقتصادی» است. هدف‌های شخص با میانجی دیگران حاصل می‌شود. هر چه افراد بیشتری به نیازی که شخص ایجاد می‌کند وابسته شوند، موقعیت آن فرد بهتر خواهد شد. منظور هگل از جامعه مدنی به عنوان عرصه هدف‌های خودمدارانه در واقع رابطه آن با تحولات تاریخی است. جامعه مدنی فرزند جهان مدرن است. تعریف هگل از جامعه مدنی، به پیروی مدل اقتصادگرایان کلاسیک درباره بازار آزاد ارائه شده است.

هگل می‌داند که تشابه میان این مدل و قانون طبیعی ممکن است باعث خلط میان جامعه مدنی و دولت شود. از این‌رو، به این مورد هشدار می‌دهد و چنان‌که می‌گوید: جامعه مدنی یک دولت بیرونی و دولتی است که بر پایه نیاز استوار است. در جامعه مدنی هر عضو در خدمت هدف خویش است. بنیان جامعه مدنی نظام نیازهاست. اما نیازهای طبیعی از طریق کار انسان برآورده می‌شوند. بدین ترتیب، کار میانجی بین انسان و طبیعت است. پس فرایند ماشینی شدن و صنعتی شدن از پیامدهای ضروری جامعه مدنی است، و فقر امری تصادفی نیست، بلکه ذاتی و نهفته در نطفه جامعه مدنی است. از نظر هگل، فقط در درجاتی به تناسب رشد ثروت، رشد می‌کند. اینها در واقع دو طرف معادله‌ای هستند که جمعشان صفر می‌شود. فقر مدرن نیز با تولید انبوه صنعتی همراه است. هگل برای فقرزدایی سه گونه جایگزین پیش می‌نهد:

۱. فقرزدایی از طریق مؤسسات و نهادهای داوطلب.
۲. فقرزدایی به واسطه بازتوزیع ثروت.
۳. فقرزدایی از طریق کار عمومی.

اما هگل خود هیچ راه حلی ارائه نمی‌دهد. او مایوسانه اشاره می‌کند که فقر به‌گونه‌ای خاص و منحصر در جامعه مدنی باقی می‌ماند. نظریات هگل درباره گروه‌های اجتماعی، او را به نظریه طبقه کلی بوروکراسی می‌رساند. از نظر هگل، تعلق به یک طبقه شخص را به کلیتی پیوند می‌دهد و انسان بدون طبقه صرفاً شخصی جزئی است و کلی بودن در او محقق نشده است. از نظر هگل سه طبقه وجود دارد:

۱. طبقه کشاورز؛

۲. طبقه کسبه و پیشه‌ور؛

۳. طبقه بوروکرات.

بوروکرات‌ها طبقه خدمتگزاران شهری هستند. طبق نظر هگل، دولت مدرن نیاز به نوعی بوروکراسی دارد که متعهد به خدمت در جهت منافع عام است. هگل از این خطر آگاه است که افراد این طبقه خود را مالکان دولت می‌دانند. از همین‌روست که یک نمایندگی به‌عنوان نظام میانجی میان حکومت و مردم یعنی میان دولت و جامعه مدنی پیشنهاد می‌دهد. اگر این نظام میانجی وجود نداشته باشد، استبداد حاکم می‌شود. از نظر هگل ضمانت مؤثر در آزادی فرد، در توزیع قدرت‌های اجتماعی نهفته است. هگل در این زمینه خواستار افزایش شمار سازمان‌های داوطلب است که می‌توانند اقتدار حکومت را متعادل کنند. از این‌رو، او ضمن اینکه در دولت برای بوروکراسی نقش مسلطی قائل است، از آن دلواپسی نیز دارد و به محدود کردن قدرت آن می‌اندیشد. همین بینش هگلی در زمینه کثرت‌گرایی، نسبت به روابط میان دولت و دین نیز آشکار است. از دید او، هر چه یک دولت قوی‌تر و پخته‌تر باشد، در امر دینی نیز آزادی‌خواه‌تر است. زیرا هگل دولت را به‌عنوان نهادی می‌داند که جنبه‌های کلی روابط بین انسانی را آشکار می‌کند. هنگامی که نظریه دولت هگل را می‌خوانیم باید به آنچه که در پاراگراف ۲۵۸ از کتاب اصول فلسفه حق گفته است نیز توجه کنیم. او می‌گوید: «دولت

قدمگاه خداوند در این جهان است.» منظور هگل آن نیست که دولت قدمگاه خداوند بر روی زمین است، بلکه بر این باور است که وجود دولت بخشی از برنامه الهی است، نه یک دست ساخت صرفاً بی اختیار از سوی انسان. به سخن دیگر، عقلانیتی که جهان بشری را شکل می دهد، در دولت آشکار می شود. نظریه دولت هگل با انتقاد او از لیبرالیسم پیوند دارد. انتقاد هگل به فردگرایی لیبرالی است. این فردگرایی لیبرالی در انتقاد هگل، دارای دو جنبه است:

۱. جنبه نخست مربوط به هدف فردگرایی در حفاظت از زندگی و آزادی و مالکیت فردی است. این ویژگی محور نظریات لیبرالیسم کلاسیک است که از سوی اندیشمندان مدرن چون لاک، مونتسکیو، و «اندیشمندان امریکایی» ترویج شده است.
۲. جنبه دوم، به انتقادی برمی گردد که هگل از یکسانی دولت و حکومت در دیدگاه لیبرالیسم دارد.

فلسفه سیاسی هگل نگرش ویژه ای است که در آن نظریه لیبرالی کلاسیک خود را از منظر جامعه مدنی تبیین می کند. پیش از این گفتیم که از نظر هگل جامعه مدنی دولتی است که به عنوان یک دولت بیرونی قلمداد می شود. اگر به اشارات او در پاراگراف ۲۵۸ توجه کنیم، درمی یابیم که به گفته او: «اگر دولت با جامعه مدنی خلط شود، منافع افراد نیز به عنوان هدف نهایی درمی آیند.» از نظر او، دولت صرفاً ابزار ارضای فرد به طور اخص نیست، بلکه تبلور عینی کلیتی است که سرنوشت بشری را بیان می کند.

دولت نمایانگر عینیت (تحقق یافته) عقل بشر است. هم از نظر هگل و هم لیبرالیسم کلاسیک، وجود دولت برای ارتقای آزادی انسانی امری لازم است. اما هر کدام از اینها برداشتی کاملاً متفاوت از آزادی دارند. از نظر هگل، آزادی ای که لیبرالیسم برای حفظ و توسعه در پی آن است، صرفاً آزادی اختیار و آزادی انجام هر کاری است که خوشایند شخص است. اما از نظر هگل آزادی این نیست. اراده واقعاً آزاد، اراده ای عقلانی است و باید وجهه کلی داشته باشد.

هگل لیبرالیسم را به خاطر برداشتش از دولت مبنی بر یک ابزار صرف برای حفظ و توسعه آزادی شخصی و یا ویژه افراد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر او دولت به هیچ وجه ابزار نیست، بلکه هدفی در خود است. دولت محل تحقق آزادی عقلانی بشر است. دولت واقعی است که در آن فرد آزادی دارد و از آزادی خود برخوردار می‌شود. در آنجا اراده کلی تحقق می‌یابد. به طوری که می‌بینیم، نگرش عقلانی هگل به اندازه کافی از نگرش فردگرایانه لیبرالیسم رسمی فاصله دارد. اما از نظر او، دولت میانه‌رو، دولتی قوی و با ثبات است. زیرا ارضای آزادی ذهنی را مجاز می‌شمارد و خود را به عنوان پیش شرطی در دستیابی به اهداف شهروندان نشان می‌دهد. هگل اهمیت فراوانی برای وحدت اراده ذهنی و اراده عقلانی قائل است. بیشتر آنچه را که هگل درباره قانون و تشکیلات درونی دولت می‌گوید، برای روشن کردن مسئله وحدت منافع و شهروندان با اهداف کلی دولت طرح شده‌اند.

اما هگل با تمرکزگرایی اداری مخالف است. او در کتاب قانون اساسی آلمان از «ماشین دولتی» انتقاد می‌کند و در اینجا به توکویل نزدیک می‌شود. او در کتاب اصول فلسفه حق این انتقاد از تمرکزگرایی اداری را تکرار می‌کند و به جای آن، برای شرکت‌ها و انجمن‌ها قدرت قائل می‌شود. شرکت‌ها و انجمن‌های محلی، نقشی اساسی در بازداری از افراد از تبدیل شدن به اجزایی پراکنده بازی می‌کنند.

از نظر هگل، خود تحقق‌یافتگی فردی مسئله‌ای با اهمیت است، اما معنایش چنین است که افراد جوهر واقعی خود را نه به عنوان فرد، بلکه به عنوان اعضای از یک جمع، متحقق می‌سازند. این تفسیر هگل را به یک مسیر فرافردی می‌کشاند. بدین ترتیب، هگل راه دیگری جدا از گرایش‌های نفع‌گرایانه پیش پای ما می‌گذارد. او مفهومی چون سعادت اجتماعی را که از امنیت صرف زندگی و مالکیت بسیار متعالی تر است پیشنهاد می‌کند.

هدف غایی در دولت هگلی، آزادی عقلانی یا اراده کلی است که با کلی بودن جوهر پدیدارشناختی انسان مطابقت دارد.

کارل مارکس

مارکس اندیشمندی تاریخی است. به عبارت دیگر زندگی و آثار مارکس با تاریخ جهانی پیوند دارد. برای فهم مارکس لازم است فهم درستی از شرایط قرن نوزدهم، شرایط سرمایه‌داری، استعمار و دگرگونی‌های ایدئولوژیک آن دوره داشته باشیم. مارکس همچنین نقش برجسته‌ای در قرن بیستم دارد. او دست‌کم در این دوره، روح جریان‌های بزرگی چون اعتلا و سقوط سوسیالیسم، جنگ سرد و جنبش‌های ضداستعماری در جهان سوم است. مردان تاریخی‌ای چون لنین، استالین، تروتسکی، گرامشی، مائو، کاسترو و بسیاری دیگر بر او تکیه داشتند. بخش اعظم تاریخ روشنگری قرن بیستم پیرامون مارکس شکل گرفته است. اندیشمندانی چون ژان پل سارتر، لوکاچ و اعضای مکتب فرانکفورت از مارکس متأثر بوده‌اند. هنرمندان بزرگی چون پیکاسو، و نویسندگان نام‌آوری چون گورکی، نمایشنامه‌نویسانی چون برتولت برشت و شاعرانی چون لویی آراگون، پل الوار، و پابلو نرودا در دامن اندیشه‌های او پرورش یافتند. مارکس اندیشمندی چندرشته‌ای بود. اما

عمده‌ترین رشته‌های اندیشه‌های او شامل نظریه‌های جامعه‌شناختی، نظریه‌های اقتصادی و فلسفه و تاریخ است.

مارکس نویسنده‌ای پرکار بود و آثار مفصلی از خود بر جای نهاد و مقالات فراوانی در روزنامه‌ها و نشریات آن دوره به چاپ رساند. افزون بر تنوع موضوعات در آثار او، وی دوره‌های مختلف تاریخ را نیز مورد مطالعه قرار داده بود.

در تقسیم‌بندی زندگی و آثار مارکس توافق عمومی وجود دارد که آن را در دو دوره بدانند: دوره نخست، به دوره جوانی مارکس شهرت دارد و مشتمل بر آثار او بین سال‌های ۱۸۴۱ و ۱۸۴۸ است. در این دوره، مقالات کوتاه و یا پژوهش‌هایی چون مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل و نیز مسئله یهود، به چشم می‌خورد. آثار مهم‌تر این دوره، از جمله خانواده مقدس و فقر فلسفه و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی و نیز اثر بسیار مهمی چون ایدئولوژی آلمانی و مهم‌ترین اثر کوتاه مارکس، یعنی مانیفست حزب کمونیست هستند.

مارکس در دوره دوم زندگی خود، دو اثر بسیار مهم، یعنی نگاهی به نقد اقتصاد سیاسی و شاهکاری چون سرمایه را پدید آورده است.

مارکس، پیش از هر چیز جامعه‌شناس و اقتصاددان نظام سرمایه‌داری است. او هیچ طرح روشنی از اینکه نظام سوسیالیستی چگونه باید باشد، ارائه نمی‌دهد و همواره تکرار می‌کند که انسان نمی‌تواند از آینده خبر داشته باشد. اما درست یا نادرست، اندیشه‌های مارکس مرجع و سندی مهم در زمینه فلسفه، اقتصاد و جامعه‌شناسی و تاریخ‌اند.

واقعیت شگفت‌آور دیگر آن است که در قرن بیستم بیش از یک میلیارد نفر از مردم جهان به آیین اندیشه‌ای روی آوردند که آن را مارکسیسم می‌خواندند. پس از انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷، قطب‌بندی عقاید به گونه‌ای شد که عملاً هر کس مارکسی نمی‌اندیشید، ضد مارکس به‌شمار می‌آمد. در پایان جنگ سرد، تفسیرهای نوینی از مارکسیسم ارائه شدند که می‌کوشیدند هم اشتباهات و هم دستاوردهای او را روشن کنند، بدون آنکه از مارکس بتی تراشیده باشند.

مارکس در نوزده سالگی، در نامه‌ای که به تاریخ دهم نوامبر ۱۸۳۷ به پدرش نوشت، او را در جریان نخستین برخورد خود با فلسفه هگل قرارداد. از محتوای این نامه چنین برمی‌آید که حتی او در این سن کم، به درک فلسفه هگل رسیده است. مارکس در فلسفه هگل، ابزاری قدرتمند برای دگرگون‌کردن واقعیت‌های جاری می‌بیند. علاقه‌مندی مارکس به فوئرباخ نیز از همین نوع است.

اندیشه‌های فوئرباخ زمینه‌ساز درک و تحقق فلسفه هستند. به گفته فوئرباخ در فلسفه نظری، از اسپینوزا تا هگل، کوشش می‌شود که انسان را از بیگانگی نهفته در مذهب آزاد کنند. این نکته با دیدگاه کلی او از مذهب به عنوان طرحی از خواسته‌های انسانی که در چهره‌ای چون خداوند بازتاب می‌یابد و متصور می‌شود، همخوانی دارد. طبق نظر فوئرباخ، انسان دینی انسانی از خود بیگانه است. او عقیده دارد که فلسفه نظری نمی‌تواند از خودبیگانگی را از بین ببرد. فوئرباخ، از این نقطه شروع به توسعه فلسفه مادی‌گرای خود می‌کند که واژگونه‌ساز فلسفه هگل است. او «موضوع» سنتی در فلسفه ایده‌آلیستی و محمول سنتی، یعنی انسان را جابه‌جا و این محمول را به «موضوع» تبدیل کرد. این روش جابه‌جایی در روش فلسفی فوئرباخ، سبب طرح یک نقطه شروع کاملاً نو در فلسفه، و بر پایه واژگون‌سازی فلسفه هگلی است. مارکس تحت‌تأثیر این روش واژگون‌سازی، آن را در حوزه فلسفه سیاسی به کار می‌گیرد و از منظر فوئرباخی، دست به تدوین نقد فلسفه حق هگل می‌زند. این نقد، تحلیل‌هایی پیرامون مطلب هگل در صفحات ۲۶۱ تا ۳۱۳ از کتاب اصول فلسفه حق هگل است.

مارکس، هم مفاهیم و نظام کلی فلسفه هگل را می‌پذیرد و هم نقد و روش جابه‌جایی فوئرباخ را قبول می‌کند. مارکس مفاهیمی چون جامعه مدنی و یا فقر را می‌پذیرد و آنها را به همان‌گونه که در نظام فلسفی هگل مطرح شده‌اند، به کار می‌گیرد. اما آنها را در روابط و مناسباتی انقلابی با مفهوم دولت قرار می‌دهد. در نظریه هگل دولت چنان مطرح شده که می‌توان از آن بدون ارجاع

به افرادی که نقش آن را سامان داده‌اند، سخن گفت. در نتیجه، فرد در فلسفه هگلی تنها پس از شکل‌گیری دولت موجودیت می‌یابد، آن‌چنان‌که می‌توان دولت و فرد را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داد.

مارکس عنوان می‌کند که فرد را نمی‌توان از لحاظ مفهومی از زمینه اجتماعی‌اش جدا کرد. طبق نظر مارکس، هگل در فرد تنها ویژگی‌های ذهنی او را یافته و معانی و ابعاد دیگر او را نیافته است. از این‌رو، دولت سیاسی دقیقاً یکی از انواع و یا اشکال وجودی فرد انسانی است.

از دید مارکس، هگل جامعه مدنی را فضایی از مادی‌گرایی اقتصادی و معنویت دولت دیده است. از خود بیگانگی انسان، پیامد این‌گونه دو دسته‌کردن زندگی میان دو فضای یاد شده است. از دیدگاه مارکس، نهادهای سیاسی به‌رغم ادعاهای خود مبنی بر جهانی‌بودن و کلیت داشتن، تنها پوشش‌دهنده منافع ویژه و خودمدارانه جامعه مدنی‌اند. مارکس از این نقطه نظر دو نتیجه بیرون می‌کشد:

۱. جداکردن جامعه مدنی و دولت از سوی هگل، پدیده‌ای تاریخی است که در لحظه‌ای معین رخ داده است.
۲. چون هگل از عوامل تاریخی بی‌اطلاع است، متوجه این امر نیست که اکنون ستیز اضداد میان فضای سیاسی و فضای خصوصی اشخاص جای آن را گرفته است.

قضاوت مارکس درباره اندیشه سیاسی هگل، در واقع جمع‌بندی نظریات او درباره تجارب تاریخی از دولت مدرن نیز هست. از آنجا که از دیدگاه مارکس مفهوم هگل از دولت مدرن به گونه واقعی‌ و واژگون شده مطرح شده است، بار دیگر باید این مفهوم با روش جابه‌جایی فوئرباخ‌ی واژگون شود. محتوای اجتماعی این انقلاب جابه‌جایی، در این فرض نهفته است که جامعه انسانی یک گزاره معین نیست، بلکه نتیجه و بازده عامل انسانی است. چون جامعه نقش محمول را دارد، پس وجود یک موضوع انسانی فعال را ایجاب

می‌کند. آنچه که قبلاً در قلمرو ضرورت قرار داشت، اکنون به‌عنوان مرکز آزادی درمی‌آید. این انقلاب‌گویای آن است که انسان و فعالیت اجتماعی او همسان هستند. طبق نظر مارکس، انسان کلیت و جمع‌بندی ارتباطات اجتماعی خود است. از این‌رو، جامعه آزاد شده دقیقاً همان خود آزاد شده است.

مارکس این «خود» را «جوهر کمونیستی» می‌نامد. از دیدگاه او، جامعه مدنی مدرن بر پایه فردگرایی است، اما انسان موجودی اجتماعی است. جامعه مدنی معاصر از نظر ماهوی مدل اجتماعی شده از انسان را طرح می‌کند. بنابراین، ما باید بر این جامعه فائق شویم. جامعه‌ای که بتواند بر این تفاوت‌ها فائق شود، از نظر مارکس «دموکراسی حقیقی» است. از نظر مارکس، دموکراسی حقیقی مطابق با شرایطی از جامعه است که در آن دیگر فرد در مقابل جامعه قرار نمی‌گیرد. دموکراسی حقیقی آنجاست که میان انسان و ساختار سیاسی جدایی و بیگانگی وجود نداشته باشد. دموکراسی حقیقی به معنای از میان رفتن تفاوت‌های طبقاتی و فقر است. هدف دولت باید چنین باشد. هدف جامعه مدنی به‌عنوان فضای منافع خصوصی نیز همین است. مارکس در این زمینه تأکید می‌کند که در جامعه مدرن، انسان به دو شخص متمایز تقسیم می‌شود. یکی شهروند و دیگری بورژوا. در چارچوب دولت، انسان بر پایه موازین کلی زندگی می‌کند و در چارچوب جامعه مدنی فرض این است که او بر پایه نیازها و منافع خودمدارانه خود رفتار می‌کند.

از این‌رو مارکس می‌پرسد: در چه شرایطی این تناقض برداشته می‌شود؟ افراد باید بتوانند در کار، به همان‌گونه که به‌عنوان شهروند عمل می‌کنند، در سطح کلی جامعه نیز مشارکت کنند. بدین ترتیب برای دستیابی به دموکراسی حقیقی، آزادی محدود شده به نظم سیاسی در جوامع مدرن باید مبدل به زندگی ملموس اقتصادی انسان‌ها شود. در این معنا، نقش کار بسیار اساسی است. انسان اساساً موجودی است که کار می‌کند و اگر در شرایطی

غیرانسانی کارکنند، از انسانیت دور و از خودیگانه می‌شود. از نظر مارکس، انسان در نظام سرمایه‌داری از خودیگانه است و ریشه همه از خودیگانگی‌ها، از خودیگانگی اقتصادی است. اما از خودیگانگی اقتصادی به چه معناست؟:

۱. نخستین شکل از خودیگانگی مربوط به مالکیت خصوصی است.
 ۲. شکل دوم از خودیگانگی به بازار برمی‌گردد. انتقاد مارکس از اقتصاد سرمایه‌داری، درعین حال یک انتقاد اخلاقی و فلسفی از شرایط تحمیل شده بر انسان از سوی سرمایه‌داری است.
 از نظر مارکس، تحلیل روند تکامل سرمایه‌داری، تحلیل فرایند تکاملی انسان و ماهیت انسان در جریان تاریخ است. می‌توان همه اندیشه‌های بنیادی مارکس در زمینه تفسیر اقتصادی تاریخ را در هفت مورد خلاصه کرد:

۱. نخستین اندیشه اساسی مارکس آن است که انسان‌ها در مناسبات معینی وارد می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست. از این‌رو، به نظر مارکس می‌توان از طریق تحلیل نیروهای تولید تحولات تاریخی انسان را ردیابی کرد.
۲. در هر جامعه می‌توان یک زیربنا و یک روبنا را از هم تشخیص داد. زیربنا شامل نیروهای تولیدی و مناسبات تولیدی است. روبنا شامل نهادهای سیاسی، فرهنگی و حقوقی است.
۳. سازوکار تحول تاریخی عبارت از تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولیدی است.
۴. مارکس در این تضاد از مبارزه طبقاتی نیز نام می‌برد. مبارزه طبقاتی در میان اشکالی که انسان‌ها در ستیز میان نیروها و روابط تولیدی می‌شناسند، نقش عمده‌ای دارد. مبارزه طبقاتی موضوع اصلی در «بیانیه کمونیستی» مارکس است. طبق نظر او، سراسر تاریخ، تاریخ

مبارزه طبقاتی است. همه جامعه‌ها به طبقاتی تقسیم می‌شوند که با یکدیگر در پیکارند. از این‌رو، جامعه سرمایه‌داری مدرن چیزی جدا از جامعه‌های پیش از خود نیست و در این مورد تفاوتی با آنها ندارد. اما طبقه حاکمه و بهره‌کش در جامعه مدرن یعنی بورژوازی، دارای ویژگی‌هایی است که مسبوق به سابقه نیست. بورژوازی بدون دگرگونی بنیادی پایدار و همیشگی در ابزار تولید، نمی‌تواند سلطه خود را حفظ و اعمال کند. نظام سرمایه‌داری قادر است مرتب و بیش از پیش تولید کند. اما به رغم این افزایش فزاینده در ثروت، فقر برای بخش‌های عمده و اکثریت مردم باقی می‌ماند. این تناقض در پایان به یک بحران انقلابی می‌انجامد و پرولتاریا که شامل اکثریت وسیع مردم است، به طبقه تبدیل می‌شود و به صورت یک کلیت اجتماعی، فرصت دستیابی به قدرت و دگرگون‌کردن مناسبات اجتماعی را ایجاد می‌کند. انقلاب پرولتاریا به پشتیبانی و مشارکت اکثریت و برای منافع همگان تکمیل خواهد شد. از این‌رو، انقلاب پرولتاریایی نشانه از میان رفتن طبقات و زایل شدن ویژگی خصوصیت‌بار جامعه سرمایه‌داری است. مارکس در ماهیت پرولتاریا، ویژگی تحقق‌نهایی جهانی شدن را می‌بیند و برای پرولتاریا یک اهمیت ویژه و رسالتی تاریخی قائل می‌شود. طبق نظر مارکس، مبارزه طبقاتی رو به ساده‌شدن دارد. از این‌رو، گروه‌های مختلف اجتماعی رو به قطبی شدن می‌روند. برخی پیرامون بورژوازی و برخی در اطراف پرولتاریا گرد می‌آیند و تحول نیروهای تولیدی سازوکار جنبش و تحول تاریخی را می‌سازد.

۵. از نظر مارکس، دیالکتیک نیروهای تولید نشانگر نظریه انقلاب است. در این نگرش تاریخی، انقلاب‌ها صرفاً حوادثی سیاسی نیستند، بلکه بیانگر یک ضرورت تاریخی‌اند.

۶. مارکس در تفسیر تاریخی خود، آگاهی را یک واقعیت اجتماعی نمی‌داند. این آگاهی انسان‌ها نیست که واقعیت را تبیین می‌کند، بلکه

واقعیت اجتماعی است که آگاهی آنها را معین می‌کند.

۷. مارکس بر پایهٔ نظام‌های اقتصادی، از مراحل مختلفی در تاریخ انسانی نام می‌برد. او شیوه‌های تولیدی مختلفی را از هم متمایز می‌کند: از جمله شیوهٔ تولید آسیایی، شیوهٔ تولید باستانی، فئودالیسم و بورژوازی. شیوه‌های تولید باستانی، فئودالی و بورژوازی در تاریخ غرب صورت پذیرفته‌اند. ویژگی شیوهٔ تولید باستانی نظام برده‌داری و ویژگی شیوهٔ تولید فئودالی نظام ارباب و رعیتی و ویژگی شیوهٔ تولید بورژوازی نظام کارمزدی است. هر شیوهٔ تولیدی دارای ساختار طبقاتی مشخص و ویژهٔ خود است. برای مثال، فئودالیسم دارای ساختاری متشکل از شاه، کلیسا و دهقانان است. سرمایه‌داری متشکل از زمین‌داران بزرگ، بورژوازی، خرده‌بورژوا، پرولتاریا و لمپن پرولتاریاست. دیدگاه کلی مارکس آن است که شیوهٔ تولید سرمایه‌داری مرحله‌ای ضروری در جادهٔ تحول به سوی سوسیالیسم است. مارکس میان دیدگاه خود و دیدگاه معاصرانش از سوسیالیسم، تفاوت زیادی قائل است. سوسیالیسم مارکس برخلاف سوسیالیست‌های اتویایی بر پایهٔ واقعیت‌های عملی تاریخ و پیکار طبقهٔ کارگر استوار است. برخلاف نظریهٔ پرودون، از دیدگاه مارکس انقلاب صرفاً سازماندهی کارگران در برابر دولت نیست. و برخلاف نظر لویی بلان، که وقوع انقلاب را با وجود دسته‌ای کوچک از انقلابیون امکان‌پذیر می‌داند، مارکس امکان وقوع آن را تنها از طریق سازماندهی طبقهٔ کارگر میسر می‌داند. از این‌رو، گام نخست برای مارکس در تحقق انقلاب، قدرت دادن به پرولتاریا در مقام طبقهٔ حاکم است. دولت، از نقش ابزاری در دست طبقات سرمایه‌دار رها می‌شود و به صورت سازمان طبقهٔ پرولتاریا درمی‌آید.

این دیدگاه، مارکس را به سوی بحث دربارهٔ کمونیسم می‌کشاند. مارکس

می‌گوید: «کمونیسم حلال معمای تاریخ است و خود می‌داند که کلید گشایش آن است». از نظر مارکس، کمونیسم راه‌حل ستیز میان انسان و طبیعت و انسان با انسان است. مارکس کمونیسم را با تعبیر مسئولیت جمعی برابر می‌نهد. همچنین، از نظر او کمونیسم عامل ملی‌کردن اراضی و تمرکز دادن به ابزار تولید است. این فرایند سبب تشریک مساعی انسان‌های آزاد می‌شود و مناسبات میان آنها ساده و شفاف خواهد شد. مردم از تنگناهای جزئی‌گرایی و انفراد رها می‌شوند. به پول هم نیازی نخواهد بود. اما مارکس جزئیات آن را توضیح نداده و مشخص نکرده است که چه کسی مسئول خواهد بود و چه مسائلی در پیکره قدرت بروز خواهند کرد و غیره. آنچه مارکس به صورتی کلی می‌گوید، در واقع آن است که میان جامعه سرمایه‌داری و کمونیستی، دوره‌ای از گذار انقلابی از سرمایه‌داری به کمونیسم وجود خواهد داشت. هماهنگ با این مرحله، یک دوره گذار سیاسی وجود دارد که در آن، دولت نقش دیکتاتوری انقلاب پرولتاریا را ایفا خواهد کرد.

مارکس در نظریه یازدهم خود درباره فوئرباخ اعلام می‌دارد که: «فیلسوفان تنها جهان را از دیدگاه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند، اما اکنون زمان تغییر دادن آن است.» مارکس فلسفه را انکار نمی‌کند، بلکه در صدد ارائه یک فلسفه عملی برمی‌آید که برای ایجاد دگرگونی در جهان مؤثر و سودمند باشد. دگرگونی‌های فکری و اجتماعی همراه با یکدیگرند. مارکس می‌گوید: «فلسفه نمی‌تواند بدون توجه به پرولتاریا، خود را متحقق کند. پرولتاریا نیز نمی‌تواند صورت تحقق یابد مگر آنکه فلسفه را درک و متحقق کند.» از این‌رو، یازدهمین نظریه مارکس درباره فوئرباخ صرفاً نگرشی برای تبدیل از امر نظری مجرد به «جهان واقعی» نیست. مارکس فیلسوف است و بسیار خوب می‌داند که بدون مفاهیم مجرد، اصولاً جهان واقعی وجود نخواهد داشت. اما او در فلسفه شک می‌کند. زیرا برخلاف ایده‌آلیست‌های آلمانی این‌گونه نمی‌اندیشد که آگاهی بنیاد واقعیت است. از نظر مارکس، اندیشه و آگاهی در وهله نخست، آمیخته با فعالیت مادی هستند. «آگاهی هیچ چیز

نیست، مگر زندگی آگاهانه.» از نظر مارکس، ما هنگامی انسانیم که آزادانه و آگاهانه تولید کنیم. او آزادی را نوعی فزونی خلاق در چیزهایی می‌داند که از نظر مادی اساسی و ضروری‌اند. مارکس در نوشته‌های خود چنین عنوان می‌دارد که: «اگر مسائل نظری مهم ریشه در تناقض‌های اجتماعی دارند، پس حل آنها تنها از طریق سیاسی امکان‌پذیر است و نه فلسفی.» مارکس به‌عنوان اندیشمندی تاریخ‌نگر می‌کوشد نهادهای انسانی را از دست جاودانگی باطل متافیزیک برهاند. از نظر او، آنچه به‌طور تاریخی آفریده شده است، می‌تواند به‌طور تاریخی نیز دگرگون شود و تغییر کند. اما او به نوبه خود نوعی ذات‌گرای ارسطویی نیز هست. زیرا بر این باور است که گوهر انسانی وجود دارد و یک جامعه درست باید چنان باشد که این گوهر بتواند در آن ظهور و بروز یابد. از نظر مارکس، ما زمانی انسان هستیم که بتوانیم در ویژگی نوعی خود با دیگر انسان‌ها اشتراک یابیم. فرد انسانی و زندگی نوع انسانی دو چیز جدا و متمایز از هم نیستند. اکنون در جامعه طبقاتی، فرد مجبور است کارکردهای حداقل خود را که عبارت از خودتحقق‌یافتگی وجود نوعی اوست، مبدل به ابزاری صرف برای بقای مادی کند. مارکس جامعه‌ای را که عملاً سبب می‌شود انسان‌ها مبدل به واحدهایی بی‌ریشه و قابل معامله شوند، رد می‌کند. به سخن دیگر، مارکس می‌خواهد از تبدیل شدن انسان‌ها به ارزش مبادله‌ای پیشگیری کند. زیرا در سرمایه‌داری، همه چیز در حد کالا تنزل می‌یابد و اگر چیزی وجود دارد، صرفاً به خاطر ارزش مبادله‌ای آن است.

در شرایط بازار، افراد همچون واحدهایی مجرد و انتزاعی با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند و انسان‌ها تبدیل به کالا می‌شوند. هدف سوسیالیسم بهبود بخشیدن به این شکاف میان شکل سیاسی و محتوای اجتماعی است. مارکس خواستار از میان رفتن مبادله کالایی در عرصه اقتصادی است. از این رو، او در اندیشه «کالایی زدایی» از شخصیت انسانی است.

انسان‌شناسی سیاسی مارکسی ریشه در یک مفهوم بسیار وسیع از مفهوم

کار دارد و می‌توان گفت که در ارتباط با جسم انسان به‌عنوان منبع زندگی اجتماعی است. زندگی اجتماعی که پیچیده‌تر می‌شود، کار نیز به ناگزیر تخصصی‌تر می‌شود. مارکس این پدیده را تقسیم کار می‌نامد. تقسیم‌کار در واقع نمونه دیگری از جدایی در طبقه اجتماعی میان فرد و کلیت است.

از دیدگاه مارکس، در جامعه طبقاتی چیزهای تولید شده از سوی اقلیتی که ابزار تولید را در اختیار دارند و یا بر آنها نظارت می‌کنند، تعیین می‌شوند. مارکس می‌گوید به همین دلیل کارگر در زمانی که کار نمی‌کند، خود را در خانه می‌یابد و زمانی که کار می‌کند چنین احساسی ندارد. از خود بیگانگی کارگر نه تنها بدان معنی است که کار او تبدیل به شیئی شده است، بلکه جدا از او و بیگانه با او نیز خواهد بود. از این‌رو، سرمایه‌داری دنیایی است که عین و ذهن واژگون شده‌اند. جایی است که شخص بنده تولیدش و سرنوشتش وابسته به ساخته خود او شده است. این فرایند، که در آن، جای زنده‌ها و مرده‌ها با هم عوض شده است، به‌ویژه در شکل کالای جهانی یعنی پول، چهره‌ای آشکار و ملموس به خود می‌گیرد. «هر چه پول من قدرت بیشتری داشته باشد، من قوی‌تر و ثروتمندترم.» مارکس می‌گوید: «پول فاحشه‌ای جهانی است» که برای آن، همه انسان‌ها و همه کیفیات طبیعی با هم گلاویز می‌شوند. از نظر مارکس، قدرت پول به دست طبقه سرمایه‌دار می‌افتد زیرا آنها هستند که ابزار تولید را در اختیار و کنترل خود دارند. از این‌رو، اگر ابزار تولید به مالکیت اشتراکی درآید و همه آن را در اختیار و کنترل بگیرند، طبقات خود سرانجام از میان خواهند رفت. اگر پرولتاریا آخرین طبقه تاریخی است، از آن‌روست که پس از انقلاب ضد سرمایه‌داری، دیگر طبقه‌ای وجود نخواهد داشت. در جامعه کمونیستی، ما از یوغ طبقه اجتماعی رها خواهیم شد. فراغت داریم تا شخصیت‌هایمان را پرورش دهیم. اما به‌هر حال انقلاب سوسیالیستی نماینده‌ای می‌خواهد و این نماینده، پرولتاریاست.

آلکسی دو توکویل

در فرایند گذار از قرن نوزدهم میلادی، برخی از بهترین اندیشمندان اروپا و امریکا کوشیدند تا دگرگونی‌هایی را که بر اثر رشد نامنتظره و انفجاری جمعیت، دانش، قدرت ماشین، بازده اقتصادی، تجارت داخلی و خارجی، علوم و آموزش، شهرها، ارتش، حکومت‌ها و اشکال نوین سیاست رخ می‌داد، بشناسند. کوشش برای شناخت و تفسیر این رخدادها، سبب پیدایش رشته‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و اقتصاد شد. این رشته‌ها در اصل نتیجه تلاش برای توضیح دگرگونی‌هایی بودند که در جهان غرب، در دوره میان انقلاب فرانسه و اختراع تلفن، رخ داده بودند.

هیچ‌یک از بنیانگذاران علوم اجتماعی، به اندازه آلکسی دو توکویل پیرامون ویژگی‌های قرن نوزدهم مطلب نگفته است. شگفت آنکه توکویل مطالب فراوانی درباره قرن بیستم نیز تهیه کرده است. او یک جادوگر و یا پیشگوی دوره گرد نبود، اما به خوبی از این ویژگی آگاه بود. توکویل می‌گوید: «قادر نیستم رنج دیگران را ببینم، اما آینده را می‌بینم.»

آنگاه که توکویل در نیمه قرن نوزدهم درباره آینده آمریکا و یا آینده اروپا سخن می‌گوید، درمی‌یابیم که او از جهان به گونه‌ای سخن گفته که هم‌اکنون همان است. تصورات او غالباً کهنه و قدیمی، اما دستگاه نظری‌اش منعطف و مطلق‌گریز است. یکی از مشهورترین پیشگویی‌هایی که مکرراً از او نقل می‌شود این است که:

دو ملت بزرگ در جهان وجود دارند که گذشته‌هایشان متفاوت بوده است، اما آینده‌ای همسان و واحد خواهند داشت. اینها، روس‌ها و آمریکایی‌ها هستند... یکی برخوردار از آزادی، و دیگری در شرایط برده‌داری است. گرچه نقطه عزیمت آنها متفاوت و راهشان جداسست. اما چنین می‌نماید که نیرویی ناشناخته و مرموز آنها را به سوی هم می‌خواند تا روزی سرنوشتِ نیمی از جهان را در دست بگیرند.

امروزه توکویل همانند اندیشمند برجسته‌ای است که اندیشه او در مطالعه ساختارهای اجتماعی و سیاسی جامعه‌های دموکراتیک معاصر قابل ملاحظه است. پس از گذشت بیش از یکصد و پنجاه سال از انتشار کتاب توکویل با عنوان *دموکراسی در آمریکا*، این کتاب هنوز یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کلاسیک منحصر به فرد درباره آمریکایی‌ها و یا شاید به‌طور کلی همه جامعه‌های دموکراتیک است.

انقلاب سال ۱۸۳۰ در پی انقلاب فرانسه، توکویل را در این اندیشه فرو برد که فرایند ناگزیر دموکراتیک، در آینده فرانسه و اروپا در پیش است. پیشینه مبارزات طولانی طبقه اشراف با طبقه متوسط و یا سایر مردمی که از قدرت سیاسی محروم بودند، برای سرکوب و نفی آزادی، طی قرون و اعصار توکویل را در اندیشه فرو برده بود. او کوشید با نگاه به آمریکا به عنوان نمونه‌ای از یک جامعه دموکراتیک، در این (شرایط) بازنگری کند و در این میان برای سرنوشت اروپا نسخه‌ای بیچد. از این‌رو، خاطرات و تأثرات ناشی از رخدادهای سال ۱۸۳۰، به هنگام دیدار از آمریکا در اندیشه او بود.

انتقادهای و ستایش‌های او از تجربه آمریکا همگی با توجه به این خاطرات و در مقایسه با آنها مطرح شده بودند. با این حال، توکویل بارها و بارها انکار می‌کند که در اندیشهٔ تعمیم و یا انتقال تجربهٔ آمریکا به فرانسه بوده است. از نظر توکویل مسئلهٔ مهم ستیز مذهبی در کشورش و یا آمریکا نیست. بلکه فرانسه و اروپا دریافته‌اند که زمان تعیین سرنوشت و حل مسائل جامعه و فرهنگ است. از همین رو توکویل اصرار دارد که فرانسه و اروپا باید دریابند که زمان و فرصتی برای مرور گذشته‌ها و نادیده گرفتن واقعیت دموکراسی باقی نمانده است. بنابراین، رؤیاهای دموکراتیک توکویل، در واقع پاسخ او به رویدادهای اروپاست. دیدگاه‌های توکویل دربارهٔ آنچه که در آمریکا می‌پسندد، بیانگر این امر است که چه چیزهایی را در سیاست و تاریخ اروپا نمی‌پسندد. یکی از مفاهیم ناپسند برای او در متن تجربهٔ سیاسی اروپا، اندیشهٔ دولت است.

از نظر توکویل اندیشهٔ اروپایی دربارهٔ دولت، دیگر برای جامعهٔ دموکراتیک مدرن کارآمد نیست و با آن تناسبی ندارد. از این رو، تأکید می‌کند که «برای یک دنیای نو، اکنون به علوم سیاسی نو نیاز داریم.» این نظر را توکویل در قالب دو پرسش اصلی پیش می‌کشد:

۱. چرا آمریکا یک جامعهٔ لیبرال دموکراتیک است؟
۲. چرا فرانسه در فرایند رشد به سوی دموکراسی، تا این اندازه قابلیت ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر آزادی را ندارد؟

بدین ترتیب، نقطهٔ عزیمت توکویل مسئلهٔ دموکراسی و یا جامعهٔ دموکراتیک است که در همهٔ آثار و نوشته‌های او بازتاب یافته است. می‌توان گفت که توکویل مسافری در جست‌وجوی یک جوهر، یعنی دموکراسی است. جست‌وجوی او، تلاش و کوششی است برای درک ماهیت دموکراسی و درک این نکته که به چه چیز امیدوار باشد و از چه چیز بهراسد. از این رو، کلید دموکراسی آمریکا را در ویژگی‌هایی می‌بیند که سبب تمایز

امریکا از اروپاست از نظر توکویل، یکی از نکات مهم دربارهٔ امریکایی‌ها آن است که آنها یک انقلاب دموکراتیک را پشت سر نهاده و از سرنوشت مشابه فرانسه، که در سیطرهٔ استبداد و هرج و مرج است، دور می‌شود. توکویل می‌داند که امریکا هرگز یک نظام کهن نداشته و یا مبارزه‌ای خشونت‌بار میان رژیم کهن و طبقهٔ متوسط در آن کشور رخ نداده است. امریکا یک دولت بوروکراتیک متمرکز و نیز فاقد مناطق بزرگ کلان‌شهرها و مراکز عظیم صنعتی است. امریکا یک حوزهٔ بزرگ ندارد و نسبتاً از طبقات متوسط کشاورز است و «عامل اصلی» ای که موجب برابری شرایط در آنجا می‌شود، به جای یک دولت سیاسی، یک دولت اجتماعی ایجاد می‌کند. توکویل می‌گوید که مردم امریکا اساساً نسبت به یکدیگر احساس نابرابری نمی‌کنند. حال آنکه در فرانسه، طبقات اجتماعی بر سر تمایزات منزلتی خود ایستاده‌اند. به سخن دیگر، توکویل جامعهٔ امریکا را نشانگر توسعهٔ کامل اصول دموکراسی می‌داند. از نظر توکویل، دموکراسی به معنای ایجاد برابری در شرایط است. جامعه‌ای دموکراتیک است که در آن، همهٔ افراد از نظر اجتماعی برابر باشند. البته از نظر او این برابری به معنای برابری در اندیشه و یا برابری اقتصادی نیست.

برابری اجتماعی از نظر توکویل چنان است که هیچ‌گونه اختلاف و تفاوتی موروثی شرط نباشد و یا آنکه همهٔ عناوین و منزلت‌ها و نیز همهٔ حرفه‌ها برای همگان دست‌یافتنی باشند و اگر تفاوتی اساسی در شرایط اعضای یک کالبد سیاسی نباشد، در این صورت باید حاکمیت به‌طور کلی در دست همهٔ مردم باشد. از این رو توکویل بر آن است که تعریف دموکراسی صرفاً به معنای پذیرش برابری در شرایط نیست، بلکه به معنای پذیرش حاکمیت همهٔ مردم است که بر پایهٔ برابری در شرایط قرار دارد. از این دیدگاه، آنچه که امریکا را از اروپا متمایز می‌کند، آن است که اصل حاکمیت مردم، اصلی پنهان و یا بی‌خاصیت نیست. این اصل از سوی (همگان) پذیرفته شده است و از طریق قانون رسمیت می‌یابد. به سخن دیگر، نظر توکویل بر آن است که اصل

حاکمیت مردم در قوانین تجلی یابد. و در امور روزمره مراعات شود. از این رو، توکویل معتقد است که پس از اصول برابری در شرایط و حاکمیت مردم، یک تعریف سوم هم ضرورت دارد و آن اصل بنیاد دموکراسی است که در واقع از تأثیر افکار عمومی برمی آید. افکار عمومی، اصلی در جهت تأمین و تنفیذ قوانین دموکراسی در امریکا است. برای آنکه افکار عمومی در جامعه امریکا تأثیر داشته باشند، هر فرد باید مانند سایر افراد از مسئولیت‌های خود آگاه باشد و به همان اندازه دارای قدرتی، که همه همشهریان و شهروندان دیگر از قدرت بهره‌مندند. بدین‌گونه این فرد از دولت اجتماعی پیروی می‌کند، زیرا وحدت و یکپارچگی با همشهریان برای او امری نافع و سودمند است.

بدین ترتیب، دولت دموکراتیک، همان‌گونه که برابری در شرایط را تأمین می‌کند، مانع از آن است که جامعه تحت تأثیر افراد و یا گروه‌های سیاسی قرار گیرد. از نظر توکویل، یک دولت کاملاً دموکراتیک، دولتی است که هیچ اثری از نفوذ و تأثیرات فردی در آن یافت نشود. توکویل معتقد است که تعریف جامعه دموکراتیک با ملاک برابری در شرایط همراه است که سبب تمایز این جامعه از دیگر جامعه‌ها در تاریخ اروپا می‌شود.

از دیدگاه توکویل، همه جامعه‌های اروپایی تا پیش از عصر دموکراسی، از جمله دولت‌شهرهای باستانی رم و یونان، همگی در سیطره نابرابری شرایط قرار داشته‌اند و با حاکمیت مستقیم و نفوذ گسترده‌ای که برخی خانواده‌های معین بر سایر مردم اعمال می‌کردند، اداره می‌شدند. برای توکویل در شرایط بعد از وقوع انقلاب فرانسه، دیگر قابل تصور نیست که مدرن‌ها بنیادها و نیز آزادی را بر پایه ملاک نابرابری در شرایط تعریف کنند. زیرا او بر این گمان است که با وقوع انقلاب فرانسه نابرابری‌ها رخت بر بسته‌اند. به سخن دیگر، از نظر توکویل آزادی مورد نظر مدرن‌ها نمی‌تواند بر پایه وجود تفاوت در نظم‌ها و دولت‌ها باشد. و چون آزادی مورد نظر مدرن‌ها بر پایه نابرابری در شرایط نیست، پس باید بر اساس واقعیت دموکراتیک برابری در شرایط باشد

که به اعتقاد او، نمونه مناسب همان امریکاست. چیزی که توکویل را در زمینه ساختار سیاسی و اداری جامعه امریکایی سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد، میزان وسیع تمرکززدایی در آن ساختار است. در واقع، ستایش توکویل از استقلال محلی و تمرکززدایی در امریکا را می‌توان به عنوان انتقادی جدی از بوروکراسی متمرکز در فرانسه دانست و این پدیده‌ای است که توکویل در آخرین نوشته‌اش، یعنی *نظام کهن و انقلاب فرانسه* سخت مورد توجه قرار داده و به آن پرداخته است. شرایطی که توکویل در کشور خود می‌بیند، او را به اندیشه در مورد بوروکراسی متمرکز در فرانسه و سرانجام شوم آن وامی‌دارد. اما به عکس، در امریکا تمرکززدایی سیاسی موجب رشد خلاقیت‌های فردی و شرکت‌های خصوصی شده است. بنابراین، آزادی‌های امریکایی بر پایه و زمینه حفظ و توسعه مؤسسات و نهادهای محلی و ایالتی مستقل استوار است. چنین می‌توان دریافت که توکویل تنها یک ستایشگر غیرمنتقد از دموکراسی امریکایی نیست. درست است که دموکراسی از نظر او به معنای کوشش برای فراهم کردن رفاه برای بیشترین شمار از مردم است، اما این رفاه همواره در معرض خطر نیز هست. در واقع، دو خطر عمده بر سر راه دموکراسی وجود دارد:

۱. همه دموکراسی‌ها استعداد گرایش و تبدیل شدن به استبداد متمرکز را دارند. زیرا قدرت‌های محلی توانایی مقاومت در برابر استبداد را ندارند.
۲. دموکراسی‌ها گرایش به گسترش روح تملق و چاپلوسی دارند، چیزی که به‌طور متداول به آن مردم‌فریبی می‌گویند.

اما توکویل بر این اعتقاد است که منش استبداد، که دموکراسی مدرن را تهدید می‌کند، با همه چیزهای دیگر فرق دارد و تاکنون مانند آن سابقه نداشته است. استبداد مدرن، روادارتر و متساهل‌تر از همزاد باستانی خود است. استبداد مدرن به جای شکنجه انسان‌ها، آنها را به سقوط می‌کشاند. به

زبان توکویل، استبداد دموکراتیک انسان‌ها را از اندیشیدن، حس کردن، و عمل کردن به وفق خود منع کرده است و بیچاره می‌کند. از این رو بزرگ‌ترین تهدید برای دموکراسی مدرن، تمرکز و تراکم قدرت نزد قانونگذاران است. از نظر توکویل برخی سازوکارهای معین در نهادها و مؤسسات وجود دارند که می‌توانند بازدارنده این‌گونه تهدیدها باشند. یکی، سازوکار جدایی و تفکیک قواست: قوه مقننه که وظیفه نظارت و هماهنگی دارد، قوه قضایی مستقل و یک حکومت خودگردان محلی. از میان شاخه‌های حکومتی در امریکا، ساختار قوه قضایی واحد و یک پارچه است. توکویل سخت متأثر از این واقعیت است که تصمیمات قوه قضایی بر پایه قانون اساسی است و صرفاً به قوانین موضوعه تکیه ندارد. قاضی این قدرت را دارد که برخی قوانین را اساسنامه‌ای بداند و بدین شیوه مانع اجرای آنها بشود. از این رو، به نظر توکویل قدرت دادگاه‌های امریکا یکی از نیرومندترین و بی سابقه‌ترین موانع را در برابر استبداد سیاسی تشکیل می‌دهد. درحالی‌که سازوکارهای قانون اساسی نمی‌توانند خودبه‌خود ضمانت‌های لازم را در برابر استبداد تأمین کنند. از همین رو توکویل خواستار توسعه ساز و کارهای غیراساسنامه‌ای مانند تأسیس مطبوعات آزاد و انجمن‌های داوطلبانه نیز هست. از دیدگاه توکویل روزنامه‌ها در فرانسه هر کدام ابزار دست طبقات هستند، اما در امریکا چنین نیست. مطبوعات در فرانسه به گونه‌ای کاملاً بوروکراتیک اداره می‌شوند، اما در امریکا، به دلیل فقدان یک کلان‌شهر مرکزی عامل مهمی در عدم تمرکز در اداره روزنامه‌های جدید وجود دارد. انجمن‌ها اهمیت بیشتری از روزنامه‌ها دارند و از میان دو گونه انجمن‌های موجود، آنهایی که دارای مقاصد سیاسی‌اند، از اهمیت بیشتری برخوردارند. انجمن‌ها دارای دو ویژگی‌اند: هم به عنوان ابزار مهمی در دموکراسی عمل می‌کنند و هم تضمینی در برابر استبداد اکثریت به‌شمار می‌آیند.

طبق نظر توکویل، حتی اگر انجمن‌ها به عنوان ابزار مردمی بالقوه خطرناک به‌شمار آیند، اما شمار فراوان آنها در امریکا خود شرایطی را فراهم می‌کند که

خطرات یکدیگر را خنثا می‌کنند. بدین ترتیب، وقتی توکویل از انجمن‌ها و احزاب سیاسی در امریکا سخن می‌گوید، گرایش‌های پایه‌ای آنها را در دموکراسی امریکایی نیز مدنظر دارد. از نظر او، مهم‌ترین وجه دموکراسی، برابری در شرایط است. منظور توکویل از برابری، برخورداری از حق یکسان ایجاد اشتغالات و سرگرمی، دسترسی یکسان به حرفه و شغل، حق زندگی یکسان و حق برابر در کسب ثروت است. توکویل اهمیت برابری در رسوم، عقاید و قوانین دموکراسی را به‌عنوان «فردگرایی» جمع‌بندی می‌کند و آن را چنین تعریف می‌کند که فردگرایی احساسی ملایم و مطبوع است که هر شهروند را مختار می‌دارد تا خود را از تودهٔ همشهریان جدا بداند و بتواند به حلقهٔ دوستان و خانواده بپیوندد. توکویل دو صفت مهم برای فردگرایی قائل است:

۱. ایمان در عمل و قضاوت و گرایش انسان‌ها به عقل‌گرایی به‌عنوان یک گرایش پایه‌ای برای عقاید و اندیشه‌های خود.
۲. در نظر داشتن منافع خود به‌عنوان تنها موضوع مهم. این امر شاخص خودنفعی در فردگرایی است.

به همین دلیل سنجشی از اشرافیت به‌دست می‌دهد. اشرافیت همه را، از دهقان گرفته تا شاه، به یک طبقهٔ بزرگ پیوند می‌دهد. اما دموکراسی این زنجیره را می‌شکند و این‌گونه پیوندها را از هم می‌گسلد. بنابراین، در جامعهٔ دموکراتیک دیگر انسان‌ها به‌طور طبیعی مرتبط و پیوسته به یکدیگر نیستند و هر کس خود را مرکز توجه قرار می‌دهد. در جامعهٔ دموکراتیک، برخلاف جامعهٔ اشرافی که میل به سعادت و رفاه در آن به واسطهٔ وجود موانعی چون سلسله مراتب و طبقات و آموزش محدود می‌شود، مانعی وجود ندارد و آمال و آرزوها جنبه‌ای عمومی پیدا می‌کنند. از این‌رو، از نظر توکویل در اینجا خطری نهفته است و آن اینکه ممکن است گرایش دموکراسی به‌سوی استبداد و حتی فردگرایی مطلق سوق یابد.

احزاب سیاسی و انجمن‌ها به‌طورکلی و عملاً نقش مهمی در مبارزه با گرایش به فردگرایی مطلق دارند. زیرا آنها برای توسعه اخلاقیات تلاش می‌کنند و توسعه بیشتر نیز نیازمند آن است که شهروندان به منافع خصوصی خود نیندیشند و به منافع و رفاه عمومی توجه بیشتری پیدا کنند. بدین ترتیب، الگوی ارتباطی که احزاب سیاسی ایجاد می‌کنند، سبب می‌شود که شهروندان از یکدیگر و از جامعه خود اطلاع و آگاهی بیشتری بیابند. توکویل افزون بر لزوم وجود مجامع سیاسی، بر ضرورت توسعه و رشد دادن بسیاری گروه‌های دیگر برای ایجاد تعادل در شرایط برابری نیز تأکید دارد. او با طرح تشکیل مجامع بازرگانی در پی تدبیری برای جایگزینی منزلت‌جویی‌های عصر اشرافیت برمی‌آید. انسان‌ها از وجه فعالیت کشاورزی جدا می‌شوند و سلاخی بازرگانی و صنعتی خود را می‌آزمایند. امریکا نیز به نظر توکویل راه خود را از همین مسیر پیموده است. توکویل با پذیرش این نظر، بر خصلت مادی‌گرایی افراد در جامعه‌های دموکراتیک تأکید می‌ورزد و به نکاتی چون فیتیشسم^۱ کالایی توجه دارد. از نظر او، این امر بدان معناست که شهروند امریکایی انگیزه‌هایی در خود دارد که ممکن است او را به عشق شدید در لذت‌جویی‌های مادی بکشاند. بر اساس نظر توکویل مذهب، التهاب و عطش به ثروت و اعمال حاکمیت را ملایم می‌کند و با تنظیم و تنسیق خانواده، به گونه‌ای غیرمستقیم در تنظیم جامعه و دولت کمک می‌کند.

توکویل میان روح مذهب و روح آزادی در امریکا پیوند و یگانگی خارق‌العاده‌ای می‌یابد. او مذهب را «نخستین نهاد سیاسی امریکا» خوانده و چنین دریافته است که وقتی پیوریتن‌ها در نیوانگلند مستقر شدند، نه تنها با خود یک آیین اندیشه دینی را آوردند، بلکه اندیشه‌هایی با کاربردهای ریشه‌ای دموکراتیک نیز داشتند. او حتی الهام بخش ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی است و می‌گوید که میان روح مذهبی و انگیزه‌های سرمایه‌داری در

امریکا یک رابطهٔ درونی وجود دارد و اشتغال به ثروت با اشتغال به خداوند مرتبط است. در نتیجه توکویل نقش مذهبی را همچون ابزاری پیونددهنده و یکپارچه ساز در جامعهٔ دموکراتیک می‌داند که خمیرمایهٔ قدرت کهن خود را از دست داده و باید جانمایه‌ای نو بیابد. توکویل چنین می‌پندارد که در امریکا مذهب بیشتر شیوه‌ای برای احساس تعلق به یک جامعه است تا آنکه یک شیوهٔ عقیدتی.

کوتاه آنکه در کتاب توکویل چهار اندیشهٔ اصلی به چشم می‌خورد:

۱. اندیشهٔ دموکراسی؛

۲. اندیشهٔ انقلاب؛

۳. اندیشهٔ خصلت اجتماعی؛

۴. اندیشهٔ خداوند.

منظور توکویل از دموکراسی، وجود یک حکومت نمایندگی و مبتنی بر قانون با تأکید بر نقش خلاق مردم است. این نظر به اندیشهٔ انقلاب می‌انجامد. توکویل بر این عقیده است که امریکایی‌ها از امتیاز بزرگی برخوردارند و بدون آسیبی جدی از ناحیهٔ انقلاب به دموکراسی رسیده‌اند. بنابراین، آنها به جای آنکه در جریان زندگی به برابری برسند، به هنگام زادن برابرند و در واقع برابر زاده می‌شوند. توکویل معتقد است که شخصیت و خصلت اجتماعی امریکایی‌ها، رابطهٔ آنها را با حکومت و دیگر مؤسسات و نهادهای مهم و سرنوشت‌ساز تعیین می‌کند و سرانجام، دموکراسی به مذهب نیاز دارد زیرا مذهب بر دموکراسی نظارت خواهد کرد و آن را از گرایش به خودسری باز خواهد داشت. مذهب برای دموکراسی همانند لگام برای اسب است و وظیفه‌اش راهنمایی و ایجاد اعتدال است.

بنجامن کنستان

در بررسی عقاید و آثار بنجامن کنستان، می‌کوشیم نشان دهیم که ریشه روند تحولات و شکل‌گیری دیدگاه لیبرالی در مسائل الهی-سیاسی از کجاست و به‌ویژه پاسخ دین به این مسائل چه بوده است.

هابز مفهوم «فرد» را برای حل مسئله الهی-سیاسی و نیز پیشگیری از فجایعی که از ستیز میان این دو قدرت (سیاست و دین) به‌وجود می‌آمد، ابداع کرده بود. او سپس بر پایه این مفهوم یعنی فرد سیاسی، مفهوم مطلق‌گرایی را بنیاد نهاد. لاک و روسو در برخورد با مفهوم مطلق‌گرایی، دیدگاه هابز را توسعه دادند. اما آنها مفهوم دیگری از «فرد» ابداع کردند که اساساً مسألهٔ جو و وحدت‌گرا بود. مفهوم فرد، پایه‌ای برای یک حاکمیت نو شد که در دیدگاه هابز بر مبنای نمایندگی، و از دیدگاه روسو بر مبنای ارادهٔ کلی بود.

روسو با برجسته کردن تنش‌هایی که از منشأ پر نیروی لیبرالیسم برمی‌آمد، به مرحلهٔ نخست لیبرالیسم پایان بخشید. دومین مرحلهٔ لیبرالیسم، که در نیمهٔ

نخست قرن نوزدهم پای گرفت، شباهت اندکی با مرحله پیشین داشت. زیرا این دو مقطع به واسطه دیدگاه‌های روسو و نیز انقلاب فرانسه، از هم جدا می‌شدند. لیبرالیسم قرن نوزدهم، انقلاب فرانسه را، هم از نظر نتایج آن و هم از جهت عمل انقلاب، پذیرفت و تأیید کرد. اغلب لیبرال‌های فرانسوی قرن نوزدهم، دیدگاه‌های برک در محکوم کردن انقلاب فرانسه را نمی‌پذیرفتند و خود اگر چه خوب و بد انقلاب را متمایز می‌کردند، اما از نظر فکری طرفدار انقلاب و علیه رژیم گذشته بودند. برای ما، در نگاه به گذشته، این شیوه برخورد شگفت‌انگیز می‌نماید. چرا که در رژیم گذشته، اصولاً آزادی‌ها بیشتر تأمین می‌شدند. اما لیبرال‌های قرن نوزدهم نیز برای خود توجهی داشتند. رژیم فرانسه تا قبل از انقلاب به هر حال بر پایه اصولی بنیاد یافته بود که لیبرالیسم علیه آنها مبارزه می‌کرد. اصولی که مربوط به حاکمیت مطلق پادشاه و قدرت سیاسی کلیسا بود.

با این حال، لیبرال‌های قرن نوزدهم برخلاف لیبرال‌های قرن هجدهم، به طرز خارق‌العاده‌ای مذهبی بودند و از همین رو رخدادهای اجتماعی و سیاسی را از دیدگاه مذهبی تفسیر می‌کردند. آنها همچنین به یک عنصر و یا مفهوم نوین باور داشتند که در مرحله نخست لیبرالیسم غایب بود. این عنصر تاریخ بود. از دیدگاه آنها، کلیت روابط میان انسان‌ها که قبلاً به طور ارادی و طبیعی شکل می‌گرفت، دیگر در مفهوم گوهر و طبیعت آنها جای نداشت. بلکه این بار در قالب مفهوم «تاریخی» و یا در اندیشه «تکامل تاریخی» شکل می‌گرفت.

سنگ‌امین کنستان، یک لیبرال نمونه قرن نوزدهم است. او با دیدگاه «حاکمیت نامحدود» که در انقلاب فرانسه مطرح شد، مخالفت می‌کند. به جای آن، از یک حوزه فردی سخن می‌گوید که به طور کلی از فضای فکری انقلاب بیرون است. او مرحله نخست لیبرالیسم را، که در آن فرد طبیعی رو در روی نظم اجتماعی قرار می‌گیرد، می‌پذیرد. اما مرحله دوم آن، که این فرد را به نفع شکل‌گیری حاکمیت جمعی و مردمی انکار می‌کند، نمی‌پذیرد.

او به نفع آزادی منفی نخست لیبرالیسم اصیل را می‌پذیرد و از آن برای مخالفت و علیه مرحله دوم، که آزادی مثبت است بهره می‌گیرد. بی‌تردید بنجامن کنستان و تأثیر او سبب شد که تزلزل دیدگاه لیبرالی نسبت به رخداد انقلابی به چشم نیاید. از یک سو او بی‌مهابا هوادار انقلاب و علیه رژیم قدیم است و از دیگر سو، منتقدی بسیار جدی و مؤثر در مسئله اخلاقیات و روح انقلاب به‌شمار می‌آید.

از نظر کنستان، معنای انقلاب فرانسه مبارزه میان نظام انتخابی با نظام موروثی است. کنستان موافق نظام انتخابی است زیرا از دید او، این نظام بر پایه برابری است، و برابری از نظر او نیز به معنای هدف نهایی تاریخ انسانی به‌شمار می‌آید. به نظر کنستان، کمال نوع انسان چیزی جز گرایش به سوی برابری نیست. از دید او، مفهوم برابری دیگر جایی در نظریه وضع طبیعی (که از سوی لیبرال‌های پیش از انقلاب فرانسه مطرح بود)، ندارد، بلکه جایگاه آن در تاریخ است.

می‌دانیم که نظریه وضع طبیعی لزوماً منجر به شکل‌گیری کالبد سیاسی بر پایه اندیشه حاکمیت مطلق می‌شود. از دیدگاه کنستان، انقلاب فرانسه ثابت کرده بود که برای امر آزادی‌های سیاسی هیچ مفهومی خطرناک‌تر از حاکمیت مطلق نیست. کنستان چارچوب نظری خود را با این عبارت طراحی می‌کند که: «طرح انتزاعی حاکمیت مردمی، به هر روی سبب ارتقای میزان آزادی افراد است.» زیرا حاکمیت مردمی، از نظر قانونی به معنای برتری اراده کلی بر همه اراده‌های جزئی و فردی است. از نظر کنستان حاکمیت تنها در شکلی محدود و نسبی وجود دارد. به عبارت دیگر، او نمی‌پذیرد که جامعه، به‌طورکلی حاکمیتی نامحدود بر اعضای خود تحمیل کند. زیرا بخشی از زندگی انسانی ضرورتاً فردی و مستقل باقی می‌ماند و بیرون از حیطه قانونگذاری و اعمال قضاوت جامعه است.

باید دریافت که کنستان مخالف اندیشه حاکمیت نیست. اما با اندیشه حاکمیت نامحدود مردمی، که روسو به آن معتقد بود، مخالف است و آن را

باطل می‌داند. کنستان در انتقاد از روسو می‌گوید قرارداد اجتماعی، که تا آن حد به نفع آزادی گوشزد و تکرار شده است، در واقع مهم‌ترین محور حمایت از همه نوع استبداد است. کنستان، می‌گوید: وقتی روسو اعلام می‌دارد که حاکمیت نمی‌تواند جداپذیر باشد یا مورد تفکیک قرار گیرد و یا نمایندگی شود، این عبارت در واقع و درست بدین معناست که حاکمیت نمی‌تواند اعمال شود. از نظر کنستان روسوگرایی و اندیشه روسویی بازتابنده خشونت‌ها و فجایع انقلاب فرانسه است. از این نظر که پوشش فریبنده‌ای چون مفهوم اراده کلی تدارک می‌کند که در پس آن، واکنش‌هایی چون نفرت‌های شخصی، منفعت‌طلبی‌ها و ترس برانگیخته می‌شوند و عمل می‌کنند. کنستان همچنین عنوان می‌کند که روسو بیشترین آسیب را به فرانسه رسانده است. زیرا اندیشه جمهوری باستان را به مرکز آگاهی‌های مدرن وارد کرده است.

بنابراین، از نظر کنستان بدبختی‌ها و شکست‌های انقلاب فرانسه اصولاً به سبب اندیشه حاکمیت مردمی آن نیست، بلکه ناشی از اندیشه دولتشهر باستانی (اسپارت) است که روح انقلابیون را در اختیار گرفته و تسخیر کرده است. اگر انقلابیون فرانسوی به رغم نیت نیکشان مستبد می‌شوند، سبب آن نیست که آنها کورکورانه از منطق اندیشه حاکمیت مردمی پیروی می‌کنند، بلکه به آن دلیل است که آزادی را با قرائت باستانی آن می‌فهمند و می‌خواهند در فرانسه مدرن آزادی باستانی را قابل تحقق سازند.

اما کنستان تفاوت میان آزادی باستانی و آزادی مدرن را چگونه نشان می‌دهد؟ باید بدانیم که مأخذ اصلی این دو نگری کنستان مربوط به دو گونه آزادی است که موتسکیو در کتاب روح‌القوانین مشخص کرده است. در این کتاب، موتسکیو توجه همگان را به تفاوت میان انگلستان مدرن و اسپارت باستان جلب می‌کند. گرچه او هرگز اصطلاح «آزادی مدرن» را به کار نمی‌برد،

اما از مفهومی نزدیک به آن یاد می‌کند. موتسکیو اسپارت را به عنوان قطب اصلی و نقطه عطف سیاست بر پایه فضیلت می‌داند. از دید او، اسپارت صومعه‌ای است که از طریق محروم کردن اعضایش از همه امکانات انسانی، بجز امکاناتی که مربوط به کارکردهای رسمی گروهی است، وفاداری یکپارچه‌ای برای ساکنانش فراهم کرده است.

کنستان، آزادی باستانی را به عنوان مشارکتی فعال و مستمر برای اعمال قدرت جمعی می‌داند. اما آزادی مدرن از نظر او، نوعی بهره‌مندی صلح‌آمیز از استقلال فردی و خصوصی است. در جمهوری‌های باستان، مقیاس سرزمین بدان معنا بود که هر شهروند از نظر سیاسی دارای اهمیت فردی است. بنابراین، کل مردم در امر قانونگذاری، صدور آرا، داوری‌ها و نیز تصمیم به جنگ و یا صلح نقش داشتند. پس امتیاز آزادی باستانی آن بوده است که همه مردم را به صفوف حاکمان نزدیک می‌کرد. اهالی باستان رضایت بیشتری در وجود جمهور خود داشته و کمتر از زندگی خصوصی بهره می‌گرفتند. اما برای مدرن‌ها، خلاف چنین امری است. تقریباً همه بهره‌مندی‌ها و امیال مردم مدرن، در زندگی خصوصی آنها نهفته است و امتیازی که آزادی به این مردم مدرن می‌بخشد در آن است که نمایندگان خود را انتخاب کنند، زیرا مدرن‌ها در زندگی عمومی خود، منافع بسیارگذا دارند.

بدین ترتیب، آزادی مدرن چیزی چون ظرفیت عمل مثبت است، آن‌چنان که آزادی باستان نیز چنین بوده است. اما در این میان تفاوتی وجود دارد که اصولاً تاریخی است. آزادی باستانی، تنها در جامعه‌های کم‌تراکم از نظر جمعیت، متراکم از نظر مفاهیم سرزمینی، و همگن از جهت مذهبی امکان‌پذیر است.

بنابراین، روشن است که کنستان قصد برتری دادن اصول مدرن را بر اصول باستانی ندارد. او فقط می‌خواهد بگوید که شرایط اجتماعی و سیاسی برای سعادت انسانی در دولتشهرهای باستان، کاملاً با شرایط دولت‌های مدرن متفاوت است.

کنستان همانند موتسکیو عنوان نمی‌کند که آزادی مدرن بیش از

آزادی‌های باستانی به طبیعت و گوهر انسان نزدیک‌اند و یا آزادی‌های باستانی غیرانسانی‌اند. او تنها عنوان می‌کند که کاربرد سیاست‌های باستان در شرایط اجتماعی مدرن آسیب‌های جدی‌ای برای انسان‌ها فراهم می‌آورد. زیرا، زندگی آنها را دچار تناقض می‌کند. کنستان می‌گوید: تنها در جامعه مدرن این امکان پیش می‌آید که از آزادی باستان به‌عنوان ابزاری برای توجیه ستم استفاده شود.

ویژگی تکثرگرایی جامعه مدرن، از جمله تمایز میان دولت و جامعه مدنی، مطلوبیت آزادی باستانی را به زمینه و بهانه‌ای ممکن برای استبداد سیاسی تبدیل می‌کند. بحث کنستان در این زمینه، به‌طور عمده متوجه شکست نظریه پردازان سیاسی یونان در تشخیص و توسعه تمایز مدرن میان جامعه مدنی و دولت است. مفهوم مدرن حقوق فردی به منظور دفاع از جدایی میان دولت و جامعه مدنی به کار می‌رود. از همین رو کنستان می‌گوید که در جامعه باستان فرد به تمامی فدا و قربانی جمع می‌شد. این فقدان کلی حقوق فردی یا استقلال شخصی در جامعه باستان، منبعت از ویژگی ساختار اجتماعی و سیاسی دولت‌شهر بود. اهالی باستان بر این باور بودند که همه ارزش‌های انسانی، بجز فلسفه، در حوزه سیاسی رخ می‌دهند. بنابراین، شهروندان سعادت خود را در امر شهروندی می‌دیدند. چرا که جز این، به‌جای دیگری نمی‌توانستند بیندیشند. همان‌گونه که هیچ پناهگاه قابل اعتمادی در برابر اقتدار سیاسی وجود نداشت، هیچ جایگزین مطلوبی نیز برای مشارکت سیاسی موجود نبود. کنستان به‌روشنی می‌گوید که نمی‌تواند دیدگاه ارسطو را از «شهروندی کلی» به‌عنوان یک پیروزی شکوهمند در سعادت انسان، بپذیرد. کنستان در صدد است که از طریق کنار زدن تفسیر کیهان‌شناختی یونانی از زندگی سیاسی و جا انداختن یک تحلیل غیرکیهان‌شناختی، نظریه ارسطو را اصلاح کند. ارسطو عنوان کرده بود که «دولت‌شهر» بر فرد مقدم است و شهروندی بالاترین سعادت برای انسان است. کنستان تحت تأثیر موتسکیو می‌کوشد تا برای اصل و خاستگاه

شهروندی باستان، در شکلی کاملاً غیر غایت‌گرایانه و غیرارسطویی توضیحی پیدا کند. او می‌کوشد تا از شیوهٔ درک غایت‌گرایانهٔ جامعه‌های باستان خرافه‌زدایی و افسون‌زدایی کند و بدین ترتیب مفهوم شهر کلاسیک را به واقعیت نزدیک سازد.

کوتاه آنکه، از نظر کنستان مهم‌ترین تفاوت میان دولت‌شهر یونان و دولت مدرن، پدید آمدن یک تمایز بارز میان دولت و جامعهٔ مدنی در متن مدرنیته است. در جامعه‌های مدرن، آزادی از قید سیاست یک هدف مثبت است و نه محرومیت و فقدان صرف. کنستان این دیدگاه را درمی‌یابد و مدعی می‌شود که نظام نمایندگی، کشف و نوآوری مدرن‌هاست. به عبارت دیگر، از نظر کنستان شهروندان مدرن برای یک دلیل مدرن به امر نمایندگی بها می‌دهند، زیرا این نمایندگی یک چارچوب نهادی برای ارضای امیال آنها در دوری گزیدن از مشارکت مداوم در سیاست فراهم می‌کند. «نمایندگی»، ضمن آنکه شهروندان را در زندگی سیاسی درگیر می‌کند، در عین حال آنها را از زندگی سیاسی نیز فارغ می‌سازد. بنابراین، عملاً رابطه‌ای تنگاتنگ میان اصل نمایندگی و آزادی مدرن وجود دارد. کنستان در این باره از روسو فاصله می‌گیرد. روسو آزادی را در چارچوبی رواقی و یا اسپینوزایی، و به عنوان تطابق نیازها با قابلیت‌ها تعریف می‌کند. از دیدگاه روسو، انسان بدان هنگام آزاد است که امیال او با توانایی‌هایش در ارضای آن امیال، برابری کند.

روسو با الهام از نظام اسپارت، به گونه‌ای بدبینانه عنوان می‌دارد که آزادی در جامعه‌های بزرگ که بر پایهٔ تقسیم کار استوارند، ناممکن است. کنستان در مخالفت با روسو آزادی را به عنوان کارکرد فرصت‌های قابل دسترس می‌داند و در این باره به سعادت و یا کلیات انسانی توجهی نمی‌کند.

کنستان مفهوم آزادی را از هم‌زاد باستانی آن، یعنی مفهوم خودتحقق‌یافتگی^۱ جدا می‌کند. او نه تنها آزادی را به عنوان تکمیل هدف

انسان می‌خواند، بلکه آن را منبع اصلی امکانات بی‌شمار می‌داند. بدین ترتیب، آزادی از نظر کنستان به معنای توانایی انتخاب میان امکانات و جایگزین‌هاست. شخص در صورتی آزاد است که نهادهای اجتماعی عرضه‌کننده طیفی از جایگزین‌های مطلوب و جذاب باشند. طبق نظر کنستان، آزادی محرک اندیشه شفافیت است. شفافیت از نظر کنستان فضای گفت‌وگو و مناظره، و نیز تبادل اندیشه است. زیرا وقتی اندیشه‌ها در میان عموم محک بخورند، امکان آشکار شدن حقیقت و از میان رفتن خطا افزایش می‌یابد. بنابراین، اندیشه شفافیت در طرح لیبرالیسم کنستان، امری محوری است. شفافیت یک حق مقدس است. در قانون لیبرالی، شفافیت روح حکومت تلقی می‌شد. این امر، از نظر کنستان بدان معناست که شفافیت مؤثرترین ضمانت علیه حکومت‌های استبدادی و خودکامه است. ظرفیت شهروندان در بسیج و سازماندهی مقاومت، تضمینی نهایی است که مانع از سلب اعتماد مردم از سوی مقامات خواهد شد.

با این حال، کنستان نسبت به اندیشه «سعادت عمومی» بی‌اعتماد است، زیرا در خلال انقلاب فرانسه، معدودی افراد جنایت‌ها و خیانت‌های خود را به نام مردم انجام می‌دادند و نیز آنکه اندیشه سعادت عمومی تلویحاً در بردارنده نکته‌ای منفی و سلبی است، زیرا معمولاً منافع و دیدگاه‌های ناهمگنی در گروه‌ها و هیأت‌های سیاسی وجود دارند. کنستان توجه خود را معطوف به فضای خصوصی در چارچوب فضای عمومی می‌کند. او به منظور سازش دادن وفاداری و اعتماد شخصی با مسئولیت مدنی، از امر رأی مخفی در انتخابات دفاع می‌کند. طبق نظر کنستان، خصوصی بودن زمینه شفافیت است. اما جدا کردن شهروندان از استقلال اقتصادی‌شان از طریق مفهوم شهروندی کلی، دقیقاً مردم‌فریبی شریراانه است. زیرا وقتی آزادی و استقلال خصوصی از میان برود، حق سیاسی نیز از میان خواهد رفت. از همین روست که کنستان معتقد است که آزادی مدنی و آزادی سیاسی رابطه‌ای متقابل و درونی با یکدیگر دارند. کنستان از هم‌شهریان خود مصرانه می‌خواهد که

کنش عمومی را با استقلال خصوصی به هم آمیزند و یکپارچه کنند. این درخواست عمدتاً از آن روست که جامعه تکامل یافته است و پیشرفت تمدن مناسبات نوینی میان انسان‌ها پدید آورده است.

از نظر کنستان انسان مدرن، طبیعت و گوهره نوینی یافته است. او تنها در متن تاریخ نیست، بلکه «از» تاریخ و «برای» تاریخ نیز هست. بنابراین، تنها نهادهای تاریخی مناسب برای گوهره نوین انسانی شامل: حکومت نمایندگی، حاکمیت اکثریت، دستگاه قضایی مستقل، تساهل و رواداری دینی و آزادی مطبوعات هستند.

نتیجه آنکه، کمک بنیادی کنستان به مباحث نوین سیاسی آن است که او توجیهی محکم و منسجم درباره خطر به کارگیری آرمان باستانی شهروندی کلی برای شرایط و زمینه‌های مدرن فراهم کرده است. اندیشه لیبرالی او برای مبارزه با پایمال کردن حقوق فردی و انحصار قدرت در دست یک دولت متمرکز طراحی شده است. کنستان می‌داند که ستایش و آوازه‌گری برای سیاست‌های باستان در اروپای مدرن، به معنای انکار و مخدوش ساختن مرز میان فضای خصوصی و فضای عمومی است.

جان استوارت میل

جان استوارت میل نویسنده‌ای چند چهره است. او اقتصاددان، منطق‌شناس، فیلسوف سیاسی و روزنامه‌نگاری چیره‌دست است. گرچه کتاب‌های او در زمینه اقتصاد و منطق امروزه چندان بهنگام و روزآمد نیست، اما آثار او در دیگر زمینه‌ها به‌ویژه در سیاست و اخلاق بسیار مهم و مورد توجه‌اند.

معاصرانش او را «قدیس عقل‌گرایی» می‌نامیدند و امروز ما او را همچون یک لیبرال صادق و پرحرارت و نه قدیس و یا چهره‌رادیکال سیاسی، می‌یابیم. جان استوارت میل، فیلسوفی از مکتب تجربه‌گرایان است. او بر این باور است که همه شناخت جهان از راه مشاهدات حسی میسر است. او با فیلسوفانی که مدعی‌اند برخی اقسام شناخت از حقیقت استنتاجی و ترکیبی، درونی یا شهودی هستند، مخالف است. میل، به گفته‌امروزی‌ها یک تجربه‌گراست. او خود این عنوان را نمی‌پذیرفت، اما آن را در چارچوب منطق خود به‌کار می‌برد. جایگاه میل در تاریخ فلسفه انگلستان در مرکز خطی طولانی از سنت تجربه‌گرایان، از بیکن و لاک گرفته تا برتراند راسل و ا.ج.

آیر، قرار دارد. وجود میل به خاطر نقشی که در توسعه روش شناختی و نظریه شناخت داشته است، این سنت تجربی را تقویت کرده و غنا بخشیده است. نظریه سیاسی میل را نمی‌توان از سایر زمینه‌های فکری او جدا کرد. او سیاست را حوزه مطالعاتی جداگانه‌ای از منطق، تاریخ و اخلاق نمی‌داند. هدف او این است که در مطالعه سیاست و جامعه تجاربی را که از مطالعات زمینه‌های مرتبط به دست آمده است، وارد کند.

نخست به بررسی نظام منطقی میل می‌پردازیم. حدود سال ۱۸۳۷ میل با کتاب مقدمه بر فلسفه اثباتی اثر اوگوست کنت آشنا می‌شود و سخت تحت تأثیر اندیشه‌های کنت قرار می‌گیرد. او بلافاصله با کنت به نامه‌نگاری می‌پردازد. تأثیر مبادله افکار میان کنت و میل به روشنی در کتاب منطق میل آشکار است. شهرت کتاب منطق میل عمدتاً به خاطر تحلیل‌های او از براهین استقرایی است. میل پنج روش بارز در استقرا را مشخص می‌کند (توافق، اختلاف، ترکیب توافق و اختلاف، باقی ماندگی، و روش همراهی متنوع). بدین ترتیب، از نظر میل کل فرایند استقرا به اعتبار قانون علیت وابسته است. او اعتقاد دارد که کلی بودن قانون علیت نوعی استقراست که در تجارب ما صورت می‌گیرد. بنابراین، از نظر او تنها شکل قابل پذیرش برای یک برهان، همانا تجربه است. تجربه در درون خود، ویژگی‌های اندیشه‌ای را که برای منطق لازم است، دربردارد. از این رو، ذهن کلاً وابسته به محسوسات است.

منطق به عنوان علم عملکرد ذهن، باید با پدیده‌های متناسب با محسوسات سر و کار داشته باشد. بنابراین، هیچ شناختی قابل قبول نیست مگر آنکه از راه حس‌ها حاصل شده باشد. میل بر این نظر است که به کاربرد روش استقرا در مسائل سیاسی و اجتماعی سبب تحقق دستاوردهای پژوهش‌های علمی است. میل بی‌تردید در پی جویی‌های خود برای رسیدن به یک جامعه‌شناسی علمی، تحت تأثیر اوگوست کنت است، اما در عین حال خط مشی فایده‌گرایان را نیز دنبال می‌کند.

در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، گروه برجسته‌ای از اندیشمندان انگلیسی

مجموعه‌ای از اصول منطق در مسائل اجتماعی را طرح کردند. جرمی بنتام اصلاح طلب، با استنتاج‌هایی که از بحث دیوید هیوم درباره منافع طبیعی انسان در جریان فکری فایده‌گرایی به عمل آورد، ملاک محکم روشنی را در ارزیابی اخلاقی جریان فایده‌گرایی ارائه داد. نظریه اخلاقی بنتام بر این فرض استوار بود که پیامدها و نتایج کنش‌های انسانی، ملاک ارزیابی شایستگی‌های اوست و نوع پیامدهایی که به سعادت انسان‌ها مربوط است، همانا ناشی از گرایش به لذت و دوری از رنج است. بنتام عنوان داشته که آنچه می‌ماند برای شناخت حد و اندازه این لذت است. زیرا سعادت یک جامعه به‌طور کلی چیزی جز جمع و انباشت منافع فرد انسانی نیست. بدین ترتیب، اصل «فایده» معنای تعهد اخلاقی را با توجه به بیشترین سعادت برای بیشترین شمار انسان‌ها که در یک فرایند عملی حضور دارند، روشن می‌کند.

فایده‌گرایی یک نسل پس از بنتام، مؤثرترین مدافع خود را در شخصیت جان استوارت میل می‌یابد. نظریات فایده‌گرایی میل، در واقع توضیحی مشروح درباره نظریه اخلاقی فایده‌گرایی است. میل کاملاً با اصل بنتام درباره بیشترین سعادت برای بیشترین شمار انسان‌ها، به‌عنوان یک نظر بنیادی در ارزش فایده‌گرایی موافق است. اما نمی‌پذیرد که همه تفاوت‌های موجود میان لذت‌ها قابل اندازه‌گیری و شمارش باشند. از نظر میل، برخی انواع لذت که به‌صورت تجربه انسان درآمده‌اند، از نظر کیفی نیز با یکدیگر تفاوت دارند و تنها کسانی که هر دو نوع لذت را تجربه کرده‌اند قادر به داوری در کیفیت نسبی آنها هستند. این امر ارزش اخلاقی ارتقای لذت‌های متعالی‌تر را در میان موجودات آشکار می‌سازد.

چه چیز مردم را وامی‌دارد تا درستکار باشند؟ میل مدعی است که توافق عمومی در مورد نقش ارزش‌های اخلاقی به پیشبرد درستی در میان انسان‌ها کمک می‌کنند. اما میل بر خلاف بنتام خود را به ارزش‌های اجتماعی تحمیلی از بیرون در زمینه شرم و مکافات، که نتایج اعمال نادرست را دردآورتر می‌سازند محدود نمی‌کند. از دیدگاه میل، بشر به واسطه ارزش‌های درونی

دیگری چون وجدان، حس تقصیر برانگیخته می‌شود. چون ما نسبت به دیگران دارای احساس اجتماعی هستیم، آرزوی غیرخودخواهانه برای سعادت همگان غالباً برای ما به صورت نمونه‌ای اخلاقی درمی‌آید. حتی اگر دیگری مرا برای کارهای نادرست سرزنش و یا مجازات نکند، من خود را سرزنش خواهم کرد و این احساس ناگوار، پیامد دردآوری برای من دارد.

همچنین از نظر میل بهترین گواه در مطلوبیت سعادت، آن است که مردم واقعاً به آن تمایل دارند و چون هر فرد انسانی تمایل به سعادت خود دارد، نتیجه‌اش آنکه همه ما تمایل داریم تا هر کسی سعادت‌مند باشد. میل سرانجام عنوان می‌دارد که کاربردهای اجتماعی فایده‌گرایی با مسئله سنتی ارتقای عدالت کاملاً همخوانی دارد. عدالت شامل احترام به مالکیت و رعایت حقوق افراد شهروند است. در استفاده از اصل فایده‌گرایی، همه این عناصر عدالت به قدر کافی حفظ و مراعات می‌شوند. میل همچنین تأکید می‌کند که استفاده محدود و متناسب از محارم بیرونی در زمینه فایده‌گرایی، سازگاری و هماهنگی بهتری با احترام مشروع برای رفاه عمومی دارد. از نظر او دفاع از آزادی فرد انسانی به‌ویژه برای زندگی عادلانه بسیار حیاتی و ضروری است.

آزادی موضوع اصلی شاهکار میل، یعنی کتاب رساله‌ای در باب آزادی است که او به سال ۱۸۵۹ به چاپ رسانده است. این رساله نه تنها از مفهوم آزادی در سنت لاک دفاع می‌کند، بلکه اثری است که در آن اندیشه آزادی به خوبی توسعه یافته است. نزد لاک و لیبرال‌های هم مشرب او، هدف از لیبرالیسم دفاع از استقلال فرد در برابر دخالت‌های حاکمان دینی و غیردینی است. از نظر آنها، آزادی سیاسی به واقع همان فردیت آزاد است. اما از نظر میل چنین نیست. اصالت کتاب رساله‌ای در باب آزادی در این واقعیت نهفته است که مفهوم آزادی اجتماعی را نیز به حوزه آزادی سیاسی می‌افزاید.

میل نیز مانند پیشینیان خود سخت به آزادی از قید دولت اعتقاد دارد. اما هر جا که او از این اعتقاد سخن می‌گوید بر این نکته تأکید می‌کند که آزادی همان اندازه اهمیت دارد که اجبارها و ضرورت‌های اجتماعی. میل رساله‌ای

در باب آزادی را در شرایط زمانی و مکانی‌ای به چاپ رساند که محدودیت‌های تحمیلی از سوی دولت اندک، اما محدودیت‌های تحمیلی جامعه فراوان بودند. از این‌رو میل در قوانین ثبت نشده و فشارهای افکار عمومی، عنصری از محدودیت‌های اجتماعی می‌بیند که به اندازه خود دولت نیرومند هستند. از نظر او یک جامعه مدنی اصیل همواره باید آزادی‌های مدنی را برای شهروندان خود تأمین و این آزادی‌ها را در برابر دخالت‌های هر قدرتی تضمین کند. این امر حتی در شرایطی که حکومت خود بر پایه مشارکت دموکراتیک مردم بنیاد یافته باشد، باز مصداق دارد از نظر میل، ستم و استبداد اکثریت، به‌ویژه برای آزادی‌های فردی خطرناک است. میل عنوان می‌کند که عام‌ترین شیوه درمان آن است که از اقلیت بخواهی تا اکثریت را متقاعد کنند که دیدگاه‌های خود را تغییر دهند و یا بیاموزند که با هنجارهای پذیرفته شده اجتماعی سازگاری و هماهنگی یابند.

میل تعادل میان آزادی فردی و قدرت حکومتی را به شیوه‌ای نو مطرح می‌کند. طبق نظر او، قدرت تنها به خاطر یک هدف باید به گونه‌ای درست و عادلانه بر جامعه اعمال شود، و آن هدف پیشگیری از آسیب رسیدن به دیگران است. هر چند که قدرت مسئولیتی روشن و مشخص در حفاظت از شهروندان از تعرض یکدیگر بر عهده دارد، اما کاری به سایر اعمالی که آنها انجام می‌دهند ندارد. میل تا جایی که به مسائل آزادی فردی مربوط می‌شود، جزء به جزء همه مسائل مربوط به آزادی مرتبط با مفهوم سنتی زندگی و نیز آزادی مرتبط با مسئله سعادت را برمی‌شمارد.

بدین ترتیب، آزادی اندیشه، عقیده و بیان (چه عمومی و چه خصوصی)، و آزادی عمل فردی چنان مطرح است که آسیبی برای آزادی دیگری و زیانی برای آزادی شهروندان به بار نیاورند. حقیقت از راه آزادی بیان تداوم می‌یابد. و در کشاکش عقاید مخالف، مستحکم‌تر و نیرومندتر خواهد شد. میل با پی‌ریزی نظریه بنیادی خود در صدد توصیف و تصدیق هر کدام از مفاهیم آزادی که نام می‌برد، برآمده است.

۱. میل هشدار می‌دهد که حقیقت تا آنجا که ممکن است نیاز به پشتیبانی دارد. از نظر او، حقیقت هرگز مطلق نیست. حقیقت ترکیب حاصل از کشاکش اضداد است.

۲. آزادی عمل به اندازه آزادی اندیشه وسیع و دامنه‌دار نیست. زیرا شامل عمل دیگران نیز می‌شود.

۳. میل سرانجام به ذکر دو نمونه می‌پردازد که به نظرش می‌توانند شالوده نظری کل رساله‌ای در باب آزادی باشند.

الف) فرد به سبب زنده بودن برای جامعه ارزشی ندارد.

ب) اما فرد می‌تواند اعمالی انجام دهد که برای منافع دیگران زیانبار یا ارزشمند باشند، و به سبب اینکه می‌تواند مصدر این اعمال باشد، مورد توجه و اهمیت است.

باید به خاطر داشت که میل تنها به آزادی فرد توجه ندارد، بلکه به محدودیت‌های اساسی و الزامی، که باید برای حفظ منافع جامعه برای آزادی فردی قائل شد، نیز توجه می‌کند. اما میل میان ارزش عقاید مخالف و خطر تأثیرات کسانی که به دلیل فقدان ابزار فکری مسئولیت سیاسی ندارند، تمایزی قائل است. او سه فرض را در این زمینه پیش می‌نهد:

۱. عوام را می‌توان برای به عهده گرفتن مسئولیت‌های سیاسی شان آموزش داد.

۲. کسانی که راضی به پیروی و تبعیت از حاکمیت هستند، شمار قابل توجه و تعیین‌کننده‌ای را تشکیل می‌دهند.

۳. تنها تعداد معدودی که نسبت به حکومت بی‌اعتمادند، به قدرتی که مردم به صورت انتخابی به حکومتشان داده‌اند، معترض‌اند.

اگر وجود هرگونه تفاوت واقعی میان «حکومت برای مردم» و «حکومت توسط مردم» را هم بپذیریم، این ملاحظه میل بدین معناست که مردم توان

حفاظت از حقوق جمعی خود را ندارند. این مسئله ما را متوجه مباحث میل در کتاب او با عنوان ملاحظات در باب حکومت نمایندگی می‌کند که در واقع جمع‌بندی نظریاتی است که میل در آثار اولیه خود مطرح کرده است. میل در تألیف این کتاب، توجه خود را بیشتر به کار برد اصول بنیادی حکومت معطوف می‌کند تا به توسعه آن اصول. بدین ترتیب، ارزش کامل این کتاب تنها در ارتباط آن با فایده‌گرایی و آزادی است. زیرا تنها زمانی می‌توان ملاحظات متناسبی برای شکل روشنی از حکومت، و متناسب با نیازهای مردم در نظر گرفت که این موضوعات و اهمیت آنها در ذهن افراد روشن شده باشند. میل در تفسیرهای خود پیرامون کارکردهای مناسب حکومت، بر ماهیت پویای نظارت‌های حکومتی تأکید می‌کند. از دیدگاه او هر چه میزان هوشیاری، برانگیختگی و تمایل مردم بیشتر شود، حکومت نیاز کمتری برای تأمین و تضمین ترقی دارد.

دومین ملاک برای یک حکومت مناسب مربوط به دستگاه عملی آن حکومت و افزایش کیفیت آن است. آن شکل از حکومت که با این ملاک تناسب داشته باشد، حکومتی است که در آن شهروند هم دارای رأی و حق و هم دارای مسئولیت است. از نظر میل، سه شرط وجود دارد که طبق آنها حکومت نمایندگی امکان‌پذیر و عملی است.

۱. مردم راغب و راضی به آن باشند.
۲. مردم توانایی حفظ آن را داشته باشند.
۳. مردم توانا در حفظ آن، وظایفی را که برعهده دارند انجام دهند.

از این رو، منظور میل از حکومت نمایندگی، نوعی از حکومت است که در آن همه و یا دست‌کم بسیاری از مردم بتوانند از طریق نمایندگان انتخابی خود بر حکومت نظارت کنند. مدیریت واقعی و عملی در دست متخصصان خواهد بود، اما نظارت نهایی باید از سوی نمایندگان عموم مردم صورت پذیرد. آنها تعهد دارند که به عموم مردم اطلاع دهند و مسئولانی که توان اداره و مدیریت

حوزه مسئولیت خود را ندارند، برکنار و یا مؤاخذه می‌شوند. در حکومت نمایندگی نیز همانند هر شکل دیگری از حکومت خطرانی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. خطرات ناشی از بی‌توجهی و ناتوانی نمایندگان مردم.
۲. خطرات ناشی از وابستگی نمایندگان به منافع که با رفاه عمومی جامعه متناسب و سازگار نیستند.

سازوکار دفاعی مردم بر پایه رضایت و رغبت آنها در مراقبت و نظارت است و اگر آنها درک حقیقی از دموکراسی داشته باشند، می‌توانند به این هدف دست یابند و مانع گمراهی‌ها و سوءتفاهم‌ها شوند.

از نظر میل، امکان دو برداشت متفاوت از نام دموکراسی وجود دارد. اندیشه ناب دموکراسی در این خلاصه می‌شود که حکومت متعلق به همه مردم و به دست همه مردم باشد و آنها به گونه‌ای برابر در آن ذخیل باشند. اندیشه دموکراسی به معنای عام آن، شامل حکومت همه مردم از سوی اکثریت مردمی است که حق برابر در آن دارند.

چارچوب نظری دموکراسی در دیدگاه میل، در واقع از الگوی پیشنهادی او برای اصل «سعادت حکومتی» نشأت می‌گیرد:

۱. میزان توجهی که در بهره‌مندی از کیفیت‌های مناسب در جهت حفاظت از حکومت می‌شود.
۲. میزان گرایش که به افزایش سطح کیفیت‌های مناسب در جهت آموزشی شهروندان و نمایندگان آنها نشان داده می‌شود.

میل، برای عملی‌کردن این ملاک، دو اصل زیر را مورد توجه قرار می‌دهد:

۱. اصل مشارکت، که به تشریک مساعی هر چه بیشتر شهروندان برای ارتقای هدف‌های آموزشی حفاظتی حکومت نیاز دارد.

۲. اصل رقابت، که بر شایستگی و نفوذ شهروندان متخصص تر و کیفی تر توجه می‌کند و بر این باور است که میزان تخصص هر چه بیشتر باشد هدف‌های آموزشی-حفاظتی را می‌توان بیشتر ارتقا داد.

بدین ترتیب، مسئلهٔ میل این است که چگونه این دو اصل را با همدیگر سازگار کند و کنار هم قرار دهد. به دو طریق می‌توان این دو اصل را در زندگی سیاسی عملی ترکیب کرد و به کار بست:

۱. تعادل میان ارزش‌های رقابت و مشارکت، که از طریق نهادهای سیاسی در هر زمان می‌تواند صورت پذیرد.
۲. تنش میان ارزش‌های رقابت و مشارکت را می‌توان با بهترکردن تدریجی رقابت شهروندان و جلب آنها به مشارکت فرو نشانند.

در این کتاب نویسنده می‌کوشد تا با پاسخ به پرسش «فلسفه سیاسی مدرن چیست؟» سیر شکل‌گیری آن را در تاریخ اندیشه سیاسی غرب مورد بررسی قرار دهد.

این تلاش فلسفی در قالب درس‌هایی درباره نظریه‌های سیاسی اندیشمندانی چون هابز، لاک، اسپینوزا، روسو، کانت، هگل، میل، توکویل، کنستان و مارکس عرضه شده است. این درس‌ها که بین سال‌های ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۱ در دانشگاه تورنتو ارائه شده است. به منزله کوششی است در جهت فهم مبانی فلسفی مدرنیته سیاسی. این روند مدرنیته سیاسی در واقع با گسستی با نظریه الهی - سیاسی به وجود می‌آید که خود تبدیل به سنت در زمینه اندیشه سیاسی می‌شود. بدین معنا، سیاست مدرنیته در منشأ مدرنیته سیاسی قرار می‌گیرد.

نشرنی منتشر کرده است

اندیشه عدم خشونت

تأملات هگلی درس‌هایی درباره پدیدارشناسی ذهن هگل

تاگور وجدان بشر

شوپنهاور و نقد عقل کانتی

گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت

وجدان زندگی گفت‌وگو با جورج استاینر

موج چهارم

از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم:

(۱) اندیشه‌های مارکسیستی

(۲) لیبرالیسم و محافظه‌کاری

۲۸۰۰ تومان

ISBN 964-312-714-1



9 789643 127145



نشرنی