

پروتاگوراس معتقد بود: «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس چیزهایی که هست و مقیاس چیزهایی که نیست» (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۱۰۶). این جمله روح تمام آن چیزی است که شهروندی یونان باستان و دموکراسی یونان باستان، بر آن استوار شد و در آتن به ظهور رسید، اجتماع سیاسی کوچکی، در دست شهروندان متشکل از بازرگانان، حرفه‌مندان و کشاورزان بود که با حق رای خود می‌توانستند در امور سیاسی دولت شهر مداخله کنند و از این طریق، و تنها به واسطه حضور خود، یعنی ویژگی دموکراتیک نظام سیاسی مختار، منابع قدرت و ثروت را تحت نظارت قرار دهند (Sabine, 1963, p. 4-9). وضعیتی که مورد رضایت افلاطون نبود و ارسطو نیز با آن به جدال پرداخت. اما به هر حال، در قالب جدیدی با مفهوم نظام انسان‌محور، حکومت انسان نخبه یا نهاد نخبگان، این دموکراسی ابتدایی قدیم را هدایت کرد. این موضوع معمولاً به شکل دولت ارگانیک یا اندامواره، مورد مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد و علی‌رغم تداوم نظری در مفهوم دموکراسی، به نظر می‌رسد به لحاظ تاریخی تعارض آشکاری با مفهوم دموکراسی دوره جدید وجود دارد.

امروزه واژه «دموکراسی» در ادبیات جدید، بر خلاف ادبیات کلاسیک قدیم، معنا و مفهومی شایع و مردم‌پسند دارد. از این‌رو، مورد استفاده بسیاری از حاکمان و نظام‌های سیاسی جهان، از طیف‌های مختلف، لیبرال، غیرلیبرال، نظام‌های سکولار و دینی قرار گرفته است. به گونه‌ای که مخالفت با آن، از سوی عالمان سیاسی و گروه‌های اجتماعی از طریق رسانه‌های جمعی و هم از سوی نظام سیاسی حاکم در امر سیاست و در عرصه حوزه عمومی و نظام شهروندی، بازتابی در حد ترک عمل اخلاقی و انجام عمل مخالف با قوانین طبیعی و انسانی دارد. حاکمان و باورمندان اغلب نظام‌های سیاسی امروز جهان، اعم از نظام‌های عقل‌محور، شریعت‌محور و طبیعت‌محور، اصرار دارند که نظام سیاسی خود را دموکراتیک و یا حداقل به لحاظ جوهری و روشی «دموکراتیک» جلوه دهند. از این‌رو، گروه‌های سیاسی تلاش می‌کنند تا در عرصه رقابت و تعامل، از محور دموکراسی حداقل در سپهر نظر دور نشوند. مطالعه اینکه چرا و چگونه روش‌های دموکراتیک حکومت، حداقل با قرائت امروز در ابتدا مغضوب، اما به تدریج و در طول جریان‌های طولانی سیاسی اجتماعی تاریخی از سوی عموم مردم پذیرفته و از سوی حاکمان نظام‌های سیاسی و اجتماعی برگرفته و بعضاً به ایشان تحمیل شد، خود یکی از شاخه‌های مطالعاتی اندیشه سیاسی است. اما مرور اجمالی ادبیات دموکراسی از یونان قدیم تا به دموکراسی‌های پیشرفته امروز، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه این اندامواره دولت به تعبیر سقراطیان در دوره جدید،

آزادی معقول و دموکراسی اجتماعی

Shariat@isu.ac.ir

فرشاد شریعت / دانشیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)
دریافت: ۱۳۹۲/۶/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲

چکیده: این مقاله ضمن کالبدشکافی مفهوم «دموکراسی» در ادبیات کلاسیک غرب، در سه برش تاریخی در فلسفه سیاسی یونان باستان، فلسفه سیاسی مسیحی و دوره جدید، نشان می‌دهد که چرا و چگونه دموکراسی در فلسفه سیاسی غرب مفهومی معطوف به غایتی آرمانی است. به عبارت دیگر، این مقاله، با شالوده‌شکنی مفهوم دموکراسی به مثابه ابزار یا روشی برای جمهور و با نگاه به دموکراسی از منظر دموکراسی اجتماعی، به‌عنوان مفهومی ایده‌آل، بر آن است تا نشان دهد دموکراسی پیش از آنکه وابسته به شکل جمهور باشد، معطوف به محتوایی است که آرمان آن جز با آزادی معقول به دست نمی‌آید. خویش‌کاری افلاطون و نوع‌دوستی ارسطو و شریعت‌مداری اهل کلیسا، هیچ‌یک به لحاظ محتوی، با آنچه که در دوره جدید و پس از ظهور هابز و لاک، به‌عنوان «لیبرالیسم» خوانده شده، تفاوت ماهوی ندارند. آنچه که تحت عنوان لیبرالیسم و با دموکراسی لیبرال قرائت می‌شود، مسئله‌ای محتوایی و نه شکلی است که می‌تواند در آرای فیلسوفان قدیم مورد بازخوانی مجدد و در آرای فیلسوفان جدید بازتفسیر شود.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی یونانی، آزادی معقول، سیاست کلیسایی، دموکراسی اجتماعی.

۱. گسست اول: دموکراسی یونانی

دموکراسی یونانی، اولین دموکراسی در جدایی دوره باستان یا مواجه انسان یونانی با پرسش از «اصل» است که در پرتو خودباوری یا اومانیسم هلنیستی قرار دارد؛ باوری متفاوت از تمدن شرقی از چین تا مصر باستان، با احاطه خدایانی که مهر، کین و باوری انسانی دارند، اما از انسان قدرتمندترند و انسان یونانی قصد دارد که راز این قدرت را کشف کند. پس کشف عوالم غیرانسانی را رها می‌کند و مفاهیم انتزاعی را از جهان اکبر، به جهان اصغر تقلیل می‌دهد. سوفیسم یونانی و تأثیرات سیاسی آن در فلسفه افلاطون و ارسطو مهم‌ترین، حداقل نزد فیلسوفان سیاسی، نتیجه این گسست است.

خویش‌کاری افلاطونی

افلاطون در نظریه خود موسوم به «فیلسوفشاه»، جامعه سیاسی را به شیوه‌ای ارگانیک ترسیم می‌کند که براساس آن مدعی است که چشم بصیرت، تنها نصیب کسانی می‌شود که استعداد طلایی خود را تحت شرایط خاص پرورش داده و با قوه عقل، میان دو جزء شهوانی، که انسان را به سوی اشتیاقات مربوط به عالم جسم و امیال بدنی، نظیر ثروت‌اندوزی و یا رفع نیازهای جنسی سوق می‌دهد، و جزء همت و اراده، که وی را به سوی کسب شجاعت و شرف رهنمون ساخته و میان آنها تعادل برقرار می‌کند. به نظر افلاطون «جزء شهوانی نفس، بزرگ‌ترین قسم نفس را به خود اختصاص می‌دهد و طبیعتاً به گونه‌ای است که اشتیهای سیری‌ناپذیری در جمع ثروت دارد» (Plato, 1983, p: 219-442 a). اما تعقل انسانی می‌تواند آنرا به مدد همت و اراده تحت اطاعت خود درآورد. به عبارت دیگر، جزء همت و اراده در نفس همواره در مقام «معاونت» جزء عقلانی نفس است و با احترامی که برای کسب شجاعت و شرف قائل است، مراقبت می‌کند که ارابه‌ران، علی‌رغم وجود اسب سرکشی چون جزء شهوانی، که به ارابه بسته شده، بتواند ارابه را در مسیر خود هدایت کند (Plato, 1983, p. 174-175, 410d-e, 411a).

به نظر افلاطون، کمال این عقل نزد فیلسوفشاه است. در واقع، «رهبران آینده» بایستی علاوه بر آموزش‌های بدنی و نظامی، بخش قابل توجهی از عمرشان را به مطالعه علوم مختلف، از جمله حساب و هندسه، اختصاص دهند تا با پرورش ذهن تحلیلی در خود، آمادگی لازم را برای ورود به مراحل بعدی کسب کنند. در غیر این صورت، امتیازات ورود به مرحله بعدی را کسب نمی‌کنند (Plato, 1983, p. 349-354, 537a-540e).

افلاطون بر این باور است «تا زمانی که فلاسفه پادشاه نشوند و یا تا زمانی که پادشاهان به مقام فیلسوفی نرسند»، پیوند میان فلسفه و پادشاهی و به‌بیان دیگر، پیوند میان اخلاق و قدرت برقرار

به تعبیر هابز به ماشینی تبدیل شد که هدایت آن، که به مراتب از انسان بزرگ‌تر و باشعورتر بود، از توان انسان، به منزله فرد واحد صاحب قدرت خارج شد (شریعت، ۱۳۸۹). اگر جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفده، در مقدمه کتاب *دو رساله حکومت*، اشاره داشته که دیگر آن‌چنان که رابرت فیلمر و مدافعان وی اصرار دارند، نباید به دنبال فرد صالح، بلکه باید نگران چگونگی اداره حکومت بود، در واقع، پاسخی به جریان دموکراسی خودافزاینده است. اگرچه به لحاظ جوهری، دموکراسی‌های امروز با آنچه که افلاطون به‌عنوان دشمن آن، حداقل به تعبیر کارل ریموند پوپر، با آن جدال می‌کرد، به شدت متفاوت شده است (Popper, 1945).

نکته دیگری که کمتر در ادبیات سیاسی به آن اشاره شده، حضور عقل در معادلات زندگی، نه صرفاً به جهت فلسفی، بلکه ماهیتاً دینی است که در دوره جدید، مسلم و بدیهی پنداشته شده است و دیگری، گسترش علم است که منطقاً جدا از عامل عقلی نیست، اما به‌عنوان عاملی مستقل و در نهایت به‌عنوان علت تامه در گسترش تعبیر ماشینی دولت و کاربست جریان دموکراتیک در ایجاد نهادهای سیاسی نقش محوری داشت. در مجموع، این عوامل را به‌عنوان مهم‌ترین عوامل جریان دموکراتیزاسیون، یعنی انتقال قدرت از نهاد پادشاه به نهادهای مردمی در طول تاریخ به شمار آورد.

این مقاله، در مطالعه نظری خود بر آن است تا نشان دهد که اگر چه به لحاظ تاریخی، وقوع دموکراسی در تاریخ اندیشه سیاسی با گسست مواجه شده است، اما به لحاظ نظری یک تداوم تاریخی و جریانی از تشکیل حکومت‌های دموکراتیک محسوب می‌شود؛ تداومی که به سوی معقولیت و اجتماعی شدن در حرکت بوده است. از سوی دیگر، این مقاله درصدد است نشان دهد که علی‌رغم باور غالب مبتنی بر جریان مدرنیزاسیون و تلازم مکانیکی شدن برای دموکراتیزه شدن حکومت، ضرورتاً ارتباط وثیقی برای این باور وجود ندارد. به عبارت دیگر، این مقاله نشان می‌دهد که انداموارگی که بیشتر در وصف دولت‌های سیاسی قدیم آمده است، و مکانیکی بودن، که بیشتر از ویژگی‌های دولت‌های جدید محسوب می‌شود، ضرورتاً تعیین‌کننده دموکراتیک بودن نظام سیاسی محسوب نمی‌شود، بلکه دموکراسی پیش از آنکه امری سیاسی و معطوف به حکومت باشد، امری اجتماعی و معطوف به معقولیت انسانی است. این مقاله، با برش تاریخی و مرور متون فلسفه سیاسی از تاریخ فلسفه سیاسی قدیم و جدید، ضمن مطالعه سیر تحول معقولیت و اجتماعی شدن محتوای دموکراسی، نشان می‌دهد که مفاهیم غیرلیبرالیستی قدیم، نسبت به برخی مفاهیم جدید و لیبرالیستی، به لحاظ معنا به مفهوم دموکراسی نزدیک‌تر است.

نخواهد شد؛ زیرا فلاسفه نه جبون و نه ستمگر، بلکه میانه‌رو و فروتنند و به جای عشق به پول و تجملات زندگی، به معرفت عشق می‌ورزند. پس وقتی که قدرت در دست آنها قرار می‌گیرد، آنرا نه در راه منافع شخصی و افزودن ثروت، بلکه برای مصلحت دولت صرف می‌کنند (Plato, 1983, p. 262, 473d). فیلسوفشاهِ افلاطون در نقش حکیمی راستگو و درست‌کردار است که جز به خیر عموم نمی‌اندیشد. بنابراین، گرچه ممکن است اداره جامعه در جمهور به شکل طبقاتی به نظر برسد، اما شاکله حکومت در اندیشه خویش‌کاری است اعضای جامعه بیشترین بازده را برای زندگی اجتماعی خود ایجاد کنند. روشن است فیلسوفی که *افلاطون* با نگاه به *سقراط*، به‌عنوان بهترین، شجاع‌ترین و خردمندترین فرد آن، در جمهور به تصویر می‌کشد، نه معطوف به نظام طبقاتی، بلکه معطوف به شایستگی است که جز در فضای جامعه آزاد و باز میسر نیست. ناگفته پیداست که در این راه «زنانی پیدا شوند که شرایط ضروری و طبیعی گفته شده را دارا باشند، با مردان مساویند» (Plato, 1983, p. 345, 540c).

نوع دوستی ارسطو

ارسطو نیز در تمثیل ارگانیک خود از نفس، هیأت حاکمه را به‌عنوان قوه عاقله دولت، موظف به هدایت عقلانی شهروندان کرد. از این‌رو، آموزش فضیلت مدنی، یعنی تعهد و التزام به مصلحت و خیر عمومی، وقتی برقرار می‌شود که زندگی اجتماعی و فعالیت‌های مدنی شهروندان در مسیر زندگی عقلانی هدایت شود. از این‌رو، برای حل این مسئله، باب جدیدی را در اخلاق نیکوماخوس و سیاست گشود که پیش از آنکه سیاسی و یا طبقاتی و یا غیردموکراتیک باشد، به نظر می‌رسد مهم‌ترین وجه اخلاقی و اجتماعی بودن سیاست وی را تقریر می‌کند (Aristotel, 2000- A, par: 1140-41).

افلاطون در جمهور، جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که هر یک از گروه‌های اجتماعی، یعنی کارگران، پاسداران و فیلسوفان، تلاشی همه‌جانبه و در عین حال، با کارویژه مستقل، به عهده داشته باشند و ضمن خویش‌کاری با همکار مشترک به اصلاح دولت بپردازند که حتی با قرائت امروز نیز غیردموکراتیک به نظر نمی‌آید. اما *ارسطو* از منظر دیگر، طرح دوستی نسبت به هم‌نوع خود را محور بحث اخلاقی و سیاسی خود قرار داد. به این ترتیب، با ایجاد فرآیند دوستی، محصول کار در مدینه به انصاف میان شهروندان تقسیم می‌شد. روشن است که با وجود دوستی در مدینه، هر کس به کاری اشتغال داشت که طبیعت وی با آن کار سازگارتر بود؛ زیرا با وجود مشارکت منصفانه و توزیع دوستانه کار، اندیشه مدینه فاضله نیز در عمل حاصل بود. از این‌رو، *ارسطو* نقش «فضیلت دوستی» را مهم‌ترین نقش، در برتری قدرت مدینه دانسته است؛ زیرا دوستی موجب می‌شود که شهروندان بدون ترس از

آینده، حتی در آموزش شیوه‌های تولید به دیگران، با هم تعامل کنند (Aristotel, 2000-A, par: 1140-41). پس زندگی خوب و شاد نیز در رعایت چارچوب‌های فضیلت‌مآبانه زندگی تعریف می‌شود. بنابراین، هرگاه که این فضایل «بهتر» و «کامل‌تر» تجلی کنند، زندگی شادتر و سعادت‌مندانه‌تر خواهد شد (Aristotel, 2000-A, par: 1140-41). چه تضمینی بالاتر از اینکه انسان ماهیتاً «خوب» است و همواره در صدد است که با کار بهتر خود، شادی بیشتری بیافریند (Aristotel, 2000-A, par: 1106). *ارسطو* بر این باور بود که «آدمی اگر از کمال بهره‌مند باشد، بهترین جانداران است و کسی که قانون را، که طبیعتاً عنصر عقلانی مدینه محسوب می‌شود، گردن نمی‌نهد، و نه داد می‌شناسد، بدترین آنهاست» (Aristotel, 2000-B, p: 123, III:15, 1253a) کسی که نمی‌تواند با دیگران زیست کند، عضو شهر نیست. بنابراین، شهر گرچه پدیده‌ای محصول اجزای لایتجزای خود است، اما به لحاظ رتبه‌ای بر فرد مقدم است (Aristotel, 2000-B, p: 122-123, III:14, 1253a). این امر، اگرچه به لحاظ نظری با فردیت انسان دموکراتیک، در دوره مدرن ناسازگار است، اما عملاً غیردموکراتیک محسوب نمی‌شود.

شاید مهم‌ترین تصریح *ارسطو* به غیردموکراتیک بودن خود، معطوف به تقسیم‌بندی حکومت‌ها و انتخاب نظام پادشاهی به عنوان حکومت آرمانی‌اش است. وی براساس انواع خوب و بد حکومت‌ها و نیز تعداد حکومت‌کنندگان، انواع حکومت‌ها را به شش نظام سیاسی و در دو گروه خوب و بد طبقه‌بندی می‌کند. پس هنگامی که فرد یا گروه اندک و یا گروه بسیار برای منافع یا صلاح عموم حکومت کنند، نظام سیاسی حاکم خوب است. هنگامی که این حکومت در خدمت منافع خصوصی درآید، نظام سیاسی فاسد است. از این‌رو، پادشاهی، آریستوکراسی و پولیتی در میان سازمان‌های حکومتی خوب و تیرانی، لیگاری و دموکراسی در میان حکومت‌های فاسد تقسیم‌بندی می‌شوند. حکومت تیرانی وقتی حاصل می‌شود که فرمانروا فاسد شود. هرگاه گروه اندک در حکومت آریستوکراسی زر و زور خود را از جامعه سیاسی دریغ داشته و در خدمت خود درآورند، حکومت لیگاری حاصل می‌شود. هرگاه طبقه فقیر جامعه، که به شماره بسیارند، نظام سیاسی را در اختیار بگیرند، حکومت دموکراسی پدید می‌آید (Aristotel, 2000-B, p: 122-123, III:14, 1253a).

حکومت آرمانی *ارسطو* پادشاهی است. در چنین حکومتی، حاکم با در دست داشتن منابع ثروت و قدرت، در خدمت جامعه سیاسی خواهد بود و از جان و مال مردم محافظت می‌کند. مهم‌ترین شاخصه چنین حکومتی «تبعیت فرمانروا از قوانین مدینه» است. از این‌رو، آریستوکراسی نیز معمولاً در کنار پادشاهی قرار می‌گیرد؛ زیرا هنگامی که پادشاه خود را منزله از پلیدی و تابع مصلحت عموم کند، نوعی

حکومت مبتنی بر آریستوکراسی یا حکومت مبتنی بر «ثروت، فضیلت و توده آزاده مردم» پدید می‌آید که حکومت بهترین مردمان است (Aristotel, 2000-B, p. 150, IV:VIII:7, 1294a). از نظر ارسطو هر دو این حکومت‌ها مبتنی بر عدالت و مآلاً خوب تلقی می‌شوند، اما آرمانی و به‌دور از واقعیت هستند. در واقع، نوع واقعی آنها حکومت خودکامه و الیگارش‌ی است. حاکم خودکامه، همواره در فکر ارضای امیال خود است و به مصالح عموم توجه نمی‌کند. از آنجاکه توده مردم از او ناراضی هستند، مجبور است ارتشی مسلح برای حفظ حکومت خود تدارک ببیند. بنابراین، گرچه حکومت خودکامه وجود دارد، اما معمولاً از عمر کوتاهی برخوردار است؛ زیرا در اندک زمان برای حفظ خود به الیگارش‌ی تبدیل می‌شود. الیگارش‌ی نقطه مقابل آریستوکراسی است؛ با این تفاوت که در اینجا «عشق به پول» جانشین «عشق به شرف» شده است. الیگارش‌ی حکومتی بادوام است و تا زمانی که مستمندان علیه آن قیام نکرده‌اند، پابرجا می‌ماند. پس از آن نوبت بدترین حکومت‌ها، یعنی دموکراسی یا حکومت‌های مبتنی بر آراء «فرومایگان جامعه سیاسی» است (Aristotel, 2000-B, p. 149, VI:V:1-3, 1292 a-b).

بدین ترتیب، همه نظام‌های سیاسی جهان، با کمی تفاوت، در دو نظام سیاسی الیگارش‌ی و دموکراسی، جای می‌گیرند. نوع اول حکومت، طبقه غنی و نوع دوم حکومت تهیدستان است. در نوع اول، گروه اندک، اما ثروتمند و در نوع دوم، گروه بسیار اما فقیر، قدرت سیاسی را در دست گرفته‌اند. ارسطو فارغ از عقاید آرمانی، ضمن پیوند میان آریستوکراسی و دموکراسی، به حکومت «طبقه متوسط» یا «جمهوری» رضایت می‌دهد و آنرا «پولیتی» نام می‌نهد و همگان را به سوی آن فرامی‌خواند (Aristotel, 2000-B, p. 149-150, IV:VIII:2, 1293b).

روشن است که نظام پولیتی سازمان حکومتی مردم میانه‌روست؛ مردمی که چشم طمع به مال دیگری ندارند و از زندگی متوسطی برخوردارند و در وقت حکم، حاضرند «معقولانه و با متانت» به نیاز مردم پاسخ دهند. ضمن اینکه از خشونت طبقه ثروتمند و «جنایات» آنها و «فرومایگی و تنگ‌نظری» طبقه فقیر و نیز بسیاری دیگر از صفات ناپسند آنها منزه هستند (Aristotel, 2000-B, p. 151, IV:XI:5, 1295b). طبقه مرفه هرگز خود را همچون سایر اتباع مدینه ملزم به رعایت قوانین و مقررات مدینه نمی‌کند. در مقابل، فقرا که از بسیاری از منافع مدنی محروم بوده‌اند، عقده‌ای از این محرومیت را بر دل داشته و همواره در صدد انتقام از طبقه ثروتمند هستند. هرچه این فاصله بیشتر شود، دشمنی بین دو طبقه نیز بیشتر خواهد شد. از این‌رو، تنها گروهی که می‌تواند به این کشمکش خاتمه دهد، همانا طبقه متوسط‌اند؛ «زیرا آنکه به اندازه مال می‌اندوزد، گوش به فرمان خرد دارد ... و کمتر سودای نام و

جاه در سر می‌پروراند». به این ترتیب، «نظام پولیتی» از آنجا که از افراد همانند و برابر تشکیل یافته، برترین نوع حکومت است، مشروط بر اینکه استعداد لازم برای برقراری چنین حکومتی در کشور موجود باشد (Aristotel, 2000-B, p. 151, IV:XI: 4-5, 1295b). با وجود این، آنچه را که ارسطو در وصف نظام پولیتی بیان می‌کند، با آنچه که در دموکراسی‌های مدرن و پیشرفته امروز وجود دارد، چندان متفاوت نیست. اگرچه تعارض آشکاری با آنچه که ارسطو خود دموکراسی می‌نامد، دارد.

۲. گسست دوم: دموکراسی کلیسایی

ظهور امپراطوری روم را می‌توان دومین گسست دوره غربی دانست. هرچند که لوگوس به‌عنوان عنصر عقلانی در فلسفه رواقی تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری و تداوم تمدن رومی و فرماندهانی چون مارکوس اورلیوس داشت، اما در عمل و در منظر کلی، در این دوره از تاریخ اندیشه با گسست قابل ملاحظه‌ای مواجه شده است. اما علی‌رغم برداشت غالب در ترویج جریان تغلب‌گرای امپراطور روم، به‌عنوان محور اصلی تاریخ، به نظر می‌رسد که جریان فکری غالب نه امپراطوری روم، که به لحاظ تاریخی و حتی نظری به بن‌بست رسید، بلکه تفکر فلسفه مسیحی است که در فلسفه کلاسیک به آگوستین‌گرایی یا ایده‌آلیسم و دوآلیسم آگوستین، و تومیسیم یا پیوند مسیحیت با اصول فلسفه ارسطو شهرت یافت.

دموکراسی الهی آگوستین

آگوستین بسان افلاطون، نفس را ترکیبی از سه نیروی عقل، شهوت و غضب می‌داند. این سه را نماینده سه نوع انسان فرمانروا، جنگجو و تولیدکننده معرفی می‌کند. اما در نهایت، تعریفی که وی از عدالت ارائه می‌دهد، در قالب «ارتباط بین انسان و خدا» و ناشی از دو نیروی «خیر» و «شر» معنی می‌شود. پس چنانچه ارتباط بین انسان‌ها خداپسندانه باشد، آنها به عدالت رفتار کرده‌اند و این مسئله حاصل نخواهد شد، مگر آنکه انسان‌ها در کمال تعادل روحی و جسمی به سر برده باشند (Ebenstein, 1960, p. 170). عنایت، ۱۳۵۶، ص ۱۲۲). به نظر آگوستین، عدالت اساس مدینه است و «اگر فرمانروا، آنرا کنار گذاشته باشد، سلطنتش چیزی جز دزدی و چپاول، نخواهد بود» (Ebenstein, 1960, p. 171).

آگوستین دموکراسی الهی خود را از مسئله هبوط و اخراج آدم از بهشت و تشکیل زندگی جاهلانه و ظالمانه انسان بر روی زمین آغاز کرد. مفهوم «گناه» نیز برای اولین بار معنی پیدا کرد. جهل و ظلمت انسان پس از هبوط، دو نیروی شهوت و جنگ را در مقابل خرد بر وی تحمیل کرد. این تقابل آغاز «سعی» انسان برای «جهاد» و بازسازی نقصان خود و بازگشت به بهشت محسوب می‌شود.

بنابراین، آدم مجازات شد که برای رستگاری و استفاده از نعمت‌های بی‌شمار آسمان، که وی به سادگی در دست داشت، کویر بکر را به آبادی تبدیل کند؛ خدا به او فرمان داده بود که برای آبادانی زمین ناچار است زمین را «پرجمعیت سازد» و آدم این‌گونه کرد. او تشکیل خانواده داد و مصمم شد که زمین را برای به‌دست آوردن غذا شخم بزند و با «عرق جبین»، شکم خود و خانواده‌اش را سیر کند. این تنها راه نجات و رستگاری بود تا از طریق تسلط بر سایر مخلوقات «بر ماهی دریا، پرنده هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کنند»، بر جهان مسلط شود (Holy Bible, Genesis, 28). او هرکس را که بخواهد برمی‌گزیند (Augustine, 1972 Bk. III, Ch.3) و کلیسا جایگاه برگزیدگان زمینی و گناهکار خداست؛ گناهکارانی که می‌خواهند از طریق ریاضت‌های نفسانی از قفس جسم به «شهر آسمانی» هجرت کنند. نزدیک‌ترین مکان برای هجرت و حرکت به سوی کمال جایی است که وی به شیوه‌ای رمزآمیز مفهوم «کلیسا» را در نظر دارد؛ محلی که می‌تواند بشر را به سوی کمال هدایت کند. «کلیسا» به‌عنوان نماینده و جانشین شهر آسمانی شهروندان جهان را به سوی اتحاد و برادری فرامی‌خواند و قصد دارد که همه انسان‌ها را حول یک محور، و به سوی یک جهت سوق دهد. این مسئله موجب می‌شود که انسان‌ها با وجود اختلاف عقیده و یا سلیقه، در خدمت خدا متحد شده و همواره به شیوه‌ای صلح‌آمیز زندگی کنند. هرچند که نام «کلیسا در هیچ‌جا به روشنی تصریح نشده است» (Ebenstein, 1960, p. 171).

شهر دنیا

شهر زمینی آگوستین هرچند از افلاطون اثر گرفته، اما فضایل مدنی در شهر، آن‌چنان که مطلوب نظر افلاطون است، منزلت ندارد. به نظر آگوستین، ایجاد تعادل در اجزای مختلف نفس، لزوماً نمی‌تواند انسان را به سوی فضایل مدنی هدایت کند؛ زیرا «عدالت پیشگی» با آنچه که او خدمت به خدا می‌داند تفاوت بسیار دارد (Augustine, 1972, Bk.XIX. ch.25). اما خادمان خدا صلح و آرامش را در فروتنی، تواضع و فقر می‌یابند و پیوسته در مقابل خدا طالب آموزش و رحمت او هستند و خدا اگر بخواهد، می‌بخشد. از این‌رو، اساساً دو رویکرد متفاوت در چگونگی استقبال از جهان ناسوت پیش روی ما قرار می‌گیرد. وجهی معطوف به زندگی متراضانه در دنیا و تحمل فقر و سختی برای رستگاری اخروی و نیز وجهی معطوف به زندگی عدالت‌پیشه برای تکامل و بسط جامعه مدنی و حرکت به سوی «مثل» یا «خیر اعلی» است. روشن است که در صورت اول، مدینه بستر مناسبی برای رشد مادی بشر فراهم نخواهد کرد. اما در حال ورود به کلیسا از روی اختیار است.

از نظر آگوستین پیروان دین مسیح بسان «مهاجران سرزمین بیگانه‌ای» هستند که برای برقراری

ملکوت خداوند، نیاز به صلح و آرامش دارند. شهر زمینی، اگرچه بر پایه عشق به خدا بنا نشده، اما با پشتوانه تعالیم مسیح و برقراری یک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مسیح صلحی پایدار را برای ایجاد مدینه‌ای باثبات به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر، آگوستین با توجه به دوره آشفته دوران حیات خود معتقد است که مسیحیت می‌تواند پایه‌های اخلاقی دستگاه حکومت را برای برقراری صلح و امنیت «امپراطوری در هم شکسته» تدارک ببیند (Augustine, 1972, Bk.XIX. ch.25).

تومیسیم و عبودیت محض

توماس آکویناس را می‌توان واپسین فیلسوف قدیم و صاحب نظام فلسفی کلاسیک دانست که اندیشه سیاسی غرب را پس از یک دوره گسست، در امپراطوری رم تداوم بخشید. کار مهم وی، پیوند میان عقل و دین و تکمیل راه ناتمام آگوستین یا پیوند میان ارسطو و دین و یا با عبارت دیگر، انضمامی‌تر کردن شهر خدا و دموکراسی الهی آگوستین بود. به نظر آکویناس، ایمان راستین وقتی معنی می‌یابد که با محک عقل سنجیده شود. عقلی که او از میان آثار ارسطو برداشت کرده بود و تلاش می‌کرد تا آن را با شریعت مسیح سازش دهد (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۳۲-۶۳۳). استدلال اصل توماس این بود که عقل مدخل هر نوع شناخت است و بدون آن، هیچ درکی از معرفت قابل انتقال نیست. بنابراین، باید عقل را در کنار ایمان قلبی از منابع شناخت معرفت محسوب کرد و بدون کناکش عقل، که واسطه شناخت است و ایمان، که بنای نظریه اخلاقی را در کالبد نظریه سیاسی می‌دمد، بنای جامعه سیاسی ممکن نیست.

آکویناس، با تکیه بر نظریات ارسطو، عقیده داشت که جامعه براساس نظم عقلانی و از پیش تعیین شده در حال حرکت است. کشاورزان و سایر نیروهای خدماتی کارشان تولید مواد خام غذایی و سایر خدمات اولیه است. رهبران مذهبی معقولیت آدمیان را فربه می‌کنند و رهبران سیاسی تعادل و حدود میان قدرت، ثروت و اخلاق را حفظ می‌کنند و همه این کناکش، در زیر چتر خداوند متعال و صانع هستی رخ می‌دهد؛ کسی که پروردگار عالم است و هدایت هستی بر عهده اوست (Aquinas, 1965, p.12). بنابراین، نوعی رابطه دیالکتیکی بین انسان با انسان به منزله اجزای هستی و انسان با انسان با تمام هستی رخ می‌دهد؛ رابطه‌ای که در درون و بیرون و در نهایت، با محوریت خدا انجام می‌شود. از این‌رو، می‌توان تومیسیم را نه جنبشی در مقابل آگوستین‌گرایی، بلکه سنتز حاصل از آن و ارسطوگرایی دوره توماس نامید که برحسب محتوا، اگر نه به لحاظ شکلی، به شیوه‌های دموکراتیک اجتماعی در دوره مدرن نزدیک‌تر می‌نماید.

به عقل و قوت استدلال می‌دهد، بی‌گمان در حوزه نظر، نقش بسزایی در دموکراتیزه کردن تعامل انسانی در شریعت مسیح ایفا کرده است (Aquinas, 1965, p. 218).

۳. گسست سوم: دموکراسی لیبرالیستی

گسست سوم در غرب متعلق به دوره رنسانس است. در واقع، آنچه که معمولاً در غرب به‌عنوان تجدید حیات پنداشته می‌شود، نه معطوف به گسست میان کلیسا و دوره جدید، بلکه معطوف به دستاوردهای پس از دوره جدید و مآلاً انقلاب صنعتی است که در اواسط قرن هجدهم در اروپا شکل گرفت. با این بیان، رنسانس، نه یک دوره طلایی، بلکه دوره‌ای پرتنش برای شروع یک دوره طلایی است که غرب را پس از چالش‌های فکری حاصل از رویدادهای مذهبی، اجتماعی و سیاسی به یک دوره ثبات منتقل می‌کند. شاید همان‌طور که راسل می‌نویسد: *لئوناردو داوینچی، میکلا آنجلو و ماکیاولی* از مهم‌ترین چهره‌های دوره انتقالی باشند که علم، هنر و سیاست دوره رنسانس را رهبری کردند (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۹۵)، اما بی‌تردید این تداوم اندیشه سیاسی، بیش از همه مدیون دو فیلسوف انگلیسی، یعنی *هابز* و *لاک* است.

دموکراسی مکانیکی هابز

توماس هابز نخستین کسی است که دیدگاه مکانیکی را، مبتنی بر یک حکومت قراردادی، در یک دستگاه کامل فلسفی تبیین کرده است. *هابز* روش خود را همان‌گونه که مک فرسون در مقدمه *لویاتان* توضیح می‌دهد، از روش «تجزیه‌ای - ترکیبی» *گالیله* برگرفت و برای جهان سیاست به کار بست (Macpherson, 1981, p.25-30).

بدین ترتیب، *هابز* به جای کلان‌نگری و آرمان‌گرایی فیلسوفان کلاسیک و اهل مدرسه، بر آن شد که با تجزیه پدیده جنگ به یک مجموعه اصول ساده و ابتدایی، به علل بروز جنگ میان افراد بشر و ضرورت *لویاتان* یا هیولایی به نام دولت پی‌برد و معتقد بود که برای تضمین صلح، باید برخی از آزادی‌های فردی را به اختیار قربانی کرد. از نظر *هابز*، قانون قواعدی است که به وسیله خرد ما کشف شده است، مثل قواعد ریاضی و همین قواعد وقتی پایش به اجتماع می‌رسد، به آن «قانون» می‌گوییم. بنابراین، *هابز* نمی‌گوید که قانون جامعه مدنی را پدید می‌آورد، بلکه می‌گوید که در جامعه مدنی این «قواعد اخلاقی» را «قانون» می‌نامند. پس قواعدی را که ما قواعد طبیعی می‌نامیم، مسبوق بر طبیعت هستند که به وسیله خداوند در کتاب‌های مقدس آمده‌اند. با خروج از *لویاتان*، حتی می‌توان نتیجه گرفت که از نظر *هابز* قوانین طبیعی، قوانینی هستند که ما را در حالت صلح نگه می‌دارند. بدون هیچ‌گونه

توماس قدیس با ارسطو هم‌عقیده است که طبیعت اجتماعی انسان‌ها و کناکش آنها با یکدیگر برای زندگی بهتر، اساس و منشأ تشکیل دولت است. اما تعریفی که او برای زندگی خوب ارائه می‌کند، دامنه‌ای وسیع‌تر از اهداف عملی و معنوی *ارسطو* و غایتی معطوف به جهان آخرت دارد. همین اعتقاد وی به جهان آخرت موجب شد که وی غایت دنیوی *ارسطو* را وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی برتر در جهان آخرت تلقی کند؛ زیرا سعادت حقیقی وقتی رخ می‌دهد که انسان جاودانه شود. این جاودانگی، بدون لطف و مراقبت خداوندگار حاصل نخواهد شد. به عبارت دیگر، بشر برای سعادت خود باید به فضایی توجه کند که خدا برای زندگی اجتماعی بشر و جاودانگی او ترسیم کرده است. افراد بشر تنها می‌توانند در داخل این چارچوب با یکدیگر تعامل داشته رستگار شوند. بنابراین، زندگی خوب، آن چنان که *ارسطو* می‌گفت، برای *توماس* نیز اهمیت دارد، اما مشروط به سازمانی است که با رضایت خدا و دستور او و به تعبیر *توماس* «تعبد» یا بندگی خدا، به جای بندگی طبیعی بشر، سامان می‌یابد و تنها در این صورت، انسان پس از مرگ در محضر او جاودانه خواهد شد (Aquinas, 1965 p:12).

قانون و وضع بشر

آکویناس در یک شیوه بدیع، در تضمین دموکراسی الهی *آگوستین*، قانون بشری را در کنار قوانین ازلی و ابدی، طبیعی و الهی قرار می‌دهد؛ قانونی معطوف به عقل عملی، که بشر معقول و محاسبه‌گر، برای تنظیم امور روزمره زندگی خویش وضع می‌کند و بدون آن، اساساً صحبت از هر قانونی، حتی قانون الهی، انتزاعی و بی‌فایده خواهد بود. هرچند برحسب ظاهر به نظر می‌رسد که با توجه به قوانین برشمرده شده، دیگر نیازی به قانون بشری نباشد؛ زیرا آن‌چنان که در توضیح قانون الهی آمده است، چتر خداوند و قوانین ازلی و ابدی و طبیعی، حجیت عقل عملی را بی‌فایده می‌کند.

آکویناس خود در پاسخ به این ایراد، ضمن مبنا قرار دادن عقل برای درک عالم محسوس، بر این عقیده است که قانون بشری از نگاه زندگی اجتماعی حتی ضروری‌تر از قوانین الهی است. روشن است که بدون عقل و تنظیم قواعد عقلی، فهم سایر قواعد و گفت‌وگو درباره آنها تا چه حد بی‌معنی خواهد بود؛ زیرا انسان برای بهره‌گیری از عقل الهی، ناگزیر است که اصول اولیه را به قواعد زبانی خود تبدیل کند تا زندگی اجتماعی خود را شکل دهد. بنابراین، هرچند سایر قوانین مهم هستند، اما این کناکش عقل است که می‌تواند میان آنها رابطه برقرار کند. این ایده‌آل تلاشی است که *آکویناس* برحسب ظاهر اقتدار کلیسا و دعوی وحدت دین، و سیاست و مرجعیت عقل دین در جامعه مسیحی و پیروان دین به ثمر می‌رساند. اما روشن است که با اولییتی که *آکویناس*

خصوصیت امری و دستوری، مثل قانون الاهی. در واقع، وجه امری یا اجباری این قوانین به کلی ثانوی است و نه تحت اجبار حاکم، بلکه تحت اجبار اخلاقی متبلور می‌شود (Hobbes, 1968, XV, 2).

وضع بشر

به نظر هابز، قوانین طبیعی، پایه‌ای‌ترین قوانین زندگی انسانی است و زندگی بدون رعایت این قوانین معنای انسانی ندارد و حتی گذار به وضع مدنی، بدون فهم آن ناممکن است. این قوانین، به فرد اجازه می‌دهد تا «به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن، هر کاری را که بر طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد». در وضع طبیعی، هیچ مانعی برای آزادی وجود ندارد. در عین حال، «حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی [نیز] در آن وضع معنایی ندارد» (Hobbes, 1998, Part I, Ch. 4, p. 86). اما قوانین، آزادی‌ها را محدود می‌کند. بدین جهت، آزادی در وضع مدنی با «فقدان موانع خارجی»، که معنای آزادی به معنای درست آن است، تفاوت دارد؛ زیرا قوانین ناخواسته، ضمن حمایت از امنیت انسان، «بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌های وی سلب می‌کنند» (Hobbes, 1998, 1-14, p. 86). از این رو، افراد انسانی برای حفظ خود ناچارند قوانین و اصولی مشخص از طبیعت و نوعی نظم عرفی به نام فضایل مدنی، حاصل از وضع دموکراتیک، تن دهند و براساس آنها قوانین مدنی مناسب و نسبتاً فراگیری را برای تمام شهروندان جامعه تدارک ببینند، به‌وجهی که با مواد اصلی قوانین طبیعی ناسازگار نباشد.

از نظر هابز، حضور در وضع قرارداد با یک نوع عقلانیت ناشی از استعداد عملی نیز همراه است. بنابراین، هنگامی که آدمی ایجاباً از برخی حقوق اجتماعی خود چشم می‌پوشد، دیگر حق مطالبه آنها را ندارد؛ زیرا این چشم‌پوشی به منزله این است که آدمی با بیش مدنی، از آزادی طبیعی برای احقاق حق خود صرف‌نظر کرده است. اما این ایجاب به هیچ وجه به معنای سلب دیگران از حق اصلی و اولیه خود درباره آن چیز نیست. پس، «نتیجه‌ای که برای یک کس به واسطه چشم‌پوشی کس دیگری از حق خودش حاصل می‌گردد، تنها کاهش موانع کاربرد حق اولیه آن کس، به میزانی معادل چشم‌پوشی آن کس دیگر از حق خویش است»؛ زیرا کسی که از روی عقل و با عمل آزاد و از روی اختیار، حق خود را نسبت به چیزی ترک کرده است، به دیگران التزام داده که «ممانعتی برای استفاده کسانی که چنان حقی به آنها اعطا و یا به نفع آنها رها شده است، ایجاد نکند» (Hobbes, 1998, 1-13, p. 87). با وجود این، عقل سلیم ایجاب می‌کند کسی که حق خود را وامی‌گذارد یا از آن چشم می‌پوشد، متقابلاً «انتظار دارد

که نفع دیگری عایدش شود» (Hobbes, 1998, 1-14, p. 88). هابز چنین انتفاعی را که براساس همزیستی مسالمت‌آمیز شکل می‌گیرد، وضعیت «قرارداد» می‌نامد (Hobbes, 1998, 1-14, p. 89). بر همین اساس، وضع صلح را فقط در همین وضعیت متصور می‌داند؛ زیرا هنگامی که نفع یا چشم‌پوشی از حق، صرفاً یک‌طرفه باشد، ناگزیر طرف دیگر ناچار است برای کسب سود خود، به خشونت و دشمنی متوسل شود. همچون زمانی که جان من در معرض خطر قرار می‌گیرد. در این صورت، دیگر جایی برای نفع من در آینده باقی نمی‌ماند و جنگ درمی‌گیرد (Hobbes, 1998, 1-14, p. 88). از این رو، به نظر هابز، ایجاد اعتماد در انجام مفاد قرارداد و وفاداری به انجام آن، محوری‌ترین وظیفه «لویاتان بزرگ» در پرهیز از جنگ و برقراری صلح و امنیت میان انسان‌ها است (Hobbes, 1998, 1-14, p. 89).

قدرت لویاتان

هابز، همانند افلاطون فعالیت کارگزاران عمومی را در سه سطح تعریف می‌کند که به نظر می‌رسد، ناظر به سه حوزه شناخت، یعنی حوزه سود و زیان مربوط به دنیای اقتصاد، حوزه صدق و کذب، مربوط به جهان علم، و حوزه بایدها و نبایدها، مربوط به قلمرو اخلاق باشد. به عبارت دیگر، برقراری تعادل میان متولیان این سه حوزه، یعنی نیروهای برانگیزاننده، نیروهای آگاهاننده و نیروهای بازدارنده، همان نقطه تعادلی است که سیاست حاکم، تحت عنوان قوانین مدنی، در آن متجلی می‌شود (Hobbes, 1998, 1-14, p. 160). به نظر می‌رسد، این تقسیم را بتوان اوج نگاه لیبرالیستی هابز و با توجه به بعد سوم قدرت، اوج نگاه دموکراتیک وی و ایجاد یک رابطه افقی در دولت مختار محسوب کرد. قرارداد اجتماعی هابز، صورت کامل حق و تکلیف دوطرفه است که در آن مردم به ازای تضمین آزادی فردی، قدرت سیاسی خود را به شخص پادشاه عطا می‌کنند. در مقابل، پادشاه در ازای قبول قدرت مطلقه، مکلف به حمایت از آزادی افراد جامعه است. روشن است که در قرارداد هابز، به‌رغم قبول نظام پادشاهی، نظم جدیدی در رابطه فرد و دولت برقرار می‌شود که بسیار متفاوت از نظم سنتی در دوران وسطا است. اینجا از قوانین جبری و استعلایی و گاهی اسطوره‌ای خدایان - و هرچه پیش آید، خوش آید - خبری نیست. حاکم، مسئول حفظ و تضمین آزادی است. در واقع، اجبار حاکم فقط و فقط وقتی موجه و مجاز است که در خدمت حفظ جان و مال و آزادی افراد باشد و مهم‌ترین وجه متمایز آزادی، احترام به زندگی مدنی و فضایل اخلاقی در نظام سیاسی مبتنی بر رابطه متقابل میان «امنیت و اطاعت» (Hobbes, 1998, p. 475, & 571) دانست؛ که اگرچه به لحاظ محتوایی از سیاست کلیسایی کمتر دموکراتیک‌تر است، اما قاعده‌مندتر شده است.

دموکراسی اجتماعی لاک

دموکراسی اجتماعی لاک را می‌توان محصول اوگیری چالش دستگاه کلیسا و نظام پادشاهی برای تقسیم دو حوزه دین و سیاست، در تقسیم حکومت و تبدیل حکومت پادشاهی به نهادهای مردمی جانشین در قرن هفدهم در انگلستان پس از رنسانس (Locke, 1968, p.65) و نیز تجربه عقلانیت سیاسی لاک در مستعمرات آمریکایی دانست (شریعت، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۶). لاک در مقدمه رساله دوم حکومت، به روشنی نهاد صالح را جانشین فرد صالح می‌کند (Locke, 1977, p.268). این تغییر در واقع تغییر ماهوی جریان فکر سیاسی در دوره جدید بود. بنابراین، خردمندی، میانه‌روی و شجاعت، که افلاطون حاصل جمع میان آنها را عدالت نامید، نزد لاک، جای خود را به قرارداد اجتماعی جدید داد، که وظیفه اصلی آن حفظ دارایی و آزادی، و تعادل میان آنها بود که لاک آن را در چارچوب آزادی معقول ترسیم کرده است.

آزادی معقول

رویکرد لاک در ترسیم یک نقطه تعادلی و آفاقی، همانند متقدمین خود، غور و غوص در وضع طبیعی بود. اما برخلاف اهل مدرسه، که انسان را در وضع اولیه محکوم به شرایط طبیعی می‌کردند، و برخلاف هابز، که وضع طبیعی را تخیلی می‌دانست، به نظر لاک وضع طبیعی و انسان آزاد در آن واقعاً وجود داشت، بلکه «همواره انسان‌هایی در چنین وضعی بر روی زمین وجود دارند و نیز خواهند بود» (Locke, 1977, p.267). لاک در نقد متقدمین خود در سیاست کلیسایی که «توافق اجتماعی» را نقطه آغاز جوامع سیاسی می‌پنداشتند (Hooker, 1925, p:187)، حتی وضع طبیعی را هم توافقی و قراردادی قلمداد کرده، اظهار می‌دارد که انسان‌ها طبیعتاً در این وضعیت هستند و در این وضعیت نیز باقی می‌مانند تا اینکه با رضایت خودشان «عضویت در یکی از جوامع سیاسی» را بپذیرند (Locke, 1977, p.277-278). به نظر لاک، برخلاف نظر قدیم، انسان به ما هو انسان، در وضع طبیعی از آزادی کامل برخوردار است (Locke, 1977, p.144)؛ همچنانکه آدم و حوا در بدو خلقت اینچنین بودند.

به نظر لاک، آدم و همسرش از بدو خلقت، از آزادی و حقوق کامل انسان برخوردار بودند. ایشان تنها انسان‌هایی بودند که در کمال توانایی عقلی و جسمی و بدون واسطه خلق شده بودند. از این جهت، آنها به کمک قانون عقل، «که خدا در وجود ایشان القا کرده بود»، قادر بودند مستقلاً و بدون نیاز به دیگری، از خود محافظت کنند. همین عقل قادر بود که آنها را راهنمایی کند تا به حق طبیعی فرزندان که از آنها متولد شده بودند نیز احترام گذارند و آنها را مورد مراقبت قرار داده، تغذیه کرده و

آموزش دهند (Locke, 1977, p.303-304). روشن است با این فرض فرزندان آدم، که در هنگام تولد از کمال عقل و نیروی جسم برخوردار نبودند، به همین نسبت از حق آزادی و مساوات کامل، نیز بهره‌ای نداشتند، اما این دوران بسیار موقتی بود (Locke, 1977, p. 304).

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که فرزندان آدم، از زمان تولد از قانون طبیعت بهره‌مند نمی‌شوند؛ زیرا آنها هنوز به آن قوه تعقلی که می‌توانست آنها را در وضع آزادی قرار دهد نرسیده‌اند. به عبارت دیگر، قانون طبیعت نشان از محدودیت‌هایی دارد که شناخت و رعایت آنها، در تشخیص مفهوم آزادی و مساوات، که لاک آنها را شرط کناکش پویای اجتماعی می‌داند، ضروری است (Locke, 1977, p.305). با وجود این، جای این پرسش باقی است که چگونه نزد لاک آزادی کامل انسان در قدم اول به بندگی طبیعی انسان تحویل می‌گردد؟ زیرا لاک در نقد اهل مدرسه، که انسان‌ها را در وضع طبیعی در شرایط بردگی معنی می‌کردند، اظهار می‌کند که انسان‌ها طبیعتاً در وضع کامل آزادی و مساوات قرار دارند. اما با طرح بحث قانون طبیعت مجدداً انسان را مقید به قانون طبیعت و اطاعت از آن کرده و اشاره کرده است که تنها بلوغ عقلی است که می‌تواند او را از قید بندگی آزاد کند. تناقض‌نما اینکه، لاک آزادی طبیعی بردگی انسان را دو روی یک سکه می‌دانست. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، چه وجه تمایزی بین لاک و متقدمین و فلسفه سیاسی قدیم وجود دارد؟ این نکته‌بینی کاملاً بجاست، اما رمز این پاسخ در تبیین فقره ۵۷ رساله دوم، از دو رساله حکومت نهفته است (Shouls, 1992)؛ به نظر می‌رسد، تمایز بحث لاک از متقدمین، در تمییز وی در بیان دو مفهوم آزادی (Liberty) و رهایی (Freedom) پنهان است (شریعت، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱-۱۴۵).

بنابراین، آزادی، همان‌گونه که گفته شد، به این معنی نیست که انسان رها باشد تا هرچه را که می‌خواهد انجام دهد... بلکه منظور از آزادی نوعی از رهایی است که او را قادر می‌سازد تا ضمن رعایت و احترام به قانونی که او آن را پذیرفته است به امور، اعمال و رفتار، جان و مال و نیز تمام دارایی خود رسیدگی کند و آنها را مرتب و منظم سازد (Locke, 1977, p.305-306).

روشن است که نزد لاک، آزادی بدون قانون گرچه بی‌معنی نیست، اما غیرواقعی است. او مفهوم آزادی را تنها چارچوب قانونی آن فهم می‌کند. اما زندگی در چارچوب قانون عقل بالغی را طلب می‌کند که قادر باشد این قانون را درک کند. بنابراین، نقطه آغاز قرارداد اجتماعی، زمانی است که این چارچوب با فاهمه انسانی درک شود.

دموکراسی اجتماعی لاک، صرف نظر از آزادی معقول، قرائتی هابزی است و با وجود نقدهای بسیاری که به جریان دموکراسی و یا لیبرالیسم لاک در مالکیت انحصاری یا فردگرایی انحصارطلبانه وی وجود دارد (شریعت، ۱۳۸۶)، بحث قرارداد وی در تعامل با آزادی معقول تقریباً بی‌عیب و نقص ارائه شده است. لاک قرارداد اجتماعی هابز را آن‌چنان با آزادی معقول پیوند می‌دهد که هم لویاتان قدرت طلب و هم آزادی‌های اجتماعی برپا باشند. از این‌رو، با فرض اینکه انسان معقول لاک پذیرفته شود، دموکراسی ایده‌آل وی، تنها در وضع قرارداد صورت اجتماعی به خود می‌گیرد که می‌توان آن را مدل اصلی دموکراسی جدید، اگر نه دموکراسی ایده‌آل در نظر گرفت. به عبارت دیگر، لاک هم غایت قدرت فرد را از طریق برکناری دولت، هم غایت قدرت دولت را از طریق عهد یا قرارداد اجتماعی به شکلی بدیع تعریف می‌کند. که با توجه به پایداری آن نسبت نظریات بدیل، آرمانی‌تر و در عین حال، کارآمدتر جلوه می‌کند.

«عهد» و «قرارداد» دو واژه‌ای است که لاک در مباحث فلسفی و سیاسی خود به کار برده است. پیتیر لسلت، در مقایسه این دو مفهوم در دو رساله حکومت، کلمه «عهد» را نزد لاک مفهومی عام‌تر غیررسمی‌تر و متداول‌تر و امور غیرسیاسی تعریف کرده است. همانند «عهد اخلاقی که ما با خدا یا با مردم داریم» (Locke, 1967, p.225)، اما «قرارداد» مفهومی اخص از عهد و در معنای قانونی و رسمی آن به کار گرفته شده است (Laslet, 1977, p:113). با وجود این، تصریحی از لاک وجود ندارد و اینکه لاک وضع طبیعی و قوانین ساده آن را با لفظ «عهد» و وضع مدنی و قوانین موضوعه را «قرارداد» نامیده باشد، چندان روشن نیست. مطالعه دو رساله حکومت هم استنباط جدیدی به دست نمی‌دهد. برای مثال، لاک درباره زمین‌های بی‌صاحب در انگلستان، که در وضع طبیعی غیرمتنازع فیه خوانده شده، از واژه «عهد» استفاده کرده است (Locke, 1967, p.292). همچنین در «مشترکات معهود» (Locke, 1967, p.288-289) و نیز اظهار او در اینکه «با عهد و توافق، مالکیت بر مبنای کار و کوشش آغاز شد» (Locke, 1967, p.299) و نیز آنجا که می‌گوید: «عهد برای حاکمیت اختصاصی بعضی از انواع انسانی تصریح نشده» (Locke, 1967, p.286)، از واژه «عهد» استفاده شده است. لاک همچنین تراضی در امور غیرمجاز را با واژه «عهد» توضیح داده است. مثل آنجا که می‌گوید: انسان نمی‌تواند به بردگی خود رضایت دهد و بر آن تعهد کند (Locke, 1967, p.284). همچنین بطلان تعهد پدر در باب التزاماتی که او در خصوص فرزندان و آیندگان خود در اطاعت

از حکومت داده است (Locke, 1967, p.315, & 346,347)، و در رساله اول در نقد فیلمر: «اگر استدلال شود که قدرت معهود می‌تواند به واسطه ارث منتقل گردد» (Locke, 1967, p.214).

اما در این میان، مواردی هم وجود دارد که لاک از واژه عهد و قرارداد، متنوع و گاه بدون ملاک استفاده کرده است. «قرارداد موقت بین خدمتگزار و ارباب»، که با تمایز فوق می‌بایست عهد نامیده می‌شد (Locke, 1967, p:322)، و یا «وصلت بین زن و مرد»، که لاک گاه از واژه عهد و گاه از قرارداد استفاده کرده است (Locke, 1967, p. 321 & 212,213)، از این قرار است. به ظاهر، تنها جایی که به برداشت لسلت در تمایز عهد و قرارداد نزدیک‌تر است، فقره‌های ۹۷ و ۹۹ از رساله دوم است که لاک با بیان روشن‌تر تراضی مردم را در حکومت‌های ابتدایی عهد خوانده است. اما همین تراضی، در سطحی پیچیده‌تر و در جامعه سیاسی، که با حاکمیت افراد در جامعه رخ می‌دهد، «قرارداد» نام می‌گیرد. با این برداشت و نیز آنچه لسلت در تمایز دو مفهوم فوق گرفته بود، می‌توان به نتیجه‌ای قابل اطمینان رسید و با بیان دیگری استنتاج کرد که تمایز لاک در دو واژه فوق، ناشی از قدرت افقی است؛ زیرا هر جا بحث از قدرت واحد و سرسپردن موضوعات قدرت به آن قدرت واحد بوده، و آن قدرت واحد نیز براساس رضایت افراد و مشارکت در سطح افقی تشکیل شده باشد، لاک از واژه «قرارداد» استفاده کرده است. روشن است که لاک در صنعت خود، خالق لویاتانی است که فرد، تا حد امکان، در اوج قدرت قرار می‌گیرد؛ وضعیتی که به گونه‌ای تناقض‌نما ضمن هضم شدن فرد در لویاتان و لویاتان در فرد، هم مقام فرد و هم مقام لویاتان در شکلی متوازن و در کناکش متقابل قادر می‌شوند یکدیگر را تا حد معقول، هدایت کنند. و این بنیاد دولت عقل نزد لاک است (Locke, 1967, 332-333 & Gough, p: 24-46, & Larkin, 1969, p: 21-53).

به این ترتیب، دولت عقل، که فردیت افراد ناشی از آن است، خود محصول فرد است. از همین جاست که لاک دموکراسی اجتماعی خود را بر حاکمیت معقول مردم بنا می‌کند. به عبارت دیگر، عقلی که لاک آن را از دستیابی به حاکمیت معقول ناتوان می‌دانست، در اندیشه سیاسی او به تعقلی تحویل می‌شود که افراد از طریق معقولیت اکثریت به دست آورده‌اند. وجه ضمان این تعقل، شرایط قانونی برای حصول و اقتناع اقلیت است که تضمین آن از طریق قوانین طبیعت به شکل عرفی و تفکیک قوا در قانون مدنی است. بدین ترتیب، دموکراسی اجتماعی لاک لویاتانی قدرتمند و در عین حال، محدود خلق می‌کند که همچنان که ارسطو می‌خواست، به کندی زوال می‌پذیرد. از این‌رو، دولت ایده‌آل وی از عهد قدیم و نیز لویاتان هابز فاصله می‌گیرد. لاک محدودیت‌های خود را برای خلق اهرم‌های اصلاحی

تعریف کرده است که بتوان لویاتان را قبل از مواجهه با انقلاب، که در صورت وقوع آن، دیگر قابل برگشت نیست، اصلاح کرد. به این ترتیب، اساساً نظام خودافزاینده لاک در پرتو آزادی معقول و دموکراسی اجتماعی، حتی اگر مخالفت‌های اصلاحی کارساز نباشد، همچنان محفوظ است تا با انحلال حکومت، جامعه سیاسی همچنان راه خود را ادامه دهد.

نتیجه‌گیری

از ارزیابی برش‌های انجام شده در دوره کلاسیک قدیم و فلسفه یونانی، مسیحیت کلیسایی و نیز دوره جدید، شامل طبیعت‌گرایی انگلیسی‌ها و فردگرایی انحصارگرایانه آمریکایی در تجربه لاک، به نظر می‌رسد که دموکراسی غربی به لحاظ تاریخی و نیز محتوای متن، تحولات تاریخی و تعقلات نظری قابل ملاحظه‌ای داشته که در این مقاله، از هر دو نظرگاه تحلیل شده است. مطالعه و برش تاریخی در مفهوم و عملکرد دموکراسی به شیوه انضمامی، در هر یک از مقاطع مورد بحث در مقاله نشان می‌دهد که دموکراسی در عرصه عمل، پیش از آنکه به منطقی از تبیین عقلی یا شرعی یا طبیعی یا اومانستی فردیت یافته یا به تعبیر فلسفی‌تر، انفسی آن متعلق باشد، وابسته به یک نظرگاه آفاقی است که از تعامل عقلانی در ابتدا انسان با خود، و انسان با هم‌نوع و انسان با طبیعت و مآلاً انسان با آرمان یا یوتوپیای خود، پدید می‌آید. از این رو، نه عقلانیت نخبه‌گرای سقراطیان و نه شریعت‌گرایی اهل مدرسه، و نه طبیعت‌گرایی تجددمآبانه اروپایی و نه انسان‌گرایی انحصارطلبانه آمریکایی نمی‌تواند دموکراسی را بدون در نظر گرفتن مطالعات زمینه‌ای، از حوزه انتزاعی برای یک داوری مطلوب عرضه کند. به عبارت دیگر، دموکراسی همانند قدرت یک مفهوم سه بعدی است. بدین لحاظ، اگر در حوزه اجتماع که از تعامل انسان در دو محور طولی و عرضی در مختصات تاریخی و نظری آن حاصل می‌شود، تحلیل نگردد، واکنش حیاتی، یا واقعی، معطوف به قدرت دموکراتیک نشان نخواهد داد. این همان است که در تحلیل آرای سقراطیان، ایشان را در زمره مخالفین دموکراسی ارزیابی می‌کنند و یا در تحلیل اهل مدرسه، به تعارض با دموکراسی برداشت می‌شود و یا در مدل اروپایی و سپس آمریکایی، به شکل استبداد توده‌ای و مالکیت انحصارطلبانه به نمایش درمی‌آید. بنابراین، در پاسخ به پرسش اصلی این مقاله، که چگونه می‌توان دموکراتیک بود و در دام الیتسیم معطوف به عقلانیت، تشریح، طبیعت‌مآبی و یا اومانسیم انفسی و یا معطوف به نظرگاه شخص نیفتاد، با توجه به آنچه که در باب دموکراسی اجتماعی و آزادی به‌عنوان امتیازی حاصل از رشد عقلانیت در حوزه فردی، اجتماعی و سیاسی تبیین شد، می‌توان گفت: دموکراسی به شیوه کاربردی وقتی کارآمد خواهد بود که فرایند آزادی معقول در هر سه حوزه معطوف

به فرد، اجتماع و امر سیاسی تکمیل شود. از این رو، دموکراسی پیش از آنکه روش و یا هدفی مطلوب عرضه شود، هدفی در خود (synchronic) و برای خود (diachronic) تلقی می‌شود و بسته به اینکه حوزه اجتماعی آن تا چه حدی فریه شود، بایستی مقوله فرهنگی آن آفاقی‌تر در نظر گرفته شود. این مقاله، با مطالعه خود در آرای فیلسوفان کلاسیک عقل‌گرا و شریعت‌گرای دوره قدیم، افلاطون، ارسطو و آگوستین نشان داد که برخلاف روایت قرن بیستمی، که این فیلسوفان را نخبه‌گرا و یا دین‌گرا و یا دشمن جامعه باز معرفی کرده است، از منظری که این مقاله مورد مطالعه قرار می‌دهد، یعنی دموکراسی معطوف به خود و در خود، چندان هم غیردموکراتیک به نظر نمی‌رسد. در عین حال، در برش مطالعاتی در اندیشه لیبرالیسم جدید، هابز و لاک، نشان می‌دهد که این برداشت از دموکراسی با منظر مطالعاتی این مقاله چندان هم دموکراتیک نیست. به نظر می‌رسد، که علی‌رغم تصور غالب از بودن در دموکراسی، تاریخ اندیشه سیاسی در مراحل شدن، به مفهوم دموکراسی ایده‌آل، قرار دارد؛ وضعیتی که بدون در نظر گرفتن فرآیندهای اجتماعی، مبتنی بر آزادی‌های معقول، غیرواقعی و حتی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد.

منابع

- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریاوندی، تهران، کتاب پرواز.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۰)، *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران، آگه.
- _____ «جان لاک؛ مناقشه‌های استعمار و اخلاق سرمایه‌داری» (پاییز و زمستان ۱۳۸۶)، *دانش سیاسی*، ش ۶، ص ۶۳-۸۴.
- _____ «لیبرالیسم، سکولاریسم و غرب جدید» (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، *دانش سیاسی*، ش ۲، ص ۶۱-۸۴.
- عنایت، حمید (۱۳۵۶)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز*، تهران، دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی، دوران کلاسیک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- Aquinas, Thomas (1965), "The Summa Theologica", Ed. By Dino Bigongiari, in: *Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, New York, Hafner.
- Aristotle (2000 a), "Nicomachean Ethics", in: *Classics in Political Philosophy*, edited by Jene M.Porter, U.S.A. Prentice-hall Canada Inc.
- _____ (2000 b), "Politics", in: *Classics in Political Philosophy*, edited by Jene M.Porter, U.S.A. Prentice-hall Canada Inc
- Augustine, (1972), *Concerning the City of God Against the Pagans*, translated by Henry Bettenson with a New Introduction by G. R. Evans, London, Penguin Books.
- Ebenstein, William (1960), *Great Political Thinkers; Plato to Present*, New York, Rinehart and Winston.
- Gough, J. W (1968), *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1968), *The Elements of Law , Natural and political*, edited by Ferdinand Tonnies, with an introduction by M. GoldsmiTh, London, Penguin.
- _____ Thomas (1998), *Leviathan*, edited by J.C.A. Gaskin ,Oxford, O.U.P.
- Hooker, Richard (1925), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 4vol, Ed. By Ernest Rhys, Vol. 1., London, J.M. Dent & Sons LTD., NY, E.P.Dutton & CO.INC.
- Larkin, Paschal (1969), *Property In The Eighteenth Century; With Special Reference to England and Locke*, New York, Howard Fertig.
- Laslett, Peter (1977), "Introduction" in: *John Locke, Two Treatises of Government*, Edited With an Introduction and notes by Peter Laslett , Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, John (1967), *Two Tracts of Government*, Edited with an introduction and notes by Philip Abrams,Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1968), *A Letter on Toleration*, latin text edited with a preface by Raymond klibansky, translated with an introduction and notes by J.W. Gough, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- _____ (1977) *Two Treatises of Government*, Edited With an Introduction and notes by Peter Laslett ,Cambridge, Cambridge University Press.
- Macpherson,C.B (1981), "Introduction" in: *Thomas Hobbes, Leviathan*, New York, Penguin Books.
- Plato (1983), *The Republic*,Translated with an introduction and notes by Desmond Lee, Second edition (revisited), England, penguin books.
- Poper, Karl (1945), *Open Society and Its Enemies*, United Kingdom, Routledge.
- Sabine, George H (1963), *History of Political Theory*, New York, Holt, Rinehart, Winston.
- Shouls, Peter A (1992), *Reasoned Freedom, John Locke and Enlightenment*, Ithaca, CornelUniversity Press.
- The New English Bible,Great Britain,(1970) O.U.P& Cambridge University Press.

