

اجتماعی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای مکانیکی و متکی بر پذیرش حکومت است. فیزیک نیوتونی به جای خدا در مرکز امور نشست. عالم دنیوی مرکب از بردارهای خودالفا یا مکانیکی بود. سیاست نیز همچون فیزیک طبق قواعدی عمل می‌کرد که بر ایده برتری و برجستگی کوچکترین واحد استوار بود؛ این واحد در فیزیک اتم و در سیاست، فرد بود.

اما انسانها اتم نیستند. آنان می‌توانند تعقل کنند. تعقل و استدلال مستلزم آزادی است. باوجود این، اعمال آزادانه افراد می‌تواند بی‌هدف، ویرانگر و بی‌نظم باشد و در عین حال انسانها می‌توانند سازنده باشند. کدام دسته از فرایندهای سیاسی تضمین خواهد کرد که آزادی به نظم بینجامد؟ این پرسش، مسأله بنیادی سیاست بود؛ اما قطع نظر از چگونگی پاسخ به این پرسش، در عصر روشنگری بی‌تردید قرارداد اجتماعی ابزاری بود که قلمرو آزادی را برپایه تقسیم قدرت میان حاکمان و حکومت شوندگان تعیین می‌کرد. این مسأله، محور مشروطه‌گرایی نوین است.

پرسشهای مرتبط با این موضوع از این قرار بود: آیا آزادی مذهب (تساهل مذهبی) باید وجود داشته باشد؟ به تنوع نظرات و عقاید تا چه میزان باید اجازه داد؟ حقوق چگونه باید تأمین شود؟ پاسخها به سادگی به دست نمی‌آمد؛ چرا که این پرسشها در طول دوره‌ای از شورش، برخورد و جنگ‌های متمادی مطرح شد که در ببحوجه آن خطر بی‌نظمی ظاهراً همه را تهدید می‌کرد.

این جنگها اهمیت زیادی داشت؛ قدرت را از پاپها ستاند و به شاهان داد. اشکال قرون وسطایی و نوین مشروطه‌گرایی یا قانون‌گرایی با دوره‌ای از خودکامگی از هم جدا شد. انتقال قدرت و تفوق از پاپها به شاهان، از تقدس به دنیاگرایی و از امپراتوری مسیحی به دولت ملی به سادگی صورت نگرفت. جنگ صدساله که در قرن پانزدهم رخ داد، ناشی از برخورد مستمر بر سر چنین مسائلی بود. در قرن هفدهم، همین مسائل جنگ سی ساله را برانگیخت. با ظهور دولت غیرمذهبی نوین، دواصل پدید آمد: اندیشه حاکمیت، و آیین حق الهی شاهان. مسأله بر سر حفظ اصل اول و محو اصل دوم بود. تعیین چگونگی ایجاد نوعی نظم سیاسی پایدارتر، به مشغله مکتب کاملاً جدیدی از نویسندگان، اندیشمندان و روزنامه‌نگاران تبدیل شد.

نیوتون خدای یکتای عصر روشنگری نبود؛ ولتر نیز پیامبر او بود. این دو، پیشگامان «دانش جدید انسان» بودند. فیلسوفان بریتانیایی، جان لاک و دیوید هیوم همه در این رویکرد جدید که برابر نهادی، هم برای روح قرون وسطی و هم برای خودکامگی بود، سهم داشتند.^{۱۰۲} نخست، در مبارزه میان شاهان و پاپ، سلطنت بر کلیسا پیروز شد. آنگاه با افول رؤیای بزرگ سنتز مسیحیت قرون وسطایی، حاکمان هرچه بیشتر شیفته حفظ قدرت شدند و قدرت به جای آن که ابزاری برای هدفی والاتر یا بهتر باشد خود، هدف شد. برخی از فلاسفه سیاسی که توجیه‌گر وظیفه‌شناسی برای شاهان و آیین حق الهی بودند، شجره‌نامه‌های ماهرانه‌ای تنظیم کردند که نشان می‌داد چگونه سلسله‌های شاهی از آدم و حوا به شاهان می‌رسید؛ اما چنین آموزه‌هایی چندان متقاعدکننده نبود. سپس شورشهایی از جمله انقلاب انگلیس بروز کرد؛ اما تنها پس از آن که آرمان حقوق طبیعی در مشترك المنافع غیرمذهبی، آرمان قانون طبیعی در مشترك المنافع مسیحی را از میدان به‌در کرد، روشنگری نهایتاً جای الگوی الهی قرون وسطی را گرفت. از آن زمان به بعد، حقوق مردم و چگونگی تضمین آن - و نه قدرت حاکمان -

□ نوشته: دیوید اهتر

سنت روشنگری

■ ترجمه: محسن مدیر شانه‌چی

مدیر پژوهشی سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها

الگونی (پارادیمی) نظری که عمدتاً جایگزین سنت کلاسیک یونانی شد حدود و ثغور دوره کلاسیک را به خوبی تعیین می‌کند. الگوی عقلانیت، میان جهان الهی (توکراتیک) بدوی و دنیایی پیچیده تر جای گرفت.

سنت روشنگری که از قرن شانزدهم آغاز گردید دارای حدود و ثغور مشابهی بود. در یک سو، مذهب‌گرایی ژرف قرون وسطی قرار داشت و در سوی دیگر، شکل جدیدی از اعتقادات متمرکز بر دیدگاهی رادیکال از جهان که هدفش تغییر شکل و دگرگونی عالم است. این سنت رادیکال - که موضوع بحث جداگانه‌ای است - اساساً محصول قرن نوزدهم است.

در اواخر قرون وسطی دواصل مهم مطرح شد که امکان انتقال به عصر روشنگری را فراهم ساخت. یکی از این دو اصل این بود که حاکم یا پادشاه نماینده مردم و حیطه قدرت وی به لحاظ قانونی معین یا محدود است. دومین اصل نیز این بود که جامعه سیاسی، نه از حقوق شخصی همه افراد، بلکه از حقوق مجمعی از نمایندگان تشکیل می‌شود. نمایندگان مردم، نه نماینده صلاحیت‌های شخصی آنها بلکه نماینده همگانی آنها یعنی نماینده آنها در مقام شهروند بودند. مجمع نمایندگان برحاکمان اعمال کنترل می‌کرد. این اصول، پایه‌های حقوق فردی و نمایندگی بود. مسأله این بود که چگونه نگذارند این اصول صبغه مذهبی پیدا کند.

هنگامی که مسائل حقوق شهروندان و حدود قانونی قدرت حکام به صورت نظریه قرارداد اجتماعی تحول یافت، جنبه دنیوی و غیرمذهبی پیدا کرد. در قرارداد اجتماعی، حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، روابط حقوقی یا قانونی خود را با توافق برقرار می‌کردند. اندیشه اصلی و اولیه این پیمان، میثاقی میان خداوند و انسانها بود. این میثاق به قرارداد میان حاکمان و حکومت‌شوندگان تبدیل شد.* در طول عصر روشنگری، جامعه که در قرون وسطی به صورت نوعی بنگاه یعنی هویتی حقوقی تلقی می‌شد، بر بنیادی قانونی متکی گردید. در دولت جدید، «بنگاه» اجتماعی دیگر مجموعه‌ای ثابت و تقدس یافته از روابط

به ملاحظه محوری سیاست تبدیل شد. راه حل عام، حکومت نمایندگی مقرر شد که به دموکراسی سیاسی معروف است.

ماکیاولی و احیای دنیاگرایی

چهره اصلی در انتقال [به عصر روشنگری]، نیکولو ماکیاولی بود. ماکیاولی، خسته از بحث وجدلهای آیینی، راهی به سوی بررسی غیرمذهبی قدرت گشود. او از پیشینیان خود، بویژه به واسطه «دست کشیدن کامل از هرگونه تلاش برای یافتن فلسفه حق» متفاوت بود. ماکیاولی هیچ گاه نهرسید «علم حقیقی سیاست چیست؟» بلکه به جای آن، این پرسش را مطرح کرد که «از تاریخ یا تجربه معاصر چه قوانین حزم اندیشانه‌ای می‌توان استخراج کرد که هم اکنون بتواند راهبر ما باشد؟»^۳

به این ترتیب نظریه سیاسی شکلی کاربردی پیدا کرد. این نظریه در پی پاسخ گفتن به این پرسش بود که برای باقی ماندن در قدرت چه باید کرد. پاسخ - که بیشتر جنبه عملی داشت تا اصولی - انفجارآمیز بود. پذیرش این که «شهریاران» باید خوب باشند، غیر واقع‌گرایانه بود. در واقعی، آنان باید بد می‌بودند. ضرورت‌های حیات سیاسی، اغلب مستلزم زیرپا گذاشتن مقررات اخلاقی بود. فیلسوف - شاهان افلاطون از آن رو حکومت می‌کردند که می‌توانستند عدالت کاملی در امور انسانی برقرار سازند، اما شهریاران ماکیاولی حکومت می‌کردند؛ چرا که در بازی کردن با قدرت زیرک بودند. به این ترتیب قدرت از پاکدامنی جدا شد.

بدین سان، آن دوگانگی و ثنوتی که انسان کنونی از آن رنج می‌برد، آغاز شد: همان تضاد میان امور فوق تجربی و تجربی، میان معیارهای ارزشی مطلق و نسبی. اکنون برای دولت جدید امکان‌پذیر بود که به دنبال حیاتی‌ترین انگیزه و محرک خود، خویشتن را از زنجیرهای معنوی که مقیدش ساخته بود، رها سازد و این امکان برایش وجود داشت که، به مثابه قدرتی مستقل که هیچ اقتداری را خارج از این جهان به رسمیت نمی‌شناسد دستاوردهای تحسین برانگیز سازمان عقلایی را عملی سازد و این چیزی بود که در عصر میانه (قرون وسطی) قابل تصور نبود و اینک بر اثر گذشت قرن‌ها عملی شده بود؛ اما دولت جدید از همان لحظه‌ای که صعود خود را آغاز کرد دچار تناقضی درونی بود. از یک سو برای دولت جدید امکان چشم‌پوشی از مذهب، اخلاق و قانون وجود نداشت، چرا که اینها پایه و اساس موجودیتش را تشکیل می‌دادند و از سوی دیگر نطفه این دولت جدید با این قصد قطعی بسته شده بود که هرگاه مقتضیات صیانت ملی حکم کند مذهب، اخلاق و قانون را زیرپا گذارد.^۴

از دید ماکیاولی، سیاست هنر [به کارگرفتن] ممکن‌ها بود. زندگی او سالهای ۱۴۶۹ تا ۱۵۲۷ را در برمی‌گرفت. جهان وی جهانی بود که سیاست در آن همچون دیگر عوامل متشکل از خدایان دیوانه یونانی، غریب و نامعقول بود. دولتمردان با مکر و تزویر به بقای خود ادامه می‌دادند. استادی، مهارت و زیرکی در کاربرد قدرت، از لوازم قدرت بود. برای ماکیاولی و شهریاران او جهان از ابناء بشر تشکیل می‌شد نه از خدایانی که اشتیهای آنها سیری ناپذیر و ظرفیت آنها برای شرارت نامحدود بود. ماکیاولی پذیرفت که خیر و شر در خمیره تمام مردمان هست. حاکم موفق باید «نیمه‌ای شیر و نیمه‌ای روباه» باشد.^۵

ایتالیای روزگار ماکیاولی در برابر کلیسا خضوع داشت؛ اما

غیرمذهبی، دنیاگرا و مدرن بود. برای مثال، فلورانس مرکز پیشرفت و ترقی، حیات و بویایی، فساد و رشوه خواری، و تجارت و بازرگانی جهان غرب محسوب می‌شد. شرح زیر، فلورانس را به گونه‌ای که در چشم شارل هشتم پادشاه فرانسه به هنگام ورود وی و اطرافیان‌ش به ایتالیا در سال ۱۴۹۴ جلوه کرد، توصیف می‌کند.

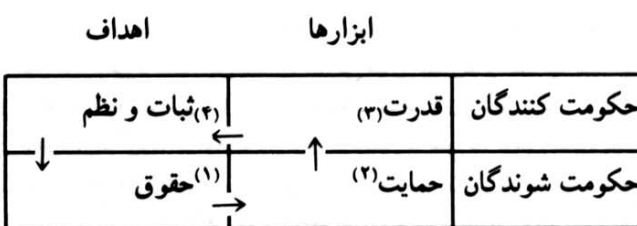
آنان غرور زندگی، خوشگذرانی و تجمل را دیدند. آنها قرینه‌سازی و حرکت و آثار هنری جدیدی مشاهده کردند که به کمک شیوه‌ای که برایشان تازگی داشت پدید آمده بود و شاید چیزی بیشتر از آن دیدند. در ورای همه اینها جهانی ذهنی وجود داشت که برایشان ناشناخته می‌نمود و در عین حال کاملاً مشکوک بود؛ دنیای بت‌پرستی و شرک جدید و دنیای نو افلاطونی، دنیای شکاکیت و مادی‌گرایی، دنیای مسخرگیهای گستاخانه‌تر از مسخرگیها و بیهودگیهایی که آنان می‌شناختند و مجذوبیتهایی بیگانه‌تر و ناآشنا‌تر از آن. آنان به نقطه اوج نوزایی (رنسانس) گام نهاده بودند و نمی‌دانستند در کجایند. در ایتالیای لورنتیوس والا و لئوناردو، ایتالیای لوتیچی پولسی و آرتینو، ایتالیای میکلا انژ مارسلیو فیسینو، ایتالیای اسفورزا و مالاستا، مسیحیت رسمی سنتی که آنها می‌شناختند، همچون یادبودهای رم قدیم تنها در ویرانه‌ها جای داشت. الهیات از دانشگاه‌های ایتالیارخت بر بسته و طب، آثار کلاسیک و فلسفه‌ای که چیزی به مدرسان مدیون نبود، به جای آن تکیه زده بود. آنان به جهانی آمده بودند که تصاویری از شاعران مشرک و نیم خدایان را در کلیساهایش قرار می‌داد و به استخوانهای [تیت] لیوی [مورخ رم] بیش از همه استخوانهای اولیاء و مقدسان ارج می‌نهاد. این دنیایی بود که در آن، قهرمان کسی جز ماجراجوی موفق در هنر یا جنگاوری، و در علم یا سیاست نبود.

چنین دنیایی تحمل‌ناپذیر، خطرناک، خشونت‌بار و فاقد اصول اولیه اخلاق و تربیت بود.^۶

قرارداد اجتماعی

بنابراین، مسأله این است. فرد چگونه می‌تواند بر قدرت دست‌آموزکننده انسان فائق آید، بی‌آن که به انکاره قوانین طبیعی به عنوان امتیاز حاکمان یا اشتیاق مقدس جزمیت‌های کلیسایی بازگردد؟ مردم به صورت انبوه و مجتمع، قدرت می‌آفرینند و آن را به حاکمان وامی‌گذارند. اما اگر چنین است، آیا آنان توان پس گرفتن قدرت را هم دارند؟ این پرسش تکان دهنده‌ای است. قدرت حاکم را چه چیز معین می‌کند؟ اگر پاسخها بر اساس فرصت‌طلبی نباشد، طرح اصول ضرورت می‌یابد؛ اما اصولی را که این پاسخها از دل آنها استخراج شود، در کجا باید سراغ گرفت؟ اصول الگوی روشنگری، با افراد، روانشناسی مکانیکی و میل به نظم شروع می‌شود (شکل ۱-۴).

شکل ۱-۴. مدل روشنگری



کتر مسحورکننده، نظیر خشم، افسردگی و حماقت نیز هستند، در نتیجه تمایلی طبیعی به برخورد پیش می‌آید که این خود به هرج و مرج می‌انجامد. برای جلوگیری از هرج و مرج (بی‌نظمی) باید قضاوت شخصی راه را برای اقتدار باز کند.

اما اگر حقیقت یکی نیست، و هیچ عقلانیت واحدی نمی‌تواند غالب آید، در این صورت مردم را چگونه می‌توان واداشت تا قدرتهای خود را جمع کنند و قدرت را به یک حاکم واگذارند؟ مردم تنها زمانی چنین خواهند کرد که نفعی از این کار به دست آورند. اما این نفع چیست؟ حالت نظم. نظم از نگاه هابز، هدف عالی و منفعتی بدیهی است که مردم به دلیل نفع شخصی عقلایی خود آن را درک می‌کنند. هابز نخستین کسی بود که مسأله چگونگی تبدیل نفع شخصی به خیر عمومی را تعریف کرد. او تعیین کرد که ارزشی که هرکس برای خود در نظر می‌گیرد، در افراد مختلف متفاوت است. درست است که مردم نمی‌توانند «بهای» خود را خود تعیین کنند، اما ارزش حقیقی یک شخص با اعتباری که دیگران برای او قائل می‌شوند، تعیین می‌گردد؛ بنابراین جبران‌ها متفاوت خواهد بود. اما از آنجا که هیچ اصل واحدی در مورد جبران وجود ندارد که مردم بتوانند بر سر آن توافق کنند، بنابراین توزیعها و جبران‌ها به سبب خواهد انجامید. هیجانهای شدید در خواهد گرفت و مردم لاف‌زن، ترسو، جاه طلب و نادان دچار کشمکش و برخوردی خواهند شد که از آن هیچ کس را سودی نمی‌رسد.

آیا قوی بیروز خواهد شد؟ هابز می‌گوید نه؛ چرا که در نهایت، مردم به رغم تفاوت‌هایشان واقعاً قدرت چندان نابرابری ندارند. «ضعیف‌ترین فرد آن قدر قوی هست که بتواند قوی‌ترین را از پای درآورد.» از این برابری توانایی، «برابری امید به کسب اهداف نتیجه می‌شود.»^{۱۱} و از این برابری امید، امید به برابری نشأت می‌گیرد. هرکس می‌خواهد در چشم دیگران ارزش بسیار داشته باشد. برابری در این بازار احترام به خود، مستلزم نمایش تواناییهاست؛ اما بدون نظم، جستجوی احترام و اعتبار باز به برخورد می‌انجامد. از این رو مردم به یک قدرت عمومی مافوق خود نیازمندند تا صلح را حفظ کند. فضیلت برتر، واگذاری اقتدار به آن قدرت است. در غیر این صورت هرج و مرج پیش خواهد آمد.

بنابراین همه آنچه بر زمان جنگ مترتب است یعنی زمانی که در آن هر انسان دشمن دیگری است، مترتب بر زمانی است که انسانها جز آنچه که قدرت شخصی و قوه ابداعشان فراهم می‌آورد وسیله دیگری برای ایمنی خویش ندارند. در چنین وضعی جایی برای صنعت نیست؛ چرا که نتیجه حاصل از آن نامعلوم است. و در نتیجه هیچ فرهنگی هم بر روی زمین پدید نمی‌آید. دریانوردی، استفاده از کالاهایی که می‌توان از طریق دریا وارد کرد، ساختمان‌های مجهز و راحت، وسایط نقلیه و ابزارهای چاپ‌کردن یا از میان برداشتن چیزهایی که به نیروی زیادی محتاج است، شناخت سطح زمین، تعیین و محاسبه زمان، هنر، ادبیات، و جامعه هیچ‌یک وجود نخواهد داشت؛ و بدتر از همه، ترس و وحشت همیشگی و خطر مرگ خشونت‌بار همواره در دل اوست و زندگی انسان کوتاه خواهد بود و در آنزوا، فقر، پلشتی و درنده‌خونی خواهد گذشت.^{۱۲}

برای شکوفایی همه این چیزها، مشترک‌المنافع نیازمند نوعی قوه نظمیه است، قوه‌ای که باید فراتر از هر قانونی باشد. اما حاکمیت دراصل با افراد است؛ اگرچه آنان حاکمیت انفرادی خود را از طریق اقدام دستجمعی - تصویب (ضمنی یا غیر آن) منشور یا قرارداد

جامعه سیاسی نیوتونی؛ هنگامی که حقوق رعایت شود، حکومت‌شوندگان (رعایا) از حاکمان حمایت می‌کنند. زمانی که حمایت و پشتیبانی صورت گیرد، قدرت زاده می‌شود. قدرت در دست حاکمان، ثبات و نظم را به وجود می‌آورد که برای تأمین و حفظ حقوق ضروری است. در وضع طبیعی، حقوقی وجود ندارد.

نخستین مسأله، تبدیل و تکامل وضع طبیعی به جامعه سیاسی تمدنی است که بی‌آن هیچ حقی را نمی‌توان تأمین کرد. برای چنین تکوین و تکاملی، انسان باید با طرح و نقشه وضع طبیعی را بهبود بخشد. مفاهیم این طرح شامل شهروندی، حمایت عمومی و تکالیف می‌باشد. ابزار تعیین حقوق و منافع، قرارداد اجتماعی است. این قرارداد، اندیشه تعیین‌کننده و خلاق قانون‌گرایی نوین است.

اگر ماکیاولی نماینده روی‌گردانی از فلسفه مذهبی به عنوان یک جزم سیاسی بود، اما راه را برای دو جانشین چشم‌پُرکن باز کرد. یکی از این دو توماس هابز بود که فلسفه ماتریالیسم اوپلی میان علم و مکانیک، و منطقی وی به دقت و ظرافت هر منطقی بود که در تفکر سیاسی یافت می‌شد، و دیگری ژان ژاک روسو بود که در پی تعریف دوباره شخصیت اخلاقی در جامعه اخلاقی بود.

لوایتان (اژدها): هابز نماینده جدایی کامل از آموزه‌های فلسفی ارسطو، اسکولاستیک قرون وسطی، و اومانسیم (انسان‌گرایی) بود. هابز به علوم طبیعی علاقه داشت و از پذیرش فیزیک و متافیزیک ارسطو سر باز می‌زد.

او مطمئناً همچون دیگر فیلسوفان به لذات شناخت واقف بوده و آن را ارج می‌نهاد؛ اما این لذات برای وی حقیقت و درستی فلسفه را توجیه نمی‌کرد. هابز حقیقت فلسفه را تنها در داشتن نفعی برای انسان یعنی حفظ و حمایت از حیات انسان و افزایش قدرت بشر می‌دید.^{۱۳}

هابز همچون ماکیاولی به عمل توجه داشت؛ اما ارسطو را بدترین «معلمی» می‌دانست که تا آن زمان داشت. هابز برتری شناخت‌شناسی یا علم نظری را رد کرد و نوعی متافیزیک ماتریالیستی را جانشین آن ساخت. وی به لحاظ فلسفی نقطه مقابل افلاطون بود؛ با این حال منطقی قیاسی دقیقی به کار گرفت. منشأ نظریه طبیعت او، اندیشه حرکتها بود. این حرکتها در انسان شکل هیجانها و نفسانیات را به خود می‌گیرد که تصادمات را به وجود می‌آورد. روش وی از گالیله اقتباس شده بود.^{۱۴} کتاب هابز به نام لوایتان، با بسط نظریه‌ای درباره دولت آغاز می‌شد که با نظریه متفکران قرون وسطی بسیار متفاوت بود. دلمشغولی این متفکران، جامعه آرگانیک بود. عقلاً در حکم سر دولت و روحانیون قلب آن بودند؛ درحالی که سایر اندامهای مفید، خوشه‌وار خانواده‌ها یا اهل خانه را در جمع فراگیر جامعه تشکیل می‌دادند.^{۱۵} برای هابز جامعه‌ای طبیعی که به صورت نیروی قریب‌الوقوع حیات عمل کند، وجود نداشت؛ بلکه از نظر وی جامعه وجودی مصنوعی داشت. جامعه خلق می‌شود؛ چرا که مردم - مخلوق هیجانها - از تصور، توانایی سخن گفتن و بالاتر از همه توانایی تعقل و استدلال برخوردارند. اما استدلال می‌تواند نادرست باشد و بنابراین جامعه نمی‌تواند به طور انتزاعی وابسته به آن باشد. «همچنان که در حساب اشتباه پیش می‌آید، انسانهای غیرمجبور و ناآزموده باید خطا کنند و استادان، خود ممکن است اغلب اشتباه کنند...»^{۱۶} از آنجا که مردم دارای همه نوع صفات

اجتماعی - انتقال می‌دهند. این منشور دارای نیروی قانونی است (میثاق خدا با ابراهیم، منشوری همانند آن است). در چنین شرایطی آزادی دیگر لازمه وجود افراد نیست. آزادی حق ذاتی هر کسی نیست؛ بلکه «تنها، حق عموم» است.^{۱۳}

مشترک المنافع هابز، شرایط قانون را تعیین می‌کند. جایگاه شناخت را مشخص می‌سازد؛ با مسأله اختلاف عقیده برخورد می‌کند؛ ویژگی وظیفه را تعریف می‌کند. بعلاوه، قدرت حاکمان موقت را تعیین می‌کند. غرور و سایر نفسانیات که «او [انسان] را ناگزیر به تبعیت از حکومت کرده است» و قدرت بزرگی به حاکم می‌دهد جایگاهی محوری دارد.^{۱۴}

اما در مورد راه حل هابز چنین احساس می‌شود که آنچه مهم است، این است که هابز مشکل را به شکل کلی تعریف کرده است یعنی اینکه چگونه وقتی خواستهای مردم متفاوت است نظم ایجاد کنیم. پاسخ او این است که همواره باید اقتدار عالی‌ای وجود داشته باشد و چنین اقتداری را نمی‌توان تجزیه کرد (پاسخ حکام اقتدارگرا و مستبد کنونی نیز همین است). تنوع بیش از حد به جامعه لطمه می‌زند. برای نفع همگان، حاکم - خواه یک نظامی یا یک انقلابی - از بی نظمی جلوگیری می‌کند و تلاشهای هماهنگ همگان را پیش می‌برد. به این ترتیب عموم مردم سود خواهند برد.

گفتیم که دیگر چهره درخشان روشنگری، ژان ژاک روسو است که نماینده دیدگاه دیگری است و به جامعه به عنوان یک کل، قدرت زیادی می‌دهد. اما میان هابز و روسو چهره‌ای قرار دارد که، اگر هوش کمتری از آن دو داشت، اما شاید نفوذ مستقیم تری بر جهان انگلیسی زبان به جا گذاشت. این چهره درخشان، جان لاک بود.

لاک و حکومت انتخابی: نظم بین المللی تا این زمان نظمی هابزی است. نیازی به پذیرش روانشناسی او نداریم. حتی مردم شیطان صفت اهل تعقل اند و صرفاً منافع شخصی خود را بیرحمانه تر از بیشتر دیگر افراد دنبال می‌کنند. یک اقتدار نیرومند می‌تواند آنان را به شهروندانی مفید مبدل سازد. تأکید هابز بر افراد، گام مهمی به سوی مدل لیبرال سیاست و حکومت است؛ با این حال هابز لیبرال نبود.

روسو نیز لیبرال نبود. وی برای مسئله متفاوت بودن عقلانیت راه حلی ارائه کرد که تقریباً همچون راه حل هابز مطلق و متجاوزانه بود. اگر قدرت از نگاه هابز از نظم برمی‌خیزد و در حاکمی واحد، پادشاه مطلقه، متجلی می‌گردد، روسو نظم را به صورت پیامد حقوق برابر می‌بیند. حکومت کنندگان و حکومت شوندگان، در آن هنگام که نفع جمعی با خواست عمومی برابر می‌شود، یکی می‌شوند. جامعه سیاسی لیبرال در پی ترکیب حاکمیت مردمی با کوچکترین حکومت است. قلمرو خصوصی وسیع است و حکومت، کوچک. در نتیجه، قدرت مردمی اگر چه بزرگ است، نمی‌تواند سلطه ورزد؛ چرا که چیزی به نام اراده عمومی وجود ندارد. جهان از افراد خصوصی تشکیل می‌شود که به دنبال کار و کسب خویشند و به شیوه‌ای عقلایی، هشیارانه و متین، و با سعی و کوشش وسایل آن را فراهم می‌کنند. جایگاهی که جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) در اندیشه لیبرال سیاست داشت، کمی دیرتر آدام اسمیت در اقتصاد احراز کرد.

اختلافات میان لاک و هابز عمیق است. لاک وضع طبیعی را نه نوعی شرایط جنگی، بلکه به مثابه وضعی آرام و بی خطر می‌بیند. اما لاک همچون هابز دیدگاهی دنیاگرا و غیرمذهبی دارد و کلیسا را چیزی بیش از یک انجمن داوطلبانه و اختیاری نمی‌داند. وی به اثرات مثبت دارایی

خصوصی نیز که مالکیت آن شکلی از تضمین منطقی بودن و همکاری مردم یا یکدیگر است، ایمان دارد. دنیاگرایی لاک منجر به این شد که وی هم به آیین حق الهی شاهان و هم به استدلالهای کلیسایی که پادشاهان مطلقه برای موخه جلوه دادن استفاده نامحدود خود از قدرت به کار می‌بردند حمله کند. اندیشه وی در مورد دارایی در جهت عکس نظر هابز بود که می‌گفت مردم در جوهر خود میل به نزاع دارند. به اعتقاد لاک، مردم که حافظ و مسئول دارایی خود هستند، در علائق و منافع عمومی به همکاری با یکدیگر برخوانند خاست. بنابراین، سود خصوصی با نفع عمومی برابر است.

همان گونه که شلدان ولین یادآور می‌شود، «لاک با جانشین ساختن مفهومی از جامعه به صورت واحدی خودکار که قادر به ایجاد اراده عمومی است حمله خود را متوجه مدل سنتی جامعه کرد؛ که در آن نهادها و روابط منظم اجتماعی با مسیر ترسیم شده از سوی یک مرکز سیاسی، حفظ و تقویت می‌شود.»^{۱۵} مشکل سیاسی، تضمین این امر است که همه اجزاء بتوانند خود را تحکیم بخشند.

کار کردن و کسب ثروت، عوامل اصلی است. کار، محصولات طبیعت را به کالایی ارزشمند تبدیل می‌کند. شخصی که کار می‌کند، آن محصولات، و خود ثروت را، همراه با احساس مالکیت ارزانی می‌دارد. انتقال است که اهمیت دارد. در وضع طبیعی، زمین و دارایی مشترکاً در اختیار عموم است. در جامعه مدنی، ثروت به طور خصوصی و انفرادی نگهداری می‌شود؛ بنابراین، حالتی از سرمایه‌داری وجود دارد. لاک درباره وضع طبیعی می‌گوید:

میزان دارایی طبیعی را دامنه کار انسان و آسایش زندگی او به خوبی تعیین می‌کند. کار هیچ انسانی نمی‌توانست همه کس و همه چیز را مطیع یا مختص خود سازد و تنها می‌توانست با مصرف بخش کوچکی به بهره‌مندی برسد، به طوری که از این طریق برای هیچ کس ممکن نبود تا به حق دیگری تجاوز کند یا برای خود ثروتی به زیان همسایه‌اش کسب کند همسایه‌ای که هنوز مجالی برای داشتن ملکی به خوبی و بزرگی ملکی دارد که بیشتر به او اختصاص داشت. این سنج، مالکیت هر انسانی را به بخشی بسیار اندک محدود می‌کرد؛ به گونه‌ای که وی می‌توانست آن را به خود اختصاص دهد بی آن که به هیچ کس زیانی وارد سازد...^{۱۶}

از سوی دیگر، از آنجا که کار، زمین را به ثمر می‌رساند، از خود زمین مهمتر می‌شود. از این رو افراد کوشا تر ثروتمندتر می‌شوند؛ چرا که حاضرند بیشتر کار کنند و از ثروت بیشتری بهره گیرند. داراییهای آنها موخه است. زیرا بیش از آن که برداشت می‌کنند، ارزش می‌افزایند و تفاوت اساسی میان افراد، ظرفیت تولیدی نیروی کار آنان است.^{۱۷} نیروی کار است که با کاربرد ثروت، ارزش می‌آفریند و ارزشی به وجود می‌آورد که مایملک افراد می‌شود.

بنابراین، نکته اصلی در نظریه لاک، رابطه ثروت و رضایت است. اما لازم است بدانیم منظور لاک از «ثروت» چیست. برداشت وی با تصویری که ما داریم متفاوت است. لاک می‌گوید:

اگر چه زمین و همه مخلوقات پست تر مشترکاً به همه انسانها تعلق دارند، با این حال هر کس نسبت به شخص خود دارای حق دارایی است و بر شخص او هیچکس را جز خود حقی نیست. می‌توان گفت که نیروی بدنی او و کار بازنانش تماماً از آن خود اوست. در این صورت، هر آن چه را که وی از حالتی که طبیعت فراهم آورده و واگذاشته است بیرون می‌کشد در واقع با نیروی کار خود ترکیب

اختیار به آن این است که قوانینی به وجود آید و تثبیت شود که محافظ و ضامن داراییهای همه اعضای جامعه باشد، قدرت را محدود کند و سلطه و قلمرو هر بخش و عضو جامعه را تعدیل نماید. از آنجا که هرگز نمی‌توان پنداشت که جامعه مایل است قانونگذار قدرت تخریب همان چیزی را داشته باشد که همه با ورود به جامعه قصد تضمین آن را دارند و مردم خویشتر را برای آن منظور مطیع قانونگذار خود می‌کنند، پس هرگاه قانونگذاران بکشند که ثروت مردم را بگیرند یا از میان بردارند یا آنان را برده قدرت مطلقه سازند، خود را در حالت جنگ با مردمی قرار می‌دهند که از آن پس از هر اطاعت و انقیادی رها می‌شوند...^{۲۱}

لاک نه تنها وضعی را بیان کرد که در آن محافظت از ثروت اساس جامعه است، بلکه به تشریح وضعی پرداخت که در آن ثروت محدود با حکومت محدود منطبق است. جهان جان لاک دنیای داراییهای کوچک و نظارت حداقل است که پیش شرط فردگرایی محسوب می‌شود. منافع عمومی چیزی است که منافع خصوصی را پیش می‌برد؛ اما از آنجا که منافع خصوصی کم‌وبیش یکی است، هویت فرد حفظ می‌شود.

مونتسکیو: آرمان لیبرالی به هیچ وجه به لاک یا فلاسفه سیاسی انگلیسی که هر دو نظریه ارزش کار و حکومت محدود را توسعه دادند، محدود نمی‌شد. آدام اسمیت، که نوشته‌های اقتصادی او در سال ۱۷۷۶ - سالی استثنایی - انتشار یافت، روابط ثروت و ارزش آن را در قالب نظریه سرمایه‌داری آزاد ریخت که سیاست لیبرالی را با سرمایه‌داری کارفرمایی ترکیب می‌کرد. در فرانسه نیز این نظریه بسط یافت. در ۱۷۵۸، فرانسوا کوئسنای [۱۷۷۴-۱۶۹۴] در اثر خود به نام Tableau Oeconomique دیدگاههای مشابهی عرضه کرد.

هدف حکومت، جلوگیری از خودکامگی و نوعی استفاده از قدرت سیاسی بود که با فعالیت‌های آزاد بازار تداخلی پیدا نکند. میان انسان به عنوان شهروند و به بازار به مثابه بنیان جامعه فاصله زیادی نیست. هر فرد با ایجاد نوعی ارزش در عملکرد جامعه سهیم است. قوانین عالم اجتماعی در مجموع سرمایه‌داری و حکومت انتخابی را به وجود می‌آورد و رقابت، اصل تنظیم‌کننده هر دو زندگی اقتصادی و اجتماعی است.

با چنین تصویری، دموکراسی سیاسی نوعی جامعه سیاسی است که همگام با علم نیوتونی پیش می‌رود. تجارت، رقابت و حکومت انتخابی با یکدیگر همراهند. مونتسکیو در کتاب روح القوانین نشان می‌دهد که چگونه «ظهور» اشکال مختلف تجارت در جهان باستان بر نظامهای سیاسی اثر گذاشت.^{۲۲} تعهد اخلاقی با منابع و شرایط مادی همراه شد و به جامعه سامان بخشید. منابع و شرایط متفاوت، اشکال متفاوتی از حکومت به وجود آورد. چنین فعلی و انفعالی میان تجارت و ویژگی اصول اخلاقی، به پیدایش راه‌حلهای سیاسی نمونه یا نمونه‌های آرمانی انجامید.

مونتسکیو مشتاق بود - با استفاده از تاریخ - نشان دهد که چگونه چنین نمونه‌هایی پدید می‌آید. استقرای تاریخی - از موارد جزئی به مشاهدات، و از مشاهدات به نظامها - روشی منطبق با علم به دست می‌داد. به این ترتیب در سنت لیبرالی، علم - چنان که در مورد علم سیاست به کار می‌رفت - به عنوان تکامل آزادی (یا حقوق افراد) نموده می‌شد که به کمک نظارتها و موازنه‌ها، حاکمیت قانون، و نظام قانونی مختلطی برای نمایندگی تضمین می‌شد. از آنجا که این امر می‌بایست راه حل سیاسی نهایی برای همه مشکلات باشد، از این جا به بعد

کرده و چیزی به آن پیوسته است که از آن خود اوست و از این رو آن را به ثروت و دارایی خود بدل می‌سازد. این ثروت از وضع مشترکی که طبیعت در آن قرار داده است خارج می‌شود و با این کار، چیزی بر آن افزوده می‌شود که حق عمومی سایر انسانها را از آن سلب می‌سازد. از آنجا که این نیروی کار دارایی تردیدناپذیر کارگر است، هیچ کس جز او نمی‌تواند بر آن چه با این کار درآمخته حقی داشته باشد و این را دست کم در مورد نعمتهایی که به وفور یافت می‌شود و به اندازه کافی برای استفاده دیگران باقی می‌ماند، می‌توان اصلی مسلم دانست.^{۱۸}

برداشت لاک از دارایی، گرچه برداشت محدودی است و آمیزه‌های عظیم ثروت را که بسیار فراتر از چیزی است که یک شخص می‌تواند پوی آن کار کند، در بر نمی‌گیرد، با این حال اهمیت فوق العاده‌ای دارد لب کلام او این است که نیروی کار ارزشی است که خارج از دل طبیعت با فعالیت انسان و با عرق جبین او ایجاد می‌شود. از سوی دیگر، اندوختن ثروت حقی است که بر اثر کار حاصل می‌شود. کمال مطلوب در نظر لاک جامعه‌ای است که از کشتکاران کوچک، کشاورزان، خرده‌مالکانی از هر نوع، و افزارمندان تشکیل شده باشد. رؤیای او مردمانی بودند که همچون زنبور - متین، صرفه‌جو و مؤثر - کار می‌کنند. به این ترتیب، پرسش آشکار این است: چه نوع حکومتی به ایجاد چنین جامعه‌ای کمک خواهد کرد؟ بدهی است که این حکومت، حکومتی است که مردم را از محدودیتها رها کند و امکان بروز کامل انرژی و توان آنها را در جریان کشت زمین یا اشتغال به صنعت فراهم سازد. این حکومت باید محدود باشد. به گفته لاک، مردم از آن رو مشترک المنافع را تشکیل می‌دهند تا «زندگی، آزادی و خوشبختی خود را» محفوظ دارند (نه این که آنها را به وجود آورند)؛ «و با قوانین تبیین شده حق و مالکیت، صلح و آرامش خود را تضمین کنند».^{۱۹}

مردم قدرت را به قانونگذار واگذار می‌کنند. روش حکمرانی باید منطبق با قوانین موضوعه باشد. قانون ثروتمندان از قانون فقرا جدا نیست؛ بلکه قوانین برای خیرمشترک وضع می‌شود. برابری سیاسی، تحت لوای آزادی، ضروری است. شعار عصر میانه برای آزادی این بود: «سلامت» یا «رفاه» مردم، بالاترین «قانون» یا «فضیلت» است (Salus populi supreme lex). لاک از نو بر این مفهوم از منافع عمومی، تأکید می‌ورزد.

به این ترتیب، از نظر لاک مسئولیت سیاسی با روابط مالکیت آغاز می‌شود. اما تا زمانی که هم آزادی و هم حکومت وجود نداشته باشد، جامعه به طور مقتضی تشکیل نمی‌شود. قرارداد بستن با پادشاه، تشکیل جامعه است.

آنچه جامعه را می‌سازد و انسانها را از وضع ناپایدار طبیعی به یک جامعه مدنی می‌رساند، قرارداد یا توافقی است که هر کس با دیگران دارد تا به مثابه یک بیکر واحد عمل کند؛ و به این ترتیب یک مشترک المنافع مجزا و مستقل را تشکیل دهند.^{۲۰}

ویژگی حکومت مدنی، از هر نظر اهمیت دارد. از دید لاک، مردم «به طور طبیعی آزاد از تبعیت هر حکومتی» زاده می‌شوند و خود را به لحاظ سیاسی در قیدوبند قرار نمی‌دهند. شهریار یا مسئول نظم و قانون، حقی برای محدود کردن حقوق یا استبداد ندارد و مردم نیازی به پذیرش استبداد نمی‌بینند.

دلیل این که چرا انسانها تشکیل جامعه می‌دهند، حفظ دارایی و ثروت آنهاست؛ و هدف آنان از انتخاب هیأت مقننه و دادن اقتدار و

احساس می‌کند و این احساس توانمندی موجب جنگ بین ملتهای مختلف می‌شود. افراد هر جامعه نیز خود را نیرومند احساس می‌کنند.^{۲۵}

برای جبران این وضع جنگی است که قانون ضرورت می‌یابد. قانون ملتها (حقوق بین الملل) بر روابط میان کشورهای مستقل حاکم است؛ قانون یا حقوق مدنی بر روابط افراد حاکمیت دارد؛ و قانون یا حقوق سیاسی روابط حکومت کنندگان و حکومت شوندگان را تعیین می‌کند. جامعه سیاسی استبدادی بر اساس ترس و اجبار متکی است. جامعه دموکراتیک باید بر فضیلت متکی باشد و در غیر این صورت خود را تباه می‌سازد. برابری بیش از حد، احترام میان افراد را از بین می‌برد و فقدان برابری استبداد می‌آفریند. جامعه سیاسی ای که برای به حداکثر رساندن آزادی و متوازن ساختن برابری مناسب باشد جامعه‌ای است که در آن قوای مقننه، مجریه و قضائیه حکومت چنان از یکدیگر جدا شده است که حقوق مدنی را می‌توان مطابق با نیاز همه بخشهای جامعه تهیه کرد. چنین جامعه‌ای زاینده همان «آرامش خاطری» است - آسایشی که یک شخص می‌تواند برای ایمنی شخص خود احساس کند - که جزء اساسی و ضروری آزادی سیاسی است.

(دنباله دارد)

زندگی سیاسی به فرآیند پیشرونده مصالحه‌ها که از طریق مکانیزمهای میانجی عملی می‌شود، تبدیل گردید. جوامعی که آماده تغییر بودند، به حکومتهایی نیاز داشتند که پایدار باشند؛ چرا که تغییر باید از طریق میانجی‌هایی عملی می‌شد. مونتسکیو از پذیرش نظریات روانشناختی نویسندگانی چون ماکیاوولی و هابز سر باز زد. درحالی که ماکیاوولی اعتقاد داشت که انسان اساساً «پست، لثیم، حریص، شهوت پرست است... و قتل پدرش را راحت‌تر از غضب ثروتش می‌بخشد» و اشتهايش «سیری ناپذیر» و خشنوديش ناچیز است،^{۲۳} مونتسکیو معتقد بود که مردم همواره به این بدی نیستند. با این حال آنان به آن خوبی هم که روسو یا لاک می‌پنداشتند، نبودند. صرف نظر از ماهیت بشر، آزادی فردی پایه و اساس رفاه بود.^{۲۴}

یک حکومت باثبات، برای مونتسکیو نیز همچون آدام اسمیت، تنها مستلزم مداخله ضروری دولت در امور شهروندان است. بازار به چشم تنظیم کننده فعالیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نگریسته شد. بزرگترین خطر در این میان برخورد میان ملتها بود.

افراد بشر همین که جامعه‌ای تشکیل دادند، دیگر ضعف خود را احساس نمی‌کنند؛ برابری از میان رخت برمی‌بندد و حالت جنگ آغاز می‌شود. هر جامعه بخصوصی به تدریج خود را توانمند

□□ یادداشت‌ها

6. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteen Century* (London: Methuen & Co., 1928), pp. 445-46.

*** برای شناخت بیشتر ماکیاوولی و احوال و افکار وی، علاوه بر اثر معروف او به نام «شهریار» یا «شاهزاده»، می‌توان به این کتاب رجوع کرد: فیلیپ آمیگه، عصر زرین دیپلماسی (ماکیاول و ونیزیها)، درسهای علمی دیپلماسی، ترجمه کاظم شیوا رضوی، بی. جا، بی. نا، ۱۳۶۶؛ همچنین درباره فلورانس و شکوه و جلال آن می‌توان کتاب فلورانس در عصر دانته، اثر بل راگیرز، ترجمه منوچهر صفا را مطالعه کرد - م.

7. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 34.

8. *Ibid.*, pp. 150-51.

9. See Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

10. See Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: The Clarendon Press, 1909), p. 33.

11. *Ibid.*, p. 95.

12. *Ibid.*, p. 97.

13. *Ibid.*, p. 165.

14. *Ibid.*, p. 246.

15. Sheldon S. Wolin, op. cit., p. 308.

16. John Locke, *The Second Treaties on Civil Government* (Oxford: Basil Blackwell, 1948), pp. 18-19.

17. *Ibid.*, p. 26.

18. *Ibid.*, p. 15.

19. *Ibid.*, p. 69.

20. *Ibid.*, p. 103.

21. *Ibid.*, pp. 107-108.

22. C.L. Montesquieu, *Spirit of the Laws* (New York: Hafner Publishing Co., 1949), pp. 316-402.

23. S.W. Allen, op. cit., p. 450; See also Wolin, op. cit., p. 221.

24. See J. W. Allen, op. cit., p. 454.

25. Montesquieu, op. cit., p. 5.

1. See F. W. Maitland, *Political Theories of the Middle Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), pp. 62-63.

* نظریه قرارداد اجتماعی یکی از نظریه‌های مربوط به منشأ دولت یا چگونگی پیدایش آن است و افرادی چون توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو، امانوئل کانت، هوگو گروسیوس و پوفندرف از واضعان و هواداران این نظریه بودند. درباره این نظریه و سایر نظریات در باب منشأ دولت، از جمله نگاه کنید به قاسم‌زاده، حقوق اساسی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۰ - م.

۲. در مورد بحث «دانش انسان» و روح «شرك» در [سنت] روشنگری، بنگرید به Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II (New York: Alfred Knopf, 1969), pp. 130-73.

** دو کتاب معتبر درباره فلسفه قرون وسطی و فلسفه روشنگری که ترجمه فارسی آنها در دست است عبارتند از (الف) اتین هانری ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ و (ب) لوسین گلدمن، فلسفه روشنگری: بورژوازی مسیحی و روشنگری، ترجمه منصوره (شیوا) کاویانی، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۷ - م.

3. *From Gerson to Grotius* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 74.

4. Friedrich Meineck, *Machiavellism* (New Haven: Yale University Press, 1962), pp. 39-40.

5. See the discussion of Machiavelli in Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown and Co., 1960), pp. 23-24.

*** ماکیاوولی در تعریف سیرتاریخی حاکمان و حکومتها می‌گوید آنها نخست همچون شیران شجاع و جسورند؛ اما پس از مدتی چونان روباهان محتاط و محافظه کار می‌شوند و به جای خطر کردن و تهور با حیله و خدعه درصدد حفظ و بقای خود برمی‌آیند و از همین جا است که متزلزل می‌شوند و روبه افول می‌روند. پیش از ماکیاوولی، ابن خلدون متفکر و مورخ اسلامی نیز جوامع و حکومتها را به دو نوع بدوی و حضری و با ویژگیها و پیامدهایی تقریباً مشابه آن چه بعدها ماکیاوولی بیان داشت، تقسیم کرده بود - م.