

## لیبرالیسم، سکولاریسم و غرب جدید

دکتر فرشاد شریعت\*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۶/۲۸

### چکیده

مقاله حاضر با تمرکز بر محور رابطه دین و دولت به شکل عام، و دین و سیاست به شکل خاص بر آن است تا نشان دهد که سیر فلسفه سیاسی در غرب در دوره جدید، که این مقاله نقطه آغاز آن را تفکر سیاسی هابز و لاک می‌داند، با تحولی مواجه شده است که به لحاظ ماهوی با آنچه که قبل از آن به فلسفه قدیم یاد می‌شود، متفاوت است. به عبارت دیگر، این مقاله نشان می‌دهد که تقسیم فلسفه کلاسیک غرب صرفاً جنبه تاریخی نداشته است بلکه با قرائتی که در فلسفه جدید از آزادی و تعیین رابطه دین و سیاست ارائه می‌شود، دولت مدرن در غرب به لحاظ جوهری از جریان تفکر سیاسی و شیوه اجرای آن از اساس، متفاوت می‌شود. لذا به نظر می‌رسد که سیر آزادیخواهی که به لیبرالیسم منتهی می‌شود، نه تنها مختصات آزادی بلکه مدرنیته و سکولاریسم را نیز در درون خود جا داده است. این مقاله برای نشان دادن این اتصال در لیبرالیسم غرب، با مراجعه به آرای دو متفکر کلاسیک این حوزه، یعنی هابز و لاک، تلاش می‌کند تا لیبرالیسم غربی را با دو ستون اصلی آن، یعنی سکولاریسم و تجدد غربی تبیین کند.

### واژگان کلیدی

لیبرالیسم، سکولاریسم، فلسفه سیاسی غرب، مدرنیسم، قرارداد اجتماعی

## مقدمه

توماس هابز در مقدمه لویاتان تمثیلی از دولت ارائه می‌کند که بی‌پرده نشانگر آغاز سرفصلی جدید در فلسفه سیاسی غرب محسوب می‌شود. هابز طبیعت را به عنوان الگویی برای تقلید انسان در خلق دولت تلقی می‌کند و به جای پرسش از چیستی و چرایی دولت، به سوی آنالیز طبیعت و پرسش از چگونگی ساخت دولت مکانیکی با استفاده از تمثیل ساعت می‌پردازد که در مقایسه با تمثیل‌های ارگانیکی قدیم باب جدیدی در روش‌شناسی علم سیاست محسوب می‌شود. اما مسئله به همین سادگی خاتمه نمی‌یابد؛ در واقع، هابز در این باب جدید سرفصل دیگری را هم می‌گشاید و آن اولویت سیاست بر اخلاق است و این همان نقطه آغاز جدایی غرب و وداع آشکار با دوره قدیم، به‌ویژه فلسفه اهل مدرسه است. به نظر هابز در غرب جدید، دستاورد و تولید انسان از طبیعت نیز فراتر می‌رود و انسان، به‌عنوان یک موجود عقلانی و مخلوق هستی، به جهت ترس از دست دادن خود به‌عنوان موجود هستی هیولای قدرتمندی را، که وی نام آن را «لویتان» می‌گذارد، خلق می‌کند که او را از گزند طبیعت حفظ کند.<sup>۱</sup> قدم دوم در این رهیافت را جان لاک، دیگر فیلسوف انگلیسی، برداشت. وی که توانسته بود با در هم آمیختن چند شاخه از علوم طبیعی انقلاب جدیدی در چگونگی فکر کردن و فهم پدیده‌ها ایجاد کند و سیاست را نیز از منظر دیگری مشاهده و تحلیل کند و ضمن توجه به آنچه که در آرای هابز به «فلسفه مکانیکی» شهرت یافت، با تمایز میان هستی‌شناسی، میان آنچه که در مسیحیت کلاسیک وجود داشت، و معرفت‌شناسی، با توجه به آنچه که وی در آرای خود ارائه کرد، ساختار فکر فلسفی در نگاه به جهان سیاست، و در نهایت، امر سیاسی معطوف به عمل سیاسی را نیز تغییر دهد.<sup>۲</sup> لذا فارغ از جریان پروتستانیسیم، و نفوذ علم، هنر و کالبدشکافی سیاست که به‌زعم راسل از ویژگی‌های رنسانس غربی محسوب می‌شود،<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد که این ملغمه هابزی و لاک‌ی از اجتماع مدرنیته و سکولاریسم، را بتوان مهم‌ترین ویژگی در تعیین هویت غرب جدید محسوب کرد.

## ۱. سیاست مکانیکی، سیاست ارگانیک

«سیاست مکانیکی» یا «ماشین زور» یا «دولت قرارداد»، اسامی مختلفی است که هرچند با تفکر هابزی آغاز می‌شود، لیکن از همان مباحث تاریخ تمدنی غرب است که ریشه در تمایز لوگوس از نوموس و طرفداران قرارداد اجتماعی دوره قدیم دارد. ماهیت یک چنین طرز تلقی در ساماندهی فکر سیاسی به هلنیسم و جایگاه قانون یونانی برمی‌گردد که از قضا نزد رواقیون ساخته و پرداخته شد، لکن تا زمان هابز در درون یک فکر فلسفی جای نگرفت (Gough, 1968, p.1). به عبارت دیگر، رواقیون هنگامی که عمده آرای معرفتی خود را ترویج می‌کردند، نظریه «قانون طبیعی و حقوق طبیعی» را نیز بنیان نهادند. در واقع، همان‌طور که راسل نشان می‌دهد، «نظریه حق طبیعی به شکلی که در قرن‌های شانزدهم و هفدهم ظاهر می‌شود، احیای یک نظریه رواقی است، با این تفاوت که تغییرات مهمی در آن صورت گرفته است» (راسل، ۱۳۷۳، ص ۳۸۹)؛ که بی‌شک هابز و لاک در این راه بیشترین سهم را داشته‌اند.

هابز به شیوه تجربی در ضرورت مشاهده‌پذیر بودن شواهد علمی در علوم جدید و به کمک روش «تجزیه‌ای- ترکیبی» گاليله قواعد جهان سیاست را مطالعه کرد (Macpherson, 1981, pp.25-30). گاليله این روش را برای تجزیه حرکات پیچیده به حرکات ساده و تبیین علمی و علی آن‌ها انجام می‌داد. به نظر گاليله، حرکات پیچیده از کناکش یک مجموعه حرکات ساده پدید می‌آیند که خود مشاهده‌پذیر نبودند؛ در واقع، وجود داشتند و نقش اصلی حرکت بر عهده آن‌ها بود؛ پس چون نمی‌توانست آن‌ها را نشان دهد، اساس آن را برای تبیین حرکات پیچیده مفروض گرفت و به شیوه تصویری و از طریق استدلال منطقی، به تبیین آن‌ها پرداخت. پس برای به کار بردن این روش در علوم و پدیده‌های انسانی، باید کل عرصه را به شکل کلان مشاهده کرد و به شکل تصویری و خیالی آن را تجزیه کرد؛ زیرا عالم انسانی نیز همچون عالم فیزیکی از قواعد ساده‌ای پیروی می‌کند که با کشف ماهیت آن می‌توان جامعه را در وضعیت دلخواه هدایت کرد. هابز در *لویاتان* برای روشن شدن بیان خود از مفهوم فلسفه مکانیکی در مقابل فلسفه قدیم از تمثیل ساعت استفاده می‌کند. او مدعی است:

«حیات چیزی جز حرکت اعضای به هم مرتبط نیست؛ حرکتی که از اعضای بزرگ‌تر آغاز شده به اعضای کوچک‌تر پایان می‌یابد. در واقع، این حرکت شبیه حرکت خودکار ساعتی است که با کمک فنر و چرخ دنده‌ها از حیات مصنوعی برخوردار شده است. همچنان‌که قلب انسان چیزی نیست جز یک فنر و رشته‌های اعصاب و انبوهی از رشته‌ها که به آن حرکت داده است و مفاصل هم چیزی نیستند، جز قرقره‌هایی که صانع برای انتقال حرکت به تمام بدن در مصنوع خود تعبیه کرده است تا به اعضا حرکت دهند» (hobbes, 1994, par.1, p3).

روشن است که هابز در اینجا ضمن طرح نظریه مکانیکی، برای تبیین فلسفه سیاسی خود قصد دارد تا با تشریح طبیعت انسان و توضیح آن، در قالب حرکت مکانیکی نشان دهد که حتی پدیده‌های کاملاً ارگانیک نیز از طریق این نظریه قابل تبیین است و فی‌الجمله این تبیین روشن‌گرانه هابز روح دولت قرارداد جدید و نقطه عزیمت لاک در فلسفه آزادی و تنظیم قواعد «غرب جدید» است.

## ۲. قرارداد اجتماعی جدید

لاک در مقدمه «رساله دوم حکومت» به روشنی اظهار می‌کند که باید شیوه حکومت در اینکه حکومت در دست قدرتمندترین یا به عبارتی شایسته‌ترین فرد باشد، تغییر کند و به جای آن به فکر آن باشیم که چگونه نهاد حکومت را تصحیح کنیم و به عبارت دیگر، نباید به دنبال فرد صالح باشیم بلکه باید در جستجوی آن باشیم که چگونه حکومت کنیم (Locke, 1997, S.T. Par.1, p.268) این پرسش در واقع، تغییر ماهوی جریان فکر سیاسی در دوره جدید است. به عبارت دیگر، تا زمان لاک همه فیلسوفان در پی این بودند که برای امر خطیر حکومت به دنبال فرد صالح بگردند، اما لاک با توجه به خطاپذیری عقل انسان، چنین پویشی را بیهوده دانست؛ زیرا تجربه سیاست در غرب نشان داده بود که سیاست حتی افراد صالح را نیز فاسد می‌کند؛ لذا خردمندی، میانه‌روی و شجاعت که افلاطون حاصل جمع میان آن‌ها را عدالت نامید، جای خود را به قرارداد اجتماعی جدید داد که وظیفه اصلی آن حفظ دارایی و آزادی، و تعادل میان آن‌ها بود.

رویکرد لاک در ترسیم یک نقطه تعادلی و آفاقی، غور و غوص در وضع طبیعی بود. لذا برخلاف هابز که گذار از وضع طبیعی به وضع قرارداد را مسئله‌ای تخیلی می‌دانست، به نظر لاک وضع طبیعی نه تنها واقعاً وجود داشت بلکه «همواره انسان‌هایی در چنین وضعی بر روی زمین وجود دارند و نیز خواهند داشت» (Locke, 1997, S.T. Par.14. p.267) در نقد هوکر که «توافق اجتماعی» را نقطه آغاز جوامع سیاسی می‌پنداشت (Hooker, 1925, book I, chap.10, par.1, p.187)، حتی وضع طبیعی را هم توافقی و قراردادی قلمداد کرده و اظهار داشته است 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, 1997, S.T.Par.15. pp.277-278). در اینجا لاک شورشی هم بر ارسطو و هم اهل مدرسه دارد و بر خلاف ارسطو، نظریه «آزادی کامل انسان در وضع طبیعی» را مطرح می‌کند (Locke, 1997, F.T. par.6. p.144) به نظر لاک:

«هدف قانون بر خلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، منسوخ کردن یا مانع نهادن در راه آزادی نیست بلکه برعکس، هدف آن حفظ و توسعه آن است؛ زیرا در تمام شرایطی که شایسته بود تا برای جهان مخلوق قانون وضع شود، هر جا که قانون حضور نداشته، آزادی هم نبوده است؛ زیرا اگر منظور از آزادی، رهایی باشد، باید گفت که در چنان وضعیتی هیچ‌کس نمی‌تواند بدون قانون به رهایی مورد بحث برسد. بنابراین، آزادی، همان‌گونه که گفته شد، به این معنا نیست که انسان رها باشد تا هر چه را که می‌خواهد انجام دهد؛ زیرا در این شرایط هرکسی صرفاً به دلیل خوش‌گذرانی و سرگرمی خود می‌تواند این حق را برای خود قائل شود که بر دیگری سلطه داشته باشد بلکه منظور از آزادی نوعی از رهایی است که او را قادر می‌سازد تا ضمن رعایت و احترام به قانونی که 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 و اینجا او دیگر تحت سلطه اختیاری و یا سلطه دیگری قرار

نمی‌گیرد بلکه آزادانه مقاصدش را آن‌طور که خود می‌خواهد، تعقیب می‌کند» (Locke, 1997, S.T. Par.57, pp.305-306).

روشن است که نزد لاک آزادی بدون قانون، گرچه بی‌معنا نیست، اما غیرواقعی است. او مفهوم آزادی را تنها در چارچوب قانونی آن قابل فهم می‌داند. اما زندگی در چارچوب قانون عقل‌بالغی را طلب می‌کند که قادر باشد این قانون را درک کند. لذا نقطه آغاز قرارداد اجتماعی، زمانی است که این چارچوب با فاهمه انسانی درک شود. قرارداد اجتماعی نقطه آغاز گریز از دولت ارگانیک به سوی دولت مکانیکی و جانشینی حاکمیت مردم به جای خدا یا سایه خداست. لذا مشروعیت ناشی از عقل مردم برای حاکمیت عقلایی است که هریک به تنهایی از دستیابی به یک نظریه آفاقی ناتوان‌اند. وجه ضمان این تعقل، تفکیک قواست. پس قدرت واحد از یکسو نسبی و از سوی دیگر تفکیک می‌شود.

### ۳. کوشندگی و معقولیت

کوشندگی و معقولیت به معنای لاک‌ی آن، ویژگی دیگری است که انسان جدید را از انسان قدیم متمایز می‌کند. پرنسپ انسان افلاطونی فضیلت خویش کاری بود. هرکس باید به کاری مشغول شود که طبیعت وی با آن سازگار است. نمی‌توان به اجبار همگان را به یک سو و یک کار واداشت. عده‌ای از مردم همواره به دنبال زندگی راحت و منازل مجلل هستند که در آن از چیزهایی نظیر لباس خوب، اشیای عتیقه، عطرها، شیرینی‌ها و غذاهای خوب و حتی عشرت بهره‌مند باشند و برای این کار نیاز به خدمه و آشپز و مباشری دارند که کارهای فوق‌برنامه زندگی را بدوش کشند (Plato, 1983, p.64.330d). سقراط می‌گفت که «جزء شهوانی نفس، بزرگ‌ترین قسم نفس را به خود اختصاص داده است و طبیعتاً به گونه‌ای است که اشتهای سیری‌ناپذیری به جمع‌آوری ثروت دارد (Plato, 1983, pp122-124, 372e, 373)، لذا فضیلت در آن است که ارباب‌ران، یعنی انسان، بتواند این خواست‌های مربوط به جزء شهوانی نفس را به کمک جزء همت و اراده تحت اطاعت خود درآورد و با وجود اسب سرکشی چون جزء شهوانی، ارباب را در مسیر هدایت کند (Plato, 1983, pp.174-175, 410d-e, 411a).

ارسطو نیز با یک تمثیل ارگانیکی نفس را به دو جزء بخرد و غیر بخرد (و نه لزوماً نابخرد)، تقسیم می‌کند. هدایت انسانی بر عهده بعد عقلانی وی است. بعد غیرعقلانی نیز انسان را به سوی تمایلات و امیال و آرمان‌های وی هدایت می‌کند که باید تحت فرمان عقل قرار گیرد. لذا در اخلاق نیکوماخوسی بر مبنای اجزای نفس، فضائل عقل را نیز مبتنی بر دو عقل یا استعداد دانست. یکی عقل شناسنده یا استعداد علمی و دیگری عقل حسابگر یا استعداد عملی که از آن‌ها بر اساس تاملات انسان، دو بستر معرفتی یعنی «حکمت نظری و حکمت عملی» شکل می‌گیرد. حکمت نظری یا سوفیا در جستجوی «موضوعات همیشگی» و «تباهی‌ناپذیر»، شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات است. حکمت عملی نیز با موضوع انسان به‌عنوان محور بحث، به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌پردازد. به این ترتیب، انسان به کمک فضائل علمی، برای شناخت هستی متوجه دلیل و برهان می‌شود و به کمک فضائل حسابگری، به کارآیی توجه می‌کند و می‌فهمد که چگونه به کمک مکشوفات خود با حدس و احتمال و از طریق پیش‌بینی‌های منطقی می‌کوشد که آینده را در خدمت خود یا جامعه درآورد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲). ارسطو اگرچه تلاش کرد که با طرح نظام سیاسی پوییتی و نظریه‌دوستی سیاسی، تا حدی خود را از ایدئالیسم مورد بحث در فلسفه سیاسی افلاطون برهاند و به‌زعم فیلسوفان کلاسیک، فلسفه را از آسمان به زمین بیاورد، با این‌همه، در منظر ارگانیکی خود در سیاست، را در نهایت، در رفتار طبیعی زندگی انسانی محبوس کرد.

در دوره مسیحی نیز فضیلت از بستر ارگانیکی خود خارج نشد و بلکه عظیم‌تر و معطوف به چتری به بزرگی هستی و گناه نخستین شد. در واقع، آگاهی انسان از اینکه می‌تواند بنده خدا نباشد و نیز می‌تواند از فرمان وی سرپیچی کند، آنچنان جهل و ظلمتی را بر خرد او چیره ساخت که تاب و توانش را برای عبودیت و ماندن در بهشت از او سلب کرد و عقل حسابگر فارغ از آفاقیت و یگانگی هستی، خود نیز پرده‌ای بر معقولیت انسان شد و انسان را در خسران ابدی قرار داد. لذا جهل و ظلمت دو نیروی شهوت و جنگ را در مقابل خرد قرار داد و این تقابل آغاز کوشندگی انسان برای بازگشت به بهشت موعود بود (Augustine, 1972, Bk.III, Ch.3, pp.91-92). و کلیسا به

عنوان خط مقدم این جبهه از بستر فضیلت مسیحی برخاست؛ لذا اگر انسان مسیحی می‌خواهد دوباره به ملکوت بپیوندد و در شهر خدا جاودانه شود، باید رشد و کمال را از محراب کلیسا بگیرد. کلیسا نماینده و جانشین شهر آسمانی است که شهروندان جهان را به سوی اتحاد و برادری فرامی‌خواند و قصد دارد همه انسان‌ها را حول یک محور، و به یک جهت سوق دهد. این مسئله موجب می‌شود که انسان‌ها با وجود اختلاف عقیده و یا سلیقه در خدمت خدا متحد شده، صلح‌آمیز زندگی کنند (Augustine, 1972, Bk.III, Ch.3, pp.91-92).

شهر آسمانی جایی است که انسان‌ها تنها برای عظمت خدا و ملکوت او می‌کوشند و شهر زمینی جایی است که انسان خود به عنوان خالق بر «ارک» الهی تکیه زده است. «در شهر آسمانی همه چیز جز خدا دونمایه و حقیر است و عشق به خدا همه چیز را به عبودیت خدا در آورده است. اما در شهر زمینی عشق انسان به خود، جای عشق انسان به خدا را گرفته است» (Augustine, 1972, Bk. XIV, Ch.28, pp.593-594) و همین مسئله موجب شده است که هرگز امیال دنیوی وی فروکش نکند و با حفظ خود-دوستی دائماً در فکر برتری قدرت خویش بر دیگران باشد. درحالی‌که در شهر خدا همه گوش به فرمان اراده و حکم خدایند، خدایی که منشأ خیر است و جز به خیر از او سر نمی‌زنند (Augustine, 1972, Bk. XIV, Ch.28, p.594). بهترین دستاورد چنین وضعیتی، یعنی زندگی در شهر خدا، برقراری صلح و امنیت و سرانجام، برخورداری از عدالت حقیقی برای شهروندان مدینه است (Augustine, 1972, Bk. XIX, Ch.14, pp.872-874). بنابراین، هدف از زندگی، آن‌طور که از تفکر یونانی-رومی استنباط می‌شود، فهم فضائل و عمل به آن‌ها نیست بلکه مسئله «تعبد»، یعنی رسیدن به فضائل از طریق خداست که اهمیت دارد. لذا اگر حتی آحاد بشر بتوانند در درون جامعه‌ای غایات اخلاقی را استوار سازند، سعادت آن‌ها تضمین نخواهد شد؛ زیرا عبودیت هم طریقت و هم موضوعیت دارد. هرچند که دستیابی به آن در شهر زمینی تقریباً محال به نظر می‌رسد. از این‌رو، سرزمین خداوند در این دنیا باید در دست مسیح و پس از او در اختیار جانشینان او باشد و تمام پادشاهان زیردستان ایشان به حساب می‌آیند (Aquinas, 2000, part II, question 21, article 4, p.215).



لذا ایجاد تعادل در اجزای مختلف نفس، آنچنان که در آرای سقراطیان بحث شد، لزوماً نمی‌تواند انسان را به سوی فضایل مدنی هدایت کند؛ زیرا «عدالت‌پیشگی» با آنچه مسیحیت از خدمت به خدا تعریف می‌کند، تفاوت بسیار دارد (Augustine, 1972, Bk. XIV, Ch.25, pp.589-590). خادمان خدا صلح و آرامش را در فروتنی، تواضع و فقر می‌یابند و پیوسته در مقابل خدا طالب آمرزش و رحمت او هستند و می‌گویند: «خدا اگر بخواهد می‌بخشد» و «عدالت همان است که او می‌خواهد». لکن در فلسفه افلاطون عدالت یا دستیابی انسان به فضائل و احتمالاً لذت ناشی از کسب آن، نوعی فضیلت محسوب می‌شد؛ لذا اساساً دو رویکرد متفاوت در چگونگی استقبال از جهان ناسوت پیش روی ما قرار می‌گیرد: وجهی معطوف به زندگی مرتاضانه در دنیا و تحمل فقر و سختی برای رستگاری اخروی و وجهی معطوف به زندگی عدالت‌پیشه برای تکامل و حرکت خود و جامعه و حرکت به سوی «مثل» یا «خیر اعلی» است (Augustine, 1972, Bk. XIV, Ch.25-27, pp.589-592)؛ حال آنکه در جهان مسیحی، انسان حتی اگر یک مسیحی معتقد باشد، هرگز روی «آرامش مطلق» را نخواهد دید. او برای درک خوشبختی ناتوان است و خوشبختی تنها در مکانی برین در شهر آسمانی ممکن است؛ جایی که با ریاضت می‌توان نفس را برای درک آن آماده کرد؛ جایی در آغاز و جایی در پایان، همان‌جا که انسان به جهان می‌رسد و همان‌جا که از جهان می‌رود (Augustine, 1972, Bk. XIV, Ch.27, pp.592-593).

در اینجا ما به پایان غرب قدیم و چالش‌های غرب جدید می‌رسیم. در غرب قدیم کوشندگی به شجاعت است که در شیوه اخلاقی آن با میانه‌روی همراه می‌شود و معقولیت، آن خردمندی است که گاه به شناخت عالم مثل و گاه استعداد در به فعلیت درآمدن و گاه تعبدی و شایستگی در توان انجام تعهدات شهر آسمانی است.

«و خدا به آن‌ها برکت داد و به آن‌ها گفت که زمین را آباد کنید و زاد و ولد کنید و دوباره آن را پرجمعیت ساخته تحت سلطه درآورید، بر ماهی دریا، پرنده هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کند، مسلط شوید»

(Holy Bible, Genesis, I, 28).

کلیسا جایگاه برگزیدگان زمینی و گناهکار در غرب مسیحی قدیم است. خداوند لطیف که انسان را به سبب ناتوانی‌اش از بهشت رانده بود، بر آن شد تا از روی لطف، سهم اندکی را هم برای این گناهکار رانده‌شده کنار بگذارد تا بتواند با تحمل سختی و رنج، ابواب آسمان را برای بازگشت به بهشت باز یابد. گناهکاران شهر زمینی باید از طریق ریاضت‌های جسمی و نفسانی، خود را درخور برگزیدگی خداوند کنند تا مهبای هجرت به شهر آسمانی شوند؛ و او هرکس را که بخواهد، برمی‌گزیند (Augustine, Bk. III, Ch.3, pp.91-92).

غرب جدید با تفسیر جدیدی از همین فقره از کتاب مقدس، و قرار گرفتن شمشیر، نه در دستان قیصر و نه در دستان مسیح، بلکه به منزله «بیلی» در دستان «فرزندان آدم» (Locke, 1997, F.T. par.44, p.172) و این پرسش بنیادین آغاز می‌شود که چگونه باید حکومت کرد؟ (Locke, 1997, S.T.par.1, p.268) و در پاسخ به این پرسش است که «عرق جبین» جانشین فیلسوف‌شاه و فرد صالح می‌شود.

«باید نان خود را با عرق جبین بخوری، تو به زمین برمی‌گردی؛ چون از آن ساخته شده‌ای، تو برای خاک کار کن و تو دوباره به خاک باز می‌گردی» (Locke, 1997, par.45, p.172).

پس غرب جدید یعنی اینکه فرزندان آدم، وارث کار خود هستند. لذا کوشندگی و معقولیت از ناکجاآباد آسمان به ترکیبی از ارزش کار و پیروی انسان از مسیح به زمین نازل می‌شود تا انسان با بیلی که از پدرش «آدم» به ارث برده بتواند زمین را آباد و پرجمعیت سازد و خود نیز به شکل معقول از آن «لذت» ببرد.

«خدا که جهان را به انسان‌ها داده تا مشترکاً از آن بهره گیرند، به آن‌ها عقل نیز عطا کرده است تا با به کار بستن آن به بهترین نحو از زندگی و آسایش آن بهره گیرند. زمین و تمام چیزهایی که در آن است، برای حمایت و راحتی وجود او خلق شده است.... باوجوداین، تخصیص آن‌ها به خود و استفاده از آن‌ها و نیز تلاش برای سودمند نمودنشان به ابزار کار و کوشش انسانی نیاز دارد» (locke, 1997, S.T. 26, pp.286-287)

بنابراین، هر آنچه از طبیعت که به شکل معقول به کار انسان پیوند بخورد، متعلق به اوست. بنابراین «آب داخل پارچ مال کسی است که آن را از چنگ طبیعت آزاد کرده

است» (Locke, 1997, S.T. Par.29, p.289). اما از آنجا که مالکیت اصلی از طریق هبه خداوند است، پس اگر معقولیت، به مفهوم خردی که از طبیعت و خالق هستی ناشی می‌شود، همراه آن نباشد، مفسد است.

«خدا همه چیز را سخاوتمندانه در اختیار ما قرار داده است تا از آن لذت ببریم (Holy Bible, ITimothy, 6,17) این ندای عقل است که با الهامات آسمانی تأیید شده است. اما حدود آن کجاست؟ در پاسخ باید اظهار داشت که فقط در صورتی می‌توان لذت برد و تا حدی می‌توان جمع کرد که مواد غذایی جمع‌آوری شده فاسد نشوند، مگر آنکه شخص دیگری نتواند هیچ استفاده دیگری از آن به عمل آورد. در غیر این صورت، حتی اگر کسی بتواند با کار بیشتر مقدار بیشتری را به خود تخصیص دهد، آن مقدار که می‌تواند مورد استفاده دیگران قرار بگیرد، اضافه از حدود بوده که به اشخاص دیگر تعلق می‌گیرد؛ زیرا خدا نعمت‌های خود را نیافریده است تا فاسد یا تباه گردند» (Locke, 1997, S.T. Par.31, p.290).

#### ۴. لیبرالیسم

با تبیین مسئله ارزش کار و گذار از فضائل زندگی قدیم، انسان جدید از هرگونه بردگی طبیعی، آنچنان‌که از فلسفه فیلسوفان سقراط قرائت می‌شود و نیز نوعی تعبد مرتاضانه که از زندگی دوره میانه برمی‌آید، آزاد شد (Filmer, 1991, p.181). بی‌شک، همانطور که در ابتدای مقاله آمد، هابز و لاک در این گذار بیشترین سهم را به خود اختصاص داده‌اند.

مأخذ هابز و لاک برای تعریف آزادی، وضع طبیعی است؛ وضعیتی آزاد و درعین حال، پرکشش که هرکس به دنبال ارضای امیال خویش است؛ اما همواره می‌اندیشد تا زمینه‌ای را فراهم آورد که امکان ارضای امیالش را در آینده نیز تضمین کند؛<sup>۴</sup> «لذا اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندی و سعادت، بلکه به تضمین آن نیز معطوف است و تنها تفاوت موجود، معطوف به روش و شیوه رسیدن به آن اهداف است و این تفاوت بعضاً نتیجه تنوع هیجان‌ات

آدمیان و بعضاً ناشی از تفاوت ایشان در شناخت علل موجود و اهداف مطلوب است» (Hobbes, 1998, 1, 11, pp.65-66).

به نظر هابز، استفاده از حق طبیعی و آزادی مدنی، به هر 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 مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور کند، انجام دهد» (Hobbes, 1998, 1, 14, p.86). چنین وضعی را هابز وضع‌گذار از وضع طبیعی به جامعه مدنی نام نهاده است. در وضع طبیعی هیچ مانعی برای آزادی وجود ندارد اما در عین حال، «حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی نیز در آن وضع معنایی ندارد» (Hobbes, 1998, 1, 14, p.86) اما قوانین، آزادی‌ها را محدود می‌کند. لذا آزادی در وضع مدنی با «نبود موانع خارجی» که معنای درست آزادی 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 برای حفظ خود ناچارند به قوانین و اصولی مشخص از طبیعت و نوعی نظم عرفی به نام فضائل مدنی تن دهند و بر اساس آن‌ها قوانین مدنی مناسب و نسبتاً آفاقی را برای تمام شهروندان جامعه تدارک ببینند؛ به وجهی که با اصول پایه قوانین طبیعی ناسازگار نباشد.

لاک نیز به نوبه خود، آزادی را از وضع طبیعی، لکن نه صرفاً اگونیستی بلکه در آمیخته‌ای با معقولیت مأخوذ از سیاست‌های کلیسایی و تفکر هوکری، آغاز می‌کند. به نظر لاک، قانون طبیعت انسان را وامی‌دارد تا با مراجعه به عقل، و نیز آنچه او به نقل از ریچارد هوکر کشش طبیعی اما غیرذاتی نامیده است، به حقوق دیگران احترام بگذارد و این گونه بپندارد که دیگران هم در میل و کشش طبیعی مانند او هستند. لذا اگر چیزی او را رنج می‌دهد، بر دیگری روا ندارد و تنها تا حدی انتظار محبت از دیگران را داشته باشد که او به آن‌ها محبت کرده است؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگران او را بیشتر از آنچه که او به آن‌ها دوستی کرده است دوست داشته باشند (Hooker, 1925, book I, chap.8, par.7, p.180). لاک برای پیوند ارزش کار و فلسفه اخلاقی خود با آموزه‌های مسیحی، می‌کوشد نشان دهد که این اصول اخلاقی ریشه در

الوهیت باری و عبودیتی آزادمنشانه در دستگاه خلقت دارد؛ یعنی آزادی در عین بندگی؛ وضعیتی که نشان از خرد لاک در پیوند میان سنت قدیم و انسان جدید دارد.

«هیچ کس نباید به زندگی فرد دیگر اعم از جان، آزادی و دارایی او آسیب برساند؛ زیرا انسان‌ها همگی مصنوع قادر متعال و صانع لایتناهی خردمندند. همه انسان‌ها خادمان یک فرمانروایند؛ کسی که نظم و امور این جهان را بر عهده دارد. آن‌ها مال او و مصنوع او هستند و آفریده شده‌اند که برای خودشان، و نه دیگری، زندگی کنند و شاد باشند و زمین هم با تمامی امکانات برای آن‌ها فرش شده تا همگی به‌عنوان یک جامعه واحد سهم خود را از طبیعت بگیرند. در اینجا دیگر نمی‌توان از [مفهوم] تسلط، که یک نفر اختیار داشته باشد تا به دیگری آسیب برساند، صحبت به میان آورد؛ گویی همه در خدمت دیگری هستیم. همچنان‌که موجودات درجه پایین در خدمت ما هستند. هرکس ملزم به حفظ خودش است و نباید وضعیت خودش را افسارگسیخته رها کند و عقل حکم می‌کند که وقتی تعارضی بین حفظ خود و دیگری وجود ندارد، تا آنجا که از توان او برمی‌آید، به فکر محافظت از دیگر هموعان خود نیز باشد و به کسی ضرر و آسیبی نرساند و خون کسی را نریزد، مگر برای اینکه عدالت را اجرا کرده باشد و باید از هر آنچه برای زندگی لازم است، مثل آزادی، سلامت و مال و دارایی دیگری هم محافظت کند» (Locke, 1997, S.T. par.6, p.271).

روشن است که در اینجا متمایز از آزادی هابزی، یعنی «نبود موانع خارجی» یک نوع آزادی معقول به وجود می‌آید که در لوای قانون معنا پیدا می‌کند. نزد لاک آزادی بدون قانون، گرچه بی‌معنا نیست، اما غیرواقعی است. او مفهوم آزادی را تنها در چارچوب قانونی آن فهم می‌کند که در ادبیات علمی به «آزادی معقول» معنا می‌شود (Shouls, 1992, pp.136-138). لذا لاک پیش از آنکه لیبرال باشد، آزادی‌خواه است؛ گرچه در جریان لیبرالیسم و پیچیدگی‌های آرای وی در آزادی‌های سیاسی و ناسیونالیسم اقتصادی، صبغه لیبرالیستی وی قوام بیشتری یافته است (Locke, 1997, S.T.136, pp358-359, par.137, pp.359-360).

## ۵. سکولاریسم

با توجه به نکاتی که در مؤلفه‌های غرب جدید بیان شد، گفتگوی دین و سیاست را می‌توان میراث لاک‌ی و محصول چالش دیرینه نهاد کلیسا و نظام پادشاهی برای تقسیم دو حوزه دین و سیاست در غرب به حساب آورد؛ که توضیح کشمکش‌های آن از حوصله این بحث خارج است.<sup>۵</sup> اما به‌اختصار آنچه که اتفاق افتاد، باعث شد که هر دو نهاد به‌منظور اعتلای قدرت نهادینه شده و برقراری تعادل در فهم مصلحت سیاسی و تنظیم روابط قدرت در عرصه عمومی، به تفکیک نظری و تقسیم عملی و مآلا سازشی پایدار در هر حوزه برسند. بنابراین به نظر می‌رسد که علی‌رغم تصویر غالب از سکولاریسم به‌عنوان جدایی دین و سیاست، تصور لاک‌ی که معمولاً به‌عنوان شاخه اصلی تفکر لیبرالیسم معرفی می‌شود، مغایر با این طرز تلقی و حاکی از بی‌معنا بودن این مفهوم، در زندگی عملی انسان جدید است؛ گرچه ممکن است به دلایل دیگری به این سرانجام ختم شود. لاک حتی سعی در سازش میان این دو مفهوم در حوزه نظر دارد؛ هرچند که در عرصه عمل نیز با توجه به آنچه که وی در مفهوم آزادی بیان کرده، اساساً از موضوع بررسی وی خارج می‌شود. لاک همان‌گونه که اشاره شد، علی‌رغم تصریح وی به متفکر آزادی‌خواه، به غلط لیبرال معرفی شده و چون سکولاریسم در بستر اندیشه‌های لیبرالی معنا پیدا می‌کند، او را نیز در جرگه متفکران سکولاریسم می‌آورند؛ زیرا همان‌طور که آمد، لاک با بیلی به دست فرزندان آدم موضوع سیاسی کردن سیاست را از عرصه چالش‌های سیاسی غرب جدید، دست‌کم در حوزه نظر، پیراسته کرد. هرچند در عرصه عمل و نیز ساحت اجتماعی مسئله قابل بحث است، در اینجا به جهت تمحُّض در حوزه نظری سیاست، از ورود در هر دو بحث پرهیز، و فی‌الجمله در سکولاریسم سیاسی تبیین خواهد شد.

مباحث لاک در سازش میان دو حوزه در دو کتاب مشهور وی یعنی «نامه‌ای در باب تساهل و دو رساله حکومت» شکل می‌گیرد. لاک در این دو کتاب ضمن نقد مفهوم بردگی انسان که در آثار اهل مدرسه به بدیهیات اولیه تبدیل شده بود، پیروان مسیح را به حکومت مشروطه مبتنی بر قرارداد اجتماعی دعوت می‌کند که در آن نقش صاحبان رأی بر حکام دو حوزه دین و سیاست پیشی می‌گیرد؛ به عبارت دیگر،

همان‌طور که در بالا نیز اشاره شد، «عصای سلطنتی» را با «بیلی» که به دست جانشینان آدم می‌دهد، عوض می‌کند (Locke, 1997, F.T.par.44, p.172). وی در مباحث نظری خود با مراجعه به سنت اولیه مسیحیت، مسیح را پادشاه صلح معرفی می‌کند و در نقد کشمکش‌هایی میان پیروان قدرت طلب مسیح تصریح می‌کند:

«هرکس که صمیمانه مشتاق ملکوت خداوند است و فکر می‌کند که باید برای گسترش آن بجنگد، باید قبل از هر چیز و با دقت و احتیاط به جای جنگ با گروه‌ها و فرقه‌های دیگر، در فکر برافکندن ریشه‌های گناهان خود باشد. لذا اگر کسی (پیروان مسیح) با مخالفان اعتقادی خود کینه‌توزی کرده در حق آن‌ها ستم روا دارد، خودش را شدیداً در معرض گناه و فساد اخلاقی قرار داده است؛ گناهان و مفسده‌هایی که تحت نام مسیحیت انجام گرفته‌اند؛ حتی اگر در مقام گفتار برای اعتلای کلیسا پایه‌سرای و تبلیغ کرده باشد؛ زیرا او آشکارا [و در عمل] نشان داده است که برای پادشاهی دیگری غیر از ملکوت خداوند جنگیده است (Locke, 1968, p.63).

بر این مبنا و با نتایج حاصل از کالبدشکافی دینی و مذهبی و شناخت «مذهب راستین»، لاک برای پایان دادن به مخاصمات فکری و مذهبی، بحث جدیدی را در فلسفه سیاست و جدا کردن جایگاه «عمل مذهبی» از «عمل سیاسی» و نیز تعیین مرزهای حقوقی کلیسا به‌عنوان خانه خدا و مرزهای حقوقی عامه مردم آغاز کرد و مدعی شد که «مادامی که وضعیت حقوقی این مرزها (حق خدا و حق مردم) روشن نگردد، کشاکش‌های مذهبی و سیاسی میان مدعیانی که با یک دست برای آخرت و با دست دیگر برای دنیا و آسایش و امنیت آن می‌جنگند، پایان نخواهند یافت» (Locke, 1968, p.65).

لاک در مباحث هستی‌شناسانه خود، همچنان‌که این‌گرید کرپل به تصویر می‌کشد، نشان می‌دهد که هیئت دوبعدی، روحانی و جسمانی انسان، او را به مجتمعی دوبعدی، مذهبی و سیاسی نیز سوق داده است. به عبارت دیگر، تعمق و دقت‌نظر در مفاهیم تناقض‌نمایی چون «دستگاه کلیسا و دستگاه حکومت»، «درون و بیرون»، «ذهن و عین»، «خاصه و عامه» و سایر دوگانگی‌های نظام اجتماعی ما نشان می‌دهد که مذهب و

سیاست در اجتماع، همچون روح و جسم انسان، تفکیک‌ناپذیر و درعین‌حال، ناگزیر از تمیزند. به عبارت دیگر، مذهب در نگرش کل‌گرایانه خود به هستی، مدعی هدایتی است که بر اساس کرامت انسان و فردیت او بنا گشته است. اما سیاست با نگرش تجربه‌گرایانه خود، مدعی نظامی است که در مقصد نهایی صرفاً در جمع و بر اساس «توافقات عامه» متجلی می‌گردد. لذا، بر مبنای تمایزی که لاک میان دو حوزه مورد بحث گذاشته، حرکت تکاملی جامعه چیزی جز کناکنش این تضاد نیست که می‌توان آن را ناشی از روح فردیت‌یافته انسان و حضور اجباری وی در مدینه نامید (Creppell, 1996, pp.226-230).

بدین لحاظ روشن می‌شود که روش مذهب، ماهیتاً با سیاست - که با ایجاد سلطه آمده - متفاوت است. به عبارت دیگر، عملکرد مذهب، درونی و بدون اعمال زور است و حال آنکه عملکرد سیاست، بیرونی و از طریق اعمال قدرت است. البته اعمال قدرت می‌تواند عریان و یا غیرعریان، چنان‌که لاک می‌پندارد، باشد. اما به هر صورت، ماهیتاً با ابزاری که مذهب به کار می‌بندد، متفاوت است؛ ضمن اینکه غایات سیاست نیز صرفاً وابسته به یافته‌های تجربی در جهان طبیعی و امور ناسوتی مرتبط به آن است (Locke, 1968, pp.91-101). لاک آگاه است که مذهب در مقایسه با سیاست از آغازی به مراتب ابتدایی‌تر راه یافته و غایتی به مراتب پایانی‌تر را نیز دنبال می‌کند؛ کلیتی یکپارچه و اندامواره که رخداد هرگونه آسیب در هریک از اجزای آن می‌تواند تمامی نظام آن را به مخاطره بیناندازد. درحالی‌که سیاست، صرفاً نگاهی تجربه‌گرایانه به نظام بی‌ابتدا و بی‌پایان هستی را منظور نظر خود قرار داده است. بنابراین، آسیب‌های واردشده به نظام به همان نسبت ساده‌تر و جبران‌پذیرترند؛ ضمن اینکه نگرش تجربه‌گرایانه به نظام هستی، توانایی آن را دارد تا به حداقلی از غایت ایدئال، که کلیسا نیز آرزو می‌کرد، نائل آید (Locke, 1968, pp.95-99).

بنابراین، جایی که مذهب حاکمیت داشته باشد، دیگر نیازی به سیاست نیست. اما از آنجاکه مذهب راستین جز با کمک «قضاوت‌های خطاناپذیر»، پدیدار نمی‌شود، پس بهتر است برای پایان دادن به قضاوت‌های خطاپذیر و ارزش‌دورانه شخصی، به



حاکمیت تجربه‌گرایانه سیاسی و «توافقات» غیرایدئولوژیک، و یا «غیرشخصی» به تعبیر لاک، بسنده کرد (Locke, 1968, pp.69-75, 95).

با این بیان لاک ضمن ارائه قدرت مطلقه درونی به کلیسا دست آن را از هرگونه سلطه بر مردم کوتاه کرده است. کلیسا قادر است تا هر عضو خود را که حریم قوانین جامعه مذهبی را نقض کند، از جامعه خود اخراج کند. ولی حق ندارد او را از حقوق و فعالیت‌های مدنی خویش محروم سازد (Locke, 1968, p.79)؛ زیرا تمام حقوق و امتیازات انسانی یا معیشتی فرد باید همچنان مورد محافظت قرار گیرد، به‌گونه‌ای که هیچ خشونت و آسیبی از «هیچ‌کس» متوجه او نشود، خواه او یک مسیحی و یا یک غیرمسیحی باشد؛ «او به‌عنوان یک انسان از تمام حقوق انسانی و شهروندی خود بهره‌مند است» (Locke, 1968, p.79). در مقابل، اولیای امور سیاسی نیز باید به‌جای مداخله در امور مربوط به مذهب و روابط دوجانبه انسان با خدا به فکر بعد ناسوتی اجتماع بوده امور مذهب را یکسره به اولیای کلیسا واگذار کنند. در اینجا لاک قدمی دیگر برداشته حتی مسئولیت اولیه سیاست‌های تساهل را نیز به اولیای کلیسا محول کرده است؛ زیرا پیروان کلیسا به فرمان کلیسا هستند. لذا برای پرهیز از خشونت، تنها کلیساست که می‌تواند آموزه تساهل و تفاوت مرزهای میان کلیسا و سیاست را برای آن‌ها قرائت کند (Locke, 1968, pp.85-91). «توافقی» برای جوانب معین، استعلایی و تغییرناپذیر از دو مبدأ و دو غایت، که با دو روش متفاوت از رهیافت‌های شریعت و فلسفه ایدئال سیاست اخذ می‌گردند؛ یکی برای راهیابی به بهشت و دیگری برای سلطه بر زمین. لاک در هیچ‌جا حتی اشاره‌ای هم نکرده است که چه کسی در کجا قرار می‌گیرد، اما کاملاً مشخص است که او ضمن نهادینه کردن نظام مذهبی - سیاسی خود بر آن شده است تا نشان دهد که نهاد مذهب کارویژه‌ای متفاوت و مستقل از نهاد سیاست دارد؛ به‌نحوی که خلط آن‌ها و عدم توجه به ابعاد و نیازهای دوگانه مورد بحث موجب گمراهی اجتماع انسانی و زوال آن خواهد شد. بدین ترتیب، هرکس هر دانشی که داشته باشد، هنگامی که پا در عرصه سیاست گذاشت، نباید از سلطه خویش برای هدایت به بهشت مدد جوید (Locke, 1968, pp.95-101). روشن است که لاک در اینجا

از انسان مادون و «خطاپذیری» بحث می‌کند که با عدول از نگرش کل‌گرایانه مذهب، به جهان ناسوتی و جزء‌گرایانه سیاست روی آورده است.

با این همه، می‌توان از این ادعای کلان‌لاک انتقاد کرد که در صورت کنار رفتن مذهب از عرصه سلطه‌طلبانه سیاسی، ممکن است همان گروه به‌ظاهر غیرایدئولوژیک غالب، که با عدول از نگرش کل‌گرایانه مذهب به جهان ناسوتی، جزء‌گرایانه و تجربی سیاست روی آورده بود، به تدریج بر سلطه انحصاری خود بیفزاید؛ زیرا تضمینی وجود ندارد که وقتی قدرت مادی یکسره در تصرف گروه خاصی قرار گرفت، به تدریج همان گروه دیدگاه‌ها و ارزش‌های معرفت‌شناختی خود را بر گروه‌های دیگر تحمیل نکند. به عبارت دیگر، بر مبنای تحلیل کرپل، هرآینه این امکان وجود دارد که با بر هم ریختن تعادل میان روح و جسم جامعه، یکی بر دیگری سلطه یافته حیات دیگری را مورد تهدید قرار دهد. برای روشن شدن بحث، می‌توان از طرح تناقض‌نمای دیگری که مانهایم آن را «ایدئولوژی و یوتوپیا» نامیده است، مدد گرفت. مانهایم در بحث خود ضمن تفکیک کلاسیک این دو مفهوم، نشان داده است که نه ایدئولوژی و نه یوتوپیا، هیچ زمان خالی از مفهوم دیگری نیستند.<sup>۶</sup> به عبارت دیگر، از آنجاکه مفاهیم همواره در بردارندهٔ بار ارزشی خاصی هستند، سیاست نیز در هر سطحی با ارزش‌های معرفت‌شناختی مجریان آن همراه می‌شود،<sup>۷</sup> حال آنکه نظام متساهل لاک بر آن بود تا اولاً با تشریح تکالیف اصلی کلیسا، ایدئولوژی‌گرایان مذهبی را به عرصهٔ ترسیم ایدئال‌های مذهبی و بهشت عدن رهنمون سازد و ثانیاً با تجربی کردن دستگاه حاکم و غیرارزشی کردن جایگاه سیاست، سیاستی «توافقی» و عرفی را پیش روی متخصصان قرار دهد و انگلستان را از وضعیت رو به زوال آن نجات بخشد. اما از آنجاکه به تعبیر مانهایم ایدئال‌های غیرایدئولوژیک و ارزش‌های ناشی از دیدگاه‌های ایدئولوژیک، دو روی یک سکه‌اند، پس تفکیک لاک در جدا کردن عرصه‌های تفکر مذهبی و سیاسی، تفکیکی یوتویپایی، غیرواقع‌بینانه و حتی برخاسته از ارزش‌های شخصی<sup>۸</sup> است. این نکته‌بینی کاملاً بجاست، اما اگر به روش‌های معرفت‌شناختی لاک و رهیافت‌های او در دو حوزهٔ گردآوری و داوری مراجعه شود، معلوم می‌شود که لاک حتی موضع‌گیری خود را هم وضع آرمانی ندانسته است؛ در واقع، او این رهیافت را تنها «به جهت ناتوانی

انسان به شناخت از تمامی دایره هستی» و کم شدن ضریب خطا اخذ کرده است (Cf. Mason, 1989, pp.63-75). لاک با رجوع به شواهد تاریخی بر این باور است که هرگاه که کلیسا، نه در قدرت، بلکه در کنار سلطنت بوده است، هم مذهب حفظ شده است و هم سیاست به صلاح رفته است (Locke, 1968, pp.97-99).

لاک برای رفع این نقیص و محو تسلط قوه قاهره بر کلیسا، به ترسیم وضعیت حقوقی کلیسا و رابطه قانونی آن با دستگاه سیاسی پرداخته است. مباحث حقوقی لاک در «نامه‌ای در باب تساهل» بسیار مفصل‌تر از دیگر مطالب اوست. لاک حتی این قسمت از مباحث خود را با تقسیم‌بندی منظم‌تری ارائه کرده، اما کاملاً آشکار است که او در عمل، هنگامی که می‌خواهد به تقسیم مسئولیت‌های اولیای کلیسا و اولیای سیاست و ترسیم وضعیت حقوقی چگونگی مداخله یا تشریح محدودیت‌های عملی آن‌ها پردازد، با مشکل مواجه می‌شود. او ابتدا برای گریز از تناقض‌گویی، بین عبادات و احکام عملی تمییز قائل شد (Locke, 1968, pp.101-103). سپس با طرح مسئله‌ای به نام «حاکمیت مشترک»، باب بسیاری از آداب عملی کلیسا را مسدود و یا مشروط می‌کند (Locke, 1968, pp.111-121). به نظر او کلیساها، چه ملی و چه آزاد، جوامع آزاد و مستقلی هستند که برای عبادت خدا و نجات روح انسان به وجود آمده‌اند و اولیای امور سیاسی به هیچ‌وجه، حتی با توسل به قانون، حق مداخله در امور عبادی و نیز احکام عملی آن‌ها را ندارند، ملزم به رعایت تساهل با آن‌ها هستند؛ حتی اگر عمل آن‌ها به نظر کفرآمیز جلوه کند (Locke, 1968, pp.103,109-1159). مشروط بر اینکه ناقض قانون نباشند (Locke, 1968, p.85). برای لاک همه‌چیز حتی احکام عملی، مادون «حقوق مدنی» و «قوانین توافقی» ناشی از آن محسوب می‌شود، مگر آنکه تنها در حوزه رابطه انفرادی انسان و خدا، یعنی عبادات، قرار گرفته باشند؛ حوزه‌ای که انجام تکالیف آن، حقوق انسان‌های دیگر را تضييع نمی‌کند (Locke, 1968, pp.123-125). او تصریح می‌کند که «نه افراد، نه کلیساها، و نه حتی حاکمیت مشترک، حق تجاوز به حقوق مدنی [و قانونی افراد] را ندارند» (Locke, 1968, p.85). در اینجا لاک با نقل‌قولی از کتاب مقدس، شمشیر دولبه‌ای را به دست گرفته، حکومت کلیسا و حکومت سلطنتی، هر دو را با هم نقد می‌کند و مقام «توافقی» و به نهایت فردیت‌یافته را بر اوج علمانیت سیاسی

می‌نشانند. وی به نقل از کتاب مقدس تصریح می‌کند: «جایی که دو یا سه نفر به نام من اجتماع کنند، من هم آنجا، در میان آن‌ها هستم» (Holy Bible, Matthew, xviii, 20). به‌ظاهر لاک با تبیین کلیت مذهب در کلیت تک‌تک افراد انسانی، فرد را در قله کرامت جای می‌دهد و با استعلای نفس انسان به‌عنوان عامل برتر، برتری کلیسا را از انسان به‌ماهو انسان ساقط می‌کند و به این ترتیب، اولاً انسان‌ها را در احکام عملی خود آزاد می‌کند و ثانیاً با نفی سلطه بر انسان، دیگر هیچ کس جز خدا برای تعظیم انسان باقی نمی‌ماند؛ (Brandt, 1983, pp.27-33) و این غایت سازش میان دین و دولت برای پایان دادن به کشمکش‌ها و بنیاد حکومت عرفی مبتنی بر عرف دینی-سیاسی در «داخل» مدینه است که بر اساس قرارداد تنظیم می‌شود.

#### جمع‌بندی

غرب جدید در آستانه گذار از فلسفه سیاسی قدیم با دو مینا خودنمایی کرده است؛ اول، چهره لیبرالیستی آن است که معطوف به جنبش‌های آزادی‌خواهی غرب و برای حفظ فردیت انسان است که به اسم آزادی از قید انسان و رهایی از چارچوب‌های اسارت‌بار زندگی قدیم و حفظ شرایط انسان طبیعی بود که در زبان کلیسایی به خواست خداوندگار تعبیر شد. اما در کنار این چهره لیبرالیستی، صورتی از سکولاریسم سیاسی نیز خودنمایی کرد که بی‌شک از درون زندگی جدید و انسان جدید در غرب بیرون آمد. ترسیم فردیت و زندگی متکی بر قرارداد اجتماعی که هابز در دوره جدید و به‌عنوان ساخت و بافت انسان سیاسی جدید بنیان گذاشت، در کنار کوشندگی و معقولیتی که لاک به‌عنوان روح جامعه سیاسی مدرن به آن دمید، شالوده غرب جدیدی را بنیان نهاد که هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ محتوی، نقطه عطفی در فلسفه سیاسی غرب محسوب می‌شود. این مقاله با تعمق و ارائه شواهد مبتنی بر مدعیات مطرح‌شده در قالب و محتوای مورد بحث در فلسفه سیاسی قدیم و مقایسه آن‌ها با فلسفه سیاسی جدید نشان داد که چرا و چگونه لیبرالیسم و سکولاریسم دو نشان‌واره اصلی غرب جدید محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، این مقاله با تعمق و ارائه شواهد و مستندات خود نشان داد که لیبرالیسم و سکولاریسم به‌عنوان شاخص‌های

اصلی غرب جدید اولاً با مباحث فلسفه سیاسی دو متفکر انگلیسی در سده هفدهم میلادی در غرب آغاز شد، و ثانیاً این دو شاخص با وجه ترکیبی آن، به شکل کاملاً جدی از شاخص‌های جدیدی‌اند که می‌توان آن را نقطه عطف تمایز غرب جدید از قدیم دانست.

این مقاله همچنین، با تغییر سؤال از ماهیت دولت و اصلاح آن از طریق مرد سیاسی به فهم چگونگی دولت‌مداری، نشان داد که اساساً پرسش از جدایی یا وحدت و یا حتی همترازی و اخوت آن دو، در غرب جدید نه ممتنع، بلکه منتفی است. جاودان شهر در اندیشه جدید آرمان‌شهر افلاطون و شهر خدا نیست بلکه شهری در این میانه است که حتی با میان‌شهری ارسطو و نیز اهل مدرسه تفاوت بنیادین دارد. انسان جدید آزاد از بندگی نهادینه شده است بلکه نهاد را بر اساس کوشندگی و معقولیت خود بنا می‌کند که از قضا قرار نیست با ارکان اصلی خدامداری و طبیعت‌مداری موصوف در اندیشه قدیم در تعارض قرار گیرد، یا دست‌کم بدین معناست که به لحاظ نظری در تعارض نیست. لذا فرزندان آدم باید با کوشندگی و معقولیت خود و نیز با عرق جبین موروث آدم را با بیلی که از او به ارث برده‌اند، آباد نگاه دارند و از آن لذت ببرند. از این‌رو، هدف اصلی در تشکیل دولت، برقراری تعادل در مفهوم مصلحت عمومی و تنظیم روابط قدرت در عرصه عمومی است. لذا آنچه که اساساً در اندیشه غربی در تعامل دین و سیاست و تعریف حوزه‌های کشمکش میان این دو، بیش از آنکه به سکولاریسم دینی یا تقدس‌زدایی از دین، و حتی به سکولاریسم سیاسی یا تفکیک امر سیاسی از حوزه‌های دیگر مرتبط باشد، معطوف به سکولاریسم اجتماعی است که همواره در مطالعات مرتبط با این امر مغفول قرار گرفته است.<sup>۸</sup> در واقع، آنچه در اینجا به‌عنوان یک مسئله در دوره جدید ظاهر می‌شود، سقوط مرزبندی حاصل از تعامل غیراجتماعی اعم از نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. لذا در اینجا دیگر اصل ارتباط مسئله نیست بلکه مسئله عرفی شدن این مرزبندی ملاک قرار می‌گیرد. این مقاله برای شناسایی این پدیده مستندات و شواهدی را ارائه کرده است که طبعاً باب بحث دیگری را در خصوص یک عصر سکولار باز می‌کند که به نظر می‌رسد خود تأمل دیگری را می‌طلبد.<sup>۹</sup>

## یادداشت‌ها

۱. هابز در مقدمه لویتان می‌نویسد: «طبیعت، صنعتی که خداوند آن را ساخته است و بر آن حکومت می‌کند، بسان الگویی است که انسان می‌تواند از آن تقلید و با صنعت خود موجودی مصنوعی خلق کند...؛ زیرا او موفق می‌شود تا برای محافظت و دفاع از جان خود پیکره‌ای بسازد که به مراتب از نوع طبیعی آن رفیع‌تر و قوی‌تر است. این انسان تصنعی لویاتان یا حاکمیت مشترک یا دولت نام می‌گیرد» (Hobbes, 1994, para,1, p.3).
۲. برای تفصیل این مقدمات با شرح مبسوط‌تر رک. فرشاد شریعت، ۱۳۸۰، گفتار چهارم، صص ۱۶۴-۱۱۹.
۳. برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» ضمن تحلیل رنسانس و جنگ‌های مذهبی، لئوناردو داوینچی، میکل آنجلو و ماکیاولی را از شاخص‌های علم، هنر و سیاست دوره رنسانس معرفی می‌کند.
۴. در این باره رک. Hobbes, 1968, XV,2.
۵. برای مطالعه مباحث مطرح شده رک. فرشاد شریعت، ۱۳۸۶- الف، صص ۶۷-۳۵.
۶. در این باره رک. Manheim, 1961.
۷. در این باره رک. Goodin & Reeve. 1989 & Graumann, 1997, pp.361-62.
۸. سکولاریسم به‌عنوان یک مفهوم دوره جدید همانند بسیاری دیگر از مفاهیم همواره بازخوردی واکنشی داشته و معمولاً بسترهای جدی این مفهوم مانع از شناخت مفهومی و کالبدشکافی آن شده است. لذا مطالعه این مفهوم به‌عنوان کالبدشکافی دین و سیاست و حتی تحلیل آن در سنت، در حال حاضر مسئله‌ای است که بسیار مورد توجه قرار گرفته است. رک. درخشه، ۱۳۸۶، صص ۱۸۱-۱۳۷؛ افتخاری، ۱۳۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۲، صص ۱۵۲-۱۵۰.
۹. بحث از خارج مدینه و کیفیت نظارت بر نظام جهانی یکی از معضلات مهم لاک در آیین تساهل و عدالت‌پیشگی در عرصه جهان است که اندیشه سیاسی وی را با تناقضات بسیاری مواجه می‌کند. در این باره رک. شریعت، ۱۳۸۶- الف و ب؛ شریعت، ۱۳۸۵.

### کتابنامه

- افتخاری، اصغر (۱۳۸۵)، «شرعی‌سازی سیاست؛ چارچوبی معرفتی برای تحقق ایده‌ی سیاست اسلامی»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان.
- درخشه، جلال (۱۳۸۶)، «تجزیه و تحلیل رابطه دین و سیاست در حکومت امام علی (ع)»، در کمالی اردکانی، علی‌اکبر، [ویراستار]، بررسی و نقد مبانی سکولاریسم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: پرواز.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۰)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران: آگه.
- همو (۱۳۸۵)، «فلسفه سیاست، بورژوازی و غایات نظام سرمایه‌داری از نگاه مارکس روسو»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان.
- همو (۱۳۸۶- الف)، «امر سیاسی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی غرب»، پژوهشنامه سیاسی، سال سوم، شماره ۱.
- همو (۱۳۸۶- ب)، «جان لاک؛ مناقشه‌های استعمار و اخلاق سرمایه‌داری»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲)، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، جدال قدیم و جدید، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه ایران و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

Holy Bible, King James Version.

Aquinas, Thomas (2000), "The Summa Theologica", in *Classics in Political Philosophy*, edited by Jene M, Porter, USA, Prentice – hall Canada Inc.

Augustine (1972), *Cocerning the City of God Against the Pagans*, Traslated by Henry Bettenson with a New Introduction by G. R. Evans, London: Penguin Books.

Brandt, Reinhart (1983), "The Centre- Point of Locke's philosophy", *The Locke Newsletter*, No, 14.

Creppell, Ingrid (1996), "Locke on Toleration; The Transformation of Constraint", in *Political Theory*, Vol. 24, No. 2.

Filmer, Sir Robert (1991), "Observations upon Aristotle's Political Touching Forms of Government, Together with Directions for Obedience to Governours in Dangerous and Doubtful Times", in Sir Robert Filmer,

- Patriarcha and Other Writing*, Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge : Cambridge University Press.
- Goodin, Robert E. & Reeve, Andrew [Editors] (1989), *Liberal Neutrality*, London: Routledge.
- Gough, J. W. (1968), *John Locke's Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Graumann Carl, (1997), "Comments on Hugh Lacey's Neutrality in the Social Science", *Journal For the Theory of Social Behaviour*, Vol. 27, No.2/3.
- Hobbes, Thomas (1968), *The Elements of Law , Natural and political*, Edition by Ferdinand Tonnies and introduction by M. Gold Smith, London: Penguin
- Id. (1994), *Leviathan*, Edited with an introduction and notes by Edwin Curley, Indiana: Hackett Publishing Company Inc.
- Id. (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, 1th. Published, Vol. 1, London: J.M. Dent & Sons LTD, NY: E.P.Dutton & CO.INC.
- Locke, John (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: Clarendon Press.
- Id. (1997), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, C.B. (1981), "Introduction", in Thomas Hobbes, *Leviathan*, New York: Penguin Books.
- Manheim, Karl (1961), *Ideology and Utopia; an Introduction to Sociology of Knowledge*, New York : Narcourt.
- Mason, Andrew (1989), "Locke on Disagreement Over the Use of Moral and Political Terms", *The Locke Newsletter*, No. 20.
- Plato, *The Republic* (1983), Translated with an introduction and notes by Desmond Lee, second edition, (Revisited), England: Penguin Books.
- Shouls, Peter A. (1992), *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment* Ithaca: Cornell University Press.