

سکولاریسم اجتماعی در عصر جدید؛

مقایسه مبانی فلسفی لاک و میل، و تأثیر آن مبادی بر فایده‌گرایی میل

فرشاد شریعت*

چکیده

مقاله حاضر با تمرکز بر تمایز میان دو مسئله، یعنی سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی، نشان می‌دهد که چرا و چگونه موضوع اصلی سکولاریسم غربی نه سکولاریسم سیاسی، بلکه سکولاریسم اجتماعی، مثلاً سکولاریسم میان ملل، است. این مقاله با تمرکز بر آرای جان استوارت میل، ضمن مراجعه به مبادی معرفت‌شناختی و فلسفه سیاسی لاک، نشان می‌دهد که مبنای الگوی قرن بیستمی که تحت عنوان عصر سکولار بر مبنای نظریات تساهل و شیوه‌های جهان‌شمول در لیبرالیسم اولیه طرح شد، در واقع مبنای واحدی است که جان استوارت میل با کمک آن و تکمیل طرح خود، یعنی اصالت فایده، آن را از سطح سیاسی به سطح اجتماعی تعمیم داده است. به عبارت دیگر این مقاله با شکستن منطق بازسازی شده در فلسفه سیاسی و لیبرالی لاک و میل و توجه به منطق درونی آن، نشان می‌دهد که گرچه تمرکز اصلی لاک بر سکولاریسم سیاسی بود ولی مبادی معرفت‌شناختی در لایه‌های نظری وی، به روشنی ارتباط مبادی فکری وی را با سکولاریسم اجتماعی، آن‌چنان که در قرن نوزدهم در احیاء مبادی میل پدیدار شد، تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: لیبرالیسم، سکولاریسم، اصالت فایده، لاک، میل.

۱. مقدمه

از زمانی که چارلز تیلور، فیلسوف معاصر کانادایی، کتاب خود، عصر سکولار، را انتشار داد

* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) Farshad_shariat@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۴

(Taylor, 2007) مدت زیادی نمی‌گذرد. این کتاب که در واقع نسخه تکمیل‌شده خیالات عصر مدرن (Taylor, 2004) است ضمن نقد نظام جدید، انسان مدرن را در جریان تحول وضع بشر امروز قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چرا و چگونه مسئله اصلی ما در دهه‌های جاری نه سکولاریسم سیاسی، بلکه سکولاریسم اجتماعی است. به این ترتیب تیلور، به عنوان یک لیبرال جمع‌گرا، بار دیگر در تلاش است که هم‌چون سلف قرن هجده خود، یعنی روسو، لیبرالیسم و تجدد را در بدنه لیبرالیسم قرن بیست‌ویکم نهادینه کند. تمام تلاش تیلور در این اثر معروف خود توضیح همین مهمانی عصر جدید است که به تفصیل آن را تشریح کرده است. اما تیلور به هیچ‌وجه نمی‌گوید که چرا و چگونه چنین وضعی ایجاد شد. در واقع این که مسئله امروز غرب سکولاریسم اجتماعی است، یک بحث است، و این که چرا این مسئله ایجاد شد مسئله دیگری است. با قبول این پیش‌فرض، ما در مسائل غرب‌شناسی به شکل متمرکز با مسئله سکولاریسم، به معنای سیاسی آن مواجه نیستیم، بلکه با مسئله‌ای فراگیرتر به نام سکولاریسم اجتماعی مواجهیم. حتی با رویکردی که این مقاله دنبال می‌کند، می‌توان پای را فراتر از این مدعا گذاشت و تصریح کرد که با این فرض در غرب مدرن، مسائل سیاسی نظری مبتنی بر دفاع از وحدت و پیوند دین و سیاست، که در نقد سکولاریسم سیاسی جان می‌گیرد، در عمل سالبه به انتفای موضوع است. موضوعی که در *لویاتان* هابز تئوریزه شد^۱ و در اندیشه‌های جان لاک بازتاب پیدا کرد. لذا از نظر لاک و لیبرالیسم بعد از وی علی‌رغم برداشت متعارف، سکولاریسم سیاسی تحصیل حاصل بود. در این زمان پرسش از کیستی حاکم مطرح نبود، بلکه مسئله اصلی این بود که چگونه باید حکومتی را که نه به قیصر و نه به کلیسا تعلق داشت میان مردم قسمت کرد (شریعت، ۱۳۸۷: ۱۷۱ و ۲۳۳). این مقاله نشان می‌دهد که چرا و چگونه لاک در مباحث معرفت‌شناختی خود در *فاهمه انسانی* و *مطالعات دقیقی که در نامه‌های تساهل* و نیز در دو رساله حکومت^۲، پیش روی روشنفکران متأخر به‌ویژه جان استوارت میل قرار داد، در واقع بسترساز سکولاریسم اجتماعی شد، موضوعی که در واقع در اندیشه متفکران لیبرال، اعم از فردگرایان و جمع‌گرایان، مفروغ‌عنه پنداشته شده است. این مقاله به روش هرمنوتیک و تأویل متن و با کمک تاریخ فلسفه و قرائتی که از زمینه‌های تاریخی از این مدعا در اسناد و شواهد خود ارائه می‌دهد، ضمن کالبدشکافی و تأکید بر سکولاریسم اجتماعی به عنوان موضوع اصلی سکولاریسم، نشان می‌دهد که چرا و چگونه مباحث سکولاریسم سیاسی به تدریج به امری ثانوی و درجه دوم تبدیل شد؛ وجهی که ابتدا در قرن هجدهم در

احیاگری‌های میل آغاز شد، و سپس در اواخر قرن بیستم در آرای فیلسوفانی چون تیلور مفروغ‌عنه پنداشته شد. مثل این که اساساً باید چنین می‌شد. در این جا مفروض بحث، شواهدی است که در همین زمینه در مقالات متناظر به این بحث، در محل نقد و نظر قرار گرفته است (شریعت، ۱۳۸۹؛ و شریعت، ۱۳۹۲). در آن جا به تفصیل از سکولاریسم سیاسی لاک و نیز جریان تحول معقولیت بحث شده است. لذا در این جا به شکل خاص از سکولاریسم سیاسی گذر می‌شود و آنچه که در میزان نقد و نظر قرار می‌گیرد تأثیر مبانی معرفت‌شناختی و فلسفه سیاسی لاک بر نظریه فایده‌گرای میل است؛ که در واقع بر مبنای دلایل ارائه‌شده از مهم‌ترین اثر فلسفی لاک، یعنی *جستار در باب فاهمه انسانی*، اخذ شده است. با این وصف به جهت ابداعاتی که میل در لیبرالیسم و اصالت لذت شکل داد، می‌توان وی را بانی سکولاریسم اجتماعی نیز نامید.

۲. مبانی معرفت‌شناختی سکولاریسم لاک

بحث عمده *جستار در باب فاهمه انسانی*، که معمولاً فیلسوفان سیاسی بدون توجه جدی به آن و صرفاً با تمرکز به آرای سیاسی لاک به تحلیل سکولاریسم می‌پردازند، معطوف به مباحث معرفت‌شناختی در نقد عقاید فطری و درون‌زاد است (Locke, 1975, Bk. I, ch. 34, par. 165)؛ که به نظر لاک بی‌معنی نیست اما ناشناخته‌اند (ibid: ch. ii, par. 26). او می‌گوید انسان‌ها غالباً یک سری اصول ثابت‌تر را که مقبولیت بیشتری دارد به منزله برهانی برای «فطری» و «ذاتی» بودن آن‌ها می‌گیرند و دیگر از آن پرسش نمی‌کنند. حال آن که حقیقتاً در مقابل اذهانی مثل اذهان کودکان یا کسانی که به حجاب علم گرفتار نیامده‌اند، این اصول قابل پرسش‌اند و چندان هم که به نظر می‌رسند، بدیهی نیستند (ibid: ch. iv, par. 2-6). شاهد *جستار* در این باب اخلاقیات، آداب و رسوم و مذاهب ملل و اقوام است؛ که مراجعه به آن بر ما معلوم می‌کند که حتی مفاهیمی چون شرک و الحاد که به نظر ساده‌اند، نیز ثابت نیستند (ibid: par. 7-16). به نظر لاک این عقاید بر مفاهیمی کاملاً انتزاعی بنا گشته‌اند و به گونه‌ای هستند که تا در مواجهه با تجربیات قرار نگیرند، تکامل نمی‌یابند. به عبارت دیگر فکر ما یعنی دانش ما (ibid: par. 25).

لاک تجارب انسان را ناشی از دو مرحله احساس، یا درک خارجی پدیده، و انعکاس یا درک درونی پدیده، می‌داند؛ و از این روست که تفکر و سپس فهم حاصل می‌شود. این افکار یا بسیط هستند که طی مراحل احساس و انعکاس به طور کامل در ذهن جای

می‌گیرند؛ مثل سفتی و سختی، یا نفوذپذیری و نفوذناپذیری که صرفاً از طریق یکی از حواس به مغز راه می‌یابند؛ یا تصور ما درباره حرکت و فضا که برای راهیابی به مغز به بیش از یک حس احتیاج دارند؛ یا تصور ما از فکر و اراده که برای درک فقط به عمل انعکاس احتیاج دارند؛ یا تصور ما برای درک مفهوم لذت و قدرت که به تمام فعل و انفعالات احساسی و انعکاسی ما احتیاج دارند (ibid: Bk.II, ch.i- vi, par. 1-8)؛ و یا مرکب‌اند که فهم آن‌ها بدون زبان و «تکرار، مقایسه، و ترکیب» افکار بسیط حاصل نمی‌شود (ibid: ch. ii, par. 1-8).

اما کالبد شکافی زبان که معمولاً فهم ما با میزان آن سنجش می‌شود، این نکته را می‌نمایاند که زبان اگرچه بهترین وسیله برقراری ارتباط با انسان‌ها است؛ زیرا کلمات بر عکس آنچه که معمولاً پنداشته می‌شوند نمی‌توانند معنای دقیق تصورات ذهنی ما را انتقال دهند به این علت که هر کلمه در ذهن هر کسی معنای خاص خود را دارد. بنابراین جستار صراحتاً بر این نکته تأکید دارد که کلمات حتی در زمان وضع خود چیزی جز توافق نبودند و از این رو معنای واحدی هم برای همه انسان‌ها نداشتند (ibid: Bk. III, ch. i, par.1-3 & ch. ii, 6-8). در نتیجه دست‌یابی به ماهیت حقیقی از طریق ماهیت اسمی امری محال است؛ به عبارت دیگر فهم درونی، در عین سادگی، در وسعتی به مراتب فراتر از اسامی قرار دارند (ibid: ch. iii, par.15). برای مثال ماهیت حقیقی طلا همان است که باعث می‌شود ما طلا را آن‌طور که هست ببینیم. در حالی که ماهیت اسمی آن، افکار پیچیده‌ای درباره رنگ، وزن، عیار و دیگر مباحث «توافقی» است. لذا ما با این توافقات صرفاً می‌توانیم درباره کیفیات عرضی اشیا داوری کنیم. از این رو ما هرگز قادر به شناخت ماهیات حقیقی نیستیم؛ و در این جا فرقی میان فرد آموزش‌دیده و غیر آن وجود ندارد (ibid: par. 14-20).

لاک می‌گوید شناخت «ادراکی است که به واسطه آن موافقت یا عدم موافقت و یا مغایرتی در افکار ما ایجاد شود» (ibid: Bk. IV, ch. i, par. 2) و سه صورت آن را از هم متمایز می‌کند؛ نخست، شناخت ذاتی یا شهودی، که دریافت‌ها به صورت بی‌واسطه و بدون دخالت دیگری حاصل می‌شوند. مثل این‌که بگوییم سفید سیاه نیست و یا سه با حاصل جمع یک به علاوه دو برابر است؛ دوم شناخت استدلالی، که برای موافقت و یا عدم موافقت با آن به تصویری دیگر احتیاج است، مثل محاسبه زاویه سوم یک مثلث؛ و سوم، شناخت حسی، که به واسطه محیطی واقع در خارج ذهن انجام می‌گیرد، مثل شناخت موجودات (ibid: Bk. IV, ch. ii, par. 1, 2, 14). بر این اساس، شناخت انسان نسبت به

وجود از نوع اول، که از همه نیز مهم‌تر است، شناخت نسبت به وجود خدا از نوع دوم، و شناخت نسبت به سایر چیزها از نوع سوم محسوب می‌شود، که از همه فروتر است (ibid: ch. i, par. 9).

۳. تحلیل منطق فکری لاک با توجه به منطق سیاسی در رهیافت میل

با چنین مبنای معرفت‌شناختی در جستار، منطقاً و عملاً راه سکولاریسم اجتماعی در تحولات اجتماعی سیاسی گشوده شد، و مفاهیم روایت‌های کل‌گرایانه انسان‌ها، به‌خصوص داوری در سیاست‌های کلیسایی، آن‌طور که از سوی پیشوایان دینی معاصر لاک، در باب تساهل تبلیغ می‌شد، نیز در مسیر تحول فکری قرار گرفت. لذا سیاست نیز در مفهوم خود در مسئله حکومت بر مردم، در شکل ماهوی خود به مدیریت مردم تغییر ماهیت داد؛ گرچه که ظاهراً شکل، و نه اندازه، حکومت را حفظ کرد. کار لاک ترسیم یک وضعیت پایدار برای قانونمند کردن کسب درآمد و انباشت آن بود. بنابراین آب داخل پارچ نه ملک طلق کلیسا و نه قیصر، بلکه متعلق به کسی است که از سهم مشترک طبیعت جدا کرده است. بر همین مبنا «علفی که اسبم خرد کرده، علوفه‌ای که خادمم چیده و معدنی که خودم در جایی حفر کرده‌ام، اگر جزء مشترکات باشد، با کار و تلاش، جزء اموال من محسوب می‌شوند» (Locke, 1997, par. 28: 289). بنابراین هیچ‌چیز دیگر، نه قوانین کلیسایی و نه تصمیمات پادشاهان حق محرومیت من را ندارند. یگانه مانع قراردادی است که من با دیگری بستم. لذا معیار، تنها و تنها قرارداد است و حکومت ناظر بر این قرارداد است و برای این نظارت سهمی نیز دریافت می‌کند تا بتواند امنیت داخلی و خارجی جامعه دخیل در این قراردادها، اعم از دوطرفه یا چندجانبه، را تأمین کند. این قراردادها همواره تا جایی که محصول کار عادلانه و بعضاً منصفانه من با دیگری است اصالت دارند (← شریعت، ۱۳۸۰: ۱۹۸-۲۱۰). لذا کار مهم میل رهایی لاک از این بن‌بست نخبه‌گرایانه و انحصارطلبانه بود، که به یک‌باره به سکولاریسم اجتماعی لاک معنا داد و حتی آن را در لیبرالیسم بعد از خود نهادینه کرد. وضعیتی که حتی رالز، فیلسوف کانتی لیبرال، را نیز در تضمین یک وضع طبیعی عاقلانه، ناکام گذاشت و عملاً راه لیبرالیسم به قرائت تیلور در مسیر سکولاریسم اجتماعی به‌شدت هموار شد. کار مهم میل تغییر نظام «فضیلت لذت مآب» به نظام «فضیلت مآب» بود. لذا با تمیز میان لذت فلسفی و غیر آن، به لذت مقام داد؛ تا جایی که در «همه امور اخلاقی» سودمندی معیار و «مقصد نهایی» تلقی شد (Mill, 1977 b: 224).^۳ و به‌تصریح جان

استوارت میل «معیار خوب و بد اعمال» منوط به میزان شوق و رنج ما شد. تا حدی که اگر چیزی «موجب شادی ما شود، خوب و اگر باعث رنج و درد ما شود بد است» و به این ترتیب «خوشبختی یعنی شادی و لذت و فقدان رنج؛ و بدبختی یعنی رنج و درد و محرومیت از لذت» (Mill, 2000: 530).

۴. سکولاریسم اجتماعی میل

میل با تکمیل شاخص‌های روان‌شناسانه بتتام و تعادل میان لذت‌های انضمامی و انتزاعی در پیوند میان اخلاق و سیاست، کار ناتمام لاک را برای تأسیس یک نظام جدید در مقابل نظام مختار (نظام قدیم) هموار کرد.^۲ به نظر میل، ارزش زندگی صرفاً منوط به معیارهای کمی لذت نیست، بلکه کیفیت لذایذ زندگی نیز در تعیین لذت‌های ارزش‌مند زندگی دخیل هستند (ibid: 533). برای مثال فرض کنید که خواندن فلسفه برای ما همانند تماشای نمایشی سرگرم‌کننده لذت‌بخش است و ما فلسفه را به سرگرمی‌های دیگر ترجیح دهیم؛ باید دید که معیار تمییز و انتخاب ما چیست؟ در این‌جا باید پاسخ دهیم که مطالعه فلسفه آن‌قدر شوق‌برانگیز است که سرگرمی‌های دیگر برای ما جلوه‌ای ندارد یا حداقل با شوق مطالعه فلسفی برابری نمی‌کند. بنابراین، استعداد‌های مورد بحث میل به قوای فراتر و قوای فروتر (higher faculties and lower faculties) تقسیم می‌شوند. قوای فراتر، آن قسم از استعداد‌های درونی‌اند که با قسمت‌های متعالی ذهن در تعامل‌اند و چه بسا در درون خود با بسیاری از رنج‌ها و سختی‌های دیگر منضم شده‌اند. با وجود این، کسانی که به دنبال تقویت حس برترند ترجیح می‌دهند که به جای لذت‌های حیوانی، خود را با لذت‌های متعالی ذهن مشغول کنند حتی چنان‌چه با سختی‌ها و رنج‌های درونی همراه باشد (ibid: 531-532). و از همین‌جاست که رهیافت میل از بتتام متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، میل با تمایز میان سختی‌های ناشی از لذایذ متعالی فکر و اخلاق مدنی با رنج‌های ناشی از غفلت انسان در انفراد یا دوره توحش، از بتتام فاصله می‌گیرد و با گذار از وضع عافیت‌طلبی و امنیت‌گرایی سلف خود، راه اجتماعی‌شدن سکولاریسم، یا جریان اجتماعی‌شدن قدرت سیاسی و سکولاریزه کردن آن را مبتنی بر محور «آزادی» ولو در رنج، باز می‌کند، و به‌صراحت اظهار می‌کند که «چه‌بسا بهتر آن باشد که سقراطی در رنج باشیم تا احمقی آسوده‌خاطر» (ibid: 532) و از این طریق، رنج و لذت را به سطح جامعه سیاسی می‌کشاند؛ زیرا فقط از این طریق است که می‌توان از رنج خفته در بطن نظام سیاسی آگاهی یافت و

فیلسوفانه به درمان بی‌پایان آن همت گماشت؛ چه پروا از آن که همگان از پشت پرده آگاه شوند، اگر همگان در لذت و درد آن با هم سهیم باشند.

میل به زندگی فلسفی اهمیت زیادی می‌دهد و مدعی است که زندگی وقتی معنا دارد که انسان بتواند توان نهفته در بخش متعالی ذهن را به‌کار گیرد. هرچند که حقیقتاً تا زمانی که ما جهان را به شکل عقلانی مورد پرسش قرار نداده‌ایم هرگز از خوشبختی، دانایی و معرفت بهره نخواهیم جست؛ تفاوتی ندارد که توان ذهنی ما در چه جهتی استوار شود، برای بهره‌گیری از زندگی، ضروری است که توانایی قوای فاهمه و شیوه استدلالی ذهن خود را در شناخت یکی از وجوه هستی به‌کار بندیم. حال فرقی نمی‌کند که فیلسوف باشیم یا نباشیم. بنابراین، علاقه بی‌پایان و میل خستگی‌ناپذیری برای پرسش و پژوهش درباره موضوعات گوناگون در طبیعت و کیهان، دستاوردهای هنری، تصورات شاعرانه، وقایع تاریخی و تخیلات غیر محسوس درباره سرنوشت بشر در گذشته، حال و آینده در ذهن ما ریشه می‌گیرد که همگی باعث رشد و تعالی قوای فراتر در ذهن می‌شود (ibid: 533). میل میزان لذت‌های فلسفی را به تبع لاک وابسته به توان ترکیبی ذهن می‌داند؛ زیرا هرچه ذهن از ترکیب به سوی کلیت حرکت می‌کند، بخشی از معارف خود را در شناخت هستی از دست می‌دهد. برای مثال وقتی که انسان به انباشت ثروت می‌اندیشد، ذهن وی توجه خود را از غایت ثروت‌اندوزی و حقیقت آن از دست می‌دهد و به جای لذت‌بردن از کاربردهای متعدد آن، صرفاً به بازار تجارت فکر می‌کند تا روز به روز بر ثروت خود بیفزاید. درواقع، کار و تلاش می‌کند که ثروت بیندوزد و ثروت می‌اندوزد که کار خود را توسعه دهد. پس به جای صعود به سوی لذت‌های حقیقی در چنبر لذت‌های قوای فروتر درمی‌ماند. همین‌طور کسی که به دنبال قدرت و یا اهدافی از این قبیل است، وضعیتی این چنین دارد. اما کسی که ثروت و قدرت را هم‌چون یکی از مقولات ترکیبی طلب می‌کند، با آگاهی از شناخت غایات آن به لذات فراتر دست می‌یابد. این لذات به گونه‌ای مسرت‌بخش‌اند که او حاضر است از تمامی «لذات فروتر» (lower pleasures) دست بکشد. به نظر میل انسان‌هایی که فقط به لذات فروتر می‌اندیشند، از «علاق جمعیتی نوع بشر» (the collective interests of mankind) جدا می‌افتند و به تدریج از لذت زندگی میان‌هم‌نوعان خود محروم می‌شوند (ibid).

به نظر میل زندگی اقتصادی «مولد کینه، حسد، دشمنی، و بی‌رحمی نسبت به هم‌نوع است؛ زیرا موجب می‌شود که ما هم‌نوعان را رقیب و دشمن اقتصادی خودمان تلقی کنیم

و بر سر خیر محدود با او بجنگیم» (ibid: 537). لکن از آنجا که منفعت و بهره‌جویی را چه در لذت‌های کمی و چه لذت‌های کیفی، اصل محوری زندگی مدنی و نقطه تعادل در برقراری وحدت میان نیروهای اجتماعی می‌داند (ibid) در تقریرات فایده‌انگارانه خود، تلاش می‌کند که با فرهنگ‌سازی و تعیین حدود منفعت‌طلبی، وضعیت متعادل‌تری از جامعه سیاسی را بنا کرده، با نمایش حس سودطلبی انسان، بیرون از پرده حجاب، زندگی وحشیانه، ددمشانه، و منزوی وی را اجتماعی‌تر، انسانی‌تر، و محترمانه‌تر کند و در عین حال تهدیدات جامعه مدنی، از جمله اصول مخالف با فردگرایی انسان را که به واسطه تأمین روحیه فایده‌گرایی انسان تحلیل می‌رفت، خنثی کند. میل در فرایند سکولاریسم اجتماعی، آن‌چنان که لاک با توسل به مباحث معرفت‌شناختی خود و آن‌چه که در نامه‌های تساهل روا می‌داشت (← شریعت، ۱۳۸۹)، تلاش می‌کند که با ایجاد نوعی تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان لذت‌های پرمایه و لذت‌های کم‌مایه، راه دستیابی به اهداف جمعی و صنفی افراد جامعه را برای تشکیل وفاق اجتماعی و نهایتاً رشد اجتماعی، هموار کند و نشان دهد که لذت انسان‌ها ولو لذت کم‌مایه، تا چه حد وابسته به دیگری است. به این ترتیب «آرمان بلند اخلاق بهره‌گرایی» را برای لذت‌طلبی در «حق اخلاقی» به لذت‌طلبی انسان و هدایت آن به سوی رشد و استعلا (لذت فراتر) (higher pleasures) به شکل فردیت‌یافته پایه‌گذاری می‌کند (ibid: 536, 539). و بر روی آن برجی از وحدت دولت و در عین حال «آزادی و تنوع اوضاع» قرار دهد (Mill, 1977 b: 260-261).

میل در کالبدشکافی تاریخچه آزادی، و معنای لیبرال و سکولار آن، قدمی فراتر از هابز و لاک برمی‌دارد، که منتهی به سکولاریسم اجتماعی می‌شود. وی تاریخچه آزادی را به چهار مرحله تقسیم می‌کند. اول دوره باستانی است که اساساً قدرت در دست فاتح یا حاکم غالب بود. در این دوره توده اجتماع در چنگال «لاشخوران» محلی اسیر بودند. بنابراین، قدم اول آزادی این بود که توده‌ها برای رهایی از شر «ستم‌گری حکمرانان» به حکومت حکمران واحد تن دهند. در این‌جا حکمران، فرد یا طبقه یا ایلی بود که قدرت حکومت را به واسطه ارث یا غلبه در دست می‌گرفت؛ حاکمی که غالباً فرمانده سپاهی جنگ‌آور بود (ibid: 217). اما به تدریج توده مردم فهمیدند که قدرت حکمران، گرچه ضروری است اما پرخطر است. در واقع حکمران واحد، به مثابه «حیوان شکاری قوی‌تری» بود که می‌توانست بر قدرت «لاشخوران کوچک‌تر» فائق آید و نهایتاً نظم و نسقی به‌ظاهر شایسته‌تر از قبل ایجاد کند. اما مردم دوست داشتند که در برخی امور، همچنان که در

ماگنا کارتا (Magna Carta) در انگلستان رخ داد مصونیت‌هایی داشته باشند. که این مسئله در جریان دومین مرحله آزادی‌خواهی رخ داد (ibid). سومین مرحله نه مصونیت مردم، بلکه مشروط‌کردن حکومت و برقراری حکومت سلطنتی مشروطه بود. در این مرحله گرچه حکومت موروثی و متکی بر قدرت فرد و یا گروه اشراف و نجیب‌زادگان بود، اما مشروط به قوانین و احکامی بود که حاکم یا نخبگان حکومت‌کننده را در انجام فرمان‌های یک‌سویه و بعضاً روابط سلطه‌طلبانه و انحصاری بر توده محدود و منع می‌کرد. و سرانجام چهارمین مرحله تکامل آزادی آن بود که فرمانروایان انتخابی و موقت جانشین فرمانروایان موروثی و دائمی شدند (ibid: 218). این مرحله به زعم میل در طول یک کشمکش تاریخی آن‌قدر پیش می‌رود تا این‌که به تدریج غل و زنجیر از دست و پای توده مردم باز شود. آن‌قدر که حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان، هر دو یاد بگیرند که آزادی افراد و وحدت دولت امری یک‌پارچه و واحد است. و حقیقتاً نباید و نمی‌تواند تعارضی میان منافع مردم و دولت وجود داشته باشد؛ فارغ از این‌که طرف غالب، فرد یا گروه باشد (ibid: 223). به نظر میل فقط در چنین وضعیتی است که سکولاریسم اجتماعی، بدون آن‌چه که لاک انحلال جامعه می‌نامید، رخ می‌دهد.

در حکومت انتخابی، شهروندان جامعه مدنی سعی می‌کنند با افزایش توانایی‌های عالی ذهن، لذت خود را در چهارچوب اصول و قواعد مدنی تنظیم کنند و حکومت انتخابی نیز تلاش می‌کند که انحصار خدایگان را شکسته، با گسترش آموزش در میان توده مردم، ایشان را به سوی تقویت قوای ذهن، و عاقبت صعود ایشان از سطح پست به سوی سطوح عالی هدایت کند (ibid: 390). و از این طریق بالاترین خیر عمومی، یعنی تبعیت مردم و خدمت‌گزاری حاکم رو به صلاح می‌رود و «بیش‌ترین خیر با کم‌ترین شر درمی‌آمیزد» (ibid: 374) یعنی آن‌که وحدت دولت با حداقل تضاحم میان حکومت و مردم برقرار می‌شود. به نظر میل، نظم و پیشرفت یا «نگه‌داشتن خیر موجود و فراچنگ آوردن خیر بیش‌تر» دو سازه‌ای است که در دوره درونی شدن سکولاریسم یا فرایند سکولاریسم اجتماعی، می‌تواند حکومت مطلوب جامعه مختار^۵ را سامان دهد (Mill, 1977 a: 387).

میل در اثر مشهور خود، در باب آزادی، ضمن بازخوانی آزادی‌های لیبرالیستی، و نگاه‌روادارانه لاک به گفت‌وگوهای دینی، بر آن است تا نشان دهد که خوشبختی و سعادت بشر در گرو تکامل فردیت و تعامل مدنی وی به طور هم‌زمان است. وی در بحث آزادی، اجتماعات عقب‌مانده را به سان کودکان صغار می‌داند و هم‌چون سایر فیلسوفان

مشروطه خواه، از جمله لاک، شایستگی شان را حکومت پادشاهی در وضع طبیعی می‌داند «مشروط به این که غایت حکومت بهبود وضع آنان باشد و در این صورت تحصیل خیر و سعادت با ابزار زور و اجبار نیز قابل توجیه است» (Mill, 1977 b: 224). این مسئله از آن حیث اهمیت دارد که بدانیم اصل اساسی و بسیار ساده میل در تشکیل جوامع، «حفاظت از نفس» است (ibid: 223)؛ از این رو میل شک و تردیدی برای محدود کردن آزادی نشان نمی‌دهد، اما این پرسش را فراروی مخالفان آزادی‌های فردی قرار می‌دهد که حقیقتاً چه دلیلی دارند که در امور شخصی و خصوصی افراد که ارتباطی به امور جمعی ندارد، انسان‌ها را مجبور به پیروی از خود کنند (ibid: 260-261). یگانه اصل مهم و اساسی این است که بدانیم در عرصه عمل، عقیده‌ای مقاوم‌تر و کارآمدتر ظاهر می‌شود که قبلاً در شرایط گفت‌وگوی آزادانه در معرض پرسش و پاسخ قرار نگرفته و از میان انبوه آرا و عقاید، سربلندتر از بقیه باشد، مشروط به این که کسانی به دلایل مخالفین پاسخ گویند که از اهل نظر و از کسانی باشند که حقیقتاً به آن عقاید ایمان دارند (ibid: 245). در این میان، بزرگ‌ترین گناه آن است که «در بحث‌ها مغلطه کنند و نگذارند دلایل و مطالب طرف مقابل شنیده شود و اساس ادعا را غلط بیان کنند و یا عقیده طرف را بگردانند و نوع دیگر وانمود کنند» (ibid: 258).

در این جا میل به عقیده‌ای شگفت در حقوق اقلیت دست می‌یابد. او می‌گوید: اگر میان یک نفر و تمامی مردم تعارضی به وجود آمد، حق آن یک نفر در خاموش کردن جمعیت اگر پیش‌تر نباشد، کمتر از حق جمعیت برای خاموش کردن آن یک نفر نیست؛

حقیقت آن است که زور و فشار بر آزادی عقیده افراد، وقتی بنابر عقیده عموم باشد، به مراتب زیان‌آورتر از وقتی است که بر خلاف عقیده عموم باشد. اگر همه مردم جهان جز یکی، یک عقیده می‌داشتند و فقط یک نفر عقیده مخالف می‌داشت، همه مردم جهان به همان درجه حق نداشتند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او می‌افتاد حق داشت که همه مردم جهان را خاموش کند (ibid: 229).

میل در این جا با فاصله گرفتن از فردگرایی انحصارطلبانه لاک، در جهت ترمیم سکولاریسم اجتماعی لاک، ضمن توضیح آثار ناشی از سرکوب عقیده مخالف، و «بستن دهان طاغیات فکری» که لاک در راستای اهداف ملی و حتی کلیسایی در حد محدود مجاز می‌دانست، با ذکر شواهد تاریخی نشان می‌دهد که چگونه حکومت‌های خودکامه به دلیل نشیندن انتقادات وارد بر آرای خود و ایجاد ترس و وحشت برای جلوگیری از طرح عقاید مختلف، خود و جوامع خود را به هلاکت رسانده‌اند (ibid: 242-243) و تاریخ پر از

خاطرات انسان‌هایی است که با طرح مباحث درست خود، به مرگ محکوم شدند؛ زهر خوردند و به صلیب کشیده شدند؛ و حال آن‌که بعدها معلوم شد که همانان درست می‌گفتند (ibid: 235).

روشن است که میل در برقراری جامعه مدنی به یگانه چیزی که نیاز دارد، ایجاد فضای سیاسی و اجتماعی سالم است؛ اجتماعی که افراد آن از هر لحاظ رشد و تکامل یافته‌اند و یاد گرفته‌اند که مشکلات خود را با بحث آزاد و به صورت منصفانه حل و فصل کنند؛ زیرا «استعدادهای انسان نیز از قبیل ادراک، قضاوت، حس تمیزدهنده، فعالیت ذهنی و رجحان اخلاقی فقط وقتی که هنگام انتخاب پیش آید، فرصت تمرین و تقویت را می‌یابند» (ibid: 224). اگر کسی به عقیده‌ای که مقبولش قرارنگرفته عمل کند، منش آن شخص به جای آن‌که فعال و سرزنده شود، راکد و سست می‌شود و این حرکت به هیچ‌وجه مطلوب وضع لیبرالی، آن‌طور که رهبران لیبرالی در قرن هفده فهم می‌کردند نیست. اما زیان بزرگ‌تر آن‌جا رخ می‌نمایند که با رکود فرهنگ آزادی و شیوه انتخاب و مآلاً مشارکت در بحث، افضلیت نیز از جامعه رخت بریندد و ریاکاران تنگ‌چشم جانشین روشنگران صاحب‌نظر می‌شوند؛ زیرا در این صورت نه حاکم افضل شناخته می‌شود و نه در صورت گزینش، می‌تواند به بهترین شیوه حکومت کند. در این‌جا میل با اظهار حسرت نسبت به اخلاق سیاسی دین اسلام، تعلیمات مسیحی را به نقد می‌کشد و تصریح می‌کند که اگر برای مثال انجیل مسیح نیز به جای ترویج اطاعت کورکورانه و عدم جواز به سرپیچی از حاکم نامشروع، بر اطاعت اخلاقی تأکید می‌کرد، دیگر نیاز به وضع سکولاریسم لیبرالی، یا مختار این مقاله سکولاریسم اجتماعی، نبود و مسیحیان نیز از دستگاه اخلاقی و فرهنگ سیاسی جهان‌شمول و غیر انحصارطلبانه سیاسی خود سود می‌جستند، و این‌گونه از ظلم فرهنگی جوامع خود رنج نمی‌بردند؛ ظلمی که به زعم میل، از ستم‌گری حاکمان خودکامه شدیدتر و مهیب‌تر است. «پس برای مردمان کافی نیست که خود را از ستم حکم‌رانان محفوظ بدارند، همچنان لازم است که از ستم‌گری احساسات و عقاید اکثریت نیز در امان باشند» (ibid: 219-220).

۵. نتیجه‌گیری

به این ترتیب با نظریه اصالت فایده، سیر تفکر غرب در درونی‌شدن لیبرالیسم و سکولاریسم، با عنوان سکولاریسم اجتماعی تکمیل می‌شود و چهره بورژوازمآبانه لیبرالیسم،

که در دوره گذار، معطوف به دولت قدسی و حکومت خدا، یا دولت پادشاهی معطوف به جانشین خدا، که همواره در دولت‌های میانه با مناقشات نظری و منازعات مذهبی و یا حتی سکولار بر سر قدرت، مانع از حرکت اجتماعی توده‌ها شده بود،^۶ از موضوع محوری سیاست یا فلسفه سیاسی خارج می‌شود و در توضیح عدالت، مفاهیمی چون برابری و جانب‌داری محور اصلی می‌شود. از این رو در موضوع سکولاریسم اجتماعی، اندیشه جان لاک و جان استوارت میل را می‌توان مهم‌ترین زمینه برای ظهور سکولاریسم اجتماعی در غرب جدید دانست. در این میان کار مهم فایده‌گرایان به‌ویژه جان استوارت میل این بود که گرایش به سکولاریسم اجتماعی، یعنی تغییر نظام فضیلت‌مآب به لذت‌مآب، را در پیوند با تحولات کلنیالیسم انگلستان،^۷ غسل تعمید داد و برای احیای آن لذت فرد را هم‌چون فضیلت اجتماعی در کالبد خشک و رنگ و رو رفته غرب جدید دمید تا با نزدیک‌کردن فرد و جامعه که اکنون در دوره فایده‌گرایی چون میل در ابعاد روحی و روانی در سایه‌های هگلی متصلب شده بود روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی انسان جدید غرب را سامان دهد. بنابراین میل با رهیافت لاک و مبانی معرفت‌شناختی وی که از جستار و نامه‌های تساهل برداشت می‌شود، راه ناتمام لاک را که در تصلب انحصارگرایی و در چهارچوب انسان نخبه‌وی، یعنی انسان کوشش‌مند و معقول انگلیسی، درآمده بود در فرایند آزادی اجتماعی برای تمام جامعه انگلیس اعم از فقیر و غنی باز کرد؛ لذا می‌توان قضاوت کرد که گرچه جنبه‌های آزادی مثبت در نظریه آزادی میل کماکان مغفول ماند، ولی جنبه‌های غیر شخصی قواعد اخلاقی در نظریه آزادی و تعهداتش به حفظ قواعد بی‌طرفی در فلسفه اخلاقی لیبرالی، وی را کماکان در جایگاه مهم‌ترین فیلسوفان سنت لیبرال، از لاک تا رالز، محفوظ می‌دارد.

پی‌نوشت

۱. این مدعا به‌ویژه در مقاله‌ای دیگر به شکل مبسوط مورد بررسی قرار گرفته است ← شریعت، ۱۳۸۹.
۲. تحلیل این مباحث به شکل مبسوطی در شریعت، ۱۳۸۰ آمده است.
۳. جهت تأیید بیش‌تر متن، مؤلف در تمامی موارد نقل قول‌های این اثر را با ترجمه‌های فارسی آن تطبیق داده و از آن‌ها بهره برده است ← هابز، و دیگران، ۱۳۷۹؛ و میل، ۱۳۶۳.
۴. این ضرورت به‌ویژه به علت فشار امپراطوری عثمانی و ضرورت رقابت اروپایی‌ها با رقبای

- اروپایی خود اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. شاید به همین جهت باشد که لاک فیلسوف معروف این دوره فرصت را برای اجتناب در غلتیدن در تفکر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه اندیشه قدیم مغتنم دانست ← شریعت، ۱۳۸۰.
۵. درباره زندگی‌نامه میل و فهم زمینه‌های بحث که در متن مقاله مورد بحث قرار گرفته شده به منابع ذیل مراجعه شده است، ولی به علت حاشیه‌ای بودن مطالب و به جهت پرهیز از مشهورات تاریخی از ارائه مطالب تاریخی پرهیز شده است؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۳، ۴۱-۴۴؛ راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۵۶-۱۰۶۷؛ لنکستر، ۱۳۶۲: ۱۱۵-۱۲۰؛ و نیز Porter, 2000: 503.
۶. تحلیل این بحث در مقاله‌ای در این باب به تفصیل بیش‌تری آمده است ← شریعت، ۱۳۸۹؛ و شریعت، ۱۳۹۲.
۷. مبادی نظری و تاریخی این بحث، در مقاله‌ای دیگر به تفصیل آمده است ← شریعت، ۱۳۹۳.

منابع

- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۰). *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران: آگه.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۶). «امر سیاسی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی غرب»، *پژوهش‌نامه علوم سیاسی*، سال سوم، ش ۱.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۹). «لیبرالیسم، سکولاریسم و غرب جدید»، *دانش سیاسی*، سال ششم، ش ۱.
- شریعت، فرشاد (۱۳۹۲). «آزادی معقول و دموکراسی اجتماعی»، *معرفت سیاسی*، سال پنجم، ش ۱.
- شریعت، فرشاد (۱۳۹۳). «پارادوکس آزادی و بردگی در لیبرالیسم جان لاک»، *فصل‌نامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۴، ش ۱.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه: از بتنام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- لنکستر، لین و. (۱۳۶۲). *خلاء‌اندان اندیشه سیاسی*، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
- میل، جان استوارت (۱۳۶۳). *در آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هابز، تامس و دیگران (۱۳۷۹). *آزادی فرد و قدرت دولت*، مترجم و گردآورنده محمود صناعی، تهران: هرمس.

Bentham, Jermey, and John Stuart Mill (1987). *Utilitarianism and Other Essays*, edited with an introduction to the Principles of Morals and Legislation by Alan Rayan, London: Penguin books.

Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with an introduction by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Locke, John (1997). *Two Treatises of Government*, edited with an Introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.

- Mill, John Stuart (1977 a). 'Considerations on Representative Government', in *Collected Works*, Vol. 2, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- Mill, John Stuart (1977 b). 'on Liberty' in *Collected Works*, Vol. 8, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- Mill, John Stuart (2000). 'Utilitarianism', in *Classics in Political Philosophy*, Jene M. Porter (ed.), Canada: Prentice Hall.
- Porter, Jene M. (2000) (ed). *Classics in Political Philosophy*, Canada: Prentice Hall.
- Rogers, G. A. (1994). 'Introduction', in *Locke's Philosophy: Content and Contest*, G. A. Rogers (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*, USA: Duke University press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*, Harvard, Harvard University Press.