

## گفتار هشتم

### هگل؛ گوهرانگی خانواده و بخردانگی دولت

هنگامی که پدری از [فیلسوفی] فیثاغورثی خواست که او را درباره بهترین راه تربیت پسر خود در زمینه مسائل اخلاق‌گرایانه پند دهد، [فیلسوف] چنین پاسخ داد: «او را تبعه دولتی بساز که قوانین خوب دارد.»<sup>۱</sup>

#### نخست: گذار از کانت

هگل فیلسوفی است که فلسفه جدید را که با کانت آغاز شده بود، با روش دیالکتیک به فلسفه‌های قدیم پیوند داد. او بر این باور بود که رهیافت اخلاقی کانت تنها بیانگر ضرورت اصول اخلاقی است. و این اصول بدون تعیین محتوا عملاً بدون استفاده و غیر عملی می‌نماید. به نظر هگل این تعیین اصول وقتی به کار می‌آید که بتوانیم آن را در نظامی مدنی سازماندهی کنیم. لذا بر این اساس سعی می‌کند که با استفاده از فلسفه کانت، زندگی اخلاقی و

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet, (Cambridge: Cambridge University Press), p. 196, para. 153. (Hereafter cited as: Philosophy of Right, followed by number of pages and paragraphs)

در ترجمه متن، کلیه مطالب را با برگردان آلمانی به فارسی کتاب مقایسه و تطبیق کرده‌ام. ن.ک. به: گئورگ ویلهلم فردریش هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، (تهران: پروین، ۱۳۷۸)

محدودیت‌های آزادی ناشی از آن را به داخل نظام سیاسی برده، آن را با توجه به کناکنش میان اضداد مدنی و یگانگی در سطح دولت جهانی، مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.<sup>۱</sup>

بنابراین، هگل در فلسفه اخلاق به باید و نبایدهای زندگی مدنی پرداخت و به این منظور نه تنها همچون کانت در عرصه عمل، اصول اخلاقی را اجباری کرد، بلکه وجود نهادهایی برای تنظیم و نظارت بر آن را ضروری دانست. به این ترتیب، هر فردی از «ظرفیتی حقوقی» بهره داشت که او را برای زندگی با هم‌نوعان خود مقید و در عین حال قابل احترام می‌کرد و به او فرمان می‌داد که «شخص باش و به دیگران همچون اشخاص، حرمت گذار».<sup>۲</sup>

فلسفه سیاسی هگل معطوف به امر معقول و واقعی است. به عبارت دیگر، نزد هگل، «امر معقول واقعی است و امر واقعی معقول است».<sup>۳</sup> از این رو، امر واقعی و معقول به هم پیوند خورده‌اند؛ زیرا در غیر این صورت باید پرسیم که امر واقع چگونه بدون امر معقول انجام می‌شود و بدون امر واقع، «معقول» چگونه پدید می‌آید. از این رو، هگل انسان را همانند موجودی واقعی و عقلانی مورد بررسی قرار داد و تلاش کرد که او را نه در انزوا، آن‌چنان که روسو می‌پنداشت، بلکه در بستر جامعه مطالعه و بررسی کند. به این ترتیب، مسئله فلسفه تاریخ اهمیت به‌سزایی پیدا می‌کند. انسان خانواده تشکیل می‌دهد و بعد هم جامعه را بنا می‌کند و در این تحول مدنی روز به روز معقول‌تر و واقعی‌تر می‌شود تا نهایتاً به وضعیت مدنی و سیاسی خود، یعنی عالی‌ترین درجات معقولیت، می‌رسد. به این ترتیب، انتقال از وضع طبیعی به وضع مدنی، که هابز، لاک و روسو از آن حرف می‌زدند، شکل می‌گیرد. هگل فردی چندبعدی است و فلسفه‌اش نیز با فلسفه‌های دیگر فرق دارد. همه فلسفه‌های پیش از هگل تلاش‌شان این بود که فلسفه‌های دیگر را رد

1. *Ibid.*, p. 69. para. 135.2. *Ibid.*, p. 69. para. 36.3. *Ibid.*, p. 20. preface.

کنند و هر مکتبی می‌گفت که من بر حق‌ام و دیگران همه ناحق‌اند. هگل این قانون را وارونه کرد و گفت که در تمام نظام‌های فلسفی حق و ناحق وجود داشته است. بنابراین، نه حق مطلق در اندیشه وجود دارد و نه ناحق مطلق. از این رو فلسفه جامع وقتی امکان‌پذیر است که جنبه‌های بر حق تمام فلسفه‌ها را دربرگیرد. لذا هگل به‌جای رد کردن سلف خود، کوشید فلسفه آنان را در نظام فلسفی واحدی جای دهد. بنابراین، فلسفه هگل کل فلسفه عالم است.

گئورگ ویلهلم فردریش هگل در سال ۱۷۷۰ میلادی در اشتوتگارت به دنیا آمد. پدرش از خادمان حکمران وورتمبرگ بود. وی در ۱۸ سالگی به دانشگاه توپینگن وارد شد و در آنجا به مطالعه فلسفه و الهیات پرداخت و در طول این سال‌ها و حتی بعد از آن مصاحبت با شلینگ و دوست شاعریش‌اش هولدرلین را برای خود برگزید. پس از فراغت از تحصیل در سال ۱۷۹۳ میلادی، همچون هابز و لاک به‌عنوان معلم سرخانه مشغول به کار شد. در سال ۱۸۰۱ میلادی به‌عنوان مدرس دانشگاه ینا برگزیده شد و در همان‌جا کرسی دانشگاهی خود را در سال ۱۸۰۵ اخذ کرد. در ینا، او و شلینگ مجله انتقادی فلسفه را منتشر کردند. در طول این سال‌ها هگل به بازخوانی فلسفه قدیم و نیز جدید به‌ویژه آثار کانت، فیخته و اسپینوزا مشغول شد. کتاب پدیدارشناسی روح حاصل این اشتغالات است. او در طول اشغال پروس به‌دست ناپلئون و تعطیلی دانشگاه سردبیر روزنامه‌ای در بامبرگ بود. پس از آن در سال ۱۸۱۶ در دانشگاه هایدلبرگ به‌مقام استادی فلسفه رسید و برای اولین بار فلسفه حق را تدریس کرد. در سال ۱۸۱۸ در برلین جانشین فیخته شد و در آنجا برای دومین بار فلسفه حق را درس داد و نظام فلسفی خود را طراحی و عرضه و تحت عنوان فلسفه حق انتشار داد و تا سال ۱۸۲۴ شش بار آن را تدریس کرد. پس از آن، تدریس درس را به همکار جوانش ادوارد گانز سپرد. وی در سال ۱۸۳۱، یک ماه بعد از آغاز هفتمین دوره تدریس فلسفه حق، بر اثر ابتلاء به بیماری وبا درگذشت.

## دوم: پدیدارشناسی روح

پدیدارشناسی روح که در سال ۱۸۰۷ به چاپ رسید، اولین قدم هگل برای تبیین دولت و جامعه مدنی بود.<sup>۱</sup> از نظر هگل زمینه‌های اخلاقی انسان در جریان تکامل تاریخ و خودآگاهی انسان شکل می‌گیرد و آن قدر پیش می‌رود تا به جامعه مدنی و تشکیل دولت می‌رسد و بعد از آن «پایان تاریخ» است. در این اثر، هگل از سطوح مختلف انسان در «فهم» آغاز می‌کند که با امر واقع یعنی تجربه محسوسات شکل می‌گیرد و به تدریج به ادراک محیط و شناخت عقلانی آن و کشف ارتباط میان وجود و موجود می‌انجامد و در جریان تحول تاریخ روز به روز کامل‌تر می‌شود تا به آزادی و برابری مطلوب برسد.<sup>۲</sup> اولین سطح آزادی، معطوف به «فهم آتی و ساده» انسان از وجود و موجود است.<sup>۳</sup> در این مرحله از شناخت، فهم انسان از جهان، بسیط است و با توجه به کثرت موضوعات و صفات آنها نمی‌تواند فهم منسجمی را از کلیت موضوع انعکاس دهد.<sup>۴</sup> اما به سرعت سوژه و ابژه با هم درمی‌آمیزند و انسان خودش را به منزله موجودی مستقل می‌فهمد. در این مرحله هر چند که از شناخت کامل روح و نیز مفاهیم اخلاقی زندگی قاصر است، اما همین شناخت ناقص او را به فهم بیشتر جهان هدایت می‌کند.<sup>۵</sup> کسی که به چنین شناختی دست یابد، «اولین انسان» است. به نظر هگل انسان اولیه بدون یادآوری نمی‌توانست خودش را به یاد آورد و نیاز به یادآوری داشت. لذا پس از این مرحله است که انسان می‌تواند با «دیگری» رابطه برقرار کند و از طریق این شناخت معرفت خودش را افزایش دهد.

۱. این کتاب تحت عنوان پدیدارشناسی ذهن (*phenomenology of Mind*) نیز ترجمه شده است.

2. See: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (New York: The Free Press, 1992), pp. 66-67.

3. G. W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 58, para. 90.

4. *Ibid.*, p. 62, para. 102-103.

5. *Ibid.*, p. 110, para. 177.

به نظر هگل انسان ابتدایی منزوی‌تر و در عین حال غنی‌تر از امروز بود اما به تدریج چون از توانایی‌های دیگران نیز مطلع شد، نیازهایش از حد ضروریات، مثل غذا، پوشاک و مسکن، فراتر رفت و کم‌کم نوعی نیاز فردی به همراه عشق به دیگری، موجب تشکیل خانواده شد. زمانی که این عشق و نیاز از سطح فروتر به سطح ملی صعود کرد، جامعه به وجود آمد و در نهایت در سطح عالی خود، دولت شکل گرفت که نوعی حرکت به سوی فروتری نیاز و اوج‌گیری عشق است که در دولت عقل متجلی می‌شود؛ و این حرکت تکاملی تاریخ است.<sup>۱</sup>

اما همزمان نوعی حرکت عرضی هم از درون در حال انجام است. وضعیتی که با نگاه اگونیستی هابز از انسان در وضع طبیعی همخوانی دارد و می‌توان آن را تأییدی بر نظریه فوکویاما در پایان تاریخ نیز محسوب کرد. به عبارت دیگر، مسئله عشق و نیاز و یا تکامل روح در درون خود حامل تضاد و کشمکش میان بنده و خواجه است.<sup>۲</sup> در حالی که ما فقط حاصل کشمکش میان آنها را به صورت قوانین جامعه و دولت می‌بینیم. این جریان نیز ناشی از ذات خودخواه انسان است که هابز با نگاه بدبینانه خود در وضع طبیعی ترسیم کرده است. در آنجا هر کس در فکر بقای خودش است و چون محوری برای چگونگی انجام کار ندارد، خودش را محور و شاخص ارزیابی خود و غلبه بر دیگری قرار می‌دهد. پس غالب بر مغلوب حکم می‌راند. یکی خواجه و دیگری بنده است. خواجه پس از غلبه، جان و مال بنده را در دست دارد، اما در مقابل بخشش جانش، از او کار می‌کشد. بنده نیز چون احتشام جزئی از دارایی خواجه محسوب می‌شود و از ترس کشته شدن به وضع

1. Fukuyama, *Ibid.*, pp. 146-147.

۲. ن. ک. به. گ. و. ف. هگل، *خداایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، (تهران: شرکت انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴). نیز ن. ک. به. حسین بشیریه، «پیشگفتار» در جان پلامانتز، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، (۱۳۷۱). ص ۱۱.

حیوانی خود راضی شده، در خدمت خواجه به سر می برد. اما زندگی چندان لذت بخش نیست،<sup>۱</sup> زیرا خواجه احساس می کند که خواجه‌گی خود را مدیون بنده است و به صرف خدماتی که بنده اش انجام می دهد، خواجه شده است و اساساً بدون بنده خود احترام و مقامی شایسته ندارد. در مقابل بنده نیز از جایگاه خود خوشنود نیست، زیرا پیوسته کار می کند و همواره انجام تمام امور به دست او است، لکن بی نام و نشان است و حاصل آن را خواجه درو می کند. با این همه، نگرانی ایشان ظاهراً سودبخش نیست، زیرا خواجه، خواجه و بنده، بنده است، ولی به لحاظ درونی به تدریج امور منزل در دست بنده ها قرار می گیرد، تا جایی که دیگر از خواجه‌گی خواجه چیزی جز فرمانروایی باقی نمی ماند و در مقابل، بنده بالقوه خواجه‌ای تمام عیار می شود.<sup>۲</sup>

بنابراین، تجربه معقول بنده و ضعف خواجه مبنای کشمکش و به فعلیت رسیدن خواجه‌گی بنده و در نهایت، تلاش وی برای تشکیل وضع مدنی و حمایت از آزادی خود می شود، که به تدریج در طول زمان به تکامل می رسد. در این تکامل، مفهوم بردگی نیز الزاماً از عنصری بدوی به مشاوره شهرنشین تغییر می کند. به این ترتیب، در ابتدا بنده صرفاً به سبب ترس و تنبیهات خواجه از وی اطاعت می کند، ولی به تدریج که به زندگی بردگی خو گرفت و در همان وضع بردگی به صفات و مقامات شایسته تر دست پیدا کرد، میل به تشویق و خودنمایی بیشتر، در میان آیین بردگی و امتیازات خاص، وی را به سوی کارآمد بودن بیشتر و کسب رضایت خواجه هدایت می کند و انگیزه اش برای خدمت و تلاش برای بهره جویی از راه اصلاح بیشتر می شود. لذا بنده های بعدی مسئولیت پذیرتر می شوند و امور خواجه را نه از روی ترس، بلکه به سبب حس مسئولیت پذیری انجام می دهند و به تدریج حس ابزارگونگی به

1. Fukuyama, *Ibid.*, pp. 192-193.

2. *Ibid.*, pp. 193-194, also: Charles Taylor, Hegel, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 154.

تشخیص هویت انسانی خود در درون ساختار تغییر می کند و بنده، هر چند کاذب، احساس می کند که درون ساختار به وظایف ساختاری خودش عمل می کند و چون احساس می کند که این تولید برای خودش و آزادی اش است، جریان تولید به صورت خودافزاینده فعال تر می شود و از این رو انگیزه اش روز به روز قوی تر می شود، لذا با کار و تجربه اش در عرض زمان به آزادی فردی و در طول زمان به آزادی جامعه و تشکیل جامعه مدنی می رسد.<sup>۱</sup>

### سوم: جامعه مدنی

جامعه مدنی هگل در کتاب فلسفه حق و در جایگاهی جداگانه از دولت ارزیابی و مطالعه می شود. نزد هگل، جامعه مدنی بسان «میدان جنگی است که آحاد مردم برای تشخیص و تعیین علایق خصوصی خود در آن دور هم جمع شده اند».<sup>۲</sup> لذا بر این مبنا، جامعه مدنی در تقابل دولت و اهداف آن، یعنی استعلاء خیر عموم، قرار می گیرد. زیرا اگر قرار باشد که بدون در نظر گرفتن بایدها و نبایدها و نیز حقایق استعلایی دولت، به منافع عمومی توجه کنیم و براساس توانمندی اجتماع کنندگان در مورد خیر عموم تصمیم بگیریم و ملاک ما در هدایت جامعه صرفاً تعیین و تشخیص علایق افراد جامعه باشد، صحبت از دولت هگلی به مفهوم تجلی عقل، مسئله ای مناقشه آمیز و اختلاف برانگیز می نماید. لذا جای این پرسش است که دولتی که هدفش شکل دادن به «مفهوم» برای تنظیم علایق مردم است چگونه می تواند برای شهروندان و هدایت ایشان به سوی حق، نقش اولیه و تعیین کننده ای ایفاء کند؟ و از همین جا پرسش اساسی تر دیگری شکل می گیرد که چرا جامعه مدنی «میدان جنگ» است؟ و اگر این طور است، چگونه می توان ضمن توجه به حقیقت دولت و کلیت خیر عموم، جامعه مدنی و علایق فرد، فرد انسانی را وجه همت قرار داد؟

1. Fukuyama, *Ibid.*, pp. 194-195.

2. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox, (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 189, para 289.

پاسخ به این سؤالات تویر تو چندان ساده نیست و لازم است که مسئله را به صورت دیالکتیکی و با نگاه هگل تبیین کنیم. در واقع، مردم از یک جهت برای دیگری کار می‌کنند، اما از جهات مختلف مصرف‌کننده و محتاج کار دیگران هستند. بنابراین، تنور بازار همیشه گرم است. هگل نیز از وجود چنین معرکه‌ای نگرانی ندارد. به عبارت دیگر، نگاه هگل به کارفرما و کارگر خوشبینانه است. به این ترتیب، مهم‌ترین وجه مشخصه افراد در جامعه مدنی، آن‌چنان که بعدها از آراء مارکس قرائت شد، الیناسیون و کالایی شدن ایشان نیست، بلکه تنوع در تولید و رضایت افراد از محصول کارشان است. لذا مهم نیست که هر کس چه حد از سهم بازار را کسب می‌کند، اما در پایان روز باید به طور نسبی از سهمی که از بازار نصیبش می‌شود راضی باشد، زیرا در غیر این صورت همزیستی با دیگران برایش رضایت‌بخش نخواهد بود. به نظر هگل، جامعه متعادل می‌تواند تقاضای افراد جامعه را برای «برابری در رضایت افراد جامعه» پاسخ دهد، و برای هر کسی در حد خودش رضایت کسب کند. بنابراین، هر کس، چنان‌که افلاطون می‌خواست، در جای خود قرار می‌گیرد، زیرا افراد با توجه به استعدادهای خود به دنبال آن هستند که بهترین کالا را در اختیار بگیرند؛ پس متقابلاً لازم است که بهترین صنعت خود را هم برای تبادل کالا مهیا کنند. از این رو، یک نوع تولید خودافزاینده در جامعه متجلی می‌شود که خود مبنای رضایت بیشتر و مالاً تولید بیشتر و نیاز بیشتر است.<sup>۱</sup>

هگل داستان نیازمندی انسان را وابسته به تجارت بازاری در دنیای جدید و حرص روزافزون مردم برای پول می‌داند. با وجود این، نگاه وی به وضعیت انسان، روشن‌بینانه و تکاملی است، زیرا همین نیاز موجب افزایش روحیه تلاش در انسان می‌شود. به این ترتیب، آدمی با کار بیشتر، سود بیشتر و نهایتاً رضایت‌مندی بیشتری را از زندگی با هموعان کسب می‌کند.<sup>۲</sup> همین خرده‌کارها در سطح کلان، نظام اقتصادی جامعه را فعال می‌کند. در واقع، هر

1. *Ibid.*, pp. 127-128, para 193.2. *Ibid.*, pp. 128-129, para 196.

کارگر با «کار ساده» خود، هنگامی که برای پیشرفت زندگی اش تلاش می‌کند، به مثابه جزئی از اقتصاد کلان به جامعه خدمت کرده است؛ حتی اگر خودش فعل و انفعالات درونی و چگونگی انجام مسئله را نفهمد. بنابراین، به طور ارگانیک و بدون دخالت کارفرما، نوعی تقسیم کار طبیعی در جامعه شکل می‌گیرد. برای هگل تقسیم کار نماد تناقض‌نمای استقلال و نیاز دائمی انسان است که هم تولیدکننده است و هم برای رضایت روحی خود نیاز به تمجید و تحسین و مصرف کالای خود دارد.<sup>۱</sup> لکن جای این پرسش باقی است که آیا زمانی هم که تقسیم کار مکانیکی شود و ماشین جای خرده‌کارگرها را بگیرد، باز هم رضایت و مطلوبیت نسبی برای انسان وجود خواهد داشت؟<sup>۲</sup>

روشن است که تقسیم کار مورد بحث، به تدریج وضعیت طبیعی را سامان می‌دهد و طبقات مختلف مثل طبقه زارع، تاجر، و حرفه‌مند را بازتولید می‌کند. زارعین با مالکیت بر زمین و تولید محصولات کشاورزی، نیاز خود و جامعه را تأمین کرده، در عین زندگی ملوک الطوائفی، انسجام و پیوستگی گروهی‌شان را نیز در جامعه حفظ می‌کنند و طبعاً از طریق تصرف زمین و ملک، به تدریج سکونت در یک محل را برمی‌گزینند و با تشکیل خانواده و تولید نسل، بنای جامعه اشرف‌پیشه را پایه‌گذاری می‌کنند. در کنار آن، بخش تاجرپیشه نیز با استخدام کارگر ارزان‌قیمت و بعضاً حرفه‌مند، کالاهای صنعتی خود را به تولید انبوه می‌رساند و به سرعت ابتکار عمل را در دست می‌گیرد و در این میان کار اداره امور به دست الیت روشنفکر و میان‌حال می‌افتد. هگل این گروه را شایسته‌ترین، افراد برای اداره امور جامعه دانسته، آنها را «طبقه جهانی» می‌نامد؛ گروهی که نه برای خود، بلکه فراسوی علایق فردگرایانه و شخصی‌شان تصمیم می‌گیرد.<sup>۳</sup>

با وجود این، جامعه مدنی هگلی محل رخداد تضاد است؛ در این جامعه

1. *Ibid.*, p. 129, para. 198.2. *Ibid.*3. *Ibid.*, pp. 131-132, para. 203-205.

هر یک از گروه‌های اجتماعی و حتی افراد عضو در این گروه‌ها به دنبال علایق شخصی خود هستند. هیچ‌کس را به کاری مجبور نکرده‌اند، اما رقابت ما بین افراد و گروه‌های اجتماعی به‌گونه‌ای است که برآیند حاصل از کناکش آنها، در مجموع، به نفع جامعه و در راستای خیر عموم و «شراکت»، حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، «هدف خودخواهانه که در پی نفع ویژه خود است، در عین حال خود را همچون هدف کلی درمی‌یابد»<sup>۱</sup>

کیفیت مشترک یا شراکت، حاصل اجتماع کارگران و کارفرمایان است که در وهله اول برای سودآوری کارفرما و تأمین معیشت کارگر به وجود می‌آید، لکن خیر آن تولید کالا است که مورد استفاده عموم مردم قرار می‌گیرد. بنابراین، هر صنفی حق دارد که «تحت نظارت عمومی و در محدوده و چارچوبی که برایش تعیین شده منافع خویش را حفظ کند»<sup>۲</sup> به این ترتیب، روش معقولی برای مشارکت اعضا و گروه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و طبعاً، از آنجا که اصناف در شناخت منافع خود از خودشان غافل نمی‌شوند، به تدریج نوعی انحصار در تولید به وجود می‌آید که خود موجب افزایش جریان تولید است و تا زمانی که رقیبی قدرتمندتر ظهور نکند، کماکان انحصار وجهی خاص از تولید را در دست می‌گیرد و در این کناکش اندام‌وار دولت هیچ مداخله‌ای جز «نظارت» و تنظیم موضعی اختلالات احتمالی نخواهد داشت.<sup>۳</sup> لذا زمانی که دولت متوجه کشمکشی میان اعضا شود یا از اختلالات ایجاد شده وقوع کشمکشی را میان افراد و گروه‌های اجتماعی پیش‌بینی کند، برای هماهنگی و رفع کشمکش و برقراری مجدد «شراکت» میان ایشان، در امور مداخله کرده، جریان یک‌سویه و «خودخواهانه» افراد یا گروه‌های فرصت‌طلب را به سوی «خیر عموم» سوق می‌دهد.

روشن است که خیر عموم و خیر فرد در اندیشه هگل، متمایز، اما معطوف

1. *Ibid.*, p. 152, para. 251.

2. *Ibid.*, p. 152, para. 252.

3. *Ibid.*, p. 152, para. 251-252.

به یکدیگرند. به عبارت دیگر، دیالکتیک فرد و جمع موجب رشد توأمان فرد و جمع شده، در نهایت موجب تجلی و تعالی روح در دولت عقل می‌شود. در غیر این صورت، باید پرسیم که آیا فرد و جمع به جز اینکه در هر مقوله به دیگری بیندیشند کار دیگری دارند یا خیر. در این صورت، حتی اگر، آن‌چنان‌که ارسطو می‌پنداشت، به‌شیوه غایت‌انگارانه به مسئله توجه کنیم، باز هدف دیگری برای فرد و جمع متصور نمی‌شود. فرد و جمع هر یک هویت خود را از دیگری دریافت می‌کند. بنابراین، وقتی متوجه خود می‌شود، که از خود به‌سوی دیگری بازگشت کند. هرچه این فرآیند رفت و بازگشت و کناکش حاصل از پدیده فرد و جمع فعال‌تر باشد، فرآیند تولید و انتفاع فرد و جمع از دیگری بیشتر و فعال‌تر خواهد بود.

در این مرحله، با تشکیل امر مشارکتی و تشکیل خانواده دوم، یعنی زمانی که «گوهرائگی اخلاق‌گرایی به حق خود و حق به اعتبار»<sup>۱</sup> نزدیک می‌شود، دولت اندام‌واره هگل نیز اوج می‌گیرد و تجسم فرد در دولت و دولت در فرد عینیت می‌یابد و خودخواهی فردی جای خود را به «مشارکت» در خانواده دوم می‌دهد. به این ترتیب، خانواده اول یا زندگی زناشویی، محل عشق است؛ جایی که «رابطه‌ای گوهری» میان دو بیگانه برای ایجاد شخصیتی بیگانه شکل می‌گیرد. به این ترتیب، زمانی که خانواده اول به «خودآگاهی گوهری» دست یافت،<sup>۲</sup> اولین مرحله برای حرکت بیرونی و تأمین معاش در «خانواده دوم»، یعنی صنف، شکل می‌گیرد. خانواده دوم نیز لزوماً جایی است که خویش‌پروری به خیر عموم و کیان دولت تحول یافته است؛ جایی که «شخصیت اخلاق‌گرا فهمیده است که هدفی که او را به جنبش درمی‌آورد، کلی‌ای است که هر چند خود بی‌جنبش است، از راه صفاتش به بخردانگی بالفعل متحول شده و دریافته است که شرف خود او و تمامی وجود متداوم

1. *Ibid.*, p. 195, para. 152.

2. *Ibid.*, pp. 200-202, para. 161-162.

هدف‌های ویژه او بر این کلیت استوار می‌شود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، در درون دولت با مجموعه‌هایی توپر تو از خانواده‌های دوم مواجه‌ایم که هر یک از یک سو معطوف به خانواده و از سوی دیگر معطوف به دولت است. به نظر هگل، صنف جایی است که به فرد آموزش حرفه‌ای می‌دهد و معاش فرد یا گروه را تضمین می‌کند و فرد را در درون مجموعه و خارج از آن معتبر می‌سازد و به او این اعتماد را می‌دهد که «به کلی‌ای تعلق دارد که آن کل، خود یکی از اعضای جامعه به‌گونه‌ای کلی است و دلبستگی‌ایی بدان دارد و می‌کوشد هدف کمتر خودخواهانه این کل را پیش برد.»<sup>۲</sup> از این رو است که فرد در درون خانواده آرام می‌گیرد و درون صنف حیثیت پیدا می‌کند. زیرا وقتی که فرد به هیچ صنفی وابسته نیست و رسماً به جایی تعلق ندارد، «این فرد محروم از حیثیت متعلق به یک طبقه خواهد بود.» لذا جنبه‌های خودخواهانه در او فرونی می‌گیرد. پس ناچار می‌شود که از راه نمایش برونی موفقیت‌های فردی‌اش را شناسایی کند و این نمایش از آنجا که بی جایگاه و رهاست به هیچ ثباتی نمی‌انجامد و امور دولت به جای جریان صعودی، در جهت اعوجاج، بی‌ثباتی و ارتجاع نزول می‌کند و نابخرد می‌شود.<sup>۳</sup> از این رو هگل خانواده و صنف را نخستین ریشه‌های اخلاق‌گرایانه دولت و «بنیاد جامعه مدنی» دانسته، جریان تکامل مدنی را به پاکی و سلوک آن معطوف و تصریح می‌کند که: «تقدس زناشویی و حیثیتی که پیوسته صنف است، دو عنصری هستند که بی‌نظمی جامعه مدنی برگرد آنها می‌گردد.»<sup>۴</sup>

#### چهارم: دولت عقل

به نظر هگل، دولت غایت تمام فعل و انفعالات جامعه مدنی و شکل‌دهنده اهداف مشترک برای تشکیل نطفه‌ای سالم در تنظیم روابط خانوادگی و صنفی

است. بنابراین، نزد هگل «جامعه مدنی» نه غایت، بلکه محل گذار به غایتی بخرد به اسم دولت است. در جامعه مدنی، افراد جامعه برای رسیدن به آزادی دلخواه خود، بر سر مفاهیم در جنگ‌اند و سعی دارند با عقلانیت ناشی از فهم متعارف، و بعضاً غیر متعارف، به تعریفی منسجم برای دستیابی به اهداف مادی و معنوی خود دست یابند. از این رو، ضمن اثرپذیری از متن، در آن اثر می‌گذارند. در واقع، نوعی تعامل مستمر ما بین ابژه و سوژه وجود دارد که لزوماً به جهت همین تأثیر و تأثر، بدون توجه به دولت، نمی‌تواند بخرد باشد.<sup>۱</sup>

در جامعه مدنی، افراد باید به منافع خویش بیندیشند. زیرا اساساً شهر جایگاهی است که افراد برای «امنیت و پاسداری از دارایی و آزادی شخصی» در آن گرد هم می‌آیند. بنابراین، هدفی نه در خود بلکه برای خود است. لذا نفع افراد هدفی غایی است. از این رو، عضویت در آن اجباری است. هر چند که به لحاظ معنی، نوعی خودآگاهی است که با استعدادی از «اراده گوهری» معطوف به دولت است. اما دولت، به ویژه، فعلیت اراده گوهری است و بخردانگی‌اش در خود و برای خود است که هگل آن را «اتحاد گوهری» می‌نامد. به این ترتیب، عضویت در آن غیراختیاری و در عین حال «بالاترین وظیفه افراد» است.<sup>۲</sup>

هر چند چنین بحثی در وهله اول عجیب به نظر می‌رسد، اما به ظاهر هگل بر آن بوده است که جنبه‌های جبرگرایانه و اختیارمدارانه را با توجه به تعریفی که در دولت منفرد و دولت ویژه و برای به فعلیت درآمدن دولت، ضروری است، در هم جمع کند. لذا سعی می‌کند با تفسیر اراده روسو به اراده منفرد، مفهوم اراده و به تبع آن اراده منفرد را به عنصری مشترک یعنی اراده‌ای آگاه که در خود و برای خود است، بازتفسیر کند.<sup>۳</sup> اما چنین اراده‌ای به دور از عنصر

1. *Ibid.*, p. 196, para. 152.

2. *Ibid.*, p. 271, para. 253.

3. *Ibid.*, p. 272, para. 253.

4. *Ibid.*, pp. 272-273, para. 255.

1. *Ibid.*, pp. 275-282, para. 257-258.

2. *Ibid.*, p. 275, para. 258.

3. *Ibid.*, p. 277, para. 258.

واقع، یعنی ویژگی دولت، نیست. در اینجا دولت به مثابه هویتی ویژه و مستقل جایگاه به فعلیت درآمدن روح است؛ و روح در مقام قاضی مطلق دولت‌ها، افراد و ویژگی آنها را به هم پیوند می‌دهد.<sup>۱</sup>

از این رو، به جهت استعلایی بودن دولت، مشروعیت و اقتدار دولت نیز، آنچنانکه در تشکیل جامعه مدنی و تشکیل دولت قرارداد شرط شده بود، متکی به رضایت و قبول توده مردم نیست، بلکه مشروعیت و اقتدار آن ناشی از حقیقتی فراسوی جامعه مدنی و مستقل از علایق و نیازهای سودجویانه و بعضاً فرصت طلبانه آن است. لذا هگل «بخردانگی» و «مثال» دولت را گرچه از امر واقعی و مراحل تاریخی و نیز بنیادهای شکل‌گیری آن جدا نمی‌کند، اما به لحاظ رویکرد فلسفی خود در توجه به جنبه فردیت دولت، از سرچشمه‌های تاریخی دولت (شامل جنبه‌های پدرسالارانه، یا زورمدارانه و دولت مبتنی بر اعتماد) و بنیادهای شکل‌گیری آن (مثل شالوده الهی یا حق موضوعه) بی تفاوت می‌گذرد؛ هر چند فردیت دولت را در حوزه امکان، تنها در شرایط تاریخی و ویژگی آن، قابل تصور، تحول و تکامل دانسته است.<sup>۲</sup>

روشن است که نظرات هگل در باب دولت، از اصحاب قرارداد، به ویژه لاک، بسیار فاصله می‌گیرد. لاک حکومت مدنی را غایت تشکیل دولت می‌داند که در آن مشروعیت دولت از رضایت شهروندان ناشی می‌شد. به عبارت دیگر، نزد لاک دولت وقتی به وجود می‌آید که رضایت و منافع افراد جامعه در آن برقرار شود. تنها شرط لاک این است که امضاکنندگان قرارداد نمی‌توانند برخلاف اصول حاکم بر «قانون طبیعت» حکم کنند. لذا دولت با همه تمامیت و حاکمیتی که پس از امضا قرارداد دارد، متکی بر آراء، علایق و منافع اکثریت است. از این رو، در جریان اصلاح حکومت نیز، برخلاف هگل، جنبش انقلابی را نامطلوب و آخرین مرحله اصلاح و در

1. *Ibid.*, p. 279, para. 258.

2. *Ibid.*, p. 267, para. 258 & p. 281, para. 259.

صورت شکست جریان اصلاح طلبی، صحیح می‌داند.

هابز را نیز می‌توان حد وسط تفکر تمامیت خواه هگل و برداشت لاکبی در به شمار آورد، زیرا از یک سو رضایت مردم و مسئله علایق و منافع انسان‌ها را در ارج می‌نهد و از سوی دیگر به جهت تمامیتی که برای دولت قائل می‌شود، عملاً فردگرایی لیبرالیستی را به دولتی یکپارچه و در عین حال تمامیت خواه تبدیل می‌کند. به ویژه که حق انقلاب نیز عملاً و ناچار از بافت فلسفی هابز حذف می‌شود. بنابراین، حاکم فراتر از جامعه مدنی و در خارج قرارداد باقی می‌ماند و تا زمانی که حکومت می‌کند، حاکم است. لذا تشکیل دولتی همچون هگل، در بحث فردیت و ویژگی دولت از فرد آغاز می‌شود و در فراسوی خود به دولتی تمامیت خواه و آزاد از خواست جمعی و «قرارداد اجتماعی» تحول می‌یابد؛ وضعیتی که به نظر می‌رسد با ارکان فلسفه مکانیکی هابز در تناقض است.

و بالاخره قرارداد اجتماعی روسو نیز تفکیک دولت و جامعه مدنی را شایسته و مطلوب خود ندانسته است، زیرا در جامعه مدنی روسو، اهداف و غایات دولت با علایق و منافع شهروندان، یک سویه و معطوف به خیر عموم است و اساساً نزد روسو، قرارداد مدنی در غیرمطلوبیت «خیر عموم» معنی دیگری پیدا نمی‌کند. لذا اینکه در هگل روحیات تنوع طلبی و توجه به روحیه اگونیستی و کم و بیش منفعت طلبانه افراد جامعه، ملاک جدایی جامعه مدنی و دولت فرض شود، یا اینکه به مجرد فاصله عارضی افراد از «خیر عموم» جامعه قرارداد را از دولت جدا کنیم، مسئله‌ای است غیرمصرح و خارج از موضع گیری روسو در تفسیر دولت و جامعه مدنی، مگر اینکه تمایز وی در تفسیر «اراده عمومی» و «اراده عامه» را گریزراهی برای بازتفسیر آراء وی در این تمایز محسوب کنیم، که کمی دور از ذهن و مناقشه آمیز می‌نماید.<sup>۱</sup> اما به هر حال، هگل را می‌توان حاصل جمع و برآیند راه ناپیموده اصحاب

1. See: *Ibid.*, p. 277, para. 258.

مشروعیت دولت از کجاست؟

انقلاب

قرارداد دانست. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که با وجود اختلاف نظرهای روشنی که میان دیدگاه هگل با اصحاب قرارداد وجود دارد، هگل با ایشان در یک‌جا به توافق رسیده است؛ و آن راه نرفته هابز، لاک و روسو در حل مسئله یکپارچگی دولت و راه حل مسئله تناقض فرد با دولت است که پس از تشکیل جامعه مدنی ایجاد می‌شود.

در هابز، مسئله آزادی‌های فردی با دولت آزادی که پس از تشکیل دولت قرارداد به وجود می‌آید متناقض و بحث‌انگیز بود. همین مسئله مهم‌ترین مناقشه مباحث لاک در تبیین رضایت شهروند و وحدت دولت بود. روسو نیز سعی کرد که با طرح بحث «اراده عمومی»، راه نرفته لاک را ترمیم کند، لکن در عمل مجبور شد که تمایز روشنی قائل شود میان «اراده عمومی» که برآیند اراده عامه بود، با «اراده عامه» که بدون آن قرارداد و نهایتاً «اراده عمومی» شکل نمی‌گرفت. به این ترتیب، یکی از مناقشه‌آمیزترین مباحث فلسفه سیاسی را در بازتفسیر آراء سیاسی خود به جای گذاشت. اما به نظر می‌رسد که این تناقضات، اعوجاجات و ابهامات، در دیالکتیک هگل توجیه جدیدی پیدا کرده است. بنابراین، پرسش اصلی یا محل نزاع، این است که چگونه ممکن است که منافع افراد را نادیده انگاریم و دولت را، که مطلقاً به خیر عموم می‌اندیشد، محصول تکامل روح در جامعه مدنی، که محل تزاحم منافع است، بپنداریم.

با وجود این، به نظر می‌رسد که علیرغم سودجویانه اجتماع انسانی از یکدیگر، نوعی معقولیت یا اصول حاکم بر جامعه، قادر است که آحاد یا مجموعه‌های انسانی را، به عنوان هدفی در خود، به سوی دولت سوق دهد. بنابراین، لازم است که برای تفسیر پدیده‌های تاریخی، میان حق فلسفی و حق موضوعه تفکیک قائل شویم.<sup>۱</sup> لذا در نگاه تاریخی با متسکیو هم‌صدا می‌شود که

1. *Ibid.*, p. 29. para. 3 and also see: pp. 241-246, para. 211-214 & p. 283, para. 261.

قانون‌گذاری، به‌طور کلی، و حکم‌های ویژه آن نباید به صورت مجزا و تجزیدی مورد توجه قرار گیرد، بلکه باید همچون عنصری وابسته در تمامیتی یگانه، در پهنه همه موجبات دیگری که شخصیت ویژه یک ملت و یک عصر را می‌سازد، بررسی شود.<sup>۱</sup>

از این‌رو است که هگل بحث استقلال دولت‌ها و قوانین اساسی را مطرح می‌کند و مرتبط با موضوع تاریخی، در اینکه اصول حاکم در کناکنش مدنی چگونه مستقر باشد، دولتی مبتنی بر حکومت پادشاهی، یا دموکراسی و یا حتی استبدادی را واقعی و معقول تصور می‌کند. اینکه آیا در چنین وضعیتی آزادی نیز به فعلیت می‌رسد، بحث دیگری است که در چارچوب حق فلسفی مطرح می‌شود. اما اگر مطلقاً پدیده تاریخی را نادیده بگیریم و «تفاوت را به تعارض یا تضاد تبدیل کنیم، دچار کژفهمی و خیمی شده‌ایم.»<sup>۲</sup>

#### پنجم: حکومت دلخواه

به نظر هگل، هنگامی که دلبستگی خانواده و جامعه مدنی متوجه دولتی شود که با «آزادی کامل ویزگی، و بهروزی افراد پیوند داشته باشد»، دولتی نوین پدید می‌آید که بارزترین مشخصه آن «فعلیت یافتن آزادی» است. به این ترتیب، نوعی حق و وظیفه با هم تعامل و امتزاج پیدا می‌کنند، یعنی هدف کلی و هدف ویژه، هر یک به واسطه حقوقی که از هم دارند، در برابر هم وظایفی را عهده‌دار می‌شوند و هنگامی که کلیت و ویزگی به مرحله‌ای از ثبات برسند، در اینجا به «مثال دولت» رسیده‌ایم و آن جایی است که هدف کلی به ویزگی و ویزگی به هدف کلی می‌اندیشد و این غایت کلیت و ویزگی نسبت به یکدیگر است که هر یک در اوج انجام وظیفه و اعطای حق به دیگری است. بنابراین، آزادی امر کلی با آزادی ویزگی در هم می‌آمیزند و به وحدت می‌رسند. از نظر هگل، دولت‌هایی که در آنها «مثال دولت هنوز

1. *Ibid.*, p. 29, para. 3.

2. *Ibid.*

مرت  
مطلوب

نادیدنی است و صفات ویژه این مثال هنوز به خودبستگی آزاد نرسیده، «دولت‌های ناکامل‌اند»<sup>۱</sup> و از سوی دیگر دولت کامل دولتی است که در آن:

هر یک از افراد در فرآیند انجام وظیفه خویش، به گونه‌ای به دلبستگی و رضای خود دست یابد یا حساب خود را تسویه کند و [باید نظام دولت به گونه‌ای باشد که] از وضعیت او در درون دولت، حقی به او تعلق گیرد که به موجب آن، هدف کلی، هدف ویژه خود او شود. همچنین دلبستگی‌های ویژه قطعاً نباید کنار گذاشته شوند، چه رسد به اینکه سرکوب شوند؛ برعکس، این دلبستگی‌ها باید با [امر] کلی هماهنگ شوند به گونه‌ای که هم خود آنها و هم [امر] کلی محفوظ مانند. [بنابراین] فرد، که وظایفش به او جایگاه عضو جامعه مدنی را می‌دهد، درمی‌یابد که با انجام وظایفش در مقام عضو جامعه مدنی، حفاظت از جان و دارایی خود، توجه به بهروزی ویژه خود، رضای ماهیت گوهری خود، انجام وظایف خود، همچون خدمات و کارهایی که به نیابت از دولت به عهده می‌گیرد، خود دولت محافظت و تأمین می‌شود. [در مقابل]، از دید تجریدی، یگانه دلبستگی [امر] کلی این خواهد بود که [اطمینان یابد] کارها و خدماتی که طلب می‌کند، همچون وظیفه انجام می‌گیرد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، براساس کیفیت انجام وظیفه و اعاده حق، و میزان کناکنش آنها، دولتی اندام‌واره شکل می‌گیرد که به منزله اساسنامه سیاسی است که از دولت ناشی می‌شود و به دولت برمی‌گردد و از این تعامل، هم اساسنامه و هم دولت متداوم می‌شوند. بنابراین، حیات و ممات آنها به هم وابسته است. لذا اگر «اجزای اندام‌واره هويت یکسانی بیابند، یا یکی از آنها خواهان جدایی از سینه دولت

1. *Ibid.*, pp. 282-283, para. 260-261. 2. *Ibid.*, pp. 284-285, para. 261.

شود، همه اعضای آن از میان خواهند رفت.»<sup>۱</sup>

هگل به قانون اساسی نگاهی خوش‌بینانه دارد و معتقد است که اگر تجزیه و تعیین، ناشی از فعالیت درونی دولت باشد، امری مطلوب و هم‌جهت با یگانگی دولت است. لکن به شدت در مقابل واگرایی ناشی از افکار تجربه‌گرایانه رایج در زمان خود، که از روی ناچاری و عجز از درک الوهیت و حقیقت دولت، مسئله تجزیه قوای دولت را طرح کرده‌اند، می‌شورد و خودبستگی مطلق را عاملی برای ویرانی دولت معرفی می‌کند، زیرا در جریان خودبستگی، ناتوانی ناشی از درک کلیت و ویژگی، رابطه فعال و پویا را به «رابطه محدودیت دو جانبه»، و «ناشی از دشمنی و ترس» تحویل و قانون اساسی را به عنصری نابخرد، تبدیل می‌کند و «جای شگفتی ندارد که چرا این سخنان [سبب شده که] حال مردم خردمند از واژه‌های 'خرد'، 'روشنگری'، 'حق'، 'قانون اساسی'، 'آزادی' و مانند اینها به هم بخورد و آدمی از اینکه باز هم وارد بحث قوانین اساسی سیاسی شود احساس شرم کند.»

با این<sup>۲</sup> تمایز، دولت با سه عنصر بنیادی، یعنی قوای مقننه، مجریه و زمامدار، طبیعی و بخرد می‌شود. دو قوای اول هم از عناصر و هم از بخش‌های تشکیل‌دهنده «مفهوم» دولت تلقی می‌شوند؛ که اولی به کلیت و دومی به ویژگی مرتبط است. اما قوه زمامدار به شکل محور قضاء و در بیرون از بخش تشکیل‌دهنده مفهوم عمل می‌کند.<sup>۳</sup> به این ترتیب، شکل حکومت وابسته به امر کلی است. پس آنجا که شرکت‌کنندگان در قوه مقننه یک تن باشد، پادشاهی؛ چند تن باشند، آریستوکراسی؛ و وقتی بسیار باشند، دموکراسی به وجود می‌آید.<sup>۴</sup>

به نظر هگل، «تحول دولت به پادشاهی مشروطه، دستاورد جهان نوین است.»<sup>۵</sup> روشن است که منظور هگل از وضع محدودیت در پادشاهی،

1. *Ibid.*, p. 290, para. 269.

2. *Ibid.*, pp. 305-306, para. 272.

3. *Ibid.*, pp. 307-308, para. 272-273.

4. *Ibid.*, p. 309, para. 273.

5. *Ibid.*, p. 308, para. 273.

گریز از استبداد و حرکت به سوی «آزادی ذهنیت» است. در واقع، مراد هگل از مشروطه‌خواهی در ایجاد ارتباط میان پادشاه و عناصر دیگر حکومت و دخالت ایشان در امر حکومت، نشان‌دهنده همین مسئله است. اما به راستی سرچشمه همین قدرت مشروطه از کجاست؟

بر همین مبنا می‌توان استدلال کرد که نزد هگل شالوده مشروعیت ناشی از وراثت است، زیرا چنین وجهی موجب امنیت تخت در زمان خالی بودن آن است. از این رو، فکر «پادشاهی انتخابی» را نه تنها غیرطبیعی، بلکه ناسازگار با زندگی اخلاق‌گرایانه می‌داند. این بدان معناست که «قانون اساسی پیمانی انتخابی شود؛ در این صورت قدرت دولت، تسلیم اراده ویژه و قوای ویژه دولت به دارایی خصوصی تبدیل می‌شود. در نتیجه، حاکمیت دولت سستی می‌گیرد و از میان می‌رود و دولت از درون تحلیل رفته، از برون ویران می‌شود.»<sup>۱</sup> به این ترتیب، قوه زمامدار مهم‌ترین محور دولت است که تحت امر کلی قرار می‌گیرد و هموست که به عنوان عقل دولت، تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها را با محک شورای عمومی خود محک زده، به آنها مفهوم می‌دهد. شورای عمومی نیز محور «بالاترین سمت‌های رایزنی» است و وظیفه دارد که «امور جاری دولت یا احکام مستحده، به انضمام جنبه‌های عینی آنها، دلایل تصمیم، قوانین مربوط، شرایط و اوضاع و احوال و مانند اینها را تسلیم پادشاه کند تا او درباره آنها تصمیم بگیرد.»<sup>۲</sup>

پس از مرحله سیاست‌گذاری، نوبت به اجرا و اعمال تصمیم‌های حکمران می‌رسد، که کار قوه مجریه است. قوه مجریه موظف است که موارد جزئی را با سیاست‌های کلان تطبیق داده، به اجرا درآورد. از آنجا که قوه قضاییه و پلیس «ارتباط بی‌واسطه تری با امور جامعه مدنی دارند»، در اینجا ظهور بیشتری پیدا می‌کنند.<sup>۳</sup> بنابراین، نوعی چرخش امور از پایین‌ترین اصناف

1. *Ibid.*, p. 324, para. 281.2. *Ibid.*, p. 326, para. 283.3. *Ibid.*, pp. 328-329, para. 287.

جامعه مدنی تا زمامدار به وجود می‌آید. زمامدار هدفی در خود و برای خود و قوه‌ای فیاض است، اما منافعش عمومی است و از آنجا که براساس نیاز جامعه مدنی تدوین شده، در جهت تأمین خیر ایشان فعالیت دارد. از سوی دیگر، منافع مشترک ویژه‌ای که بر حسب ظاهر در بیرون از منافع کلی دولت جای گرفته و از طرف اصناف به صورت حقوقی ویژه تعریف می‌شوند، تحت نظارت مأموران قوه مجریه، یعنی «کارمندان دولت و هیئت‌های عالی‌تر مشاور» آنها بررسی و پس از «تصدیق، قانونیت و منافع کلی دولت» به امر کلی که در زمامدار متجلی است، باز می‌گردد و زمامدار به عنوان هدفی در خود و برای خود به صورتی فیاض و براساس نیاز دولت و در جهت تأمین خیر عمومی رأی می‌دهد.<sup>۱</sup> در اینجا میزان انفراد و ویژگی در عین تناقض، وابسته به هم‌اند. بنابراین، هر چقدر که اصناف بیشتر به یگانگی نزدیک شوند، حاکم نیز بیشتر به ویژگی نزدیک می‌شود، تا جایی که هر دو به وحدت برسند. همین وضع در قیاس نظارت و محافظت از دولت و حکومت شوندگان نیز بسته به میزان رعایت حق و تکلیف دوجانبه، صادق است.<sup>۲</sup>

با این ملاحظه به نظر می‌رسد که توان دولت بیشتر وابسته به طبقه متوسط است که به عنوان حد واسط میان دو عنصر انفراد و ویژگی دولت، بین حاکم و حکومت‌شوندگان عمل می‌کند و به عبارت دیگر، همگرایی دولت با وجود همین کارمندان میسر است. این کارمندان به صورت گروهی کار می‌کنند و از طریق رئیس خود با پادشاه در تماس‌اند.

و بالاخره مسئله تعامل میان پادشاه و سومین قوه، یعنی قوه مقننه یا «مجلس طبقات»، است. این مجلس، احکام و قوانین لازم را برای تغییرات احتمالی در شیوه تصمیم‌گیری پادشاه صادر می‌کند. به عبارت دیگر، مجلس طبقات در مقام «عضوی واسطه» بین دستگاه حکومت و مردم عمل می‌کند.<sup>۳</sup>

1. *Ibid.*, p. 329, para. 288-289.2. *Ibid.*, p. 334, para. 295.3. *Ibid.*, p. 342, para. 302.

از این رو، کناکنشی دائمی میان سه قوا برقرار می‌شود؛ وضعیتی که دولت را از زمین برحاصل استقلال قوا

خطر «استقلال قوا» محفوظ می‌دارد.<sup>۱</sup> مجلس طبقات نیز خود به دو طبقه کشاورزان و طبقه اصناف تقسیم می‌شود. بنابراین، از یک سو با زمینداران و از سوی دیگر با طبقه سوداگر مواجه می‌شویم.<sup>۲</sup> از نظر هگل، مجلس طبقات «ضامن رفاه عمومی و آزادی همگانی است» زیرا به دلیل اینکه برخاسته از متن اجتماع و در تماس دائمی با ایشان است، می‌تواند وقایع را قبل از وقوع بفهمد و به موقع برای بحران‌های ملی تصمیم بگیرد.<sup>۳</sup> روشن است که کسانی که به نمایندگی از جامعه مدنی انتخاب می‌شوند، بهتر است «با نیازها، ناکامی‌ها و دلبستگی‌های ویژه آنان آشنا باشند و از آنها جانبداری کنند»<sup>۴</sup> با وجود این، هر گاه که نماینده‌ای انتخاب شود، نباید صرفاً خود را وکیل افراد تلقی کند - که در این صورت عمل او نابخرد و به دور از وحدت و یگانگی دولت خواهد شد - بلکه نماینده منتخب باید خود را وکیل «یکی از پهنه‌های بنیادهای جامعه مدنی یعنی منافع و دلبستگی‌های عمده آن» بداند.<sup>۵</sup> چنین کناکنشی که به صورتی نه مستقل، بلکه تقریباً تفکیک شده میان عناصر قانون اساسی به وجود می‌آید، دولتی پدید می‌آورد که مطلوب هگل و نماد تجلی حق و آرامش روح است.

#### ششم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به طور کلی در جمع‌بندی نهایی می‌توان هگل را در زمره فیلسوفان وحدت‌گرا به حساب آورد و به مدد تمثیل آیزایا برلین وی را خارپشت نامید.<sup>۶</sup> جهان

1. *Ibid.*, p. 339, para. 300.

2. *Ibid.*, p. 345, para. 306.

3. *Ibid.*, p. 339, para. 301.

4. *Ibid.*, p. 350, para. 311.

5. *Ibid.*

6. See: Isaiah Berlin, *The Hedgehog and The Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, (England: Gurwen Press, 1954).

هگل، تنزل از مقام معانی به جلوه مادی است. هگل عقیده دارد که هستی همه روح بود و چیز دیگری نبود. اما هستی روح با خودش بیگانه شد و ناگهان به صورت ماده درآمد و سراسر جسم شد و روح منجمد شد و از بین رفت. ولی عالم ماده در حال بازگشت به اصل خود است و به تدریج از جمود به سوی نبات، حیوان و انسان صعود می‌کند. نخستین محیط برای تجلی روح، خانواده است. ولی خانواده گسترش می‌یابد و تبدیل به جامعه می‌شود. بنابراین، با پیدایی جامعه، روح محیط مناسب خود یعنی خانواده را از دست می‌دهد. تا اینکه دولت عقل هویدا می‌شود و روح در آن به آرامش و ثبات می‌رسد.

هگل عقیده دارد که هستی را بدون تاریخ آن نمی‌توان شناخت. آنچه امروز هست فقط وضع و حالتی است که در همین لحظه وجود دارد و در لحظات قبل آنطور نبوده است و بعداً هم آنطور نخواهد بود. بنابراین، شناخت آنچه هست بدون آنچه وجود ندارد، امکان‌پذیر نیست. هگل این بیان را به چگونگی پیدایش روح ملی و نبوغ ملی تعمیم می‌دهد. او عقیده دارد که روح ملی مستقل از آگاهی و وجدان افراد است. روح ملی به وجود آورنده هنر، صنعت، قانون، اخلاق، مذهب و غیره است و دولت ملی مظهر تجلی روح ملی است. از نظر هگل، ستایش دولت بسیار لازم است. او خودش دولت را هم به مثابه مبدأ تحول و هم هدف تحول می‌ستاید؛ تا آنجا که آزادی را به اطاعت از دستورات دولت معنی می‌کند. از نظر او دولت مظهر ویژگی‌های مردمی، اخلاقی و تمدن یک ملت است.

به لحاظ تطبیقی، مباحث هگل تا حدی با روسو همخوانی دارد، لکن با هابز و لاک که فردیت را به اوج می‌رسانند، هم‌جهت نیست؛ مگر آنکه با پیچاندن فلسفه هگل و بحث از «انفراد دولت» سعی کنیم که مسئله را توجیه کنیم که آن وقت جهت و سیاق بحث از فلسفه کلاسیک فاصله می‌گیرد، به ویژه با بحثی که هگل در «محدودیت فرد» و «تحمیل مشارکت صنفی» و «حضور مدنی معطوف به دولت» طرح می‌کند، چنین پیچشی دشوار می‌نماید. اما

نمی‌توان نادیده گرفت که اساساً نزد هگل فردیت هابز و لاک نیز تا آنجا که معطوف به فضایل مدنی است، بی‌معنی و مغالطه‌آمیز جلوه کرده است، زیرا بدون «مشارکت» یا حضور در جامعه مدنی، فضایل مدنی و اصول اخلاقی در حدودی که کانت معنا می‌کرد، بی‌فایده رها می‌شدند و مدنیت در «وجودی آرمانی و غیرواقعی» خلاصه و ناکارآمد می‌شد.

به این ترتیب، باید بپذیریم که داستان مدنیت در اندیشه هگل از دومین شخص شروع می‌شود؛ آنجا که قرار است «من» به دیگری عشق بورزم و او را محترم دارم و این همان نتیجه‌ای است که جامعه مدنی را از وضع «تیرانی» خارج کرده، به عقلانیت دولت ارتقاء می‌دهد. در اینجا «اراده عمومی» آن‌چنان که روسو به صورت توده‌ای می‌دید، شکل نمی‌گیرد، اما گروه‌های تصمیم‌گیری بر پایه اصولی که به شکل طبیعی و سنتی از اولین خانواده، یعنی زندگی زناشویی، و دومین خانواده، یعنی اصناف، معمول گشته تصمیم می‌گیرند. لذا هگل به اراده عمومی روسو مفهوم می‌دهد و در واقع با تبیین عناصر و عقلانیت دولت، اراده عمومی روسو و به تبع آن چرخ روشنگری و مدنیت دوره جدید را به حرکت درمی‌آورد. از این رو او را بزرگ‌ترین فیلسوف قرن ۱۹ نیز نامیده‌اند.

بلایزنگی  
فیلسوف قرن ۱۹

## گفتار نهم

### میل؛ اصالت فایده و آزادی مدنی

فرد بزرگی هست بین موردی که فرض می‌کنیم عقیده‌ای درست است - زیرا فرصت رد کردن آن موجود بوده و آن عقیده رد نشده است - و مورد دیگری که فرض می‌کنیم عقیده‌ای درست است برای آنکه اجازه رد آن را به کسی نداده‌ایم. تنها وقتی حق داریم عقیده‌ای را به صورت راهنمای عملی عقیده درستی فرض کنیم که آزادی کامل موجود باشد که به مخالفت با آن قیام شود و یا باطل بودن آن نشان داده شود.<sup>۱</sup>

#### نخست: زندگی و آثار

جان استورات میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) را می‌توان یکی از بارزترین چهره‌های پروژه آزادی‌خواهی و آزاداندیشی غرب در حرکت به سوی جامعه مدنی

1. John Stuart Mill, "on Liberty" in *Collected Works*, Vol. 8, (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1977), p. 231. [Hereafter cited as *On Liberty*, followed by the number of pages].

در تمامی موارد نقل قول‌ها را با ترجمه‌های فارسی این اثر، منجمله ترجمه محمود صناعی در *آزادی فرد و قدرت دولت*، تطبیق داده‌ام. ن.ک.به: جان استورات میل، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳)، و جان استورات میل، «در آزادی»، محمود صناعی *آزادی فرد و قدرت دولت*؛ تامس هابز، جان لاک، جان استورات میل، (تهران: هرمس، ۱۳۷۹)، ص ۲۱۸. [از این پس با صناعی و شماره صفحه ارجاع می‌شود.]

آرمانی محسوب کرد. وضعیت میل در نگاه به جامعه مدنی تناقض‌ناست. نزد وی، جامعه مدنی هم خوب است و هم بد. خوب است؛ اگر افراد دولت آن‌چنان‌که هگل اعتقاد داشت بر فردیت افراد سلطه پیدا نکنند و افراد بتوانند در چتر فراگیر جامعه مدنی آزادانه فکر کنند و بدون ترس از هیولای دولت، که گاه و بیگاه دلخواهانه و بدون توجه به آزادی‌های عمومی و حقوق طبیعی از بستر خودکامگی‌اش سر می‌کشد، برای رشد نیروهای روحانی و جسمانی خود قدم بردارند؛ و بد است اگر که این چنین نشود، و هیولای دولت بر عقل دولت مستولی شود و حقانی‌ترین و بالاترین موهبت الهی یعنی آزادی را از فرزندان آدم ابوالبشر سلب کند. لذا برای جلوگیری از انحراف دولت، میل لازم می‌داند که اصولی را در جهت حفظ توأمان مدنیت مردم و فردیت آحاد ایشان به ادبیات جامعه مدنی بیفزاید؛ که معمولاً در درون مکتب اصالت سود یا فایده‌گرایی مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. کار مهم میل تکمیل دستگاه فکری بتنام در چارچوب لیبرالیستی آن است. به عبارت دیگر، میل با فهم چهره‌گناهکار لیبرالیسم استعماری معاصر خود، ناگزیر برای سامان دادن به وضعیت مدنی بر آن می‌شود که لذت فرد را همچون فضیلت اجتماعی در کالبد جامعه مدنی تبیین کند و جامعه‌ای نه مستقل، بلکه همگون از افراد را پدید آورد و با نزدیک کردن فرد و جامعه در ابعاد روحی و روانی ابداع جدیدی در توضیح سامان مدنی و روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه خود پایه‌گذاری کند.

به نظر میل، زندگی اقتصادی «مولد حقد، حسد، دشمنی و بی‌رحمی نسبت به هم‌نوع است؛ زیرا موجب می‌شود که ما هم‌نوعان‌مان را رقیب و دشمن منافع اقتصادی خودمان تلقی کنیم و بر سر خیر محدود با او بجنگیم».<sup>۱</sup> از این‌رو، میل در پی آن است که با فرهنگ‌سازی و تعیین حدود

1. John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in *Collected Works*, Vol. 5, (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1977), p. 715.

منفعت‌طلبی، وضعیت متعادل‌تری از جامعه مدنی را بنا کرده، با نمایش حس سودطلبی انسان، بیرون از پرده حجاب، زندگی وحشیانه وی را 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.

نقطه آغاز میل در تحول جامعه مدنی، تکمیل پروژه فایده‌گرایی جرمی بتنام است که میل در مقاله‌ای تحت عنوان مکتب فایده‌گرایی یا اصالت فایده تحریر کرده است. میل در این مقاله ضمن الهام از مباحث روان‌شناختی بتنام در انگیزه به فعلیت رسیدن تصورات انسان ملاک جدیدی برای ارزش‌گذاری اعمال انسان و نهایتاً نیل به انجام یا انجام ندادن آنها اراده می‌کند. به عبارت دیگر، الهامات خوب و نیز وسوسه‌های بد، زمانی از خاطره و تصور به فعل می‌رسند که در دستگاه سود و زیان مادی و معقول عقل ارزیابی شده، پس از ایجاد شوق یا شدت یافتن آن برای انجام دادن یا ندادن تبدیل به تصمیم‌گیری و عمل انسان می‌شوند. از این‌رو، «معیار خوب و بد اعمال بستگی به میزان شوق و رنجی دارد که در ما ایجاد می‌شود. پس اگر موجب شادی ما شود، خوب و اگر باعث رنج و درد ما شود بد است؛ خوشبختی یعنی شادی و لذت و فقدان رنج؛ و بدبختی یعنی رنج و درد و محرومیت از لذت.»<sup>۱</sup> از نظر میل، این اصول مینا و مقدمه تمام امور اخلاقی است. لذا تصریح می‌کند که «از نظر من در همه امور اخلاقی سودمندی مقصد نهایی است.»<sup>۲</sup>

جان استوارت میل در لندن به دنیا آمد. پدرش جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶) متعلق به طبقه ضعیف روستایی در اسکاتلند بود اما پشتوانه علمی خوبی داشت. جان سیزده ساله بود که جیمز میل سرانجام شغل خوبی در کمپانی

1. John Stuart Mill, "Utilitarianism" in *Classics in Political Philosophy*, Edited by Jene M. Porter, (Canada: Prentice Hall, 2000), p. 530.

۲. در آزادی، ص ۲۲۴ و صنایع، ص ۲۰۸.

هند شرقی پیدا کرد. از نظر مکتبی پیرو فلسفه فایده‌گرایی بنتام بود و همواره تلاش می‌کرد که جان را نیز در چارچوب همین مکتب بار آورد.

بهترین زندگینامه درباره جان استوارت میل، همان خاطرات وی است که در سال ۱۸۷۳ به چاپ رسید. آموزش اولیه میل در خانه و تحت نظارت پدر انجام گرفت. در سه سالگی تحت آموزش زبان یونانی قرار گرفت. در هشت سالگی آموزش لاتین، مثلثات و جبر را آغاز کرد و در ۱۲ سالگی تا حد زیادی بر مطالعات ادبی، تاریخی و فلسفه ارسطو و اهل مدرسه مسلط شده بود. در ۱۴ سالگی به فرانسه دعوت شد و یک‌سالگی را با مصاحبت سر سمیوئل بنتام، برادر جرمی بنتام، به سر برد و در آنجا ضمن تحصیل در زمینه‌های مختلف علمی با برخی اقتصاددانان و متفکران لیبرال آشنا شد و پیش از پیش تحت تأثیر مشرب بنتام قرار گرفت. میل پس از بازگشت به انگلستان (۱۸۲۲)، انجمن فایده‌گرایان را تأسیس کرد و در سال ۱۸۲۳ منصب مهمی در کمپانی هند شرقی به‌دست آورد که ۲۵ سال به طول انجامید. میل در طول این سال‌ها دست از مطالعه و تحقیق برنداشت. در طول دهه ۱۸۲۰ برای وست مینستر ریویو نوشت؛ پیوسته دست‌نویس‌های بنتام را ویراستاری می‌کرد و نیز در باشگاه‌های مختلف سخنرانی داشت و نیز عضو فعال انجمن مباحثات لندن بود. لکن در سال ۱۸۲۶ به یک‌باره دچار ضعف عصبی و بحران روحی شد که تا اواخر دهه ۱۹۲۰ ادامه داشت.

میل در دهه ۱۹۳۰ مجدداً مطالعاتش را از سر گرفت. اصول اقتصاد سیاسی وی هر چند در سال ۱۸۴۴ منتشر شد، محصول این دوره است. در سال ۱۸۴۳ نظام منطق را تألیف کرد. در آزادی و تأملاتی در حکومت انتخابی هر دو در سال ۱۸۶۱ منتشر شدند. اصالت فایده (۱۸۶۳) و انقیاد زنان (۱۸۶۹) نیز محصول سال‌های آخر عمر وی است. میل در سال ۱۸۶۵ به اصرار، نمایندگی وست مینستر در پارلمان را، مشروط به سلامت انتخابات و اینکه برای انتخابش هیچ خرجی نشود، پذیرفت و پس از پایان کار ۱۸۶۸، مجدداً زندگی خصوصی خود را از سر گرفت و تا پایان زندگی صرفاً به

مطالعه و تحقیق پرداخت. میل در طول عمر مطالعاتی خود کتاب‌ها و مقالات طول و مختصر بسیاری را به ثمر رساند، که بسیاری از آنها به یادگار مانده‌اند.<sup>۱</sup>

### دوم: میل و بنتام

جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) را می‌توان آغازگر نظریه فایده‌گرایی یا اصالت فایده دانست؛ هر چند که نظریه‌اش اساساً بی‌سابقه نیست، اما در دستگاه حقوقی وی ظهور جدیدی یافت. به نظر بنتام، یک قانونگذار هنگام وضع قانون قبل از هر چیز باید به میزان شدت رنج و فایده‌ای که از وضع این قانون نصیب سوژه‌های قانونی می‌شود، توجه کند، زیرا «لذت و دوری از رنج، غایباتی هستند که ارزش قانونی مصوبات را به قانونگذار می‌فهمانند. از این رو، میزان لذت و رنج ابزاری است که وی از طریق آن قدرت قانون را محک می‌زند و شدت و ضعف آن را درمی‌یابد.»<sup>۲</sup> به این ترتیب، با چنین ابزاری می‌توان با توجه به اندازه‌گیری شدت و ضعف لذت و رنج، کارآمدی عملکرد خودمان را ارزیابی کنیم و نتیجه بگیریم که سیاست‌هایی که در ما لذت یا «شوق» ایجاد می‌کند، خوب‌اند و سیاست‌هایی که موجب رنج یا افزایش «تمایلات شر و شیطانی» می‌شود و ما را از زندگی آرام و خوش‌مان محروم می‌کنند، بدند.<sup>۳</sup>

۱. درباره زندگینامه میل ن. ک. به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه؛ از بنتام تا راسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران: سروش، ۱۳۷۰)، ص ۳۳ و ۴۱-۴۴، برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، (تهران: پرواز، ۱۳۷۳)، صص ۱۰۵۶-۱۰۶۷، لین و لنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه علی رامین، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، صص ۱۱۵-۱۲۰، نیز ن. ک. به:

Jene M. Porter (editor), *Classics in Political Philosophy*, (Canada: Prentice Hall, 2000), p. 503.

2. "Jeremy Bentham", in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: *Utilitarianism and Other Essays*, ed. by Alan Rayan, (London: Penguin books, 1987), pp. 65-66.

3. *Ibid.*, p. 88.

بتنام برای تعیین میزان لذت و درد معیارهای متعددی را در محاسبه خود به کار می‌گیرد؛ معیارهایی نظیر شدت، مدت، احتمال وقوع، فاصله، زایش، غلظت، سطح، میزان سوددهی، نفوذ در قدرت سیاسی، کسب شهرت، افزایش روحیه اعتماد به نفس، امید به آینده یا حس کارآمدی که بتواند امر کیفی را به محاسبات کمی تبدیل کند.<sup>۱</sup> روشن است که معیارهای بتنام از جمله محاسباتی است که هر فرد به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه در روند روزمره یا در شیوه بارز آن در بازار کار و خرید و فروش و تجارت از آن بهره می‌گیرد. از این رو، به نظر می‌رسد که طرح اولیه بتنام بخشی از تجارب اقتصادی است که وی از عرصه سود و زیان بازاری به سود و زیان سیاسی کشانده است و در نوع خود ابداع نوینی محسوب می‌شود. در واقع، بتنام در آغاز راه نشان داد که چگونه فایده‌گرایی می‌تواند به عنوان منبع قضاوت در تعیین روابط حقوقی میان انسان‌ها و چگونگی مشارکت آنها در جریان تحولات اجتماعی محسوب شود.<sup>۲</sup>

اما کار مهم میل تکمیل شاخص‌های روان‌شناسانه بتنام و تعادل میان لذت‌های انضمامی و انتزاعی در پیوند میان اخلاق و سیاست بود. به نظر میل، ارزش زندگی تنها منوط به معیارهای کمی لذت نیست بلکه کیفیت لذت‌های زندگی نیز در تعیین لذت‌های باارزش زندگی دخیل هستند.<sup>۳</sup> برای مثال، فرض کنید که خواندن فلسفه برای ما همانند تماشای نمایشی سرگرم‌کننده لذت‌بخش است و ما فلسفه را به سرگرمی‌های دیگر ترجیح می‌دهیم. باید دید که معیار تمیز و انتخاب ما چیست؟ در اینجا باید پاسخ دهیم که مطالعه فلسفه آنقدر شوق‌برانگیز است که سرگرمی‌های دیگر برایمان جلوه‌ای ندارد یا حداقل با شوق مطالعه فلسفی برابری نمی‌کند. بنابراین، استعدادهاى مورد بحث میل به «قوای فراتر» و «قوای فروتر» تقسیم می‌شوند. «قوای فراتر»، آن

1. *Ibid.*, pp. 87-97.2. *Ibid.*, pp. 86, 97-111.

3. Mill, "Utilitarianism", pp. 531, 533.

قسم از استعدادهاى درونی‌اند که با قسمت 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، ولو اینکه با سختی‌ها و رنج‌های درونی همراه باشد<sup>۱</sup> و از همین جا رهیافت میل از بتنام 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 بتنام فاصله می‌گیرد و با گذار از وضع عافیت‌طلبی و امنیت‌گرایی بتنام، راه جامعه مدنی را برای محوریت «آزادی»، ولو در رنج، باز می‌کند؛ «چه بسا بهتر آن باشد که سقراطی در رنج باشیم تا احمقی آسوده‌خاطر».<sup>۲</sup>

میل به زندگی فلسفی اهمیت زیادی می‌دهد و مدعی است که زندگی وقتی معنا دارد که انسان بتواند نهفته در بخش متعالی ذهن را به کار گیرد؛ هر چند که حقیقتاً تا زمانی که ما جهان را به شکل عقلانی مورد سؤال قرار نداده‌ایم، هرگز از خوشبختی دانایی و معرفت بهره نخواهیم جست و از این نظر تفاوتی نمی‌کند که توان ذهنی ما در چه جهتی استوار شود؛ مهم این است که ما توانایی قوای فاهمه و شیوه استدلالی ذهن خود را در شناخت یکی از وجوه هستی به کار بندیم. حال فرقی نمی‌کند که فیلسوف باشیم یا نباشیم. بنابراین، هرگاه که چشمه‌های دانش در هر سطحی برایمان گشوده شود، علاقه بی‌پایان و میل خستگی‌ناپذیری برای پرسش و پژوهش درباره موضوعات مختلف از مضامین طبیعت، دستاوردهای هنری، تصورات شاعرانه، وقایع تاریخی و تخیلات غیرمحسوس درباره سرنوشت بشر در گذشته، حال و یا آینده در ذهن ما ریشه می‌گیرد، که همگی باعث رشد و تعالی «قوای فراتر» در ذهن می‌شود.<sup>۳</sup>

1. *Ibid.*, pp. 531-532.2. *Ibid.*, p. 532.3. *Ibid.*, p. 533.

به نظر میل، میزان لذت‌های فلسفی وابسته به توان ترکیبی ذهن است، زیرا هر چه ذهن از ترکیب به‌سوی کلیت حرکت می‌کند، بخشی از معارف خود را در شناخت هستی از دست می‌دهد. برای مثال، وقتی که انسان به انباشت ثروت می‌اندیشد، ذهن توجه خود را از غایت ثروت‌اندوزی و حقیقت آن از دست می‌دهد و به‌جای لذت بردن از کاربردهای متعدد آن، صرفاً به بازار تجارت فکر می‌کند تا روز به روز بر ثروت خود بیفزاید. در واقع، کار می‌کند که ثروت بیندوزد و ثروت می‌اندوزد که کار خود را توسعه دهد. پس به‌جای صعود به‌سوی لذت‌های حقیقی در چنبر لذت‌های «قوای فروتر» درمی‌ماند. همین‌طور، کسی که به دنبال قدرت و یا اهدافی از این قبیل است، وضعیتی این‌چنین دارد. اما کسی که ثروت و قدرت را همچون یکی از مقولات ترکیبی طلب می‌کند، با آگاهی از شناخت غایبات آن به «قوای فراتر» دست می‌یابد. این قوا به‌گونه‌ای مسرت‌بخش‌اند که او حاضر است از تمامی لذت فروتر دست بکشد. به نظر میل، انسان‌هایی که فقط به لذات فروتر می‌اندیشند، از «علاق جمعی نوع بشر» جدا می‌افتند و به تدریج از لذت زندگی میان‌هم‌نوعان خود محروم و افسرده‌خاطر می‌شوند.<sup>۱</sup>

میل 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<sup>۲</sup> و از آنجا که با توجه به خاستگاه فکری و توان ذهنی افراد، تمایز انکارناپذیری میان افراد جامعه قائل می‌شود، به نظر می‌رسد که دیدگاه آزادی‌خواهانه او تا حدی محافظه‌کارانه است، به وجهی که تغییرات اجتماعی زیربنایی را برنمی‌تابد. به‌ویژه که میل برابری آحاد جامعه و کناکنش‌های افقی میان افراد را ناممکن می‌داند، زیرا با توجه به آنچه در مسئله قوای فراتر و فروتر نقل شد، اساساً حدود و عمق لذت‌طلبی در میان آدمیان یکسان نیست و انسان‌ها طبیعتاً نمی‌توانند به اندازه یکسان از پدیده

1. *Ibid.*2. *Ibid.*, p. 537.

واحد بهره بگیرند. بنابراین، جای طرح این پرسش است که اگر قرار باشد انسان‌ها به اندازه‌های مختلف از پدیده‌های طبیعی لذت نبرند، چگونه توافقات اجتماعی که بدون آنها صحبت از جامعه، شهروندی و مدنیت بی‌معنا می‌شود امکان‌پذیر خواهند یافت. با وجود این، میل بر این باور است که اگر انسان‌ها را در امور شخصی و یا غیراجتماعی خود رها کنیم و قید و بندهای آنان را صرفاً به قوانین اجتماعی محدود سازیم، مردم خودشان راهی برای لذت بردن از طبیعت و قوانین موضوعه پیدا خواهند کرد، مشروط به اینکه تلاش ما برای یکسان‌سازی معرفت و به قول ارسطو، آموزش مدنیت که به‌واسطه دوستی خدایگان و بنده صورت می‌پذیرد، در چارچوب مقررات مدنی انجام شود.<sup>۱</sup> این بدان معنی است که لذت‌ها همواره تحت ممیزی و با دستکاری اهل قانون جابه‌جا خواهند شد و میل تا جایی که این ممیزی به ثبات جامعه و لذت‌های هر چند «فروتر» افراد جامعه لطمه نزند، آن را جایز تلقی می‌کند. به‌این ترتیب نوعی تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز میان لذت‌های پرمایه و لذت‌های کم‌مایه ایجاد می‌کند و از این طریق بر آن می‌شود که راه دستیابی به اهداف جمعی و صنفی افراد جامعه را برای ایجاد وفاق اجتماعی و نهایتاً رشد مدنی هموار کند و نشان دهد که لذت انسان‌ها ولو «کم‌مایه» تا چه حد مدیون و وابسته به دیگری است. به‌این ترتیب، «آرمان بلند اخلاق بهره‌گرایی» را برای لذت‌طلبی در «حق اخلاقی» و هدایت آن به‌سوی رشد و استعلای «قوای فراتر» پایه‌گذاری می‌کند.<sup>۲</sup>

#### سوم: فرهنگ سیاسی

یکی از مباحث مهم میل مطالعه درباره فرهنگ سیاسی است که در محتوای کتاب‌های وی به‌ویژه رساله در آزادی مورد بررسی و دقت‌نظر قرار گرفته است. میل در این کتاب ضمن بازنگری مفهوم آزادی، به‌ویژه آزادی‌های

1. *Ibid.*, p. 540.2. *Ibid.*, pp. 536, 539.

لیبرالیستی، و نگاه روادارانه لاک به ایدئولوژی‌های دینی، بر آن است تا نشان دهد که خوشبختی و سعادت بشر در گرو تکامل فردیت و تعامل مدنی وی به‌طور هم‌زمان است. میل در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه «خرافات دینی» از یک سو و زوال «شجاعت اخلاقی» از سوی دیگر مردم انگلستان را «نابردبار» و «ریاکار» کرده است.<sup>۱</sup> به نظر میل، روح انسان کامل، که افلاطون آن را با صفات خردمندی، شجاعت، میانه‌روی و عدالت توصیف کرده بود، تجلی نخواهد کرد، مگر آنکه انسان «آزادی و شجاعت کامل داشته باشد که در اصول کلی و اساسی تفحص و گفت‌وگو کند».<sup>۲</sup>

میل در بحث آزادی، اجتماعات عقب‌مانده را بسان کودکان صغار کنار می‌گذارد و همچون منتسکیو پرنسیپ ایشان را حکومت مطلقه می‌داند، «مشروط به اینکه غایت حکومت بهبود وضع آنان باشد و در این صورت تحصیل خیر و سعادت با ابزار زور و اجبار نیز قابل توجیه است».<sup>۳</sup> این مسئله از آن حیث اهمیت دارد که بدانیم اصل اساسی و بسیار ساده میل در تشکیل جوامع «حفاظت و دفاع از نفس» است و هر صنعت و تمدنی بعد از ایجاد امنیت پدید می‌آید.<sup>۴</sup>

روشن است که با این کار ویژه اولیه هرگونه اجبار و زور، مشروط به اینکه مربوط به امنیت جامعه باشد، مجاز است؛ تفاوتی نمی‌کند که شرایط ما در وضع ابتدایی و یا وضع مدنی باشد. با این تفاوت که در حالت اخیر اعمال زور در آنجا که برای اصلاح و خیر و سعادت فردیت فرد باشد، مجاز نیست. زیرا حق و عدالت با زور و اجبار سازگاری ندارد و چه بسا اثر متضاد و سوء داشته باشد. از این رو، به فرد این اختیار را می‌دهد که «بر تن و جان خویشتن سلطان مطلق باشد»، مشروط به اینکه سلطنت کوچک او ضرری برای دیگران نداشته باشد.<sup>۵</sup>

۱. در آزادی، صص ۲۴۰-۲۴۱، و صناعی، صص ۲۳۱-۲۳۲.

۲. همان، صص ۲۴۲، و صناعی، صص ۲۳۳. ۳. همان، صص ۲۲۴، و صناعی، صص ۲۰۷.

۴. همان، صص ۲۲۳ و صناعی، صص ۲۰۶.

۵. همان، صص ۲۲۴-۲۲۳، و صناعی، صص ۲۰۶-۲۰۷.

از اینجا بحث «فردیت» در آراء میل به اوج خود می‌رسد و بر روی آن برج باشکوهی از وحدت دولت و در عین حال «آزادی و تنوع اوضاع» بنا می‌شود. میل شک و تردیدی برای محدود کردن آزادی نشان نمی‌دهد اما این پرسش را فراروی مخالفان آزادی قرار می‌دهد که حقیقتاً چه دلیلی دارد که در امور شخصی و خصوصی افراد که ارتباطی به ما ندارد، انسان‌ها را مجبور به پیروی از خود کنیم.<sup>۱</sup> تنها اصل مهم و اساسی این است که بدانیم در عرصه عمل، عقیده‌ای مقاوم‌تر و کارآمدتر ظاهر می‌شود که قبلاً در شرایط آزاد در معرض پرسش و پاسخ قرار گرفته و از میان انبوه یا تعدد آراء و عقاید سربلندتر از بقیه باشد، مشروط به اینکه کسانی به دلایل مخالفین پاسخ گویند که از اهل نظر و از کسانی باشند که حقیقتاً به آن عقاید ایمان دارند.<sup>۲</sup> در این میان، بزرگ‌ترین گناه آن است که «در بحث‌ها مغلظه 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».<sup>۳</sup> زیرا در این صورت به شرایط مطلوب نمی‌رسیم. روشن است که میل در برقراری جامعه مدنی به تنها چیزی که نیاز دارد، ایجاد فضای سیاسی و اجتماعی سالم است؛ اجتماعی که افراد آن از هر لحاظ رشد و تکامل یافته و یاد گرفته‌اند که مشکلات خود را با بحث آزاد و به‌صورت منصفانه حل و فصل کنند،<sup>۴</sup> زیرا «استعدادهای انسان نیز از قبیل ادراک، قضاوت، احساس تمیزدهنده، فعالیت ذهنی و رجحان اخلاقی تنها وقتی که هنگام انتخاب پیش‌آید فرصت تمرین و تقویت را می‌یابند». بنابراین، اگر کسی به عقیده‌ای که مقبولش قرار نگرفته عمل کند، منش آن شخص به‌جای آنکه فعال و سرزنده شود راکد و سست می‌شود و این حرکت به هیچ‌وجه مطلوب وضع مدنی نیست.

اما زبان بزرگ‌تر در آنجا رخ می‌دهد که با رکود فرهنگ آزادی و انتخاب و

۱. همان، صص ۲۶۰-۲۶۱، و صناعی، صص ۲۵۸-۲۵۹.

۲. همان، صص ۲۴۵، و صناعی، صص ۲۳۷. ۳. همان، صص ۲۵۸، و صناعی، صص ۲۵۵.

۴. همان، صص ۲۲۴، و صناعی، صص ۲۰۷.

مآلاً مشارکت در بحث، افضلیت نیز از جامعه رخت بریندد و ریاکاران تنگ چشم جانشین روشنگران صاحب نظر شوند، زیرا در این صورت نه حاکم افضل شناخته می شود و نه در صورت افضلیت می تواند به بهترین شیوه حکومت کند. در اینجا میل با اظهار حسرت نسبت به اخلاق سیاسی دین اسلام، تعلیمات مسیحی را به نقد می کشد و تصریح می کند که اگر برای مثال انجیل مسیح نیز به جای ترویج اطاعت کورکورانه و عدم جواز به سرپیچی از حاکم نامشروع، بر اطاعت اخلاقی تأکید می کرد، مسیحیان نیز از دستگاه اخلاقی و فرهنگ سیاسی بهتری سود می جستند<sup>۱</sup> و این گونه از ظلم فرهنگی جوامع رنج نمی بردند؛ ظلمی که به زعم میل، از ستمگری حاکمان خودکامه شدیدتر و مهیب تر است.

مردمان پنداشته اند که ظلم اکثریت مثل سایر انواع ظلم فقط از راه حکمرانان سیاسی ممکن است اعمال شود. اما متفکران روشن بین پی برده اند که وقتی ظالم خود اجتماع است، یعنی هیئت متشکل اجتماع نسبت به افراد، وسیله اعمال ستمگری منحصر به حکمرانان سیاسی آن اجتماع نیست، اجتماع خود می تواند مستقلاً به خود رخصت ها و اجازت ها دهد و اگر رخصت ناروا به خود دهد و در اموری که نباید دخالت کند، نتیجه آن ستمگری اجتماعی می شود که مهیب تر از بسیاری انواع ستمگری های سیاسی 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.<sup>۲</sup>

به نظر میل، انحراف در فرهنگ سیاسی بسان شمشیر دولبه ای است که هم حاکم و گروه های حاکمه و هم سایر اتباع را به سوی نابودی سوق می دهد،

۱. همان، ص ۲۵۵ و صناعی، ص ۲۵۱.  
۲. همان، صص ۲۱۹-۲۲۰ و صناعی، ص ۲۰۱.

زیرا بی اعتمادی و ریاکاری و عدم شجاعت اخلاقی بالاجبار گروه های حاکمه را هم به سوی پنهان کاری های سیاسی سوق می دهد که به تدریج رابطه میان حکومت و مردم را مخدوش و بحرانی تر می کند؛ وضعیتی که موجب می شود گروه های حاکم را به سوی محافظه کاری، عدم شجاعت و سستی بیشتر و تحمل کمتر در اصلاح ساختار و روش های کمتر کارآمد قدیمی سوق دهد. لذا در آنجا که فرمانروایان یا گروه های حاکمه نتوانند آزادانه و بدون اینکه در مظان یاهه گویی و سنت ستیزی قرار بگیرند، عقاید خود را به محک آراء و عقاید گوناگون زده، شیوه ای جامع و مانع برای اداره امور کشف کنند، نمی توان به نظرات و اعمال آنان اعتماد کرد<sup>۱</sup> و این مسئله بدون اصلاح فرهنگ سیاسی جامعه به صلاح نمی انجامد. زیرا اگر فرد صاحب منصب احساس کند که با طرح عقاید خود در مظان اتهام قرار خواهد گرفت، عقاید خود را به صورت پنهان به عرصه تجربه می کشاند و چون فرصت تردید و آزمون به وی داده نشده است، نقاط قوت و ضعف آن عقاید نیز ناشناخته باقی می ماند.<sup>۲</sup> لذا از یک سو عقاید غیر صاحب منصبان در سکوت خفقان آور عقیده حاکمان خاموش خواهد شد و از سوی دیگر وجه غالب به شیوه ای مطلق انگارانه و جزم گرایانه رسمیت یافته و جریان سیاست را روز به روز ضعیف تر و منحط تر می کند.<sup>۳</sup> میل، رهایی از چنین انحطاطی را تنها به برقراری وضع «آزادی مدنی» موکول می کند.

#### چهارم: آزادی مدنی

با مقدماتی که در باب فرهنگ سیاسی ارائه شد، معلوم می شود که میل، همچنان که هابز در مباحث فلسفه علم و مفهوم مقومات علمی توصیه می کرد، بر آن شده است که مفهوم آزادی را به لحاظ بنیادی بازخوانی و

۱. همان، ص ۲۲۲ و صناعی، ص ۲۱۹. ۲. همان، ص ۲۳۱ و صناعی، ص ۲۱۸.  
۳. همان، صص ۲۴۲، ۲۵۷ و صناعی، صص ۲۳۳-۲۳۴، ۲۵۴.

تعریف کند. و در این بازخوانی قدمی فراتر از لاک برمی دارد. میل در توصیف تاریخچه آزادی معتقد است که آزادی در جریان تکاملی خود چهار مرحله را پشت سر گذاشته است: 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 رعایا 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 ارث یا غلبه در دست می گرفت؛ حاکمی که غالباً فرمانده سپاهی جنگ آور بود و آرزوهای سایر رعایا را نداشت.<sup>۱</sup>

به تدریج رعایا فهمیدند که قدرت حکمران سیاسی گرچه ضروری اما پر خطر است. در واقع، حکمران واحد به مثابه «حیوان شکاری قوی تری» بود که می توانست بر قدرت «لاشخوران کوچک تر» فائق آید و نظم و نسقی شایسته تر از قبل ایجاد کند. اما رعایا دوست داشتند که در برخی امور مصونیت هایی داشته باشند و به نوعی از حاکم خود قول بگیرند که در برخی امور ایشان دخالت نکنند. نمونه ای از این آزادی را می توان در صدور منشور ماگنا کارتا مثال زد که در جریان تکامل دومین مرحله از پروژه آزادی خواهی انگلستان اتفاق افتاد.<sup>۲</sup>

سومین مرحله نه مصونیت رعایا، بلکه مشروط کردن حکومت و برقراری حکومت سلطنتی مشروطه بود. در این مرحله اگرچه حکومت موروثی و متکی بر قدرت فرد و یا گروه اشراف و نجیب زادگان بود، اما مشروط به قوانین و احکامی بود که حاکم یا نخبگان حکومت کننده را در انجام فرمان های یک سو به و بعضاً روابط سلطه طلبانه و انحصاری بر رعایا محدود و منع می کرد.<sup>۳</sup> و بالاخره چهارمین مرحله تکامل آزادی آن است که

۱. همان، ص ۲۱۷، و صناعی ص ۱۹۷. ۲. همان.  
۳. همان، ص ۲۱۸، و صناعی، ص ۱۹۸.

فرمانروایان انتخابی و موقت جانشین فرمانروایان ارثی و دائمی شدند؛ و این جریان در جهت استعلای قدرت فرد و امحاء قدرت دولت در مداخله در فردیت افراد همچنان ادامه دارد.

به نظر میل، مهم ترین ارزش زندگی در آن است که «بتوانیم از مداخله دیگران در زندگانی خود ایمن باشیم.» اما از آنجا که حکومت نیز برای برقراری امنیت ضروری است، پس باید قوانین، رسوم و عادات را آنچنان تنظیم و تطبیق کرد که فردیت انسان تا حد ممکن در وضع حداکثر باقی بماند و در مقابل، رسوم و عاداتی که به شکل سحرآمیزی بر مردم نفوذ دارند در وضع حداقل نگه داشته شوند.<sup>۴</sup> و این غل و زنجیر بر دست و پای توده و کشمکش حاصل از آن با دولت، آنقدر ادامه می یابد تا مردم و دولت هر دو یاد بگیرند که آزادی افراد و وحدت دولت امری یکپارچه و واحد است و حقیقتاً نباید و نمی تواند تعارضی میان منافع مردم و دولت وجود داشته باشد؛ فارغ از اینکه طرف غالب فرد و یا گروه باشد.<sup>۵</sup>

میل در نقد مداخله در فردیت افراد، با تفصیل عقاید مردمان در خصوص «ارزش نیک و بد» نشان می دهد که چگونه «آرزوها و نفرت های اجتماع، یا طبقه مقتدر و معتبر جامعه در طول زمان تعیین کننده اصول اخلاقی شایسته و ناشایسته اجتماعی می شود؛» عواطف و احساساتی که با قانون گذاری همین طبقه معتبر، اجباری و الزامی می گردد؛<sup>۶</sup> تفاوتی ندارد که اجبار مورد بحث ناشی از نفوذ سیاست است یا اخلاق گرایی دینی، زیرا هر دو جهت در آنجا که برای منافع گروهی و نه مصلحت اتباع و پیروان خود شعله جنگ و نزاع را برافراشتند، از راه تعادل به ورطه نابردباری و تعصب مذهبی کشیده شدند. تا آنجا که «پیروزی کامل نصیب هیچ یک از دو طرف نشد و هر یک از دو طرف جنگ سعی کردند آنچه را که به دست آورده اند، محکم نگه دارند.» در این

۱. همان، ص ۲۱۸، و صناعی، ص ۱۹۹. ۲. همان، ص ۲۲۰، و صناعی، ص ۲۰۱.  
۳. همان، ص ۲۲۳، و صناعی، ص ۲۰۵.  
۴. همان، ص ۲۲۱-۲۲۲، و صناعی، ص ۲۰۲-۲۰۳.

میان، گروه اقلیت محکوم به شکیبایی و انجام دستوراتی شدند که به آن ایمان نداشتند و یا از فلسفه معرفتی آن غافل بودند. و این مسئله بنیان عرف و عادات و ریشه بردگی فرزندان آنها در دوران بعد شد.<sup>۱</sup> به تدریج گروه حاکمه آنچنان آراء و عقاید ضعیف را خطاپذیر دانستند که انگار عقاید خودشان یقینی و مطلق است.<sup>۲</sup> در اینجا 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 بیشتر نباشد، کمتر از حق جمعیت برای خاموش کردن آن یک نفر نیست.

حقیقت آن است که زور و فشار بر آزادی عقیده افراد، وقتی بنا بر عقیده عموم باشد به مراتب زیان‌آورتر از وقتی است که برخلاف 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 آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او می‌افتاد حق نداشت همه مردم جهان را خاموش کند.<sup>۳</sup>

میل ضمن توضیح آثار ناشی از سرکوبی عقیده مخالف و «بستن دهان طاغیان فکری»، با ذکر شواهد تاریخی نشان می‌دهد که چگونه حکومت‌های خودکامه به دلیل نشنیدن انتقادات وارد بر آراء خود و ایجاد ترس و وحشت در طرح عقاید مختلف، خود و جوامع خود را در کام هلاکت انداخته‌اند.<sup>۴</sup> 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.<sup>۵</sup>

۱. همان، ص ۲۲۲، و صناعی، ص ۲۰۴. ۲. همان، ص ۲۲۳، و صناعی، ص ۲۰۵.
۳. همان، ص ۲۲۹، و صناعی، ص ۲۱۴.
۴. همان، ص ۲۴۲-۲۴۳، و صناعی، ص ۲۳۳-۲۳۴.
۵. همان، ص ۲۳۵، و صناعی، ص ۲۲۳-۲۲۴.

### پنجم: حکومت انتخابی

حکومت انتخابی میل ترسیم وضعیتی پویا است که در آن حکومت و مردم یکدیگر را در جهت اصلاح امور اجتماعی و سیاسی یاری می‌کنند و این کناکش بی‌پایان به صورت خودافزاینده ادامه دارد. در حکومت انتخابی، شهروندان جامعه مدنی سعی می‌کنند با افزایش توانایی‌های عالی ذهن، لذات خود را در چارچوب اصول و قواعد مدنی تنظیم کنند و حکومت انتخابی نیز همان‌طور که ارسطو می‌خواست، تلاش می‌کند که انحصار خدایگان را شکسته، با گسترش آموزش در میان بندگان، ایشان را به سوی تقویت «قوای فراتر» و مآلاً صعود ایشان از سطوح پست به سوی سطوح عالی هدایت کند<sup>۱</sup> و از این طریق بالاترین خیر عمومی، یعنی تبعیت مردم و خدمتگزاری حاکم رو به صلاح می‌رود و «بیشترین خیر با کمترین شر درمی‌آمیزد»<sup>۲</sup> یعنی آنکه وحدت دولت با حداقل تراحم میان حکومت و مردم برقرار می‌شود.

با این وصف، جای این پرسش است که این نقطه تعادل و یا به قول ارسطو نقطه طلایی چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر میل، نظم و پیشرفت یا «نگهداشتن خیر موجود و فراچنگ آوردن خیر بیشتر» دو سازه رسیدن به حکومت مطلوب است.<sup>۳</sup> از این رو می‌توان گفت که حکومت مطلوب، حکومتی است که بیشترین اثر را در راه پیشرفت داشته باشد؛ مشروط به

1. J. S. Mill. "Considerations on Representative Government", in *Collected Works*, Vol. 2, (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1977), p. 390. [Hereafter Considerations on Representative Government, followed by number of pages].

در تمامی موارد این اثر را با ترجمه فارسی آن تطبیق داده‌ام. ن.ک. به: جان استوارت میل، تأملاتی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، (تهران: نشر نی، ۱۳۶۹)، ص ۴۹-۵۰. [از این به بعد با رامین، و شماره صفحات ارجاع می‌شود].  
۲. تأملاتی در حکومت انتخابی، ص ۳۷۴ و رامین، ص ۲۹.  
۳. همان، ص ۳۸۷ و رامین، ص ۴۶.

اینکه نظم قبلی شامل نگهداشت ساختارها و سنت‌ها و عادات ناکارآمد نشود، چراکه در این صورت نه تنها پیشرفتی حاصل نمی‌شود، بلکه تباهی با شتاب فزاینده‌ای پیش خواهد رفت.<sup>۱</sup> بنابراین، برای اینکه تعادل و توازن برقرار شود، در هر تشکیلاتی باید دو نوع افراد حضور داشته باشند. گروهی برای حفظ نظم و گروهی برای پیشرفت تا در یک نقطه تعادل از افراط و تفریط سنت‌پرستی و سنت‌شکنی پرهیز شود و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که برای هر مردمی حکومتی خاص ایشان مطلوبیت دارد که آن نیز مرتبط با شرایطی نظیر اقلیم، فرهنگ، دین، آداب و رسوم و مانند اینهاست.<sup>۲</sup> با وجود این نمی‌توان نادیده گرفت که در تمامی این حالات «نوع مطلوب حکومت را باید در یکی از انواع نظام‌های انتخابی یافت».<sup>۳</sup>

میل حکومت استبدادی و حتی دیکتاتوری مصلح را به دو جهت مردود می‌داند. اول آنکه، اساساً رفق و فتق امور به دست یک نفر غیر عملی است و دوم اینکه، تجربه نشان داده است که حتی در معتدل‌ترین انواع حکومت تنها اشخاص صاحب‌نام و معتبر توانسته‌اند آراء و نظریات اصلاحی خود را به گوش دولتمردان رسانده، یا با آنان ارتباط برقرار کنند. لذا همواره حاکم از نصایح و اندرزهای قشر عظیمی از رعایای خود محروم می‌شود، چه رسد به حکومت‌های استبدادی که در آنها اساساً ترس از حاکم خود علتی موجه برای دوری از حاکم است. به این ترتیب، به تدریج وحدت دولت و آن اعتبار ملی مخدوش و دستگاه حکومت رو به تباهی خواهد گذاشت<sup>۴</sup> و از آنجا که حکومت‌های استبدادی قید و بند کمتری نسبت به سایر انواع حکومت‌ها دارند، نمی‌توان به راحتی آنها را متوقف کرد و تنها زمانی توقف می‌کنند که کل هستی دولت به تمامی به تاراج رفته است؛<sup>۵</sup> هر چند که به طور موقت و

۱. همان، ص ۳۸۸ و رامین، ص ۴۶.  
 ۲. همان، ص ۳۸۸-۳۸۹ و رامین، ص ۴۶.  
 ۳. همان، ص ۳۹۸ و رامین، ص ۵۹.  
 ۴. همان، ص ۳۹۹-۴۰۰ و رامین، ص ۶۲-۶۳.  
 ۵. همان، ص ۴۰۱ و رامین، ص ۶۵.

صرفاً برای شرایط بحرانی منافع بی‌شماری دارند.<sup>۱</sup> بنابراین، میل در جبهه مخالف تصورات یا تعاریف قدیم از حکومت، آرمانی‌ترین حکومت را حکومت انتخابی معرفی می‌کند.

به سادگی می‌توان مدعی شد که آرمانی‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن حاکمیت، یا برترین قدرت اداره‌کننده کشور، در اختیار جمع فراگیر افراد جامعه باشد و هر شهروند نه فقط در [چگونگی] اعمال آن حاکمیت برین رأی و نظری داشته باشد، بلکه دست‌کم در فرصت‌هایی، برای داشتن نقشی فعال در گزاردن پاره‌ای وظایف سیاسی منطقه‌ای یا کشوری فراخوانده شود.<sup>۲</sup>

این سخن گرچه ساده و به ظاهر عملی است، جز با مشارکت مردم به انجام نمی‌رسد. لذا لازم است که مردم به لحاظ معنوی و اخلاقی از حکومت انتخابی حمایت کنند، یعنی اینکه قلباً هواخواه پذیرش آن باشند و برای نگهداری آن تلاش کنند و اخلاقاً به اوامر و نواهی اولیاء امور تن دهند.<sup>۳</sup> در غیر این صورت، حکومت انتخابی ناکام و «بی‌گمان واژگون خواهد شد»<sup>۴</sup> و کشور به انقلاب مزمن و جنگ داخلی کشیده می‌شود، به ویژه وقتی که جامعه هنوز مراحل اولیه فرهنگ‌سازی را پشت‌سر نگذاشته باشد<sup>۵</sup> زیرا مردمی که اهل مشارکت نباشند و بیشتر اثرپذیر باشند تا اثرگذار، حتی در صورتی که حق انتخاب داشته باشند، «به ناگزیر حاکمان مستبد خود را به عنوان نمایندگان خویش برمی‌گزینند و یوغ انقیاد بر اثر این پوشش انتخابی که به ظاهر کاهنده استبداد دانسته می‌شود، بر گردن آنان همچنان سنگین‌تر خواهد شد».<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۴۰۳ و رامین، ص ۶۷.  
 ۲. همان، ص ۴۱۳-۴۱۴ و رامین، ص ۸۱-۸۲.  
 ۳. همان، ص ۴۰۴ و رامین، ص ۸۳.  
 ۴. همان، ص ۴۱۵ و رامین، ص ۸۴.  
 ۵. همان، ص ۴۱۶ و رامین، ص ۸۴-۸۵.

میل به تمام ملت‌هایی که توانایی رهایی از چرخه استبداد و بردگی را دارند توصیه می‌کند که برای تضمین آزادی و تنظیم کارویژه‌های هر یک از آحاد، برای تدوین بهترین قانون اساسی، با گروه‌های مردمی گرد هم آیند. مهم نیست که این قوانین اساسی تا چه حد حقیقت‌مآبانه باشد، زیرا ماهیت عرفی قدرت اساساً به گونه‌ای است که «ترازندی» خود را براساس زور و اجبار تنظیم می‌کند. لذا هر جا که قدرت «زور‌آورتر» باشد، «عامل‌تر» است و هیچ قانونی جز فرهنگ سیاسی و وجود دیوانسالاری مقتدر نمی‌تواند در مقابل قدرتمندترین مردمان که مسئولیت یکی از قوا را به عهده گرفته است، بایستد.<sup>۱</sup>

روشن است که فرهنگ سیاسی جنبه ایستایی دارد و می‌تواند نظم از پیش تعیین شده را حفظ کند اما پیشرفت یا افزودن بر خیر عمومی نیاز به دستگاه دیوانی دارد؛ که خود هر چند ایجاد جزم می‌کند اما مآلاً چرخ ملت‌های مستعد را به حرکت می‌اندازد؛ به‌ویژه که ساختار حکومت انتخابی میل به گونه‌ای است که با تأمین حقوق اقلیت سیاسی، می‌تواند پیشنهادهای ایشان را برگرفته و ضمن اصلاح نقاط ضعف، شرایط بهتری برای ایجاد وحدت دولت فراهم آورد.<sup>۲</sup>

چنین وضعیتی موجب می‌شود که حق رأی و میزان مشارکت مردم در انتخاب حکومت‌کنندگان گسترش یابد. در اینجا دیگر اقلیت سیاسی، مورد ترحم و تخفیف قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً شرایط به گونه‌ای است که حق آنها برای ورود به عرصه دیوانی محفوظ می‌ماند و در این صورت احساس بردگی جای خود را به دوستی و تعامل زندگی مدنی می‌دهد. در این مورد زنان نیز باید همانند مردان حق رأی داشته باشند و در حکومت انتخابی و حتی امر

۱. همان، صص ۲۲۲-۲۲۳، ۴۳۸-۴۳۹ و رامین، صص ۹۴-۹۵، ۱۱۳-۱۱۴.

۲. نظام انتخاباتی انگلستان در حال حاضر نیز به گونه‌ای است که از نظر رعایت حقوق انتخاباتی اقلیت در وضعی ممتاز قرار دارد. ن.ک. به: همان، صص ۴۵۳-۴۶، و رامین، صص ۱۳۱-۱۴۰.

حکومت کردن بر دیگران مداخله کنند.<sup>۱</sup> به نظر میل، در حکومت انتخابی دیگر زمان مشارکت براساس رنگ، نژاد، اعتقادات دینی، قوم، طبقه، جنس و ویژگی‌هایی از این قبیل گذشته است و وقت آن رسیده که به جای علایق شخصی و محلی به اهداف بزرگ مثل ناسیونالیسم اقتصادی و تبلیغ فرهنگ ملی برای حضور در عرصه‌های جهانی فکر کنیم.<sup>۲</sup>

### ششم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جان استوارت میل را می‌توان پایه‌گذار و مدافع جدی نظریه اخلاقی لیبرالیسم غرب معرفی کرد. میل با تکمیل فلسفه «اصالت فایده» و «لذت‌گرایی»، در آراء طرفداران این فلسفه به‌ویژه بتنام فصل جدیدی در توجیه نظام لیبرال-دموکراسی پدید آورد. به نظر بتنام، خیر اعلی یعنی بیشترین شادی برای بیشترین مردم؛ به معنای اینکه هرگاه قانونگذاری، سیاستمداری و ایجاد امنیت بیشترین شادی را برای بیشترین مردم ایجاد کند، می‌توان فهمید که قانون‌گذاران، سیاستمداران و مجریان قانون، راه درستی را در پیش گرفته‌اند. به نظر میل، برداشت تجربه‌گرایانه بتنام بیشتر توصیفی و کمتر تجویزی بود. به عبارت دیگر، بتنام به عنوان یک حقوقدان بر آن شد تا جنبه‌های مشروعیت قانونی را در کم کردن رنج مردم و شادی بیشتر برای ایشان توجیه کند و بر این مبنا همچون فلسفه اپیکوری اصول خود را بر پایه تولید «بیشترین شادی» و کاستن رنج برای موضوعات قانونی، یعنی شهروندان، قرار داد. از این نظر، جامعه را ظرف متعادلی برای تشخیص جنبه‌های مسرت‌بخش و مبانی قانونگذاری یافت و از این طریق، نوع «تعیین‌گرایی روان‌شناسانه» را به عنوان نقطه عزیمت نظریه‌پردازی خویش اخذ کرد؛ که سرآغاز مباحث میل در بنای لیبرال‌دموکراسی و بازسازی نظام سیاسی لیبرالیسم مختار خود شد.

۱. همان، صص ۴۷۹-۴۸۱، و رامین، صص ۱۶۴-۱۶۷.

۲. همان، صص ۴۷۹، ۵۴۶ و رامین، صص ۱۶۴، ۲۵۵.

میل ضمن نقد مبانی مبهم بتنام در زمینه بازتاب لذت و شادی جامعه و تولید قانون و راه و روش سعادت‌مندی جامعه، به دنبال این سؤال بود که بتنام هنگام طرح «بیشترین لذت برای بیشترین مردم»، چگونه رنج شهروندانی را که در اقلیت قرار گرفته‌اند، توجیه می‌کند. در واقع، توجه میل به اقلیت از آنجا ناشی می‌شد که می‌دید ایشان در طول تاریخ بدون مدافع مانده و چه بسا به خاطر راست‌اندیشی خود مهدورالدم، مصلوب و معدوم شده‌اند. به نظر میل، حال وقت آن رسیده است که متمدن‌ترین ملل، بیشترین حقوق را برای اقلیت مخالف خود تنظیم کنند، زیرا اقلیت آسیب‌پذیر است و تا زمانی که او قصد آسیب زدن به کسی را ندارد، حکومت موظف است که از جان و مال وی حفاظت کند.<sup>۱</sup> و چه بسا، اقلیت به دلیل نظرات نادر خود حکومت را هم متوجه جهات پرباشان شده دولت کند و اکثریت را از جنبه‌های مغفول شناخت خود آگاهی بخشد.<sup>۲</sup>

میل همچنین بر خط‌مشی بتنام در فهم میزان و نیز تشخیص کیفیت لذت ایراد دارد. این نکته بدین معنی است که بتنام توانسته باری از دوش فلسفه اپیکوری و طرفداران آن بردارد، زیرا اینکه قایل به وجود لذت‌های برتر و دون‌مایه مربوط به قوای فراتر و فروتر شویم، مسئله‌ای را برای ما تبیین نمی‌کند. کار ما ایجاد ارتباط عملی میان این دو لذت از دو قوای متعالی و ضعیف ذهن است، که بتنام در لابلای فلسفه پاره‌پاره خود از قلم انداخته است.

میل برای اصلاح نظریه اخلاقی فایده‌گرایی، آزادی را شایسته‌ترین مفهوم برای تنظیم روابط عملی و ایجاد فضای بین‌الذهانی مکتب لیبرالیسم معرفی می‌کند. در واقع، آزادی بزرگ‌ترین دستاوردی است که میل برای احقاق بیشترین خیر در میان اکثریت و اقلیت جامعه در رساله‌ای با همین عنوان

۱. در آزادی، ص ۲۲۳ و صناعی، ص ۲۰۶.

۲. همان، صص ۲۴۲، ۲۱۹-۲۲۰ و صناعی، صص ۲۰۱، ۲۳۳.

تحریر کرده است، زیرا در وضعیت آزادی ما اجازه داریم که «خیر خود را از راهی که صلاح می‌دانیم بجوییم، مشروط به اینکه دیگران را از آزادیشان محروم نکنیم.» به این ترتیب، بزرگ‌ترین شر و رنج دفع خواهد شد. بر این اساس، هر کس برای کامیابی از لذت‌ها مجاز است و خدایگان نیز در صورتی که از عقل فلسفی بهره داشته باشد می‌تواند - و اساساً آن‌گونه که ارسطو توصیه می‌کرد، موظف است - عقول ناتوان را در حد ممکن به سوی لذت‌های برتر هدایت کند. این غایت وضع مدنی و بزرگ‌ترین آرمان میل است که وی در حکومت انتخابی ترسیم کرده است.