

فہم کا تظاہر سیار

تفہیم
دکتر فہم کی جانی
اساتذہ کرام

فهم نظریه‌های سیاسی

توماس اسپریگنز

فهم نظریه‌های سیاسی

ترجمه

فرهنگ رجایی



This is a Persian translation of
Understanding Political Theory
by Thomas A. Spragens, Jr.
St. Martin's Press, New York, N. Y., 1976.
Translated by Farhang Rajāii
Āgah Publishing House, Tehran, 2008.
Second edition 1991
Reprinted 1998, 2003 & 2008 & 2010
www.agahpub.ir
info@agahpub.ir

اسپریگنز، توماس
فهم نظریه‌های سیاسی / توماس اسپریگنز؛ ترجمه فرهنگ رجایی. [تهران]: آگاه،
۱۳۶۵، چاپ چهارم: آگاه، ۱۳۸۲.
ISBN ۹۶۴-۳۲۹-۰۷۹-۴
۲۰۴ ص.
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا. (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی:
Understanding Political Theory
کتابنامه به صورت پانوش.
۱. علوم سیاسی. الف. رجایی، فرهنگ ۱۳۲۰ — مترجم. ب. عنوان.
۱۳۸۲ ۳۳.

۸۲/ م



توماس اسپریگنز

فهم نظریه‌های سیاسی

ترجمه دکتر فرهنگ رجایی

چاپ یکم ترجمه فارسی: بهار ۱۳۶۵، چاپ دوم (ویراست دوم): زمستان ۱۳۷۰
ویراست سوم: پاییز ۱۳۷۷، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگاه
(ویراستار: محمود متحد، حروف‌نگار: نفیسه جعفری، نمونه‌خوان و صفحه‌آرا: مینو حسینی)
لیتوگرافی: کوهرنگ، چاپ: نقش جهان، صحافی: دیدآور
(چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۲، چاپ پنجم: بهار ۱۳۸۷)

چاپ ششم: تابستان ۱۳۸۹

شمارگان: ۱،۱۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مرکز پخش: کتاب گزیده

خیابان انقلاب، خیابان فخررازی، بین روانمهر و لبافی‌نژاد،

نبش کوچه دیدبان، پلاک ۳۳

تلفن: ۶۶۴۰۰۹۸۷، ۶۶۴۹۲۹۶۲



فهرست

۹	یادداشت مترجم بر ویراست دوم
۱۱	مقدمه مترجم
۱۵	پیشگفتار

گفتار نخست

۱۷	درآمد: سیاست و نظریه‌های سیاسی
۱۸	هدف و وسیله در سیاست
۲۱	غایت و تناسب نظریه‌های سیاسی
۲۸	روش‌های فهم نظریه‌های سیاسی
۳۰	«منطق درونی» در مقابل «منطق بازسازی شده»
۳۴	مطالعه آثار کلاسیک
۳۷	نظریه سیاسی: چارچوبی پویا

گفتار دوم

۴۳	بحران و مشاهده بی‌نظمی
۴۵	اجتماعی کردن و «براندازی»
۵۱	مشاهده بی‌نظمی
۵۷	نیکولو ماکیاولی و بحران ثبات
۵۹	تامیس هابز و بحران اقتدار
۶۲	جان لاک و بحران مشروعیت
۶۴	فیلسوفان روشنگر و بحران «رژیم کهن»
۶۵	ادموند برک و بحران مدنیت
۶۷	کارل مارکس و بحران نظام سرمایه‌داری
۶۹	ژان ژاک روسو و بحران برابری اخلاقی
۷۲	افلاطون و بحران عدالت آتنی

گفتار سوم

۷۹	تشخیص درد
۸۰	علل و درمان‌ها
۸۲	مسائل عمومی در مقابل مسائل فردی
۸۹	علل طبیعی در مقابل علل مصنوعی
۹۳	مشکل نادانی: تامیس پین در مقابل ادموند برک
۹۵	مشکل پرخاشگری: تشخیصی بدبینانه
۱۰۰	مشکل پرخاشگری: ریشه‌یابی خوش‌بینانه‌تر
۱۰۷	تشخیص‌های مختلف و برداشت‌های مسلکی
۱۱۰	دیگر موضوع‌های مرحله تشخیص
۱۱۳	«وضع طبیعی» به عنوان ابزار تشخیص علل
۱۱۶	موضوع تشخیص در مناظره سیاسی معاصر

گفتار چهارم

۱۱۹	نظم و خیال، بازسازی جامعه
۱۱۹	از هم پاشیدگی و بازسازی
۱۲۱	کارکردهای آرمان شهر
۱۲۴	پویایی عمل بازسازی
۱۲۶	هنجارها: الگوهای نظم
۱۲۷	کشف و نوآوری در بازسازی
۱۲۹	جنبه وجودی بازسازی
۱۳۱	انواع بازسازی نظری
۱۳۶	افلاطون و جامعه مبتنی بر عدالت
۱۳۹	بنیان‌گذاران جامعه امریکا و آزادی بسامان
۱۴۲	تامس هابز و جامعه امن
۱۴۳	ژان ژاک روسو و جامعه اخلاقی
۱۴۵	اریش فروم و جامعه عاقل
۱۴۵	کارل مارکس: بعد از انقلاب
۱۴۸	بازسازی: زمینه تاریخی و ارتباط همیشگی

گفتار پنجم

۱۵۳	راه درمان
۱۵۴	سایه روشن تجویزی حقایق
۱۵۷	رابطه بین «هست» و «باید»
۱۶۱	پیچیدگی داده‌ها
۱۶۳	افق قابلیت‌ها
۱۶۴	محدودیت امکانات
۱۶۷	محدودیت‌های ضرورت
۱۷۴	واقعیت‌ها و اوهام

۱۸۱	«واقعیات دردسر ساز»
۱۸۴	تدابیر و اولویت‌ها
۱۸۷	تجربزها به عنوان نظرات دوراندیشانه
گفتار ششم	
۱۸۹	نتیجه: بینش، درمان و سرآمد علوم
۱۸۹	تحقیق نظری
۱۹۲	الگوها
۱۹۵	سرآمد علوم
۱۹۸	بینش درمانی و عقل عملی
۲۰۱	نمایه

یادداشت مترجم بر ویراست دوم

از زمان نشر کتاب *فهم نظریه‌های سیاسی* در سال ۱۳۶۵ نه فقط «اهل تمیز و انصاف... دیده عیب‌ساز را سرمه پرده‌پوشی» کشیدند، بلکه با واسطه و بی‌واسطه نگارنده این سطور را تشویق و ترغیب نمودند. درواقع، استقبال اهل علم، اساتید و دانشجویان رشته سیاست باعث شد که انگیزه بازبینی و ویراست جدیدی از ترجمه پیدا شود، به‌ویژه که در زمان چاپ اول این متن مهم مترجم حضور نداشت و همت ناشر و محبت همکاران متن را به زیور طبع آراست.

از سوی دیگر، تدریس چند سال گذشته در ایران و مباحث کلاس‌های درس باعث شد که نیاز به انتشار جدید کتاب بیشتر احساس گردد. به همین دلیل، متن کاملاً بازبینی و ویرایش جدید شد. ناشر با سخاوت و علاقه توافق نمود که زحمت و هزینه حروف چینی و لیتوگرافی جدید را بپذیرد و همکاری نماید تا ویراست حاضر به صورت جدیدی منتشر گردد. پس، متن حاضر درواقع چاپ دوم نیست و باید ویراست تازه‌ای از کتاب جالب و آموزنده *فهم نظریه‌های سیاسی* تلقی گردد. البته، عنوان «فهم نظریه‌های سیاسی» تا حد بسیار زیادی افق عظیمی را که

محتوای کتاب می‌تواند شامل شود محدود می‌کند. فهم نظریه‌های سیاسی چارچوبی نظری، فلسفی، منطقی و کاربردی ارائه می‌دهد که به کمک آن می‌توان منطق درونی هر نوع نظریه‌پردازی را، خواه در زمینه سیاست، اقتصاد، اجتماع، تربیت و خواه اخلاق، کشف نمود. تنها دلیل این‌که در مثال‌ها و تحلیل‌ها اکثراً از میراث تاریخ اندیشه سیاسی استفاده شده این است که مؤلف استاد فلسفه سیاسی است. در حالی که به سادگی می‌توان از حوزه‌های اقتصاد، کلام، فقه، تاریخ، جامعه‌شناسی و یا هر رشته دیگر از معرفت بشری مثال آورد.

جا دارد سپاس خود را از ناشر محترم به دلیل علم‌خواهی و فرهنگ‌دوستی و نحوه برخورد احترام‌آمیز با اربابان قلم و دانشوران و از همه ملموس‌تر رفتار همدلانه و همکارانه در باب نشر ابراز دارم. همچنین، از دوستان و همکاران و دانشورانی که با نظرات خود غنی‌تر شدن این متن را موجب شدند تشکر کنم.

فرهنگ رجایی

تهران، بهمن ۱۳۷۰

مقدمه مترجم

کتاب حاضر روش پژوهش و جستار در اندیشه‌های سیاسی است، ضمن آن‌که در صفحات مختلف کتاب به اندیشه ناب سیاسی هم فراوان برخورد می‌کنیم. هدف مترجم نیز ارائه روش جستار در اندیشه‌های سیاسی برای خوانندگان فارسی‌زبان است.

اگر بنا باشد کتابی درباره اندیشه سیاسی ارائه شود، اولویت با ترجمه متون کلاسیک در این رشته است؛ یعنی آثار بزرگانی که در ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند: اگوستین قدیس^۱ و هابز^۲ و لاک^۳ و بیرک^۴ از

۱. Augustine (۳۵۴-۴۳۰م)، فیلسوف مسیحی و پدر کلیسا و یکی از منابع عمده

تفکر مسیحی در غرب. کتاب شهر خدا (City of God) بزرگترین اثر اگوستین است.

۲. Thomas Hobbes (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، فیلسوف انگلیسی. کتاب لویاتان معروف‌ترین اثر اوست.

۳. John Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، فیلسوف انگلیسی. معروف‌ترین اثر وی جستاری در فهم انسانی است.

۴. Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷)، سیاستمدار انگلیسی و از نویسندگان سیاسی قرن هیجدهم و از مخالفان سرسخت انقلاب کیو فرانسه. اثر مشهور وی تفکرانی درباره انقلاب فرانسه است.

باخترزمین؛ و ابوحامد محمد غزالی^۱ و ابن تیمیه^۲ و ماوردی^۳ و کنفوسیوس^۴ از خاورزمین در شمار این بزرگان‌اند. البته ترجمه‌های «انتشارات امیرکبیر» تحت عنوان *خداوندان اندیشه سیاسی*^۵ گام‌های مؤثری در این زمینه‌اند. اما در زمینه اندیشه‌های سیاسی هنوز راه درازی در پیش داریم.

ضرورتی که مترجم در ارائه کتاب حاضر احساس کرده است، همانا معرفی روش پژوهش در اندیشه سیاسی بزرگان اندیشه سیاسی است. دانشگاه‌های زیادی این کتاب را به عنوان کتاب درسی معرفی کرده‌اند و از مکاتبات نویسنده کتاب با مترجم معلوم می‌شود که در بین غیردانشگاهیان نیز این کتاب جای خود را باز کرده است. شاید یکی از دلایل استقبال از این کتاب آن است که برای علاقه‌مندان به اندیشه‌های سیاسی روش جستاری ارائه کرده است که ابزار تفکر منطقی درباره مسائل و متفکران سیاسی را فراهم می‌آورد. نویسنده کتاب خود استاد فلسفه سیاسی در یکی از دانشگاه‌های معتبر امریکا است و کتاب نیز حاصل چندین سال تدریس مداوم نویسنده در همین زمینه است. توماس آرتور اسپریگنز، نویسنده کتاب، در ۱۹۴۲ در امریکا متولد شده است. در ۱۹۶۸ از دانشگاه دوک درجه دکتری گرفته و از همان سال در دانشگاه مذکور به تدریس اشتغال داشته است. اسپریگنز مؤلف چندین کتاب در

۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق)، یکی از علما و متفکران اسلام. از آثار معروف وی: *احیاء العلوم و کیمیای سعادت و نهاقت الفلاسفه*.

۲. ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق)، از مشاهیر ائمه و فرقه‌های حنبلی.

۳. ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ه.ق)، فقیه شافعی.

۴. کنفوسیوس (۵۵۱-۴۷۹ ق.م)، فیلسوف و متفکر چینی که افکارش تأثیری عمیق در تمدن همه آسیای شرقی داشته است.

۵. این مجموعه ابتدا به سرمایه انتشارات امیرکبیر و به ترجمه آقایان شیخ الاسلامی و علی رامین در سال ۱۳۵۸ در پنج جلد چاپ شد. چاپ جدید این مجموعه به ترجمه آقای علی رامین و به سرمایه انتشارات علمی و فرهنگی در سه جلد کامل چاپ شده است.

این زمینه و نیز سردیر مجله سیاست است. او در نوشته‌های خویش از مکتب سنت‌گرایان علم سیاست دفاع می‌کند. طرفداران این مکتب برآن‌اند که برای مطالعه علوم سیاسی باید از روش تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی بهره گرفت. اثبات‌گرایان، که در مقابل این مکتب قرار دارند، به همراه رفتارگرایان معتقدند که در علوم اجتماعی نیز مانند علوم دقیقه باید از روش تجربی بهره گرفت، زیرا نظریاتی که بر عینیات و تجربه‌های زنده استوار نباشند فاقد ارزش علمی‌اند و اعتبار هر نظریه در آن است که از طریق تجربه عینی به اثبات رسیده باشد.

اسپرینگز در این کتاب و دیگر آثار خود به ما می‌گوید که علوم اجتماعی صد درصد تجربی وجود ندارد و آثار خداوندان اندیشه سیاسی - چون به مسائل همیشگی انسان پرداخته‌اند - برای انسان امروز معتبر و مفید است. روش پژوهش او خواننده را قادر می‌سازد تا بهتر به پیچیدگی اندیشه سیاسی پی ببرد.

در درازای ترجمه این کتاب از راهنمایی دوستان و همکاران به فراوانی بهره برده‌ام. آقایان دکتر ویلیام استیونسون و دکتر کرک وگمون در مورد بسیاری از بخش‌های کتاب و نقل قول‌های نظریه‌پردازان اندیشه‌های سیاسی با مترجم بحث‌های پرثمر و طولانی داشته‌اند که بدین وسیله از آنان سپاسگزاری می‌شود. مسئولیت هرگونه نارسایی در ترجمه یا نشر فارسی بر عهده مترجم است و امیدوارم به قول مؤلف برهان قاطع «اهل تمیز و انصاف... زبان اعتراض را به کام خاموشی، و دیده عیب‌ساز را سرمه پرده‌پوشی بکشد».

فرهنگ رجایی

ایالات متحد، شارلوتزویل

پیشگفتار

اکثر کسانی که به کار مطالعه و یا تدریس نظریه‌های سیاسی مشغول‌اند، اغلب اهمیت آن برایشان عادی شده است. آنان می‌دانند که آثار کلاسیک نظریه‌های سیاسی نمایانگر بازتاب‌های پژوهشگرانه برخی از اذهان ژرف‌اندیش درباره مسائل مهمی هستند که هر انسانی با آن‌ها رود در روست. آنان دریافته‌اند که بدون یاری جستن از مفاهیم و معیارهای موجود در اندیشه سیاسی گذشتگان مشکل بتوان از سردرگمی‌های اوضاع سیاسی زمان حاضر سر درآورد.

آنان همچنین به ضرورت مراجعه مستقیم به منابع اصلی نظریه‌های سیاسی پی برده‌اند. زیرا، با مطالعه گزیده‌ای از نظریه‌های برجسته سیاسی، انسجام و اهمیت نظریه‌پردازی سیاسی به سادگی روشن نمی‌شود. چنین گزیده‌هایی در واقع ممکن است مجموعه‌های متنوعی از نوشته‌های خصوصی گذشتگان تلقی گردند. به بیان دیگر، آن‌ها نمونه‌هایی منتخب از مقاله‌ها، رساله‌ها و بحث‌های نویسندگانی هستند که به زبان‌های گوناگون بیان می‌شوند.

البته، یک پژوهشگر کوشنده سرانجام این سردرگمی و تفاوت‌های

سطحی را پشت سر خواهد گذاشت و از چند و چون قضیه سر درخواهد آورد. اما این امر به هر حال کار ساده‌ای نخواهد بود، به‌خصوص که الگوهای پرنفوذتر پدیدارشناسانه و متافیزیکی زمان حاضر این کار را مشکل‌تر ساخته است.

کوشش نگارنده بر آن بوده است که نوشته حاضر، که طرح کلی جستار در نظریه‌های سیاسی است، برای هر باسواد علاقه‌مند به موضوع اندیشه سیاسی قابل فهم باشد. هدف این بوده است که مطالب در عین سادگی شکل پیش‌پا افتاده و کسل‌کننده‌ای به خود نگیرند و نیز در عین اصیل بودن بیان‌کننده تفکر خاصی نباشند.

موفقیت این کتاب را می‌توان با میزان کمکی که حاصل کار نویسنده به فهم و درک نظریه‌های سیاسی می‌کند ارزیابی کرد. زیرا فهم نظریه‌های سیاسی بالاتر از مطالعه صرف کتاب‌های فلسفه سیاسی است. فهم نظریه‌های سیاسی راهی است به سوی زندگی آزموده شده فردی، و قدمی است برای برقراری گفتمانی اجتماعی که خود متضمن داشتن جامعه‌ای آزاد است.

توماس ا. اسپریگتر

گفتار نخست

درآمد: سیاست و نظریه‌های سیاسی

عبارت «نظریه‌های سیاسی» معانی گوناگون دارد. امروزه، علم سیاست به ساختمانی چندطبقه می‌ماند. هر یک از طبقات یا رشته‌های علم سیاست به نحوی با نظریه (تئوری) در ارتباط هستند. آن دسته از نظریه‌های سیاسی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند، از نظر عده‌ای، نظریه‌های سیاسی «هنجاری»^۱ و از نظر عده‌ای دیگر «فلسفه سیاسی» تلقی می‌شوند. به گفته پروفسور شلدون وولین^۲، ممکن است حتی آن‌ها را نظریه‌های «حماسی»^۳ خواند.

موضوع این کتاب را با هر مفهومی که به بهترین وجه معرف آن باشد مشخص کنیم، نظریه‌های سیاسی مطروح شده در آن مطالبی است که در آثار کلاسیکی مانند جمهور^۴ افلاطون، لویاتان^۵ تامس هابز و قرارداد

1. normative

2. Scheldon S. Wolin, "Political Theory as a Vocation", *American Political Science Review*, 62 (Dec. 1969), pp. 1062-82. 3. epic

۴. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۵. جمهوری، دوره آثار افلاطون (۷ جلد)، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران.

۵. (Leviathan)، متأسفانه این اثر مهم هنوز به فارسی ترجمه نشده است، ولی قطعانی.

اجتماعی^۱ روسو یافت می‌شوند. این شاهکارها در جست‌وجوی ارائه تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی هستند. واژه یونانی «تئورین»^۲ که کلمه «تئوری»^۳ از آن مشتق می‌شود به معنی «نظرکردن، توجه کردن و تعمق کردن» است. این دقیقاً همان کاری است که متفکران بزرگ و دیگرانی که چون آنان قرن‌ها به بحث در نظریه‌های سیاسی پرداخته‌اند بشر را به آن دعوت می‌کنند. این متفکران نحوه نگرشی را به انسان می‌آموزند که به‌طور کلی معنی‌اش «تصوری نمادین از کلیتی نظم‌یافته است»^۴ آنان از دنیای سیاست - که بشر ناگزیر از زندگی در آن است - «بینش» و یا روش درک همه‌جانبه‌ای ارائه می‌دهند.

هدف و وسیله در سیاست

بخش مهمی از علم سیاست معاصر به مطالعه قدرت و نفوذ می‌پردازد. در پاسخ به سؤال «چه کسی حکومت می‌کند؟»، علم سیاست روش‌های متعدد تصمیم‌گیری را بررسی می‌کند و در پی آن است که منابع و چگونگی اتخاذ تصمیم‌های سیاسی را در اجتماع دریابد. به تعبیر دیوید ایستون^۵، علم سیاست سروکارش با «تخصیص آمرانه ارزش‌ها» در جامعه است. به بیان صریح هارولد لاسول^۶، علم سیاست مطالعه این است که «چه کسی می‌برد، چه می‌برد، کی می‌برد و چگونه می‌برد؟» مطالعه روند تصمیم‌گیری هم جالب است و هم مهم. کسی نمی‌تواند

→ از این کتاب در خداوندان اندیشه سیاسی ج ۲، یافتنی است و نیز بنگرید به: ریچارد تاک، هاینز، ترجمه حسین بشیریه، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶؛ برایان ردهد، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه کاخی و افسری، آگاه، تهران، ۱۳۷۳؛ ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی، ترجمه لی لا سازگار، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.
۱. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلام حسین زیرک‌زاده، تهران، ۱۳۲۴ و نیز بنگرید به: پل ایچ فرای، ژان ژاک روسو، ترجمه خشایار دیهیمی، نسل قلم، تهران، ۱۳۷۶.

مدعی شناخت کاملی از اجتماع باشد، مگر این‌که از سازوکار، روند و خصوصیات افرادی که تصمیم‌های سیاسی آن جامعه را اتخاذ می‌کنند برداشت درستی داشته باشد. به همین لحاظ است که «جامعه‌شناسی قدرت» بخش عمده‌ای از مطالعه علم سیاست را تشکیل می‌دهد.

با وجود این، سیاست وجوه مختلفی دارد و صرفاً در مبارزه برای کسب قدرت خلاصه نمی‌شود. اگر قرار باشد که جامعه مورد مطالعه از وضع «جنگ همه با همه»^۱ فراتر برود، قطعاً سیاست چیزی بالاتر از مبارزه برای قدرت است. جامعه سیاسی همچنین چارچوبی است برای روابط نظام‌یافته که در آن افراد با هم روزگار می‌گذرانند و خواسته‌ها و نیازهای اجتماعی‌شان را برآورده می‌کنند. به طور خلاصه، جامعه سیاسی یک تکاپوی^۲ انسانی هدفمند است و صرفاً یک واقعه و یا یک رویداد نیست؛ جامعه سیاسی مخلوق آگاهی بشر است که به منظور انجام رساندن اهداف مهم و عملی تشکیل و اداره می‌شود.

اهداف نهایی سیاست از نیازهای زندگی بشری سرچشمه می‌گیرند. حتی ادامه حیات در این دنیا به کوشش سازمان‌یافته نیازمند است. تشکیل یک نوع زندگی، که هدفش صرفاً بقا نباشد، به سازماندهی هرچه بیشتر نهادهای پیچیده «سیاسی» نیاز دارد. افراد بشر برای رهایی از مصایب طبیعی و تجاوزگری انسان‌های دیگر امنیت می‌طلبند. آنان به خوراک، پوشاک و مسکن نیاز دارند. آنان، همچنین به درجه‌ای کمتر از نیازهای ضروری، به افزارهایی نیازمندند که از طریق آن‌ها استعدادهای اختصاصاً انسانی خود را تحقق بخشند. به طور مثال، آنان به شیوه‌هایی برای کسب هویت و دوست‌یابی نیازمندند.

هیچ‌یک از نیازهای انسانی به صرف آرزو برآورده نمی‌شوند. بشر در بهشت عدن زندگی نمی‌کند که طبیعت تمام خواسته‌هایش را برآورده کند.

۱. عبارت پرنفوذ و بسیار معروف تامس هابز.

بقا و پیشرفت بشر به کار و کوشش او بستگی دارد. انسان‌ها باید به یاری مغزها و دست‌های خویش نهادهایی بنا کنند که به آنان امکان «متمدن شدن» را بدهد.

بنابراین، هدف‌ها و «کارکردهای» جامعه سیاسی گوناگون و متعدد است: در اصل، وظیفه نظام اجتماعی محافظت از افراد خویش است؛ امنیت جانی افراد باید تضمین شود. نظام اجتماعی همچنین باید به طریقی در حفظ ثمره کار و فعالیت افرادش کوشا باشد. محدودترین طرز تلقی از اهداف جامعه سیاسی باید دربرگیرنده آن چیزی باشد که جان لاک حفظ «جان و آزادی و مال» می‌خواند. افزون بر آن، در اکثر جوامع انسانی نظام تولید اقتصادی - تولید خدمات و کالاها - به کوشش سازمان‌یافته جمعی نیازمند است. به همین دلیل، نهادهایی برای تولید و توزیع ثروت بایستی ایجاد شوند. تشکیل و تنظیم این‌گونه نهادهای اداری از وظایف عمده سیاسی است. همان‌طور که نظریه‌پردازان از دوره ارسطو تا زمان مارکس نشان داده‌اند، این‌گونه ترتیبات برای حیات و حکومت در هر نظام سیاسی ضرورت حیاتی است.

در سطحی بالاتر و پیچیده‌تر، جامعه سیاسی چارچوبی ارائه می‌دهد که به زندگی افرادش معنی و اعتبار می‌بخشد. جامعه سیاسی گونه‌ای نظم انسانی را جانشین هرج و مرج می‌کند. جامعه سیاسی همانند نمایی است که برای شهروندانش نقش‌هایی تعیین می‌کند. مردم براساس این نقش‌ها به زندگی خود معنی می‌دهند. به تعبیر یکی از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر، جامعه سیاسی «عالم کوچک یا منظومه‌ای است که از درون به وسیله افراد همیشه خلاقش، که جامعه سیاسی را وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به آرمان‌های خود می‌دانند، معنی و روشنی می‌یابد.»^۱

جوامع سیاسی فلسفه وجودی - هدف‌های اصلی و بنیانی - خود را

1. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago, 1952), p. 27.

با تشریفات گوناگونی به نمایش می‌گذارند و تبویب می‌کنند. اعضای یک جامعه با خواندن سرود ملی، سوگند وفاداری به پرچم و احترام به بنیانگذاران جامعه سیاسی پشتیبانی خود را از هدف‌های بزرگ‌تری که جامعه خواستار آن‌ها است ابراز می‌کنند. در بعضی از جوامع، این مراسم از ویژگی خاصی برخوردار است. مدارس، مطبوعات و مؤسسات هنری کوشش دارند که اهداف جامعه را از طریق برنامه‌های خود به دیگران تفهیم کنند. در جوامعی که استبداد تام^۱ بر آن‌ها حاکم است، این کوشش‌ها تا حدی ممیزی و هماهنگی می‌گردند تا با یک صدا و یک رنگ واحد ارائه شوند. حتی در جوامعی که کثرت‌گرایی^۲ بر آن‌ها حاکم است، علت وجودی جامعه با اشتیاق کامل نه فقط از طریق سازمان‌های رسمی، بلکه با تجلی‌های وطن‌پرستانه مردم، که به صورت سرودهای مسابقات ورزشی بروز می‌کند، مورد تفاخر قرار می‌گیرد.

غایت و تناسب نظریه‌های سیاسی

جوامع سیاسی، همانند تمام نهادهایی که به دنبال هدف مشخصی هستند، ممکن است موفق بشوند و یا شکست بخورند. آن‌ها یا به هدف می‌رسند و یا به‌طور اسفناکی سقوط می‌کنند. جامعه سیاسی با فراهم آوردن امنیت، پیشرفت، عدالت و تأمین شخصیت فردی برای افرادش ممکن است زندگی آنان را بیش از حد غنی کند و یا با عدم توفیق در به انجام رساندن این وظایف زندگی افرادش را به جهنم تبدیل کند و برای آنان نگون‌بختی، خون‌ریزی، جور و احساس پوچی بیافریند.

گفتیم که هدف نظریه‌های سیاسی فراهم آوردن «بینش همه‌جانبه» از جامعه سیاسی است. نظریه پرداز سیاسی می‌کوشد با قرار دادن سیاست در چشم‌اندازی گسترده «تصویری جامع» به مخاطبان خود ارائه دهد. او

به‌ویژه در سایه مطالعاتش در موضوعاتی چون سرشت آدمی و دیگر خصوصیات جهان پیرامونش - که به منزله مواد خام مطالعه او هستند - سیاست را توصیف می‌کند.

چنین بینش همه‌جانبه‌ای هم توصیفی است و هم هنجاری. از نظر توصیفی، نظریه سیاسی مهم‌ترین بازیگران، عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی سیاسی را شناسایی می‌کند. افزون بر آن، روابط اساسی بین این شاخص‌ها را که شناسایی نموده است توضیح می‌دهد. به‌طور مثال، نظریه مارکسیستی نیروهای اقتصادی و الگوهای طبقات اجتماعی را نشان می‌دهد که به‌زعم آن در قلب فرایند سیاسی قرار دارند. آزادی‌خواهان دوره روشن‌بینی^۱ نیروهای علمی و تفکر را محرک پیشرفت انسانی می‌دانستند. تامس هابز، افلاطون، ارسطو (و دیگران) تجزیه و تحلیل گسترده و ژرفی از تأثیر عواطف و جاه‌طلبی‌های بشری بر سیاست ارائه می‌دهند. جرمی بنتام^۲ و جیمز مدیسون^۳ در مطالعه هدف سیاست نقش قانونگذاری و نظام مشروطه را کشف و مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهند. طرح کلی در هر نظریه سیاسی توصیف همه‌جانبه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌هایی است که در ورای قیل و قال سیاست می‌گذرد.^۴

طبیعتاً هرگونه توصیف همه‌جانبه فعالیت بشری از این دست به علت وسعت نظر و گستردگی آن یک بُعد مهم هنجاری نیز دارد. دورنمای

1. enlightenment liberals

۲. Jeremy Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، فیلسوف اخلاق و نظریه سیاسی - حقوقی انگلیسی.

۳. James Madison (۱۷۵۱-۱۸۳۶)، چهارمین رئیس‌جمهور امریکا (۱۸۰۹-۱۷)، عضو کنگره مهاجران و نویسنده اصلی قانون اساسی امریکا بود، و با نوشتن مقالات برای تصویب آن مبارزه کرد. سهم بیمانندی در متقدم ساختن فلسفه سیاسی حکومت امریکا دارد.

4. William T. Bluhm, *Theory of Political System*, (Englewood, Califfs. N. J. Prentice Hill, 1965).

سیاسی‌ای که نظریه‌های سیاسی ارائه می‌دهند چشم‌انداز وسیعی از اطلاعات خنثی نیست. بلکه بازنمودهایی از نظم یا آشفتگی، از پیروزی یا مصیبت، از موفقیت و الا یا شکست ملال‌آور، از همیاری اجتماعی یا جنگ و از پیشرفت یا از هم‌پاشیدگی هستند. نظریه‌پرداز سیاسی با ارائه تصویری کلی از سیاست به انسان امکان می‌دهد که دریابد چه جزئی از نهادها و رفتارهای سیاسی‌اش ویرانگر، نارسا، احمقانه و یا غیرمنطقی است. به‌طور مثال، ارسطو نشان می‌دهد که هرگاه بدون در نظر گرفتن فرهنگ جامعه‌ای قوانین اساسی برایش تدوین شود، احتمال شکست آن جامعه زیاد است. افلاطون تعدیل نکردن اغراض نفسانی را خطرناک می‌شمارد. هابز دردسر دنیال کردن آرزوهای کوتاه‌نظرانه را بدون اعتنا به مصیبت‌های نهایی که ممکن است به‌بار آورند نشان می‌دهد. مارکس غیرمنطقی بودن «کالاپرستی»^۱ را روشن می‌کند. و بالاخره مدیسون عواقب سوء تفویض قدرت حکومت به یک فرد را توضیح می‌دهد. نظریه سیاسی با در نظر گرفتن زمینه کلی نیازها و امکانات بشر - که قبل از همه ناشی از سیاست‌اند - زمینه قضاوت در مورد بخردانه بودن اعمال و ترتیبات سیاسی را فراهم می‌کند. دیدگاهی فراهم می‌شود تا از طریق آن دریابیم که چه می‌کنیم و کیفیت کارمان چگونه است.

بنابراین، کاملاً روشن است که نظریه‌های سیاسی صرفاً یک علاقه دانشگاهی نیستند. بلکه شدیداً به موضوعات عملی و روزمره سیاست مربوط می‌شوند. درست است که نظریه‌پرداز سیاسی تا حدی برای ارضای تمایلات شخصی خود - یعنی برای درک جهانی که در آن زندگی می‌کند - می‌نویسد، اما تا حد زیادی هم برای بهره‌برداری عملی مخاطبان خود قلم می‌زند. تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی به روشنی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنان اوضاع را بهتر می‌کند. مثلاً، هابز می‌نویسد: «این

حقیقت نظری را به کاربرد عملی مبدل کنید.^۱ پس هدف نظریه‌های سیاسی این است که جهان سیاست را برای ما قابل فهم کند تا با آن هدایت بشویم؛ یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم می‌کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند.

گروهی از نظریه‌پردازان معتقدند که بشریت با پیروی از حکمت‌های ژرف آنان، قادر خواهد شد کشمکش‌ها و محرومیت‌های اجتماعی را از میان بردارد و نظام سیاسی موزون و رضایتبخشی برقرار کند. آنانی که خوش‌بینی کمتری دارند نیز امیدوارند که درک سیاسی حداقل به کاهش مصیبت‌های بالقوه کمک کند. مثلاً هابز، که بینش سیاسی‌اش به‌طور کلی بدبینانه و تراژیک است، معتقد است که نظریه سیاسی او ما را از زندگی‌هایی که «تنها، مسکنت‌بار، زشت، درنده‌خویانه و کوتاه» است نجات می‌دهد.

واقعیت این است که نظریه‌های سیاسی، بینش‌هایی را - یعنی تصویرهای نمادین از یک کلیت نظام‌یافته - از سیاست ارائه می‌دهند. آن‌ها در استعاره‌هایی که در بخش‌های مهمی از کتب کلاسیک وجود دارند نهفته هستند. افزون بر این، اغلب این استعاره‌ها با عباراتی مطرح شده‌اند که اهمیت عملی نظریه‌های ابراز شده را نشان بدهند. هدف نظریه‌های سیاسی رفع کمبودهایی است که اغلب در سیاست دیده می‌شوند و ممکن است نتایج مصیبت‌باری به بار آورند. مناجات‌نویسان برآنند که اگر بینش نباشد نابودی مردم حتمی است. اکثر نظریه‌پردازان می‌توانند این موعظه را شعار خود قرار دهند.

به‌طور مثال، بشر ممکن است در اثر کوتاه‌نظری بیش از حد دچار مصیبت‌های سیاسی بشود. اشتغال به خواسته‌ها و مشکلات ضروری آن‌قدر بشر را از دوراندیشی باز می‌دارد تا فرصت از دست برود. انسان با

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, (N. Y: E. P. Dutton, 1950), p. 319.

اصرار در کسب شهرت و ثروت فردی، چه بسا با بی‌توجهی، آنچه را نیز به دست آورده است از دست بدهد. افراد ممکن است با دنبال کردن خواسته‌های فردی و بی‌اعتنایی به پیامدهای نهایی اعمالشان جنگ‌های داخلی، آشوب‌ها و آشفتگی‌های سیاسی ویران‌کننده‌ای را موجب شوند. ژرف‌بینی درستی که بتواند تصویر جامعی ارائه دهد ممکن است از چنین مصیبت‌هایی جلوگیری کند. تامس هابز، که کتاب *لویاتان* او «شاهکار فلسفه سیاسی به زبان انگلیسی» خوانده شده است^۱، دست‌کم چنین هدفی داشت. وی امیدوار بود که با نظریه سیاسی‌اش، که آن را «علم اخلاق و مدن» خواند، به این هدف جامه عمل بپوشاند. او می‌نویسد:

بشریت به حکم غریزه به ذره‌بین‌هایی مسلح است (منظور غرض‌ها و خودخواهی‌هاست) که با آن‌ها از هر فداکاری کوچکی نارضایتی بزرگی ایجاد می‌کند. اما به ذره‌بین‌هایی (یعنی علم اخلاق و مدن) که با آن‌ها درباب که مشکلات بشریت بدون آن فداکاری‌ها از میان برداشته نمی‌شوند مسلح نیست.^۲

افلاطون نیز در کتاب *جمهور* - که اولین کتاب مهم فلسفه سیاسی غرب است - برای ادای منظور خود مدام به استعاره متوسل می‌شود. «کج‌بینی‌هایی» که او در بشریت مشاهده کرد با کوتاه‌نظری‌هایی که هابز به عنوان اشکالات بنیانی سردرگمی سیاست بشریت تلقی می‌کرد متفاوت‌اند. افلاطون درست در مرکز رساله *جمهور* تمثیل به حق معروف «غار» را عرضه می‌کند تا با آن مشکلات بشر را توصیف کند. او می‌گوید اکثر مردم مثل کسانی هستند که تمام عمر خود را در غاری به سر برده‌اند. آنچه آن‌ها دیده‌اند سایه‌ها و اشباحی بیش نبودند که بر دیوارهای غار لرزان‌اند. آنان که هرگز روشنایی مستقیم خارج غار را تجربه نکرده‌اند

1. Michael Oakeshott, *Introduction to the Leviathan* (Oxford, Basil Blackwell, 1974), p. viii. 2. Hobbes, *Leviathan*, p. 18.

نمی‌دانند که آنچه می‌بینند سایه‌هایی بیش نیست. آنان بدون داشتن قابلیت درک حقایق در یک دنیای سیاسی خیالی که به وجود آورده‌اند زندگی می‌کنند. اما چون خیال‌گرایی می‌تواند از کوتاه‌نظری خطرناک‌تر باشد، آنان کورکورانه به چاله‌های سیاسی‌ای می‌افتند که احتمالاً نابودی روحی و جسمی به دنبال دارد.

راه حل این کج‌بینی فراهم آوردن ذره‌بین برای دید بهتر نیست. به نظر افلاطون، بشر نه تنها باید قادر باشد بهتر ببیند بلکه باید دیدش تغییر کند. بشریت به ذره‌بین نیاز ندارد، بلکه نور لازم دارد. تهیه عینک راه چاره نیست. بشریت باید از نورتریت شود. باید در برداشت بشر از جهان خارج تغییرجهتی رخ بدهد. به نظر هابز، نظریه‌های سیاسی با آموزش دوران‌دیشی به هدف می‌رسد، در حالی که برای افلاطون هدف نظریه‌های سیاسی ارائه نوعی سوگردانی است. او می‌نویسد:

همان‌گونه که توجه چشم از تاریکی به سوی روشنایی مستلزم توجه تمام بدن به همان سمت است، همان‌طور، انصراف قوه و واسطه ادراک از مشاهده محسوسات قانی نیز مستلزم انصراف نفس است از عالم کون و فساد تا آن‌گاه که نفس مشاهده وجود باقی و تابش نور آن را تحمل تواند کرد. این همان است که ما خیر نام نهاده‌ایم.^۱

به مثالی دیگر از زمان حاضر توجه کنید. هربرت مارکوزه بر آن بود که روش‌های آموزشی و مشرب‌های سیاسی حاکم بینش سیاسی انسان را محدود و تحریف می‌کنند. آن‌ها نوع نافذی از یک «شعور کاذب» به وجود می‌آورند. مارکوزه در کتاب انسان تک‌ساحتی می‌نویسد:

تا جایی که به حقیقت مشخصی مربوط می‌شود، تفکر و رفتار

۱. افلاطون، جمهور، ترجمه نواد روحانی، صص ۴۰۲-۴۰۳.

شعور کاذبی را القا می‌کنند که به حفظ نظم کاذبی از واقعیات کمک می‌کند و بر آن منطبق است. این شعور کاذب در قالب ابزارهای تکنیکی حاکم بروز می‌کند که به نوبه خود، تولیدکننده این شعور کاذب‌اند.^۱

به نظر مارکوزه این‌گونه کج‌بینی‌ها و شعور کاذب پیامدهای سیاسی عمیقی دارند. آن‌ها سلب‌کننده آزادی‌اند. آن‌ها راه تحقق استعدادهای انسانی را که با پیشرفت جوامع صنعتی امکان‌پذیر شده است می‌بندند. وظیفه، آرزو و نوید نظریه‌های سیاسی این است که بشر را از کج‌بینی‌ها و پس از آن از چنبر نظام‌های اجتماعی سرکوب‌کننده نجات دهد. بینش خطیر عقلی که در نظریه‌پردازی سیاسی نهفته است «نیرویی واژگون‌ساز است»^۲ که بشریت را قادر می‌سازد آزادی واقعی را به دست آورد. بدیهی است که نظریه‌های سیاسی هابز، افلاطون و مارکوزه در جزئیات اختلاف نظرهای زیادی دارند. و درواقع اختلاف آن‌ها ژرف است. حرف‌های نظریه‌پردازان سیاسی در مجموع سرودی هماهنگ نمی‌سازد، لکن یک همپرسه^۳ و یا گفت و شنودی ایجاد می‌کند. نظریه‌پردازان سیاسی چه‌بسا ادراک اساسی مشابهی درباره شیوه جستار و بررسی دارند که آن‌ها را قادر می‌سازد، با وجود اختلافات زبانی و مکانی و فرهنگ سیاسی، حرف‌های یکدیگر را بفهمند. آن‌ها تأکید می‌کنند که نمی‌توان به سادگی به‌طور جامع دنیای سیاست را درک کرد. درواقع برداشت بشر به‌طور کلی محدود و اغلب کاملاً تحریف شده است. این ناتوانی در فهم سیاست از نظر کلی خطرناک و نابودکننده است. بنابراین

1. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, (Boston 1964), p. 145

[هربرت مارکوزه، *انسان تک ساحتی*، ترجمه محسن مؤیدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.]

۲. همان کتاب، ص ۱۱۲.

ضروری است که بر کج‌بینی‌های سیاسی تا آن‌جا که ممکن است فائق آییم. این ضرورت وظیفه نظریه‌های سیاسی را تشکیل می‌دهد.

روش‌های فهم نظریه‌های سیاسی

روش‌های متعدد و مفیدی وجود دارند که حدود و گستره یک جستار را تعریف و مشخص می‌کنند. به‌طور مثال، در جواب به این سؤال که نظریه‌های سیاسی چیست؟ ممکن است به مسائلی که در نظریه‌های سیاسی مطرح می‌شوند توجه کرد یا ممکن است هدف آن را مورد بررسی قرار داد، یا حتی ممکن است «راه حل‌های ارائه شده» را بررسی کرد.

اگر برای تعریف نظریه‌های سیاسی مسائل و مشکلات نقطه آغاز باشند، می‌توان چند موضوع معین را، که در تاریخ آن نظریه مرتباً تکرار شده‌اند، مشخص کرد. این سؤالات «همیشگی»^۱، که مکرر و با ابرام رخ نشان می‌دهند، به منزله هسته مرکزی ذهن مشغولی نظریه‌های سیاسی هستند. «آیا معیارهای طبیعی برای عدالت وجود دارد؟»، «رابطه صحیح بین فرد و جامعه چیست؟»، «قدرت باید به چه کسی تفویض شود؟»، «به چه صورتی دولت می‌تواند آزادی‌های انسانی را تأمین و به چه طریقی آن‌ها را محدود کند؟» انسان چه در پی شورش به ضد جامعه سیاسی باشد و چه در پی بازسازی و یا اصلاح آن، به ناچار با این مسائل و سؤالات مشابه آن‌ها روبه‌رو خواهد بود. تمام نظریه‌پردازان به نحوی با این سؤالات درگیر هستند و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم باید به آن‌ها جواب بدهند. بنابراین، شناخت و درک موضوعات همیشگی در نظریه‌های سیاسی می‌تواند به مقدار

زیادی ما را در درک جامعه سیاسی یاری دهد.^۱

درک سرشت نظریه‌های سیاسی با مطالعه هدف و نهایت آن‌ها و این‌که نظریه‌پردازان به دنبال چه هستند نیز قابل فهم است. آن‌ها می‌خواهند چه چیزی را بدانند؟ کسانی که این رهیافت را دنبال می‌کنند معمولاً به این نتیجه می‌رسند که نظریه سیاسی جستاری است برای فهم عناصر تشکیل‌دهنده «جامعه خوب». مثلاً لئو استراوس، یکی از صاحب‌نظران برجسته نظریه سیاسی، معتقد است که فلسفه سیاسی «کوشش صادقانه‌ای است برای دانستن سرشت امور سیاسی و درک سرشت نظام سیاسی درست یا خوب».^۲ تعریف او راهگشا است. مسلماً تمام نظریه‌پردازان سیاسی بزرگ به این مسئله توجه کرده‌اند. آن‌ها همه آن عناصر تشکیل‌دهنده یک جامعه خوب را - جامعه‌ای که انسان را ناامن و بیچاره نمی‌کند و زندگی رضایت‌بخشی برای او فراهم می‌کند - می‌شناسند و آن‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کنند.

بالاخره، ممکن است نظریه‌های سیاسی را با مطالعه راه‌حلی که ارائه می‌دهند بررسی کرد. نظریه‌های سیاسی چه ادعایی دارند؟ چه قضایایی را مطرح می‌کنند؟ از آن‌جا که نظریه‌های سیاسی راه‌حل‌ها و توصیه‌هایی نیز برای اجرا ارائه می‌دهند، در تاریخ نظریه‌های سیاسی آن‌ها را نظریه‌های «تجویزی» نیز می‌گویند. به عبارت دیگر، نظریه سیاسی نوعی جستار است برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها. کوشش نظریه سیاسی تجویزی این است که به ما بیاموزد چه باید بکنیم و مدعی است که

1. Glenn Tinder, *Political Thinking: The Perennial Questions*, 2nd ed. (Boston, 1974).

این کتاب برای مطالعه نظریه‌های سیاسی مورد بحث ما کتاب مفیدی است. [گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴].

2. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (N. Y. Free Press, 1959), p. 12. [لئو استراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳].

وظایف، تکالیف و آرمان‌ها را می‌داند.

هریک از این نگرش‌ها به تنهایی یا در مجموع درک عمیق و باارزشی از سرشت نظریه‌های سیاسی ارائه می‌دهند. درواقع، درک هر فعالیت فکری، بدون درک روشنی از مشکلات اساسی‌ای که با آن روبروست و هدف‌های روشنفکرانه آن، راه‌حل‌ها و قضایایی که ارائه می‌دهد امکان‌پذیر نیست.

با وجود این، این شیوه‌ها علی‌رغم ضرورتشان ناقص‌اند و تنها بخشی از جستار را در بر می‌گیرند. مثلاً گرچه آن‌ها از «مبدأ» و «غایت» نظریه‌های سیاسی، یعنی سؤالاتی که مطرح شده و جواب‌هایی که ارائه شده، خبر می‌دهند، اما درباره «حد فاصل» آن‌ها و نیز چگونگی گذشتن از مرحله‌ای و رسیدن به مرحله‌ای دیگر سکوت کرده‌اند. برای کامل کردن تصویر نه تنها باید سؤالات سرنوشت‌ساز نظریه‌پردازان را شناخت، بلکه باید از چند و چون پاسخ آن‌ها نیز یاخبر بود. نه تنها باید دانست اهداف کدام‌اند، بلکه باید راه‌های رسیدن به آن‌ها را نیز دانست. نه تنها باید راه‌حل‌های ارائه شده و یا نقطه‌نظرهای آن‌ها را دانست؛ بلکه باید سرچشمه و نحوه توجیه راه‌حل‌ها را نیز دریافت.

«منطق درونی» در مقابل «منطق بازسازی شده»

به نظر نگارنده، برای درک واقعی هرگونه جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی برد. باید به آنچه پرفسور آبراهام کاپلان «منطق درونی» در پدیده‌ها می‌نامد توجه دقیق نمود.^۱

همان‌طور که او می‌گوید، در یک رشته علمی، «منطقی» که بعد از اتمام عمل و با دسته‌بندی موضوعات ارائه شده بازتولید و بازسازی می‌شود، با روندهای عملی شناخت یا منطق درونی تفاوت دارد. افزون بر

1. Abraham Kaplan, *The Conduct of Inquiry* (San Francisco, Chandler, 1964).

آن، این روندها را نمی‌توان با «منطق بازسازی شده» یکی دانست و نمی‌توان آن‌ها را به سطح مزبور تقلیل داد. گرچه منطق درونی با منطق بازسازی شده تداخل آشکار دارد، ولی «نمی‌توان آن‌ها را یکسان تلقی کرد یا بر هم منطبق دانست. و یا همان‌طور که نمی‌شود گفته‌های گیون مورخ را درباره سقوط روم با گفته‌های یک پزشک درباره تب بیمار یکان دانست، نمی‌توان تصور کرد که این دو روش با هم ارتباط دقیق دارند.»^۱ البته، منطقاً می‌توان ادعا کرد که منطق بازسازی شده شیوه تحقیق، بدون یاری گرفتن از پویایی «منطق درونی»، احتمالاً تعریف گمراه‌کننده و تحریف شده‌ای از موضوع ارائه می‌دهد. منطق بازسازی شده تصویری آرمانی از موضوع پیش نیست که ضمناً انتزاعی نیز هست. هر مطلب انتزاعی و آرمانی، صرف‌نظر از جنبه‌های مثبت آن، سوء تعبیر خامی بیش نیست.

اگر برای فهم هر مطلبی صرفاً و یا عمدتاً بر بازسازی‌های بعدی شکل معینی از تحقیق به منزله مبنای درک و استنباط امر مورد نظر تأکید شود، نارسایی به بار می‌آید. در واقع نتیجه کار احتمالاً گمراه‌کننده است. به طور مثال، تامس کوهن در کتابی تحت عنوان *ساختار انقلاب‌های علمی* بحث می‌کند که این دقیقاً بلایی است که علوم تجربی به آن دچار است. به نظر او، از آن‌جا که «بشر برای درک علوم مشاهداتش را بر موفقیت‌های علمی کامل شده بنا می‌کند خود را بیشتر گمراه کرده است.»^۲

در علوم تجربی این نکته مسلم است که اگر به نظریه‌های سیاسی به صورت یک دسته قضایا بنگریم، درک رضایت‌بخشی از آن‌ها به دست نخواهد آمد. مسلماً چنان روشی چیزهایی به ما می‌آموزد، ولی چیزهای

1. Ibid. p. 8.

2. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd ed. (Chicago, 1970), p. 1.

[تامس کوهن، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۹.]

زیادی را هم از دست می‌دهیم. چه بسا که آنچه از دست می‌رود مهم باشد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، نظریه‌های سیاسی تصویرهای نمادین از کلیت‌های نظم یافته هستند. آن‌ها روش‌هایی برای درک جهان‌اند. هرگاه یک نظریه‌پرداز بخواهد عقایدش را به مخاطبانش القا کند، و آن‌ها را وادارد که «جهان را با دید او مشاهده کنند»، به تدابیر و به ملغمه‌ای از استراتژی‌ها و شکل‌های دستوری متوسل می‌شود. او به غیر از جملات ساده، از تمثیل‌ها، استعاره‌ها، اصول موضوعه، داستان‌های تخیلی، اساطیر، جملات تشویقی و حتی امری استفاده می‌کند. او نمی‌تواند، بی‌دغدغه، صرفاً از تعبیر و کلمات رایج بهره بگیرد، چرا که این کلمات معنی‌شان را از «بازی زبان» که کلمات در آن بازی فعال‌اند (و لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف برجسته قرن ما به خوبی این‌را نشان داده است^۱) اتخاذ می‌کنند، و هدف نظریه‌پرداز سیاسی این است که یک بازی کاملاً جدیدی را به ما بشناساند.

افزون بر آن منطق تجربیدی حکم می‌کند که آنچه که «هست» از آنچه که «باید باشد» جدا شود. اگر صرفاً به‌طور منطقی به موضوع توجه شود، عباراتی که «هست‌ها» را توضیح می‌دهند هرگز قادر نیستند آنچه را که «باید باشد» توضیح بدهند. بنابراین هنر بزرگ نظریه‌های سیاسی ارائه طریقی است که با آن این دو هنجار، اگر نه با «منطق»، دست‌کم به‌طور «طبیعی» تلفیق شوند. منطق بازسازی شده انسان را و می‌دارد که

۱. «ویتگنشتاین در کتاب *آمی* نظریه قدیم خود را، که در اصل یک زبان کامل علمی وجود دارد که وظیفه آن تنها شرح دادن جهان است، رها کرد و زبان را همچون مجموعه‌ای نامعین از فعالیت‌های اجتماعی دانست که هریک از کاربردهای آن مقصودی جداگانه دارد.

ویتگنشتاین هریک از این کاربردهای جداگانه را یک بازی زبان می‌داند. درست است که یک کاربرد زبان بیان جهان است، و یک راه هم برای آن وجود دارد که همان «تصویر کردن» است، اما کاربردهای فراوان دیگر هم وجود دارد، مثل به کار بردن زبان برای درخواست، سپاس، نفرین، سلام و دعا» (داریوش آشوری، گشت‌ها، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۶).

جزء «توصیفی»^۱ را از جزء «تجویزی»^۲ نظریه‌های سیاسی جدا کند؛ که این بار نیز نتیجه جز تحریف چیز دیگری نیست. مقتضیات منطق ایستای عمل بعدی انسان را وامی‌دارد تا به یکی از مهم‌ترین ابعاد نظریه‌های سیاسی بی‌توجه باشد. این روش درک چگونگی رابطه بین جهان‌بینی ارائه شده و عکس‌العمل‌های طبیعی و مناسب براساس آنرا مسدود می‌کند. افزون بر آن، این روش ابزار درک این واقعیت مهم را از انسان می‌گیرد که یک بینش گسترده نظریه‌های سیاسی «ارائه دهنده تصویری از سعادت و برقرار کننده ارزش‌هایی است که زندگی بشر بدون آن‌ها قابل دوام نیست».^۳

رهیافت منطق بازسازی شده همچنین کلیت بعد وجودی نظریه‌های سیاسی را - که در واقع بعد پویا و جاذب آن‌ها است - از میان برمی‌دارد و محو می‌کند. نظریه‌های سیاسی در دنیای واقعی با مسائل شاق انسانی سروکار دارند. نظریه‌های سیاسی از سردرگمی‌ها، سرگشتگی‌ها، محرومیت‌ها و بحران‌هایی که نظریه‌های نومیدانه در پی حل و غلبه بر آن‌ها است آغاز می‌کنند. آن‌ها با خواسته‌ها و نیازهای انسانی درگیرند و با جدیت تمام به دنبال ارضای آن خواسته‌ها و نیازها می‌باشند. البته مطالعه نظریه‌های سیاسی با روش منطق بازسازی شده نه این‌که غلط و بی‌فایده باشد، ولی به این می‌ماند که انسان برای مطالعه حیات بشر از جسم مرده او آغاز کند.

از آن‌جا که انتزاع نمودن بعد از عمل منطق بازسازی شده می‌تواند گمراه‌کننده باشد، برای فهم هر شیوه پژوهش و خصوصاً نظریه‌های سیاسی نباید قضایای ناشی از این نظریه‌ها آغاز مطالعه باشند، بلکه به زبان فیلسوف علم، استیفن تولمین، «تفکر فعال، زنده و از نظر تاریخی در

1. descriptive. 2. prescriptive.

3. Charles Taylor, «Neutrality in Political Science» in Laslett and Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society* (N. Y., 1967), p. 56.

حال رشد که در چارچوب آن‌ها مفاهیم فایده‌جمعی و کلی دارند» باید نقطه آغاز باشد. همان‌طور که تولمین می‌گوید:

این تغییر نگرش انسان را و می‌دارد تا تجزیه و تحلیل‌های ایستا و «سرسری» را که متفکران با آن‌ها مفاهیم روزمره علوم طبیعی و دیگر فعالیت‌های فکری را توضیح داده‌اند رها کند. به جای آن، انسان باید «تصویر متحرک» تاریخی از فعالیت و روند تفکر ارائه دهد و از آن طریق امیدوار باشد که در نهایت پویایی تاریخی مفاهیم را درک کند و بدین نحو سرشت و ریشه «منطق» آن‌ها را دریابد.^۱

مطالعه آثار کلاسیک

آثار کلاسیک نظریه‌های سیاسی چنین سابقه مشخص تاریخی را، که خیلی ضروری هم هست، ارائه می‌دهند. تنها با کارآموزی و دنیاله‌روی از روش متفکران برجسته می‌توان علم اندوخت. اگر مشغله‌ها، اهداف و تصورات مشخص اندیشمندانی چون روسو، لاک و یا هگل درک شوند، بسیاری از محدودیت‌های نگرش «سرسری ایستا» روشن می‌شود. در واقع، دانشمندان و محققان مختلف حرفه خود را دقیقاً با این روش می‌آموزند. آن‌ها نه از طریق مطالعه چند کتاب انتزاعی درباره اصول و روش، بلکه از طریق پیروی از الگوی کاردانان شناخته شده پی می‌برند که چگونه باید گیاه‌شناس، فیزیک‌دان و یا نظریه‌پرداز سیاسی شد.

در عین حال، تعلیم نظریه‌های سیاسی صرفاً از طریق مطالعه آثار کلاسیک، صرف‌نظر از اهمیت آن‌ها، نیز خطرناک و محدودیت‌هایی همراه دارد.

1. Stephen Toulmin, *Human Understanding*, (Princeton, N. J. 1972), Vol. I, p. 85.

نخست، گرچه کتب کلاسیک تماماً راه‌حل‌های نظام یافته‌ای نیستند، ولی «دستاوردهایی کامل» هستند. آن‌ها منطق «تشریحی» ای را مجسم می‌کنند که به ندرت با منطق «پژوهشی» برابری می‌کند. مطالعه دقیق کتاب‌هایی مانند قرارداد اجتماعی و یا جمهور ممکن است درک نسبتاً خوبی از برداشت روسو و افلاطون از نظم سیاسی ارائه دهد، اما بدون فعالیت و پیگیری هوشمندانه ممکن است کاملاً روشن نشود که این برداشت‌های شکل گرفته از کجا آمده‌اند، چه انگیزه‌ای روسو و یا افلاطون را بر آن داشت که جهان‌بینی آن‌چنانی داشته باشند. و چرا باید عقاید خود را آن‌چنان وادار کننده بدانند. اگر منطق درونی اندیشه‌های آنان درک نشود، همین نقص درک نادرستی از نظریه‌های آن‌ها به دست می‌دهد.

دوم، اتکای صرف بر آثار کلاسیک به اتمام رسیده ممکن است این تصور را القا کند که نظریه‌های سیاسی آثار عتیقه هستند. آثار کلاسیک مسلماً محصول زمان‌ها و جوامع گذشته هستند و به همین دلیل انسان ممکن است تصور کند که نظریه سیاسی شاخه‌ای از تاریخ تفکر است. اگر این حرف درست باشد، پس منطقی است اگر مطالعه آن‌ها به مورخان تاریخ تفکر و یا افرادی که کنجکاوی‌شان به امور باستانی است واگذار شود. در واقع، به همین دلیل است که پرفسور دیوید ایستون مدعی است که بی‌اهمیت شمردن نظریه‌های سیاسی در سال‌های اخیر به دلیل همین طرز تفکر است.^۱

سوم، از آن‌جا که آثار کلاسیک محصول زمان‌ها و جوامعی هستند که احتمالاً با زمان ما و جوامع کنونی ما کاملاً متفاوت می‌باشند، و همچنین از آن‌جا که ممکن است با روش‌ها و طرقی بیان شده باشند که با روش‌های این زمان کاملاً بیگانه باشند، احتمال دارد که درک

1. David Easton, *The Political System*, 2nd ed. (N. Y. Knopf, 1971), chap. 10.

آن‌ها - به خصوص برای افرادی که آشنایی چندانی با تاریخ تفکر ندارند - بسیار مشکل باشد. مثلاً افلاطون کتاب *جمهور* را با «پرسه زدن به طرف پیرائوس»، هابز کتاب *لویاتان* را با بحثی درباره طبیعت حرکت، و ادموند برک کتاب *تفکراتی درباره انقلاب فرانسه* را با جدلی با دکتر ریچارد پرایس «عالی جناب روحانی برجسته و ناسازشکار» آغاز می‌کنند. چنین آغازهایی به ترتیب در زمینه دراماتیکی، منطقی و تاریخی هریک کاملاً پر معنی است؛ البته مفهوم اصلی این آغازها با مطالعه سرسری روشن نمی‌شود. چنین بحثی درباره موضوعات کاملاً اساسی و ظاهراً پیچیده‌ای چون مفهوم «وضع طبیعی» نیز صدق می‌کند.

و بالاخره، از آن‌جا که کتب کلاسیک نظریه‌های سیاسی به شیوه‌ها و در زبان‌های گوناگون نوشته شده، ممکن است اصلاً مشخص نشود که مجموع آن‌ها سنت منطقاً منسجم گفتمان را بنا نهاده و تقریباً با مسائل اساسی مهم و یکسانی سروکار دارند. وجه اشتراک این کتب به سادگی مشخص نمی‌شود. اگر عناصر و یا دل‌نگرانی مشترک بین این کتب دریافت نشود، مسلماً مقایسه بین نظریه‌پردازان، اگر غیرممکن نباشد، بسیار مشکل است. افزون بر آن، مشکل می‌توان چگونگی این واقعیت را دریافت که آن‌ها علی‌رغم اختلافات زمانی، مکانی و «زبانی» (به معنی واقعی کلمه) قادرند با یکدیگر و همچنین با ما صحبت کنند.

در عین حال، همان‌طور که تمام پژوهندگان نظریه‌های سیاسی به خوبی درمی‌یابند، آثار کلاسیک نظریه‌های سیاسی و شیوه‌های جستاری به‌طور گوناگون مجسم در آن‌ها نه غیرقابل فهم‌اند، نه کاملاً عتیقه، و نه آن‌قدر متنوع و پراکنده‌اند که مقایسه آن‌ها ممکن نباشد. کسانی که با تلاش و صرف وقت فراوان این رمزها را شکافته‌اند کاملاً آگاه‌اند که مباحث و موضوعات نظریه‌های سیاسی کاملاً پر معنی است و مشمول مرور زمان نمی‌شود. در واقع، تمام افرادی که در یک جامعه مدنی زندگی می‌کنند و تصمیماتی اتخاذ می‌کنند، تا حدودی نظریه‌پرداز

سیاسی هستند. انسان به ناچار براساس مجموعه‌ای از بیاورها و برداشت‌های اساسی درباره‌ی ماهیت سیاست - حتی اگر در بسیاری موارد شکل نگرفته، اشتباه و نیمه منطقی باشند - دست به عمل می‌زند.^۱

هدف نظریه‌های سیاسی آن است که آن اعتقادات بشر را که راهنمای رفتار سیاسی او است واضح، منسجم و بر پایه‌های استوار قرار دهد. در این تعبیر، نظریه‌های سیاسی یکی از اساسی‌ترین تجلی‌ها کوشش بشر برای «منطقی» بودن است. انسان به کمک آن‌ها می‌خواهد به موجودی تبدیل شود که زندگی روزمره‌اش به مدد عقل و نه با هوس‌های کورانه نفس اداره می‌شود. نظریه‌پردازان سیاسی به این علت از دیگران متمایز نمی‌شوند که «دارای» بینش سیاسی هستند، بلکه به علت «کیفیت» بینش‌شان از دیگران متمایز هستند. آن‌ها مردان و زنانی هستند که کوشش دارند به سیاست به شیوه‌ای اساسی «معنی بدهند». آن‌ها کنوشیده‌اند بینش سیاسی‌شان روشن، هماهنگ و بر جامع‌ترین دانش بشر از سرشت آدمی و طبیعت عالم بنا شود. تمام کسانی که به دنبال رفتار منطقی هستند می‌توانند از آن‌ها درس بگیرند و زندگی آن‌ها را الگو قرار دهند. شاهکارهای نظریه‌های سیاسی نه تنها ادراکات عمیقی از دنیای سیاست به انسان نشان می‌دهند، بلکه تا حدودی به او می‌آموزند که با زندگی‌اش چه کند.

نظریه‌ی سیاسی: چارچوبی پویا

غرض از نگارش گفتارهایی که در فصل‌های بعدی خواهند آمد ارائه‌ی شیوه‌ی جستار و ارائه‌ی چارچوبی برای فهم نظریه‌های سیاسی است. نظریه‌پردازان سیاسی، صرف‌نظر از اختلاف چشمگیر در سبک و

۱. برای مطالعه درباره‌ی تشخیص به اصطلاح «ایدئولوژی ناپیدا» نگاه کنید به:

Robert E. Lane, *Political Ideology* (N. Y. 1962).

مفاهیم، نه تنها با مسائل اساسی یکسانی سروکار دارند، بلکه برای پاسخ‌گویی به این مسائل روشی نسبتاً همگون اتخاذ کرده‌اند. معمولاً این الگوی همگون جستار در آثار به اتمام رسیده این نظریه‌پردازان به وضوح دیده نمی‌شود. از آنجا که ترتیب ارائه اجزای نظریه سیاسی اغلب پس و پیش می‌شود، ترتیب اندیشه و برداشت عملی نیز مخدوش می‌گردد. مثلاً، «نتیجه» فرایند تحقیق ممکن است به صورت «پیش‌فرض» و یا صغری و کبری ارائه شود. اما مهم این است که الگو موجود است و در صورت تمایل می‌توان بدان رجوع کرد. با دنباله‌روی از نویسندگانی چون تولمین، کاپلان و کوهن نظم و نحوه ارائه این کتاب نیز درک «منطق درونی» نظریه‌های سیاسی است. نگارنده از جایی آغاز می‌کند که نظریه‌پردازان خود آغاز کرده‌اند، نه از نتیجه و نه از سؤالات انتزاعی بلکه احساس مشخص سردرگمی و حیرتی که در ابتدا نظریه‌پردازان را به تفکر واداشته است. روند جستار، پس از آغاز، خود پویایی درونی پیدا خواهد کرد. پاسخ به سؤالات اولیه و ارائه راه‌حل سؤالات جدید را مطرح می‌کند که به نوبت باید به آن‌ها رسیدگی کرد. جواب به این سؤالات مسائل دیگری در سطوح دیگری مطرح می‌کنند و این روند تا مرحله‌ای که نظریه‌پرداز به برداشت «نمادین [خود] از کلیت نظم یافته» صیقل علمی می‌زند ادامه پیدا می‌کند. در این مرحله و فقط در این مرحله است که سیاحت اکتشافی و ذهنی نظریه‌پرداز به پایان می‌رسد؛ تنها پس از این موفقیت است که سردرگمی اولیه که انگیزه جستار شده بود برطرف می‌شود.

چارچوب پویای «منطق درونی» نظریه‌های سیاسی، که نگارنده به کار می‌گیرد، در ذات و جوهر خود نه گسترده است و نه صرفاً به مطالعه نظریه‌های سیاسی اختصاص دارد. در واقع الگویی است برای اذهان فعال و جوینده راه‌حل.

دلیل این است که هدف اساسی نظریه‌پردازان ارائه راه‌حلی برای

«مشکلات» است. البته مشکلات زندگی سیاسی صرفاً به معضلات فکری انسانی اختصاص ندارند، بلکه بحران‌های موجود را نیز شامل می‌شوند که در واقع نقطه آغاز کار نظریه‌پرداز سیاسی است. به عبارت دیگر، نظریه‌پرداز از بحران‌های سیاسی، که جامعه یا آن‌ها درگیر است، آغاز می‌کند. او می‌کوشد که ابعاد و سرشت بحران‌های اجتماعی را دریابد و در عین حال به دنبال ارائه شیوه‌های حساب‌شده و متکی به تعمق در جوانب موضوعات مطرح شده است تا مردم به کمک آن‌ها، و نه با روش یادگیری از شکست‌ها، با مسائل برخورد کنند. به همین دلیل، مطالعه «منطق درونی» نظریه‌های سیاسی موضوع گفتار دوم است و از مرحله‌ای آغاز می‌کند که نظریه‌پرداز سیاسی بحران سیاسی و بی‌نظمی در زندگی سیاسی را دریافته است.

به نظر می‌رسد که تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند. هر از گاهی نظریه‌پردازانی پیدا می‌شوند که کاملاً از وضع موجود راضی هستند و صرفاً کنجکاوی فکری آن‌ها را بر آن داشته که بنیان‌های نظم موجود را مورد بررسی قرار دهند. چنین نظریه‌پردازانی استثنا هستند. اکثر نظریه‌پردازان آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که جداً احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. گاهی این کار بسیار ساده است. بحران‌های رکود اقتصادی و یا جنگ‌های داخلی احتمالاً برای همه قابل درک است. اما گاهی صرف شناسایی مشکل خود به تعمق نیاز دارد. بعد از این‌که مشکل به خوبی شناسایی شد، نظریه‌پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. باید به مطالعه دقیق در علل نامنظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی‌ای که مشاهده کرده است پردازد. کشف علل و موجبات معمولاً خیلی مشکل و دشوار است. الگوهای فکری بعضی نظریه‌پردازان سیاسی تلاشی برای رسیدن به این هدف است. روند تشخیص علل موضوع بحث گفتار سوم است.

در قدم بعدی طبیعتاً نظریه‌پرداز جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن مشکل یا معضل سیاسی به شیوه مؤثری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و با آن برخورد شده است. او در این مرحله معمولاً تخیلات خود را به خدمت می‌گیرد، و می‌کوشد تصویر یک نظم سیاسی را که در زمان او وجود ندارد ترسیم کند. بازسازی خیالی دنیای سیاسی در ذهن نظریه‌پرداز موضوع گفتار چهارم است.

بالاخره، نوبت به آن جزء از نظریه‌های سیاسی می‌رسد که گاهی به عنوان خضیصه بارز نظریه‌های سیاسی تلقی می‌شود. منظور آخرین جزء یعنی مرحله ارائه راه حل است. پس از شناسایی شکست‌های نظام سیاسی، پس از تشخیص علل شکست‌ها، و پس از ترسیم تصویر نظام سیاسی احیاء شده، نظریه‌پرداز به احتمال زیاد پیشنهادات عملی ارائه می‌کند. او طبعاً توصیه‌هایی برای اعمال سیاسی ارائه می‌دهد که به نظر او به بهترین وجهی مشکل مطرح شده را حل و فصل می‌کند. گاهی نظریه‌پرداز صریح و روشن توصیه‌هایش را ارائه می‌دهد. مثلاً راه‌حل‌های ماکیاولی، که قسمت اعظم نوشته‌های او را تشکیل می‌دهند، احکامی برای زمامداران‌اند، مواردی هم هست که توصیه‌ها واضح و نظام یافته نیستند. در هر دو صورت نکته قابل تأکید شیوه‌ای است که این راه‌حل‌ها در تجزیه و تحلیل مطرح می‌کنند. گفتار پنجم این مرحله از نظریه‌های سیاسی را توضیح می‌دهد.

ترتیب این مراحل احتمالاً در عمل تا حد کاملاً محدودی پس و پیش می‌شود. به طور مثال، هرگونه توصیه و راه‌حل در آخرین مرحله ارائه می‌شود. توصیه‌هایی که برای یک تصمیم سیاسی مشخص ارائه می‌شوند وقتی منطقی و پرمعنی هستند که، پس از شناسایی مشکل، تشخیص علل آن و این که چه چیزهایی یک راه‌حل را تشکیل می‌دهند ارائه شوند. تا وقتی که به این مسائل بنیانی از قبل پاسخ داده نشود، صحبت کردن از راه‌حل فریاد زدن در خلاء است.

با همان منطق، مرحله تجزیه و تحلیل ریشه‌های مسئله منطقاً نمی‌تواند قبل از مشاهده بحران و بی‌نظمی باشد.

بنابراین، حتی اگر در مرحله ارائه نظریه سیاسی این نظم رعایت نشود، در روند جستار، ترتیب این مراحل همیشه به ترتیب زیر است:
۱. مشاهده بی‌نظمی؛ ۲. تشخیص علل آن؛ و ۳. ارائه راه‌حل.

چهارمین جزء روند نظریه‌پردازی، یعنی تصویر جامعه احیا شده، به «جسم شناور» می‌ماند. این مرحله ظاهراً باید قبل از ارائه راه‌حل بیاید، ولی ممکن است قبل یا بعد از تشخیص علل بی‌نظمی ارائه شود. حتی گاهی ممکن است قبل از مشاهده بی‌نظمی باشد. در بیشتر موارد، تصویر جامعه احیا شده احتمالاً، به شیوه دیالکتیکی، با مشاهده بی‌نظمی و تشخیص علل آن مرحله به مرحله ظاهر می‌شود.

مراحل مختلف روند کاملاً با هم مربوط هستند، ولی کلیت یکپارچه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. صورت و محتوای هر مرحله از پژوهش، بی‌آن‌که کاملاً حدود، صورت و محتوای مرحله بعدی را معین کند، اساساً به آن شکل می‌دهد. هر مرحله انجام شده در روند پژوهش بر مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود؛ البته هر مرحله آفرینندگی خود را دارد که آن را از دنباله صرف مرحله قبلی بودن فراتر می‌برد.

به طور مثال، مرحله تشخیص علل مسئله تا حدودی از مشاهده بی‌نظمی نشأت می‌گیرد، زیرا مرحله مشاهده بی‌نظمی علایم مرض‌هایی را نشان می‌دهد که علل آن‌ها مورد مطالعه است. با وجود این، نتایج مرحله تشخیص در ابتدا روشن نیست، چرا که صرف مشخص کردن علایم ورشکستگی، علل آن‌ها را توضیح نمی‌دهد. به همین ترتیب، توصیه‌هایی که نظریه‌پرداز ارائه می‌دهد تنها با مطالعه مرحله قبلی مشخص می‌شوند. قضاوت‌ها و تصمیم‌های استراتژیک متعددی باید اتخاذ شوند تا راه‌حل نهایی معین گردد. به مثال‌های زیر توجه کنید: انسان می‌تواند در این باره با افلاطون کاملاً موافق باشد که آتن ورشکسته بود،

وگرنه چطور می‌توانست سقراط را به مرگ محکوم کند. اما می‌تواند با راه‌حل نهایی او یعنی با نظامی که او در جمهور ارائه می‌کند مخالف باشد. یا این‌که انسان ممکن است کاملاً با بحث مارکس متقاعد بشود که اقتصاد سرمایه‌داری طبقه کارگر را استثمار و از خود بیگانه می‌کند، ولی راه‌حل را در دیکتاتوری طبقه کارگر نداند (و یا در این مورد به خصوص به ضرورت دیکتاتوری طبقه کارگر معتقد نباشد).

گفتار دوم

بحران و مشاهده بی‌نظمی

نظریه‌های سیاسی به مروارید می‌مانند: منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی‌آیند. اکثر نظریه‌های سیاسی، یا لاقابل اکثر نظریه‌های «حماسی»، برای این نوشته شده‌اند که به بعضی از مشکلات واقعی و مبرم بپردازند. این مسائل توجه نظریه‌پرداز را «می‌طلبند»: آن‌ها به تحقیق صرف بسنده نمی‌کنند. نظریه‌پردازان به علت ضرورت عملی فهم آن دسته از مشکلات سیاسی، که موجد دردسر و رنج شده‌اند و چه بسا افراد زیادی را در چنبر خود اسیر کرده‌اند، مجبور به نوشتن شده‌اند. در دوره‌هایی که مردم خوشبخت هستند و کمتر موجبی برای شکایت از اوضاع جامعه وجود دارد، نظریه‌های سیاسی ژرف از نوادر است. وقتی آدموند برک ادعا می‌کند که عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود، در واقع حرف درستی می‌زند. او می‌نویسد: «توده مردم وقتی خوشحال‌اند به نظریه‌های سیاسی اشتیاقی ندارند و حس کنجکاوی نسبت به آن نیز نشان نمی‌دهند. در واقع، اگر مردم یک جامعه با رغبت به نظریه‌های سیاسی توجه کنند، معنی‌اش این است که کشور به روش نادرستی اداره

می‌شود.^۱ امریکایی‌ها که اصولاً توجه چندانی به نظریه‌های سیاسی ندارند تصور این است که به دلایل ذکر شده در بالا است. این بدین معنی نیست که امریکا دچار تخصم‌های سیاسی و آشفتگی نشده است، بلکه معمولاً اختلافات و برخوردهای بروز کرده در آن جامعه از منافع فردی و گروهی سرچشمه گرفته است و کم‌تر جدال بر سر اصول اساسی است. درگیری‌های سیاسی در امریکا معمولاً در چارچوب و اصول قبول شده‌ای در خصوص اصول بروز می‌کند که حتی کاملاً هم تعریف نشده‌اند. به دلایل متعدد جامعه‌شناختی و تاریخی اهمیت فرضیات لیبرالی جان لاک در باب نظم سیاسی امری نسبتاً پذیرفته شده تلقی می‌شود. این اعتقادات تا آنجا پذیرفته شده تلقی می‌شوند که علت وجودی آن‌ها فراموش می‌شود. همان‌طور که لوئیس هارتز می‌گوید:

در امریکا هرگز یک جنبش و یا حزب سیاسی لیبرال وجود نداشته است. آن‌چه داشته‌ایم شیوه زندگی امریکایی بوده است که در واقع از افکار جان لاک - بدون اطلاع از نقش وی در این مسئله - صیقل ملی خورده‌ای است.^۲

امریکایی‌ها که از قبول بنیان‌های اعتقادی سیاسی جامعه‌شان - که اغلب هم سازمان یافته و شناخته شده نیست - نسبتاً احساس رضایت خاطر می‌کنند، در سیاست از رهیافت «اصالت عمل»^۳ پیروی می‌کنند. اگر اساس و بنیان نظام پایدار باشد و یا اعتقاد به استحکام آن موجود باشد، مسائل خاص یک به یک و از طریق آزمون و خطا فیصله می‌یابند. به جای توجه به ریشه مسائل سیاسی یعنی حوزه‌ای که نظریه پردازی ضرورت

1. Quoted by Daniel Boorstin, *The Genius of American Politics*, (Chicago, 1953), p. 3.

2. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, (N.Y., Harcourt Brace, 1955), p. 11. 3. pragmatism

پیدا می‌کند، امریکایی‌ها با «زد و بندهای ناشیانه» پیش می‌روند. براساس تعبیر ادموند برک، این عدم توجه به نظریه‌پردازی احتمالاً از یک وضع سیاسی نسبتاً پایدار حکایت می‌کند. البته این مزیت عملی سیاسی به زیان تفکر تمام می‌شود. عدم مهارت و پیچیدگی فکری در گستره سیاست امریکا، با این‌که از محاسن آن نظام است، چیزی نیست که بتوان در تاریخ اندیشه به آن مفتخر بود.

چه بسا که بی‌توجهی به نظریه‌های سیاسی ضررهای عملی بسیاری به‌بار آورد. به‌طور مثال، یکی از دلایل این‌که امریکا در فهم دیگر کشورها و ملل و این‌که در رابطه‌اش با آن‌ها دچار مشکل است همین نکته است به صرف این‌که برخی اصول در امریکا مهم هستند نباید تصور شود که همه باید به آن‌ها معتقد باشند. این خیال خامی است که به درک امریکایی‌ها از ریشه منازعات بین‌المللی و راه‌حلی‌هایی که ارائه می‌کنند لطمه می‌زند. چه بسا امریکایی‌ها اغلب مثل آن سناتوری هستند که نمی‌فهمید چرا اعراب و اسرائیلی‌ها مثل مسیحیان خوب دور هم نمی‌نشینند و مسائلشان را حل و فصل نمی‌کنند.

حتی در حوزه سیاست داخلی، نبود پیچیدگی نظری ممکن است زبان‌های فراوانی به‌بار آورد. چه بسا که مشکلات سیاسی عمیق‌اند و صرفاً با «زد و بند ناشیانه» حل و فصل نمی‌شوند. بدون درک ریشه مشکلات، انسان احتمالاً از چاله درمی‌آید و به چاه می‌افتد.

اجتماعی کردن و «براندازی»

وقتی اوضاع اجتماعی مرتب است، تجزیه و تحلیل ژرف و کاوشگرانه نظم سیاسی هم عملاً بی‌فایده است و هم مشکل. هدف تشکیلات اداری در هر جامعه این است که افراد خود را به قبول برداشت‌های حاکم تشویق کند. کودکان از ابتدا یاد می‌گیرند که تلقی‌های

سیاسی «صحیح» و رفتارهای مناسب کدام‌اند. به طور مثال، مردم در امریکا می‌آموزند که «روش زندگی امریکایی» خوب و ستایش‌آمیز است؛ که «آزادی» و «دموکراسی» چیزهای بسیار خوبی هستند و این‌که نظام سیاسی آن کشور تجسم والای این فضیلت است. در نظام‌های سیاسی دیگر گرچه روند عمل یکسان است، اما مضمون پیام توفیر می‌کند. کودک کوبایی از زمان تولد یاد می‌گیرد که «امپریالیسم یانکی» خطرناک‌ترین دشمن جامعه است و این‌که فیدل کاسترو رهبر بزرگی است که کشور او را آزاد کرده است.

«حقایق» دنیای سیاست از طریق تعلیم و تربیت - مثلاً از طریق کلاس‌های رسمی و یا احترام به پرچم - و تا حدودی از طریق تعالیم غیررسمی یا تقلید از رفتار و کردار اطرافیان القا می‌شوند. اگر اطرافیان با شنیدن کلماتی مثل «کمونیسم»، «فاشیسم» و یا «امپریالیسم یانکی» ترس و وحشت کنند، انسان نیز آن‌ها را پدیده‌های خطرناک تلقی خواهد کرد. با همان مطلق اگر اطرافیان به قانون اساسی و «بنیانگذاران جامعه امریکایی» یا «میهن سوسیالیستی» وفادار باشند و به آن‌ها احترام بگذارند، انسان نتیجه می‌گیرد که کار درستی است و باید به این چیزها وفادار بود.

خانم لیلیان اسمیت در کتاب خود تحت عنوان قاتلان رؤیا، که درباره زندگی دوره کودکی خود در جنوب امریکا است، مثال هوشمندانه و حساسی از روند اجتماعی کردن ارائه می‌دهد. او شیوه‌هایی را توصیف می‌کند که از طریق آن‌ها باورهای سیاسی و رفتارهای اجتماعی «صحیح» به افراد اجتماع، به خصوص نسل جوان، القا می‌شود:

درباره این موضوعات کسی رسماً تعلیم نمی‌دیند، با این حال، ما درس خود را خوب یاد گرفتیم. ما نظام پیچیده محرمات، جرایم و پاداش‌ها، رفتارها، تغییر صداها، کلمات و احساس‌ها را همراه با عباراتمان، عادات دستشویی رفتنمان و بازی‌هایمان یاد گرفتیم. من به یاد نمی‌آوردم چگونه و کی یاد گرفته بودم که خدا مهربان است،

عیسی مسیح پسر اوست و برای عرضه خیر و برکت برای بشر فرستاده شده، و این که همه مردم از یک پدر و مادر خلق شده‌اند؛ به همراه این‌ها یاد گرفتم که من از سیاهان بهتر هستم، مردم سیاه‌پوست جای پایین‌تری در اجتماع دارند و باید در همان‌جا بمانند، سکس قبل از ازدواج چیز بدی است و این که جنوب [ایالات متحد] دچار مصیبت ویران‌کننده‌ای خواهد شد اگر من با سیاهان با مساوات رفتار کنم...

تعلیم من از روز تولدم آغاز شد. در یک چارچوب پیچیده و آن قدر عریض و طویل بزرگ شدم که به طور خلاصه نمی‌توان آنرا توصیف کرد. منم یاد گرفتم چگونه با معیارها کنار بیایم. یاد گرفتم که می‌توان در آن واحد هم یک مسیحی بود و هم یک سفیدپوست جنوبی؛ می‌توان در آن واحد هم یک خانم محترم بود و هم موجود سنگ‌دل و متکبر؛ می‌توان شب‌ها عبادت کرد و روزها سوار ماشین مخصوص سفیدپوستان شد و هر دوکار را به راحتی انجام داد. من یاد گرفتم که به دموکراسی معتقد باشم و با شنیدن کلمه «دموکراسی» مشعوف شوم، ولی در عمل از صبح تا شب از بردگان کار بکشم... و ما بیشتر از رفتارها چیز یاد می‌گرفتیم تا از پندها و نصایح. از یک بالا انداختن ابرو، یک لطیفه، یک صدای مرتعش، یک حرکت دست یا صورت و از یک سکوت طولانی بیشتر چیز یاد می‌گرفتیم تا از یک جمله طولانی.^۱

درونی شدن این درس‌ها بر نقشه عالم میاست تأثیر بسیار عمیق دارد و نباید آن‌ها را سطحی تلقی کرد. ظاهراً نه ضروری است و نه کاملاً مناسب که آن‌ها را نه به‌طور ضمنی بلکه به صراحت بیان کنیم. چنان‌کاری

1. Lillian Smith, *Killers of the Dream* (N. Y. 1963), pp. 17, 19, 75.

این شبهه را پیش خواهد آورد که این‌ها مقوله‌هایی هستند قابل بحث و جدل و نه صرفاً حقایقی که پذیرفته شده‌اند. این باورها از «وجدان خودآگاه تا رگ و پی انسان پیش می‌روند تا جایی که به سختی می‌توان آن‌ها را از بین برد»^۱

روند اجتماعی کردن جزء جدا ناشدنی هر جامعه سیاسی است. هیچ جامعه‌ای بدون القای هدف‌ها و فلسفه وجودی خود به افرادش نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و رشد کند. اگر قادر به چنین کاری نشد، «مشروعیت» خود را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر، اگر جامعه‌ای نتواند ارزش و اهمیت خود را به اعضایش القا کند، قادر نخواهد بود وفاداری و همکاری آن‌ها را جلب کند. اگر چنین اتفاقی افتاد، جامعه به خطر افتاده است. در آن صورت، قادر نخواهد بود قاطعانه خطر عوامل خارجی را دفع کند. از طرفی نظم اجتماعی داخلی نیز از هم خواهد پاشید. به همین دلیل است که نظریه‌ها و نظریه‌پردازان سیاسی اغلب «براندازنده» تلقی می‌شوند. هدف نظریه‌های سیاسی این است که اصول اساسی و زیربنایی نظام سیاسی را مورد بررسی نقادانه قرار دهند. در آن صورت منطقی است اگر اربابان قدرت بررسی موشکافانه از آرمان‌های جامعه را ناحوشایند و چه‌بسا خطرناک تلقی کنند. نظریه‌های سیاسی چه‌بسا وفاق اجتماعی را زیر سؤال ببرند و یا مشروعیت نظام حاکم را به خطر بیاندازند. از نقطه نظر زمامداران، اگر مردم به جای زیر سؤال بردن باورهای سازمان یافته اجتماع، آن‌ها را هنجارهای قبول شده تلقی کنند خیلی بهتر خواهد بود.

نباید فراموش کرد که آنتی‌ها سقراط را به جرم خطرناک بودن به مرگ محکوم کردند. عادت او، که تمام چیزهایی را که دیگران جزء پدیده‌های عادی تلقی می‌کردند مورد تردید قرار می‌داد، موجبات محاکمه و سپس

اعدام او را فراهم آورد. او به «بی‌تقوایی و فاسد کردن جوانان» متهم بود، زیرا او به تعبیر خودش روشنفکری «خرمگس» مسلک بود [که نیش می‌زد و هوشیار می‌کرد]. جوانانی که خواستار محضر او بودند مورد تردید قرار دادن باورهای حاکم را از سوی او محرک و برانگیزاننده می‌یافتند. از آن طرف، زمامداران دولت-شهر آتن، که در وضع متزلزلی بودند، این مورد تردید قراردادها را خطرناک و تهاجمی می‌یافتند. بنابراین، به امید ساکت کردن و یا واداشتن او به تکذیب حرف‌هایش وی را دستگیر کردند. وقتی در این کار موفق شدند و سقراط هم به تبعید رضایت نداد او را به قتل رساندند.

بنابراین، نظریه‌پردازی سیاسی می‌تواند حرفه خطرناکی باشد. سؤالاتی که نظریه‌های سیاسی مطرح می‌کنند همیشه خوشایند نیست. جوامع استبدادی تام مصرانه روش‌هایی اتخاذ می‌کنند که از ریشه‌گیری هرگونه نظریه سیاسی انتقادی جلوگیری کند. این نظام‌ها نظیر جوامع تحت حکومت مذهبی‌اند که در آن‌ها تنها باورهای «رسمی و ارتدوکس» مجاز می‌باشند. تا جایی که به عقیده سیاسی مربوط می‌شود، تنها ایدئولوژی رسمی قابل ترویج است. هرگونه مورد تردید قرار دادن اصول عقاید حاکم بدعت‌گذاری و الحاد تلقی می‌شود.

اوضاع در جوامع لیبرال قدری توفیر می‌کند. در این‌گونه جوامع آزادی بیان تضمین شده است و با چنین تضمینی به‌طور جدی به دنبال نظریه سیاسی رفتن امکان دارد. با وجود این، حتی در چنین جوامعی نیز آنچه در حرف (تئوری) قبول می‌شود ممکن است در عمل زیر پا گذاشته شود. در حالی که مردم امریکا در حرف علاقه خود را به آزادی بیان ابراز می‌دارند، تحقیقات علوم سیاسی و همچنین تاریخ نظریه‌های سیاسی در امریکا نشان می‌دهد که احتمالاً به تفکرات ضد امریکایی اجازه بروز در ملاء عام داده نخواهد شد. سقراط‌ها احتمالاً در امریکا جایی ندارند. امریکا نیز همانند اکثر جوامع

مایل است از نظام سیاسی‌اش تعریف شود تا انتقاد. از آن‌جا که سؤالاتی که نظریه‌های سیاسی مطرح می‌کنند ممکن است براندازنده تلقی شوند، و از آن‌جا که ممکن است نظریه‌پردازی حرفه خطرناکی باشد، لئو استراوس می‌گوید در مطالعه بعضی کتب نظریه‌های سیاسی این نکته باید مدنظر قرار گیرد. یک نظریه‌پرداز ممکن است در حرف‌هایی که زده است وسواس و احتیاط به خرج داده باشد، به‌خصوص اگر برای جان خود ارزش قائل بوده باشد. به همین دلیل باید بعضی آثار نظریه‌های سیاسی را با دقت خواند و معنی حرف‌ها را از لابه‌لای کلمات استنباط کرد.^۱

مقاومت این «دفاع‌های» اجتماعی و داخلی در برابر نظریه‌پردازی سیاسی در مواقع بحرانی به‌طور چشم‌گیری کاهش می‌یابد. وقتی اوضاع آشفته شود و فهم مسائل به‌سادگی میسر نباشد، مردم تمایل بیشتری دارند که باورهایی را که قبلاً حقیقت تلقی می‌کردند مورد تردید قرار دهند. اربابان قدرت احتمالاً مایل‌اند از مطرح‌شدن بسیاری مسائل، که به نظر آن‌ها مخرب است، جلوگیری کنند. ولی مردم بیش از پیش درمی‌یابند که باید به اصول اساسی حاکم بر زندگی سیاسی توجه عمیق داشته باشند. ممکن است خیلی مشکل بتوان باورهایی را که پذیرفته شده‌اند مورد تردید قرار داد، اما وقتی همین باورها باعث دردسر می‌شوند مورد تردید قرار دادن آن‌ها کاملاً آسان می‌شود.

به‌طور مثال، در دوره آرام و بی‌سروصدای دهه ۱۹۵۰ میلادی، دانشمندان علم سیاست در امریکا پیش‌گویی کردند که عمر «دوره ایدئولوژی»^۲ به سر آمده است. اما ناراحتی‌ها و نگرانی‌های دهه ۱۹۶۰ اعتبار چنین پیش‌گویی را، لااقل برای مدتی، متزلزل کرد. اکثر امریکایی‌ها

1. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (N. Y. The Free Press, 1952).

۲. اشاره به کتاب پایان ایدئولوژی نوشته دانیل بل: جامعه‌شناس امریکایی.

نگران و دلخور از جنگ ویتنام، از بی‌عدالتی‌های سیاسی، از تزلزل در ثبات، مدنیت و نظم اجتماعی علاقه جدید به نظریه‌های سیاسی پیدا کردند. «چپ نو»^۱ نظریه‌های تندرو و سوسیالیستی و آنارشیستی را بسط و توسعه داد. لیبرال‌ها مجبور شدند ارزیابی جدیدی از فلسفه سیاسی خود ارائه کنند، آن‌را صیقل علمی زده و از آن دفاع کنند. متفکران محافظه‌کار کوشیدند ثابت کنند که اصول سیاسی آن‌ها قادر است مسائل موجود را حل و فصل کند. وقتی دیگ سیاست به جوشش افتاد، «تناسب و ارتباط» اصول نظریه‌های سیاسی معلوم می‌شود.

مشاهده بی‌نظمی

بحران‌هایی که نظریه‌پردازی را موجب می‌شوند به اشکال متعدد ظاهر می‌شوند. بحران ممکن است برای همه روشن باشد - حداقل در سطح پیدا شدن علایم و نشانه‌ها - و تمام افراد جامعه را در بر بگیرد و بر زندگی همه اثر بگذارد. درهم گسیختگی‌ها و مصیبت‌های گسترده‌ای که به صورت جنگ‌های داخلی و بحران‌های اقتصادی جوامع انسانی را گرفتار می‌کند، مثال‌های بسیار واضحی است. اگر همه با همسایگان خود در جدال باشند، اگر نظم اجتماعی و امنیت فردی از بین رفته باشد، و اگر اکثر مردم فقیر باشند، احتمالاً تنها گروه کوچکی ممکن است انکار کنند که باید به مشکلات مبرم جامعه توجه کرد.

گاهی حتی در چنین اوضاع بحرانی نیز تشخیص و درک طبیعت مشکل ممکن است آسان نباشد. گاهی همه قبول دارند که جامعه با مشکلاتی دست به گریبان است، ولی در شناسایی مشکل اصلی اتفاق نظر

۱. New Left، گرایش سیاسی که در دهه ۱۹۵۰ به دنبال نارضایتی از چپ کهنه پدید آمد و شاخه‌ای از آن به شمار می‌آید. چپ نو طیف وسیعی از گرایش‌های سیاسی را دربر می‌گیرد که سوسیالیسم و آنارشیسم و سندیکالیسم و تروتسکیسم و مائوئیسم و کاستروئیسم و... را شامل می‌شود. (نقل به اختصار از: فرهنگ اندیشه نو).

نیست. به‌طور مثال، جنگ و کشتار داخلی و بحران گسترده اجتماعی به وضوح حاکی از این است که مشکلی وجود دارد، ولی در این‌که آیا علل ریشه‌ای ستم دولت است و یا ضعف آن جای بحث است. به‌طور مثال، درگیری‌ها و صف‌آرایی‌های دهه ۱۹۶۰ آمریکا را در نظر بگیریم. در این‌که این وقایع دلیل بر وجود مشکلاتی هستند که باید به آن‌ها توجه بشود اجماع وجود داشت. اما گروهی آن را نتیجه «آزادی بیش از حد» می‌دانستند و گروهی دیگر نتیجه «سرکوبی آزادی». قضاوت‌های پیچیده از پیش فرض شده آشکارا تأثیر بارزی در تشخیص و حتی تعریف مشکل داشتند.

بحران‌های دیگر ممکن است بسیار محدود و یا ناپیدا باشند و به‌سادگی برای دست‌اندرکاران در نظام سیاسی قابل لمس نباشند. چه‌بسا گروهی ممکن است فکر کنند که اصلاً مشکلی وجود ندارد و بنابراین اختلاف نظر از همان‌جا آغاز شود. به‌طور مثال، در حالی که مارکس فقر و بیچارگی طبقه کارگر بریتانیا را بحران تلقی می‌کرد، دیگران همین موضوع را نتیجه ضروری قوانین اجتناب‌ناپذیر در جهانی به کمال نرسیده دانستند. بنابراین، بحرانی که یک نظریه سیاسی را موجب می‌شود ممکن است در بعضی مواقع محلی و فردی باشد و نه کلی و عالم‌گیر. نظریه‌پرداز ممکن است نسبت به بنیان‌های اصولی حاکم بر یک نظام سیاسی، به دلایلی که برای دیگر بخش‌های جامعه مشخص نیست، دچار توهم شده باشد و آن‌ها را مورد انتقاد قرار دهد. او ممکن است جزو گروهی باشد که به‌ویژه از باورهای حاکم بر جامعه زیان دیده‌اند. و یا حتی ممکن است گفته‌های او «مشت به دیوار کوفتن» درباره بی‌عدالتی‌ها و انحطاط اخلاقی باشد که دیگران یا نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند ببینند.

هدف نظریه‌های سیاسی نهایتاً فهم و توضیح نظم صحیح در جامعه است. اما این هدف از مشاهده خرابی و بی‌نظمی آغاز می‌شود. در واقع، این شیوه راه‌حلیابی، یعنی از غلط به درست رفتن، اختصاص به

نظریه‌های سیاسی ندارد. مثال‌های فراوانی از تجارب روزمره و از جستار در رشته‌های دیگر نشان می‌دهد که این شیوه روش طبیعی و قابل قبول است.

مثلاً اطلاعات بسیار کمی که من از کارکرد صحیح موتور اتومبیل خود دارم تا حد زیادی در نتیجه خرابی و یا منظم کار نکردن موتور ماشین به دست آورده‌ام. وقتی روزی موتور ماشین به سرعت داغ کرد، با پمپ آب و نحوه کارکرد آن آشنا شدم. وقتی یک شب ماشین خاموش شد دینام و طرزکار آن را یاد گرفتم. و از دیگر دردسرهای کوچک‌تری که بسیار متعدد بودند درک نسبتاً خوبی از طرزکار یک موتور سالم پیدا کردم. این روش یادگیری دردآور است و مسلماً افراد زیادی تجربه مشابهی داشته‌اند.

ادموند کان، محقق برجسته علم حقوق، می‌گوید که این شیوه در رشته حقوق نیز کاربرد دارد. به نظر او درک بشریت از عدالت برداشتی نیست که با اندیشیدن صرف و تعمق انتزاعی حاصل شود. انسان در خلاء نمی‌پرسد «عدالت چیست؟» این سؤال تنها زمانی معنی پیدا می‌کند که انسان پی در پی به دنبال اصلاح اوضاعی باشد که به نظر او مصداقی از بی‌عدالتی است. انسان هنجارهای رفتار صحیح و قوانین عادلانه را از اصول فلسفی به طور استقرایی استنتاج نمی‌کند، بلکه آن‌ها را پس از کوشش برای جبران ظلم و جلوگیری از تکرار آن شکل می‌دهد. کان می‌نویسد:

اگر عدالت عادتاً یک شیوه یا شرط آرمانی تلقی شود، در آن صورت عکس‌العمل بشر نسبت به آن نیز جز تعمق نمی‌تواند باشد. اما عکس‌العمل نسبت به یک مثال حقیقی و یا تصور یک بی‌عدالتی کاملاً چیز دیگری است: احساسی است کاملاً زنده که در رگ و پی انسان جریان دارد... عدالت در معنایی که این لغت را استعمال می‌کنیم به معنی روند فعالانه برای درمان و یا جلوگیری

از اوضاعی است که احساس بی‌عدالتی آن را بیدار می‌کند.^۱

وقتی با انسان‌ها به شیوه‌ای رفتار می‌شود که شخصیت آدمی به شدت زیر پا گذاشته می‌شود، یا نابرابری به طریقی بلهوسانه اعمال می‌شود، و یا به نحوی با مردم به جز آن‌چه که استحقاق آن‌هاست رفتار می‌شود، «احساس بی‌عدالتی» برانگیخته می‌شود. انسان خود به خود به ضد چنان بی‌عدالتی طغیان می‌کند تا هم بی‌عدالتی را جبران کند و هم معیارهایی برای رفتار عادلانه ایجاد کند تا راه بروز بی‌عدالتی در آینده بسته شود.

بنابراین، برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی اولین سؤال این است: «مشکل او کدام است؟» به نظر او چه چیزی خطرناک، فاسد و مخرب است؟ چه چیزی او را برانگیخته تا تعمق و تفکر ذهنی را به صورت نظریه سیاسی منسجم و اساسی به رشته تحریر درآورد. هدفش کدام است؟ چه نارسایی و بی‌نظمی مشخصی را می‌خواهد درمان کند؟ تقریباً به طور حتم او برای درمان مسئله‌ای ضروری و کاملاً مشخص، که جامعه‌اش با آن درگیر است، دست به قلم می‌برد. دلایلی که والتر لیپمن برای نوشتن کتابش *فلسفه اجتماع* در سطور اولیه کتاب ارائه می‌کند (صرف نظر از خصوصیات جغرافیایی آن‌ها) می‌تواند در مورد هر نظریه‌پرداز سیاسی تعمیم داده شود. او می‌نویسد: «در تابستان شوم ۱۹۳۸ نوشتن کتابی را آغاز کردم تا با آن در ذهن و قلب خودم بی‌نظمی‌های فزاینده جامعه غرب را دریابم.»^۲

این کوشش، یا به زبان لیپمن «دریافتن بی‌نظمی‌های فزاینده جامعه»، معمولاً یک بعد حساس وجودی نیز دارد. نظریه‌پرداز بی‌نظمی را در زندگی و روان شخص خود نیز تجربه می‌کند. درست است که بحران در

1. Edmund Cahn, *The Sense of Injustice* (Indiana, 1949), pp. 13-14.

2. Walter Lippmann, *The Public Philosophy*, (N. Y. 1956), p. 11.

[والتر لیپمن، *فلسفه اجتماع*، ترجمه محمود فخردایی، انتشارات جیبی، تهران، ۱۳۴۳.]

«خارج از او» است اما بر «درون او» نیز اثر می‌گذارد. بحران‌های اجتماعی تعادل درونی کسانی را که به آن‌ها دچارند برهم می‌زنند. همان‌طور که سوزان لانگر می‌گوید: هنگامی که در «سمت‌گیری نمادین ضمیر ناخودآگاه ما در اثر دگرگونی‌های شگرف در جهان خارج و در نظم اجتماعی به ناگهان خللی وارد می‌شود، اختیار از دست انسان خارج می‌شود، باورها سست می‌گردد و از این رهگذر هدف‌های عملی زندگی فراموش می‌شوند.»^۱

از آن‌جا که روان انسان به شدت با نقش‌ها و الگوهای رفتاری اجتماعی آمیخته است، نابسامانی‌های اجتماعی احتمالاً در قالب اغتشاشات احساسی و پریشانی شدید فردی نمود می‌کند. نظریه پرداز سیاسی ممکن است به دلیل کوشش برای علت‌یابی و خشکاندن ریشه درد و رنج روانی خود به تفکر در اطراف مسائل جامعه سیاسی وادار شود. به طور مثال، روسو در کتاب *اعترافات*^۲ از تأثیر ژرف نقش اضطراب‌های شخصی خود در نظریه‌های سیاسی‌اش صحبت می‌کند. جان استوارت میل در شرح زندگی خود از سرخوردگی عاطفی تقریباً کاملی صحبت می‌کند که دیدگان او را به عیوب آرمان‌های عقلایی اجتماعی - که تحت تعالیم پدرش بدان‌ها معتقد شده بود - و او قبلاً به آن‌ها پی نبرده بود، باز کرد. و به نظر می‌رسد که «بحران هویت» در زندگی شخصی هگل در نظریه سیاسی او عامل برانگیزاننده مهمی بوده باشد.

در واقع، به جهات بی‌شماری می‌توان نظریه‌های سیاسی را نوعی درمان روانی جامعه سیاسی دانست. این قیاس هم در مورد ساخت و هم هدف تحقیق بسیار به جا است. نقطه آغاز نظریه‌های سیاسی نیز، همانند روان درمانی پرده‌برداری از موجبات و سرشت بی‌نظمی‌های کارکرد گرایانه بنیانی است. نظریه‌های سیاسی هم، مانند روان درمانی، تتبع

1. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (N. Y. 1951), p. 245.

۲. ژان ژاک روسو، *اعترافات*، ترجمه رضا مشایخی، کانون معرفت، تهران، ۱۳۲۸.

عمیق در اطراف موضوعاتی، که پیش پا افتاده تلقی می‌شوند و یا مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند، برای فهم سبب و ریشه رفتار انسان‌ها ضروری می‌شمارد. و هدف نهایی نظریه‌های سیاسی، مانند روان‌درمانی، بازگرداندن سلامت جامعه از طریق رودررویی با ریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آن‌هاست. به دلیل این‌که نظریه‌پرداز سیاسی پاسخ‌گوی مسائل شخصی خویش است، معنی‌اش این نیست که به مسائلی پرداخته است که کاملاً شخصی و محلی هستند و اهمیتشان ناچیز. آنچه که به پژوهش او تناسب و ارزش می‌بخشد، مقدار نفوذ و رخنه‌ای است که او در موضوعات «همیشگی» سیاست کرده است. هاینز، برای ارزیابی مشکل بی‌نظمی مدنی در جامعه قرن هفده انگلستان، به کاوش درباره مسئله اساسی و همیشگی آشتی دادن خواسته‌های متعدد انسان در یک جامعه استوار پرداخت. روسو، برای تحقیق درباره فساد جامعه فرانسه در قرن هیجدهم، مقتضیات اخلاقی جامعه انسانی را مورد بررسی قرار داد. ماکیاوولی، برای رسیدگی به بی‌نظمی ایتالیای دوره نوزایی (رنسانس)، سوالات جهان‌شمولی درباره سرشت و گستره اقتدار سیاسی مطرح کرد. به عبارت دیگر، نظریه‌پرداز ژرف‌اندیش از محدودیت‌های محیط اطراف خود «فراتر می‌رود». مسلماً اوضاع سیاسی فردی او مسائلی را که با آن‌ها مواجه است برایش روشن و معین می‌کند. اما این مسائل دربرگیرنده و نماینده مسائلی از نظم سیاسی است که به کلیه زمان‌ها و مکان‌ها مربوط می‌شوند. آن نظریه‌پردازانی که کارشان ارزش خواندن دارد، همه از مشکلات تاریخی به خصوصی آغاز می‌کنند و پس از آن به مسائل «همیشگی» می‌پردازند.

بیاری از برجسته‌ترین نظریه‌های سیاسی در واکنش به درهم‌ریختگی و یا خطر درهم‌ریختگی نظم مدنی نوشته شده‌اند. آن‌ها در زمان‌ها و مکان‌هایی نوشته شده‌اند که سیاست عملاً در راه زوال و سوق به طرف جنگ بوده است. چنین نظرهای عاجل و ضروری

متفکرانی چون ماکیاوولی، هابز، برک و لاک را بر آن داشت تا عناصر ثبات بخش جامعه را ارزیابی کنند. چرا و چگونه انسان‌ها نمی‌گذارند کشمکش‌های سیاسی و عدم توافقی‌هایشان سبب فروپاشی و تجزیه جامعه‌شان گردد؟ هیچ مشکل سیاسی اساسی‌تر از این نیست و به اندازه آن اهمیت عملی ندارد. افزون بر آن، هیچ مشکل سیاسی چون این مشکل نمی‌تواند مسائل اساسی مهمی درباره سرشت انسان و جامعه سیاسی مطرح کند. مطالعه اوضاع و احوال مشخص این نظریه‌پردازان حماسی شیوه مذکور را بهتر توضیح می‌دهد و روشن می‌نماید.

نیکولو ماکیاوولی و بحران ثبات

به طور مثال، در اوضاع و احوالی که ماکیاوولی [نظریه سیاسی اش را] می‌نوشت، بی‌نظمی شدیدی بر ایتالیا حاکم بود. اول این‌که او از کار دولتی کنار مانده بود. شرایطی که می‌تواند هرکس را از مشکلات سیاسی اطراف خود آگاه کند. البته این نکته خیلی جزئی بود. مشکل بنیانی این بود که دولت-شهرهای شمال ایتالیا در حول و حوش سال ۱۵۰۰ میلادی وضع نابسامانی داشتند. اوضاع داخلی بسیاری از شهرها بی‌ثبات بود. درگیری‌های طبقاتی و فرقه‌ای آن‌ها را به تلاطم انداخته بود. نظام‌های سیاسی متفاوت به سرعت می‌آمدند و می‌رفتند. بدون شک در فلورانس، موطن ماکیاوولی، چنین شرایطی حاکم بود، چرا که درگیری‌های پی‌درپی بین فقرا و توانگران و در میان گروه‌های متفاوت اشراف بسیار شدید بود. افزون بر آن، این درگیری‌های داخلی دولت-شهرها را در مقابل تجاوزات خارجی بسیار آسیب‌پذیر می‌ساخت. ارتش‌های رقیب شهرهای مختلف، دسته‌های مزدوران و گاهی ارتش قدرت‌های خارجی، مثل فرانسه، مناطق ایتالیا را صحنه تاخت و تاز خویش قرار داده بودند.

روی هم رفته، اوضاع سیاسی خوشایندی نبود. از زبان پروفیسور جرج سابین:

جامعه و سیاست ایتالیا [در دوران ماکیاولی] به طور ویژه نشان‌دهنده فرومردن نهادهای اجتماعی بود. ایتالیای آنروز جامعه‌ای بود که از نظر فکری درخشان، و از نظر هنری آفریننده... و در عین حال قربانی بدترین فساد سیاسی و ورشکستگی اخلاقی بود. نهادهای مدنی سابق از کار افتاده بودند... شقاوت و جنایت ابزارهای مورد قبول حکومت بود؛ اخلاق خوب و درستکاری و سواست‌های کودکانه‌ای می‌نمودند که انسان عصر روشنگری به قدرت به آن‌ها گوشه چشمی نشان می‌داد؛ زور و تزویر کلید موفقیت بود؛ هرزگی و فسق و فجور به درجه‌ای بود که به گفتن نمی‌آید... دوره‌ای بود که حقیقتاً می‌توان آنرا دوره حرام‌زاده‌ها و ماجراجویان، دانست؛ جامعه‌ای که حقیقتاً نمود حرف ارسطو است که گفت: و وقتی انسان از عدالت به دور باشد، از کلیه حیوانات شرورتر است.^۱

وقتی خاندان مدیچی در سال ۱۵۱۲ میلادی در فلورانس به قدرت رسید، ماکیاولی بی‌کار شد و فرصت یافت تا در اوضاع سیاسی تعمق کند. افزون بر آن، دانش دست اول ماکیاولی از چند و چون سیاست ایتالیا بسیار عمیق بود. او در مقام کارمند حکومت فلورانس، به مدت ده سال، توانسته بود تحولات سیاسی را از نزدیک مشاهده کند. به طور مثال، ماکیاولی به دفعات به مأموریت‌های دیپلماتیک اعزام شده بود و از آن طریق فرصت یافته بود که پویایی روابط قدرت‌های رقیب را مشاهده و بررسی کند.

1. George Sabine, *A History of Political Theory*. (N. Y. 1950), pp. 337-38.

ماکیاولی با استفاده از این تجربیات معتقد بود که درباره بقا و استحکام نظام سیاسی استوارگفتنی‌های زیادی دارد. افزون بر آن، او دانش‌پژوه مشتاقی در علم تاریخ هم بود و از آن طریق تجارب مختلف سیاسی زمان‌ها و مکان‌های دیگر را بر تجربه‌های دست اول خود افزوده بود. او می‌گفت که این دانش ابزار فهم ریشه و منبع بی‌ثباتی سیاسی و ابزار پیراستن آن‌را برای او فراهم آورده است. بنابراین، به این دلیل دست به قلم برده است که ژرف‌بینی سیاسی خود را در اختیار دیگران قرار دهد و آن‌ها را قادر سازد تا از تجربه‌های تاریخی عبرت بگیرند.

تامس هابز و بحران اقتدار^۱

انگلستان، کم و بیش یک قرن بعد، خود را دستخوش تفرقه‌های سیاسی و کشاکش‌های مدنی یافت. در درجه اول، دسته‌بندی‌های مذهبی جامعه انگلیس را از هم پاشیده بود. فرقه‌های گوناگون سیاسی، که پس از اصلاحات دینی^۲ متشکل شده بودند، در چنبر موضوعاتی گیر کرده بودند که به دنیای سیاست نیز مربوط می‌شد. طبقه متوسط سوداگر در حال رشد با امتیازات موجود طبقه اشراف زمین‌دار درافتاده بود. در رأس تمام اختلافات طبقاتی، مسلکی و مذهبی اختلاف عمیقی بود که در مورد برداشت از نظام سیاسی مناسب برای جامعه وجود داشت.

این تفرقه‌های عمیق در جامعه انگلیس دوره سیاسی آشفته‌ای را به دنبال آورد. قرن هفدهم شاهد گردن‌زدن یک شاه، به تخت نشن شاه دیگر بعد از سقوط کرامول و محدود شدن یک پادشاه دیگر به رأی پارلمان و مردم بود. «انقلاب باشکوه»^۳ به کمک

1. Crisis of Authority 2. reformation

۳. The Glorious Revolution در تاریخ انگلستان، عنوان حوادث سال‌های ۱۶۸۸-۸۹ که منتج به برکناری جیمز دوم گردید. این «انقلاب» ناشی از تولد پسر جیمز، جیمز

«منشور حقوق»^۱ و «قانون تساهل»^۲ بالآخره راه حلی که بنیان نسبتاً بادوامی برای نظام سیاسی بریتانیا گردید ارائه کرد. اما در خلال همین قرن متزلزل چه بسیار افرادی که احتمال از هم پاشیدگی جامعه انگلیس را پیش‌بینی می‌کردند.

بحران نظام سیاسی انگلیس افراد اندیشمند زیادی را در آن کشور برانگیخت تا درباره مشکلاتی که جامعه را به خطر انداخته بود تعمق کنند. آن‌ها ناچار شدند بنیان‌های نظم سیاسی را بررسی کنند، زیرا نظام سیاسی ویژه‌ای که بر آن‌ها حاکم بود در واقع از پایه لرزان بود. متفکر برجسته انگلیسی ریچارد هوکر^۳ (که لای همیشه از او با عنوان «هوکر خردمند» یاد می‌کرد) کتاب چند جلدی خود را نوشت که به گفته خودش: «تا آیندگان نگویند که ما چنان از کنار مسئله با سکوت گذشتیم که گویی این دوره رؤیایی بیش نبوده است.»

برخی از متفکران موفق شدند از اوضاع محیط بلافصل خود فراتر بروند و به بسیاری از مسائل و اصول بنیانی درباره سیاست انسانی دست پیدا کنند. آن‌ها توانستند مسائل ویژه شخصی را مشاهده کنند، مسائلی که در واقع مصداق مشکلات جهان‌شمول و همیشگی بودند و بشر برای تشکیل جامعه استوار و عادلانه یا آن‌ها روبرو است. این آثار به علت عمق

۱- ادوارد، بود، زیرا جیمز دوم از کیش کاتولیک پیروی می‌کرد، و با تولد پسرش بیم آن می‌رفت که سلطنت انگلستان به دست فردی کاتولیک بیفتد. پس، توری‌ها و ویگ‌ها متحد شدند، و هفت تن از اشراف از ویلیام اورانژ و همسرش مری (دختر پروتستان جیمز) دعوت کردند که به کمک انگلستان بشتابند. پس از «انقلاب بی‌خون»، این دو تن مشترکاً سلطنت کردند. پذیرفتن «منشور حقوق» از طرف آن‌ها، سرانجام تفوق حکومت پارلمانی را بر «حق الهی پادشاهان» محقق کرد.

۲. Bill of Rights یکی از مهم‌ترین اسناد قانون اساسی انگلستان که مفاد آن در تکامل قوانین اساسی هریک از ممالک مشترک‌المنافع بریتانیا و امریکا تأثیر داشته است. در سال ۱۶۸۸ پارلمان انگلستان موادی شامل اصول عمده آزادی و مشروعیت، به نام اعلامیه حقوق، تهیه کرد. مفاد این اعلامیه با اضافاتی در سال ۱۶۸۹ به عنوان منشور حقوق به تصویب پارلمان رسید.

2. Act of Tolerance

۳. Richard Hooker (۱۵۸۶-۱۶۳۳) متاله انگلیسی.

مطالبشان جزو آثار کلاسیک به‌شمار می‌روند و به پیگیری بحث و جدل مداوم در نظریه‌های سیاسی کمک می‌کنند. این آثار علی‌رغم توجه بلافصلشان به بحران‌های اجتماعی و بحران قانون اساسی و دوره بعد از اصلاحات مذهبی در انگلستان روشنگر هستند. هوکر که نظرات خود را در اواخر قرن شانزدهم می‌نوشت یکی از همین متفکران است. تامس هابز و لاک حتی از او نیز معروف‌تر و با زندگی ما مربوط‌ترند؛ زیرا که نظریه‌های سیاسی آن‌ها کم‌تر در چنبر باورهای حاکم زمان و مکان خود درگیر هستند.

هابز برداشت خود را از بی‌نظمی جامعه‌اش در ابتدای کتابش تحت عنوان بهیموث^۱، که درباره علل جنگ‌های داخلی انگلستان است، می‌آورد. او می‌نویسد که در سال‌های بین ۱۶۴۰ تا ۱۶۶۰ میلادی

هرکس که به جهان آن‌روز نگاه می‌کرد و رفتار مردم را به‌خصوص در انگلستان در نظر می‌گرفت، آینده‌ای برای جهان می‌دید که قادر است انواع بی‌عدالتی‌ها و حماقت‌ها را تحمل کند. انسان درمی‌یافت که چگونه دورویی و خودفریبی مردم (اولی بی‌انصافی مضاعف است و دومی حماقت مضاعف) این رذیلت‌ها را به‌وجود آورده بود.^۲

در نظر هابز، بنیانی‌ترین مشکل جامعه سیاسی انگلیس بحران اقتدار بود. او می‌نویسد: «مردم معمولاً فاسدند.» آن‌ها تا آن‌جا «از وظیفه خود غافل‌اند که حتی شاید یک در هزار هم به میزان حقوق یک انسان آگاه نباشند. و ضرورت وجود پادشاه یا جامعه مدنی را نمی‌فهمند.»^۳ کشیشان کاتولیک و پروتستان، فیلسوفان و دیگر شرافرینان مردم را به این وضع غیرقابل کنترل درآورده‌اند. کشیشان کاتولیک و پروتستان هر دو تبلیغ

۱. جانور عظیم‌الجثه. کرگدن. واژه عبری است.

2. Thomas Hobbes, *Behemoth*, (N. Y. 1963), p. 3. 3. *Ibid.*, pp. 4, 6-7.

می‌کنند که زمامداران سیاسی باید از اربابان کلیسا فرمانبرداری کنند، و فیلسوفان پادشاهی را با استبداد یکی می‌شمارند.

نتیجه، تجزیه قدرت حاکمیت پادشاه است. و از آن‌جا که این مرکز هم‌آهنگ‌کننده قدرت تحقیر شده است، نظام سیاسی انگلیس تلوتلو خوران به سوی نیستی پیش می‌رود. هابز معتقد بود که آشوب‌ها و جنگ‌های داخلی زمانه او چیزی جز نتایج قابل پیش‌بینی شکست ریشه‌ای اقتدار در جامعه نیست. این اوضاع پس‌رفت انسان به سوی «وضع طبیعی»^۱ خارج از مقررات جامعه مدنی، یعنی «جنگ همه به ضد همه» را نشان می‌دهد.

جان لاک و بحران مشروعیت

جان لاک از بی‌نظمی سیاسی انگلستان برداشت دیگری داشت. او با هابز موافق بود که اقتدار نظام پادشاهی در انگلستان از دست رفته است. اما در نظر او این تضعیف اقتدار از آن‌جا ناشی شده بود که پادشاه در صدد بود حدود اقتدار خود را زیر پا گذارد.

بحران حقیقی بحران مشروعیت بود. این حقیقت نداشت که مردم، به علت کژ طبعی، فاسد و یا نافرمان شده یا این‌که به وسیله پیامبران دروغین گمراه شده‌اند. حقیقت این بود که حکمرانان جامعه کوشیده بودند تا قدرت خود را بیش از آنچه حقشان بود افزایش دهند. به طور خلاصه، مردم برای رفتار خود دلایل قانع‌کننده داشتند. آن‌ها در برابر غصب قدرت سیاسی مقاومت می‌کردند.

۱. عصر جدید، که «مدنی الطبع» بودن آدمی در نزد متفکران اعتبار خود را از دست داده است، الزام می‌کند که مفهومی برای توضیح شرایط آدمی ایجاد شود. هابز از دو مفهوم «وضع طبیعی» و «وضع مدنی» یاد می‌کند که اولی یعنی انسان اگر به حال خود رها شود حالت بی‌قانونی، هرج و مرج و قانون جنگل است. همچنین نگاه کنید به فصل سوم همین کتاب - م.

لاک برای بیان برداشت خود از بحران جامعه انگلیس رابطه بین زمامداران و مردم را در چارچوب قرارداد بررسی کرد. او می‌گفت از آن‌جا که انسان‌ها طبیعتاً آزاد، برابر و منطقی هستند، نمی‌توان قبول کرد که آن‌ها با میل خود به قدرت خودکامه و مطلق تسلیم شوند. در واقع حکومت طبیعتاً ودیعه‌ای است مبتنی بر اجازه و رضایت شوندگان، که دسته‌ای از محدودیت‌های مشخص حدود آن را تعیین می‌کنند. در هر جامعه وقتی حکمرانان بکوشند قدرت‌هایی را که به آن‌ها تفویض نشده کسب کنند، در واقع قرارداد بین خود و مردم را زیرپا گذاشته‌اند، در آن صورت مردم وظیفه ندارند به اصول قرارداد وفادار بمانند.

جان لاک معتقد بود که بحران جامعه او دقیقاً از این نوع است. حکمرانان انگلستان با کسب قدرت بیش از حد و به ناحق، که نمود آن مالیات‌بندی بدون رضایت مردم و تشکیل ارتش غیرمجاز و زیرپا گذاشتن آزادی‌های مذهبی مردم بود، اصول قرارداد بین خود و حکومت‌شوندگان را زیرپا گذاشته‌اند.

تفاوت‌های اساسی این دو برداشت مخالف از بی‌نظمی انگلیس هابز و لاک را از هم جدا می‌کرد. اولین نکته این‌که برداشت بحران اقتدار و برداشت بحران مشروعیت بر دو دریافت مخالف از «خاستگاه واقعی، حدود و غایت حکومت مدنی» بنا شده‌اند. این عبارت عنوان فرعی کتاب لاک، یعنی رساله دوم درباره سرشت آدمی و ضرورت سیاست برمی‌گردد. لاک و هابز به همان دلایلی که ناچار بودند علل برداشت‌های متفاوت خود را از بحران جامعه انگلیس روشن کنند، مجبور بودند که بینش‌های مؤثر و کاوشگرانه خود را از سیاست نیز بسط دهند.

1. John Locke, *Second Treatise of Civil Government, True Origin, Extent and End of Civil Government*.

فیلسوفان روشنگر و بحران «رژیم کهن»^۱

اوضاع آشفته دهه‌های انقلاب فرانسه، همانند دوره انقلاب در انگلستان، نظریه‌پردازی‌های سیاسی مهمی را برانگیخت. بحران جامعه فرانسه، که به سراسر اروپا ریشه انداخته بود، طرفداران و مخالفان انقلاب را بر آن داشت تا عمیقاً درباره ضرورت‌ها و امکانات سیاست ژرف‌اندیشی کنند.

هرچه قرن هیجدهم به انتهای خود نزدیک‌تر می‌شد، اوضاع «رژیم کهن» به‌طور فزاینده‌ای وخیم‌تر می‌گردید. سلطنت، که با طبقه اشراف فئودال واپس‌گرا متحد بود، در تدابیر سیاسی خود عاجزتر شد و هرچه بیشتر رابطه‌اش را با مردم برید. بیچارگی و از خود بیگانگی که این وضع، به‌خصوص در میان طبقات پایین جامعه، به‌وجود آورده بود کاملاً مشهود بود. اما علت و ماهیت اصلی این مشکل چه بود؟

از نظر فیلسوفان آزادی‌خواه و روشنگر، مشکلات سیاسی در فرانسه علایم بحران‌های عمیق‌تر فکری و اجتماعی در تمدن غرب بود. آن‌ها - از جمله کوندورسه^۲ - تاریخ را حدیث حماسه خرد و داستان پیشرفت فکر بشر می‌دانستند، و بر آن بودند که پیشرفت خرد رشد آزادی بشر را همراه خواهد داشت. حقیقت و آزادی پایه پای هم رشد می‌کنند. با وجود این، گروهی که منافعشان در حفظ نظام طبقاتی موجود بود با هر نوع پیشرفت خرد مخالفت می‌کردند. نیروهای تجاوزگر استبداد و خرافات همیشه با حقیقت و آزادی مخالفت کرده‌اند، پس برای این فیلسوفان روشنگر

1. Ancien Régime

۲. Marquis de Condorcet (۱۷۴۳-۱۷۹۴)، ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی. در سیاست هواخواه پرشور دموکراسی و جمهوری بود. وی کتابی تحت عنوان *نقشه‌ای تاریخی از پیشرفت‌های روح انسانی* (۱۷۹۴) نوشت. آرای عمده او در این کتاب عبارت از اعتقاد به قابلیت تکامل انسان و اعتقاد به پیشرفت تدریجی تاریخ نوع انسان از تاریکی به روشنایی و از توحش به تمدن و اعتقاد به پیشرفت بی‌نهایت درآینده است.

بحران «رژیم کهن» تازه‌ترین و آخرین مصداق این جدال همیشگی بود. اربابان کلیسا، که منافعشان در حفظ افکار مردم بود، و اربابان سیاست، که مایل بودند قدرت خود را بر جسم مردم حفظ کنند، متحد شدند تا بر ضد آزادی و تعقل بجنگند. همان‌طور که یکی از این فیلسوفان با کلماتی آتشین نوشت، انسانیت وقتی آزاد خواهد شد که آخرین پادشاه با احشاء و امعاء آخرین کشیش به دار آویخته شود.

وقتی انقلاب فرانسه باقی‌مانده‌های «رژیم کهن» را به دور ریخت و نظام سیاسی جدیدی بنا نهاد، عده زیادی از مردم با اشتیاق ظهور دوره جدید و درخشان سیاسی را پیش‌بینی کردند. به‌طور مثال، در انگلستان گروهی از رهبران مذهبی و روشنفکران برجسته به سازماندهی و بحث برای دفاع از اصول انقلاب پرداختند. آن‌ها امیدوار بودند که تخم این اصول را در جامعه انگلیس بپاشند و دستاوردهای انقلاب فرانسه را در کشور خود تکرار کنند.

ادموند برک و بحران مدنیت

درست است که انقلاب به مزاج خیلی‌ها خوش آمد، ولی سیاستمدار برجسته انگلیسی، ادموند برک، آن‌را دورنمای وحشتناکی یافت. به‌نظر او «راه‌حلی» که انقلابی‌های جدید برای مشکلات انسان ارائه دادند آغاز بحران جدیدی بیش نبود. به همین دلیل کتاب اساسی خود را در زمینه نظریه‌های سیاسی به‌عنوان تفکراتی درباره انقلاب فرانسه به رشته تحریر درآورد. با این کتاب او امیدوار بود که هم‌وطنان خود را از خطرات و حماقت‌های نظام سیاسی جدید در فرانسه آگاه کند و بدان‌وسیله نگذارد آنان هم به راه انقلاب گام نهند. او می‌نویسد:

به‌نظر می‌رسد که نه فقط در رابطه با فرانسه، بلکه در تمام اروپا و حتی در خارج از مرزهای اروپا با بحران خطیری درگیر هستیم...

سردرگمی‌های حاضر در انگلستان در سرآغاز خود نسبتاً ناچیز و کم‌اهمیت‌اند، اما... کودک ناتوانی را دیده‌ایم که در یک لحظه آن قدر قوی شده که دنیا را به هم ریخته و می‌خواهد با آسمان نیز به ستیزه برخیزد. هرگاه خانه همسایه در آتش بسوزد، بی‌مورد نخواهد بود که ماشین‌های آتش‌نشانی قدری هم به خانه خودمان پردازند.^۱

برک عنوان می‌کرد که فرانسویان خیال می‌کنند بنیان‌های جامعه‌ای حقیقتاً آزاد را گذارده‌اند، اما این اعتقاد پندار بیهوده‌ای است. فرانسه با از میان برداشتن بنیان آزادی‌های نظم‌یافته مانند مذهب و منش‌های سلحشوری و سلسله مراتب اجتماعی از حد خود فراتر رفت و نهادهای ضروری بازدارنده شهوت‌های نفسانی را به دور انداخت. او پیش‌بینی کرد که نتیجه این کار در درازمدت فساد و ضعف و نوسان بین استبداد و هرج و مرج خواهد بود. برک، با سبک فصیح خود، بحران فرانسه را به این صورت فهرست کرد:

در میان ملت‌ها، فرانسه مصیبت‌های آشکار را به قیمتی گران‌تر از مهم‌ترین موهبت‌ها برای خود خرید. انقلاب فرانسه فقر را به قیمت جنایت خریداری کرد. فرانسه فضیلت خود را برای حفظ منافعش نفروخت، بلکه منافع خود را به‌ازای از دست‌دادن فضیلت‌هایش رها کرد... وقتی اقتدار سلطنت در فرانسه سیر نزولی یافت، با شیوه‌ای که گویی امتیاز و منافع توزیع می‌شود، مجوز هرزگی، خشنونت در رفتار، گستاخی و لامذهبی در عقاید صادر شد، و این هنجارها به همه ابعاد زندگی تعمیم داده شد، یعنی تمام فسادهای ناخوشایندی که

1. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, (N. Y. 1955), pp.

اصولاً از مرض ثروت و قدرت ریشه می‌گیرند.^۱

کارل مارکس و بحران نظام سرمایه‌داری

مارکس در دوره آشفته دیگری، یعنی حدود انقلاب‌های ۱۸۴۸، و از بُعد دیگر طیف سیاسی به ارائه نظریه‌های خویش پرداخت. از نظر او نوع دیگری از بی‌نظمی جامعه اروپا را تهدید می‌کرد. او ساختار اقتصادی جوامع سرمایه‌داری را بسیار استوار می‌پنداشت. این نظام موفق شده بود به گونه‌ای مؤثرتر از نظام‌های قبلی خود کالا تولید کند. و بی‌نظمی نامیمونی در زندگی اجتماعی کسانی که در آن نظام کار می‌کردند نیز ایجاد کرده بود. مارکس احساس می‌کرد که بسیاری از این بی‌نظمی‌ها در فقر و بدبختی طبقه کارگر به وضوح دیده می‌شود. اما مردم به دلایل متعدد این مشکلات و «اهمیت» آن‌ها را در نمی‌یابند. به نظر مارکس ظاهراً آن‌ها به بسیاری از ابعاد عمیق‌تر مسئله آگاهی ندارند.

مارکس امیدوار بود این برداشت نادرست و این ناآگاهی و بی‌خبری از وضعیت را اصلاح کند. هدف نظریه سیاسی او این بود که بشریت را به درک وضع و خیمش قادر سازد. یکی از اهداف او «توانا کردن جهان به آگاهی از وجدان خود و بیدار کردن مردم از خیال‌های بیهوده و توضیح رفتارهای آن‌ها» بود. پس از آن مردم خواهند توانست به جای درگیری‌های بیهوده و خود ویرانگر و با استفاده از نیروهای تاریخی بر مشکلات غلبه کنند. مارکس حتی تا جایی پیش رفت که گفت: «اگر بشر می‌خواهد گناهانش بخشوده شوند، باید آن‌ها را آن‌گونه که هستند اعلام کند.»^۲

«گناهانی» را که مارکس مشاهده کرد و در صدد «اعلام» آن‌ها بود،

1. *Ibid.*, pp 42-43.

2. Robert Tucker, *The Marx-Engels Reader*, (N. Y. 1972), p. 10.

«از خود بیگانگی» طبقه کارگر و «تضاد» موجود در جوامع بورژوایی بود.

مارکس معتقد بود که در جوامع بورژوایی تضادهای متعددی به صورت تنش‌ها و تناقضات درونی حکمفرما است. از دید مارکس، اساسی‌ترین تضاد بین مقدار ثروتی است که نظام سرمایه‌داری می‌توانست تولید کند و مقدار فقری که عملاً به وجود آورده بود. او می‌نویسد:

این حقیقتی است که نیروی کار برای ثروتمندان نعمت و وفور و برای کارگران محرومیت می‌آفریند. برای سرمایه‌داران کاخ و برای کارگران کوخ می‌سازد؛ برای آنان زیبایی و برای اینان زشتی تولید می‌کند. سرمایه‌داری ماشین را جانشین کارگر می‌کند، ولی از بعضی کارگران با شیوه بربریت کار می‌کشد و بعضی دیگر را به ماشین تبدیل می‌کند. رشد فکری می‌آفریند، اما برای کارگران بلاهت و حماقت می‌آورد.^۱

مارکس بر آن بود که نظام حاکم بر تولید و توزیع در جوامع سرمایه‌داری انسان را از خود بیگانه می‌کند. این نظام، قبل از هر چیز انسان را با فرآورده خود بیگانه می‌کند. محصول دست و ذهن او از او گرفته می‌شود و به «شکل شیئی بیگانه» که بر او حکومت می‌کند، رویاروی او قرار می‌گیرد. اشیا و فرآورده‌هایی که خود آفریده است به او تعلق ندارند. آن‌ها به «دنیای بیگانه‌ای که به طرزی آشتی‌پذیر با او مخالف‌اند تبدیل می‌شوند»^۲ به این ترتیب انسان در اثر شیوه تولید سرمایه‌داری از «طبیعت» هم بیگانه می‌شود.

افزون بر آن، از نظر مارکس، انسان با روشی مشابه از خود نیز بیگانه

1. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in Tucker, p. 59. 2. *Ibid.*, p. 60

می‌شود. نه تنها فرآورده کار او بلکه فعالیت او نیز به انقیاد نیروهای خارجی درمی‌آیند.

کارگران فعالیت خود را کاری بیگانه از خود می‌یابند؛ به این معنی که فعالیت به شکل رنج؛ قدرت به شکل ضعف؛ تولید مثل به صورت سترونی؛ انرژی جسمی و فکری - یعنی زندگی او - به صورت فعالیتی به ضد او، که نه تنها به او وابسته نیست بلکه بیگانه از اوست، نمودار می‌شود. در این صورت، بیگانگی از خود همانند بیگانگی از اشیا نیز به وجود می‌آید.^۱

به نظر مارکس، نظام سرمایه‌داری در آخرین مرحله انسان را از هم‌نوعان خود نیز بیگانه می‌کند. او می‌نویسد که انسان به‌طور ذاتی موجودی «نوعی» است. معنی این عبارت انتزاعی و مبهم به زبان ساده این است که انسان در عین منفرد بودن موجودی اجتماعی است. انسان عضوی از اجتماع است که با دیگران ارتباط دارد، فردی جدا و منزوی و تنها نیست. جامعه بورژوازی این جنبه از زندگی بشر - زندگی با هم‌نوعان - را برهم می‌زند و تحریف می‌کند. نتیجه این که انسان نه تنها از خود و از طبیعت که از دیگر هم‌نوعانش نیز بیگانه می‌شود.

ژان ژاک روسو و بحران برابری اخلاقی

گرچه روسو با زبان و استعاره‌های مارکس سخن نمی‌گوید، ولی او نیز در کوشش خود برای تشکیل یک جامعه خوب از مشاهده تضادهای اساسی جامعه و از خود بیگانگی انسان آغاز می‌کند. «بیگانگی»یی که روسو خود و هم‌نوعانش را دچار آن می‌دید در واقع دو نوع آخر از سه نوع از خود بیگانگی مارکس بود: بیگانگی شخص از

خود و بیگانگی از هم‌نوعان. به نظر روسو، از خود بیگانگی انسان نوعی اغوای ساختگی اجتماعی است. رفتارها و هنجارهای روزمره انسان را وامی‌دارد تا احساس‌های طبیعی خود را سرکوب کند و آن‌ها را در زیر ظواهر و آداب تصنعی، که فلج‌کننده و زمین‌گیرکننده است، مدفون سازد. او می‌نویسد:

بر رفتارهای کنونی فرومایگی و همسازی فریبنده‌ای حکومت می‌کند که انسان خیال می‌کند مغزها از یک قالب ساخته شده‌اند: ادب یک جور حکم می‌کند و سازش با زمانه جور دیگر. آداب و رسوم شکل خود را دارند و پسند روز قانون خود را. انسان ناگزیر است تمام آن‌ها را رعایت کند و هرگز جوهر و سرشت خود را به فعالیت و اندارد. انسان دیگر جرئت ندارد خود را آن‌طور که واقعاً هست نشان دهد، بلکه مرتباً در گستره محرمات تظاهر می‌کند.^۱

روسو با قاطعیت می‌گفت که سرکوبی در سطح فردی و بیگانگی انسان از خود به جابه‌جایی در روابط اجتماعی می‌انجامد. روسو با طنز نوشت:

این عدم اطمینان‌ها چه رذیلت‌هایی که همراه ندارند. دوستی صمیمانه و احترام حقیقی و اعتماد به نفس کامل از میان مردم رخت برشته است. حسادت، سوءظن، ترس، سردی، توداری، تنفر و حقه‌بازی پی در پی در زیر لوای پر نیرنگ ادب، خودستایی صمیمانه و لفظ قلم - که ضمناً انسان به آن‌ها مدیون است - بر جامعه حاکم هست. به یمن روشنی و رهبری این عصر، ما دیگر در سوگندهایمان بیهوده نام آفریدگار را بر زبان جاری نمی‌کنیم، بلکه با اعمال کفرآمیزمان او را مورد توهین قرار

1. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (N. Y. 1950), p. 149.

می‌دهیم و گوش‌های وسواسی‌مان هم احتمالاً آن‌ها را توهین نمی‌داند. آن‌قدر متواضع شده‌ایم که درباره خصوصیات خودمان حرف نمی‌زنیم، اما در تقبیح خصوصیات دیگران تردیدی به خود راه نمی‌دهیم.

آن‌چه که روسو در جامعه‌اش بی‌بندوباری اخلاقی تصور می‌کرد، به وضوح، ابعاد سیاسی و حکومتی روشنی داشت. بی‌بندوباری اخلاقی و فساد سیاسی پایه‌پیش می‌رفت. روسو برداشت خود را از فساد سیاسی در یکی از نوشته‌های معروفش بیان داشته است. او در کتاب خود با عنوان گفتاری در منشأ نابرابری می‌نویسد:

نابرابری‌های اخلاقی، که به وسیله قوانین موضوعه مجاز شمرده می‌شوند، هر جا با نابرابری جسمی و طبیعی متناسب نباشد با حقوق طبیعی تضاد پیدا می‌کند. این تضاد به طور تعیین‌کننده‌ای به ما می‌آموزد که درباره نوع نابرابری که در تمام جوامع متمدن حاکم است چه فکری بکنیم. قوانین طبیعی به هر شکلی تعبیر شوند این حقایق که کودکان بر پیرمردان فرمان برانند، احمق‌ها بر عقلا حکومت کنند و گروه اقلیت ممتاز ثروت‌های کلان ببلعند، در حالی که اکثریت گرسنه به ابتدایی‌ترین ضروریات زندگی نیازمندند، با آن‌ها تناقض دارند.^۱

همان‌طور که نظریه‌های دانشمندانی چون برک و مارکس و روسو نشان می‌دهند، بی‌نظمی‌های سیاسی چه‌بسا که از تزلزل آشکار امنیت فیزیکی فراتر بروند. آن‌ها احتمالاً ابعاد پیچیده و ناپیدای نظام اخلاقی را نیز در بر می‌گیرند. یک نظام سیاسی واقعاً ستم‌پیشه و سرکوب‌گر همیشه

1. Ibid.

2. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, pp. 271-72.

در خطر است، زیرا هر لحظه ممکن است مشروعتش را از دست بدهد. چه بسا جوامعی که قادرند قانون و نظم را با موفقیت کامل برقرار کنند و در عین حال به انحرافات اخلاقی و اجتماعی، که زندگی شهروندان را پژمرده می‌کند، تداوم بخشند.

افلاطون و بحران عدالت آتنی

یکی از بهترین نمونه‌های تلاش یک نظریه‌پرداز در روشنگری بی‌نظمی اخلاقی در ضمن، یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌ها نیز هست. افلاطون، که به‌طور کلی بنیانگذار نظریه‌های سیاسی در غرب خوانده می‌شود، یکی از رساله‌هایش را برای این نوشت که برداشت خود را از گمراهی اخلاقی جامعه‌اش نشان دهد.

به‌نظر افلاطون، ورشکستگی «دولت-شهر» آتن با تراژدی یک زندگی حقیقی آشکارتر شد. منظور او محاکمه و اعدام سقراط بود. مردی که برای افلاطون و برای عده زیادی از متفکران یکی از عاقل‌ترین و بهترین مردان روی زمین بود. با این حال، شهر آتن او را دستگیر کرد و به محاکمه کشید و بالأخره به مرگ محکوم نمود.

در نظر افلاطون، محاکمه سقراط در واقع محاکمه جامعه آتن بود. وقتی آتن درباره سرنوشت سقراط تصمیم می‌گرفت، در واقع، درباره خود تصمیم می‌گرفت و یا گوشه‌ای از «روح» خود را به نمایش گذارد. مردم آتن در این باره تصمیم گرفتند که یا نظام سیاسی شهرشان مأوای خوبی برای این شهروند عاقل و باتقوا هست و یا این‌که آتن قادر نیست شیوه زندگی سقراطی را تحمل کند. و وقتی دادگاه آتن (با هیئت منصفه متشکل از پانصد نفر شهروند آتنی) سقراط را به مرگ محکوم کرد، در واقع رأی به محکومیت خود داد.

به این دلیل بود که افلاطون، برای نشان دادن بی‌نظمی جامعه آتن،

تراژدی زندگی و محاکمه سقراط را به یک نمایش ادبی مبدل کرد. او در *خطابه دفاعی سقراط*^۱ مدافعات حقوقی سقراط را در مقابل دادخواهان به صورت اعلام جرمی علیه جامعه آتن به شکلی آراسته و روشن بیان نمود.

خطابه دفاعی سقراط به گونه‌ای پیگیر و منظم طنزآلود است. هر مرحله از محاکمه دو بعد دارد. در بعد ظاهری، آتن سقراط را محاکمه و محکوم و رأی اعدام برایش صادر می‌کند. اما، در بعد عمیق‌تر، نظام اخلاقی آفرینش، که روح سقراط نمود آن است، آتن را به محاکمه می‌کشد و آن را پر از فساد می‌بیند.

در بخش اول رساله، آتنی‌ها سقراط را به «بی‌تقوایی» و «به‌فساد کشیدن جوانان» متهم می‌کنند. سقراط در مقام پاسخ ادعا می‌کند که آتن به این مناسبت او را متهم می‌کند که تاب تحمل حقیقت را ندارد، حقیقتی که سقراط تمام عمر خود را صرف کسب آن کرده است. مدت‌ها قبل از محاکمه، هاتف معبد دلفی گفته بود که او [سقراط] از داناترین افراد است. سقراط که از کم‌دانشی خویش آگاه بود کاملاً گیج شده بود و با مطالعه قضیه دریافته بود که هاتف «از او به‌عنوان مثال استفاده کرده و منظور اصلی‌اش این بوده است که داناترین شما انسان‌ها کسی است که مانند سقراط بداند که چیزی نمی‌داند».^۲

سقراط می‌گفت به همین دلیل در آتن گردش می‌کردم و «تفحص‌کنان اگر به کسی برمی‌خوردم که به‌نظر دانا می‌آمد به آزمایش او می‌پرداختم، ولی پس از کاوش و تحقیق می‌دیدم که چنین نیست و برای این‌که فرمان خداوند را اجرا کنم به خود او نیز ثابت می‌کردم که دانا نیست».^۳ سقراط

۱. *Apology*، برای تفسیری از این خطابه نگاه کنید به:

رومانو گواردینی، *مرگ سقراط* (تفسیر چهار رساله افلاطون)، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

2. Plato, *Apology*, tran. by F. J. Church (Indianapolis, 1958), p. 28.

3. *Ibid.*

تأکید می‌کرد که با چنین عملی در واقع هم خدمتی به «ندای الهی»^۱ اش می‌کرده و هم به مردم آتن. او برای جامعه آتن به «خرمگسی» می‌مانده است که با نیش گزنده خود اسب تنبل و فربه را برمی‌انگیزاند. بنابراین طبیعی است که خدمات او در میان کسانی که تاب تحمل حقیقت را ندارند محبوبیتی برایش کسب نکرده باشد. سقراط می‌گوید:

به نظر من آن‌ها هرگز حقیقت موضوع را اقرار نخواهند کرد که من آن‌ها را چنان‌که واقعاً هستم نشان می‌دهم و ثابت می‌کنم که علی‌رغم ادعاهایشان، که خیلی چیزها می‌دانند، از دانش بی‌بهره هستند.^۲

سقراط، برای کامل کردن اعلام جرم خود علیه دولت شهر آتن، ادعا می‌کند که هواخواهیش از حقیقت او را از درگیری در سیاست آتن بازداشته بود. سیاست به گونه‌ای که در شهر آتن اجرا می‌شد با حقیقت تناقض داشت و به همین علت سقراط با آن دشمنی می‌کرد. هیچ انسان حقیقت‌پرستی نمی‌توانست از سیاست آتن جان سالم به در برد.

شما مردم آتن خوب می‌دانید که اگر من در کارهای دولتی شرکت می‌کردم مدت‌ها پیش نابود شده بودم، بدون این‌که به شما و یا به خود نفعی رسانده باشم. مردم آتن! حقایق را می‌گویم. رنجیده‌خاطر نشوید. کسی که با اکثریت مردم مخالفت کند و شرافتمندانه از کارهای مخالف حق و قانون در جامعه آتن و یا در جاهای دیگر جلوگیری کند زنده نخواهد ماند.^۳

۱. Daimon، در زبان یونانی به معنی «موجود الهی» است و دایمونین به معنی «نیروی دایمونی»، سقراط می‌گفت هرگاه قصد انجام دادن کاری یا گفتن سخنی را می‌کرد که به صلاحش نبود، ندایی غیبی یا الهی به گوشش می‌رسید و او را از آن باز می‌داشت. (به نقل از مرگ سقراط، ترجمه لطفی).

2. Ibid.

3. Ibid.

پس از این دفاع هیجان‌انگیز، سقراط مقصر شناخته شد. بر طبق رسوم آن روز آتن، او می‌توانست یا رأی دادگاه را بپذیرد و یا خواستار مجازات دیگری شود. و در این مرحله تضاد واقعی بین حقیقت، که مصداق آن سقراط است، و فساد آتن ادامه پیدا می‌کند. به طریقی که سقراط مشاهده می‌کرد، اگر قرار است عادلانه رفتار شود تنبیه او نیز باید شایستگی او را داشته باشد و چون به آتن خدمت کرده است، «مجازات» او هم باید چیزی نکو باشد. به همین دلیل، پس از شنیدن کیفرخواست اعدام از دادستان، پیشنهاد کرد که به افتخار او در یکی از تالارهای بزرگ شهر مهمانی ترتیب بدهند. این افتخاری بود که معمولاً به قهرمانان پیروز در بازی‌های المپیک اعطا می‌کردند. پیشنهاد او در بعد «رسمی» دادگاه مسخره می‌نمود. اما در بعد «حقیقی» موضوع، کاملاً پرمعنی و در واقع پاسخی کاملاً به‌جا و مناسب بود. همان‌طور که سقراط می‌گفت:

وقتی معتقدم که ناحق عمل نکرده‌ام چگونه می‌توانم بر ضد خود چیزی بگویم و بی‌آن‌که گناهی از من سر زده باشد برای خود مجازاتی پیشنهاد کنم؟ چرا باید چنین کاری بکنم؟^۱

هیئت منصفهٔ پانصد نفری آتن بالأخره سقراط را به مرگ محکوم کرد. افلاطون یک‌بار دیگر به وضوح نشان می‌دهد که محکومیت سقراط در واقع محکومیت شهر آتن است. آتن با اعلام محکومیت سقراط در واقع ورشکستگی اخلاقی خود را اعلام کرد. سقراط در رسالهٔ خود به این موضوع اشاره می‌کند:

اما دوستان من، نه‌راسیدن از مرگ کار دشواری نیست. رهایی از شر به‌مراتب دشوارتر است، زیرا شر از مرگ چابک‌تر است. اکنون من که پیر و ناتوان شده‌ام به چنگال مرگ گرفتار می‌شوم،

1. Ibid.

ولی مدعیان هم با همه چُستی و چالاک‌ی در چنگال مدعی به مراتب چابک‌تری گرفتار آمدند. در پایان این محاکمه، من با رأی شما به مرگ محکوم شدم، ولی حق و حقیقت، فرومایگی و بیدادگری آنان را بر ملا ساخت. هردو، یعنی هم آنان و هم من، به این پیشامد تن در دادیم. شاید هم بایستی که همین‌طور پیش آمده باشد. من فکر می‌کنم حق به حق‌دار رسید.^۱

می‌توان گفت که نظریه‌های سیاسی افلاطون با یکی از زمینه‌های زیر «آغاز» می‌شود - یعنی بنیان فلسفی‌اش بر یکی از این زمینه‌ها نهاده شده است. آن‌ها بر جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی و یا بر انسان‌شناسی فلسفی او (یعنی نظر او درباره «سرشت آدمی») متکی هستند. پیش‌فرض‌های بنیانی و فلسفی او به هم مربوط هستند. اما نقطه آغاز فعال نظریه‌های سیاسی او - یعنی بنیان منطق عملی فلسفه او - در رساله خطابه دفاعی سقراط نهفته است. انگیزه او در تحلیل نظم سیاسی تناقض شدیدی است که افلاطون بین نظم حقیقی و تعادل و عدالت و انسجام، که مصداق آن‌ها روح سقراط است، از یک سو، و نظم «رسمی» دولت - شهر آتن، از سوی دیگر، مشاهده کرده بود. این مسئله شخص او را رنج می‌داد و برایش درگیری فکری ایجاد می‌کرد. افلاطون از مشاهده بی‌نظمی آتن، که آنرا در رساله خطابه دفاعی سقراط توضیح داد، هم از نظر «منطقی» و هم از نظر احساسی ناگزیر شد که به سؤالات اساسی تر کتاب جمهور جواب بگوید: عدالت چیست؟ جامعه سعادت‌بخش کدام است؟ در پائین‌ترین درجه، کدام نظم سیاسی است که بهترین شهروند خود را، مثل آتن که سقراط را بلعید، اعدام نمی‌کند؟ و در بالاترین درجه کدام نظم اجتماعی حقیقتاً موطن مردمان خوب است؟

به‌طور خلاصه، افلاطون، مانند اکثر نظریه‌پردازان سیاسی، پژوهش خود را با «مشاهده بی‌نظمی» در جامعه سیاسی آغاز می‌کند. مشاهده «نادرستی» مشکل فکری ایجاد می‌کند و ناهنجاری‌هایی را نشان می‌دهد که نیاز به توضیح دارد. در عین حال، مشاهده نادرستی انگیزه‌ای ملموس است که انسان وادار به یافتن راه‌حل می‌شود. مشاهده بی‌نظمی هم عقل را به حرکت می‌اندازد و هم احساس را.

برخی از نظریه‌پردازان بیش از دیگران درباره مشاهده بی‌نظمی صریح هستند. به‌طور مثال، افلاطون به‌گونه‌ای نامعمول در مشاهده خود عمل می‌کند، چرا که مشاهده بی‌نظمی بنیان یکی از رساله‌های اوست. برخی دیگر از اندیشمندان ممکن است علل اصلی و انگیزه خود را در بررسی نظم سیاسی اصلاً توضیح ندهند و یا آن‌ها را در قسمت‌های کوچکی از نوشته‌های نه‌چندان معروف خود پنهان کنند. به‌طور مثال، اگر انسان بخواهد درک خوبی از انگیزه مارکس و برداشت او از بی‌نظمی‌های بنیانی جامعه‌اش پیدا کند باید به نوشته‌های قدیمی‌تر او مثل دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی سال ۱۸۴۴ مراجعه کند. حتی انسان ممکن است ناچار شود که شرایط عینی و زمینه کار نظریه‌پرداز را نیز مطالعه کند. مثلاً، برای مطالعه ماکیاولی باید هرج و مرج سیاسی ایتالیا را در دوره زندگی او دریافت.

حتی اگر به بررسی و کاوش نیاز باشد، درک و فهم برداشت‌های اساسی، که محرک نظریه‌پردازان شده است، کار با ارزشی است. احتمالاً اگر نظریه‌پرداز مسئله‌ای نمی‌داشت، چه‌بسا که اصلاً زحمت نوشتن به خود نمی‌داد. و اگر این مسئله کاملاً فهمیده نشود، احتمالاً راه‌حلی را که نظریه‌ای جامع ارائه می‌کند درک نخواهد شد.

گفتار سوم

تشخیص درد

فقط ذهن یک آدم بسیار عجیب می‌تواند پس از مشاهده بی‌نظمی آرام بماند. در چنین حالتی قلب و ذهن انسان سالم او را به مطالعه بیشتر وامی‌دارد. انگیزه طبیعی «منطق» پویای مشاهده و توجه طبیعی ذهن نگران پژوهش بیشتر را موجب می‌شوند، راه‌حل ارائه‌شده برای اولین مشکل در جواب «چه چیز خراب است؟» سردرگمی جدیدی را می‌آفریند. پاسخی که در مرحله مشاهده بی‌نظمی ارائه می‌شود، خود نطفه سؤالات بعدی است.

هیجاناتی که نظریه‌پرداز را در آغاز به تحقیق واداشته بود هنوز فعال هستند، زیرا که در این مرحله هنوز راه‌حلی برای رفع بی‌نظمی به‌دست نیامده است. فقط مسئله اساسی شناسایی شده ولی راه‌حل آن پیدا نشده است. مشاهده صرف نادرستی هیچ راهنمای عملی ارائه نمی‌کند. آن اضطراب واقعی، که نظریه‌پرداز را به تفکر واداشته بود، برطرف نشده است. او باید تا پیدا شدن راه‌حل به پژوهش خود ادامه دهد.

هنوز انگیزه‌های فکری پژوهش نیز کاملاً حضور دارند. وقتی که نظریه‌پرداز شرایطی را نامنظم تشخیص داد، منطق مشاهده حکم می‌کند

که زمینه مشاهده نیز بررسی گردد. در این مرحله، فوراً دو سؤال مطرح می‌شود: اول این‌که اگر اوضاع نامرتب است دلایل آن چیست؟ و دوم این‌که اوضاع سیاسی مرتب چه خصوصیتی دارد؟ به عبارت دیگر، اگر این وضع «نادرست» است، اوضاع «درست» چگونه است؟

سؤال دوم در گفتار بعدی بررسی خواهد شد. در این گفتار به مشکلات و روندهایی خواهیم پرداخت که نظریه پرداز در پاسخ‌گویی به سؤال اول، یعنی وقتی که می‌خواهد دلایل بی‌نظمی را کشف کند، با آن‌ها روبرو است.

علل و درمان‌ها

مشکلات فکری این مرحله اساساً همان مشکلاتی است که در آسیب‌شناسی، از هر نوع آن، مطرح می‌شود. نظریه‌پردازی که در کارکرد جامعه سیاسی کژ می‌شاهده کرده است، بیشتر به پزشکی می‌ماند که علایم مرضی را کشف کرده است. هیچیک از این دو نمی‌توانند در این مرحله کار را متوقف کنند. صرف تشخیص علل کافی نیست، بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. اگر قرار است مشکل به‌طور نظری کاملاً فهمیده شود و همین‌طور از نظر عملی نیز مداوا گردد، علل مسئله باید روشن شود. به‌طور خلاصه، نظریه‌پرداز سیاسی، مانند یک پزشک، با وظیفه «تشخیص درد» روبرو است.

نظریه‌پرداز در این مرحله از پژوهش باید نقش تحلیل‌گر را بازی کند. او به ناچار باید مرحله کاملاً دقیق و منحرف‌کننده دسته‌بندی روابط علت و معلولی را در این دنیای پیچیده پشت سر بگذارد، چرا که تا وقتی علل مشکل مورد سؤال روشن نشود، درک واقعی آن عملی نیست. و از طرفی نظریه‌پرداز بدون روشن شدن علل واقعی نمی‌تواند پیشنهادات مناسبی برای درمان و یا تسکین مشکل ارائه کند.

اولین سؤالی که نظریه پرداز در آغاز مرحله تشخیص با آن روبروست یکی از حساس ترین موضوعات نظریه های سیاسی است. سؤال مشکلی است که پاسخ به آن ساده نیست. این سؤالی است که مکاتب مهم اندیشه سیاسی را از هم جدا می کند. سؤالی است که پاسخ به آن به طور بنیادی راه حل های پیشنهادی هر نظریه سیاسی را شکل می دهد.

می توان این سؤال حساس اولیه را به سادگی عنوان کرد، اما باید آن را دقیقاً توضیح داد و روشن کرد. سؤال این است: آیا مشکل سیاسی مطرح شده ریشه سیاسی دارد؟ آیا علل مرض و علایم آن واقعاً سیاسی هستند؟

این سؤال سرنوشت ساز خود به دو سؤال تقسیم می شود، زیرا علت سیاسی علتی «عمومی» است نه «فردی»؛ «قراردادی» است و نه «طبیعی». بنابراین نظریه پرداز باید کشف کند که آیا ریشه مشکل از آن هایی است که به جامعه مربوط می شود - و بنابراین عام است - و یا این که صرفاً تأثیرات ذهنی و فردی اوست. پس از آن، اگر به این نتیجه رسید که مشکل اجتماعی است، باید مشخص کند که آیا مشکل محصول شرایطی است که انسان می تواند تغییر بدهد - یعنی علل قراردادی است - یا این که علل از «پدیده های» طبیعی است.

در صفحات بعدی نشان داده خواهد شد که چرا مرحله تشخیص موضوع مرحله مشکلی است و چگونه این مرحله سرچشمه جدایی مکاتب مختلف نظریه های سیاسی است. اهمیت این سؤال و رابطه اش با راه حل های نهایی نظریه پرداز باید تابه حال روشن شده باشد. زیرا که اگر علل مسئله اساساً سیاسی نباشند - یعنی علل عام و قراردادی نباشند - راه حل مسئله نیز نمی تواند سیاسی باشد. البته گاهی با این که علل مسئله سیاسی نیست، راه حل سیاسی احتمالاً ضروری است. اما چنین راه حلی منطقاً نمی تواند مسئله را از میان بردارد.

مسائل عمومی در مقابل مسائل فردی

به مسئله اول، یعنی مشکلی که در تمیز «سیاسی» بودن یا نبودن ریشه مسئله مطرح می‌شود، توجه کنید: آیا این مشکل مسئله‌ای عمومی و اجتماعی، یا فردی و سلیقه‌ای است؟ آیا مشکل خرابی نظام است یا مسئله لاینحل فردی است؟ آیا ریشه مشکل در اوضاع سیاسی جامعه است یا از اختلافات عصبی ناشی شده است؟ به‌طور وضوح، جواب‌های این سؤالات متعدد و مختلف است. اگر خرابی به نظام سیاسی مربوط می‌شود عکس‌العمل سیاسی پاسخ مناسبی است، ولی اگر خرابی به اختلال عصبی فرد مربوط می‌شود، بنابراین مشکل مسئله فردی نظریه‌پرداز است و نه در واقع موضوع سیاسی. این نظریه‌پرداز است که باید از خر شیطان پیاده شود و به یک روان‌شناس یا کشیش مراجعه کند. او باید دست از شعار دادن بردارد و روح و روان خود را بررسی و درمان کند.

قضاوت درباره این مسئله کار ساده‌ای نیست. به هیچ‌وجه به‌سادگی نمی‌توان مشخص کرد که آیا مسئله‌ای ریشه شخصی دارد یا اجتماعی. زیرا فرد و اجتماع جدایی‌ناپذیرند. جامعه نظام روابط بین افراد است و افراد از کناکش‌های اجتماعی رشد می‌کنند. به‌آسانی نمی‌توان حد و حصر هریک را مشخص کرد و تعیین کرد که درهم ریختگی ریشه فردی دارد یا اجتماعی.

آن‌چه که مصداق مسائل شخصی و سردرگمی‌های روانی تلقی می‌شود، چه‌بسا که در واقع نتیجه الگوهای اجتماعی غیرانسانی شده و انحرافی باشد. انسان‌ها هویت خود را تا حد زیادی از طریق جذب و درونی گردانیدن نقش‌های اجتماعی کسب می‌کنند. آن‌ها با نگاه کردن در آینه اجتماع خود را می‌شناسند. اگر نقش‌های اجتماعی پر از جنبه‌های منفی باشد، برداشت انسان از خود منفی خواهد بود. نویسنده

سیاه‌پوست جیمز بالدوین خاطره‌های دوره جوانیش را این‌طور توضیح می‌دهد: «ما را همیشه با چنان شدتی می‌ساییدند و براق می‌کردند که گویی امیدوار بودند رنگ سیاه پوستمان پاک شود. من فکر می‌کنم که کودکان سیاه‌پوست، یا لااقل نسل من، زودتر و دردآورتر از هر کودک دیگری با صابون آشنا شدند.» چنان کودکی به سرعت درمی‌یافت که رنگ پوست او یک داغ ننگ فردی است. اگر هم آن‌را می‌پذیرفت، احتمالاً از نظر روانی اعتماد به نفس پیدا نمی‌کرد. اگر آن‌را قبول نمی‌کرد، می‌بایست بیش از حد لازم پرخاشگر باشد. در هریک از این دو حالت، مشکلات روانی «درونی» او به‌طور وضوح محصول نابسامانی سیاسی بود.

برای مثالی دیگر به ساخت روان‌شناختی انسان معاصر نظر افکنید. انسان معاصر در بعضی جوامع آنچه را که اریش فروم «جهت‌گیری بازاری» می‌خواند پذیرفته است. اریش فروم با منطقی، همانند منطق مارکس، درباره‌ی خود بیگانگی بحث می‌کند. به نظر او چنین آدمی از این‌که خود را «کالا» می‌بیند رنج می‌برد:

کیفیات انسانی مانند رفاقت و تواضع و مهربانی به کالاها و محصولات «بسته‌بندی شده‌ای» تبدیل شده‌اند که در بازار شخصیت با قیمت‌های خوب به فروش می‌رسند. اگر فردی نتواند خود را به سرمایه‌پرمنفعتی تبدیل کند، احساس ورشکستگی می‌کند. ولی اگر موفق به چنین کاری شد آدم موفقی است. به‌طور وضوح، ارزش انسان امروزی به عوامل خارجی، یعنی قضاوت متلون بازار، که درباره‌ی او دقیقاً مانند کالا تصمیم می‌گیرد، بستگی دارد... این شخصیت از خود بیگانه که به حراج گذاشته شده می‌بایست مقدار زیادی از مقام و ارزش انسانی را، که خصیصهٔ بارز انسان حتی در جوامع اولیه است، از دست بدهد.^۱

1. Erich Fromm, *The Sane Society*, (N. Y. 1967), pp. 129-30.

[اریش فروم، جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، انتشارات بهجت، تهران، ۱۳۵۷.]

از سوی دیگر، ممکن است مسائلی که به وضوح از ساخت روان فرد یا گروه نشأت گرفته است به خطا از پدیده‌هایی اجتماعی تلقی می‌شوند. این پدیده‌ای است که روان‌شناسان «فرا فکنی» می‌نامند. به طور مثال، آن‌ها که همیشه توطئه‌گران را همه جا در کمین می‌بینند، چه بسا که برای ناامنی و اضطراب درونی خود توجیه عینی می‌تراشند. آن‌ها خود احساس خطر می‌کنند، بنابراین آن‌را در قالب «توطئه بین‌المللی قوم یهود» و یا توطئه فاشیستی خانواده را کفر خطر سیاسی تلقی می‌کنند. وحشت‌زدگی فردی روزنه و مصداق سیاسی می‌جوید.

به همین منوال، مسائل روانی از راه ساز و کارهای «انتقال»^۱ و «جابجایی»^۲ به دنیای سیاست راه پیدا می‌کند. انتقال موقعی صورت می‌گیرد که انسان با دیدن فردی که اصلاً نمی‌شناسد به طریقی عکس‌العمل نشان بدهد که انگار او را می‌شناسد. معمولاً این حالت موقعی رخ می‌دهد که انسان احساسی را که به خانواده‌اش دارد به شخص سومی منتقل کند. مثال زنده این حالت وقتی است که انسان روان‌کاو (یا معلم یا کشیش) را پدر خود تلقی می‌کند و یا فردی را که در مقام مافوق او قرار دارد چونان ارشد خانواده یا والدین خود به حساب می‌آورد. به دلایل قابل فهم این حالت درباره دولت مردان بیشتر رخ می‌دهد. احترام بیش از حد و همچنین دشمنی بیش از حد، که تقریباً نسبت به همه دولت مردان برجسته - مثلاً در امریکا نسبت به رئیس جمهور - احساس می‌شود، بدون شک تا حدی از مکانیسم روان‌شناختی ریشه می‌گیرد. حتی ممکن است یک تروریست سیاسی تا حدی به علت اشتیاق سرکوب شده نابود کردن پدرش دست به جنایت بزند. روح پلید شیطانی ممکن است به گستره سیاست راه پیدا کند.

در حالت جابجایی نیز فرد برخی از اعمال و احساساتش را به ترتیبی

1. transference

2. displacement

جایجا می‌کند که احتمالاً پیامد سیاسی دارد. عصبانیت از یک همسر غرغرو و یا ریس ایرادگیر و یا دلخوری از شکست در کوشش‌های زندگی اغلب موجب می‌شود که انسان با پرخاشگری عصبانیت خود را بر سر دیگران خالی کند، حتی اگر مردم نقشی در به وجود آوردن آن‌ها نداشته باشند. این مکانیسم‌های روان‌شناختی نقش سویاپ اطمینان را دارند. البته وقتی تنها یک گروه ویژه از افراد اجتماع و یا احتمالاً ملت‌های دیگر مورد حمله قرار می‌گیرند مشکل سیاسی بروز می‌کند. در آن صورت مشکلات سیاسی جنگ‌ها و تظاهرات نژادی به کمک عوامل ناشی از روان بروز می‌کنند و یا مشکلات موجود شدت می‌گیرند.

پس مشاهده می‌شود که فرد و اجتماع به شدت و از راه‌های کاملاً متعدد پیچیده بر یکدیگر اثر می‌گذارند. بی‌نظمی‌های اجتماعی مشکلات روانی به بار می‌آورند و بالعکس، مشکل می‌توان علت را کشف کرد. نظریه پرداز سیاسی، علی‌رغم مشکلات فراوان، در مرحله تشخیص علل، می‌بایست درباره موضوع پر مخاطره علت و معلول قضاوتی ارائه کند. پاسخ‌هایی که او در این مرحله ارائه می‌کند احتمالاً برای کل نظریه او سرنوشت ساز خواهند بود.

اولین کار نظریه پرداز این است که مطمئن شود ریشه مشکل سیاسی است و نه صرفاً مشکلی فردی. او می‌بایست اطمینان حاصل کند که مشاهده او از بی‌نظمی سیاسی صرفاً محصول فراقکنی یا انتقال و یا جایجایی روانی او نیست. اختلافات حساس در میان تجزیه و تحلیل‌های سیاسی رقیب درست در این نقطه آغاز می‌شود.

به عنوان مثال، به مفهوم بیگانگی^۱، که در نظریه‌های مارکس و هگل نقش اساسی بازی می‌کند، توجه کنید. برای هگل بیگانگی - یعنی از خود بیگانگی - پدیده‌ای این جهانی بود. برای هگل سیاست در واقع حدیث

پیروزی خدا بر از خود بیگانگی‌اش با خودش در تاریخ بود. بیگانگی پدیده‌ای بود حقیقی که «در خارج» در دنیای «عینی» وجود داشت. از طرف دیگر، برخی از منتقدان هگل او را به فرافکنی روانی متهم کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که، در آخرین تحلیل، تصویر هگل از یک خدای بیگانه، که برای نامتناهی بودن و آزاد کامل و عالم مطلق شدن مبارزه می‌کند، در واقع فرافکنی حالات روانی خود اوست. آن‌ها می‌گویند آنچه را که هگل تنش جهان‌شمول سیاسی تشخیص داد، در واقع تنش‌های بنیادی روان پیچیده خود اوست.^۱

پروفسور رابرت تاکر، یکی از این منتقدان، بر آن است که حتی دو شاگرد معروف و مهم هگل، یعنی فوئرباخ و مارکس نیز علل نادرستی برای از خود بیگانگی ارائه دادند. فوئرباخ از خود بیگانگی را نتیجه مذهب می‌دانست: انسان‌ها تصویر آرمانی خود را در موجودی به نام خدا فرامی‌فکنند و به همین جهت از خود بیگانه می‌شوند. مارکس بیگانگی را ناشی از سرمایه‌داری می‌دانست: انسان به سبب پول‌پرستی و تقسیم کار، که از عواقب سرمایه‌داری است، از خود و از دیگر هم‌نوعان بیگانه می‌شود. به نظر تاکر هر دو تشخیص خطا است:

هر دو اشتباه کردند. نه تنها آن‌ها به ترتیب مسیحیت و سرمایه‌داری را نادرست فهمیدند، بلکه طبیعت از خود بیگانگی را نیز درک نکردند. از خود بیگانگی در صورت ظاهری آن نه یک واقعیت مذهبی است و نه یک واقعیت اقتصادی. از خود بیگانگی می‌تواند بیان مذهبی و یا اقتصادی پیدا کند، درست به همان صورت که ممکن است جنگ و یا هر کوشش دیگر انسانی بیان سیاسی پیدا کند. بنابراین، انسان از خود بیگانه

۱. مثلاً نگاه کنید به:

Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, (Cambridge, England, 1984), p. 32.

ممکن است به طور مطلق خواستار جمع آوری ثروت باشد و به همین دلیل زندگی اقتصادی ممکن است مذهب عملی پول‌پرستی و حوزه «کار بیگانه» باشد. اما از خود بیگانگی این آدم به صورت اشتقاقی یک واقعیت اقتصادی است. از خود بیگانگی در سرشت خود جزء لاینفک زندگی شخصی است، یعنی یک پدیده روحی و یا آن‌طور که امروز عنوان می‌شود پدیده‌ای روانی است. این یک مرض روانی است که از خود انسان و درگیری‌اش با خود و خدا و از کوشش او برای کامل و ابرمرد شدن برمی‌خیزد. در این مفهوم، از خود بیگانگی نقطه مقابل نفس‌پرستی است. بنابراین از خود بیگانگی شرایط کلی بشری نیست. انسان بیگانه زاده نمی‌شود، اما قابلیت بیگانه شدن دارد. تعداد افراد از خود بیگانه هرچقدر می‌خواهد باشد، بیگانگی همیشه مسئله‌ای فردی است.^۱

مارکس، فوئرباخ و تاگر هر سه به از خود بیگانه شدن در زندگی بشری اقرار دارند. اما آن‌ها در تشخیص ریشه مشکل راه‌های متفاوت می‌روند. تجزیه و تحلیل‌های متفاوت مارکس و تاگر به ویژه موضوع مورد بحث را روشن می‌کنند. مارکس از خود بیگانگی را مشکلی سیاسی و اقتصادی و نتیجه نظام سیاسی می‌داند. از آن طرف، تاگر از خود بیگانگی را مشکلی روحی و روانی و نتیجه خواسته‌های مفرط نفس می‌داند.

پیامدهای برنامه‌ای و عملی این تشخیص‌های متفاوت به روشنی فرق می‌کند. اگر نظام اقتصادی از خود بیگانگی را موجب شده است، راه حل واضح تغییر نظام اجتماعی است. همان‌طور که مارکس می‌گوید هدف تنها تفسیر جهان نیست، بلکه تغییر آن است. تنها تغییر نظام و تنها برخی تصمیم‌های مشخص سیاسی می‌توانند به طور موفقیت‌آمیز مسئله را حل کنند. اما اگر تشخیص تاگر درست باشد، برنامه سیاسی مارکس کاملاً با

مسئله بی‌ارتباط است. اگر از خود بیگانگی از عوارض روحی بشر است، کوشش در تغییر نظم سیاسی به درمان بیماری قلب با گچ گرفتن می‌ماند. از دید تاکر، راه‌حل مناسب تغییر جهان نیست، بلکه دنباله‌روی از راهنمایی سقراط است که می‌گفت: «خود را بشناس». تشخیص نوع اول به انقلاب می‌انجامد و تشخیص دوم به نوعی توبه و اصلاح مسیر زندگی. این اختلاف در تشخیص علل، یعنی این‌که آیا بی‌نظمی اجتماعی علل سیاسی دارد و یا علل فردی و روانی، در فعالیت سیاسی دانشجویان در دهه ۱۹۶۰ در آمریکا جلوه‌گر شد. یکی از دانشجویان تندرو و سرشناس در اتهاماتش بر ضد نظام سیاسی ادعا کرد: «ما دانشجویان شما، یعنی نظام، را مسئول مشکلاتمان می‌دانیم». او می‌گفت: «جدال‌های درونی، و دردهای روانی جوانان از کوشش شدید آن‌ها در کنار آمدنشان با نظامی ضد انسانی که سرکوب‌کننده ارزش‌های انسانی است ناشی می‌شود.» به این اتهامات پاسخ داده شد. به آن‌ها گفته شد: «این حرف‌ها چرند است! شما دردهای فزاینده روانی خود را، که بخشی از الزامات روند طبیعی بلوغ و پختگی روانی است، به گردن ما می‌اندازید!» به زبان منتقدی دیگر: «این جوان‌های تندرو بلوغ را به یک ایدئولوژی تبدیل کرده‌اند» و از یک مسئله روانی یک موضوع سیاسی درست کرده‌اند. می‌بینیم که باز هم پیامدهای این طرز تلقی‌های مختلف به‌طور وضوح متفاوت است. اگر تجزیه و تحلیل گروه اول درست باشد، راه‌حل «عوض کردن نظام سیاسی» است، ولی اگر تجزیه و تحلیل گروه دوم درست باشد، جواب خیلی ساده است: «بلوغ و پختگی!»

بنا به این گفته معروف عوامانه: «آیا جزئی از مسئله هستی و یا جزئی از راه‌حل؟» تا این‌جا باید روشن شده باشد که این موضوع بستگی به این دارد که مشکل را چگونه ببینیم. این قضاوت حساس و فریبنده یکی از مراحل سرنوشت‌ساز جستار در نظریه‌های سیاسی است.

علل طبیعی در مقابل علل مصنوعی

یکی دیگر از مشکلات مرحله تشخیص علل (که تا حدی تکراری است) به دومین سؤالی که قبلاً عنوان شد مربوط می‌شود: آیا ریشه بی‌نظمی عوامل «طبیعی» است یا از عوامل مصنوع بشر؟ آیا مشکل از عوامل ناگزیر طبیعی ناشی شده است و بنابراین بشر ناچار است زندگی خود را با آن وفق دهد؟ یا این‌که مسئله از آن مسائل زندگی است که ناشی از خود بشر است و به‌همین علت قادر است آن‌ها را به حکم تناسب تعدیل کند و تغییر بدهد؟ آیا علل و موجب نارضایتی‌های انسانی و اجتماعی «جزو طبیعت اشیا است» و یا این‌که جزئی از عوامل محیطی است که بشر قادر به مهار آن‌ها است؟

نیایش معروفی که به راینهولد نیبور^۱ نسبت داده می‌شود برای نظریه‌پردازان در این مرحله از جستار کاملاً به‌جا و مناسب است:

خداوند، به من شهامت بده تا آنچه را که در گستره توانایی من است تغییر بدهم، صبر بده تا آنچه را که قادر نیستم تغییر بدهم تحمل کنم، و به من حکمت بده تا اختلاف این دو را بشناسم.

فضیلت آخر در این نیایش برای نظریه‌پردازان از ضروریات است. نظریه‌پرداز نباید زیاده از حد شجاعت به خرج بدهد. هابز، که ظاهراً در اثر وحشت مادرش از حمله «آرمادای اسپانیا»^۲ قبل از نه‌ماهگی به دنیا آمده بود قبول می‌کرد که «ترس یکی از همزادهای اوست». نظریه‌پرداز نباید خیلی هم صبور باشد: گروه زیادی از نظریه‌پردازان با حرارت کامل مشتاق تغییر و تحول بوده‌اند. اما نظریه‌پردازی که مدعی است به چند و چون شرایط سیاسی بشر واقف است باید «حکمت شناخت اختلاف»

۱. Reinhold Niebuhr (۱۸۹۲-۱۹۷۱)، خداشناس امریکایی.

۲. اشاره به نبرد دریایی اسپانیا و انگلستان در سال ۱۵۸۸ است که به هزیمت همیشگی نیروی دریایی اسپانیا انجامید -م-

بین مشکلات سیاسی قابل حل و آن‌هایی را که جزو سرنوشت بشر است دارا باشد.

نظریه‌پرداز اگر در این مرحله از جستار خطا کند، به جای سبک کردن مشکلات سیاسی به آن‌ها می‌افزاید. از طرف دیگر، اگر به غلط بعضی مشکلات را که قابل حل نیستند قابل حل تشخیص بدهد، پیروان نظریه خود را به دنبال غیرممکن فرستاده است. خیال‌های او حماقت‌های سیاسی به بار می‌آورد. پیروان او مثل کانوت شاه^۱ هستند که روزی در ساحل دریا به عبث فرمان توقف مد را صادر کرد. کانوت شاه در آب دریا غرق شد، اما حماقت‌های سیاسی که در اثر تشخیص‌های مشابه در سیاست بروز کند، ممکن است تمام مردم را به نابودی بکشانند.

از طرف دیگر، تجزیه و تحلیلی که شرهای اصیل را به غلط علاج‌ناپذیر می‌شمارد نیز ضررهای فراوان دارد. نظریه‌پردازانی که مسائل حل‌شدنی از طریق کنش‌های اجتماعی را مشکلات «طبیعی» و خارج از دسترس انسان می‌شمارند، بشر را به دردسرهای غیرضروری دچار می‌کنند. آن‌ها از اصلاحات ممکن و دلپذیر یا یأس و دلسردی سخن می‌گویند. اگر تشخیص آن‌ها رعایت شود ممکن است خسارات سنگین به بار آورد.

از نظر کلی، نظریه‌پردازان سیاسی «محافظه‌کارتر» نارضایتی‌های انسانی را اکثراً ناشی از عوامل طبیعی می‌دانند تا از نارسایی‌های سیاسی. ممکن است این حرف به طریق عکس گفته بالا بهتر ادا شود. نظریه‌پردازی که علل عمده نارضایتی‌های انسانی را در پدیده‌ای طبیعی می‌داند، احتمالاً جهان‌بینی سیاسی‌اش از کسی که علل عمده مشکلات را پدیده‌های اجتماعی تلقی می‌کند محافظه‌کارتر است. این رابطه کاملاً منطقی است. زیرا اگر مردم از پدیده‌های خارج از اراده بشری رنج

۱. Canute، نام شش تن از شاهان دانمارک، دو تن از آنان شاه انگلستان نیز بودند. کانوت دوم، ملقب به کبیر، (۹۹۴-۱۰۳۵) شاه دانمارک و شاه انگلیس.

می‌برند انتظار خوشبخت شدن آن‌ها از طریق سیاست بخردانه نمی‌نماید. البته اگر نارسایی‌های سیاسی مردم را آزار دهد، اقدام‌های سیاسی کانون مناسبی برای رهایی از آن‌ها است. به عبارت دیگر، محافظه‌کار خردمند با پتر برگر هم‌صدا است. او می‌گوید:

بشر به دلایل متعدد رنج می‌برد. بسیاری از آن‌ها با راه‌حل‌های سیاسی تسکین نمی‌یابند. یکی از نارسایی‌ای شدید دوران معاصر، یعنی دوره «سیاست‌زدگی همگانی» (پان پولیتیکالیزم)، عدم موفقیت بشر در فهم این نکته است. این ناموفقیت، در آخرین تحلیل، به پرهیز انسان (و احتمالاً پرهیز آگاهانه) از قبول این واقعیت است که او فانی و مردنی است.^۱

در نقطه مقابل، تشخیص ریشه‌ای است که مهر اتهام را به «نظام» می‌زند. ریچارد نوهاس نظری مخالف نظر برگر ارائه می‌کند. او می‌گوید: تمام این مشکلات عارضه‌های یک فساد بنیادی است... نکته این جاست که بدی جزء ذاتی و نه عارضی طرز زندگی امریکایی است... نظام باید تغییر کند.^۲

با همین منطق روش تشخیص، «رادیکال‌ها» مسئولیت مشکلات فردی را نیز متوجه عوامل اجتماعی می‌کنند. در واقع، تشخیص رادیکال‌ها تمایز بین فرد و جامعه را به حداقل تقلیل می‌دهد. به طور مثال، هربرت مارکوزه می‌گوید:

مرز قبول‌شده بین روان‌شناسی و فلسفه سیاسی و اجتماعی به

1. Peter Berger, «Between System and Horde» in Berger and Neuhaus, *Movement and Revolution* (N. Y. 1970), p. 15.

2. Richard Neuhaus, «The Thorough Revolutionary», *Ibid*, p. 96.

لحاظ شرایط انسان در عصر حاضر معنی خود را از دست داده است.^۱

از این‌رو عارضه‌های روانی ممکن است مصداق‌هایی از نابسامانی‌های بنیادی سیاسی تلقی شوند:

بنابراین مشکلات روانی به نارسایی‌های سیاسی تبدیل می‌گردند. بی‌نظمی شخصی بیشتر از قبل نارسایی‌های کلی و اجتماعی را منعکس می‌کند و درمان بی‌نظمی فردی بیش از سابق مستقیماً به درمان بی‌نظمی کلی وابسته می‌شود.^۲

با این تعبیر، وقتی مردم به‌طور کلی نمی‌بینند که علت مشکلات آن‌ها اساساً سیاسی است، این ناآگاهی ناشی از قصور ضمیر ناخودآگاه آن‌ها است. در واقع، ممکن است این پدیده نمودی از «شستشوی مغزی» توسط نظام سیاسی باشد. مثلاً سوسیالیست امریکایی مایکل لرنر می‌گوید:

به مردم امریکا به‌شدت تلقین می‌شود که مشکلات آن‌ها ریشه‌های اجتماعی ندارد، بلکه فردی است و بازتاب مشکلات روانی آن‌ها است. به آن‌ها یاد داده شده است که وقتی مشکلی در زندگیشان پیش آمد باید از راه‌های قدیمی مذهبی و یا تجزیه و تحلیل روانی و روش‌های سطحی گروهی به مطالعه درون خود پردازند.^۳

در چنین تجزیه و تحلیلی، هم از نظر منطقی و هم از نظر احساسی، مذهب افیون مردم است. این روش تجزیه و تحلیل نادرست و گمراه

1. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (N. Y. 1956), p. xvii. 2. *Ibid.*

3. Michael P. Lerner, *The New Socialist Revolution*, (N. Y. 1973), pp. 31-32.

کننده‌ای از اوضاع دشوار بشر ارائه می‌کند. در مقابل، نظریه پردازان محافظه کار تشخیص رادیکال‌ها را سطحی و گمراه کننده می‌دانند. به نظر آن‌ها گناه مشکلات فردی را به گردن اجتماع انداختن، هم از نظر اخلاقی و هم از نظر فکری، نادرست است. از نظر فکری این روش خطا است، زیرا تعبیر نادرست سطحی از روان انسان ارائه می‌کند، و از نظر اخلاقی خطا است، زیرا جامعه را به وسیله‌ای تبدیل می‌کند که فرد ضعف خود را به گردن آن می‌اندازد. برخی از رودرویی‌های کلاسیک نظریه پردازان سیاسی در اطراف موضوع تشخیص علل دور می‌زند.

مشکل نادانی: تامس پین در مقابل ادموند برک

به طور مثال، یکی از برخوردهای معروف بین دو بینش اجتماعی متفاوت در اواخر قرن هیجدهم (در دوره انقلاب در فرانسه و امریکا) رخ نشان داد. ادموند برک، در کتاب خود تفکراتی درباره انقلاب فرانسه، همان‌طور که در گفتار قبل نشان داده شد، لیبرالیسم عصر «روشنگری» را عامل بحران سیاسی فرانسه دانست و به آن حمله کرد. تامس پین، وحشت زده از حمله برک، به او پاسخ گفت و کتاب حقوق بشر را در جواب به «تعبیرهای غلط و وقیحی که کتاب آقای برک پر از آن بود» نوشت.^۱ برک و پین درباره موضوع‌های متعددی اختلاف نظر داشتند. ذکر یکی از این اختلاف‌ها، یعنی مسئله نادانی طبقه پایین اجتماع برای روشن شدن مطلب کافی است. برک و پین هر دو قبول داشتند که در جوامع آن روز اروپا عده زیادی از مردم بی سواد و «روشن نشده» بودند. اختلاف آن‌ها در جوابی بود که در پاسخ به علل این اوضاع ارائه می‌کردند.

1. Thomas Paine, *The Rights of Man*, (N. Y. 1973), p. 270.

[تامس پین، حقوق بشر، ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.]

پاسخ برک مطلب تازه‌ای نبود. در واقع، ارسطو قرن‌ها قبل از او گفته بود که گروهی از مردم «طبیعتاً برده» هستند. با این تعبیر، انسان‌ها با قابلیت‌های درونی متفاوت آفریده شده‌اند. عده‌ای هوش و قدرت خدادادی دارند و به علت قابلیت پست‌تر هیچگاه، به معنی کلی کلمه، «عقلایی» نخواهند بود. حتی اگر قابلیت تحصیل و روشن‌شدگی داشته باشند، موقعیت طبقاتی آن‌ها در زندگی، آن‌ها را از کسب مقامات ارزنده بازمی‌دارد. این موقعیت‌ها طبیعی و غیر قابل تغییرند. به طور خلاصه، علل این رفتار «مبتذل و نادانی» در طبیعت و در خود افراد نهفته است.

به همین علت، آن دسته از تدابیر اجتماعی، که برای رفع این نابرابری‌های طبیعی ارائه می‌شوند، ضرورتاً پیامد گمراه‌کننده‌ای خواهند داشت. برک می‌نویسد:

آقا باور بفرمایید، آن‌هایی که به دنبال برابری هستند هرگز نخواهند توانست مساوات برقرار کنند. در تمام جوامع گروهی از شهروندان از گروه دیگر برتر هستند. کسانی که می‌خواهند مساوات برقرار کنند تنها نظام طبیعی را برهم می‌زنند. طبیعت ساختمان جامعه می‌طلبد که بر زمین محکم و استوار بنا شود در حالی که آن‌ها خشت بر هوا می‌زنند.^۱

پن نیز به طور ویژه به همین سؤال پاسخ گفت، اما به جواب دیگری رسید. او نوشت:

چگونه است که این رجاله‌های مبتذل و نادان در کشورهای کهن آن قدر زیاد هستند؟ به محض این‌که سؤال مطرح می‌شود، انسان به این جواب می‌رسد که نادانی و ابتذال پیامد اجتناب‌ناپذیر ساخت نارسای حکومت‌های قدیمی در تمام کشورهای اروپایی

از جمله انگلستان است. با روش تحریف شده به برخی مردم مقامات بالا داده می‌شود و با همان روش تحریف شده دیگران پایین نگه‌داشته می‌شوند، تا جایی که تمام نظام طبیعت به هم می‌خورد.^۱

به‌طور خلاصه، بین جامعه را علت و مسبب نادانی و رفتار وحشیانه می‌داند. نارسایی در نظام حکومتی این نتایج شوم را به بار می‌آورد. اگر حکومت‌ها آن قدر نادرست سازمان نمی‌یافتند، توانایی‌های مردم پزمرده نمی‌شد. از آن طرف، برک بیشتر جهل مردم را امری طبیعی می‌دانست. جامعه را نباید مقصر دانست، بلکه تا حد امکان باید با آن کنار آمد. هر کوششی برای برقراری مساوات کامل به این دلیل که حقیقت ساده وجود آدمی را نادیده می‌گیرد تنها مصیبت و انحرافات سیاسی به بار می‌آورد.

مشکل پرخاشگری: تشخیصی بدبینانه

برای مثالی دیگر، موضوع پرخاشگری را در زندگی اجتماعی در نظر بگیریم. پرخاشگری از کجا می‌آید؟ چرا بعضی افراد در رفتارشان با دیگران به شرارت و خراب‌کاری متوسل می‌شوند؟ آیا مردم «طبیعتاً» پرخاشگر هستند؟ یا این‌که پرخاشگری محصول ترتیبات اجتماعی «مصنوعی» است که می‌توان آن‌ها را تغییر داد؟

برخی از نظریه‌پردازان مهم برداشت اول یعنی بدبینانه را دارند. آن‌ها می‌گویند پرخاشگری جزئی از سرشت آدمی است. آرزو و شور طبیعی به ناچار بشر را به سوی تصادم با دیگران می‌کشاند. وقتی انسان می‌بیند که دیگران آرزوها و احساسات او را زیر پا می‌گذارند، با خشونت و خراب‌کاری عکس‌العمل نشان می‌دهد. این مشکل را دولت‌ها پدید

1. Thomas Paine, *The Rights...*, pp. 295-6.

نمی‌آورند، بلکه پدیده‌ای طبیعی است که انسان باید تا حد امکان خود را با آن وفق بدهد. در واقع، یکی از وظایف عمده حکومت‌ها از این نقطه آغاز می‌گردد: آن‌ها باید «نظم و قانون» برقرار کنند. آن‌ها باید قوانینی وضع و تدابیری اتخاذ کنند که از پرخاشگری انسان‌ها و رشد آن به صورت جنگ‌هایی که جوامع را نابود می‌کند جلوگیری نمایند.

حتی برخی از الاهیون، که دربارهٔ سیاست چیز نوشته‌اند، چنین برداشتی داشتند. مثلاً آگوستین قدیس و مارتین لوتر، که معروف‌تر از همه هستند، پرخاشگری را نتیجهٔ گناه‌آلودگی طبیعی بشر می‌دانند. انسان گناه‌آلود به طرز متحرفی خود-مدار است. او خود را بیش از هرکس دیگر دوست دارد. خواسته‌های فردی او بر خواسته‌ها دیگران برتری دارد. انسان، غوطه‌ور در احساس خود-بزرگ‌بینی، از تسلط بر دیگران لذت می‌برد. انسان چون تولد روحانی نیافته است، یعنی «عشق به خدا» را به جای «عشق به خود» نگذاشته، همیشه در پی تسلط بر دیگران است. «جامعهٔ قدیسان»، یعنی جامعه‌ای که افراد تولد روحانی یافته‌اند، به هیچ قدرت حاکم جز مشیت الهی نیاز ندارد. جوامع انسانی همیشه حکومت قوی لازم دارند تا مردمی را که تمایلات استثمارگرانه دارند مهار کند. «شهر انسان» همیشه به حکام مقتدر نیازمند است. به زبان صریح لوتر: «جهان تا آن‌جا شرور است که در خور افراد عاقل و حکام پارسا نیست. قورباغه لایق چیزی جز حملهٔ لک‌لک نیست».^۱

هابز و فروید تشخیص مشابهی برای پرخاشگری انسان، البته با برداشتی طبیعت‌گرایانه‌تر و فارغ از جنبه‌های دینی، ارائه می‌کنند. به نظر آن‌ها، پرخاشگری نتیجهٔ طبیعی ساخت عالم و پویایی روان آدمی است. در تشخیص هابز از علل ستیزه‌کاری در انسان، «طبیعت» است که «انسان‌ها را از هم جدا می‌کند و به آن‌ها قابلیت حمله و نابودی دیگران را

1. Martin Luther, «Secular Authority: To What Extent Should Be Obeyed?» in William Ebenstein, *Great Political Thinker*, 4th ed. (N. Y. 1960), p. 319.

می‌دهد.^۱ انسان‌ها طبیعتاً ناچارند برای برآوردن خواسته‌های طبیعی خود قدرت کسب کنند. خواسته تسلط بر دیگران نیز جزئی از این قدرت‌طلبی است. انسان‌ها به حکم غریزه خواستار «تسلط بر دیگران» هستند.^۲ آن‌ها به دلایل متعدد چنین خواسته‌ای دارند. اول این‌که بشر برای مقابله با تسلط دیگران و دفاع از خود قدرت می‌خواهد. دوم، از آن‌جا که ثروت عالم آن‌قدر نیست که بین همه به کفایت تقسیم شود، قدرت‌طلبی برای کسب ثروت است. همان‌طور که هابز می‌گوید: «اکثر انسان‌ها در آن‌واحد یک چیز می‌خواهند که نمی‌توان آن‌را بین همه تقسیم کرد و یا به‌طور جمعی از آن استفاده کرد.»^۳ و سوم این‌که انسان طبیعتاً مقام‌پرست است. بشر عاشق جلال و شکوه است. از آن‌جا که والامقامی لازمه‌اش سروری بر دیگران است، همه نمی‌توانند والامقام باشند. در رابطه با مقام و مرتبت، هابز می‌نویسد:

چون والامقامی معنی‌اش بهتری بودن است و این حالت در مقام مقایسه معنی دارد، اگر همه والامقام باشند معنی‌اش این است که هیچ‌کس والامقام نیست.^۴

بنابراین، احساسات طبیعی بشری مستقیماً به کشمکش‌های سیاسی می‌انجامد. بر روابط انسان‌ها [به دلیل محدودیت امکانات دنیایی] معادله‌ای با جمع جبری صفر حاکم است که در آن تمایلات قدرت‌طلبی رقیب وجود دارد. انسان‌ها طبیعتاً موجودات اجتماعی و صلح‌طلب نیستند. آن‌ها برای کسب مقام و یا منافع تشکیل اجتماع می‌دهند و این‌دو از طریق تسلط بر دیگران بهتر از همکاری به‌دست می‌آید. به‌طور خلاصه، وضع طبیعی انسان حالت جنگ است. به همین دلیل، هابز

1. Hobbes, *Leviathan*, p. 104.

2. *Ibid.* p. 139.

3. Hobbes, *English Works*, ed. William Molesworth (London, 1839), p. 8.

4. *Ibid.*, p. 5.

می‌گوید: «تا قدرتی بالای سر مردم نباشد انسان‌ها از روابطشان راضی نیستند (بلکه پر از مخاطره و نگرانی هستند)... به این علت اگر قدرتی بالای سرشان نباشد که آن‌ها را تنبیه کند، انسان‌ها در حالتی زندگی می‌کنند که حالت جنگ است، یعنی جنگ انسان به ضد انسان دیگر.^۱ تنها با قرارداد اجتماعی و تشکیل یک دولت قوی انسان‌ها می‌توانند از این «اوضاع بیمار که طبیعت برایشان فراهم آورده خود را نجات دهند.»^۲

برداشت فروید از وضع انسان کاملاً به تشخیص هابز می‌ماند. انسان طبیعتاً موجودی پرخاشگر است. نفس^۳ «دیگی در حال جوش و خروش» است. هر خردسالی می‌تواند مستبدی بشود که با خوشحالی دیگران را برای ارضای خواسته‌های خود نابود و یا تابع خود کند. انسان خود بزرگ‌بین متولد می‌شود: «به من بده!»، «پدر به من نگاه کن!»، از حرف‌های روزمره کودکان است. وقتی کودکان پدر خود را رقیبی برای جلب محبت مادر خود تلقی می‌کنند آرزوی مرگش را می‌کنند. فروید این را عقده ادیپ نامید. تنها ضعف طبیعی و نیروهای مهارکننده اجتماع می‌تواند بشر را از برآوردن این خواسته‌های طبیعی و مستبدانه بازدارد.

این عقده‌ها و تمایلات پرخاشگری از بین رفتنی نیستند، بلکه فقط به وسیله نیروی برتر اجتماعی و تهدید آن و یا قدرت فراخود^۴ قابل کنترل هستند. انسان‌ها در ضمیر باطن از تسلط بر دیگران لذت می‌برند. اگر اوضاع و احوال مناسب باشد این خواسته‌ها رو نشان می‌دهند. به طور مثال ارتش‌های فاتح همیشه قربانیان خود را تاراج و به آن‌ها تجاوز می‌کنند.

فروید در کتاب خود تمدن و ناخشنودی‌های آن تصویر قدرتمندی از این برداشت غم‌افزا درباره روان آدمی ارائه می‌دهد: انسان‌ها موجوداتی هستند که در فطرتشان پرخاشگری سهم

 1. Hobbes, *Leviathan*, pp. 102-103.

 2. *Ibid.* p. 106.

 3. *id*

 4. *superego*

به سزایی دارد. نتیجه این که همسایه نه تنها یک مددکار یا یک کالای جنسی است، بلکه موجودی است که انسان پرخاشگری خود را بر سر او خالی می کند، او را بدون پاداش استثمار می کند، بدون رضایت اموال او را غصب می کند، شخصیت او را پایمال می کند، برایش دردسر درست می کند، او را شکنجه می دهد و به قتل می رساند. «انسان گرگ انسان است.» با توجه به تجربه زنده و تاریخ بشر، چه کسی جرأت دارد چنین ادعایی را مورد تردید قرار دهد؟^۱

در مواجهه با این همه عوامل مخرب و قوی، «جوامع متمدن به طور مداوم در خطر نابودی و از هم پاشیدگی هستند»^۲. جامعه باید به طور متناوب و کوشا از دشمنی افرادش که به برخوردهای رودررو می انجامد جلوگیری کند. برقراری قوانین و مقررات و اجرای آنها برای یک حکومت موفقیت کوچکی نیست. با توجه به سرشت آدمی، تمدن ها موفقیت های کاملاً شکننده ای دارند. به هم ریختگی و نابسامانی اجتماعی گاه به گاه تقریباً اجتناب ناپذیر است.

در هر صورت، از نظر فروید، پندار بیهوده ای است که نهادهای حکومتی و اجتماعی مسئول پرخاشگری و درگیری انسانی تلقی شوند. این گونه تشخیص علل از حقیقت کاملاً به دور است. به طور مثال، این تشخیص مارکسیستی، که نهاد مالکیت خصوصی را مسبب مشکلات سیاسی و درگیری های روانی بشر می داند، نادرست است. از بین بردن مالکیت خصوصی و برقراری جامعه بی طبقه ممکن است فضیلت های اقتصادی داشته باشد یا نداشته باشد. نتایج اقتصادی هر چه باشند تغییرات سیاسی به طور حتم ریشه پرخاشگری را در انسان از بین

1. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (N. Y. 1962). p. 58. 2. *Ibid.* p. 59.

نمی‌برند. غرایز اولیهٔ انسانی قبل از آفرینش نظام مالکیت وجود داشته‌اند و پس از نابودی مالکیت خصوصی هم بدون هیچ صدمه‌ای وجود خواهند داشت. جامعهٔ بی‌طبقهٔ مارکسیستی هم، مثل همهٔ جوامع، با منحرف کردن غریزهٔ پرخاشگری افراد خود به‌سوی دشمن خارجی می‌تواند تا حدود زیادی همگونی داخلی ایجاد کند. اما در طرح کلی مارکسیستی این راه‌حل موقتی است. پس از پیروزی کمونیسم جهانی، جامعه دوباره با این مسئلهٔ همیشگی در تمدن بشری روبرو خواهد شد که چگونه با پرخاشگری فردی باید کنار بیاید. فروید با شگفتی می‌پرسد: «انسان با نگرانی فکر می‌کند پس از این‌که شوروی‌ها بورژوازی را در این کشور از بین بردند چه خواهند کرد؟»

مشکل پرخاشگری: ریشه‌یابی خوش‌بینانه‌تر

در قطب دیگر مسئلهٔ حساس تشخیص، نظریه‌پردازان ژرف‌اندیش دیگری قرار دارند که پرخاشگری و خراب‌کاری ذاتی سرشت و روان آدمی را انکار می‌کنند. به‌جای این‌که ریشهٔ درگیری‌های انسانی و خشونت‌ها و بیگانگی‌ها را پدیده‌هایی ذاتی روان آدمی بدانند، گروهی از نظریه‌پردازان علل آن‌ها را قراردادهای «مصنوعی» جوامع انسانی می‌دانند. عده‌ای از این نظریه‌پردازان عواطف بشر را ذاتاً خوب یا متقاعد کننده می‌دانند. عده‌ای دیگر انسان را خالی از عواطف «طبیعی» می‌دانند و به همین دلیل او را قابل انعطاف و تحت نفوذ پدیده‌های اجتماعی می‌دانند. در هر صورت، در این روش تشخیص علت‌العلل نابسامانی‌های اجتماعی و زد و خوردها را در ترتیبات اجتماعی باید جستجو کرد. با یک تعبیر، این ترتیبات عامل بازدارنده و تحریف‌کنندهٔ تمایلات صلح‌طلبانه در انسان هستند. به تعبیر دیگر، آن‌ها به‌صورت بدی تنظیم شده‌اند. آن‌ها را می‌توان به‌طور سازنده و همگون تنظیم کرد.

به طور مثال، ارسطو معتقد بود که طبیعت اساساً منظم و منسجم است. انسان می تواند حتی آنرا «عقلایی»، یعنی به معنی «هدف دار» نیز بخواند. او می نویسد: «هر آنچه که به وسیله طبیعت تولید و رهنمون شود نمی تواند چیز نامنظمی باشد، زیرا که طبیعت همه جا موجد نظم است.»^۱ این اصل اساسی درباره سرشت آدمی نیز صادق است.

با تعبیر ارسطو، انسان موجودی است که طبیعتاً برای تکامل و موفقیت فعالیت می کند. طبیعت خواسته های بشر را به سوی خوبی جهت داده است. ارسطو باور داشت که «تمام انسان ها با این تصور که فعالیت آن ها برای کسب فضیلت است زندگی می کنند.»^۲ فضیلت های بشری محصول عادت و تربیت است و از این رو نیاز به تعلیم و تربیت خوب احساس می شود. تلقین فضیلت - و رفتار متمدنانه نیز - برای مقابله با احساسات طبیعی ضد اجتماعی، آن طور که فروید و هابز فکر می کردند، نیست، زیرا «فضیلت اخلاقی... نه به وسیله طبیعت و نه برای مقابله با آن به بشر منتقل شده است، بلکه طبیعت زمینه رشد را در بشر فراهم آورده است.»^۳

جامعه سیاسی با تمایلات درونی انسان سازگار است، زیرا «انسان طبیعتاً حیوانی است که تمایل به زندگی در جامعه سیاسی دارد.»^۴ بنابراین، ارسطو در حالی که نسبت به عواطف انسانی، که به وجود آورنده مشکلات سیاسی هستند، بی توجه نبود^۵، ولی به نظر او تعلیم و تربیت

1. Aristotle, *Physics*, 8, 1, 252a.

[ارسطو، فیزیک (طبیعیات ارسطو)، ترجمه مهدی فرشاده، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.]

2. Aristotle, *Politics*, 1, 1, 1252a.

[ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، انتشارات جیبی، تهران، ۱۳۵۸.]

3. Aristotile, *Ethics*, 11, 1.

4. Aristotile, *Politics*, 1, 2, 1253a.

۵. مثلاً به این گفته ارسطو توجه کنید: «نیاز تنها دلیل ارتکاب جرم نیست. انسان بدین دلیل نیز مرتکب جرم می شود که با این عمل ارضا می شود... در طبیعت خواهش

خوب و تشکیل نهادهای اساسی قادرند جوامعی نسبتاً منسجم و استوار فراهم آورند. با این تعبیر، نابسامانی نظام اجتماعی، به عکس ادعاهای سابق‌الذکر، نمی‌تواند علتش سرشت ضد اجتماعی انسان باشد، بلکه خرابی نهادهای سیاسی و فرهنگی جامعه است.

روسو سرسختانه‌تر با این تشخیص بدینانه، که ریشه نابسامانی‌های سیاسی را به گردن طبیعت می‌اندازد، مخالفت می‌کند. او کتاب‌گفتاری در منشأ نابرابری را با عبارت کوتاهی از کتاب سیاست ارسطو آغاز می‌کند که این‌طور است: «طبیعت را باید در چیزهایی که به درستی نظم یافته‌اند جستجو کرد و نه در چیزهای فاسد.» پس از آن به انتقاد از عقاید دیگران، به خصوص تشخیص‌های از علل نابسامانی سیاسی، می‌پردازد.

روسو ادعا می‌کرد که «انسان ذاتاً پرخاشگر نیست. انسان‌ها طبیعتاً وحشی خلق شده‌اند تا نابه‌کار. آن‌ها در مقابل شرارت دیگران از خود دفاع می‌کنند، ولی به دنبال ظلم به دیگران نیستند.»^۱ بشر غریزاً از خود دفاع می‌کند. در او انگیزه پرخاشگری فطری، که نابودکننده و استثمارکننده دیگران باشد و سلطه بر آن‌ها مستلزم قدرت اجتماع است، وجود ندارد. در واقع روسو معتقد است که عواطف جزو احساسات طبیعی است که خودپرستی انسان را تعدیل می‌کند و او را وامی‌دارد که با هم‌دردی به هم‌نوعان خود کمک کند. بنابراین، اعتقاد هابز به دشمنی و خشونت دوجانبه طبیعی در مردم نادرست است. در واقع، «چیزی لطیف‌تر از انسان در حالت بدوی نیست.»^۲ اشتباه هابز در این است که جنبه لطیف سرشت آدمی را درک نمی‌کند و عواطفی به انسان نسبت

ح. نفسانی است که نامتناهی می‌باشد. اکثر مردم به خاطر ارضای نیازهای خود زندگی می‌کنند». نگاه کنید به:

Aristotle, *Politics*, II, 7, 1267a, 1267b.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, (N. Y. 1950), p. 227. 2. *Ibid*, p. 242.

می‌دهد که در واقع از زندگی در جامعه فاسد حاصل شده است.^۱ به این ترتیب، در تجزیه و تحلیل روسو، منبع فساد انسانی در نظم و ترتیب ناصحیح جامعه است. انسان‌ها اساساً برابر آفریده شده‌اند. تحولات اجتماعی است که نابرابری‌های کوچک طبیعی را بزرگ جلوه می‌دهد و نابرابری‌های جدید نیز به وجود می‌آورد. روسو در آغاز کتاب *قرارداد اجتماعی* می‌نویسد: «انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند، ولی در هر گوشه و کنار در زنجیرند.» درست است که توضیح علل این پدیده صرفاً حدس و گمان بیش نیست، ولی این مسئله روشن است که «نهادهای» اجتماعی عواملی هستند که انسان را از آزادی و برابری طبیعی هرچه بیشتر دور می‌کنند.

به نظر روسو، در میان نهادهای قراردادی که انسان تشکیل داده است، نهاد مالکیت خصوصی از مهم‌ترین منابع نابرابری غیرطبیعی است. البته روسو مثل مارکس نیست که مالکیت خصوصی را ریشه تمام بدی‌ها بداند، مع‌هذا در کوشش او برای تشخیص علل بحران مالکیت نقش برجسته‌ای بازی می‌کند:

اولین انسانی که اطراف تکه زمین را حصار کرد و با خود فکر کرد این مال من است، و آدم‌های ساده‌ای پیدا شدند و حرف او را باور کردند بنیان‌گذار جامعه مدنی است. از چه جرایمی و جنگ‌هایی و جنایاتی و از چه ترس‌ها و بدبختی‌هایی انسانیت نجات می‌یافت، اگر بشر این دیوارها را خراب می‌کرد و به هم‌نوعان خود می‌گفت: و آگاه باشید و به حرف این دغل‌باز گوش نکنید. اگر شما فراموش کرده‌اید که ثمره طبیعت به همه تعلق دارد

۱. وقتی روسو متفکرانی را ملامت می‌کند که «مدام درباره تمایلات نفسانی، حرص، ستم، جور، هوس‌ها و تکبر صحبت می‌کنند و آن‌چه را انسان از جامعه کسب کرده به وضع طبیعی نسبت می‌دهند، اما از انسان اجتماعی صحبت می‌کنند» به وضوح هابز را در نظر دارد. همان، ص ۱۹۷.

و زمین مال هیچ‌کس نیست، قضیه را باخته‌اید.^۱

روسو ادعا می‌کرد که مالکیت، با نقش عمده‌ای که در به‌هم‌زدن مساوات در جوامع ابتدایی بازی کرد، «نابرابری وحشتناکی به‌بار آورده است». با توجه به ناامنی که نهاد مالکیت ایجاد می‌کند، که به «حالت جنگ» در تفکر هابز شباهت دارد (با این تفاوت که هابز حالت جنگ در جوامع انسانی را «طبیعی» می‌دانست و نه ناشی از اجتماع)، آدمی‌زاد با ناامیدی برای رهایی از این مخمصه دست به تشکیل نهادهای سیاسی می‌زند. اما نتایج آن‌ها، جز برای گروهی ممتاز، دردسر و دام است. نهادهای نوساخته صرفاً مدافع و فزاینده و شدت‌بخش نابرابری‌هایی شده که در آغاز مشکلات را موجب شده بود. «همه سراسیمه به امید کسب آزادی به‌طرف زنجیرهای اسارت می‌دوند. ولی تجربه کافی برای درک ضررهای آن‌ها را ندارند.» به این دلیل بنیان‌های اجتماع و قانون «برای فقرا غل و زنجیر و برای متمولین قدرت می‌آورند... آزادی طبیعی را نابود می‌کنند، به‌طور ابدی قوانین مالکیت و نابرابری را تثبیت می‌کنند و برای منافع عده‌ای افراد جاه‌طلب بشریت را به بردگی و کارگری و بیچارگی همیشگی دچار می‌سازند.»^۲

به موازات روسو، که از هابز انتقاد می‌کند، نظریه‌پردازانی چون اریش فروم و هربرت مارکوزه از فروید انتقاد می‌کنند. فروم و مارکوزه در همه مسائل اتفاق نظر ندارند، اما در این مورد که فروید در تشخیص علل پرخاشگری انسان خطا کرده هم‌نظرند. در حالی که فروید، همان‌طور که نشان داده شد، معتقد است که پرخاشگری پدیده‌ای فطری است و نمی‌توان آن‌را از روان بشر پاک کرد، فروم و مارکوزه آن را عکس‌العمل انسان در برابر اوضاع اجتماعی و قابل تغییر می‌دانند.

1. *Ibid*, p. 234-35.

2. *Ibid*, p. 251-52.

در روان‌شناسی فروم، تخریب یکی از انگیزه‌های فطری بشر نیست، بلکه احتیاج اساسی بشر به «تعالی» است. انسان، که یا قوه تعقل و قدرت تخیل آفریده شده است، نمی‌تواند کاملاً انفعالی نقش طبیعت بی‌جان را بپذیرد. «او با انگیزه تعالی می‌خواهد نقش مخلوق، یعنی انفعالی و تصادفی بودن موجودیتش را پشت سر بگذارد و خود آفریننده باشد.»^۱

در شرایط مناسب و عادی این خواست به طریق سازنده برآورده می‌شود. انسان نیاز به مثبت بودن و تعالی طلبی را با سازندگی‌هایی مثل پرورش فرزندان و ایجاد کارهای هنری و آوازخواندن و عشق ورزیدن و محبت کردن برآورده می‌کند. بنابراین، در مصداق‌های طبیعی آن، انگیزه تعالی طلبی خطری برای نظام اجتماعی ندارد. در واقع، گرایش انسان به تشکیل جوامع سازمان یافته احتمالاً از همین انگیزه ناشی می‌شود.

مع‌هذا اگر به دلایل متعدد راه‌های طبیعی بروز اشتیاق تعالی طلبی مسدود شود، احتمالاً انسان از راه‌های ناخوشایند برای ابراز آن استفاده می‌کند. در هر دو صورت، انسان زندگی خود را ورای اشیایی که آفریده و یا نابود کرده بنا می‌کند. پرخاشگری و خراب‌کاری جزو انگیزه‌های فطری و درونی بشر نیستند. انسان انگیزه ویران‌گری صرف ندارد. تنها در صورتی ویران‌گر می‌شود که راه‌های سازنده ارضای اشتیاق تعالی طلبی به رویش بسته شود، خراب‌کاری در انسان صرفاً یک «قابلیت فرعی» است که تنها وقتی «تمایلات خلاق بودن برآورده نمی‌شود» رو نشان می‌دهد.^۲ در این تعبیر، که کاملاً با تعبیر فروید تفاوت دارد، اجتماع مجبور نیست که از خود در مقابل پرخاشگری فطری اعضا دفاع کند، یا این‌که راه‌هایی برای «والایش» آن‌ها، یعنی به وجود آوردن اهداف دیگر برای آن‌ها، فراهم کند. جامعه صرفاً باید راه‌هایی برای قابلیت‌های کاملاً سازنده توان‌های فطری فراهم آورد. نظام سیاسی مجبور نیست سرکوب

1. Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 41.

2. *Ibid*, p. 42.

کننده باشد، بلکه باید امکاناتی برای اعضایش فراهم کند تا خواسته‌هایشان را برآورند.

تجزیه و تحلیل مارکوزه تا حدودی با عقاید فروم تفاوت دارد. اما او نیز عقاید فروید را درباره فطری بودن پرخاشگری بشری، که کاربرد سیاسی آن ارتجاعی است، نارسا می‌داند. مارکوزه ادامه می‌دهد که فروید خود در اواخر عمرش پرخاشگری را مصداق «انگیزه مرگ» یا تاناتوس^۱ تلقی می‌کرد. البته می‌توان قبول کرد که انگیزه مرگ زوال، تنش، درد، ناراحتی و مشکلات روانی را به همراه می‌آورد و بنابراین نهایتاً مصداق نفی اصل لذت است. پس تنها انگیزه اصلی در انسان اروس، یعنی انگیزه لذت‌طلبی، است. تا زمانی که جهان با خواست بشر برای لذت‌طلبی مخالفت می‌کند و تا زمانی که «اصل واقعیت» رضایت «اروس» را مانع شود، انگیزه زندگی و لذت‌طلبی، اروس، و انگیزه مرگ، تاناتوس، در مقابل هم صف‌آرایی می‌کنند. در حالی که اگر واقعیت‌ها امکانات ارضای خواسته‌های لذت‌طلبی را فراهم کنند، انگیزه مرگ قدرت خود را از دست می‌دهد و در انگیزه لذت‌طلبی تحلیل می‌رود. به زبان مارکوزه، هر چه «جدال بین مرگ و زندگی کمتر شود، زندگی بیشتر به مرحله لذت و خوشی می‌رسد.» هر چه لزوم عوامل سرکوب‌کننده بیشتر از بین برود، «انگیزه لذت‌طلبی، اروس، عینیت انگیزه مرگ را بیشتر در خود جذب می‌کند.»^۲

مارکوزه می‌گوید واقعیت این است که قدرت تولید در جوامع مدرن نظر فروید را درباره «اصل واقعیت» منسوخ کرده است. فروید حقیقت را ضرورتاً و کاملاً با تمایلات انسان برای رضایت فردی متناقض می‌دید. مارکوزه ادعا می‌کند که در جوامع ثروتمند که کمبود از بین رفته است

۱. Thanatos، در اساطیر یونان، تجلی مرگ، برادر دو قلو خواب (Hypnos). هسیود می‌گوید که تاناتوس از شب، بدون پدر، زاده شده است.

2. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (N. Y. 1955), p. 215.

چنین حرفی درست نیست. به نظر مارکوزه، این برداشت از اصل واقعیت بخش عمده‌ای از تجزیه و تحلیل فروید از فطری بودن پرخاشگری بشر است. اما نظر فروید درباره اصل حقیقت صرفاً بازتابی از یک مرحله از توسعه اجتماعی است. این عقاید برداشت‌هایی صرفاً تاریخی بودند و نه شرایط طبیعی و بیولوژیکی.

مارکوزه نتیجه گرفت که در جوامع مدرن سرکوبی از ضروریات اجتماع نیست. اگر جوامع مدرن امکانات ارضای خواسته‌های افرادش را محدود کند، درواقع، به شکست خود اقرار کرده است. زمان آن رسیده است که بشریت حقیقتاً به آزادی برسد. مارکوزه عکس بحث فروید را ارائه کرد. به جای برداشت فرویدی و این که تمدن باید به جدالی مداوم با ناراضیان بپردازد، مارکوزه تصویر «متحدکننده و راضی‌کننده انگیزه لذت‌طلبی»، اروس، را گذاشت که به نظر او «در تمدن مرده امروز زندانی و پژمرده شده است»^۱

البته این‌ها تصاویر بسیار بسیار خلاصه شده از چند تجزیه و تحلیل کاملاً پیچیده و ژرف از مضمون سیاسی بشر است. برای درک و همچنین دریافت اهمیت این تجزیه و تحلیل‌ها باید به آثار این متفکران رجوع کرد. با وجود این، حتی این خلاصه مطلب نیز مرحله تشخیص را در نظریه‌های سیاسی نشان می‌دهد و همچنین زمینه را برای مشاهدات بیشتر درباره منطق پویای تفکر سیاسی آماده می‌کند.

تشخیص‌های مختلف و برداشت‌های مسلکی

به طور مثال، در این مرحله، امکان بررسی جهت‌گیری‌های ناهمگرا در میان نظریه‌پردازان، از نتایجی که از مرحله تشخیص گرفته‌اند، وجود دارد. احتمالاً می‌توان دریافت که چگونه این تشخیص‌های ناهمگرا

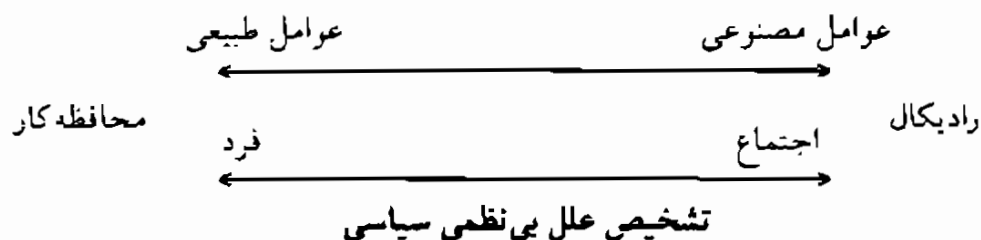
بنیان‌های برداشت‌های مخالف را برای تصویر یک جامعهٔ سعادت‌بار و ارائهٔ راه‌های مختلف فراهم می‌کنند.

تشخیص‌های متعدد ریشهٔ نادانی و پرخاشگری بشر و بی‌نظمی‌های سیاسی منتج از آن‌ها توسط هابز، روسو، فروید، مارکوزه، برک و پین هر یک در واقع انتقادهای متفاوتی از نظام سیاسی موجود هستند. مطالعهٔ جامعه‌ای در سایهٔ عقاید هابز دربارهٔ عواطف طبیعی بشر کاملاً با مطالعهٔ همان جامعه در سایهٔ عقاید روسو توfer می‌کند. با توجه به این‌که هابز انسان را فطرتاً پرخاشگر می‌داند، منطقاً به این نتیجه می‌رسد که زمامداران سیاسی باید کاملاً قدرتمند باشند. و با توجه به این‌که روسو انسان را فطرتاً عاطفی می‌داند، بنیان‌های نظام سیاسی برای او کاملاً شکل متفاوتی دارند، به علت تجزیه و تحلیلشان از تشخیص علل، هابز به سادگی جامعه‌ای را که روسو نامشروع و ستمگر می‌داند ضعیف و در آستانهٔ از هم پاشیدگی می‌بیند.

این حرف دربارهٔ متفکران دیگری که قبلاً از آن‌ها یاد شد نیز صادق است. آن سلسله مراتب اجتماعی که برای برک ضروری و مناسب و طبیعی است، احتمالاً برای پین کاملاً غیرطبیعی و غیرضروری و سرکوب کننده است. آن جامعه‌ای که به نظر فروید با بیچارگی جدال می‌کند تا نیروهای مخرب و برهم زنندهٔ نهاد را آرام کند، از نظر مارکوزه نظم اجتماعی سرکوب کننده‌ای است که روح زندگی را از افراد جامعه سلب می‌کند.

پس، براساس این مثال‌ها می‌توان در تشخیص علل نابهنامانی سیاسی برداشت محافظه‌کارانه را از برداشت رادیکال تمیز داد. یک نظریه‌پرداز سیاسی که علل بی‌نظمی سیاسی را در عوامل و پدیده‌های «طبیعی» - آن‌طور که طبیعت هست - می‌بیند، از نظریه‌پردازی که علل بی‌نظمی سیاسی را در نهادهای «ساختهٔ دست بشر» و ترتیباتی می‌بیند که انسان آفرید محافظه‌کارتر است. به همین ترتیب، نظریه‌پردازی که متبع بی‌نظمی

سیاسی را در روان «فرد» می‌بیند، به‌طور کلی، از نظریه‌پردازی که رفتار نادرست «جامعه» را علت می‌داند محافظه‌کارتر است. تصویر ساده شده، اما کاملاً دقیق این رابطه به‌صورت زیر است:



درک رابطه بین تشخیص علل نابسامانی و مواضع سیاسی متفکران مشکل نیست. زیرا حقایقی که «طبیعی» (به مفهومی که این کلمه در این جا استفاده می‌شود) تلقی می‌شوند، تغییرشان اساساً از قدرت بشر خارج است. بشر تنها می‌تواند نظام سیاسی خود را با این «اوضاع» طبیعی وفق بدهد. البته اگر توانایی‌های فنی و امکانات علمی بشر اجازه داد می‌توان آن‌ها را تا حدودی مهار و یا تعدیل کرد اما نه می‌شود آن‌ها را تغییر داد و نه از شرشان راحت شد. به‌طور مثال، اگر پرخاشگری انسانی را همان‌طور که فروید می‌گفت پدیده‌ای طبیعی تلقی کنیم، تصمیم‌های سیاسی تا حد زیادی از این واقعیت تأثیر می‌گیرند. برنامه‌های سیاسی صرفاً می‌توانند و باید مصداق‌هایی از پرخاشگری انسانی را به ترتیبی تنظیم کنند که هرج و مرج ایجاد نکند. البته هیچ برنامه سیاسی نمی‌تواند بدون از بین بردن کامل انسان پرخاشگری را از بین ببرد. با دید دیگر، اگر پرخاشگری انسان را محصول ترتیبات نادرست اوضاع سیاسی بدانیم - اگر به‌طور مثال شرارت را نتیجه مالکیت خصوصی بدانیم - طبیعی است تصور شود که با از میان رفتن آن پرخاشگری نیز از بین خواهد رفت. به همین قیاس، مشکل «کاملاً» فردی مشکلی است که شخصی و درونی است و بنابراین تابع راه‌حل‌های کلی و روش‌های اجتماعی نیست. حتی کامل‌ترین برنامه اجتماعی نمی‌تواند روح شیطانی را از شرارت نجات دهد. از طرف دیگر، اگر احساسات فردی بیگانگی را در درجه اول

محصول فساد اوضاع اجتماعی ندانیم، در آن صورت تصمیم‌های سیاسی مناسب می‌تواند راه‌حلی برای مشکل باشد.

مثال‌هایی که از مرحله تشخیص در نظریه‌های سیاسی آورده شد، نشان می‌دهند که چگونه برداشت متفکران از فطرت آدمی - با روشی که گاهی «انسان‌شناسی فلسفی» خوانده می‌شود - نظریه‌های سیاسی آن‌ها را شکل می‌دهد. همان‌طور که جمله معروف مدیسون در مقالات فدرالیست^۱ مطرح می‌کند: «حکومت خود چیست جز عالی‌ترین مصداق فطرت انسانی؟» هر بحثی دربارهٔ مدینه فاضله مستقیماً با نظرات انسان دربارهٔ سرشت آدمی، انگیزه‌های اصلی و قابلیت‌ها او مربوط است. همهٔ آدم‌ها در این زمینه باورهایی دارند، ولی بسیاری از مردم به آن‌ها نیمه‌آگاه هستند. البته آن نظریه‌پرداز سیاسی که به دنبال تشخیص علل نابسامانی است مجبور است که دریافتش را از سرشت آدمی به دقت صیقل علمی بزند. از افلاطون تا مارکوزه، از ۴۰۰ قبل از میلاد تا زمان حاضر، بحث‌های نظریه‌های سیاسی با کوشش متفکران برای فهم پویایی روان آدمی آمیخته بوده است. کوشش برای حل و فصل نابسامانی سیاسی نمی‌تواند بحث سرشت آدمی را نادیده بگیرد.

دیگر موضوع‌های مرحله تشخیص

موضوع‌های مرحله تشخیص همه به مسئله سرشت آدمی مربوط نمی‌شوند. گاهی سؤال اساسی این است که کدامیک از سازوکارها در نهادهای نظام سیاسی مسئول شکست مشهود است. نظام سیاسی کاملاً پیچیده است و از متغیرهای به هم پیوسته بسیاری که هریک ممکن است

۱. *The Federalist Papers*، روی هم رفته ۸۵ مقاله از ۱۷۸۷ تا ۱۸۸۸، که در جریان تصویب قانون اساسی آمریکا به قلم رجال سیاسی این سرزمین الکساندر همیلتون (۱۷۵۷-۱۸۰۴) و جیمز مدیسون (۱۷۵۱-۱۸۳۶) و جان جی (۱۷۴۵-۱۸۲۹) انتشار یافت، بزرگترین آثار آمریکایی در نظریه سیاسی به شمار می‌روند.

بی‌نظمی سیاسی را به‌وجود آورده باشد تشکیل شده است. احتمالاً، مشکلات و تنش‌ها و بی‌اثری نظام اجتماعی بیمار از نظام کهنه و نابرابری در توزیع قدرت و نفوذ ناشی می‌شود. برداشت مارکسیستی «تضادهای» اجتماعی نوعی تشخیص از این دسته است. مارکس می‌گفت که هیچ گروهی در اجتماع حاضر نیست از امتیازات و حقوق خود دست بکشد، حتی اگر آن‌ها غیرمنطقی و غیرعادلانه باشند. تغییر در «روابط تولید» - منظور در اقتصاد سیاسی است - در یک نظام احتمالاً روبنای سیاسی را که در دوره قبل بنا شده بود منسوخ می‌کند. تنشی که از تضاد بین بنیان‌های اقتصادی و روبنای سیاسی ناشی می‌شوند اساس نظام اجتماعی را برهم می‌زنند. رعشه و تشنجی که نهایتاً به انقلاب فرانسه انجامید از این تضاد برخاست. اشراف فئودال واپس‌گرا، که حاضر نبودند زندگی خود را با نظم جدید اجتماع وفق بدهند، بالاجبار از مقام و موقعیت خود کنار زده شدند. به‌نظر مارکس، این‌گونه تضاد و انقلاب اجتناب‌ناپذیر بود و در موقع سقوط سرمایه‌داری نیز عیناً تکرار خواهد شد. انسان مجبور نیست عقاید مارکس را بپذیرد تا تشخیص تکلیفی را که در تجزیه و تحلیل تضادهای اجتماعی نهفته است دریابد.

احتمالاً، مشکلات نظام سیاسی نابسامان از «فرهنگ سیاسی» آن اجتماع، یعنی از گرایش‌های غیررسمی و باورها و شیوه رفتارهای اجتماعی، که در میان افراد اجتماع حاکم است، ناشی می‌شود. شاید مشکل در شکست نهادهای تربیتی جامعه باشد (نظریه پردازان سیاسی مهم از مصلحان نظام تربیتی نیز بودند. کتاب جمهور افلاطون همان‌قدر که رساله‌ای در باب سیاست است رساله‌ای در باب تعلیم و تربیت نیز هست. لاک در کتاب تفکراتی درباره تعلیم و تربیت^۱ و روسو در کتاب امیل^۲ مقدار زیادی درباره نظام تربیتی بحث می‌کنند). احتمالاً، ریشه

1. Locke, *Thoughts Concerning Education*.

2. Rousseau, *Emile*.

مشکل در نادرست بودن دستگاه اداری و نتایج فرعی پیش‌بینی نشده اقدامات اساساً خیرخواهانه دولت است. عوامل قابل پیش‌بینی که موجب ورشکستگی‌های اجتماعی و نهادی می‌شوند بی‌شمارند و بسیاری از نظریه‌پردازان در مرحله تشخیص علل احتمالاً به تمام این عوامل پرداخته‌اند.

یکی از موضوع‌های تشخیص علل مشکلات معاصر، که بر شکست نهادها تأکید می‌کند و اثر سیاسی مهمی نیز دارد، بحث در اطراف علل بحران اقتصادی ۱۹۳۰ است.^۱ تجزیه و تحلیل‌های مخالف که درباره علل سقوط اقتصادی ارائه شده ریشه‌اش در بینش‌های مختلف نسبت به آرمان شهری است که هواداران اقتصاد آزاد^۲ و طرفداران برنامه نو^۳ روزولت مطرح کردند. یکی از تشخیص‌های پرآوازه درباره علل بحران اقتصادی نخستین‌بار توسط اقتصاددان انگلیسی جان مینارد کینز^۴ مطرح شد. در تجزیه و تحلیل او، بحران اقتصادی نتیجه آن نیروهای اقتصادی است که اجازه دادند اقتصاد سرمایه‌داری به قیمت بیکاری توازن ایجاد کند. او

۱. (Great Depression)، دوره تنزل اقتصادی و بیکاری فراوان که فاصله زمانی میان دو جنگ جهانی، به‌خصوص سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۵ را دربر می‌گیرد. آثار این بحران در سراسر دنیا انتشار یافت و در کشورهای تولیدکننده، عمده قیمت‌ها سقوط فاحش کرد و در کشورهایی که صنایع تبدیلی داشتند نیز بیکاری شدید پدید آمد.

2. laissez-faire

۳. (New Deal)، عبارتی ساخته ریچارد مولی، اقتصاددان آمریکایی در پیش‌نویس سخنرانی موافقت روزولت با نامزدیش از طرف حزب دموکرات در انتخابات ریاست جمهوری در ۲ ژوئیه ۱۹۳۲، و برای توصیف سیاست‌ها و قانون‌گذاری نخستین دوره ریاست جمهوری روزولت (۱۹۳۳-۳۷) به کار برده می‌شود که هدف آن نجات آمریکا از دشواری‌های «بحران بزرگ» از طریق اقدامات ملی به جای همکاری بین‌المللی بود. محتوای اصلی برنامه نو عبارت بود از اقدام حکومت فدرال برای کاستن از بیکاری و ایجاد برابری در ثروت و امکانات و نظارت بر امور بانکی و اعتباری و حمایت از صنایع کوچک و کشاورزی و کارگران و گروه‌های شهری در مقابل اقداماتی که صاحبان صنایع بزرگ برای بقای خود در دوره کاهش فعالیت اقتصادی لازم می‌دانستند.

4. John Maynard Keynes (1883-1946).

توصیه کرد که دولت باید دست به عمل بزند و اقتصاد را از بحران نجات دهد. نقشی که اقتصاددانان لیبرال در برنامه نو برای دولت در نظر گرفتند قسمت عمده‌اش با این تجزیه و تحلیل شکل گرفت.

نقطه مقابل این توضیح عمق و شدت بحران را به فعالیت و عدم فعالیت بانک‌داران بزرگ نسبت می‌دهد. مثلاً میلتون فریدمن^۱ اقتصاددان برجسته امریکایی می‌گوید که اگر بانک مرکزی صحیح عمل می‌کرد، بحران به وجود نمی‌آمد. به جای آن فقط رکود آرامی بروز می‌کرد که احتمالاً به وسیله اقتصاد بازار آزاد برطرف می‌شد. اگر این تجزیه و تحلیل درست باشد، نتیجه منطقی این است که نه تنها دخالت آشکار دولت در اقتصاد لازم نیست، بلکه احتمالاً نتیجه معکوس خواهد داشت. ریشه‌یابی‌های مختلف دیگر، که قبلاً درباره آن‌ها صحبت شد، نتایج سیاسی مختلفی دارند و بینش‌های متفاوتی از جامعه سعادت‌آمیز ارائه می‌دهند.

«وضع طبیعی»^۲ به عنوان ابزار تشخیص علل

درک سرشت و اهمیت این مرحله از نظریه‌های سیاسی، یعنی «تشخیص» علل بی‌نظمی سیاسی، باید زمینه را برای فهم بحثی که در برخی کتب کلاسیک نظریه‌های سیاسی تحت عنوان «وضع طبیعی» مطرح شده است فراهم کند. اکثر کسانی که عقاید لاک، روسو و هابز را مطالعه می‌کنند، بحث کاملاً انتزاعی «وضع طبیعی» را در افکار آن‌ها حدسیاتی درباره عهد عتیق و یا جدالی بی‌معنی می‌دانند. مشکل بحث درباره وضع طبیعی هرچه باشد، این نظریه‌پردازان وقت زیادی صرف آن کرده‌اند: مفهوم وضع طبیعی ابزاری بود که آن‌ها را در موضوع تشخیص علل یاری می‌کرد.

1. Milton Freedman (1912-).

2. the state of nature

این موضوعات مرحله تشخیص علل اغلب بحث‌هایی زنده و حتی تلخ را موجب شده‌اند، زیرا که جواب قطعی برای بسیاری از این سؤال‌ها نمی‌توان ارائه داد. جدال احتمالاً گاهی شدت می‌گیرد، زیرا تشخیص‌های متعدد، که قبلاً توضیح داده شدند، وقتی به تصمیم‌های سیاسی مربوط می‌شوند به راه‌های مختلف می‌روند.

موضوع تشخیص در مناظره سیاسی معاصر

تعجب‌آور نیست اگر می‌بینیم بحث‌های داغ و جدال‌انگیز دوره معاصر در اطراف تشخیص‌های ناهم‌اند علل مشکلات مشخص و شناخته‌شده سیاسی است. چرا در سال ۱۹۶۴ در شهر واتز و در سال ۱۹۶۷ در شهر دیترویت اعتصاب‌های شهری رخ داد؟ یک گروه ضربتی از طرف رئیس جمهور این مسئله را بررسی کرد و نتیجه گرفت که علل آن‌ها نژادپرستی نهادی شده^۱ در امریکا است. گروه نتیجه گرفت که اعتصابات شهر واتز «مصادق احساس کلی عصبانیت عمیق است، عصبانیتی که بر همه ابعاد زندگی سیاهان حاکم است. آن‌ها از تمام جنبه‌های زندگی سفیدپوستان که سیاهپوستان را وادار به زندگی مشقت‌بار می‌کند، دلخورند»^۲ پس، روش صحیح برای نابودی هرگونه اعتصاب پیراستن محله‌های فقیرنشین است. «محله‌های فقیرنشین و نتایج شرم‌آور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و روانی آن‌ها بایستی برای همیشه از میان برداشته شوند»^۳ جامعه‌شناسان با این تشخیص علل مخالفت کردند. به گفته ادوارد بنفیلد بی‌نظمی نهادهای اجتماعی به‌طور اعم و نژادپرستی به‌طور اخص به‌وجود آورنده این اعتصابات نیستند. واقعیت‌ها نشان

1. institutionalized

۲. برای گزارش گروه ضربتی درباره بررسی قانون و اجرای عدالت نگاه کنید به: Assessment (Washington, D. C. 1967), p. 121.

۳. همان گزارش، ص ۲۰۵.

می‌دهند که: «نژاد (و همین‌طور فقر) دلیل اعتصابات سیاهان و دیگر اعتصابات و نارضایتی‌ها نیست. احتمالاً پرگویی نخواهد بود اگر بگوییم اعتصابات به‌هر صورت رخ می‌داد، حتی اگر (با توجه به همه جوانب) مردم این مناطق همه سفیدپوست و یا درآمدشان بالاتر از سطح فقر بود.»^۱ از نظر او اعتصابات برای «تفریح و کسب منافع فردی» بود و ریشه‌اش صرفاً احساس «شلوغ‌کاری» است که در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز اتفاق افتاده است. در تصمیم‌گیری‌های آتی به‌نظر او «ساده‌لوحانه است اگر تصور شود کوشش برای نابودی نابرابری نژادی، فقر، بیکاری، و از میان برداشتن محله‌های فقیرنشین، اثر چشم‌گیری در میزان اعتصابات ده یا بیست سال آینده خواهد داشت.»^۲

این تشخیص‌های مخالف هم علل مسائل اجتماعی اضطراری را توضیح می‌دهند. از آن‌جا که به جنبه‌های مختلف مسئله توجه کرده‌اند، بحث‌های جنجال برانگیزی را موجب شده‌اند. تشخیص‌های جنجال برانگیز دیگر نیز در رابطه با کوشش برای تشخیص علل مشکلات سیاسی معاصر مطرح شده‌اند. برخی از تاریخ‌نگاران «تجدیدنظر طلب» بحث داغی درباره جنگ سرد پیش کشیده‌اند. به‌نظر آن‌ها جهان‌خواری غربی، و نه تهاجم کمونیسم، جنگ سرد را موجب شده‌است. بحث داغ دیگر در اطراف نظام آموزشی در امریکا است. مسئله این است که آیا شکست نظام تربیتی در امریکا به خرابی نظام تربیتی مربوط می‌شود یا به مسائل زیست‌شناختی (ژنتیکی) و محیطی (اجتماعی) که تغییر آن‌ها از گستره قدرت مدارس امریکایی خارج است.

نتیجه این که امروزه تشخیص علل بیماری‌های اجتماعی در رشته‌های متعدد علوم اجتماعی انجام می‌گیرد. نظریه‌پرداز معاصر که می‌خواهد کارشناس علم سیاست، به تعبیر ارسطو «سرآمد علوم»، هم

1. Edward Banerfield, *The Unheavenly City* (Boston 1968), p. 186.

۲. همان کتاب، ص ۲۰۵.

مشکل جامعه‌اش را در از خود بیگانگی می‌بیند، باید تصویری از یک جامعه بیگانه نشده از خود ارائه دهد. اگر او جامعه خود را دچار «بی‌سازمانی» می‌بیند، یعنی شرایطی که جامعه گروه‌گروه و متفرق شده است، او باید نشان دهد که جامعه سازمان‌یافته چه نوع جامعه‌ای است. اگر نابخردی و دیوانگی و سرکوبی می‌بیند، باید دقیقاً نشان دهد که بخردانه و عقلایی و نبود سرکوب یعنی چه. البته درست است اگر گفته شود تصویری که نظریه‌پرداز از نظم سیاسی ارائه می‌دهد برداشت شخصی اوست. اما اگر بپذیریم که تصویر ارائه شده فقط در مقام مقایسه معنی دارد، گفته‌های او هم آسان‌تر است و هم بهتر درک خواهند شد. نظریه‌پرداز تصویر خود از جامعه منظم را از درک و برداشت اولیه خود از بودن و یا نارسایی نظم ارائه کرده است.

نظریه‌های سیاسی از روی بی‌غمی و به آسانی نوشته نشده‌اند. آن‌ها تصویری از نظام سیاسی هستند که با دقت و زحمت و در مقایسه با اوضاع سیاسی نامنظم که نظریه‌پرداز تجربه کرده به وجود آمده‌اند. نابسامانی و عدم تعادل در جامعه نه تنها انگیزه تفکر را برای نظریه‌پرداز فراهم می‌کند، بلکه سرنخ‌هایی هم برای راه‌حل به دست آمده به او نشان می‌دهد و این مرحله از منطق درونی در نظریه‌های سیاسی به‌خوبی با گفته سن‌سیمون نظریه‌پرداز قرن نوزدهم فرانسه توضیح داده می‌شود: «پیشرفت روشنگری تا حدودی بی‌سازمانی نظام اجتماعی قدیمی و نیاز سازمان‌دهی جدید را نشان می‌دهد.»^۱

به زبان دیگر، فشارها، بحران‌ها، در هم‌ریختگی‌ها و نابسامانی‌های نظام قدیم نظریه‌پرداز را وادار می‌کنند تا در فکر خود به بازسازی نظام سیاسی جدیدی پردازد. البته نظریه‌پرداز مجبور نیست جامعه جدید را

1. Henri de St. Simon, *The Reorganization of the European Community, The Science of Man and Other Writings*, Felix Markham (N. Y. 1964) p. 56; Sheldon Wolin, *Politics and Experience* (Cambridge, 1968). pp. 125-52.

بسازد، چرا که این کار وظیفه مصلحان و مردان عمل است. اما او باید الگوی جامعه خوب را در ذهن خود مجسم کند و معیاری هم از آن به دست دهد. با این تعبیر، نظریه‌های سیاسی «تصویرهایی نمادین از جامعه بازسازی شده ارائه می‌دهند».^۱

از آن جا که بازسازی نظریه پرداز طرحی است از جامعه بدان گونه که جامعه باید باشد، او تا حدود زیادی باید به ذهن و فکر خود متکی بشود. او صرفاً دنیا را آن طور که هست توصیف نمی‌کند. مسلماً از توصیف جهان شروع می‌کند، ولی باید جهان را آن طور که باید باشد نیز «تعریف کند». او با دقت نابسامانی‌ها و بحران‌های نظام سیاسی را بررسی می‌کند و سپس طرحی ارائه می‌دهد که در آن تمام این نابسامانی‌ها رفع شده‌اند. نظریه پرداز می‌تواند حرف یکی از قهرمانان نمایش‌های جرج برنارد شاو را - که تکیه کلام رابرت کندی است - بزند که می‌گوید: «بسیاری از مردم چیزها را آن طور که هستند می‌بینند و می‌پرسند چرا؟ من در ذهنم دنیاهایی را مجسم می‌کنم که هرگز وجود نداشته‌اند و می‌پرسم چرا نباید این‌ها وجود داشته باشند؟» نظریه پرداز تا حدودی خیال پرداز هم هست و از این رو حواسش متوجه چیزهایی است که می‌توانند وجود داشته باشند. اما، همان طور که در گفتار پیشین نشان داده شده، نظریه پرداز باید به هر دو سؤال پاسخ بگوید. اگر می‌خواهد راه حل عقلایی ارائه کند، باید تا حدی «چراهای» علل مشکلات را جواب بگوید.

کارکردهای آرمان شهر^۲

تصور آن چه که می‌تواند باشد، آن عنصر نظریه‌های سیاسی است که به آرمان شهر مربوط می‌شود. کلمه «یوتوپیا» (آرمان شهر) ریشه یونانی دارد و به معنی «هیچ جا» است. جامعه خوب و منظم، به جز در خیال

1. Sheldon Wolin *Politics...*, p. 148.

2. Utopia

معنی گناهکاری را می‌فهمد. نظریه‌پرداز با بیان ظرفیت انسان نکته‌های مهمی درباره‌ی ماهیت وضع موجود ارائه می‌کند. نظریه‌پرداز حتی در رؤیاها و پیش‌بینی‌های آرمانی‌اش نیز با واقعیت سروکار دارد. او تا حدودی صرفاً به دنبال ارائه‌ی واقعیت‌هایی است که با آن‌ها برداشت اولیه‌اش را از بی‌نظمی توجیه می‌کند. مشاهده‌ی بی‌نظمی منطقاً معنی‌اش این است که اوضاع منظم و عاقلانه‌ای وجود دارد، و وظیفه‌ی نظریه‌پرداز است که طرح آن اوضاع منظم را ترسیم کند. بنابراین، نظریه‌پرداز پس از بررسی و مطالعه‌ی دقیق تک‌تک نارسایی‌های وضع موجود، که او را برای جستار اولیه برانگیخته است، تصویر جامعه‌ی بازسازی‌شده را می‌کشد.

پویایی عمل بازسازی

پویایی این مرحله مهم خیالی با تفاوتی که مایکل پولانی بین آگاهی «ضمنی» و آگاهی «صریح» قائل است، بهتر فهمیده می‌شود.^۱ پولانی نشان می‌دهد که بشر هرگز از چیزی آگاهی کاملاً صریح پیدا نمی‌کند. برای فهم آن قسمت از مسائل که توجه صریح می‌طلبد، ذهن دانا بر آگاهی مضمری که نسبت به قسمت‌های جزئی‌تر وجود دارد تکیه می‌کند. تنها با اتکا به زمینه و چارچوب مسئله مورد نظر است که معنی آن درک می‌شود. مثلاً انسان برای درک معنی یک عبارت به کلمات آن توجه می‌کند و برای درک کلمات به تک‌تک حروف. انسان برای شناخت چهره‌ی یک فرد به زوایای جانبی صورت او توجه می‌کند بدون این‌که به تک‌تک آن‌ها آگاهی کامل داشته باشد. تجسم ضمنی و ناخودآگاه زوایای جانبی در تمام موضوعات از ضروریات است. حتی وقتی هم که هدف دریافت کلی و کامل از زوایای جانبی نباشد، انسان موضوع مورد توجه را در خارج

1. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, (N. Y. 1966).

از زمینه‌ها و جدا از زوایای جانبی آن و یا اجزای تشکیل دهنده آن نمی‌تواند ببیند.

در واقع، انسان اگر تنها به زمینه‌ها و زوایای جانبی توجه کند، حواسش از آنچه که باید درک شود پرت می‌شود. اگر صرفاً به تک‌تک حروف توجه شود، معنی کلمه فهمیده نمی‌شود و اگر صرفاً به معنی تک‌تک کلمات توجه شود معنی عبارت از دست می‌رود.

با وجود این، انسان می‌تواند توجهش را هر لحظه از چیزی به چیزی دیگر منتقل کند. انسان می‌تواند صریحاً توجهش را به چیزی جلب کند که به‌طور ضمنی برای او جالب است. در بسیاری موارد، تغییر جهت روشن‌کننده و حتی ضروری است. در حال عادی، یک بازیکن تنیس حواسش به دسته راکتش نیست. اگر چنان می‌کرد حواسش از حرکت توپ پرت می‌شد. ولی اگر هر از گاهی در حین بازی مشکلی پدیدار شد می‌بایست به نحوه گرفتن راکت نیز توجه کند.

بازسازی خیالی جامعه به وسیله نظریه‌پرداز سیاسی می‌تواند یک تغییر جهت نظام یافته از این نوع تلقی شود. نظریه‌پرداز واقف است که برای درک برخی از بی‌نظمی‌های نظام سیاسی موجود باید به مفهومی از نظم تکیه کند. وی ممکن است از این مفهوم کاملاً آگاه نباشد. در واقع احتمال زیاد دارد که طرح او از نظم نقش «ضمنی» و مهمی در بینش او از اوضاع سیاسی بازی کرده باشد. اما نهایتاً ناچار است نقش حساسی را که این طرح در بینش منتقدانه او از وضع موجود بازی کرده است بپذیرد. او برای تکمیل نظریه‌اش باید به الگویی از نظم انسانی که پایه و اساس بینش او را تشکیل داده هم توجه کند و هم به آن صیقل علمی بزند.

برای این کار نظریه‌پرداز ناچار است رابطه‌ای کارکردگرایانه و اصیل بین زمینه ضمنی و هدف صریح، که آگاهی اولیه او را از بی‌نظمی سیاسی شکل داده بود، ایجاد کند. و به جای این که به‌طور ضمنی بر تصویر نظام سیاسی صحیح تکیه کند تا به وسیله آن نادرستی اوضاع به‌خصوصی را

محدودیت‌های خیلی دقیقی برای آثار هنری مورد قبول مقرر کرد. و در کتاب دیگر خود، قوانین، از زبان قانون‌گذار در مورد شعرایی که می‌خواهند به عضویت جامعه درآیند چنین می‌گوید:

ما به آن‌ها خواهیم گفت ای بهترین خارجیان، ما نیز به اندازه توانایی خود شاعر هستیم و تراژدی ما بهترین و باشکوه‌ترین تراژدی است. در واقع، جامعه ما تقلیدی از بهترین است، بهترین زندگی که شعر تراژدی مجسم می‌کند. شما شاعر هستید و ما هم شاعر. هردوی ما از یک قماش هستیم. ولی رقیب و در شعر تراژدی دشمن یکدیگر. تنها قوانین حقیقی می‌توانند ما را تکمیل کنند.^۱

بازسازی هنجاری نظریه سیاسی در عین حال نوعی کشف نیز به‌شمار می‌رود. جامعه بازسازی شده صرفاً اختراع نظریه‌پرداز نیست، بلکه به دست او کشف شده است. در واقع، روشی که نظریه‌پرداز به کمک آن شکل جامعه خوب را درک می‌کند، با روشی که دانشمندان برای کشف یک نظریه جدید به کار می‌برند شباهت‌هایی بسیار دارد: نظریه‌پرداز سیاسی واقعیت‌های دنیای سیاست را به عنوان سرخ‌هایی به کار می‌برد و با آن طرح‌های کلی‌تری برای «معنی دادن» به این حقایق ارائه می‌دهد. و همان‌طور که دانشمندان نظریه‌های جدید را احتمالاً با الهام شخصی ارائه می‌کنند، نظریه‌پرداز نیز ممکن است مسائل را به طریق شهودی درک کند. به‌طور مثال، افلاطون احساس درک رادیکال نظام صحیح را در تمثیل غار توضیح می‌دهد. او می‌نویسد شخصی که حقیقت نظام صحیح را کشف می‌کند مانند کسی است که تمام عمر خود را در غار گذرانده باشد. وقتی بالأخره از غار بیرون برده شود و برای اولین بار نور را

1. Plato, *Laws*, vii, 817.

مشاهده کند، از آن پس تمام جهان برای او شکل دیگری دارد! پژوهش مبتنی بر بازسازی نظریه‌های سیاسی، همچنین، از این نظر که براساس واقعیت‌های حقیقی شکل می‌گیرند نیز باید کشف تلقی شوند. تصویر نظریه‌پرداز از جامعه سیاسی خوب رؤیای شخصی و انتزاعی او نیست. برداشت او از طرح هنجاری برای زندگی سیاسی توضیح دقیق قابلیت‌های واقعی در دنیای واقعی است: او درباره پریان و یا جانوران تک‌شاخ صحبت نمی‌کند. کوشش نظریه‌پرداز برای بازسازی به مدد واقعیت‌های عینی کاملاً محدود می‌شوند. به همین دلیل است که هابز فلسفه سیاسی را «علم مدن» می‌خواند.

بنابراین، بینش بازسازی‌شده نظریه‌پرداز از جامعه‌ای متظم فعالیتی نیمه‌هنری و نیمه‌علمی است. تا حدی کار ذهن خلاق است و تا حدی نتیجه کشف سازمان یافته. فعالیت بازسازی به تصویری که در تجربیات عینی ریشه دارد نیازمند است. هدف این فعالیت کشف حقیقی است که با تشریح ایستا از وضع موجود امکان‌پذیر نیست.

جنبه وجودی بازسازی

پیگیری نظریه‌های سیاسی امری عمیقاً شناختی و معرفتی است، ولی در عین حال به مسائل وجودی نیز کاملاً مربوط می‌شود. انگیزه بازسازی ذهنی جامعه سیاسی عمیقاً در ساخت روحی و حتی در ساخت زیست‌شناسانه انسان ریشه دارد. از این‌رو، این امر بر عهده تفکر ملموس و عینی است و نه بر عهده تفکر انتزاعی و مجرد. این فعالیت نشان‌دهنده کار فکری اندام‌های انسان برای یافتن یک «رابطه عملی و سازنده» با محیط خویش است.

از این جنبه، نظریه‌های سیاسی شکل کاملاً پیچیده‌ای از وظیفه جهان‌شمول زندگی اندامواره است. آن‌ها نظم مناسب و کافی را در محیط

چنان برقرار می‌کنند که اندام‌ها بتواند کار ویژه خود را به انجام برسانند. هدف هر نوع زندگی در روی زمین این است که بین نیازهای درونی و محیط خارجی انسان تعادل برقرار کند. هرچه انسان در مسیر تحول کامل‌تر می‌شود، ضرورت نظم محیطی مبرم‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. آمیب‌ها، جانوران تک‌سلولی و دیگر حیوانات ابتدایی ساده، توقع نسبتاً ساده‌ای از محیط دارند، چرا که نیازهای محیطی آن‌ها صرفاً امکان نقل و انتقال و جذب و دفع و بقا و تولید مثل است. به محض این‌که این موجودات اندکی تکامل یافته‌تر می‌شوند، یکی از عناصر ضروری محیط رضایت‌بخش وجود نظامی مرتب برای ارتباط با دیگران و هم‌نوعان است. در حیوانات متکامل‌تری که می‌خواهند جهان «عینی» منظمی داشته باشند، این نیاز برای محیط «اجتماعی» منظم پدیده‌ای نیمه‌سیاسی به‌وجود می‌آورد.^۱

وقتی به موجودی چون انسان (هومو ساپینس)^۲ می‌رسیم، سیاست بخش مهمی از محیط او را تشکیل می‌دهد. به‌علاوه، قابلیت انسان برای ارتباط با جهان خارج تا درجه چشم‌گیری معرفتی و نمادین است تا غریزی. بنابراین، از هم گسیختگی نظام حقیقی و یا نظام نمادین جهان سیاست فشارها و مشکلات روانی برای ساکنان آن ایجاد می‌کند. از آن‌جا که انسان نمی‌تواند در هرج و مرج زندگی کند، به‌هم ریختگی نظام پرمعنای جهان آشفته‌گی به‌بار می‌آورد و نوعی عکس‌العمل را نیز ایجاب می‌کند. همان‌طور که رابرت جی لیفتون می‌نویسد، در دوره جابه‌جا شدگی عمیق اجتماعی «برای فعالیت‌ها و گفته‌هایی که به تغییر نظم و تعویض نمادهای موجودیت اجتماعی کمک

۱. کنراد لورنتس در کتابش از چنین رفتاری یک نمونه کامل ارائه می‌کند:

Konrad Lorenz, *On Aggression*, trans. Marjorie Kerr (N. Y. 1966).

[کنراد لورنتس، تهاجم، ترجمه هوشنگ دولت‌آبادی، کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۵.]

2. homo sapiens

کند عطش فراوان وجود دارد.^۱

هدف مرحله بازسازی جامعه در نظریه‌های سیاسی دقیقاً رفع همین عطش و ایجاد رابطه‌ای بین شخص و محیط سیاسی است. برانگیختگی در اثر نابسامانی‌ها و به هم ریختگی‌های سیاسی بازسازی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا «تمدن راه گم کرده... را به چیزی تبدیل کند که انسان‌ها در آن احساس آسایش کنند».^۲

انواع بازسازی نظری

می‌توان چند «روش» متمایز برای بازسازی جامعه سیاسی در نظریه‌های سیاسی مشخص کرد. هریک از این روش‌های متعدد به نوع ویژه‌ای از رفتار سیاسی مربوط می‌شود، و براساس همین رابطه است که آن‌ها را نام‌گذاری می‌کنند.

نخست، چیزی که می‌توان آن را برداشت «رادیکال» برای تغییر جهت در دنیای سیاست نامید وجود دارد. «رادیکال» ضرورتاً به معنی «چپ‌گرا» در طیف سیاسی حاکم بر دنیای سیاست نیست، بلکه در این جا معنی اصلی کلمه، یعنی «ریشه»، مورد نظر است و آن به ریشه اصلی مسئله نگاه کردن است. این نگرش غالباً خواهان تغییرات وسیعی است. نظریه پرداز رادیکال «آرمان‌گرا» است. او در روش خود فلسفی، انتزاعی، خیال پرداز، و در نتیجه گیری‌های خود به شدت «منطقی» است.

متفکر رادیکال تصویر جامعه خود را با مشاهده شکست‌های جامعه‌اش و سپس با تصور کردن جامعه‌ای که این شکست‌های در آن وجود ندارند ترسیم می‌کند. متفکر رادیکال با مشاهده جنگ و خونریزی

1. Robert Jay Lifton, *Revolutionary Immortality* (N. Y. 1968), p. 78.

۲. این عبارت، که به خوبی چکیده نظریه‌های سیاسی را می‌رساند، از کتاب زیر گرفته شده است:

Theodore Rozak, *The Making of a Counter-Culture* (N. Y. 1969), p. xiii.

جهانی پر از صلح و صفا تصویر می‌کند، که در آن «گرگ و میش از یک جوی آب می‌خورند». او با مشاهده نادرستی حقیقت را، و با مشاهده نفرت اخوت را و با دیدن جدایی‌ها اتحاد را و با مشاهده سرکوبی آزادی را می‌بیند.

شیوه نظریه‌پردازی رادیکال ممکن است نظریه‌های پرمایه متعددی را موجب شود. در واقع، با این تعبیر، نظریه‌پردازان حماسی متفکرانی بسیار رادیکال هستند، زیرا آن‌ها به سؤالات اساسی و عمده درباره نظم سیاسی جواب می‌دهند، و جهان بازسازی شده‌ای که مجسم می‌کنند به شدت با وضع موجود تفاوت دارد. در این خصوص، افلاطون در روش نظری خود همان‌قدر رادیکال است که هربرت مارکوزه؛ و این در حالی است که تصویر آن‌ها از نظام صحیح اصلاً به هم شبیه نیست.

خصیصه بزرگ شیوه نظریه‌پردازی رادیکال در عمق و جامعیت آن است. از آن‌جا که این روش عمیقاً بنیان سیاست را می‌کاود، نظریه‌پردازان بزرگ طرفداران این روش همیشه با زندگی انسانی مربوط هستند. و از آن‌جا که هدف این نظریه‌ها برآوردن کامل قابلیت‌های زندگی سیاسی است، در برانگیختن تصورات و به تحرک واداشتن اندیشه خوانندگانشان قابلیت زیاد و پردوامی دارند.

ضعف این روش نظریه‌پردازی روی دیگر همان سکه است. ممکن است این نظریه‌ها از حدود قابل دسترسی خود فراتر بروند. مرز بین نبوغ فکری و دیوانگی همیشه به سادگی معین نمی‌شود. و چه بسیار نظریه‌پردازانی که از مرز نبوغ فراتر رفته‌اند. چه بسا که امکانات تصویر شده در واقعیت غیرعملی و حتی خیال‌های خام بیش نباشد.

به طور مثال، یکی از «سوسیالیست‌های تخیلی» معروف قرن نوزدهم شارل فوریه آینده‌ای را تصویر می‌کند که در آن سیاره‌ای متعهد باهم متحد می‌شوند و آب اقیانوس‌ها به نوشابه تبدیل می‌گردد. این‌گونه

خیال‌پردازی‌ها نه پیشگویی است و نه ژرف‌اندیشی، بلکه به‌طور وضوح پندارگرایی است.

خطرناک‌تر از جنون فریبنده فوری تصویرهای بازسازی نظم سیاسی است که تخیلی جلوه نمی‌کنند، ولی عملی هم نیستند. جنایت و خشونت برای «هدف‌های غیرعملی و تعالی‌جویانه همان‌قدر جزو زندگی غرب است که سنت احترام به ارزش و شخصیت فرد انسانی».^۱ دنبال‌روی از آرمان‌های نظریه‌پردازان جزئی از این منظره تماشایی است. در واقع، هرچه طرح ارائه شده فریبنده‌تر باشد، خشونت بهتر توجیه می‌شود؛ برای تشکیل مدینه فاضله فدا کردن جان عده‌ای محدود چه اشکالی دارد؟

نظریه‌پرداز «محافظه‌کار» در جستار خود برای بازسازی جامعه رهیافت دیگری را دنبال می‌کند. اساس تفکر او سنت‌های جامعه است و نه بینش عقلی و فکری. متفکرِ محافظه‌کارِ عاقل معتقد نیست که این «دنیا بهترین دنیای ممکن است». او معتقد است که بهترین راهنما برای تغییر و تعدیل مشکلات سیاسی معاصر آگاهی به تجربه جمعی بشر است. سنت‌ها و نهادهایی که از «آزمایش زمان» روسفید درآمده‌اند برای نظریه‌پرداز منبع الهام است و نه آن‌که به گفته مارکس «کابوس» باشند.

بنابراین، جستار بازسازی محافظه‌کاران به معنای زیر و بالا کردن دقیق تجربه‌های انسانی است برای یافتن آن جنبه‌هایی که پویایی خود را حفظ کرده‌اند و نه استنتاج تصویر انتزاعی از ساخت جامعه خوب. متفکرِ محافظه‌کارِ معتقد است که ذهن حساس و دانای پرسشگر «همگونی فعالیت اخلاقی» را در رفتار بشر ملاحظه می‌کند و در آن گیر و دار برای حل «ناهمگونی‌های جاری به همگونی‌های

1. Edmund Štillman and William Pfaff, *The Politics of Hysteria* (N. Y. 1964), p. 13.

سنت اخلاقی کلی» متوسل می‌شود.^۱

قوت نظریه‌پردازی محافظه‌کارانه در «واقع‌گرایی» آن است. ریشه عمیق آن در تجربیات عینی گذشته، آن را از اسیر شدن به خیال‌پردازی آرمان‌گرایانه حفظ می‌کند. از آن‌جا که اساس فکر نظریه‌پرداز محافظه‌کار بر منابع سنت و گذشته است، طرح‌هایی که ارائه می‌کند در واقع عملی هستند. در عوض، ضعف این روش در نظریه‌های سیاسی این است که به‌سادگی اسیر رکود و ارتجاع می‌شود. نظریه‌پرداز محافظه‌کار ممکن است بیش خود را از آینده در چنبر احتمالات گذشته گرفتار کند. او ممکن است امکانات و حتی ضروریات جدید را، که شرایط متغیر تاریخی فراهم آورده است، نادیده بگیرد.

روش سوم بازسازی سیاسی، که مابین روش محافظه‌کارانه و روش رادیکالی است، روش آن‌هایی است که به «اصالت عمل» معتقدند. انسان سیاسی «عمل‌گرا» اصلاح‌طلب است، متها از نوع «گام به گام» آن. مرحله بازسازی او اصولاً جمع و جور است. او شدیداً به اجرای پیامدهای بنیانی برداشت خود از بی‌نظمی سیاسی پایبند نیست. عکس‌العمل‌های او نیز بیشتر تجربی هستند تا نظری. او فکر می‌کند راه درست حک و اصلاح نظام سیاسی است و نه تفحص مداوم در اطراف آن. اگر چرخ‌ها ناله می‌کنند به آن‌ها باید روغن زد، ولی نباید اصول ساختمانی آن‌ها را مورد بررسی قرار داد!

روش سیاسی پیروان اصالت عمل گاهی روش «تصاعدی» و یا «زدوبندی» نیز خوانده می‌شود. این شیوه تفکر و عمل اغلب روش حاکم بر جامعه آمریکا تلقی می‌شود. از آن‌جا که این بیش راجع به سؤالات نهایی درباره نظام سیاسی ساکت است، به‌ندرت امکانات نظریه‌پردازی سیاسی ژرف را فراهم می‌کند. البته نباید

1. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (N. Y. 1962), p. 196.

آنرا ضد نظریه پردازی تلقی کرد، زیرا حتی در امریکا نیز هنجارهایی وجود دارند که عمیقاً بر فلسفه بنا شده‌اند. ممکن است چرخ بدون ناله کردن» و یا «نظامی که کار می‌کند»، در مقایسه با اصولی چون عدالت و آزادی و امثال آن، برای رفتار نیز نوعی هنجار اجتماعی است. حتی در یک روش «تصاعدی» نیز باید معیاری وجود داشته باشد تا با آن پیشرفت جامعه اندازه‌گیری شود. بنابراین، درست است که روش عمل‌گرایی نظریه‌های سیاسی ژرفی تولید نمی‌کند، ولی این روش نیز تا حد زیادی با حرفه نظریه پردازی و بازسازی سروکار دارد.

محاسن روش عمل‌گرایی از واضحات است. این روش انعطاف‌پذیر و خالی از تعصب است. نوعی عکس‌العمل است که از خطر انتزاعی بودن افراطی مصون است. روشی است که با انعطاف‌پذیری و تأکید بر هدف‌های خاص و مشخص به وجود می‌آید و از قطب‌بندی‌های غیرضروری، به‌خصوص در مسائل اصولی، جلوگیری می‌کند.

روش عمل‌گرایی تام نیز ضررهایی دارد؛ یکی از این زیان‌ها زیان فکری است. به این معنی که عمل‌گرایان به اندازه کافی تفکر نمی‌کنند و منطقی نیستند. آن‌ها ممکن است تا حد زیادی از فرض‌ها و حکم‌های منطقی، که بر عملشان حاکم است، نیز ناآگاه باشند. به علاوه، این عدم آگاهی نظری می‌تواند دوراندیشی را نیز از بین ببرد. تنگ‌نظری در سیاست بسیار خطرناک است. واقع‌گرا ممکن است به جای «پیشروی» برای رهایی از مشکلات خود را در مردابی غرق کند. یا ممکن است اصول اساسی و مهم را نادیده بگیرد. چه‌بسا که ممکن است هردو رخ بدهند. از نظر بسیاری از منتقدان، عمل‌گرایی خوش‌بینانه نقش عمده‌ای در شکست سیاسی امریکا در ویتنام بازی کرد.

افلاطون و جامعه مبتنی بر عدالت

مرحله بازسازی در نظریه‌های سیاسی از مراحل قبلی پژوهش برمی‌آید. تجسم جامعه سعادت‌مند بر نتیجه‌ای بنا نهاده شده است که نظریه پرداز از تجزیه و تحلیلش از ماهیت و منشأ بی‌نظمی گرفته بود. جامعه منظمی که نظریه پرداز در «گفتمان» خود ارائه می‌کند تصویر نظم یافته و سالم از جامعه بیماری است که او تجربه کرده است.

این رابطه نزدیک بین تجربه بی‌نظمی و تشخیص و بینش بازسازی شده او به طور وضوح در بعضی از طرح‌های معروف جامعه خوشبخت، که نظریه پردازان سیاسی ارائه کرده‌اند، به چشم می‌خورد. مثلاً کتاب جمهور افلاطون را در نظر بگیرید. افلاطون برای مدت‌ها سیاست شهر آتن را مورد بررسی قرار داد و در واقع امیدوار بود که نقش فعالی در سیاست جامعه‌اش بازی کند. در مشاهداتش از سیاست در شهر آتن به ضعف‌ها و مشکلات زیادی برخورد کرد. اما آن‌چه او را بیش از همه تکان داد و به مطالعه منظمی از سیاست جامعه و ادارش کرد محاکمه و اعدام سقراط بود. اولین سؤال و نقطه آغاز نظریه سیاسی او این بود: چطور چنین اتفاقی روی داد؟

برای افلاطون واضح بود که جامعه مبتنی بر عدالت نمی‌توانست به چنین جنایتی دست بزند. و به این نتیجه رسید که جامعه آتن، که او در آن زندگی می‌کند، باید به بیماری و خیم اخلاقی دچار باشد و به ویژه زمامداران آن، یعنی رهبران سیاسی، می‌بایست آدم‌های فاسدی باشند. چرا که اگر آن‌ها مردمانی بودند که خوبی را تشخیص می‌دادند و برای توسعه آن در جامعه خود می‌کوشیدند هرگز شهروندی مانند سقراط را، که به نظر افلاطون تجسم فضیلت بشری بود، از بین نمی‌بردند.

تشخیص افلاطون، از علل بی‌نظمی جامعه آتن، بر قصور در تربیت طبقه حاکم تأکید شدید می‌کرد. او نوشت:

همین طور است، اگر بتوانی برای کسانی که صلاحیت زمامداری دارند سعادت در زندگی فراهم کنی که بالاتر از سعادت زمامداری باشد، آن‌گاه ممکن است در شهر حکومت صالح پیدا بشود؛ زیرا در یک چنین شهری ثروت زمامداران طلا نیست، بلکه حکمت و پرهیزگاری است که همانا ثروت واقعی مردمان سعادت‌مند است. اما برعکس آن‌جا که طالبان زمامداری گدایان و گرسنگان باشند، که می‌خواهند از این راه کسب مال کنند، هرگز حکومت صالح برقرار نخواهد شد؛ زیرا اینان بر سر زمامداری با یکدیگر هم‌چشمی و ستیزه می‌کنند و این جنگ خانوادگی و این برادرکشی سرانجام هم زمامداران را تباه کرده و هم شهر را به باد خواهد داد.^۱

پس جامعه خوشبخت جامعه‌ای است که به وسیله مردمان خوب اداره شود. جامعه عادل باید رهبران عادل داشته باشد. به نظر افلاطون، تنها از این راه است که جامعه کاملاً نظم پیدا خواهد کرد. تنها وقتی «فلسوفان» (به معنی «عاشقان حکمت» و نه به معنی تکنیکی و امروزی آن) پادشاه شدند جوامع سیاسی از بیماری نجات پیدا خواهند کرد: مفاسدی که شهرها را تباه می‌کند، و به عقیده من مفاسد نوع بشر، به طور کلی، هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آن‌گاه که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند، یا آنان که هم‌اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به راستی و جداً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأماً در فرد واحد جمع شود.^۲

برای افلاطون، همان‌طور که در جمهور نشان می‌دهد، جامعه

۱. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۴۰۷. ۲. همان، ص ۱۶-۳۱۵.

خوشبخت جامعه‌ای است که در آن فیلسوفان «نمونه آسمانی نظم جهان» را، همان‌طور که سقراط در ذهن خود ساخته بود، در ذهن خویش ایجاد کنند. پس از آن‌که علم به سعادت را کسب و آن‌را با شخصیت خود عجین کردند «شکل دادن به شخصیت دیگران و اصلاح اخلاق عمومی و خصوصی نفوس را هم بر خود فرض شمارد و آنان را نیز از اتصاف به صفات عالم بالا بهره‌مند سازد»^۱.

به همین دلیل، کتاب جمهور به توضیح و تشریح نظام تربیتی سختی که پادشاهان فیلسوف باید بیستند و همچنین طرح نظام اجتماعی که زمامداران به کمک آن جامعه را براساس کلمه الهی شکل می‌دهند می‌پردازد. زندگی شخص افلاطون برای پیشبرد این آرمان صرف شد. او مدرسه‌ای برای تربیت اذهان فلسفی بنا نهاد که به آکادمی معروف است. او همیشه به دنبال راهی بود که از آن طریق طرحی را که از جامعه سعادت‌مند ریخته بود به مرحله اجرا درآورد.

البته، باید در نظر داشت که بحث بالا طرح بسیار مختصری از پژوهش مفصل و برانگیزاننده افلاطون در جمهور است. اما همین خلاصه نیز نشان می‌دهد که بازسازی خیالی افلاطون از جامعه از تجربه شخصی او از بی‌نظمی آتن ریشه گرفته است. افلاطون از جامعه فاسد و رسوایی که توانسته بود سقراط، این تجسم حکمت و خوبی، را از بین ببرد افسرده بود. او طرحی از جامعه‌ای ریخت که درست نقطه مقابل جامعه آتن بود. این جامعه نو به جای آزار بهترین شهروندانش آن‌ها را به قدرت می‌رساند. در آن جا فضیلت و حکمت محکوم نیستند، بلکه احترام دارند و به کرسی نشانده می‌شوند. در آن جا بی‌نظمی فاسد و فرومایه و پرخاشگری جای خود را به تقلید از نظم الهی خواهد داد. افلاطون امیدوار بود که جامعه او جایگاه زندگی برای مردمان خوب و صالح بشود:

برخلاف اکثر شهرهای دیگر خواب و خیال نخواهد بود، زیرا در آن شهرها زمامداران بر سر اشباح با یکدیگر ستیزه می‌کنند و برای کسب قدرت چنان می‌جنگند که گویی خیر محض است.^۱

بشایان گذاران جامعهٔ امریکا و آزادی بسامان

جیمز مدیسون و الکساندر همیلتون^۲ و جان جی^۳، در مقالات *فدرالیست*، رویارویی خود را با مشکلاتی مشابه نشان می‌دهند. هدف آن‌ها تدوین قانون اساسی جدیدی بود که در مقابل «تزلزل‌ها و بی‌عدالتی‌ها و سردرگمی‌ها» که «در همه‌جا امراض کشنده‌ای هستند که حکومت‌های مردمی را پژمرده می‌کنند»^۴ تاب مقاومت داشته باشد. مهاجرنشین‌های امریکا هم درست مانند آتن در دورهٔ زندگی افلاطون دچار مشکلی بودند که در آن وقت سوء استفاده از قدرت سیاسی تلقی می‌شد. آن‌ها تازه از جنگ با «استبداد» جورج سوم و پارلمان انگلیس رها شده بودند. تجربهٔ استعمار به عنوان تجسم زندهٔ نوعی بی‌نظمی سیاسی در مقابل دیدگان‌شان بود.

از طرف دیگر، مهاجرنشین‌های امریکا، برای مقابله و جلوگیری از سوء استفاده‌های آتی از قدرت، به راه افراط رفتند. حکومتی که تشکیل دادند آن قدر ضعیف و از هم گسیخته بود که توانایی اجرای وظایف

۱. همان، ص ۴۰۶.

۲. Alexander Hamilton (۱۷۵۷-۱۸۰۴)، سیاستمدار امریکایی. طرفدار خواسته‌های میهن‌پرستان و از مبارزان انقلاب امریکا. در تصویب قانون اساسی امریکا بسیار مؤثر بود.

۳. John Jay (۱۷۴۵-۱۸۲۹)، سیاستمدار امریکایی. نخستین رئیس دیوان کشور امریکا (۱۷۸۹-۹۵). امضاکنندهٔ پیمان معروف به پیمان جی (۱۷۹۴) بین امریکا و بریتانیا بود که به منظور رفع اختلافات زمینی و دریایی دو کشور در انگلستان به امضا رسید و مردم امریکا را به خشم آورد.

4. James Madison, "The Federalist # 10", in *The Federalist Papers* (N. Y. 1961), p. 77.

ضروری حکومت را نداشت. ضعف و اغتشاش ملت، بنا به «اصول کنفدراسیون»، به نظر نویسندگان مقالات فدرالیست از یک بی‌نظمی جدید حکایت می‌کرد. آن‌ها امیدوار بودند که نظم بازسازی شده این هردو ضعف را رفع کند. این نظام می‌بایست هم از استبداد (یعنی قدرت بیش از حد حکومت) و هم از هرج و مرج (یعنی از هم‌گسیختگی جامعه به علت نبود حاکمیت دولت) جلوگیری کند.

مدیسون در برخورد با این اغتشاشات سیاسی راهی غیر از افلاطون پیمود. او به جای این‌که طرح نظامی را بریزد که در آن گروهی برای مقامات سیاسی تربیت شوند، نظامی را بنا نهاد که بتواند راه رشد و فعالیت آدم‌های خودمدار و جاه‌طلب را، که می‌خواهند جامعه را برای منافع خود به کار بگیرند، مسدود کند. برای مدیسون کافی بود که به جای اصلاح شخصیت آدمی نهادها را تعدیل کند.

البته این اختلاف روش تا حدودی نتیجهٔ اوضاع به‌خصوصی بود که مدیسون با آن درگیر بود. او فرصت و امکان طرح جامعه‌ای آرمانی و کامل و یا فرصت تربیت اذهان فلسفی را نداشت. به جای آن‌ها، او مجبور بود چارچوب قانونی به‌خصوصی تدوین کند که انسان‌ها را همان‌طور که بودند در نظر می‌گرفت، نه آن‌طور که ممکن است بشوند.

بینش‌های مختلف مدیسون و افلاطون از نظم سیاسی بازسازی شده از اختلاف نظر آن‌ها دربارهٔ علل مشکلات نیز حکایت می‌کرد. از نظر افلاطون، صفات خودمداری، جنگ‌طلبی و جاه‌طلبی انسان‌ها، که جامعه را به خطر می‌اندازد، فساد سرشت انسانی است که با تربیت صحیح اصلاح خواهد شد. در مقابل، مدیسون معتقد بود که این خصوصیات انسانی «جزئی ثابت از سرشت انسان است». تنها در صورتی می‌توان آن‌ها را نابود کرد که آزادی نیز نابود شود و این عذر بدتر از گناه است:

نابخردی زیادی است اگر آزادی را که جزء ضروری زندگی سیاسی است به این علت از میان برداریم که چند دستگی را ترویج

می‌دهد. درست به این می‌ماند که هوا را که از ضروریات حیات جانوران است به این علت نابود کنیم که آتش نابودکننده را شعله‌ورتر می‌کند.^۱

به همین علت، مدیسون معتقد بود که تنها راه منطقی این است که با «فرصت‌دادن به رشد دسته‌ها و منافع متضاد و رقیب از رشد جاه‌طلبی‌ها جلوگیری کنیم.»^۲ راه حل افلاطون، یعنی پادشاه فیلسوف، مشکل را حل نمی‌کند. «بیهوده است اگر بگوییم دولتمردی روشنفکر قادر است این منافع مختلف را تعادل بخشد و همه را تحت نظارت مصلحت جامعه درآورد. دولتمرد روشنفکر همیشه صاحب مقام نیست.»^۳ تنها راه حل به وجود آوردن نظامی است که در آن نیروهای مختلف یکدیگر را مهار کنند:

باید هدف این باشد که نهادهای مختلف را به نحوی تأسیس کنیم که هرکدام دیگری را زیر نظر بگیرد. به عبارت دیگر، منافع شخصی هریک از افراد نگهبان حقوق عمومی بشود.^۴

البته افلاطون ادعا خواهد کرد که او واقع‌گرا ولی مدیسون خیال‌پرداز و آرمان‌گرا است. به نظر افلاطون، فقط خیال‌پرداز معتقد است که بازسازی نهادهای سیاسی می‌تواند جامعه را از آدم‌های غیرعادل نجات دهد. چنین کوششی به نظر او حزن‌آور و محصول افکار مصلحان حقوق‌دان است:

... در واقع، تماشای کار آن مردم بی‌تفریح نیست. برای خودشان قوانینی از آن نوع که می‌گفتم وضع می‌کنند و اصطلاحاتی در آن به عمل می‌آورند و همواره به این امید دل‌خوش‌اند که به فسادهایی

1. Ibid, p. 78.

2. Ibid., p. 322.

3. Ibid, p. 80.

4. Ibid., p. 322.

که در پیمان‌ها و مواردی که لحظه‌ای پیش ذکر می‌کردیم راه می‌یابد خاتمه خواهند داد، غافل از این‌که کار آن‌ها در حکم بریدن سر آن ماری است که هر دفعه سر او را قطع کنند سر دیگری بلند می‌کند.^۱

طرح‌هایی که افلاطون و مدیسون از جامعهٔ سعادت‌مند ارائه دادند تصویر جامعه‌ای بود که در از بین بردن نابسامانی‌های حساس سیاسی، که هر کدام شخصاً تجربه کرده بودند، توانا است. جامعهٔ مبتنی بر عدالتی که افلاطون در جمهور مجسم کرد بیش از جامعه‌ای بود که در آن اتحاد و نظم جای هرج و مرج داخلی را می‌گیرد؛ جایی که به مردمان خوب، به جای بدنام کردن، احترام می‌گذارند. با همین قیاس، ساخت سیاسی جدیدی که در مقالات فدرالیست نشان داده شده است جامعه‌ای است که هم استوار است و هم آزاد. آن جامعه، هم از استبداد و هم از هرج و مرجی که نویسندگان آن را تجربه کرده‌اند، رها شده است.

بیش بازسازی‌شدهٔ دیگری از جامعهٔ سعادت‌مند، که نظریه‌پردازان دیگری طرح کرده‌اند، نیز راه مشابهی رفته است. تمام مثال‌هایی که طرح جامعهٔ سعادت‌مند را به دست متفکران نشان می‌دهد از جامعه‌ای سالم صحبت می‌کنند که نقطهٔ مقابل جوامع بیماری است که متفکران در آن‌ها زندگی می‌کردند. ما تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم.

تامس هابز و جامعهٔ امن

همان‌طور که قبلاً نشان داده شد، تامس هابز از دورنمای ناهمگونی سیاسی انگلستان قرن هفدهم به وحشت افتاده بود. از نظر او دسته‌بندی‌های اجتماعی، که جامعهٔ او را به فرقه‌ها و احزاب رقیب تقسیم

کرده بود، انگلستان را در آستانه جنگ داخلی و خونریزی‌های ویران کننده قرار داده بود. به نظر هابز، سقوط نظم سیاسی و بروز برادرکشی‌ها بدترین مصیبت سیاسی بود.

به همین جهت، راه‌حلی که در کتاب *لویاتان* ارائه داد طرح نظام اجتماعی جدیدی بود که این روند خطرناک را از بین می‌برد. در تعبیر او، تا نظام مقتدری سرکار نباشد عواطف طبیعی مردم به ناچار آنان را به «جنگ همه به ضد همه» می‌کشاند. به همین دلیل، باید قدرت حاکمیت مطلق باید تشکیل و پذیرفته شود. «ما صلح و امنیت خود را به خدای فانی [حکومت قدرتمند] و در سایه خدای باقی می‌دیونیم.» پس، طرح بازسازی شده حاکمیت *لویاتان* جزئیات ضروری برای داشتن جامعه سیاسی امن، سالم و استواری را که از شهروندان خود دفاع کند، توضیح می‌دهد.

ژان ژاک روسو و جامعه اخلاقی

روسو در مطالعاتش به موضوعات دیگری توجه می‌کند. به نظر او، فساد جامعه از دغل‌بازی و نابرابری ریشه می‌گیرد. او معتقد بود که جامعه فرانسه شهروندان خود را تشویق می‌کند تا خواسته‌ها و تمایلات طبیعی انسانی خود را سرکوب کنند و رفتارهای اجتماعی دروغی و تصنعی را جانشین آن‌ها کنند. جامعه، در عین حال، نابرابری افراطی را در میان شهروندان تشویق می‌کند. این دو شکست به بیگانگی افراد از خود و از دیگر هم‌نوعان منتهی می‌شوند. نتیجه این‌که همگرایی اخلاقی جامعه سیاسی از بین رفت.

کتاب *قرارداد اجتماعی*، در واکنش به این شکست‌ها، جامعه‌ای را مجسم می‌کند که نابرابری تفرقه‌انداز و رفتار تصنعی در آن وجود ندارد. همه شهروندان آن جامعه باهم برابرند. جامعه سعادت‌مند روسو «برابری

اخلاقی و مشروع را که در آن، براساس قرارداد، همه حقوق مساوی دارند،^۱ به جای نابرابری طبیعی و جسمی می‌نشانند. به علاوه، در این جامعه، نابرابری اقتصادی به آن ترتیب که در فرانسه زمان روسو حاکم بود نمی‌تواند برابری اخلاقی و سیاسی را تحت الشعاع قرار دهد. در دنیای سیاسی قرارداد اجتماعی، «هیچ شهروندی آن قدر ثروتمند نیست که دیگران را به خدمت درآورد و هیچ شهروندی آن قدر فقیر نیست که مجبور باشد خود را بفروشد».^۲

روسو شکوه داشت که در جامعه فاسدی که او با آن آشنا بود، «فیزیک دان، هندسه دان، شیمی دان، ستاره شناس، شاعر، موسیقی دان و هنرمندان فراوانند؛ اما شهروند وجود ندارد».^۳ به علاوه، «در این زمانه حسادت، سوءظن، ترس، سردی، تودار بودن، تنفر، و دغل بازی در زیر لوای ادب اجتماعی شدیداً رواج دارد».^۴ اما در جامعه‌ای که قرارداد اجتماعی مطرح می‌کند انسان‌ها مجدداً شهروندان واقعی خواهند شد و به سبب قید اخلاقی «اراده همگانی» باهم متحد می‌شوند. در آن جامعه شهروندان به علت دغل بازی و حسادت باهم دشمنی ندارند. شهروندان جامعه سعادت مند «تنها یک اراده دارند که متوجه امنیت و آسایش عمومی است. در آن صورت تمام آداب جامعه ساده و قوانین آن واضح و فروزان است. هیچ گونه تضاد منافع و یا برخورد وجود ندارد. مصلحت عمومی همه جا واضح و روشن است و تنها با برداشت صحیح می‌توان آن‌ها را دید».^۵

به طور خلاصه، برابری مدنی جای نظام نامشروع سلسله مراتب را می‌گیرد. صداقت و فضیلت جای دروغ و دغل باز و اتحاد جای تفرقه و دشمنی را می‌گیرد. اگر بینش او عملی شود، نابرابری‌ها و بدی‌های عمده

1. Rousseau, *Social Contract*, p. 22. 2. *Ibid.*, p. 50.

3. Rousseau, «Discourse on the Arts and Sciences», in *Social Contract and Discourse*. p. 139. 4. *Ibid.*, p. 56. 5. *Social Contract*, p. 102.

سیاسی آن روزگار هرگز در آینده بشریت را آزار نخواهد داد.

اریش فروم و جامعه عاقل

تصویر اریش فروم از جامعه بازسازی شده «جامعه عاقل» است، یعنی نظم سیاسی به خصوصی که در آن مشکلات روانی «و رفتارهای نادرست اجتماعی»، که جوامع امروز ایجاد می کنند، وجود ندارد. جامعه ای خواهد بود که «انسان کانون آن است و تمام فعالیت های اقتصادی و سیاسی همه تحت الشعاع رشد و تکامل او هستند». جامعه ای که در آن صفاتی مانند «حرص، استثمار، تسلط و خودپسندی» جایی ندارند. جامعه ای که صرفاً محصول خیال ذهنی او و یا مصداق سلیقه شخصی او نیست. در واقع، طرح جامعه ای است که «برای سلامت روان، شادکامی، توازن، عشق و بهره وری ذاتی سرشت هر انسانی که سبک مغز و احق به دنیا نیامده است امکاناتی فراهم می کند».^۱

کارل مارکس: بعد از انقلاب

آخرین مثال از مرحله بازسازی در نظریه های سیاسی، که اهمیت گفتن دارد، نظریه مارکس است. نه فقط برای این که این نظریه در قرن حاضر مهم است، بلکه به این علت که روش او در مقایسه با مثال های دیگری که زده شد پیچیده تر است. کارل مارکس (و همکار او فردریش انگلس) نیز مانند دیگر نظریه پردازان سیاسی حماسه آفرین بینشی از جامعه سعادت مند دارد. بازسازی مارکس، هم از نظر ظاهر و هم از نظر معنی، خصوصیات ویژه ای دارد.

بینش مارکس از جامعه سعادت مند به طور چشم گیری کلی است. مارکس در یکی از فرازهای بسیار معروف خود جامعه سیاسی کمونیستی

1. Fromm, *The Sane Society*, pp. 241-2.

را جایی تعریف می‌کند که در آن هیچ‌کس رشته تخصصی مشخصی ندارد، بلکه هرکس می‌تواند در هر زمینه‌ای که مایل است موفقیت‌هایی به دست آورد:

از آن‌جا که شیوه تولید تحت کنترل جامعه است، برای انسان ممکن می‌شود که هر روز کار مختلفی انجام دهد. صبح به شکار برود، بعد از ظهر ماهیگیری کند، عصر گاوها را غذا بدهد و شب به انتقاد اجتماعی پردازد؛ بدون این‌که شغلش شکارچی، ماهیگیر، چوپان و یا منتقد باشد.^۱

جز این اشارات کلی درباره اقتصاد ساده و خوشایند غیرحرفه‌ای‌ها، مارکس چندان حرفی درباره جزئیات جامعه کمونیستی نزده است. مارکس برای این کم‌گویی دلیل دارد. او مایل نبود نقشه تفصیلی درباره جامعه کمونیستی ارائه دهد؛ زیرا این امر برای کسی که کار علمی می‌کند درست نیست. او نظریه پردازانی را که بینش خود را از نظم سیاسی عقلایی به تفصیل توضیح می‌دادند «خیال پرداز» می‌دانست. هرچقدر هم که این جامعه بازسازی شده جالب باشد، مارکس آن را به مسخره می‌گرفت و خیالی می‌دانست. او مدعی بود که «سوسیالیسم علمی» او برعکس روش‌های دیگری که قبلاً صحبت آن شد به مطالعه واقعیت‌ها و حقایق می‌پردازد.

در تعبیر او، حقیقت ایستا نیست، بلکه ذاتاً در حال تغییر و تحول است. مارکس الگوی این پیشرفت را که در تاریخ نیز هست «دیالکتیک» نامید. این عقیده پیامدهای متعددی داشت که یکی از آن‌ها در رابطه با بحث این بخش به‌ویژه مهم است. بی‌نظمی‌های زندگی سیاسی در زمینه تغییرات دیالکتیکی «تضاد» تلقی می‌شوند، یعنی آن‌ها در شرایط تنش

1. Karl Marx, 'The German Ideology', in *The Marx-Engels Reader*, Robert Tucker, (N. Y. 1973), p. 124.

هستند که در اثر دو نیروی متقابل به وجود می آیند. مارکس معتقد بود که تغییر دیالکتیکی در اثر کوشش برای از بین بردن این تضادها است. به نظر مارکس، از بین بردن تضادها نیروی محرک تحول تاریخی است. از آن جا که بی نظمی هایی که مارکس در سیاست زمان خود مشاهده می کرد همین تضادها بودند، او تصور می کرد که آنها یکدیگر را خنثی می کنند. به عبارت دیگر، مارکس بی نظمی های سیاسی را که تجربه می کرد صرفاً سرنخی برای تصویر جامعه سیاسی منظمی نمی دید، بلکه آنها را منبع و اساس رشد جامعه عقلایی تر آینده تلقی می کرد. بی نظمی مرحله اخیر تاریخ در درون خود تنش پویایی داشت که به انحلال آنها می انجامید.

در نتیجه، بینش بازسازی شده مارکس از جامعه سعادتمند بیشتر یک پیش بینی کلی است تا آرزوهای خیالی. او ادعا کرد که از نظام اجتماعی جدیدی که به زودی به وجود خواهد آمد و نه از امکانات بالقوه، توصیف تقریبی ارائه کرده است. جامعه بازسازی شده او ینشی از آینده بود و نه از آرمانی بی انتها.

به همین دلیل بود که تصویر مارکس از جامعه کمونیستی خیلی گنگ بود. انسان می تواند درباره آرزوها، خیال ها و آرمان های انتزاعی خود به وضوح صحبت کند. اما اگر انسان مثل مارکس ادعا کند که قوانین تکامل را می داند دیگر نمی تواند شکل دقیق آینده را پیش بینی کند، در آخرین تحلیل تنها می توان ساخت کلی آینده را نشان داد. یکی از استعاره های محبوب مارکس این نکته را به خوبی نشان می دهد. او می گفت تا جایی می توان جامعه عقلایی آینده را تصویر کرد که بتوان تصویر آن را در «بطن» زمان حاضر مشاهده نمود. نابسامانی های جامعه سرمایه داری تصویری از جامعه سوسیالیستی را در خود دارد، ولی این تصویر تنها تا حدودی شکل آن را نشان می دهد. نظم جدید را فقط در زمان مناسب می توان مشاهده کرد. تنها وقتی که روند تاریخ کامل شد و جامعه جدید متولد شد

می‌توان آن‌را مشاهده کرد. تا آن موقع کوشش برای تجسم جامعه کمونیستی مثل کوشش برای تصور یک انسان بالغ و عاقل است از روی جنین او. از روی جنین می‌توان تصویر خیلی خیلی کلی از شخص ارائه داد و نه بیشتر.

هرچند که بینش بازسازی‌شده او خیلی گنگ است، ولی رابطه درک مارکس از بی‌نظمی جامعه‌اش با بینش او از یک جامعه کاملاً نظم‌یافته عقلایی آینده خیلی روشن است. خواست او برای قاطعانه «عملی» بودن و درک او از پویایی تغییر تاریخی او را واداشت تا نکته به نکته به مقایسه بی‌نظمی کنونی و نظم آینده پردازد.

جامعه سرمایه‌داری طبقاتی است، جامعه کمونیستی بی‌طبقه. کارفرمای بورژوا و پرولتاریا هر دو «بیگانه» هستند، «انسان سوسیالیست» از نظر روانی جامع و خود آشنا است. جامعه سرمایه‌داری گرفتار جنگ است، در جامعه کمونیستی صلح حاکم است. به طور خلاصه، تنش‌ها و تضادهای زمان حال تا جایی می‌رسند که تحمل آن‌ها امکان ندارد و سپس با تحول انقلابی از بین خواهند رفت. نظم جدیدی که از تحول ایجاد می‌شود همان قدر به نظم قدیمی شباهت دارد که یک انسان بخشوده شده به انسان گناه‌آلود.

بازسازی: زمینه تاریخی و ارتباط همیشگی

بحثی که از طبیعت بازسازی در نظریه‌های سیاسی ارائه شد و همچنین مثال‌هایی که آورده شد رابطه نزدیک بین این مرحله از جستار را با مراحل گذشته نشان می‌دهد. بینش بازسازی‌شده نظریه‌پرداز سیاسی بخش روشن‌شده جنبه تاریک سیاست است که او خود آن را تجربه و مشاهده کرده است. موفقیت طرح بازسازی شده، یعنی قابلیت دوام، درجه عقلایی و حقیقی بودن آن، بستگی به نتیجه‌ای دارد که نظریه‌پرداز

از مرحله تشخیص علل گرفته است.

از آن جا که بحران ویژه جامعه شخص نظریه پرداز منابع خامی است که اویش خود را از نظام سیاسی به تناسب آن شکل می دهد، آگاهی از آنها و زمینه تاریخی شان تا حدود زیادی به درک و اهمیت افکار نظریه پرداز مورد نظر کمک می کند. درک آشفتگی سیاسی جامعه آتن در سال ۴۰۰ قبل از میلاد نکات ژرفی درباره جمهور افلاطون ارائه می کند. درک ویژگی های سیاست در دوره نوزایی فلورانس انسان را یاری می دهد تا بفهمد چرا ماکیاولی درباره ضروری بودن شهریار قدرتمند نوشت. درک تحولات دوره انقلاب صنعتی برای درک نیرو و معنی مانیفست کمونیست مارکس کاملاً حیاتی است. و بقیه نیز به همین ترتیب.

در عین حال، باید توجه داشت که طرح بازسازی شده نظریه پردازان بزرگ سیاسی صرفاً محصول کنجکاوی تاریخی نیست. تصادفی نیست که پژوهش های آنها تا به حال زنده مانده و مرتباً در زمان ها و مکان هایی که با محل زندگی متفکران کاملاً فرق دارد مطالعه شوند. آنها ماندگار شده اند، زیرا مسائلی را مطرح می کنند که به اساس موجودیت انسانی مربوط می شوند و بی نظمی های سیاسی که آنها تجزیه و تحلیل می کنند خطرهای همیشگی جوامع سیاسی است. شرایط جزئی که آنها را به نظریه پردازی واداشت هرگز تکرار نخواهد شد، ولی مشکلات کلی مستتر در این شرایط به طور متناوب تکرار می شوند.

قرن بیستم درباره دیونوسیوس^۱ اهل سیراکوز و یا درباره منتقدان دمیسیه باز آتنی، که به جباران سی گانه^۲ معروف اند، نگرانی ندارد، ولی قرن

۱. دیونوسیوس، یا دیونوسیوس مبین (۴۳۰-۳۶۷ ق م)، جبار سیراکوز، از خاندان پستی بود و وارد سیاست شد و به حمایت از طبقات فقیر برخاست و به قدرت رسید (۴۰۰ ق م). سپس دست یاران خود را کوتاه کرد و کمی بعد جبار شد. سیاست وی این بود که مردم را با ترسانیدن از کارنازی ها مطیع نگاه دارد.

۲. جباران سی گانه (Thirty Tyrants)، در تاریخ یونان قدیم، هیئت سی نفری از

بیستم مجبور شد با استبداد استالین و هیتلر برخورد کند. پس بررسی افلاطون از سرشت و پویایی استبداد در مورد مسائل امروز کاربرد دارد. جنگ‌های سیاسی بین انقلابی‌های پارسا^۱، و طرفداران کلیسای انگلیکن^۲، و یا بین شاه مستبد و مساواتیان^۳ در زمان حاضر معنی ندارد. اما در سال ۱۹۴۲ یک فیلسوف مهم معاصر اعلام کرد که ژرف‌بینی‌های تامس هابز برای مشکلات قرن حاضر کاملاً مناسب و مفید است. او نوشت در واقع: «حالا، یعنی در میانه قرن بیستم، چه بسیار مردمی که برای اولین بار کتاب لویاتان هابز را کشف می‌کنند و ارزش و اهمیت آنرا به عنوان پرارزش‌ترین منبع حکمت سیاسی در جهان درمی‌یابند.»^۴

آداب و رسوم و عادات قرن هیجدهم فرانسه کاملاً از میان رفته است و سه طبقه از هم متمایز جامعه فرانسه (اشراف، آریابان کلیسا و عوام) دیگر جزو مسائل مهم امروز سیاست تلقی نمی‌شوند، اما طرح اجتماع جدیدی که روسو در پاسخ به این واقعیت‌ها ارائه داد برای متفکران «چپ

→ اشراف آنن که در پایان جنگ پلوپونزی (۴۰۴ ق م)، تحت حمایت اسپارت، حکومت آنن را به دست گرفتند. در اوایل جنگ پلوپونزی عده‌ای از اشراف آنن همواره با اسپارت‌ها اسباب‌چینی می‌کردند که حکومت آنن را سرنگون کرده خود حکومت را به دست گیرند، ولو کشورشان به دست دشمن افتد. پس از فتح لوساندروس (۴۰۴ ق م)، جباران سی‌گانه به کمک و به ریاست او حکومت را به دست گرفتند و با رعب و جنایت و آدم‌کشی و ضبط حقوق و اموال مردم حکومت راندند... سرانجام دولشان به دست تراسوبولوس برافتاد و دگربار حکومت دموکراسی مستقر گردید.

۱. Puritans، پروتستان‌های بسیار افراطی داخل و خارج کلیسای انگلستان که توافق مذهبی ملکه الیزابت را غیر قابل قبول می‌دانستند و خواستار «پالایش» بیشتر مذهب بودند.

2. Anglican

۳. Levellers، این نام ظاهراً در سال ۱۶۴۷ به آنان داده شد تا مبین اعتقاد آنان به برقراری مساوات اجتماعی باشد. رهبر و مبلغ نهضت ج. لیلبرن بود؛ هدف غایی فرقه، که نسبت به زمان آنان بسیار پیشرفته بود، تسوی کامل دینی و سیاسی بود. در سال ۱۶۴۹ نهضت به دست کرامول سرکوب شد.

4. R. G. Collingwood, *The New Leviathan* (Oxford, 1942), p. iv.

نو» و مسائل آنها به‌ویژه مهم و مربوط است. یکی از نویسندگان معاصر این طرز تفکر، که خود دربارهٔ مسائل سیاسی و تجربی چیز می‌نویسد، «روسو را به‌ویژه معدن طلا»^۱ می‌یابد.

نظریه‌پردازان بزرگ به این دلیل همیشه مهم هستند که آنها مسائل همیشگی را خوب بررسی می‌کنند. جنگ‌های داخلی، استبداد، استثمار، سرکوبی، هرج و مرج سیاسی، بیگانگی و سوء استفاده از قدرت متأسفانه به یک دورهٔ ویژهٔ تاریخی تعلق ندارد. این خطرات برای جامعه‌ای استوار، آزاد، و مولد همیشه وجود دارد. البته گاهی به‌صورت خطرانی آنی بروز می‌کنند و گاهی به‌صورت احتمالات ضعیف. بنابراین، عقاید نظریه‌پردازانی که قبلاً این خطرات را تجربه کرده‌اند برای ما کاملاً با ارزش‌اند. و همچنین تصویر بازسازی‌شدهٔ زندگی سیاسی که از این مسائل فراتر می‌روند همان‌قدر برانگیزاننده و تازه است که در زمان تألیفشان.

1. Marshall Berman, *The Politics of Authenticity* (N. Y., 1970), p. xii.

گفتار پنجم

راه درمان

فیلسوفان معاصر مباحث زیادی در موضوع «شکاف منطقی» بین «آنچه که هست» و «آنچه که باید باشد» مطرح کرده‌اند. همان‌طور که این فیلسوفان تأکید می‌کنند، عبارتی که در صیغه امری بیان می‌شود – «تو باید این کار را بکنی!» – نمی‌تواند متقاً از مقدماتی استنتاج شود که در صیغه اخباری – «این مسئله این‌طور است» – بیان می‌شود. حتی اگر تمام جمله‌های اخباری را روی هم بریزیم نمی‌توان از آن‌ها راه علاج را نتیجه گرفت.

دیوید هیوم مصداق کلاسیک فرق بین «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» را در کتاب خود تحت عنوان *رساله‌ای درباره سرشت آدمی* ارائه می‌کند. او می‌نویسد:

همیشه گفته‌ام که در هر نظام اخلاقی که تاکنون ملاحظه کرده‌ام نویسنده تا مدتی روش معمولی و منطقی را دنبال می‌کند و مثلاً وجود خدا را اثبات می‌کند و یا راجع به مسائل انسانی نظر می‌دهد. اما وقتی ناگهان به جای قضایای مربوط به «هست» و «نیست» قضیه‌ای را پیدا نمی‌کنم که با «باید» و «نباید» مربوط

نباشد حیرت زده می‌شوم. این تغییر قابل درک نیست. اما نتایجی در پی دارد. زیرا این «باید» و «نباید» رابطه جدید یا تصدیق را می‌رسانند. لازم است این مسئله مورد بررسی و تشریح قرار گیرد و دلیلی برای آن‌چه که قابل درک نیست ارائه شود و گفته شود چگونه این رابطه جدید را می‌توان از روابط دیگر قیاس و استنتاج کرد، روابطی که کاملاً با آن متفاوت‌اند.^۱

سایه روشن تجویزی حقایق

البته ملاحظات هیوم در معنی محدود منطقی آن استثناپذیر نیست. نمی‌توان از مقدمه «باید» به استنتاج «هست» رسید. اما تنها به این حرف اکتفا کردن به شدت گمراه کننده است. شکاف بین «آن‌چه که هست» و آن‌چه که باید باشد» یکی از عادی‌ترین حقایق زندگی، یعنی تأثیر ژرفی که واقعیت دنیا بر رفتار مردم می‌گذارد را به پدیده‌ای اصرارآمیز تبدیل می‌کند. انسان رفتارش را بر بینشی که از واقعیات دارد بنا می‌کند. انسان در توضیح علت انجام دادن هر امری به حقایق مربوط به جهان اشاره می‌کند. تنها یک انسان تهی مغز در خلاء توجیه اخلاقی می‌تراشد. وقتی کسی به ما دستور می‌دهد، ما علتش را می‌پرسیم. این دلایل باید بر واقعیت‌ها بنا شوند. مثلاً «از روی خط آهن بلند شو!» «چرا؟» «زیرا الان قطار رد خواهد شد». توضیحاتی که ریشه در واقعیات زندگی دارند، به هر امر دستوری معنی و ضمانت اجرا می‌دهند. بدون اتکا به واقعیات، جملات امری بی‌معنی و غیرعقلایی جلوه می‌کنند. مثلاً «از روی خط آهن بلند شو!» «چرا؟» «چون من می‌گویم.» «تو کی هستی؟» تنها در جهان مخلوق ذهن لوئیس کارول^۲ و

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book 3, Part 1.

2. Lewis Carroll (نام مستعار چارلز لاتویچ داجسن) (۱۸۳۲-۱۸۹۸)، ریاضی دان و

فرا تئس کافکا^۱ راه حل ها بدون ارائه دلیل ذکر می شوند. در دنیای واقعی، که مردم زندگی می کنند، اگر همه چیز عاقلانه باشد، راه حل های تجویزی مستلزم داشتن بنیان های متکی بر حقیقت اند.

حتی ساده ترین عبارت درباره حقایق رگه ای از تجویز در خود نهفته دارد. مثلاً، وقتی کسی می گوید: «این یک صندلی است»، می خواهد بگوید که نمی توان با آن چیزی پخت و یا برایش طلب مغفرت کرد. البته این ها به معنی دقیق کلمه استنتاج های منطقی نیستند و نمی توان منطقاً این نتایج را از عبارت بالا گرفت. اما اگر معنای دقیق و محدود کلمه را در نظر بگیریم، این استنتاج ها کاملاً به نظر «منطقی» می آیند. این ها جزئی از معنای صندلی بودن هستند. منطقاً (یعنی از نظر قیاسی) کسی مجبور نیست روی صندلی بنشیند، ولی کاربرد مناسب برای صندلی همان نشستن است.

به طور خلاصه، عباراتی که بیان حقایق اند، در مفهوم باز-و نه محدود و مضیق- «شمول» تجویزی دارند، به این ترتیب که آن ها «تناسب و تخصیص عکس العمل ها» را مشخص می کنند. شخصی که به سگ خود واکنش می زند ولی میزش را نوازش می کند از نظر منطقی کار اشتباهی نمی کند، ولی انسان مسلماً فکر می کند که در هر صورت کارش اشتباه است. البته وقتی اشتباه کارش روشن شد ولی باز تأکید کرد که می داند چه می کند حتی در این موقع هم نمی توان کارش را از نظر منطقی اشتباه دانست، ولی مسلماً خواهید گفت که تا حدودی آدم عجیبی است. هرچه عبارت توصیفی ژرف تر و جامع تر باشد، شمول تجویزی

→ فیلسوف انگلیسی. کارول هنر چرند نویسی (nonsense) را در زبان انگلیسی به متها درجه از مقبولیت رسانید. آثار گسترده ای برای کودکان نوشت. معروف ترین اثرش آلیس در سرزمین عجایب (۱۸۶۵) است که سه ترجمه از آن به فارسی در دست است.

۱. Franz Kafka (۱۸۸۳-۱۹۲۴)، رمان نویس چک. عنصر اساسی رمان های کافکا، به خصوص قصر و محاکمه، حس کابوس گونه از دست دادن هویت و بی پناهی سردرگم در برابر دیوان سالاری عظیم و شوم است.

آن برانگیزاننده‌تر و عمیق‌تر است. یک بینش جامع از جهان در صیغه امری، یعنی به صورت فرمان و تقاضا، و یا تشویق، بیان نمی‌شود، اما بر رفتار فرد پابند اخلاق، که به صحت آن معتقد است، تأثیر عمیق می‌گذارد. درست به همین ترتیب است که نظریه‌های سیاسی نتایج تجویزی مهمی دارند. وقتی برداشت انسان از واقعیات دنیای سیاست شکل می‌گیرد، به طور حتم رفتار انسان نیز از آن تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، جنبه «تجویزی» نظریه‌های سیاسی استنتاج‌هایی هستند برای عکس‌العمل عاقلانه، مناسب و «عقلایی» در جهانی که ساخت ویژه‌ای دارد.

بینش جامع از حقایق، منطقاً به خودی خود راه حل مشخصی ارائه نمی‌کند؛ ولی به طور وضوح رفتارهایی را موجب می‌شود که می‌توان آن‌ها را «منطقی» تلقی کرد. همان‌طور که تئودور روزاک می‌نویسد:

رفتار ما در واقع بازتاب بینش کلی ما از زندگی، یعنی از شخص خود و موقعیت‌مان در جهان خارج است. برای بیشتر ما این جهان‌بینی در کلمات گم می‌شود و ممکن هم هست هرگز مستقیماً به آن توجه نکنیم. این جهان‌بینی، که مداوماً برداشت‌ها و یا شرایط و انگیزه‌های ما را تعدیل و کنترل می‌کنند، احتمالاً همیشه در مرحله نیمه خودآگاه می‌مانند. قبل از این‌که این جهان‌بینی ما را در تشخیص بین خوبی و بدی رهنمون باشد ما را وامی‌دارد تا حقیقت را از غیرحقیقت، درستی را از نادرستی و بامعنی را از بی‌معنی متمایز بدانیم. قبل از این‌که دست به عملی بزنیم باید برداشتی از جهان داشته باشیم تا رفتارمان را با این الگوی معنی‌دار تطبیق دهیم.^۱

1. Theodore Rozak, *The Making of a Counter-Culture* (N. Y. 1969), pp. 79-80.

رابطه بین «هست» و «باید»

رابطه پنهان و اسرارآمیز بین «هست» و «باید»، یعنی بین توصیف جهان و راه‌های درمان، نه پنهان است و نه اسرارآمیز. یکی از این رابطه‌ها «اصل واقعیت» است و دیگر نیروی «انگیزه‌های طبیعی آدمی».

«اصل واقعیت» صرفاً ما را وادار می‌کند «واقع‌گرایانه» عمل کنیم. به ما توصیه می‌کند که اعمالمان را بر برداشتی واقعی و کاملاً روشن از جهان خارج – و نه آن‌طور که ممکن است باشد و یا این‌که فکر می‌کنیم هستند – بنا کنیم. رفتارهایی که اصل واقعیت بر آن‌ها حاکم است باید بین رؤیا و خیال با حقایق اصیل و امکانات تفاوت قائل شوند. چنان رفتاری نمی‌تواند بپذیرد که کره ماه از پنیر ساخته شده و یا این‌که رنگین‌کمان در گلدان پر از طلا رشد می‌کند.

نیروی «انگیزه‌های طبیعی آدمی»، در واقع، پیامد ساده‌الگوهای رفتار «بهنجار» انسان‌ها است. انسان‌ها «منطقاً» می‌توانند خواستار هرج و مرج، درد، استبداد و نابودی خویش باشند. اما در حالت «بهنجار»، انسان برای رسیدن به نظم، شادی، آزادی و موفقیت از این خطرات اجتناب می‌کند. به همین ترتیب، اگر به شخصی که بر سر دوراهی است بگویند راه اول به‌طرف موفقیت است و راه دوم به‌طرف نابودی، در واقع، هیچ تجویزی به مفهوم محدود کلمه نشده است. شما به او گفته‌اید که «باید» یکی از دو راه را انتخاب کند. ولی اگر او گفته شما را باور کند و آدم بهنجار و عاقلی باشد راه موفقیت را انتخاب خواهد کرد.

به علت خصوصیت ویژه سرشت آدمی و بهنجاری تمایلات انسان، حتی اگر نظریه پرداز به‌طور تجویزی صحبت نکند، حرف‌هایش اثر تجویزی خواهند داشت. یعنی این‌که نظریه پرداز لازم نیست صیغه امری به کار بگیرد تا خوانندگان از برداشت‌های او از سیاست برداشت تجویزی بکنند. او فقط باید «مسائل را آن‌طور که هستند بیان کند».

تمایلات طبیعی مخاطبان آن‌ها را به برداشت تجویزی وخواهند داشت. نظریه‌های سیاسی تا حد زیادی مثل نقشه‌های دریانوردی قدیم است که در حاشیه مرزهای آن نوشته شده بود: «در این جا ازدهاست!» و یا این‌که نشان می‌داد زمین مسطح در کجا به نقطه پایانش می‌رسد. در هیچ‌یک از این نقشه‌ها نوشته نشده بود: «این جا وارد نشوید!» و یا «فرار کنید!» فقط ملوانی که قصد خودکشی داشت با دیدن علامت «این جا ازدهاست!» به آن منطقه وارد می‌شد.

هابز، با آگاهی از تأثیر نظریه سیاسی‌اش، این نکته را کاملاً می‌دانست. بشر نمی‌خواهد به دردسر و جنگ‌های داخلی دچار شود؛ ولی این وقایع رخ می‌دهند، زیرا مردم «علل جنگ و صلح را نمی‌دانند».^۱ اگر بشر طبیعت «نظریه‌های سیاسی» - یعنی نظریه هابز - را درک کند، حکومتی بر مبنای اقتدار بنا می‌کند تا انسان‌ها را از این خطرات نجات دهد. کسی مجبور نیست به آن‌ها دستور بدهد یا ریشخندشان کند، بلکه با توجه به اثر تمایلات درونی انسان تعلیم علم سیاست این کار را انجام خواهد داد. به زبان هابز: «به مجرد این‌که انسان‌ها نسبت به وضع تنفرآور خود آگاه شوند، ماهیت اوضاع آن‌ها را وادار می‌کند که خواستار رهایی از این شرایط بیچاره‌کننده شوند».^۲

البته، درست است اگر گفته شود هابز ویژگی‌های خاص خود را دارد. او بیشتر از فیلسوفان دیگر به رابطه و حتی یگانگی بین چیزهایی که انسان‌ها برای ارضای منافع شخصی «انجام می‌دهند» و آن‌چه «باید» برای منافع کل اجتماع انجام دهند معتقد بود. به همین دلیل، او بر موضوع ارتباط بین آن‌چه که «هست» با آن‌چه که «باید باشد»، به نیروی انگیزه‌های طبیعی انسان، به شدت تأکید می‌کرد.

در عین حال، این موضوع کاملاً روشن است که اگر انسان سیاست را

1. Thomas Hobbes, *English Works*, vol. 1, p. 8.

2. *Ibid.*, vol. II, p. xvii.

آن‌طور که هابز درک می‌کرد بفهمد، احتمالاً به نتایجی مشابه در مورد عکس‌العمل‌ها و رفتار مناسب و خاص می‌رسد. به هر صورت، راه‌حل‌های «عقلایی» کاملاً تحت تأثیر بینش او از حقایق قرار دارند. با همین قیاس، اگر انسان سیاست را مثل ادموند برک درک کند، از نظر سیاسی آدمی محافظه‌کار خواهد شد. و اگر جامعه را چون لاک درک کند، بی‌شک لیبرال‌اندیش خواهد شد. اگر جامعه را آن‌طور که مارکس می‌فهمید درک کند، بدون شک برای برقراری جامعه بی‌طبقه کوشش خواهد کرد. (در واقع، سابقه تاریخی در این باره به‌طور طنزآلودی خلاف تأکید مارکس را مبنی بر طبقاتی بودن عقاید سیاسی مردمان نشان می‌دهد. به‌طور کلی، رهبران جنبش مارکسیستی از طبقه پرولتاریا و به انگیزه منافع طبقاتی برنخاسته‌اند، بلکه از روشنفکران بورژوایی بودند که در اثر جهان‌بینی و عقاید مارکس به این راه کشیده شدند.) به هر صورت، هریک از مثال‌های یاد شده نشان می‌دهد که بینش سیاسی جامع پیامدهای جامعی در رفتار و فعالیت‌هایی دارد که هم حقیقی و هم عاقلانه است.

اگر جهان آن چیزی است که نظریه‌پردازان (فیلسوفان و یا مردمان عادی) فکر می‌کنند، بنابراین بعضی الگوهای رفتاری باید «غیرعادی» تلقی شوند. به عبارت دیگر، بعضی از اعمال انسان‌ها - حتی بعضی از اعمال کاملاً جهان‌شمول انسان‌ها - برای حل مسئله‌های سیاسی کاملاً نامناسب‌اند. این بدین معنی نیست که برخی اعمال در مفهوم اخلاقی و کاملاً محدود کلمه «نادرست»‌اند؛ بلکه آن‌ها با زمینه‌های اجتماعی تناسب ندارند. آن‌ها به این لحاظ نادرست‌اند که مثلاً شخصی به محض شنیدن خبر تصادف فرزندش به جای گریه و شیون بخندد، و یا وقتی از کسی احوال‌پرسی می‌شود به جای جواب فحش بدهد. در چنین مواردی انسان تصور می‌کند که شخص یا موضوع را نفهمیده و یا این‌که به‌ویژه موجود نفهم و منحرفی است.

اگر، همان‌طور که برک تأکید می‌کرد، جوامع سیاسی اساساً نظام‌هایی اندامواره هستند، بنابراین نادرست است اگر آن‌ها را مصنوعات مکانیکی تلقی کنیم. اگر، همان‌طور که او می‌گفت، مردمان موجوداتی اجتماعی هستند که به کمک سنن و عواطف باهم متحد می‌شوند، نابه‌جا است اگر آن‌ها را موجوداتی تلقی کنیم که به‌طور منطقی منافع فردی خود را دنبال می‌کنند.

با همان منطق اگر، همان‌طور که افلاطون می‌گفت و باور داشت، عدالت در واقع فضیلت روح باشد، کوشش ناپلثونی برای کسب قدرت به‌وضوح واکنش نادرستی در برابر شرایط انسان است. کسانی که هدفشان سعادت است می‌بایست ضعیف‌ترین فیلسوف را به قوی‌ترین و ثروتمندترین مستبد در جهان ترجیح بدهند، زیرا که در آخرین تحلیل تنها انسان عادل سعادتمند است. افلاطون می‌گفت انسان مستبد نه تنها دیگران را نابود می‌کند بلکه خود را نیز نهایتاً از بین می‌برد. اگر به دست دیگران نابود نشود، به سبب حرص قدرت‌طلبی خود نابود خواهد شد. «سرنوشت غیرقابل تغییر خودکامه این است که یا به دست دشمنان خود نابود شود و یا با کسب قدرت مطلق از یک انسان به یک گرگ تبدیل شود.»^۱

به همین ترتیب، اگر کسی جهان را از دید مارکس نگاه کند، دیگر دفاع او از نظام سرمایه‌داری غیرعقلایی می‌نماید. اگر عقاید مارکس درباره طبیعت و ساخت نظام سیاسی بورژوازی صحیح باشد، فقط انسان غیرواقع‌گرا و غیرطبیعی از چنان نظامی دفاع خواهد کرد. فقط یک انسان خودآزار و دیوانه می‌تواند به بیگانگی و استثمار که مارکس آن‌ها را نتیجه محتوم جامعه سرمایه‌داری می‌دانست تن بدهد. البته ممکن است سرمایه‌دار ثروتمندی پیدا شود که حقانیت حرف‌های مارکس را قبول

1. Plato, *Republic*, viii, 566.

کند، ولی با این حال از روی تنگ نظری و حفظ منافع فردی مرتجع باقی بماند. مع هذا قبول حرف‌ها و نظریه‌های مارکس لطمه‌های روحی سنگینی به بار می‌آورد. مثلاً چنان سرمایه‌داری باید با تصور زشتی از خود به زندگی ادامه دهد. او مجبور است با این تصور زندگی کند که موجودی است استثمارگر که گرفتار «طلسم کالا» شده است. مردمان زیادی هستند که نمی‌توانند این مقدار تنش بین باورها و رفتار خود را تحمل کنند.

پس شکاف بین آنچه که هست و آنچه باید باشد، تا حدودی، پر می‌شود؛ زیرا آنچه باید باشد هیچ‌گاه محصول ذهنی و خودسرانه شخص به خصوصی نیست. آدمی که انگیزه‌ها و هم‌دلی‌های بهنجاری دارد می‌داند که در رویارویی با حقایق باید نوع ویژه‌ای عکس‌العمل انجام دهد. انسان طبیعی که در دنیای برک زندگی می‌کند، در رویارویی با وقایع سیاسی عکس‌العملش با کسی که در دنیای مارکس زندگی می‌کند، تفاوت دارد.

پیچیدگی داده‌ها

اگر، همان‌طور که هیوم نشان داد، آنچه باید باشد چندان هم دلبخواهی نیست، آنچه هست نیز نمی‌تواند ساده و واضح باشد. ینش کلی از نظم سیاسی هیچ‌وقت با علیت سروکار ندارد. درباره آن‌ها همیشه باید قضاوت کرد. تشخیص بعضی از حقایق ساده و محدود در سیاست کار مشکلی نیست. (مثلاً حقایقی مثل این که تعداد اعضای مجلس سنای امریکا صد نفر است). اما درک کامل و جامع معنی سیاست کاملاً مشکل و پیچیده است.

تصویری کاملاً جامع از آنچه که هست، به‌خصوص در گستره سیاست، باید شامل ارزیابی از «قابلیت‌ها، امکانات، ضرورت‌ها» و

«حقایق» باشد. هریک از این ابعاد درباره حقیقت جهان بر آن دسته از اعمال انسان، که رفتار سیاسی عقلایی خوانده می‌شوند، تأثیر مهمی می‌گذارد. هریک از این ابعاد نقش مهمی در نظریه‌های سیاسی عقلایی بازی می‌کنند. هیچیک از این نقش‌ها را نمی‌توان با دلایل ساده به اثبات رسانید. البته می‌توان دلایل متعددی برای نقش ویژه امکانات، حقایق و ضرورت‌ها ارائه کرد.

پیش‌گویی درباره وقوع حوادث موقعی امکان دارد که اتفاق افتاده باشند و در آن صورت موضوع احتمال محتوایش را از دست می‌دهد. اگر طرحی به اجرا درنیاید از دو جنبه قابل بحث است: اجرای آن غیرممکن است، یا هرگز آزمایش و تجربه نشده است. بعضی می‌گویند مسیحیت به تجربه درآمده و ثابت شد که دچار نقایص و کمبودهایی است، گروهی می‌گویند مسیحیت هرگز به آزمایش درنیامده است. گروه سومی هم هستند که می‌گویند آزمایش آن ممکن نیست. گروه دیگری می‌گویند صرف‌نظر از فضیلت‌های آن ایجاد چنان جامعه‌ای اصلاً ممکن نیست.

در رابطه با ضرورت‌ها، انسان می‌داند که الف و ب همیشه باهم مربوط بوده‌اند. اما، همان‌طور که هیوم نشان داد، الف و ب مدام به یکدیگر پیوسته بوده‌اند نه آن‌که به ضرورت به‌هم مرتبط شده باشند. علت‌ها را نمی‌توان «مشاهده کرد»، می‌توان بدان‌ها استناد کرد. به‌طور مثال، تجربیات فردی نشان داده است که هر جا نظم و قانون در جامعه حکمفرما است، حکومتی قوی حضور دارد. ولی واقعاً نمی‌توان ادعا کرد که حکومت قوی و نظم و قانون «ضرورتاً» لازم و ملزوم یکدیگرند.

احتمالاً انسان تا حد زیادی مطمئن است که می‌تواند بین چیزهای طبیعی و رؤیاها و خیال‌ها و سراب‌ها فرق بگذارد، ولی هرگز نمی‌تواند با اطمینان حرف بزند. گاهی خیال به‌نظر حقیقت جلوه می‌کند. مثلاً سراب برای مردی که با گلوی تشنه در بیابان با بیچارگی به‌طرف «آبی» که در مقابل خود می‌بیند می‌دود واقعاً آب جلوه می‌کند.

تأثیر تجویزی این داروهای مشکل، دربارهٔ این که آیا موضوعی از امکانات و احتمالات و یا حقایق است، باید تا به حال روشن شده باشد. همان طور که اغلب گفته می شود، «بایستن توانستن را در خود دارد». کاملاً به جاست اگر شخصی را که از ما می خواهد از پنجره بپریم دیوانه تلقی کنیم، منطقاً کسی درخواست غیرعملی از انسان ندارد. به همین ترتیب هیچ کس نمی تواند ضروریات را نادیده بگیرد. اگر کسی از پیشخدمت رستوران بخواهد که برای او لیوانی شراب بیاورد که الکل نداشته باشد پیشخدمت به حیرت خواهد افتاد. تصمیم صحیح همیشه باید بین حقایق و ظواهر صرف فرق بگذارد: «روی یخ راه نروید، زیرا درست است که به نظر ضخیم می آید ولی کاملاً نازک است».

بسیاری از اختلافات مشهور و مهم در موضوع تجویز در نظریه های سیاسی بر اثر این مسائل «مربوط به امور حقیقی» اند.

افق قابلیت ها

ابتدا به موضوع قابلیت های انسان توجه کنید. این سؤال، که مردم «بالتقوه» چه هستند و وقتی رشد کردند چه «می توانند» بشوند، سؤالی است دربارهٔ حقیقت و دربارهٔ «سرشت آدمی». این سؤال مسئله ای صرفاً ذهنی و ترجیحی نیست. اما، همان طور که قبلاً گفته شد، قضاوت دربارهٔ آن ساده نیست و در واقع غیرممکن است که به طور قطع سرشت آدمی فهمیده شود. این که آیا یک تدبیر تجویزی «عقلایی» است یا نه - یعنی آیا عکس العمل مناسبی در مقابله با موضوع مورد بحث هست - اغلب مستقیماً با جواب دادن به این سؤال مربوط است.

آیا مردم بالتقوه موجوداتی شاد، دوست داشتنی، مهربان و اجتماعی هستند؟ اگر این طور است، پس مردمان بیشماری که ناراضی، غیراجتماعی و غیر دوست داشتنی هستند محصول محیط اجتماعی و

نهادهای سیاسی هستند. بنابراین برای کسانی که این مسئله مهم است، واضح، مناسب و حتی تکلیف است که برای تغییر و یا نابودی کامل این نهادهای سیاسی مخرب بکوشند.

آیا به عکس مردمان موجوداتی بالقوه جنایتکار، تجاوزگر به عنف، و مستبدانند؟ اگر چنین باشد، سابقه ساخت‌های سیاسی موجود بهتر جلوه خواهد کرد. درست است که آنها صلح و آزادی بشر را تأمین نکرده‌اند، ولی باید توجه داشت که مواد خام آنها (یعنی سرشت آدمی) اشکالات فراوان داشته است. با توجه به تمایلات طبیعی، نادرستی انسان، و این حقیقت که این نهادها آدم‌ها را از کشتن یکدیگر حفظ کرده‌اند، آنها موفقیت‌های شایانی کسب کرده‌اند. بنابر این تدبیر تجویزی مناسب این است که نیروهای «نظم و قانون» تقویت شوند و نه تضعیف.

با در نظر گرفتن زمینه‌های حاصل از بینش انسان از قدرت‌های بالقوه آدمی، نهادهای سیاسی را می‌توان وسیله برقراری استحکام یا موانع توسعه تلقی کرد. شمول تجویزی هریک از این روش‌ها با توجه به این پندارها متفاوت است.

محدودیت امکانات

برداشت‌ها از قابلیت انسان اغلب با قضاوت درباره آنچه در گستره سیاست «امکان دارد» رابطه دارند. از این رو، ارزیابی دقیق از افق امکانات در سیاست به وضوح برای تجویزهای سیاسی محکم و سرنوشت‌ساز است. مثال مناسب از دو نظر مخالف یکدیگر درباره قابلیت انسان، که تأثیر تجویزی دارد، عقاید مارکس و فروید درباره تشکیل جامعه بی طبقه است. برای مارکس تشکیل چنان جامعه‌ای نه تنها ممکن بلکه اجتناب‌ناپذیر است. قابلیت‌های انسان برای تشکیل جامعه‌ای صلح‌آمیز، آزاد و عادل در تاریخ جامعه عمل خواهد پوشید. انسان مختار

است یا بر قطار تاریخ سوار شود یا در زیر چرخ‌های آن له شود. انتخاب روش اول تنها شق «عقلایی» است، به‌ویژه که پویایی تاریخ نه‌تنها مقاومت ناپذیر بلکه منطقی، انسانی و آزادی‌بخش نیز هست. فروید تمام این روند را به شکل دیگری می‌بیند. در بینش او از سرشت آدمی، آرزوی مارکس برای تشکیل جامعه کمونیستی خیال‌پردازی بیهوده‌ای بیش نیست. فروید احساس می‌کند که سرشت انسان طوری است که برآوردن این بینش آرمانی را ناممکن می‌سازد. پرخاشگری، که ریشه‌کن شدن نیست، خودمداری، و تملک‌طلبی در سرشت آدمی اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. بنابراین، در مرحله تجویزی، عقاید فروید، عقلانی بودن سیاست مارکس را تماماً به هم می‌ریزد. اگر ارزیابی او از قابلیت‌های انسانی درست باشد کوشش برای آفرینش جامعه کمونیستی آب در هاون کوبیدن است. انسان قطعاً به هدف خواستنی نخواهد رسید. این کار غیرممکن است. تغییر اجباری سمت‌گیری تاریخ در مسیری که این پندارگرایی ارائه می‌کند به وضوح نتایج مصیبت‌بار خواهد آورد.

ارسطو، قرن‌ها پیش، افلاطون را برای عقایدش درباره اجتماع متحد و اشتراکی با منطقی مشابه مورد انتقاد قرار داده بود.^۱ صرف‌نظر از شکاف فلسفی که افلاطون را از مارکس جدا می‌کند، او نیز تشکیل اجتماع اشتراکی را – لااقل برای طبقه پاسداران جامعه – تجویز کرد. برای این که از اختلاف بین پاسداران، یعنی نخبگان فیلسوف حاکم، جلوگیری شود، افلاطون آن‌ها را از مالکیت خصوصی محروم کرد. اما به نظر ارسطو جامعه آرمانی مطرح شده در کتاب جمهور حقیقتاً یک امکان عملی نبود. او معتقد بود که افلاطون صرفاً اشتباه می‌کرد (همان‌طور که فروید مارکس را در اشتباه می‌دانست) که نابسامانی‌های سیاسی را نتیجه نبود کمونیسم دانست. زیرا همه این‌ها از بدی سرشت آدمیان برمی‌خیزد.

1. Aristotle, *Politics*, 1263a.

پس تا حدودی در نتیجه همین اشتباه در تشخیص علل بود که افلاطون آرمان سیاسی غیرممکن را ارائه کرده بود. ارسطو ادعا می‌کرد که جامعه آرمانی افلاطون هرگز نمی‌توانست تشکیل شود، زیرا چنان جامعه‌ای اصلاً همگون و متحد نیست. اصولاً با توجه به سرشت آدمی چنان چیزی ناممکن است. جامعه افلاطون در نهایت: (۱) یا تمام بدی‌های یک جامعه سیاسی را داراست؛ (۲) یا از طرف شهروندان دیگر که پاسدار نیستند قبول نمی‌شود و یا (۳) «ناگزیر دو حکومت متضاد در کشور پدید خواهد آمد: گروه پاسداران که به صورت ارتشی اشغالگر درمی‌آیند، و گروه کشاورزان، پیشه‌وران و دیگران که در زمره شهروندان عادی درمی‌آیند.»^۱

روی دیگر سکه این است که باید روشن شود که آیا آن نظام سیاسی که تاکنون غیرعملی تلقی می‌شد واقعاً امکان برقرارش هست یا خیر؟ مثلاً جان لاک در نامه‌ای دربارهٔ تساهل، به ویژه، به چنین بحثی می‌پردازد. لاک بر آن بود تا نشان دهد که جدایی مذهب از سیاست راه نهادی کردن چند مذهبی ناشی از رفرم مذهبی در مسیحیت است. نزاع بین گروه‌های متعدد پروتستان، که هریک برای گریز از تعقیب سیاسی در پی کسب قدرت و سلطه بر نهادهای سیاسی بودند، جامعه انگلستان را به خطر نابودی کشیده بود. از آن‌جا که مذهب مختار آن روز نظام سیاسی درست را نظامی می‌دانست که بر مذهب بنا شده و یا لاقلاً با عقاید مذهبی توافق داشته باشد، راه حل لاک خیلی کم مورد توجه قرار گرفت. آن‌چه لاک توانست نشان بدهد این بود که جدایی بین مذهب و سیاست و تساهل، یک روش عملی بود. او نشان داد که با این روش می‌توان حوزه نظارت نهادهای سیاسی و مذهبی را، بدون این‌که به مشروعیت هیچیک لطمه‌ای وارد شود، از یکدیگر جدا کرد.

1. *Ibid.*, 1263b.

هربرت مارکوزه با روش مشابهی در کتاب عشق و تمدن می‌کوشید تا امکان سیاسی جدیدی را بنا کند. پیش‌فرض کلی که فروید صریحاً بیان کرد این بود که تمدن بر سرکوبی بنا شده است. به این معنی که برای رشد تمدن، مردمان باید تا حد زیادی خواسته‌ها و تمایلات خود را زیر پا بگذارند. با این تعبیر، برای هیچ جامعه‌ای امکان ندارد تمام شهروندان خود را بدون نظارت به حال خود رها کند، چرا که خواسته‌های شهروندان سازش‌ناپذیرند و همه آن‌ها قابل حصول نمی‌باشند و اگر بدون نظارت رها شوند، جامعه را نابود خواهند کرد. مارکوزه در مقام مخالفت با این نظر می‌گوید که خیلی ساده می‌توان خواسته‌ها و تمایلات انسان امروز را ارضا کرد. موفقیت‌های اقتصادی حاصل در جوامع صنعتی می‌تواند افراد را آزاد و به حال خود بگذارد. بنابراین ارضای کامل خواسته‌های فطری با یک جامعه منظم هم‌زاد است. اگر ادعای مارکوزه درست باشد، گفته بسیار مهمی است، ولی عده زیادی متقاعد نشده‌اند.

محدودیت‌های ضرورت

جنبه تجویزی نظریه‌های سیاسی اغلب از قضاوت درباره آن‌چه «ضروری» یا «اجتناب‌ناپذیر» است ریشه می‌گیرد. همان‌طور که مسخره است اگر کسی بخواهد پدیده‌های غیرممکن را عملی سازد، به همان اندازه غیرعقلایی است اگر کسی بخواهد ضروریات را منسوخ سازد. هردوی این خواسته‌ها خیال بیهوده‌اند. اگر تجویزهای سیاسی می‌خواهند واقع‌گرا و در نتیجه اجباری باشند باید محدودیت‌هایی را که جهان خارج بر تمهیدات بشر تحمیل می‌کند از نظر دور ندارند.

البته زبان ضرورت‌ها اغلب مبهم است. گاهی گفته می‌شود که واقعهای ضرورتاً اتفاق خواهد افتاد، در حالی که منظور واقعی ادعاکننده این است که «میل دارد» چنین اتفاقی بیفتد. ضرورت بیان شده در واقع

خواسته شدید شخص است. نظریه‌های سیاسی از این گرایش مبرا و مصون نیستند. آن‌ها نیز ممکن است تدابیر سیاسی مشخصی را که قویاً ترجیح می‌دهند در قالب ضروریات بیان کنند. البته اغلب موضوع پیچیده‌تر از این است. برخی از راه‌حل‌های تجویزی مهم نظریه‌پردازان سیاسی بر این برداشت متکی است که جهان «به‌طور عینی» برخی اعمال را ضروری می‌کند. با بیان دقیق‌تر برخی از راه‌حل‌های تجویزی برآنند که تدابیر سیاسی صحیح باید برخی واقعیت‌های ضروری و غیر قابل انکار زندگی را در نظر بگیرند. منطق صرف در معنی ویژه آن ایجاب می‌کند که انسان مشت بر سندان نکوید. در این حالت «بایدها» از «هست‌ها» استنتاج شده‌اند، بلکه واقعیت‌ها روشن می‌کنند که اجرای «بایدها» اعمالی بی‌ثمرند.

یک روش ویژه مطالعه ضروریات به این نتیجه می‌رسد که بعضی وقایع سیاسی اجتناب‌ناپذیرند. مشرب‌های ضرورت تاریخ و یا جبر تاریخی از این نوع‌اند. مارکس و سلف او هگل از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی برجسته هستند که تجویزشان بر این مشرب بنا شده است. به تعبیر آن‌ها تاریخ پویایی درونی دارد که به‌طور حتم آینده را شکل می‌دهد. این منطق درونی تاریخ به‌طور حتم بر تمام کوشش‌های بشر فانی، که می‌خواهد مسیر تاریخ را عوض کند، غلبه خواهد کرد. بنابراین انتخاب بشر واضح و روشن است. یا باید با مسیر تاریخ حرکت کند و یا در چنبر آن نابود شود.

مارکس، با این‌که طبقه متوسط را محکوم می‌کند، اصرار دارد که روش او درباره مسائل قضاوتی و اخلاقی نیست، بلکه علمی است. بدون شک او نقش اشتیاق درونی خود را در محکومیت مخالفانش دست‌کم می‌گرفت. اما منظور او از تأکید بر این‌که او یک دانشمند است و نه یک معلم اخلاق، این بود که راه‌حل تجویزی او به‌وسیله ضروریات جهان دیکته شده است. می‌گفت که مدافعان جامعه بورژوازی اشتباه می‌کنند و

اشتباه آن‌ها «اخلاقی» نیست، بلکه از نظر علمی راهشان خطا است. آن‌ها به این جهت اشتباه می‌کنند که عمل آن‌ها غیرطبیعی و خلاف جهت پیشرفت ضروری تاریخ است.

همچنین تدابیر سیاسی مناسب باید آن‌چه را که «از نظر جامعه‌شناسی محتوم قلمداد می‌شود» مد نظر قرار دهند. اگر جامعه انسانی طبیعتاً جنبه‌ها و شرایطی دارد که برای بقای آن ضروری است، بنابراین کسانی که راه حل سیاسی تجویز می‌کنند باید این جنبه‌ها را در نظر بگیرند! اگر نسخه پزشک شامل دستوراتی باشد که سلامت مریض را به خطر می‌اندازد در واقع فلسفه وجودی پزشک بی‌محتوا شده است. نتیجه این‌که راهنمایی‌های اجتماعی عاقلانه باید ضرورت‌هایی را که جزو طبیعت جامعه‌اند به حساب بیاورد.

بسیاری از راه حل‌های تجویزی چشم‌گیر نظریه‌های سیاسی عکس‌العمل‌های حساب‌شده‌ای برای مقابله با ضروریاتی از این قبیل است. ضروریات جامعه‌شناختی، به‌ویژه به‌خاطر اصل عدم صلاحیت، برای نظریه‌پردازان سیاسی جاذب است. به این معنی که توسل به ضرورت و محتوم بودن اجتماعی، نظریه‌های سیاسی مخالف را دارای صلاحیتی نمی‌داند. البته ادعای خود نظریه‌پرداز به، صرف حجت به ضروریات اجتماعی، توجهی نمی‌شود؛ ولی به‌راحتی نظریه‌های مخالف را از میدان بیرون می‌کند و نظریه خود را از شر انتقاد رها می‌سازد. به این ترتیب، نظریه شخص نظریه‌پرداز به‌علت توجه به این ضروریات غیرقابل انکار به‌عنوان تنها راه حل و یا جزو راه حل‌های محدود، که نسبتاً واقعی است، به میدان می‌آید.

به‌طور مثال، ادموند برک برای مقابله با آزادیخواهان و برابری‌طلبان انقلابی فرانسه از این روش استفاده کرد. او ادعا کرد که نظریه محافظه‌کارانه او تا حد زیادی بر واقعیات زندگی - که مخالفان او در نظر نمی‌گیرند - بنا شده است. برک ادعا کرد که تأکید انقلابی‌ها بر برابری

کامل اصولاً ضدیت با حقایق زندگی است. جامعه ضرورتاً از افراد متعددی، که براساس نقش اجتماعی و کارکردشان طبقه‌بندی شده‌اند، تشکیل شده است. این گروه‌های مختلف هرگز به طور کامل برابر نخواهند شد. او به مخالفان خود چنین خطاب کرد: «آقایان، باور بفرمایید کسانی که هدفشان برابری است هرگز موفق نمی‌شوند، زیرا تمام جوامع از گروه‌های متعددی درست شده‌اند که بعضی باید از بعضی دیگر بالاتر باشند.» آنان که این ضرورت را انکار می‌کنند «صرفاً نظام طبیعی زندگی را از حرکت باز می‌دارند و یا مسیر آن را عوض می‌کنند.» آن‌ها فکر می‌کنند که با «تعصبات در جدال‌اند» در حالی که در واقع «با طبیعت می‌جنگند».^۱ برک می‌گوید به همین ترتیب تأکید لیبرال‌ها بر آزادی فرد و حقوق طبیعی بحثی غیرواقعی است. این خواسته‌های آزادیخواهان این نکته را فراموش می‌کند که جامعه «ضرورتاً» باید خواسته‌ها و تمایلات افراد را محدود و مهار کند. در واقع، هدف از تشکیل اجتماع در ابتدا برای این بود که انسان را از آزادی مخرب یک وضعیت غیراجتماعی نجات دهد. «بقای اجتماع ایجاب می‌کند که تمایلات انسانی، چه به صورت فردی و چه به صورت گروهی، مرتباً محدود شود و خواسته‌های انسان تحت نظارت درآید و عواطف‌شان مقید گردد.» به علاوه، برک در رابطه با امکان تشکیل حکومت کاملاً انتخاباتی می‌گفت: «حکومت انتخاباتی موقعی عملی می‌شود که از خود قدرت داشته باشد و نه این که قدرتش را از افرادی کسب کند که در واقع برای مهار و تعدیل تمایلات آن‌ها بنا شده است.»^۲ هابز نیز برای دفاع از یک حاکمیت متحد از بحث ضرورت استفاده می‌کند. اقتدار نهایی در جامعه بایستی در یک مرکز جمع شود، زیرا در غیر این صورت جامعه نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. کوشش برای تقسیم حاکمیت در جامعه - به طور مثال نهادی کردن تفکیک قوا - به طور

1. Edmund Burke, *Reflections...*, p. 55-56.2. *Ibid.*, p. 68-69.

حتم به سقوط دولت می‌انجامد. «تقسیم حاکمیت جامعه جز ناپودی آن نتیجه‌ای ندارد، زیرا قدرت‌های تقسیم شده به جان هم خواهند افتاد.»^۱ منتسکیو و مدیسون می‌گویند که «چنین حرفی ضرورتاً درست نیست». تجویزات اثباتی با کمک این روش یعنی این بحث که تدبیر ویژه‌ای ضروری است در قالب نظریه‌های ضرورت محتمل ارائه می‌شوند. به عبارت دیگر، این نظریه‌های ادعا می‌کنند که «اگر» قصد رسیدن به هدفی مشخص است، «در آن صورت» تدبیر ویژه‌ای ضرورت پیدا می‌کند. بنابراین، تدبیر تجویزی «وسیله‌ای ضروری» برای رسیدن به هدف مورد نظر است. بحث درباره مرحله تجویز دقیقاً با تجزیه و تحلیل موجبات، که در مرحله تشخیص پژوهش ارائه شده است، رابطه کاملاً نزدیک دارد. علاوه بر این، برک مثال‌های پیشنهادی ارائه می‌کند. هدف انقلابی‌های فرانسه این بود که آداب و رسوم و سنن قدیم را در ذهن مردم از بین ببرند و در عین حال آن‌ها را به آینده امیدوار کنند. برک می‌گفت این روش یکی از ابزارهای ضروری رسیدن به این هدف را حذف می‌کند. او نوشت: «مردمی که هرگز به گذشتگان خود توجه نکرده‌اند نمی‌توانند آینده‌نگری داشته باشند.»^۲ به عبارت دیگر، با تعبیر برک اگر قصد این است که مردم برای آسایش آیندگان فعالیت کنند، باید آن‌ها را متوجه میراث گذشته کرد.

هدف مخالفان برک این بود که جامعه‌ای بسازند که هم آزاد باشد و هم افراد آن برابر. آرزوهای آن‌ها این بود که تبعیض‌های طبقاتی را از بین ببرند و آزادی فردی را تضمین کنند. برک ادعا می‌کرد که هدف اول مغایر هدف دوم است. او می‌گفت اختلاف طبقاتی تا حدودی «راه زیاده‌روی

1. Hobbes, *Leviathan*, p. 280.

2. Burke, *Reflections...*, p. 38.

برک پیش‌بینی کرد که اگر بار دیگر در فرانسه سلطنت احیا شود احتمالاً «مستبدانه‌ترین حکومت روی زمین خواهد بود». زمامداری ناپلئون پیش‌بینی برک را پیامبرانه جلوه داد.

استبداد را مسدود می‌کند و وسایل حفظ و بقای جمهوری را فراهم می‌آورد. اگر طرح جمهوری پیشنهادی شکست بخورد آرزوی از بین بردن تبعیض‌ها و نیز تمام آزادی‌های نسبی همراه با آن از بین خواهد رفت و تمام وسایل مهار غیرمستقیم استبداد از میان برداشته خواهد شد.^۱

چکیده بحث مدیسون هم در کتاب مقالات فدرالیست بیان ادعای او درباره ابزارهای ضروری تأمین آزادی است. در نظر او، آن نهاد سیاسی که آزادی را تأمین می‌کند تبعیض طبقاتی نیست بلکه تفکیکی قوا است، یعنی همان ترتیبی که هابز آن را براندازنده استحکام اجتماع می‌داند. مدیسون نوشت: «لازمه تأمین آزادی این است که سه قوه حکومتی مجزا و از هم تفکیک شوند.»^۲ اگر مدیسون درست بگوید تنها کسانی که حاضر نیستند برای آزادی بجنگند دشمن نظام مشروطه‌ای هستند که او ارائه می‌کند.

گاهی نظریه پردازان برخی اعمال را ضروری می‌دانند بدون این‌که مستقیماً هدف آن‌ها را توضیح بدهند. این کار ممکن است اساس بحثشان را به خطر بیندازد. همین کوتاهی گاهی بعضی منتقدان را وامی‌دارد تا تجویز نظریه پردازان را صرفاً نظر «ترجیحی» آن‌ها بدانند. به این معنی که اگر کسی ادعا کند عملی ضروری (و نه اجتناب‌ناپذیر) است ولی نگوید «برای چه هدفی» است، بحث او در خلاء مطرح شده است.

با وجود این، اغلب آن‌چه در این جا مطرح است این است که کبرای مقدمه صیقل نخورده توسط تعریف الزامی شده است. مثلاً ممکن است که کبرای منطقی این باشد «اگر شما آرزو دارید از هرج و مرج رها شوید و در نظم زندگی کنید...» که می‌تواند فرض شود چون این تصور وجود دارد که مردمان میل ندارند در هرج و مرج زندگی کنند. گاهی نیز ممکن است مقدمه حذف شده این باشد که «اگر می‌خواهید انسان باشید...» منطقاً

1. *Ibid.*, p. 217.2. Madison, *The Federalist Papers*, 47.

هیچ‌کس مجبور نیست این مقدمه را بپذیرد ولی، این تصور درست است که همه مردم عملاً این مقدمه را قبول دارند. چون بدیل‌های موجود یا انسان بودن است و یا چهارپا بودن که انسان خواستار آن نیست، یا خدا بودن است که برای بشر غیرممکن است، و یا تمایل به خودکشی است که انسان عاقل خواهان آن نیست.

بحث در ابتدایی‌ترین شکل آن، «یعنی اگر می‌خواهید انسان باشید شما باید...»، به نیازها و ضرورت‌های جسمی و بقا اشاره می‌کند. به‌طور مثال، هابز در نظریه‌های سیاسی خود ضرورت «انسان بودن» را در این معنی می‌گرفت. او معتقد بود که طبیعت «انسان‌ها را مستعد حمله و نابودی یکدیگر به وجود آورده است»^۱. البته امکان‌رهایی از این «شرایط تنفرانگیز» هست، ولی انسان‌ها بایستی خود را به یک رژیم سیاسی خودکامه تسلیم کنند. هابز بیشتر نظریه‌های سیاسی خود را به توضیح درباره‌ی این ضرورت اختصاص داد. او فکر می‌کند که اگر موفق شود و از آن‌جا که انسان‌ها زندگی سالم را به مرگ خشونت‌بار ترجیح می‌دهند، آن‌ها طبیعتاً در مقابل نیروی حکومت سر تسلیم فرود خواهند آورد. به‌طور خلاصه، هدف بقا و تأمین جانی از بدیهیات و امری اجباری است. برای بیشتر نظریه‌پردازان، «انسان بودن» صرفاً بقای جسمی نیست. انسان ممکن است بتواند در شرایط و اوضاعی که فقط بقای صرف است زیست کند، ولی چنان شرایطی اجازه‌ی رشد «انسانی» را در معنی ژرف آن نمی‌دهد. بنابراین بعضی تدابیر سیاسی و یا ایجاد بعضی نهادهای سیاسی برای رشد و نمو انسان از ضروریات است. آن‌ها از ضروریات اولیه‌ی موجودیت در اجتماع برای تحقق بخشیدن به سرشت آدمی است. به‌طور مثال عضو جامعه بودن از شرایط اساسی و ضروری انسان بودن است. وقتی ارسطو گفت «انسان مدنی‌الطبع است» منظورش همین بود. او

1. Hobbes, *Leviathan*, p. 104.

می‌گفت انسانی که تنهایی را ترجیح می‌دهد و «قادر نیست جزو اجتماع سیاسی باشد و یا به علت استقلال فردی احتیاجی به زندگی اجتماعی ندارد، جزو جامعه سیاسی نیست و ضرورتاً یا از چهارپایان است و یا از خدایان».^۱

نظام‌های سیاسی دیگر ممکن است به این دلیل که با ضروریات زندگی انسانی مغایرند مورد انتقاد باشند. به طور مثال، بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی تسلیم کامل به هر نظام سیاسی را غیر قابل قبول دانسته‌اند. انسان راستین بایستی تا حدودی استقلال داشته باشد. روسو در کتاب قرارداد اجتماعی می‌گوید: «انکار آزادی با سرشت آدمی مغایرت دارد».^۲ و افلاطون می‌گوید که حالت سیاسی متضاد با این وابستگی تام - یعنی اعمال قدرت تام بر دیگران - نیز با خصوصیات انسان راستین مغایر است. انسان مستبد در شرایطی است که انسانیت او از بین رفته است و به «گرگ» تبدیل شده است.

اگر حرف‌های افلاطون و روسو درست باشند، احتیاجات سرشت آدمی بعضی از نظام‌های سیاسی را مشروع و بعضی دیگر را نامشروع می‌داند. اگر کسی می‌خواهد انسان باشد می‌بایست نه «برده» باشد و نه «مستبد». البته اگر کسی نمی‌خواهد انسان باشد چه می‌خواهد باشد؟ در واقع چه می‌توان بود؟

واقعیت‌ها و اوهام

نظریه‌های سیاسی همچنین براساس «احکام واقعی» موجود توصیه‌های تجویزی مهمی را ارائه می‌دهند. اگر در یک جامعه قابل زیست ضروریات به مثابه کف اتاق و امکانات سقف آن باشد، واقعیات حتماً دیوارهای آن هستند.

1. Aristototele, *Politics*, I, 2, 14.

2. Rousseau, *Social Contract*, p. 9.

در سطح ابتدایی و ساده تمیز واقع از غیرواقع مشکل نیست. مثلاً «چهار سیب روی میز است» یا «آن‌ها ۴۰۰ ریال می‌ارزند»، درستی و نادرستی این چنین گفته‌ها بدون زحمت قابل اثبات است.

اما هرچه برداشت انسان از جهان جامع‌تر و به‌طور تصاعدی پیچیده‌تر می‌شود، این‌گونه مسائل مشکل‌تر می‌شود. رد سطح یک برداشت جامع هریک از «حقایق» در رابطه با کلیت موضوع شکل و قالب می‌گیرد، زمین‌های جانبی هر موضوع به اجزاء تشکیل‌دهنده آن، هویت می‌دهد. «آیا نوری که در آسمان است یک ستاره است و یا یک سیاره؟» تنها افرادی که معلومات نظری گسترده‌ای دارند می‌توانند این سؤال را دریابند و یا در مقام جواب برای آن برآیند.

از آن‌جا که زمینه جانبی بحث کاملاً پیچیده و پرمحتوی است، تشخیص واقع از غیرواقع در زندگی اجتماعی کاملاً پیچیده است. از آن‌جا که ما انسان هستیم درک و عکس‌العمل ما نسبت به این زمینه‌ها با برداشتمان از آن‌ها تغییر می‌کند. درست است که نفس عمل و مشاهده آن یکسان است، ولی دیدن مردی که کودکی را کتک می‌زند با دیدن پدری که فرزندش را تنبیه می‌کند کاملاً تفاوت دارد. در سطح بالاتر، تعمیر این عمل به معنی «تزکیه روح» با تعبیر آن یکی به معنی «سرکوبی روان» خیلی توفیر می‌کند. هدف هریک از این عبارات و یا عبارت «کتک زدن بچه» توصیف واقعیات به صورت «تجربی» است. با وجود این، تا حد زیادی در چنین تعبیر (یعنی در چارچوب نظریه‌های پیچیده‌تر) گرفتارند و به همین ترتیب به سختی می‌توان این ادعاها را ثابت کرد.

البته ممکن است در سطح بسیار ساده نیز برداشت ما از واقعیت نادرست باشد. مثلاً تکه چوبی که در آب است شکسته است. «نه، این خطای چشم است.» و یا «در مقابل شما آبی جریان دارد.» «خیر، سراب است.» در مرحله بالاتر که مسائل پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند امکان این طور اشتباهات به‌طور تصاعدی بالاتر می‌رود. در چنین مرحله‌ای

احتمالاً خیلی مشکل است بفهمیم چه چیزی «واقعاً حقیقی» است. در بالاترین مرحله قضاوت‌های پیچیده‌ای نقش بازی می‌کند. تمام نظریه‌های سیاسی که هدفشان ارائه یک جهان‌بینی جامع از یک روش زندگی پیچیده است، قضاوت‌های این چنین در خود دارند.

زبان‌های عالم پر از لغاتی است که نادرستی قضاوت درباره واقعیت را توصیف می‌کنند. مثلاً کلمات رؤیا، خیال، اوهام، سراب، اغفال، حیل، خرافات، افسانه، وهم و تخیل همه برای این کار استفاده می‌شوند. یکی از پدیده‌ای عادی این است که بشر گرفتار مشکلات ذهنی خود بشود و از این قضاوت‌ها بکند. واضح است که رفتاری که بر این نوع قضاوت‌ها بنا شود مصیبت‌بار است. وقتی انسان گول خورده و کلاه سرش رفته باشد درست رفتار نمی‌کند.

پس بسیار از ادعاهای نظریه‌پردازان سیاسی بر درک واقعیات و جدایی آن‌ها از اوهام و خیالات صرف بنا شده است. عده‌ای از معروف‌ترین نظریه‌پردازان به‌ویژه بحث خود را به روشن کردن این موضوع، که به نظر آن‌ها بر افکار و اعمال مردم سایه افکنده، اختصاص داده‌اند. از آن‌جا که رفتار عقلایی بر برداشت درستی از حقایق بنا می‌شود این بعد از نظریه‌های سیاسی همیشه ارزش تجویزی اساسی دارد.

با استفاده از تمثیل معروف افلاطون، یکی از جنبه‌های مهم نظریه‌های سیاسی حماسی تمایل به راهنمایی مردمان برای خروج از «غار» است. افلاطون در جمهور دقیقاً به همین دلیل توجه زیادی به طرح نظام آموزشی می‌کند. هدف بخش عمده برنامه تعلیماتی به نظر این فیلسوف این است که مردم یا دیگران واقعیت را از نمود صرف تمیز بدهند. به عبارت دیگر، شناخت اصیل جای خیال صرف را می‌گیرد. به نظر افلاطون نتیجه سیاسی این سمت‌گیری خیلی مهم است، زیرا مردمانی که یاد گرفته‌اند بین سایه و خود حقیقت فرق بگذارند، می‌توانند تدابیر سیاسی عاقلانه اتخاذ کنند.

بیشتر نظریه‌پردازان سیاسی حماسه آفرین وظیفه خود را با مفاهیم مشابه توصیف می‌کنند. هدف آن‌ها مبارزه با نیروهای سفسطه و اوهام است که انسان‌ها را از نظر سیاسی اسیر کرده است. آن‌ها در مراحل سرنوشت‌ساز بحث خود تأکید می‌کنند که «واقعیات حقیقی» کدامند و اوهام کدام. آن‌ها نهادهای سیاسی و برداشت‌هایی را که بر آگاهی نادرست بنا شده‌اند مورد حمله قرار می‌دهند.

به نظر مارکس، علم او بری از انواع خطاها درباره واقعیات است. مذهب نه تنها به نظر او از اوهام است، بلکه «افیون توده‌هاست». و همچنین طبقه کارگر دچار چیزی است که او با تمسخر آن‌را «شعور اتحادیه‌های کارگری» می‌خواند. این برداشت اساساً توصیف نادرستی از اوضاع آن‌هاست. طبقه بورژوازی نقطه مقابل این جبهه کارگری است. این طبقه در دنیای خیال خود زیست می‌کند. متفکران بورژوازی، تا حدودی، برای منافع شخصی خود و با تمسک به خیال‌ها و اوهام «اخلاق بورژوایی» و نیز این تصویر نادرست که نظام سرمایه‌داری «طبیعی» و غیر قابل تغییر است، مردم را اغفال می‌کنند.

یکی از تمایلات اساسی نظریه سیاسی مارکس این بود که این خیال‌ها و افسانه‌ها را از بین ببرد. مارکس می‌خواست با «اصلاح شعورها» آن طلسم شیطانی را که بر ذهن مردم حاکم بود از بین ببرد. در حالی که افلاطون درباره راهنمایی و کمک به مردم برای خروج از سایه‌های غار اندیشه می‌کرد، مارکس در صدد بیدار کردن مردم از رؤیاها به یاری استعاره‌ها بود. او می‌خواست که «شعور افسانه‌ای» جهان را (که با رؤیا برابرش می‌دانست) بررسی کند و نشان بدهد که «هدفی که مدت‌های طولانی است جهان در خیال خود دارد و برآوردنی نیست، مگر این‌که به واقعیات آگاه شود». هدف مارکس این بود که جهان را از این خواب‌آلودگی ذهنی و از «خواب و خیال» بیدار کند و

«واقعیات را آن‌طور که هستند به او نشان دهد».^۱

کل مفهوم روشنگری نیز همین ایده را مطرح می‌کند. «روشنگری» ضد دوره‌ای است که «تاریکی» خرافات، نادانی‌ها و تبعیض همه‌جا را گرفته بود. «دوره تاریکی» را می‌توان «غار» تاریخی دانست که راه خروج از آن، منطق و فلسفه است و نتیجه سیاسی - نهایی آن نیز آزادی است. پادشاهان و اربابان کلیسا برای منافع شخصی خود مردم را به عمد گمراه کرده، گول زده و تحت کنترل خود درآورده بودند. اما قدرت علم و دانش طلسم را شکست. همان‌طور که کانت می‌گفت، انسان از «تحت قیومت قرار دادن خود به دست خویش» رها خواهد شد و با قابلیت جدید که به وسیله آن «واقعیات محض» را از خرافات و تبعیضاتی که حاکمان بر آن‌ها تحمیل کرده بودند جدا خواهد کرد و راه حل سیاسی جدید ارائه خواهد کرد.

گرچه مثال‌های فراوان دیگری نیز هست، ولی ماکیاولی و هابز آخرین مثال‌ها برای نیروی سیاسی تجویزی حاکم واقعی در نظریه سیاسی هستند.

می‌توان گفت که ماکیاولی عقاید افلاطون را درباره حقایق و اوهام تصحیح کرد و، به قول معروف، او را بر روی پاهایش قرار داد. افلاطون با اشتیاق بحث می‌کرد که حقایق صحیح در «میتو» و در قلمرو آرمان یافت می‌شوند. او می‌گفت مصیبت‌های سیاسی به این علت رخ می‌دهند که مردم «سایه‌های» این جهان را حقیقت نهایی تلقی می‌کنند. ماکیاولی درست نقطه مقابل افلاطون بود. «حقایق» افلاطون در نظر ماکیاولی اوهامی بیش نبود. مصیبت زندگی از آن‌جا شروع می‌شود که مردم مثل افلاطون در پی «جمهورهای خیالی» باشند. از این‌رو، اولین قانون برای رهایی از این مصیبت «واقع‌گرایی» است. خیال‌های باطل را درباره آن‌چه

1. Karl Marx, in Robert Tucker. *The Marx-Engels Reader* (N. Y. 1972), p. 10.

ممکن است باشد با واقعیت‌های حقیقی چیزها نباید اشتباه کرد. ماکیاولی می‌نویسد: «به نظر من مناسب‌تر است که انسان به مطالعه عین حقیقت پردازد تا به اوهام. جمهوری‌ها و پادشاهی‌های بسیاری در عالم خیال به تصور آمده‌اند که هرگز در دنیای واقعی به وجود نیامده و دیده نشده‌اند. آن‌طور که مردم زندگی می‌کنند با آن‌طرزی که باید زندگی کنند خیلی توفیر می‌کند و به همین دلیل آن‌کس که چیزهای واقعی را به امید چیزهایی که باید اتفاق بیفتد رها کند، به جای نجات خود هلاکت خود را موجب می‌شود.»^۱

هابز با بلاغتی که داشت از زنده‌ترین استعاره‌ها برای نشان دادن اسارت انسان در چنبر اوهام کمک گرفت. به نظر او، بیشتر مصیبت‌های سیاسی اروپا دو منشأ داشت: فلسفه ارسطو و کلیسای کاتولیک. هردو تسلط عظیمی بر افکار مردم داشتند. اما هردو حرف‌هایشان را بر اوهام فربنده بنیان گذاشته بودند. «فلسفه پوچ مدرسی ارسطویی عمدتاً چیزی جز یک سلسله کلمات غیرمصطلح و عجیب نیست.»^۲ به همین ترتیب، بسیاری از تعالیم سرنوشت‌ساز، که کلیسا قدرت خود را بر آن‌ها بنیان گذارده بود، اوهامی بیش نبودند.

به همین جهت هابز فلسفه ارسطو را مترسکی خطرناک و پاپ را شیخ می‌دانست. هدف نظریه سیاسی او این بود که بشریت را از این دو سراب نجات دهد. هابز در رابطه با ارسطو نوشت که هدف نظریه سیاسی او «این است که مردم را آگاه کند تا اجازه ندهند از آن‌ها سوء استفاده شود. نظریه جدایی ذات‌ها که جزو اساسی فلسفه بی‌معنای ارسطو است مردم را با کلمات تو خالی از اطاعت از قوانین کشورشان بازمی‌دارد و درست مثل پرندگان مزرعه که با دیدن مترسکی از کلاه و یا چوب کج و کوله فرار

1. Machiavelli, *The Prince*, ch. 15.

(ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، ج سوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵).

2. Hobbes, *Leviathan*, p. 604

می‌کنند، آنان را می‌ترساند.»^۱ و دربارهٔ کلیسای کاتولیک نوشت که: «تمام نظام سلسله مراتبی آن‌ها یعنی پادشاهی تاریکی را می‌توان با پادشاهی پریان مقایسه کرد. می‌توان آن‌را به داستان بچه‌ها دربارهٔ اشباح و ارواح و یا نمایش‌نامه‌های تئاتر در انگلستان تشبیه کرد... نظام کلیسایی پاپ‌ها چیزی جز شبیحی نیست که پس از سقوط امپراطوری رم بر سر قبر آن سلطنت می‌کنند.»^۲

همان‌طور که این بررسی کوتاه باید روشن کرده باشد، قضاوت اساسی دربارهٔ این‌که چه چیزی واقعی و چه چیزی گمراه‌کننده است، بخش مهمی از نظریه‌های سیاسی را تشکیل می‌دهد. باید روشن شده باشد که این قضاوت‌ها نتایج تجویزی مهمی نیز به همراه دارند. سایه‌ها، خیال‌ها و ارواح به اندازهٔ حقایق آدم‌ها را به عکس‌العمل و انمی دارند.

همچنین این نمونهٔ کوچک باید روشن کرده باشد که آن‌چه از نظر یکی حقیقت است چه‌بسا از نظر دیگران اوهامی بیش نباشد. البته این تفاوت‌ها در نتیجهٔ اختلاف سلیقه، تمایل و یا اولویت‌های شخصی بروز نکرده‌اند. این‌ها حاکی از تفاوت‌های اساسی اعتقادی دربارهٔ سرشت آدمی و سرشت جهان است. نظریه‌پردازان بزرگ همه، آدم‌های منطقی هستند، اما ژرفایی و پیچیدگی پژوهش‌های آن‌ها طوری است که موجب می‌شود آدم‌های عاقل نیز اختلاف نظر داشته باشند. این جنبه از نظریه‌های سیاسی است که مطالعهٔ آن‌ها را از یک طرف بسیار مهیج و از طرف دیگر بسیار ناامید کننده می‌سازد. حسن نظریه‌های سیاسی تنوع آن‌ها و عیشان در غیرقاطع بودن‌شان است. هر خواننده‌ای ناچار با این مسئولیت مواجه است که براساس واقعیت‌هایی که در دسترس اوست بهترین قضاوت را خود ارائه کند.

1. *Ibid.*, p. 594.2. *Ibid.*, p. 614.

«واقعیات در دسر ساز»

از آن جا که قضاوت های پیچیده درباره آن چه که «هست» تأثیر تجویزی عمده ای بر مردمان عادی دارد، گاهی واقعیات «تجربی» ممکن است «آرمان های» سیاسی را نیز تعدیل کند. این همان مطلبی است که جامعه شناس بزرگ آلمانی، ماکس وبر، وقتی درباره «واقعیت های در دسر ساز» برای مکاتب گوناگون سیاسی صحبت می کرد در نظر داشت. در اثر افزایش «واقعیت های در دسر ساز» تأثیر و حتی شکل یک نظریه سیاسی «هنجاری» ممکن است تغییر کند. احتمالاً کسی آگاهانه مایل نیست یک نظریه سیاسی را تعدیل کند، اما روزی انسان باید متوجه شود که نظریه، به سبب فرسایش تدریجی اما مداوم بسیاری از مقدمات حقیقی پیچیده، تأثیر و یا معنی را از دست داده است.

بالاترین و مهم ترین مثال این پدیده سرنوشت ساز نظریه کلاسیک دموکراسی در دهه های اخیر است. نقطه نظرهای متعددی در خلال این دوره ارائه شده که رابطه آرمان های دموکراسی کلاسیک را با بنیادهای تجربی آن متزلزل کرده است. ابتدا رابرت میشلز ادعا کرد که رشد طبقه برگزیده حاکم در جوامع اجتناب ناپذیر است. این نظریه به نام «قانون آهنین الیگارشی» معروف شد. چندی بعد مطالعه رفتار رأی دهندگان نشان داد که رفتار آنها کاملاً از هنجارهای دموکراسی به دور است. معلوم شد که رأی دهندگان به طور کلی شهروندانی «عقلایی» نیستند که دموکراسی ادعای آنها را دارد. آنها نه نامزدها را می شناسند و نه به موضوعات سیاسی روز آشنا هستند و نه نگران هستند که نادانی خود را رفع کنند. آنها کاملاً راضی هستند که مثل پدر و مادر خود رأی بدهند؛ زیرا بر حسب عادت از حزب به خصوصی دنباله روی می کنند. و بالأخره مطالعات بعدی نشان داد که این مردم از نظر سیاسی نادانانند و غیرنخبگان دور از سیاست اصولاً به بعضی اصول بنیانی دموکراسی، مثل

آزادی بیان و یا آزادی انتخابات، چندان پایبند نیستند.

نتایج این مطالعات بعضی از محققان علوم سیاسی را بر آن داشت تا ادعا کنند که نظریه کلاسیک دموکراسی باید اصلاح شود تا بدان وسیله بر حقایق زندگی سیاسی استوارتر بنا شود. نویسندگان یک بررسی مهم درباره رفتار رأی‌دهندگان در دهه ۱۹۵۰ کتابی نوشتند که در بخش نتیجه‌گیری آن این موضوع را بسط دادند: «چگونه می‌توان تجزیه و تحلیل ارائه شده را با نظریه کلاسیک دموکراسی وفق داد؟ آیا نظریه دموکراسی اشکال دارد؟ آیا باید به نفع جامعه‌شناسی سیاسی تجربی، از نظریه دموکراسی چشم پوشید؟ آیا باید محتوای اخلاقی آن را با جوامع مردمی امروزی و انسان معاصر مغایر دانست؟ ما چنین اعتقادی نداریم، بلکه به نظر ما نظریه‌های سیاسی جدید درباره دموکراسی را باید حک و اصلاح کرد و نه این که جامعه‌شناسی تجربی را جانشین آن کرد.^۱

به سادگی می‌توان این نتایج را مورد تردید قرار داد و گفت که آن‌ها در تأکیدشان بر اصلاح نظریه دموکراسی صرفاً اشتباه می‌کنند. چنین اصلاحی، در شکل کاملاً منطقی آن، اصلاً ضرورت ندارد. با منطق صرف نمی‌توان کسی را وادار کرد تا به خاطر یافته‌های تجربی در مورد حقایق از آرمان ویژه خود چشم بپوشد. اما یافته‌های تجربی ممکن است آرمان‌ها - یعنی «باید»ها - را از بنیان سست کنند. یک فرد معتقد به یک آرمان اگر نتواند ادعاهای مبتنی بر حقیقت را باطل اعلام کند مجبور است به یک «باید» بچسبد که اساس و پایه‌ای در دنیای واقعی، یعنی ضرورت‌ها، امکانات و تمایلات ندارد. واقعیت این است که آرمان‌های واقعاً برانگیزاننده این‌طور عمل نمی‌کنند. وقتی محتوای واقعی آرمان‌ها، که به آن‌ها معنی می‌دهد، کاملاً نابود شود، آرمان نیز خود به خود محو می‌شود. در آن صورت، آن‌ها از مرز آرمان با محتوا می‌گذرند و به

1. Bernard Berelson, Paul Lazarsfeld, William Mc Phee, *Voting* (Chicago, 1950), p. 322.

آرمان‌های خیالی و اوهام تبدیل می‌شوند.

محققانی که کتاب پیش‌گفته را درباره رفتار رأی‌دهندگان منتشر کرده‌اند، برآن‌اند که این درست همان بلایی است که نظریه کلاسیک دموکراسی به آن دچار است. اگر زمامداری نخبگان اجتناب‌ناپذیر است، بنابراین تأکید بر دموکراسی برابری طلب غیرواقعی است. به علاوه، اگر همان‌طور که این یافته‌ها نشان می‌دهند، غیرعقلایی بودن و نادانی شهروندان عادی خیلی قوی است و نفوذ نخبگان خیلی زیاد است. در واقع، ممکن است این نابرابری ظاهری مفیدتر باشد، زیرا نخبگان هم به اصول سیاست آشنا هستند و هم بیشتر به اصول دموکراسی پای‌بندند. بنابراین، احتمالاً ترکیبی از نفوذ نخبگان و بی‌علاقگی عامه مردم برای حفظ نظام دموکراسی مهم است. البته اگر، پس از تأکید کم‌تر بر برابری و مشارکت مردم در سیاست، باز هم بخواهیم بقایای این دستکاری را «دموکراسی» بنامیم، باید تعریف کلاسیک دموکراسی را قدری اصلاح کنیم. تعدیل تعریف دموکراسی کاملاً منطقی است، زیرا با توجه به نتایج این مطالعات تأکید بر برابری و شرکت مردم تأکید بر غیرممکن است. از طرفی، در سال‌های اخیر نظریه «تجدید نظر» در دموکراسی مورد انتقاد شدید قرار گرفته است. و این، در واقع، ارزنده‌ترین بحث‌های امروز علوم سیاسی است. این منتقدان می‌گویند که «تجدید نظرخواهان» به کم قانع شده‌اند و در روند تجدید نظر بعضی از اصول اساسی دموکراسی را به دور انداخته‌اند. این «کلاسیک‌های معاصر» برای این‌که بحثشان قانع‌کننده باشد، هم بر واقعیات تأکید می‌کنند و هم بر آرمان‌ها، زیرا آن‌ها واقف‌اند که اگر تجدید نظرخواهان صرفاً آرمان‌های غیرعملی را دور ریخته‌اند، مشکل بتوان گفت آن‌ها به کم قانع شده‌اند.^۱

۱. به گفته چارلز تیلور، این مدافعانِ هنجارهای کلاسیک برابری و مشارکت دریافته‌اند که «شیب ارزشی» نظریه تجربی تجدید نظرخواهان شیب بس تندی است، و مجبور

کلاسیک‌های معاصر می‌گویند که قانون آهنین الیگارشی واقعاً از آهن ساخته نشده است. درست است که تمایل افزایش نخبگان حاکم در تمام جوامع زیاد است، ولی می‌توان با این تمایلات مبارزه کرد و آن را به حداقل رسانید. از طرفی، شهروندان عادی، آن‌طور که مطالعات یاد شده ادعا می‌کنند، غیر عقلایی و ضد دموکرات نیستند. آن‌ها همچنین ادعا کرده‌اند که درست است که شرکت همه‌جانبه در سیاست برای استحکام نظام دموکراسی خوب است، ولی از ضروریات استحکام دموکراتیک نیست. در واقع، این کار برای رشد خود فرد به‌عنوان یک انسان مفید است. طرفدار معاصر دموکراسی ادعا ندارد که حکومت دموکراتیک در نوع کلاسیک آن بهترین است و یا همانند طرفداران اولیه آن فکر نمی‌کند که تشکیل آن یک ضرورت تاریخی است، اما او به دموکراسی کلاسیک به‌عنوان یک امکان واقعی فرصت آزمایش می‌دهد.

تدابیر و اولویت‌ها

توصیه‌های تجویزی، که از برداشت جامع نظریه سیاسی و از سیاست نتیجه می‌شود، حاوی تمام راه‌حل‌ها نیست. به‌طور کلی، درک نظریه‌های سیاسی از سیاست بسیاری از تدابیر سیاسی قابل پیش‌بینی را با این ادعا که «غیر عقلایی هستند» حذف می‌کند. این جنبه حذف‌کننده و «منفی» مسویه تجویزی نظریه‌های سیاسی است. از جنبه اثباتی، نظریه‌های سیاسی پیشنهاد می‌کنند که کدام ترتیب سیاسی مناسب برای رشد انسان ممکن است مفید باشد، و این که کدام ترتیب سیاسی خواسته

→ شده‌اند به اصلاح برخی بخش‌های نظریه تجربی‌شان پردازند. مقاله تیلور «بی‌علاقگی در علوم سیاسی» منبع بس مفیدی برای مطالعه عمیق‌تر درباره راهی که بدان وسیله دریافت‌های تجربی الگوی هنجارین سیاست را شکل داده یا محدود می‌کنند. اصل مقاله در اثر زیر آمده است:

Peter Laslett, W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society* (N. Y. 1967), p. 25-57.

شده ضروری است و کدام را می‌توان به اجرا درآورد. در چارچوب این پیشنهادها، قبل از این‌که تدبیر سیاسی خاص به اجرا درآید تصمیم‌های دیگری نیز باید اتخاذ شود. مناسب بودن هریک از این تصمیم‌های به تدابیر و مسائل گوناگون دیگری نیز وابسته است. بنابراین، مثلاً نظریه پردازان مارکسیست و طرفداران آنها، با این‌که همگی به تشکیل جامعه بی طبقه کمونیستی معتقدند، دربارهٔ بهترین وسیله برای کسب این هدف اختلاف و جدال شدید دارند.

سویه تجویزی نظریه‌های سیاسی نمی‌تواند انسان را به هنگامی که در مقابل نیازها و خوبی‌های هم‌ارزش قرار دارد یاری کند. ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که اغلب همه چیز در اختیار همه نیست، بنابراین تصمیم‌های ناخوشایندی باید گرفت. گاهی تنها راه حل سیاسی عملی سازشی است که نتیجه آن هیچ‌کس را صد در صد راضی نمی‌کند. گاهی اهداف مورد نظر ممکن است باهم در تناقض باشند. به طور مثال، ضرورت کارآیی سیاسی اغلب با هدف برابری مخالف است و چه بسا که ثبات سیاسی تدابیری را الزامی می‌کند که بدان وسیله به ناچار حقوق اجتماعی زیر پا گذاشته می‌شود. نظریات سیاسی، صرف نظر از کاربرد تجویزی آنها، نمی‌توانند این مشکل غامض را، که ریشه بسیاری از موضوعات سیاسی است، حل کنند.

البته در این مرحله هم نظریه‌های سیاسی اولویت را تا حدودی مشخص می‌کنند. آنها براساس برداشت‌های مختلفی که از حقایق، امکانات و ضروریات ارائه می‌کنند، انتخاب‌های گوناگونی ارائه می‌دهند. مثلاً واضح است که متفکری مثل جیمز مدیسون برای آزادی ارزش بیشتری قائل است تا متفکرانی مانند افلاطون و یا بی. اف. اسکینر^۱. دو

۱. B. F. Skinner (۱۹۰۴ -)، روان‌شناس رفتارگرای آمریکایی. اثری از وی به فارسی ترجمه شده است: فراسوی آزادی و منزلت، ترجمه محمد علی حمید رفیعی، نشر تندیس - سکه، تهران، ۱۳۶۴.

فرد اخیر برای استحکام و ثبات سیاسی ارزش بیشتری قائل‌اند. واقعیت این است که هریک از این متفکران موضوع را به‌طور ویژه‌ای درک می‌کنند. راه‌حل‌های هریک به‌وسیله این درک به‌طور عمده شکل می‌گیرد. آن‌ها موضوع‌ها را یکسان دریافت نمی‌کنند و براساس یک بینش یکسان راه‌حل ارائه نمی‌دهند. در مفهوم واقعی بحث، آن‌ها موضوع‌ها را چنان مختلف می‌بینند که در واقع با حق انتخاب‌های متفاوت روبرو می‌شوند.

مثلاً مدیسون معتقد بود که یک نظام سیاسی خوب مستقر شده می‌تواند در چارچوب استحکام و نظام نسبتاً عادلانه آزادی شهروندان را تأمین کند. از طرفی دیگر، افلاطون معتقد بود که آزادی، اتحاد و ثبات جامعه سیاسی را مست و در نهایت نابود می‌کند. این دو متفکر انتخاب متفاوت داشتند و اولویت‌هایشان نیز توفیر می‌کرد؛ زیرا تا حدود زیادی نظرشان درباره امکانات سیاسی گوناگون بود. (این بحث هنوز به نتیجه‌ای نرسیده است. در سال‌های اخیر که اختلافات درونی جامعه دموکراسی نتیجه آزادی بیش از حد تلقی می‌شود، ارزیابی افلاطونی قوت گرفته است. با این حال باید به یاد داشت که فلسفه میامی مدیسون و محصول آن، یعنی نظام سیاسی مبتنی بر قانون امریکا، برای مدت دوست سال کار کرده است.)

وقتی که آزادی فردی با آزادی اجتماعی در تقابل است، اولویت از نظر بی. اف. اسکینر با اولویت از نظر مدیسون تفاوت دارد. می‌توان گفت برای اسکینر اصولاً اولویت مطرح نیست. به نظر او «آزادی» به هر صورت صرفاً خیال و اوهام است. تمام رفتارهای ما به‌وسیله شرایط فرهنگی و اجتماعی دیکته می‌شوند، و چه بهتر که به طریقی مهار شوند که لااقل جامعه خوشحال و استوار باشد. به نظر او «اولویت‌ها» ظاهری هستند. مدیسون و اسکینر دو راه گوناگون را طی کردند؛ زیرا به طریق بسیار مهمی برداشتشان از حقایق مختلف بود.

تجویزها به عنوان نظرات دوراندیشانه

تجویزهای نظریه‌های سیاسی تا حد زیادی به نسخهٔ دکتر شباهت دارند: آن‌ها مثل «دستورات پزشک متضمن نوع خاصی از اجبارند»^۱. آن‌ها احکام اخلاقی مطلق نیستند («شما باید فقط این کار را بکنید!»)، بلکه توصیه‌هایی هستند برای افرادی که برای سلامت خود ارزش قائل‌اند. («اگر می‌خواهید سالم باشید، این دارو را بخورید!»)، این‌ها نظراتی دوراندیشانه‌اند.

نظریه‌پردازان بزرگ، براساس بینش خود از حقایق سیاسی، نظراتی ارائه می‌کنند. اگر ما بینش آن‌ها را تأیید کنیم، خود به خود به راه حل تجویزی آن‌ها متمایل و «طبیعتاً به اجزای آن‌ها وارد می‌شویم». آن‌ها تأکید می‌کنند که نظریه‌های آن‌ها صرفاً تبلیغ سلیقهٔ شخصی‌شان نیست. آن‌ها مطالبی را فریاد می‌کنند که فکر می‌کنند برای خود مردم منفعت دارد.

۱. واتکینز قانون طبیعی هابز را این گونه برآورد می‌کند.

J. W. N. Watkins, *Hobbes System of Ideals* (London, 1965), p. 76.

گفتار ششم

نتیجه: بینش، درمان و سرآمد علوم

هدف این کتاب ارائه چارچوبی برای فهم نظریه‌های سیاسی است. برای این کار آن روند جستاری که نظریه پردازان خود به کار گرفته‌اند مورد مطالعه قرار گرفت. کوشش شد که نحوه تفکر ذهنی نظریه پردازان از مرحله سردرگمی تا مرحله نتیجه‌گیری بازآفرینی شود. کوشش شد تا مراحل مختلف این روند (مراحلی که در محصول نهایی نظریه پردازان که برای آیندگان به جا گذاشته‌اند و گاهی تا حدودی ناپیدا و به هم آمیخته است) شناخته شود و پیچیدگی‌های آن گشوده گردد. و همین‌طور کوشش شد تا مشخص شود که هر مرحله مقدماتی مرحله بعدی را فراهم کرده است.

تحقیق نظری

تمرکز بر روند جستار و مطالعه پویایی زنده ذهن نظریه پرداز ما را به سوی الگوی پویایی از نظریه پردازی سیاسی رهنمون گردید. این چارچوب به فیلم زنده بیشتر می‌ماند تا به عکس. این بررسی از نظریه‌های سیاسی هم مثل هر فیلم صحنه‌هایی دارد و بازی‌هایی.

نظریه‌های سیاسی آغازی دارند و نقطه اوجی. در فاصله بین انگیزه حرکت و پایان نمایش یک رشته کارهای کاملاً پیچیده و حقه‌های کارآگاهانه وجود دارد. در واقع، روند فکری هر نظریه‌پرداز سیاسی فعال به عملیات یک کارآگاه زبردست شباهت بسیار دارد. مشکل نظریه‌پرداز، مثل مشکل کارآگاه، از درهم ریختگی نظم شروع می‌شود. با این تفاوت که مشکل نظریه‌پرداز مسئله جنایت فردی نیست، بلکه نوعی به هم ریختگی کلی اجتماعی است.

نظریه‌پرداز از آغاز بی‌نظمی اجتماعی شروع می‌کند و مانند کارآگاه به دنبال «سرنخ» می‌گردد. او باید شک و تردید به خود را توسعه بدهد و به دنبال علل اصلی مشکلات، که اغلب بسیار پوشیده هستند، بگردد. «چرا جامعه درهم ریخت؟» «چرا زندگی اعضایش نابسامان است و چرا آن‌ها ناراضی هستند؟» در نظر افلاطون، چرا باید آتن شریف‌ترین شهروند خود را محکوم و اعدام کند؟ در نظر هابز، چرا باید انگلستان مشکلات اجتماعی داشته باشد؟ در نظر مارکس، چرا اکثر مردم باید از خود بیگانه و استثمار شوند؟ مطالعه فعالیت ذهنی نظریه‌پرداز در مرحله تحقیق و دسته‌بندی اسناد خویش به همان اندازه هیجان‌انگیز است که جنگ بین کارآگاه معروف، شرلوک هولمز و شریرترین آدم‌ها، دکتر موریاتی.

نظریه‌پرداز بالاخره پرونده خود را کامل می‌کند و آنچه را که به نظر او علت اصلی نابسامانی است کشف می‌کند. مثلاً هابز جامعه سیاسی و پویایی اجزای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و علل نابسامانی را در پویایی اشتیاق‌های انسان می‌بیند و به این نتیجه می‌رسد که نهایتاً رفتار انسان‌های قدرت طلب جنگ‌های داخلی را به بار می‌آورد. پس بایستی دولت آن‌ها را مهار کند. یا مارکس، پس از مطالعه تمام سرنخ‌ها، نهاد مالکیت خصوصی را علت‌العلل می‌داند. و یا برک که «تندروی» و «دیوانگی» انقلاب فرانسه را نتیجه رؤیاهای آرمان‌گرایانه

روشنفکران بورژوازی فرانسه می‌داند.

به علاوه، همان‌طور که این مثال‌ها نشان می‌دهند، نظریه پرداز در زمینه‌های دیگر نیز «پرونده خود را تکمیل می‌کند». به این معنی که تجزیه و تحلیل او معمولاً مردمان مهمی را به جرم شرکت در ارتکاب «جنايات» مقصر می‌داند. بنابراین، افلاطون در بررسی خود از علل مرگ سقراط عملاً جامعه آن و رهبران فاسد آن را متهم می‌کند. در بحث مارکس، بورژوازی در لفافه شیک و غیراحساسی «علمی بودن» متهم می‌شود و همین‌طور ماکیاولی در بررسی اوضاع تأسف بار شرایط دولت-شهرهای ایتالیا در واقع رهبران ضعیف و بزدل این دولت-شهرها را متهم می‌کند. هابز و روشن‌بینان آزادی‌خواه هریک از دید خود کلیسای کاتولیک و فلسفه ارسطو را مورد حمله قرار می‌دهند.

یافته‌های نظریه پردازان سیاسی هم، مانند کشفیات یک کارآگاه زبردست، هرگز واقعاً خالی از غرض نیست. البته نظریه پرداز با اتکای به این‌که با منابع اساسی و مشکلات و سپس راه‌حل‌های منطقی سروکار دارد، سعی می‌کند کارش کاملاً «عینی» باشد. ولی ریشه‌یابی او از علل به‌طور حتم برخی از تدابیر و اعمال را مشروع و عاقلانه و برخی دیگر را بی‌اساس و بی‌معنی تلقی می‌کند.

به همین دلیل است که نظریه‌های سیاسی جدال‌برانگیزند. در بسیاری موارد موضوع‌های مهم و منافع حقیقی نقش اساسی بازی می‌کند. مثلاً طرفدار متعصب دموکراسی بدون یک جدال منطقی شدید حاضر نیست حرف افلاطون را درباره غیرقابل اعتماد بودن و خطرناک بودن عوام و یا حرف میشلز را درباره «قانون آهنین» الیگارشی قبول کند. پذیرفتن درستی حرف آن‌ها به وضوح معنی‌اش این است که او باید عقاید شخصی خود را مورد ارزیابی مجدد و تجدید نظر قرار دهد که امری دردناک است. یا همین قیاس، یک مارکسیست خوب به عقاید فروید درباره انگیزه‌های رفتار آدمی اعتراض می‌کند، و ریس یک کمپانی بزرگ

نمی‌تواند با تجزیه و تحلیل مارکس در مورد از خود بیگانگی جامعه سرمایه‌داری احساس آرامش کند.

عقایدی که در نظریه‌های سیاسی مطرح می‌شوند پیامدهای اساسی دارند. کسانی که از پیامدهای آنها وحشت دارند انگیزهای درونی وادارشان می‌کند که با این عقاید مبارزه کنند. مباحثات مطرح در نظریه‌های سیاسی اغلب تلخ و آتشین هستند، زیرا آنها صرفاً مطالعات مدرسی و کلاسی نیستند. اگر نظریه سیاسی مشخصی قبول شود و بعد معروف گردد، بسیاری از مردمان ضرر می‌بینند و بسیاری دیگر منفعت. برای برخی تولید احترام می‌شود و بعضی را بی‌اعتبار می‌کند.

الگوها

از ویژگی‌های روش «فیلم زنده» در مطالعه مراحل مختلف نظریه‌پردازی این است که به انسان یاری می‌دهد تا مسائل دایمی و جهان‌شمول را در متن زندگی نشان بدهد. در هر زمان و مکانی که هدف انسان درک سرشت مخمصة سیاسی باشد، سؤال‌های اساسی‌ای از قبیل سؤال‌های زیر مطرح می‌شوند: آرزوهای طبیعی انسان کدام‌اند؟ چگونه می‌توان جامعه را هم از چنگ جنگ‌های داخلی رها کرد و هم به آن نظم بخشید؟ چگونه می‌توان، اگر واقعاً این کار عملی است، بین آزادی و ثبات سیاسی آشتی برقرار کرد؟ سیاست چقدر می‌تواند به خوشبختی انسان کمک کند؟ با درک پویایی نظریه‌های سیاسی می‌توان فهمید که کجا و چرا چنین سؤال‌هایی بروز می‌کند. و به علاوه می‌توان دریافت که این سؤال‌ها انسان را به کجا رهنمون می‌شود و چرا جواب آنها مهم است.

یکی دیگر از خصلت‌های روش «فیلم زنده» این است که کیفیات انسانی جستارهای سیاسی را بهتر توضیح می‌دهد. نظریه‌های سیاسی محصول شرایط عینی است و نه مشاهدات «انتزاعی» آنها به وسیله

کسانی که به شدت و با اشتیاق با این مسائل سروکار دارند. در واقع، نظریه پردازان جزئی از نظام سیاسی هستند و بنابراین هم مطالعه کننده (فاعل) و هم موضوع مطالعه (مفعول) هستند. تجزیه و تحلیل نظریه پرداز همیشه تا حدی مطالعه شخص خود او نیز هست و بنابراین نظریه های سیاسی در واقع اعتراف نامه هستند. نظریه پرداز با ارائه نظریه سیاسی خود در واقع خود را ارائه می کند. او معنای موجودیت خود را به عنوان حیوان سیاسی تأیید کرده است.

نیروهای عاطفی انسان، در آخرین تحلیل، ابتدا تا انتهای یک نظریه سیاسی را تشکیل می دهند. تمایلات فطری انسان به غمناک شدن و تأثر، وقتی که در چنبر بحران های رنج آور سیاسی درگیر شود، انگیزه آغازین پژوهش سیاسی است. و این خواسته طبیعی انسانی که او را به رفتارهایی حساب شده و واقعی، که برازنده فشارهای سیاسی هستند، وامی دارد، نیروهای تجویزی نظریه های سیاسی را تشکیل می دهند. اگر این جنبه از نظریه های سیاسی حذف شود، رشته فلسفه سیاسی پوخته ای است که نیرو و معنا و اهمیت خود را از دست می دهد. نظریه های سیاسی محصول آن چیزی است که ارسطو آن را «عقل عملی» در انسان می خواند. آن ها سلسله ای از عقاید و برداشت های سیاسی هستند که برای فائق آمدن انسان بر مشکلات سیاسی مطرح شده اند. آفرینش نظریه های سیاسی مراحل پیاپی از فرضیه به نتیجه را دنبال نمی کند، بلکه روند آن رفتن از مشکلات به سوی راه حل ها است. پویایی درونی آن ناشی از فشار منطق انتزاعی نیست، بلکه نتیجه تفکر مردانی است که با شرایط سیاسی بشری دست و پنجه نرم می کنند.

سعی ما در گفتارهای گذشته بر آن بود تا روند این عقل عملی توضیح داده شود. امید است که چارچوب ارائه شده در این کتاب برای کسانی که مایل اند نظریه پردازی های سیاسی را درک کنند کاربردهای فراوان داشته باشد.

در درجه اول امید است که چارچوب ارائه شده به درک افکار انفرادی نظریه‌پردازانی مانند افلاطون، ارسطو و یا هابز کمک کند. خواننده دقیق باید قادر شود انگیزه و هدف یک نظریه‌پرداز را بدون مشکل زیاد دریابد. به خصوص او باید قادر شود به «منطق» پژوهشی نظریه‌پرداز معنی بدهد. یعنی باید بتواند جنبه‌های متعدد روند فکر او و روابط آن‌ها را دریابد. او باید قادر باشد که نه تنها عقاید آن‌ها را درک کند بلکه انگیزه ارائه این عقاید را نیز بفهمد. و اگر جنبه‌ای از نظریه کمبود دارد و یا پوشیده است، او باید قادر باشد کمبود را دریابد و یا بفهمد چطور دنبال آن بگردد.

این روش درک پویایی نظریه‌پردازی سیاسی و همچنین مقایسه نظریه‌های سیاسی متعدد را آسان می‌کند. از آن‌جا که نظریه‌پردازان محصول فرهنگ‌ها و شرایط اجتماعی مختلف‌اند، نظریه‌های سیاسی آن‌ها نمی‌تواند مشابه و کاملاً قرینه باشد. البته تاریخ نظریه‌های سیاسی گفت و شنودی است که در آن نظریه‌پردازان برای هم و باهم گفتگو می‌کنند. با این‌که نابسامانی‌هایی که هریک از آن‌ها مشاهده کرده‌اند با دیگری قرینه و یکسان نیست، ولی آن‌قدر شباهت وجود دارد که بتوان از «مشکلات مشابه» حرف زد. با این‌که با مشکلات تقریباً مشابهی روبرو هستند، هر نظریه‌پرداز به نتیجه‌گیری خاص خود رسیده است. به این معنی که می‌توان ینش «هابزی» را از ینش «روسوی» جدا کرد خواننده دقیق باید قادر باشد جنبه‌های اختلاف بین آن‌ها را درک کند و علل و فلسفه اختلاف بین آن‌ها را بفهمد.

بالآخره این چارچوب به خواننده دقیق کمک می‌کند که ینش سیاسی خود را بهتر بشناسد، او قادر خواهد شد که نسبت به «ایدئولوژی ناخودآگاه» خود آگاهی یابد و آن‌را به خوبی دریابد. او قادر خواهد شد که باورهای حساس سیاسی را، که عقاید و رفتار او را شکل داده‌اند، و تضادهای اساسی و بنیانی این باورها را بشناسند و آن‌ها را مورد

بررسی دقیق قرار دهد. به پیروی از سنت سقراطی «خرمگس»، درک نظریه‌های سیاسی ممکن است به باورها و عقاید خوانندگان که تا آن وقت آنها را حقیقت مطلق تلقی می‌کرده‌اند، نیش بزند و آنها را مورد تردید قرار دهد.

هدف این کتاب صرفاً ارائه این چارچوب بود، ولی هرازگاهی، در خلال بحث، مثال‌هایی از نظریه‌پردازان مهم سیاسی ارائه شد. البته این مثال‌ها تماماً تا جایی که ممکن بود خلاصه و جمع و جور شدند. اگر قصد درک تمام جنبه‌های این اسکلت است باید به منابع اصلی یعنی کتب کلاسیک نظریه‌های سیاسی مراجعه کرد. کوشش شده است که روند و شکل نظریه‌پردازی آنها واضح‌تر از روش خود نظریه‌پردازان توضیح داده شود. اما برای درک اهمیت و محتوای نظریه‌های سیاسی هیچ روشی جای مطالعه مستقیم آثار را نمی‌تواند بگیرد.

مطالعه مستقیم متون نظریه‌های سیاسی به جنبه‌های روشن‌کننده‌ای، که در این جا صرفاً به آنها اشاره شده، زندگی خواهد بخشید. مثلاً در درجه اول باید به این ادعا که نظریه‌های سیاسی اغلب «سرآمد علوم» خواننده می‌شوند محتوا داد. باید روشن شده باشد که چرا نظریه‌های سیاسی به عنوان نوعی «بینش» سیاسی تلقی می‌شوند. و باید روشن شده باشد که چرا نظریه‌های سیاسی نوعی «درمان» تلقی شده‌اند.

سرآمد علوم

نظریه‌های سیاسی به این دلیل که فطرتاً بیش از علوم دیگر ارزش دارند و یا چون از دقت و صحت زیادتری برخوردارند سرآمد علوم تلقی نمی‌گردند. در واقع، همان‌طور که نشان داده شده، هیچ نظریه سیاسی مدعی نیست که به نتیجه قابل اثباتی رسیده است. نظریه‌های سیاسی همیشه در برخی از جنبه‌های زندگی به حدس و گمان متوسل می‌شوند.

در مقابل، علت این‌که نظریه‌های سیاسی ادعا می‌کنند سرآمد علوم هستند این است که آن‌ها از تناسب و گستردگی‌ای برخوردارند که هیچ‌یک از علوم دیگر نمی‌تواند با آن برابری کند. نظریه‌های سیاسی هم از تمام پژوهش‌های دیگر گسترده‌تر است و هم تأثیر اساسی‌تر و مستقیم‌تری بر رفتار انسان می‌گذارد.

نظریه سیاسی به عنوان بینشی جامع از سیاست مانند قله هرم بر رأس هرم اندیشه قرار دارد. در طبقات پایین‌تر دیگر رشته‌های ویژه علوم انسانی از قبیل اقتصاد و روان‌شناسی قرار دارند. البته گاهی علوم طبیعی نیز تناسب پیدا می‌کنند. نظریه‌های سیاسی از این نظر که مانند رأس هرم بر بالای دیگر طبقات قرار دارند می‌توانند «بالا‌تر» از دیگر علوم تلقی شوند. روی دیگر سکه ارجحیت آن است که نظریه‌های سیاسی به علوم دیگر، که در طبقات پایین‌تر هستند، وابسته است. مثل قهرمان ژیمناستیک که در رأس هرمی از ورزشکاران ایستاده است، نظریه‌های سیاسی باید مطمئن شوند که اعضای تشکیل دهنده هرم قابل اعتماد هستند. زیرا اگر طبقات پایین‌تر، که از نظریه پشتیبانی می‌کنند، اشکالاتی داشته باشند، تمام ساختمان درهم می‌ریزد.

برخی از نظریه‌پردازان به شدت به نظریه‌های اقتصادی وابسته هستند. مارکس مثال واضحی است. او کتاب‌های متعددی به تجزیه و تحلیل اقتصاد سرمایه‌داری اختصاص داده است. رابطه بین لیبرال‌های طرفدار اقتصاد آزاد و تئوری‌های کلاسیک اقتصادی نیز کاملاً واضح است. در هر صورت، تأثیر این نظریه‌های سیاسی تا حد زیادی به برداشت‌های مختلف اقتصادی وابسته به آن متکی است.

چه بسیار نظریه‌های روان‌شناختی که اساس نظریه‌های سیاسی را تشکیل می‌دهند، زیرا به ندرت می‌توان به سرشت آدمی بی‌اعتنا بود و تصویر جامعی از سیاست ارائه داد. تجزیه و تحلیل افلاطون از انواع جوامع بر برداشت او از روان انسان بنا شده است. هابز و روسو و ارسطو

هرکدام به روش‌های مختلف خود تجزیه و تحلیل گسترده‌ای از تمایلات انسانی ارائه می‌کنند. برداشت سیاسی مارکوزه و فروم با برداشت بدبینانه فروید تفاوت دارد، زیرا تعبیرشان از پویایی روان آدمی یکسان نیست. این مثال‌ها فراوان است. تقریباً تمام نظریه‌های سیاسی بر چنین تجزیه و تحلیل‌های روان‌شناختی مختلف متکی هستند.

انواع فلسفه تاریخ و نظریه‌های مختلف درباره علوم بشری نیز می‌توانند اساس نظریه‌های سیاسی باشند. به طور مثال، هگل و ماکیاوولی فضیلت ویژه نظریه‌های سیاسی خود را در بصیرتی می‌دانند که نسبت به پویایی تاریخ ارائه می‌دهند. افلاطون و نیز فیلسوفان دوره رنسانس مطالعات زیادی درباره نظریه‌های مختلف علوم بشری و نظام‌های تربیتی کرده‌اند. برداشت آن‌ها از این مسائل پیامدهای سیاسی گسترده و مهمی به بار آورد.

نظریه پردازان سیاسی حتی ممکن است برای سنگ بنای نظریه خود به علوم طبیعی نیز رو بیاورند. به طور مثال، هابز به مطالعه گسترده‌ای در طبیعت حرکت پرداخت، زیرا معتقد بود که پویایی «جامعه سیاسی» بدون درک پویایی نظام حرکت درک شدنی نیست. با همین قیاس، «داروینسم اجتماعی» از تئوری تکامل داروین در بررسی زندگی سیاسی بهره می‌گیرد. به نظر متفکران این نظریه، درک سیاست به درک مناسبی از نیروهای زیست‌شناختی وابسته است.

بنابراین به سادگی نمی‌توان پیش‌بینی کرد که خواننده‌ای که به مطالعه کتب نظریه‌های سیاسی می‌پردازد به چه راهی کشیده می‌شود. چه بسا که به مطالعه زیبایی‌شناسی و شناخت‌شناسی و زیست‌شناسی و یا اقتصاد جلب شود. اما با درک نحوه قرار گرفتن نظریه‌های سیاسی در هرم علوم او درخواهد یافت که به یک سفره نامرتب و شلوغ فکری دعوت نشده است. نظریه پرداز صرفاً پایه و اساس اقدامات بعدی را ارائه می‌کند.

خواننده نه تنها باید از بیراهه‌های فکری، که نظریه پرداز او را می‌برد،

نهراسد، بلکه باید کوشش کند تا قصد نظریه‌پرداز را از انتخاب این پیراهه‌ها دریابد. او باید کوشش کند تا دریابد چرا نظریه‌پرداز بعضی نظریه‌ها را دربارهٔ روان‌شناسی، تاریخ و یا فیزیک مهم می‌داند. درک رابطهٔ بین بینش سیاسی او با علومی که او نظریهٔ خود را بر آنها بنیان گذارده است کلید واقعی فهم بینش او از جهان است.

بینش درمانی و عقل عملی

بار دیگر با کلمهٔ «بینش»، که در این کتاب مرتباً تکرار شده است، روبرو هستیم. در خاتمه، احتمالاً مناسب است یک بار دیگر تأکید شود که استعاره‌های به کار برده شده تصادفی انتخاب نشده‌اند. همان‌طور که این چارچوب نشان می‌دهد، نظریه‌های سیاسی در درجهٔ دوم و به صورت اشتقاقی یک سلسله «قضایای» انتزاعی هستند. اگر دقیق‌تر و اساسی‌تر گفته شود، نظریه‌های سیاسی برداشت‌های متسلسل و سازمان‌یافته و پی در پی دربارهٔ زندگی هستند.

در شکل نهایی‌شان، آن‌ها نوعی جهان‌بینی هستند. و از آن‌جا که مشاهده‌کننده خود جزئی از دنیای سیاست است و نه صرفاً عنصری خنثی، روش مشاهده به نماد و وجه بودن تبدیل می‌شود. نتیجه این‌که بینش‌های مختلف سیاسی رفتارهای متعدد سیاسی را موجب می‌شود. پس از کالبدشکافی نظریه‌های سیاسی و مطالعهٔ اجزای آن — یعنی مطالعهٔ مرحلهٔ مشاهدهٔ بی‌نظمی، تشخیص علل، بازسازی جامعه، و بالأخره مرحلهٔ تجویز — در آخر باید کلیت جهان‌بینی را نیز «جذب» کرد. باید با بینش نظریه‌پرداز دنیا را دید و نه فقط به «مشاهده»‌ی عقاید او نشست. مسلماً برای درک یک نظریهٔ سیاسی ضروری است که متعلق آن‌را دریابیم. و مراحل مختلف پژوهش نظریه‌پرداز را درک کرده و بفهمیم هرکدام از این مراحل چگونه با مراحل دیگر ربط دارند. اما وقتی این

مرحله تمام شد، انسان باید از درک عقاید پا فراتر بگذارد و به مرحله درگیری خیالی یعنی دیدن جهان از دید نظریه پرداز برسد و جهان را از آن طریق تجربه کند.

البته نظریه پرداز امیدوار است که هم دلی و درک خواننده از عقاید او صرفاً به صورت درس و مشق نباشد. او امیدوار است که خواننده برای همیشه دنیا را از دید او که از نظرش راه درستی است ببیند. نظریه پرداز صرفاً برای اطلاع خواننده اش نمی نویسد، بلکه امیدوار است که در او چرخشی رخ دهد. او امیدوار است که بینش و جهان بینی خوانندگانش اصلاح و عوض شود تا بدان وسیله زندگی سیاسی عاقلانه تری داشته باشند.

به طور خلاصه، دانشی که نظریه پردازان ارائه می کنند تمایلات درمانی نیز دارد. کلمه *Periagoge* (که در زبان یونانی برابر چرخش فکری به کار می رود، در معنی لغوی آن «برگشتن و تغییر جهت دادن» است) به *Therapela* یعنی «درمان» می انجامد. ثمره بینش روشنگرانه عقل عملی یعنی نوعی «علم نجات» است. شخص عاقل و دانا کسی است که موضوعات سیاسی را آن طور که هستند می بیند و می داند که چگونه باید رفتار کند. او می داند که برای تشکیل جامعه مبتنی بر عدالت و خوب چگونه باید فعالیت کند.

حتی نظریه پردازی که نمی تواند کاملاً خواننده اش را قانع کند ممکن است با بهبود بخشیدن به «بینش» او زندگی اش را عوض کند. حتی اگر خواننده اش کاملاً دنیا را با دید او نبیند، تجربه جهان بینی او دید بهتری نسبت به حقایق زندگی و به خصوص آن حقایق که هرگز متوجه آنها نبوده پیدا خواهد کرد. خواننده باید خیلی بی دقت باشد اگر پس از مطالعه افلاطون و مارکس و هابز و یا روسو آگاهی عمیقی از مشکلات و امکانات سیاسی پیدا نکرده باشد.

وقتی کسی می پرسد که هدف نظریه های سیاسی چیست و یا مطالعه

و صرف وقت برای مطالعه آن چه فایده دارد، نویسنده به یاد کارت تبریک سال نو می‌افتد که ادلی استیونسون سیاستمدار آمریکایی برای دوستانش می‌فرستاد. در آن کارت نوشته شده بود: «در آستانه سال نو مایلم دعایی را که از یک رئیس قبیله سرخ‌پوستی یاد گرفته‌ام به یاد شما بیاورم. در آن دعا از 'روح بزرگ' خواسته شده بود که نور خود را به راه تاریک و پر سنگلاخی که در پیش داریم بیفشاند.»

نظریه‌های سیاسی موهبت الهی نیستند. البته گاهی ممکن است برای شخص متفکر و یا خواننده او قدرت وحی داشته باشند. در واقع نظریه‌های سیاسی محصول فکر انسان‌هایی است که در اثر کوشش مشقت‌بار و اغلب در اثر تجربه مشقت‌بارتر فراهم آمده‌اند. دعای رهبر سرخ‌پوستان، که آقای استیونسون نقل می‌کند، در حقیقت هدف اصلی نظریه‌های سیاسی است. به این معنی که هدف آن‌ها این است که در «راه تاریک و پر سنگلاخی که در پیش داریم» نوری را که به شدت نیازمند آنیم بیفشاند.

نمايه

اگوستين ۱۱	ابن تيميه ۱۲
انگلش، فردريش ۱۴۵	ارسطو ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۵۸، ۹۴، ۱۰۱،
ابستون، ديويډ ۱۸، ۳۵	۱۰۲، ۱۱۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۳،
	۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶
بالدوين، جيمز ۸۳	استالين ۱۵۰
برک، ادموند ۱۱، ۳۶، ۴۳، ۴۵، ۵۷،	استراوس، لئو ۲۹، ۵۰
۶۵، ۶۶، ۷۱، ۹۳-۹۵، ۱۰۸،	استيونسون، ادلي ۱۳، ۲۰۰
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۹-۱۷۱،	اسکينر، بي. اف. ۱۸۵، ۱۸۶
۱۹۰	اسميت، ليليان ۴۶
برگر، پيتر ۹۱	اعترافات ۵۵
بنتام، جرمي ۲۲	افلاطون ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۵-۲۷، ۳۵،
بنفيلد، ادوارد ۱۱۶	۳۶، ۴۱، ۷۲، ۷۵-۷۷، ۱۱۰،
بهيموث ۶۱	۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸،
	۱۳۲، ۱۳۶-۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰،
پرايس، ريچارد ۳۶	۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۴،
پولاني، مايکل ۱۲۴	۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰،
پين، تامس ۹۳-۹۵، ۱۰۸،	۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹

- تاکر، رابرت ۸۶-۸۸
تفکرانی دربارهٔ انقلاب فرانسه ۳۶، ۶۵، ۹۳
تفکرانی دربارهٔ تعلیم و تربیت ۱۱۱
تملن و ناخشنودی‌های آن ۹۸
تولمین، استیفن ۳۳، ۳۴، ۳۸
تیلش، پل ۱۲۳
جمهور ۱۷، ۲۵، ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۷۶، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۵، ۱۷۶
جی، جان ۱۳۹
حقوق بشر ۹۳
خطابهٔ دفاعی سقراط ۷۳، ۷۶
داروین، چارلز ۱۹۷
دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی سال ۱۸۴۴-۷۷
دیونوسیوس ۱۴۹
رساله‌ای دربارهٔ سرشت آدمی ۱۵۳
روزاک تتودور ۱۵۶
روزولت ۱۱۲
ژانژاک، روسو ۱۸، ۳۴، ۳۵، ۵۵، ۵۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۴۳
۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۴، ۱۹۴
۱۹۹، ۱۹۶
ساباین، جرج ۵۸
سقراط ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۷۲-۷۶، ۸۸، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۹۱
سقراط ۱۹۵
سن‌سیمون ۱۲۰
سیاست ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۷-۱۹، ۲۱-۲۵، ۲۷، ۳۷، ۴۴-۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۸-۶۰، ۶۳-۶۵، ۷۴، ۸۴، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶-۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸
شاو، جرج برنارد ۱۲۱
عشق و تملن ۱۶۷
غزالی، ابوحامد محمد ۱۲
فروم، اریش ۸۳، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۴۵، ۱۹۷
فریید ۹۶، ۹۸-۱۰۱، ۱۰۴-۱۰۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۹۱، ۱۹۷
فلسفهٔ اجتماع ۵۴
فوترباخ ۸۶، ۸۷
فوریه، شارل ۱۲۲، ۱۳۳

نمایه ۲۰۳

۷۱، ۷۷، ۸۳، ۸۵-۸۷، ۱۰۳،

۱۱۱، ۱۳۳، ۱۴۵-۱۴۹،

۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸،

۱۷۷، ۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۹،

مارکوزه، هربرت ۲۶، ۲۷، ۹۱، ۱۰۴،

۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۳۲،

۱۶۷، ۱۹۷

ماکیاولی ۴۰، ۵۶-۵۹، ۷۷، ۱۴۹،

۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۷

ماوردی ۱۲

میدیسون، جیمز ۲۲، ۲۳، ۱۱۰،

۱۳۹-۱۴۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۵،

۱۸۶

مقالات فدرالیست ۱۱۰

متسکیو ۱۷۱

میشلز، رابرت ۱۸۱، ۱۹۱

میلتون، فریدمن ۱۱۳

میل، جان استوارت ۵۵

نامهای دربارهٔ تساهل ۱۶۶

نوهاس، ریچارد ۹۱

نیبور، راینهولد ۸۹

ویر، ماکس ۱۸۱

ویتگشتاین، لودویگ ۳۲

هایز، تامس ۱۱، ۱۷، ۲۲-۲۷، ۳۶،

۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱-۶۳، ۸۹،

۹۶-۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸،

۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۳،

قرارداد اجتماعی ۱۸، ۳۵، ۹۸، ۱۰۳،

۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۴

قوانین ۲۳، ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۹۶، ۹۹،

۱۰۴، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۴،

۱۴۷، ۱۷۹

کاپلان، آبراهام ۳۰، ۳۸

کارول، لوئیس ۱۵۴

کاسترو، فیئل ۴۶

کافکا، فرانتس ۱۵۵

کان، ادموند ۵۳

کرلمول ۵۹

کندی، رابرت ۱۲۱

کنفوسیوس ۱۲

کوهن، تامس ۳۱، ۳۸

کینز، جان مینارد ۱۱۲

گفتاری در منشأ ناپرلمیری ۷۱، ۱۰۲

لاسول، هارولد ۱۸

لاک، جان ۱۱، ۲۰، ۳۴، ۴۴، ۵۷،

۶۰-۶۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۹، ۱۶۶،

لانگر، سوزان ۵۵

لرنر، مایکل ۹۲

لوتر، مارتین ۹۶

لویاتان ۱۷، ۲۵، ۳۶، ۱۴۳، ۱۵۰،

لیمن، والتر ۵۴

لیفتون، رابرت جی ۱۳۰

مارکس ۲۰، ۲۳، ۴۲، ۵۲، ۶۷-۶۹،

۲۰۴ فهم نظریه‌های سیاسی

میلتون، الکساندر ۱۳۹	۱۵۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۲
هوکر، ریچارد ۶۰، ۶۱	۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۰، ۱۹۱
هیتلر ۱۵۰	۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹
هیوم، دیوید ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲	هارتز، لویس ۴۴
	هگل ۳۴، ۵۵، ۸۵، ۸۶، ۱۶۸، ۱۹۷



منتشر شده است:

- آفرینش و تاریخ (در ۲ جلد) نوشته طاهر مقدسی، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم) نوشته دکتر مهرداد بهار
- ادبیات و سنت‌های کلاسیک (تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب)، در ۲ جلد، نوشته گ. هایت، ترجمه مهین دانشور و محمد کلباسی، ویراسته مصطفی اسلامی
- سفرنامه ابن بطوطه (در ۲ جلد) ترجمه دکتر محمدعلی موحد
- تاریخ نیشابور نوشته ابو عبدالله حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل) نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی، پیرامون شعر حزین لاهیجی) نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- در اقلیم روشنایی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی) نوشته دکتر شفیعی کدکنی
- تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی) نوشته دکتر شفیعی کدکنی
- موسیقی شعر نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- نه مقاله درباره دانه نوشته لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رادنژاد
- وزن‌شناسی و عروض نوشته ایرج کابلی
- از کیکاوس تا کیخسرو (داستانهای شاهنامه) نوشته محمود کیانوش
- رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده) نوشته مصطفی اسلامی
- مکبث (نمایشنامه) نوشته ویلیام شکسپیر، ترجمه داریوش آشوری
- اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی) نوشته محمد مختاری
- مسائل عصر ایلیخانان نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
- از استارا تا استاریاد (در ۵ جلد) نوشته دکتر منوچهر ستوده
- تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی) نوشته ه. ه. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی
- حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام
- بررسی یک پرونده قتل زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلاتریان

اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو نوشته برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
ایرانیان مهاجر در امریکا نوشته عبدالمعبود انصاری، ترجمه دکتر ابوالقاسم سزّی
اصول روابط بین الملل (ویراست دوم) نوشته هوشنگ عامری
نقش زور در روابط بین الملل نوشته آنتونیو کاسهسه، ترجمه مرتضی کلانتریان
جهان به کجا می رود؟ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
مثالث سر نوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی ها) چامسکی، ترجمه هرمز همایون پور
استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
چنین گفت زرتشت نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری
شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
پسامدرنیسم در بوتۀ نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
آندره مالرو در آینه آثارش نوشته گاتان پیکون، ترجمه کاظم کردوانی
مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمانهای قدیم تا امروز) دکتر آصفه آصفی
اتوبیوگرافی آلیس بی. تکلّاس نوشته گرتروود استاین، ترجمه پروانه ستاری
ترانه زمین (زندگی گوستاو مالر) نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
زندگی شومان نوشته جون شیسل، ترجمه بهزاد یاشی
زندگی ژول ورن نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
پتهوون به روایت معاصرانش ترجمه مرتضی افتخاری
منم فرائکو نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی گردآورنده زلین قوکاسیان
مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار امیر نادری گردآورنده غلام حیدری
گفتگو با بهرام بیضایی زلین قوکاسیان
فیلمهای برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰ زلین قوکاسیان
جایی چراغی روشن است (مجموعه داستانهای کوتاه) نوشته محمد زرین
تا هر وقت که برگردیم (داستانهای کوتاه) غسان کتفانی، ترجمه موسی اسوار
نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نوشته محمود روح الامینی
گروتریس، مباتی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم) نوشته کارل مارکس
ترجمه باقر پرهام و احمد تدین
چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
پیرامون زبان و زبان‌شناسی (مجموعه مقالات) دکتر محمدرضا باطنی
آواشناسی (فونتیک) دکتر علی محمد حق‌شناس

زبان‌شناسی اجتماعی (درامدی بر زبان و جامعه) ترادگیل، ترجمه دکتر محمد طباطبایی
 روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی پاتریک مک‌نیل، ترجمه محسن ثلاثی
 روشن‌نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...) ترجمه سیروس آرین‌پور
 یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار) مجموعه مقالات گروه نویسندگان
 گزارش یک آدم‌ربایی نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهانشاهی
 ترانه‌خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر) بیژن هنری‌کار
 درباره نگرستن نوشته جان برگر، ترجمه فیروزه مهاجر
 گزیده شعرها عبدالله کوثری
 مبانی و اصول آموزش و پرورش نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
 آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز نوشته محمود روح‌الامینی
 مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
 اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش رالف تایلر، ترجمه علی تقی پورظهیر
 مدیریت مالی نوشته وستون / ابریگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده
 مبانی بازارها و نهادهای مالی فیوزی / لودیلیانی، ترجمه دکتر حسین عبده تبریزی
 خصوصی‌سازی (در ۲ جلد) گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران
 حقوق بین‌الملل خصوصی نوشته دکتر محمد نصیری
 ۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان نوشته بوک اسپن، ترجمه ع. ا. بهرام‌بیگی
 تبارشناسی اخلاق نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 زندگی، عشق و مرگ از دینکاه صادق هدایت نوشته شاپور جوهرکش
 روشن‌تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران) به انتخاب و مقدمه مرتضی کاخی
 گزیده اساسی طب کودکان نلسون، ترجمه استالین دلتشگاه‌های پزشکی ایران
 فارماکولوژی پرستاری سیننی هابکیتز، ترجمه دکتر یوستی و دکتر جهانگیری
 فارماکولوژی ضلالت‌ی‌زشی ویراسته دکتر یوستی و دکتر جهانگیری
 راهنمای معاینه فیزیکی نوشته بلرلارا بیتز، ترجمه دکتر لرجمند
 نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق نوشته دکتر علی اکبر توسلی
 کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز نوشته دکتر مسعود علی‌پور



منتشر می‌شود:

انتیگون	سوفوکل، ترجمه نجف دریابندری
تکوین دولت مدرن	نوشته جانفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد باشی
سنت فاشیسم	نوشته جان وایس، ترجمه عبدالمحمد طباطبایی
مغز و رفتار	نوشته کمپل / سینگر، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی
زبان و تفکر	نوشته دکتر محمدرضا باطنی
خواب	نوشته یان ازوالد، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی
منشأ عالم، حیات، انسان و زبان	ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر
قانون خمورابی (ترجمه از متن میخی)	دکتر عبدالمجید ارفعی
داستان‌های گرشاسب، تهمورس، جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر (بررسی دستنویس م. او ۲۹)	آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی، کتابون مزدایور
زمان و زادگاه زرتشت	نوشته گرارو نیولی، ترجمه منصور سیدسجادی
جنگ آخر زمان	نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری
زندگی با پیکاسو	نوشته فرانسواز زیلو، ترجمه لیلی گلستان
منش فردوساختار اجتماعی	نوشته رایت میلز لگرت، ترجمه اکبر افسری
اوج‌های درخشان هنر ایران (رحلی، مصور) ر. اتینگهاوزن، ترجمه هرمز عبداللهی	نوشته رالف دارندرف، ترجمه غلامرضا خدیوی
انسان اجتماعی	نوشته آلباد بیس‌پدس، ترجمه بهمن فرزانه
از طرف او	چه تلخ است این سیب! (مجموعه شعر) متوچهر آتشی
واکنش در بایروت	نوشته فردریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف
فلسفه هنر از دیدگاه مارکس	نوشته لیف شیتز، ترجمه مجید مددی
مفهوم سکونت (به سوی معماری تمثیلی)، نوربرگ شولتز، ترجمه م. امیریاراحمدی	نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها	نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمعزی
خاطره‌هایی از برشت	نوشته برونوفسکی / مازلیش، ترجمه لی لا سازگار
سنت تفکر در غرب	

THOMAS A.
SPRAGENS
UNDERSTANDING
POLITICAL
THEORY

