

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

تقدیم به مرتضی شریعت

فراسوی روشنگری

فرشاد شریعت
عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com
فروشگاه اینترنتی:
www.ketabesadiq.ir



فراوسوی روشنگری ■ تالیف: دکتر فرشاد شریعت ■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع)
چاپ اول: ۱۳۹۴ ■ قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال ■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه ■ چاپ و صحافی: هوشنگی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۴۶۹-۰

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

سرشناسه: شریعت، فرشاد، ۱۳۴۵-
عنوان و نام پدیدآور: فراوسوی روشنگری/
فرشاد شریعت.
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۲۹۷ ص.
قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۴۶۹-۰
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)
شماره کتابشناسی ملی: ۴۰۸۸۷۹۷

فهرست مطالب

۹	سخن ناشر.....
۱۱	پیشگفتار.....
۱۵	فصل ۱: وضع بشر.....
۱۵	۱. روزگار ما.....
۱۸	۲. جامعه امن.....
۲۰	۳. اطاعت و بندگی.....
۲۵	۴. اجماع همپوشان.....
۲۸	۵. معمای سعادت.....
۳۳	فصل ۲: حکومت مردم بر مردم.....
۳۳	۱. وضع دموکراتیک.....
۳۶	۲. دموکراسی یونانی.....
۴۴	۳. پیوند دین و سیاست.....
۵۰	۴. عقل و دین.....
۵۵	فصل ۳: عرفی گرایی.....
۵۵	۱. لویاتان.....
۵۹	۲. قانون طبیعی.....
۶۹	۳. دیوان عالی.....
۷۸	۴. دولت به مثابه ماشین زور.....

فصل ۴: هبوط	۸۳
۱. سنت پدرسالاری	۸۳
۲. مشاهدات	۸۶
۳. جهان پادشاهی آدم	۸۸
۴. ولایت بر همسر	۹۰
۵. ابوت	۹۳
فصل ۵: تساهل	۹۹
۱. آزادی معقول	۹۹
۲. دولت قرارداد	۱۰۴
۳. مصلحت	۱۰۷
فصل ۶: سکولاریسم اجتماعی	۱۱۷
۱. خوشبختی	۱۱۷
۲. محک بنام	۱۲۰
۳. تسلائی فلسفه	۱۲۲
۴. شیخ آزادی	۱۲۴
فصل ۷: غول سرمایه	۱۳۱
۱. نظریه مالکیت جدید	۱۳۱
۲. مناقشات استعمار	۱۳۳
۳. لیبرالیسم اقتصادی	۱۳۸
۴. برده‌داری	۱۴۷
۵. فرجام آزادی	۱۵۱
فصل ۸: حقوق بشر لیبرالیستی	۱۵۳
۱. کارولینا	۱۵۳
۲. آزادی عقیده	۱۵۶
۳. تضمین صلح و امنیت	۱۵۹
۴. غلبه و غضب	۱۶۲
۵. تضمین مالکیت	۱۶۷

فهرست مطالب □ ۷

فصل ۹: مردم‌سالاری دینی.....	۱۷۵
۱. امکان دیگرگرایی.....	۱۷۵
۲. امامت و ولایت.....	۱۷۸
۳. لیبرالیسم در ترازو.....	۱۸۱
۴. مشروطه‌خواهی.....	۱۸۴
۵. انقلاب اسلامی.....	۱۸۵
۶. جمهوری اسلامی.....	۱۸۷
فصل ۱۰: منشور شریعت.....	۱۹۱
۱. قدرت و دانش.....	۱۹۱
۲. علم و اخلاق بورژوازی.....	۱۹۴
۳. قفس تجدد.....	۱۹۹
۴. ارکان دولت اسلامی.....	۲۰۵
۵. نقشه راه.....	۲۰۸
نتایج و پیشنهادات.....	۲۱۳
نتایج.....	۲۱۳
پیشنهادات.....	۲۱۶
فهرست منابع.....	۲۲۱
ضمائم.....	۲۲۹
ضمیمه شماره ۱: ماگناکارتا یا منشور بزرگ.....	۲۲۹
ضمیمه شماره ۲: قوانین اساسی بنیادی کارولینا.....	۲۳۸
ضمیمه شماره ۳: منشور ملل متحد.....	۲۵۴
ضمیمه شماره ۴: اعلامیه جهانی حقوق بشر.....	۲۷۶
نمایه.....	۲۸۱

فهرست شکل‌ها

- شکل ۱: منشور شریعت ۲۰۸
- شکل ۲: شاخص‌های مدیریت و مهندسی دانش مبتنی بر منشور شریعت ۲۰۹
- شکل ۳: چرخه سیاست‌گذاری مدیریت و مهندسی دانش مبتنی بر منشور شریعت .. ۲۱۱
- شکل ۴: چرخه دانشگاه تمدن‌ساز ۲۱۸

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به‌حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (علیه السلام) در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام‌عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و ... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آن‌ها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت **مکتب علمی امام صادق (علیه السلام)** را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (انشاءالله)

ولله الحمد
معاونت پژوهشی دانشگاه

پیشگفتار

فراسوی روشنگری کتابی است که هم‌اکنون پیش روی مخاطبین حوزه اندیشه سیاسی و نیز دو حوزه تمدن غربی و تمدن اسلامی قرار می‌گیرد. کثرت مشاهدات، پشتوانه تاریخی گسترده در دو حوزه مورد بحث، و حلقه‌های مفقوده نظری در ارتباط بین دو حوزه فلسفه سیاسی و تاریخ فلسفه، از جمله مسائلی بود که طرح نظریه‌ای را که در این کتاب از آن بحث می‌کنم، دشوار می‌کرد. یکی از مسائل پیچیده موجود، بحث گذار تاریخی یا پرسش گذار از دموکراسی بود؛ که آیا باید تجارب تاریخی موجود را رها کرد و به هدفی آرمانی رسید؟ مسئله دیگر گذار به دموکراسی بود. یعنی اینکه آیا آرمان ما در نقطه آغاز، همان دموکراسی است؟ که تجربه شده است.

پرسش اول خیال‌پردازی و پرسش دوم بسیار واقع‌گرایانه و در عین حال منفعلانه و سرسختانه است. این دو پرسش و فروغلتیدن در آرمان‌گرایی یا واقع‌گرایی سرسختانه را جای خود، در کتاب بحث کرده‌ام؛ و اینکه معمولاً در یک چنین دو راهی، تاریخ و تجربه زندگی و فشارهای پیرامونی، جامعه سیاسی را به سمت انتخاب دوم سوق می‌دهد؛ چه بخواهیم،

و چه نخواهیم. چه باور داشته باشیم، و چه باور نداشته باشیم. این انتخاب، حاصل ارتباط انسان با طبیعت و جوامع انسانی است؛ و پایان راه در مکتبی که باور آن در طبیعت پایان می‌یابد؛ یا وضعی که تحت فشار یک قدرت سیاسی مجبور است به آن تن دهد. لکن برای جامعه سیاسی شریعت باور، گریز راه دیگری نیز به‌عنوان راه میانه وجود دارد؛ که تخیلی محض و واقع‌گرایی سرسختانه نباشد. فراسوی روشنگری نشان می‌دهد که چرا و چگونه نظام ولایت فقیه مبتنی بر فقه امامیه می‌تواند مردم‌سالاری دینی را در ساخت و بافت جمهوریت، از شکلی خطی و تاریخی جدا کند و آن را در فراسوی روشنگری بازخوانی کند. وضعیتی که غفلت از آن سرانجامش، بازگشت به قهقراء و فرو غلتیدن در غرب جدید و مآلاً مغفول ماندن منابع عظیم در سعادت اخروی است. نیز ممکن است با دستاوردهای اندکی از کسب ثروت دنیوی همراه باشد. پس در یک‌سو پذیرش جامعیت، حداقل به صورت یک فرض برای روشنگری مدرن، و در سوی دیگر آرمان‌گرایی، تا جایی که امکان دارد. لکن فراسوی روشنگری مدعی است که با توجه به منابع موجود مادی و معنوی ناچاریم و می‌توانیم از سیر خطی و ویگیش خارج شویم و تمدن اسلامی را در خارج از حاکمیت تمدن جدید پایه‌ریزی کنیم. اینکه می‌گوییم ناچاریم، معطوف به مشاهداتی است که از فصل دوم تا هفتم در این کتاب عرضه شده است؛ مشاهدات دقیق نظری، تجربی و تاریخی، که در طول نزدیک به سه دهه تمرکز و پژوهش و قریب به دو دهه تدریس در این حوزه از دانش و معرفت، که در فراسوی روشنگری معروض می‌گردد.

با این مبنا محور اصلی بحث کتاب، گذار از دموکراسی یونانی به مردم‌سالاری دینی در فراسوی روشنگری است. فصل اول کتاب با عنوان وضع بشر، تشخیص محور و تا حدی مقدماتی است. نیز به تعبیر اسپریگنز در فهم نظریه‌های سیاسی، برای تشخیص درد و طرح وضع موجود است. فصل دوم از گناه سقراط آغاز می‌شود؛ گناه پرسش از اصل و چرایی این همه کثرت؟ در این فصل پرسشگری تاریخ، از چیستی علم و فلسفه و دین

با تمرکز بر دموکراسی و حکومت مدنی به تصویر کشیده شده است؛ در اینجا دموکراسی را با همان زمینه غربی دموکراسی نام برده‌ام؛ و هر جا که کلاف آن به سمت و سویی دیگر، یعنی فارغ از زمینه‌های تفکر یونانی است، از واژه مردم‌سالاری استفاده کرده‌ام؛ تا نقطه ثقل بحث به آنچه که مراد این پژوهش در فصل پایانی است، نزدیک‌تر و قابل فهم‌تر شود. پرسش‌ها و شواهد مربوط به دوره روشنگری، مثل: عرفی‌گرایی، شورش بر حق الهی سلطنت، سکولاریسم اجتماعی در غرب و تکثر و گسترش آن در جهان معاصر، موضوعات تفصیلی کتاب در فصول سوم تا هشتم‌اند. فصول نهم و دهم به‌طور خاص معطوف به نظریه اصلی فراسوی روشنگری، یعنی جمهوری اسلامی و گذار به مردم‌سالاری دینی است. فصل دهم با توجه به ارکان دعوت اسلامی به‌دنبال این است که آیا با توجه به وضع موجود می‌توان خارج از سیر ویگیث و خطی، نه آرمانی و نه واقع‌گرایی سرسختانه، به راه میانه‌ای مبتنی بر ملاحظات دعوت اسلامی دست یافت؟

نتیجه‌گیری و پیشنهادات نیز بخش آخر کتاب است؛ که جان کلام بدون تطویل و اطناب عرضه شده تا مبنای نقد و نظر قرار گیرد و احتمالاً جهت سنگ بنای مطالعات بعدی وضوح بهتری پیدا کند. همچنین در فهرست ضمایم، اسنادی از منشور ماگنا کارتا، قوانین اساسی بنیادی کارولینا، منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر، به جهت اعتبار سندیت آن در پروژه آوالون که در سال‌ها اخیر در دانشکده حقوق دانشگاه ییل انجام شده بود، مبتنی بر مدعیات فصول هفتم و هشتم، به مجموعه اضافه شد؛ تا ترکیب اجزای مورد بحث در این اسناد برای مخاطب ناقد بر اساس اسناد معتبر، قابل دسترس و سهل‌الوصول باشد.

در طول این سال‌ها، به‌ویژه سال‌هایی که در دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) سپری کردم، از شادکامی‌ها و ناکامی‌ها هر دو بهره بردم. هم اساتید و همکاران فاضلم و هم دانشجویان با انگیزه دانشگاه، همگی موجب امید و سودمندی بوده‌اند. گنجی که با پول نمی‌توان خرید و جز با رنج و دود چراغ

حاصل نمی‌شود. همچنین از اینکه در این سال‌ها کمک دست خدمت‌گزاران صدیق جمهوری اسلامی ایران، و به‌ویژه در این سال‌های اخیر، فقیه بصیر رییس فقید دانشگاه، مرحوم آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی، اعلی‌الله مقامه الشریف بودم، احساس خوشبختی می‌کنم؛ و در این دوره حساس، که با پیچ تاریخی همراهیم، از شرّ شیطان، نخوت، حسادت‌ها و استکبار، و بیش از همه نجوهای به ظاهر از در دلسوزی و گاه حتی در حجاب خدمت به خدا و خلق خدا، در ضمیر آدمی زمزمه می‌شود، به خداوند غفار پناه می‌برم و از حضرتش برای خدمت به مردمان این آب و خاک، که حبّ علی و خاندانش (علیهم‌السلام) را با دل و خون خود پیوند داده‌اند، خلوص نیت و عمل پاکیزه آرزو می‌کنم؛ و از خداوند قادر و توانا می‌خواهم که به زنان و مردان کشورم عزّت، راستی، دوستی همراه با عمل صالح و عاری از رخوت و کسالت عطا نماید. و برای حکمرانان این مرز و بوم، عفت، حکمت و شجاعت را با قلب سلیم، طلب می‌کنم؛ تا به کمک مردم دلسوخته و مظلومی که از شرّ استکبار جهانی به اسلام پناه آورداند، همچون خورشید، عاری از تبعیض، بر میراث ماندگار و وارثان این سرزمین نور بیفکنند؛ تا عدالت را در زمین بگسترانند. اللهم عجل لولیک الفرج، و اجعل عاقبة امورنا خیرا، غفر الله لنا و لکم.

فرشاد شریعت

دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) ۱۳۹۴

فصل اول

وضع بشر

بحث اصلی این فصل، پرسش از مسئله اطاعت و امنیت و معمای سعادت است و اینکه در دوره زیستن ما این پرسش، با چه چالش‌هایی مواجه است. این فصل ضمن مرور برخی از مهمترین پرسش‌های همیشگی فلسفه سیاسی، در پی تشخیص وضع انسان در دوره جدید است؛ تا دریابد که آیا می‌توان در جهان سکولاریستی جدید، با طرح یک قرارداد اجتماعی به پرسش اطاعت و امنیت و تعیین حدود و مرزهای فرد و جامعه پاسخی شایسته داد؟

۱. روزگار ما

روزگار ما روزگاری است که در یک روند پُر فراز و نشیب تاریخی، در دوره باستانی، قدیم و جدید، توانسته است ویژگی‌های اجتماعی بودن و فردیت‌یافتگی، از یک سو و دین‌داری و عقلانی بودن، را از سوی دیگر در خود جمع کند. داشتن این ویژگی‌ها آن‌هم با یک پشتوانه تاریخی و فلسفی عمیق، مزیت یا ویژگی‌ای است که در هیچ دوره‌ای از زندگی بشر ممکن نبود. بی‌شک، بر روی این محور مختصات، نقاط بسیار مبهم و متکثری قابل وصف است، که نشانگر به فعلیت رسیدن و صورتی شدن آن قوه و ماده

اولی است؛ همان‌گونه که به تدریج افسانه زیستن ما از میتولوژی و خدایان باستانی به خردورزی و تلقی از روح واحد درمی‌آید. فهم مغلق صدق و کذب و عقلانیت اخلاقی دوره مدرن که ملتی آن را دینی، ملتی دیگر سکولار و برخی اساساً علمی توجیه می‌کنند، نشان از باز شدن کلافی دارد که فاهمه انسانی، از هر سه منظر، از حاق حقیقی آن عاجز است؛ و انسان مدرن در دوره جدید وارث تمام این تجربه و گذار تاریخی است؛ گرچه از عجز و لابه آنچه بر سرش آمده غافل باشد، یا عامدانه از توجه به خیر و شر آن چشم‌پوشی کند.

لذا باید باوری کرد که حتی اولین انسان نیز از تغافل در امان نبود. زیرا درد و رنج بودن، به اندازه کافی می‌تواند موجودیت انسان را به رخ او بکشد؛ همان‌گونه که وقتی در ناز و نعمت است نیز نمی‌تواند چیزی جز موجودیت هستی خود به‌عنوان محور خلقت هضم کند. ایسم‌های مدرن، تنها فهم باوری از دنیای جدید است که معمولاً انقلاب‌های اجتماعی برای امکان دگراندیشی ایجاد می‌کنند. اما فهم زیستن و رهایی از درد و رنج حاصل از آن به همان میزان که فلسفه برای رهایی از آن تلاش می‌کند، رنج‌آور می‌شود. هیچ راه گریزی نیست؛ از این منظر لذات فراتر و لذات فروتر با رنج کمتر کاهنده و بیشتر دردناک، همزیستی دارند. هر که را لذت بیشتر، رنجش بیشتر.

شاید مهمترین وجه شباهت دعوت انبیاء و فکر فلسفی، آگاهی و درک و فهم چنین وضعی است؛ اگرچه که تعمیم‌یافتگی و آفاقیت آن، جز به شهود یا تجربه ممکن نمی‌شود. لذا به نظر می‌رسد که نخستین انسان از این رهگذر از همه پیشتر بود. فهم نخستین انسان از امر واقع، یعنی تجربه محسوسات شکل می‌گیرد و به تدریج به ادراک محیط و شناخت عقلانی از آن و کشف ارتباط میان وجود و موجود می‌انجامد؛ فهم آنی و ساده از خود و طبیعت. در این مرحله از شناخت، فهم انسان از جهان بسیط است و با توجه به کثرت موضوعات و صفات آن‌ها نمی‌تواند فهم منسجمی از کلیت موضوع انعکاس دهد. اما به سرعت سوژه و ابژه با هم در می‌آمیزند و انسان

وضع بشر □ ۱۷

خودش را به منزله موجودی مستقل می‌فهمد و همین شناخت ناقص، او را به فهم بیشتر جهان هدایت می‌کند. از همین جاست که احساس تنهایی و نیاز به دیگری در او موجب ارتباطش با دیگری، و غفلت از خود می‌شود؛ این بیشترین لذت و کاهنده‌ترین رنج او بود؛ رنج از گناه نخستین و لذت از اینکه مسئولیت این هبوط، تنها و تنها بر دوش اوست.

اما مشکل بتوان میان شخص و دیگری بدون یک چارچوب از پیش تعیین شده، تعامل جامع‌نگری را دریافت و بدان عمل کرد. این تعامل هر چه باشد، حداقل لازم است به یک ارتباط منطقی و قابل فهم میان اولی و دومی و به عبارت دیگر، ارائه تعریفی جهانشمول و در عین حال قابل فهم برای سوژه تن دهد؛ و از اینجاست که عقلانیت این جهانی به شکل واقعی مأخوذ از اراده اولین انسان‌ها به حرکت درمی‌آید؛ حرکتی که از فهم تعاملی ابژه و سوژه با تأمین اراده عام در یک حرکت اجتماعی مثل خانواده، قبیله، شهر و امثالهم شکل می‌گیرد؛ و به تدریج گسترش می‌یابد. بی‌شک این اراده عام، حاکی از یک وضعیت انتقالی، از یک مرجع قابل اطمینان، از نخستین انسان است که از تعامل اولیه شکل گرفته و در شکل مطلوب خود، در مدینه تجلی پیدا می‌کند. این وضعیت انتقالی، از هر حیث ممکن است ارگانیک یا مکانیکی باشد؛ که به لحاظ نظری بسیار بحث‌انگیز است. اما به عنوان یک فاکت متأثر از تجربه تاریخی است، که نقطه آغاز آن فرد است. در اینجا مهم نیست که فرد نزد مکاتب بعدی چگونه تعریف می‌شود، مهم واقعیت منبعث از تحول جامعه مدنی است که بدین نحو در اختیار جوامع بعدی قرار گرفته است. لذا آنچه که از مفاهیم انسانی چه از منظر ذات‌گرایان و چه از منظر عرض‌گرایان، همه و همه تابعی از شناخت آن وضع انتقالی است؛ که با توجه به توان، جهان و مصلحت شکل می‌گیرد؛ که می‌تواند دینی، جامع‌نگر یا سکولار باشد؛ اما به هر صورت تأمین وضع تعاملی آن، وجهی آفاقی و به هر صورت واقعی دارد و در غیر این صورت به‌شکلی متکثر، شکننده و همواره در حال فروپاشی است تا زمانی که یکی، اعم از فرد یا جامعه،

توجیه، داوری یا اقتدارِ دومی را، اعم از فرد یا جامعه، باور کند و یا بپذیرد و یا تحمل کند.

۲. جامعه امن

لذا هنگامی که از منظر فلسفه سیاسی و برای سامان زندگی انسان در یک جامعه امن به جهان نگریسته می‌شود، شاید این گونه تصور شود که کار فلسفه سیاسی تعیین حدّ و مرز در میزان و تعادل، در ایجاد رابطه‌ای غیرشکننده و تقریباً مدام میان امنیت و اطاعت باشد. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد که در فلسفه سیاسی، این مسئله که چرا من باید اطاعت کنم؟ مهمترین پرسش، و پاسخ به آن، عینی‌ترین معنا برای ادامه تفاهم در حوزه مدنی یا به شکل عام‌تر ادامه تفاهم در حوزه سیاسی مختار باشد. در اینجا مهم نیست که پاسخ چه باشد، اما مهم است که تا چه حد قانع‌کننده باشد. این اقناع ممکن است مهلم از آیین‌های باستانی از مشروعیت خدا، یا خدایان باستانی یا از طریق شرایع الهی و یا از طریق بعثت انبیاء، یا از بطن فلسفه و یا از طریق الهامات به ظاهر عقلانی باشد؛ برای مثال مأخوذ از قراردادهای اجتماع میان افراد بشر، و یا طبیعت و حتی مبتنی بر خرافه باشد. اما هر چه که هست عنصر اقناع و قابلیت توجیه امری ضرور است. اینکه در این توجیه و چگونگی استحکام مبانی نظری آن، نظریه سیاسی ما باید تا حدّ امکان مبتنی بر عقاید غیرشخصی و مراعا به جنبه‌های آفاقی زندگی انسان باشد، مسئله مهم دیگری در چگونگی توجیه آفاقی و غیرشخصی مسئله است، که خود روی دیگر سکه را نشان می‌دهد؛ که اقتدار یا اطاعت حاکم یا گروه فرمانروا را مشروع یا قابل تحمل می‌نماید. نکته مهم و مرکزی در رویارویی با این مسئله آن است که در اینجا توجیه آنچنان اهمیت می‌یابد که حتی آفاقیت نیز در چالش با آن، حداقل در کوتاه‌مدت و حداقل در دوره ماقبل جدید، تراحمی ایجاد نمی‌کند.

در ریگ ودا نقل شده که چون پوروشه^۱ (انسان قدیم که خلقت از وجود او است و خود جامع جمیع مراتب و مصدر کلیه اجزاء عالم محسوب می‌شود) را از هم جدا ساختند، او را به چند پاره کردند. از دهانش براهمنان^۲ و از بازوانش کشاتریا، یا رزمیاران^۳ و از ران‌هایش وایشیه^۴ و از پاهایش شودره^۵ زاده گردید. و این اصل به‌عنوان نماد طبقاتی بودن نظام اجتماعی قدیم، آن‌چنان مسلم و بی‌چون و چرا فرض می‌شد، که حتی زردشت هم علی‌رغم شریعت توحیدی خود در خلقت، نتوانست ظاهر نظام سلسله‌مراتب خدایان را به نظام توحیدی تبدیل کند.

در ادبیات ودائی^۶ نیز آمده که چهار طبقه دینیار، رزمیار، کشاورز و پیشه‌ور و شودره پس از غلبه آریائیان بر هند به‌وجود آمد؛ و البته گروهی دیگر از همین آریائی‌ها نیز پس از مهاجرت به ایران، نظیر همین طبقات اجتماعی را ایجاد کردند که آن‌ها نیز کارویژه‌های خاص خود را داشتند: مشغولان به دین، حافظان شاهی، کارندگان و ورزندگان و بالاخره دست‌ورزان؛ طبقاتی که در داستان تقسیمات اجتماعی جمشید نیز آمده است.^۷ نیز در تاریخ پیامبری موسی (علیه السلام) پیامبر بنی اسرائیل، آمده است که یهود بارها پس از ایمان آوردن با وجود تمام معجزات موسی، به سمت شرک و بت‌پرستی و خدایان بین‌النهرین گرایش پیدا کردند؛ که قرآن مجید نیز اشاراتی بدان‌ها دارد از جمله:

بیاد آرید هنگامی که شما را از فرعونیان نجات دادم که از آن‌ها سخت در شکنجه بودید تا به‌حدی که پسران شما را کشته و زنانتان را برای

-
1. Purusha
 2. Brahma
 3. Ksatriya, Ksatra, rajanya
 4. Vaisya, visa
 5. Sudra

۶. فتح‌اله مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهمی آرمانی در ایران باستان، (تهران: انجمن انتشارات فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲)، ص ۳۵.

7. Veda

۸. رجایی، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، (تهران: قومس، ۱۳۷۲)، ص ۶۱.

کنیزی نگاه می‌داشتند ... و یاد آرید موقعی را که با موسی چهل شب
وعده نهادیم پس شما در غیبت او گوساله‌پرستی اختیار کردید و
ستمکار و بیدادگر شدید.^۱

و نیز:

با آن همه آیات و دلایل روشن که موسی برای شما آشکار نمود، باز در
غیاب او گوساله‌پرستی اختیار کردید که مردمی سخت ستمکار بودید.^۲

۳. اطاعت و بندگی

با این همه آفاقیت و غیر انفسی بودن، چندان هم که در فلسفه سیاسی جدید
مورد توجه قرار گرفته است، در عمل، حداقل در زندگی سیاسی دولت‌های
مدرن، مورد توجه قرار نگرفته است؛ اگرچه در نظریه سیاسی و میزان
تعاملی که نظریه سیاسی با نظریه اخلاقی متناسب با خود دارد، هنوز هم
می‌تواند میزان و معیاری برای توجیه نظام سیاسی و پاسخ به این پرسش
باشد که چرا «الف» باید از «ب» اطاعت کند؟

توماس هابز، فیلسوف انگلیسی، نخستین کسی است که توانست برای
تضمین جهات آفاقی یک نظریه سیاسی معطوف به نظریه اخلاقی متناسب با
آن، در دوره جدید، سیاست را در یک نظام عرفی کالبدشکافی و تحلیل کند.
البته هابز همچون فیلسوفان قدیم، چون افلاطون و ارسطو، نظریه
کرونولوژیکال از دولت ارائه نداد؛ بلکه آن را به شکل منطقی تفسیر کرد؛ که
اگر دولت نباشد، ما در وضع طبیعی قرار می‌گیریم. لذا برای دریافت پاسخ
خود از چرایی اطاعت «الف» از «ب» به وضع طبیعی برگشت. به‌زعم وی
انسان به سبب دو ویژگی، یکی «عذاب زیستن با دیگران» و دیگری «غرور و
آزش» به وضع طبیعی راضی بود. در واقع همواره یک «حس درونی»، حتی
در وضع طبیعی، موجب تعامل من با دیگری است. که تو نزن من هم

۱. قرآن مجید، بقره/۵۱-۴۸.

۲. قرآن مجید، بقره/۹۲.

نمی‌زنم؛ اما ترس انسان از مرگ باعث می‌شود که به یک تعهد غیرذاتی تن دهد؛ و این‌گونه خود را توجیه کند که انسان خوب، انسانی است که در مقابل حاکمیت سیاسی، بدون چون و چرا تسلیم و مطیع محض است. بنابراین اگر پرسیده شود: چرا باید به اطاعت محض تن داد؟ می‌توان از انفعالات و تمایلات خودخواهانه و مصالح شخصی انسان و خودشیفتگی‌اش بحث کرد که از آنجا که صلح، علاقه واقعی انسان است، برای جلوگیری از هرج و مرج به حاکمیت سیاسی تن می‌دهد؛ بنابراین باید بین دو پرسش فرق گذاشت: اول اینکه چرا من باید مثل شهروند خوب رفتار کنم؟ و دیگر اینکه چه انگیزه‌ای من را به شهروند خوب بودن ترغیب می‌کند؟ به نظر می‌رسد که انجام تعهدی که من عهد کرده‌ام، بهترین پاسخ به هر دو پرسش باشد؛ لکن مایلیم که پاسخ هابز به پرسش دوم را هم تحلیل کنیم، که مدعی است که جلوگیری از بی‌انصافی^۱ که در وضع طبیعی قابل بحث است؛ و بی‌عدالتی،^۲ که در وضع مدنی معنا پیدا می‌کند، پاسخی شایسته به آن است. به نظر هابز بی‌انصافی متعلق به وضع طبیعی است، زیرا حاکم قانون اخلاقی را رعایت نمی‌کند؛ بلکه قانون نانوشته‌ای را که می‌شناسد معنا می‌کند. اما بی‌عدالتی فقط در جامعه مدنی، یعنی جایی رخ می‌دهد که آفاقیت در حوزه اخلاقی ملاک تصمیم‌گیری است، یا حداقل قرار است که این‌طور باشد؛ بنابراین هر بی‌انصافی، بی‌عدالتی نیست؛ گو اینکه هر بی‌عدالتی بی‌انصافی است؛ بدین لحاظ در وضع طبیعی، اصلاً عمل عادلانه و غیرعادلانه مفهوم ندارد؛ بدون چالش و پیچ و خم زیاد، روشن است که بحث روان‌شناسانه اگوئیستی هابز که انسان برای سود و زیانش و ترس از مرگ به حاکمیت سیاسی تن می‌دهد و آزادی خودش را سلب می‌کند، نمی‌تواند بین «تن دادن به حاکمیت سیاسی» و «رهایی از ترس بی‌انصافی» با توجه به تفکیک وضع طبیعی و مدنی، ارتباط ضروری ایجاد کند. یعنی، این‌طور نیست که انسان چون از بی‌انصافی می‌ترسد، به حاکمیت سیاسی تن دهد؛ زیرا حتی در

1. Inequity
2. Injustice

دولت‌های تأسیسی هم ترس از مرگ وجود دارد. این مسئله به‌خصوص وقتی روشن می‌شود که ما تفاوت بین عمل عادلانه و فرد عادل را نیز تحلیل کنیم؛ به این صورت که بگوییم: عمل عادلانه عملی است که با حق مطابق باشد؛ اما کسی که این چنین عمل کند، حتماً عادل نیست؛ چون ممکن است در اثر دگمای قانون و ترس از تنبیه شدن باشد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که انجام و رعایت قانون به سبب اینکه قانون است، چیزی را دربر نمی‌گیرد. به این ترتیب، با پررنگ شدن قانون در وضع طبیعی و کمرنگ شدن آن در وضع مدنی دیگر تمایز قاطعی بین وضع طبیعی و وضع مدنی در توجیه اطاعت، موجود نیست؛ و غیر از آنچه که می‌توان در آفاقیت منطقی توجیه، در هر دو وضع بحث کرد، نمی‌توان ضرورت موجهی ارائه کرد؛ که در آنجا انسان، با آگاهی مضاعفی که دارد، که همین آگاهی مضاعف وی را از نوع حیوان متمایز می‌کند، به سوی اطاعت از کسی که منطقیاً توجیه وی را پذیرفته است، هدایت می‌شود؛ و این‌ها همان محتوایی است که تبدیل به قانون می‌شوند. و به‌عنوان طرحی از قبل تعیین شده در اختیار فرمانروا و فرمانبردار قرار می‌گیرد.

هابز می‌گوید: «قانون قواعدی است که به‌وسیله خرد ما کشف شده است؛ مثل قواعد ریاضی و همین قواعد وقتی پایش به اجتماع می‌رسد، به آن «قانون» می‌گوییم؛ بنابراین هابز نمی‌گوید که قانون جامعه مدنی را پدید می‌آورد؛ بلکه می‌گوید که در جامعه مدنی این «قواعد اخلاقی» را قانون می‌نامند؛ پس قواعدی را که ما قواعد طبیعی می‌نامیم، این‌ها مسبوق بر طبیعت هستند که به‌وسیله خداوند در کتاب‌های مقدس آمده‌اند. لذا این قوانین، قوانینی هستند که ما را در حالت تعادل و پیشرفت نگه می‌دارند؛ بدون هیچ‌گونه خصوصیت امری و دستوری؛ مثل قانون الهی. در واقع وجه امری این قوانین به کلی ثانوی است؛ که نه تحت اجبار حاکم، بلکه تحت اجبار اخلاقی متبلور می‌شود»^۱.

لذا مسئله اطاعت «ب» از «الف»، بر اساس یک تعهد نانوشته است که به «الف» فرصت فرمانروایی بر «ب» را می‌دهد. لذا تعامل «الف» با «ب»،

1. See: Thomas Hobbes: *The Elements of Law, Natural and political*, ed. by Ferdinand Tönnies, and introduction by M. GoldsmiTh, (London: Penguin, 1968), XV, 2.

به صورت حق و تکلیف دو طرفه است که در آن «ب» به ازای تضمین آزادی فردی خود در حدود طبیعی آن، از خود سلب اختیار می‌کند و در عوض «الف» در ازای این آمریت یک طرفه، مکلف به حمایت از «الف» در شرایط طبیعی است. اطاعت در مقابل حمایت و امنیت.^۱ بنابراین جنبه اجبار و به تنبیهات منتهی به آن، نه از قانون یا آمریت «الف» (infero externo)، بلکه معطوف به وضع اولیه در وضع طبیعی (infero interno) است. زیرا اجبار تحت عنوان اخلاق، شرع، و سایر مجموعه‌های بایدها و نبایدها نیز در وضع طبیعی موجود بود، اما در وضع مدنی «الف» فقط تنبیهات را نیز به آن می‌افزاید تا به شکل بی‌طرفانه شرایط امنیت را تضمین کند.^۲

شاید مثال معروف نیگل در این خصوص، یعنی وجه اجباری و در عین حال توجیهی قانون، وقتی که خود آن را اختیار کرده است، کارگشای این معنا باشد. او می‌گوید: «فرض کنیم که ما می‌خواهیم کیک را به تساوی میان دو فرزندمان تقسیم کنیم؛ در این صورت هر تصمیمی که ما برای هر کدام اتخاذ کنیم ممکن است در توجیه آن، در وضعیت جانبداری از یکی از دو فرزندمان قرار گیریم. اما اگر کار را به خودشان واگذار کنیم که یکی، آن را به دو نیم کند و دیگری حق انتخاب اول را داشته باشد، در این صورت ما در بهترین وضع داوری و توجیه اخلاقی قرار داریم».

با این همه هنوز هم نمی‌توان قضاوت کرد که ما به یک نظریه آفاقی دست یافته‌ایم و تا زمانی که عنصر رضایت در سوژه و عنصر توجیه اخلاقی در ابژه مورد ملاحظه جدی واقع نشود، باز هم تمایز میان حوزه اخلاقی و عنصر سیاسی که نتیجه آن بازشناسی اخلاق و سیاست و تعادل میان نظریه اخلاقی و نظریه سیاسی است، در هاله‌ای از ابهام و بلاتکلیفی قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه که ابژه نیز همانند سوژه، تقابلی عقلانی داشته باشد. در این صورت به قول جان لاک، فیلسوف انگلیسی، کماکان وضعیت سیاسی مختار، در

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by J.C.A. Gaskin, (Oxford: O.U.P, 1998), conclusion, p. 475.

2. See: A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", in Jack Lively and Andrew Reeve (editors), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, (N.Y. Routledge, 1989), pp. 19 – 40.

وضع اولیه است و انتقال ما از وضع اولیه و وضع آفاقی که وی بر جای آن بر مسئله قرارداد اجتماعی تأکید می‌کند، صرفاً نظری و غیرواقع‌گرایانه است؛ و شاید وجه تشابه جدی وی در گذار به مشروطه‌خواهی همین واقعیت در تفهم در وضعیت انتقالی از وضع طبیعی به وضع مدنی بود که موجب شد به جهت زمینه‌های تاریخی که افلاطون و ارسطو در نظام مختار یافته بودند، در طیف مخالفین جامعه دموکراتیک و به قول پوپر جامعه باز، قرار گیرند. و از همین جاست که معجزه فلسفه سیاسی جدید، که به اشتباه قرارداد اجتماعی به عنوان ابداعی جدید، فهم شده، رخ می‌نمایاند. زیرا قرارداد اجتماعی به عنوان نقطه طلایی در آفاقیت نظریه سیاسی، با اخلاق یا بدون آن، فکر جدیدی نبود؛ بلکه در یونان باستان نیز وجود داشت و حتی چونان که هابز می‌گفت یا به شکلی که هوکر استدلال می‌کرد،^۱ نه تنها همواره وجود داشت، بلکه ملاک تصمیم‌گیری نیز بود.

مثالی که لاک از گارسیلاسو دلاوگا از تاریخ پرو نقل می‌کند، قدرت تخیل ما را در مسئله افزایش می‌دهد که در آنجا آدمیان

چنان مست از گوشت انسان بودند که حتی صبر نمی‌کردند تا کاملاً جان بدهد و همین‌طور که از محل جراحی خون می‌آمد، آن را می‌مکیدند. و جنونشان تا حدی بود که از کشتن فرزندان خود هم فروگذاری نمی‌کردند... از این‌رو زنان اسیر را کنیز خود می‌کردند و برخی از فرزندان آن‌ها را تا حدود سیزده سالگی پرورش می‌دادند و بعد قصابی می‌کردند و می‌خوردند. مادرها را هم وقتی ضعیف می‌شدند و یا زمانی که دیگر نمی‌توانستند فرزندان بیشتری به دنیا بیاورند، به همین ترتیب می‌کشتند و گوشت آن‌ها را به مصرف می‌رساندند.^۲

با این وصف به اعتقاد من مسئله اصلی که فلسفه سیاسی را در طرح یک نظریه سیاسی به عنوان نظریه‌ای قابل اجرا می‌نمایاند، طرح یک نظام

1. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 4 Vol. ed. By Ernest Rhys. Vol. 1 London: J.M.Dent & Sons L.T.D. NY: E. P. Detton Co. INC. 1925. first published (1907), BK. I, Chapter 10. Par. 1, P. 187.

2. *Commentarios Reales de Garcilaso de La Vega*, published in 1633, quoted by John Locke, in *John Locke, Two Treatises of Government*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), par. 57. p.182.

سیاسی است که دست‌مایه‌های اخلاقی آن متناسب با شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن سازمان‌یافته باشد. در اینجا آن‌چنان‌که برخی از فیلسوفان معاصر نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند، اجتناب از ناکجاآبادگرایی به مراتب بیش از واقع‌گرایی سرسختانه حائز اهمیت است. این همان است که فلسفه سیاسی ایرانی را در سیاست‌ورزی دوره قدیم و جدید با انتقاد مواجه کرده است؛ و با یک تحلیل بیشتر اخلاقی و ناکجاآبادگرانه، فلسفه سیاسی و به تبع آن سیاست‌ورزی را در اندیشه سیاسی، حداقل در حوزه نظری، به سوی سیاست اخلاقی تا اخلاق سیاسی سوق داده است. و از این‌رو با توجه به مقتضیات سیاسی و آنچه که امر سیاسی و مداخله در حوزه‌های عمومی از سوی حاکم در امور شهروند را موجه می‌کند، به‌جای ترسیم، تقبیح کرده است. و مآلاً در یک دوره نسبتاً طولانی به جهت ناکارآمدی و عدم تطابق با نیازهای روز و چالش‌های اجتماعی، عملاً موجب فاصله افتادن سپهر نظر از عرصه عمل و به‌عبارت دیگر فاصله میان سیاست نظری از یک‌سو و سیاست عملی از سوی دیگر شد.

۴. اجماع همپوشان

در اینجا هنوز یک پرسش دیگر باقی است که با چنین تعارضات حاصل از آرمانگرایی معطوف به ناکجاآباد، و واقع‌گرایی سرسختانه، چگونه می‌توان به راهی میانه که بتوان صحت و سقم آن نیز تحلیل کرد، دست یافت. پرواضح است که نه آینده نامعلوم و نه حال فارغ از آینده‌نگری که اولی ترسیمی اخلاقی و معطوف به نظرگاه آفاقیست و دومی ترسیمی از رقابت‌های محلی و معطوف به نظرگاه شخصی است، هیچ‌کدام به ترسیم آنچه که ما آن را دولت حدّوسط و با دوام ارسطویی در نقطه طلایی، می‌نامیم، کمکی نمی‌کند. تا چه رسد به طرحی از نظام افلاطونی؛ و ارائه یک طرح علمی نیز که همان‌طور که از آن بحث شد، جای خود را دارد. اما همین‌طور هم نمی‌توان دست روی دست گذاشت و در مقایسه با اسلام با سایر مکاتب سیاسی، این پرسش را مطرح نکرد که اخلاق به‌عنوان بن‌مایه ضروری هر

یک از مکاتب سیاسی معاصر در چه نسبتی با نظریه سیاسی آن مکتب قرار می‌گیرد؛ زیرا همان‌طور که آمد، بدون در نظر گرفتن آن تناسب میان نظریه اخلاقی و سیاسی و نیز برقراری ترکیب متناسبی در ایجاد تعادل میان نظریه و امر واقعی، عملاً کاری انجام نشده است.

در اینجا می‌توان مسئله را هگلی دید؛ و همان‌چنان‌که وی در فلسفه حق جمع‌بندی می‌کند، معرفت‌شناختی امر معقول و واقعی را به هم گره زد؛ که تا وقتی که به هم پیوند خورده‌اند، در پرتو آن بتوانیم انسان را نه به شکل منزوی، بلکه آن‌چنان‌که در اجتماع طبیعی خود زندگی می‌کند، مطالعه کرد؛ و در واقع نوعی سازگاری آرمانی برای زندگی صلح‌آمیز ابناء بشر تدارک دید؛ و به‌عنوان هدف اصلی فلسفه سیاسی، به‌نوعی محدود و نسبی از «اجماع وحدت‌گرایانه آرمانی» رسید. و یا در سر دیگر طیف قرار بگیریم و با قرارداددن هگل بر دو پا، آن‌چنان‌که مارکس اراده کرد، در زمره هگل‌گرایان چپ قرار بگیریم و به‌جای اینکه خود را در معرض معقولیت تاریخ قرار دهیم، خود، خویشتن خود را در مراحل تاریخی هگل معقول کنیم. و یا با رالز، فیلسوف متأخر، هم‌رأی شویم و به‌جای اجماع وحدت‌گرایانه آرمانی هگل و واقع‌گرایی علمی مارکس در تحول انسان تاریخی، اجماع همپوشان را برای گذر به وضعی کمتر درد‌گداز، که انسان عاقل از پس پرده جهل می‌بیند و بر آن متعهد می‌شود، به‌عنوان راهکار همگرایی واقع‌گرایانه و نه سرسختانه، بپذیریم. تردید نیست که کار فلسفه سیاسی فراتر از معرفت‌شناسی فلسفی در امر سیاسی و غیر آن است؛ و به اعتقاد من کار فلسفه سیاسی به‌مراتب بیشتر از ارائه راهکاری کارآمد برای ایجاد سازش میان رهبران نظریه‌پردازی است.

بدون هیچ‌گونه جانبداری و به‌لحاظ تاریخی به نظر می‌آید که محصول کار فیلسوفان مسلمان برای تعقیب، ایجاد و گسترش یک اجماع همپوشان تا نظریه ولایت فقیه در دوره معاصر با اعتماد به نفس همراه نشد. لذا این نظریه‌ها در رقابت با نظریه‌های سکولاریستی جهان جدید بیش از آنچه که

وضع بشر □ ۲۷

به وحدت دولت بیانجامد، در شکل منفعل به سیطره سیاست بر اخلاق انجامید و مسئله آفاقیت در نظریه سیاسی فیلسوفان سیاسی غرب و ضرورت تعامل ابژه و سوژه برای برقراری جمهور مبتنی بر دولت انسان‌مدار، آن‌گونه که در لیبرالیسم کلاسیک ترسیم شد، نتوانست سعادت مثبت و مشتمل بر معنویت ضروری این حیات دنیوی را در کالبد حاکمیت لیبرالیست نهادینه کند؛ و انسان اومانستی تجدید حیات یافته دوره رنسانس، در حجاب جهان سکولار الینه شد؛ و شاخص‌های عصر سرمایه‌داری که در تغلب علم‌گرایی و جزم‌گرایی نامطمئن کلیسا، به شکل یک فهم قراردادی و بشری، یکه‌تاز فهم روشنگری جدید شده بود، فارغ از عنصر رضایت که پیش از آن معیاری برای فهم جمهور در گذار از سنت یا جهان قدیم به جهان جدید را طلب می‌کرد، پا در جای فرزاندگی تاریخی گذاشت. و جهان تشنه از یک روح همگرایی را در پرتو آراء نظریه جهان‌گرایی‌اش، به آینده‌ای محتمل، در فضای تاریخی‌گری و تعقیب سایه‌ها سوق داد و علی‌رغم تصور غالب در نوهم رضایت به قرارداد فروکاست.

اشتباه هگل در آن بود که عشق فرد را از شخصی به دیگر شخص، و جامعه مدنی و سپس در دولت آن‌چنان هضم کرد که دیگر جایی برای خویشتن‌داری معرفت‌شناسانه فرد باقی نماند. هر چند جریان هگل‌گرایی چپ تلاش کرد که اندیشه هگلی را بر دو پا استوار کند، لکن در آنجا نیز سوژه در لابلای تعاملات دترمینیسم تاریخی، نیروی تولید و روابط تولید، و تحویل تحلیل تاریخ به مبارزه طبقاتی، در نوع خاصی از عینیت‌یافتگی منحصر به خشم توده‌ای از جهان سرمایه‌داری قرن نوزده، و دو جنگ جهان بنیان‌برافکن گم شد؛ و در نتیجه لیبرالیسم را به عنوان تنها میاندار بعد از دو جنگ، با تعاریف جدید خود برای تغییر انسان جنگ‌زده و دست‌پاچه، که بعد از یک دوره نسبتاً طولانی حاصل از فروپاشی سنت‌های کلیسایی، پادشاهی، جمهوری‌خواهی و اکنون سرمایه‌داری، بی‌پناه از سایه خداوند جاودان، در قرن بیست رها شده بود، به سوی قهرمان جنگ و خداوند میرای

جنگ دوم سوق داد؛ اما دلخوش نکرد. زیرا کشتارهای اتمی حاصل از واقع‌گرایی سرسختانه و فجایع حاصل از نگرستن از ناکجاآباد، کماکان در دو قطب مخالف به شکل نزاع دیپلماتیک، و نرم و گاه سخت و حتی غیرانسانی چیزی نبود که با هر یک از فرازروایت‌های حتی غربی سازگار باشد. تجربه تاریخی صبورانه و در عین حال به ناچار وضع مکانیکی هابز، تساهل و تسامح لاک، فایده‌گرایی میل را در خود جمع کرد و با عناصری از عدالت‌طلبی و انصاف‌نگری، به‌عنوان انگیزه و غایت تاریخی یعنی پیروزی پرولتاریا ترکیب کرد؛ مشتی آهنین با دستکشی مخملین، بهتر است از اینکه این تأمل و تحمل ناکجاآبادگرایانه که خود چگونه از جزم می‌گریزند، پرسش نشود. و به‌جای آن مجدداً این پرسش اصل فلسفه سیاسی در چیستی هدف فلسفه سیاسی مد‌نظر قرار گیرد تا روشن شود که آیا فلسفه سیاسی بدون وجود یک نظریه اخلاقی می‌تواند دوام بیاورد یا خیر؟ و در این صورت چه نسبت حداقلی از اجماع همپوشان، می‌تواند به تضاد تفرقه‌افکن که مشکل اساسی نظریه‌پرداز یا فلیسوف سیاسی است، خاتمه دهد و یا اگر واگرایی حاصل از عقاید سیاسی شدید باشد، مبتنی بر عرف اجتماعی و احترام متقابل میان شهروندان، آن را رقیق کند.

۵. معمای سعادت

با این وجود هنوز بایستی به این پرسش پاسخ داد؛ که چگونه می‌توان بین سعادتِ انبوهی از نظرگاه‌های انفسی و آفاقیت نظام سیاسی حاکم توافق ایجاد کرد و در عین حال اخلاقی بود؟ و سپس براساس یک برداشت نسبی مشروط به حداقل توافقی، به یک تصمیم سیاسی نائل آمد. فارغ از اینکه منشأ این توافق دین و یا غیر آن باشد. مسئله اولیه آن است که اگر نظرگاه انفسی وجود نداشته باشد، هیچ ترسیمی از اخلاق به‌وجود نخواهد آمد و اگر فی‌الجمله نظرگاه آفاقی را مخدوش کنیم، سیاست به سرانجام نمی‌رسد. بنابراین دشوارترین مسائل نظریه اخلاقی، تعارض در جامعه و دشوارترین

مسائل نظریه سیاسی، تعارض در بنیان فرد است. لذا انضمام تمام تعارضات به یک وحدت رویه بسیار آرمان‌گرایانه و بسته به میزان یکپارچگی، بسیار شکننده و استعلای فرد در انتزاع اخلاقی بسیار سرسختانه و در حد مطلوب رضایت‌بخش است؛ اما جهان‌شمول نیست. اولی تا حد زیادی به فضیلت اخلاق و اخلاقی کردن سیاست و به عبارت دیگر، سیاست اخلاقی می‌اندیشد و دومی تا حد قابل ملاحظه‌ای به شکوه دولت و اخلاق سیاسی توجه دارد. لیکن مسئله اساسی این است که هیچ‌کدام از این دو در جهان قدیم پاسخ مطلوب خود را درنیافتند.

شاید مهمترین وجه مشترک دو نظام تعالی معطوف به سعادت اخلاقی و اخروی و نظام سلطه معطوف به رقابت تاریخی و سرمایه‌دارانه، در دو سنت متفاوت فلسفی و با دو رویکرد متفاوت، این نقطه عزیمت واحد باشد؛ که در عمل به سختی بتوان میان تعارضات درون فرد سازش ایجاد کرد. لذا آن‌طور که از نظریه‌های عمومی علم سیاست برمی‌آید، علمی‌الاصول، ریشه‌کنی بدترین درد و رنج‌ها و محرومیت‌ها معمولاً بیشترین اهمیت را در تأمین نظریه‌های عام سیاست، پیدا می‌کند. این بدان معنا نیست که معیاری برای ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه بدین معناست که همواره راهی وجود دارد که بتوان در دو راهه میان نفی و اثبات، میان آنچه که عقل شناسنده معرفت، دوست دارد و آنچه که عقل حسابگر نفی می‌کند، سازش برقرار کرد و به قول ارسطو نقطه تعادل، یا نقطه طلایی را رصد کرد.^۱ زیرا برای

۱. ارسطو در اخلاق نیکوماخس، بر مبنای اجزای نفس، فضایل عقلی را نیز مبتنی بر دو عقل یا استعداد دانسته است. یکی عقل شناسنده یا استعداد علمی، و دیگری عقل حسابگر یا استعداد عملی؛ که از آن‌ها بر اساس تأملات انسان، دو بستر معرفتی یعنی «حکمت نظری» و «حکمت عملی» شکل می‌گیرد. حکمت نظری یا سوفیا در جستجوی «موضوعات همیشگی» و «تاباهی‌ناپذیر»، شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات است. حکمت عملی نیز با محوریت انسان به عنوان موضوع بحث به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌پردازد که مباحثی برای مطالعه ساختمان روحی انسان، روابط خانواده و علم‌الاجتماع را موضوع بحث خود قرار داده است. به این ترتیب ما به کمک فضایل علمی برای شناخت هستی متوجه دلیل و برهان می‌شویم و به کمک فضایل حسابگری به کارآیی توجه می‌کنیم و می‌فهمیم که چگونه به کمک مکشوفات خود

کسی که به چراغ علم مسلح است، تمییز میان خیر و شر، چندان دشوار نیست؛ در واقع آنچه که در اینجا ممتاز می‌شود، تمییز آفاقی است، که اگر چندان شسته رفته نشود و یا جامعیت و مانعیتش آشکار نشود، سود و زیان و خیر و شر آن معلوم نخواهد شد.

لذا نه وظیفه‌گرایی و نه خیرگرایی محض، چیزی نیستند که بتوانند سعادت را تضمین کنند. و این بدین معناست که در بهره‌گیری از عقل شناسنده معرفت و عقل حسابگر، می‌توان به مقایسه‌ای ارزش‌گذارانه میان شقوق مختلف دست زد تا در میان شقوقی که برای برخی از افراد، خوب و برای برخی دیگر بد است، شقی را یافت که دست‌کم برای هر دو بهتر باشد. به‌رغم اینکه هریک از آن‌ها برای یک شخص بدتر باشد: این انتخاب بهتر لازم نیست انتخاب بهتر یا دست‌کم به‌عنوان انتخاب درست برای هر کسی باشد.^۱ در اینجا هدف غایی در نظریه سیاسی تا آنجا که ممکن است به وحدت نظر نزدیک‌تر می‌شود؛ که اگرچه با ماهیت و جوهره سیاست که نهایتاً شکل انفسی به خود می‌گیرد، ناسازگار است. اما هم تجربه نظری و هم عملی نشان داده است که بهترین راه کوشش در کنف حمایت از چارچوب اصلی نهادهای سیاسی است؛ که ما در آن متولد شده‌ایم و به هرگونه از طریق زور حفظ می‌شوند.^۲

جهان ما پُر است از کاستی‌ها، بدبختی‌ها، جهل، استیصال، ناتوانی و همه این‌ها بهبود نمی‌یابد تا اینکه اخلاق، اقناع و تشویق به‌عنوان امری مسلم جای خود را با عنصر ذاتی سیاست، یعنی زور و تنبیه عوض کند. این قضاوتی است که هر موجود فrazمینی که از بیرون به ما می‌نگرد، برای ما آرزو می‌کند. که اگر صاحب کرامت باشد، احتمالاً در قدم اول می‌کوشد که به ما کمک کند تا به ما بر اساس توانایی‌مان و از طریق ساخت و بافت

نظریه‌پردازی کرده، از طریق پیش‌بینی‌های منطقی، نقطه طلایی را باز یابیم. ن. ک. به: فرشاد شریعت، مبانی اندیشه سیاسی در غرب. صص. ۴۵-۴۶.

1. See: Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 12.
2. See Nagel. P. 8.

وضع بشر □ ۳۱

نهادهایی که نسبتاً همسان با خودمانند، کمک کند تا اینکه از شدت درد بکاهیم، و حداقل اینکه آن را تحمل کنیم. چه بهتر که خودش سهمی از آنچه که توزیع می‌شود، نداشته باشد. زیرا در این صورت می‌تواند به‌شکل بی‌طرفانه برای ساکنین این زمین، منشأ راهنمایی و دلخوشی باشد و معیارهای قابل قبول و قابل توجیهی برای همگرایی بر آنچه که پیش روی قرار می‌دهد، ارائه کند. باقی راه بسته به این است که ساکنین چگونه‌اند، چه توانی دارند، و با چه باورهایی و چه رفتارهایی عمل می‌کنند؛ و مآلاً چه خیری را جستجو می‌کنند.

این‌ها تمام آن چیزی است که اکنون در ترازو قرار می‌گیرد. اگرچه ما نباید توقع داشته باشیم که هر آنچه که می‌خوانیم و می‌خواهیم برگزینیم، مطابق النعل بالنعل مطابق میل مان باشد، چون پیشتر از آنچه که میان نظرگاه ما و نظرگاه جغرافیایی، اجتماعی، و حتی تاریخی ما رخ می‌دهد، و نیز مضار و محاسن انتخابمان، بحث شد. همچنین باید مراقب فروافتادن در تاریخی‌گری نیز بود و از آن غفلت نکرد و مطمئن باشیم که جنبه‌های ناگفته و حواشی بسیاری پیرامون متن وجود که قضاوت ما را در فهم آن‌ها، که دوست داریم مسلم و پایدار باشند، مخدوش می‌کند. این تعامل، نه‌تنها موجب می‌شود که ما نیز به‌عنوان یک گزینش‌گر بی‌طرف، به متن نزدیک شویم، بلکه هر آینه قوه تخیلمان را هم برای واکاوی مفاهیم به ظاهر مسلم، ولی در عین حال لایه لایه، تقویت کنیم. ما نمی‌توانیم و نباید انتظار داشته باشیم که این مرزها، که به جهت انسان بودنمان میانمان حائل می‌شوند، از بین بروند؛ اما تلاش برای رفع سوء تفاهمات و حل و فصل آن‌ها، که معطوف به حقیقت صورت می‌گیرد ضروری است؛ و اینکه تلاش کنیم که بهره‌وری‌های بی‌دلیل، چنان‌که گفته شد، با خیرگرایی حاکی از نظرگاه آفاقی خلط نشود.

در این فصل با توجه به شواهد ارائه شده، معلوم شد که دوره مدرن با چرخشی جدید به سمت حق‌گرایی با منطق مواجهه با خیرخواهی بدرود گفته است. مشکل بتوان با حرکت تعاملی انبیاء الهی که با توجه به شواهد فلسفی،

کلامی و حتی تاریخی در تعامل انسان با انسان و انسان با جامعه ایفاء نقش کرده‌اند، مخالفت کرد و یا منکر نقش و تحولی شد که انبیاء الهی در حوزه‌های مختلف زندگی بشری ایفاء کرده‌اند. لکن شواهد نشان می‌دهد که بشر امروز با یک هبوط مدرن مواجه شده است. هبوط اولی، از آسمان به زمین بود؛ لکن هبوط جدید از زمین به خود؛ و همین جاست که معمای سعادت در منطق اقتناع پا بند می‌شود و دست و پای فلسفه در کلاف دموکراسی و دستیابی به یک اجماع همپوشان برای آزادی از رهایی، گرفتار می‌شود.

در فصول بعد با تحلیل سنت مردم‌سالاری، نشان داده خواهد شد که این اجماع همپوشان که در دوره جدید، خود را در شکل یک وضعیت پیشرفته نشان داده است، قبل از آنکه وابسته به شکل جمهور باشد، معطوف به محتوایی است که آرمان آن جز با آزادی معقول به دست نمی‌آید. این آزادی معقول که یکی از مهمترین نقاط قوت در نظریه سقراط با تعامل معرفت و مدنیت شناخته می‌شود، نشان می‌دهد که نه خویش‌کاری افلاطون و نه نوع‌دوستی ارسطو و نه شریعت‌مداری اهل کلیسا هیچ‌کدام به لحاظ محتوا با آنچه که در دوره جدید، یعنی پس از ظهور هابز و لاک، به عنوان لیبرالیسم خوانده شده، تفاوت ماهوی ندارند و آنچه که با عنوان جامعه باز در لیبرالیسم بعدی و یا مردم‌سالاری لیبرال قرائت شد، مسئله‌ای شکلی است و نه محتوایی؛ که می‌توان مجدداً در آراء فیلسوفان قدیم مورد بازخوانی قرار داد؛ و نیز در تنظیم روابط ولایت امور میان فرمانروا و مردم، نزد فیلسوفان جدید بازتفسیر کرد و آن را در پروژه تحول مردم‌سالاری جدید ارتقاء داد.

فصل ۲

حکومت مردم بر مردم

در این فصل به اجمال، چستی مفهوم کلاسیک دموکراسی در نظام یونانی و دوره میانه مورد بحث قرار می‌گیرد. دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم در وضع یونانی خود، وضعی مطلوب برای سوفیست‌های نسبی‌گرا و وضعی نامطلوب برای سقراطیان بود. با وجود این نمی‌توان قضاوت کرد که مخالفت سقراطیان با دموکراسی معلول ماهیت دموکراسی بود؛ یا اینکه آن‌ها با مدلی از دموکراسی که در اینجا با عنوان دموکراسی یونانی نامیده شده است، مخالف بودند. همین‌طور روشن نیست که حکومت الهی در دوره میانه، حداقل به لحاظ نظری، تا چه حدی با دموکراسی به مفهوم متعارف، همپوشانی یا اختلاف داشته است. یا در آنجا که با دموکراسی، میانه خوبی نداشته است، چه تفاوتی با مضامین ضد ارزشی اعمال به ظاهر دموکراتیک عصر ما دارد؟

۱. وضع دموکراتیک

پروتاگوراس معتقد بود که «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس چیزهایی

که هست و مقیاس چیزهایی که نیست.^۱ وضعیتی که می‌توان تا حدّ زیادی دموکراسی یونانی را بر پایه آن تحلیل کرد. اجتماع سیاسی کوچکی در آتن، شامل بردگان، اقلیت‌ها و شهروندان، که هر کدام تقریباً یک سوم جمعیت دولت شهر آتن، یعنی در حدود ۱۰۰۰۰۰ نفر را در بر می‌گرفت. برده‌ها، اقلیت‌ها نقشی در حکومت نداشتند؛ اگرچه در احوال شخصی زندگی آزاد بودند، اما شهروند محسوب نمی‌شدند. در واقع قدرت در دست شهروندان متشکل از بازرگانان، حرفه‌مندان و کشاورزان بود که با حق رأی خود می‌توانستند در امور سیاسی دولت شهر مداخله کنند و از این طریق، و تنها به واسطه حضور خود؛ یعنی ویژگی دموکراتیک نظام سیاسی مختار، منابع قدرت و ثروت را تحت نظارت قرار دهند؛^۲ شرایطی که مورد تأیید مکتب سقراط نبود.

امروزه واژه مردم‌سالاری در ادبیات جدید، بر خلاف ادبیات کلاسیک قدیم، معنا و مفهومی شایع و مردم‌پسند یافته است و از این‌رو مورد استفاده بسیاری از حاکمان و نظام‌های سیاسی جهان، از طیف‌های مختلف، لیبرال، غیرلیبرال، نظام‌های سکولار و دینی، قرار گرفته است. تا حدّی که مخالفت با آن، هم از جانب عالمان سیاسی و هم سوی گروه‌های اجتماعی از طریق رسانه‌های جمعی و هم از سوی نظام سیاسی حاکم در امر سیاست و هم در عرصه حوزه عمومی و نظام شهروندی، بعضاً بازتابی در حدّ ترک عمل اخلاقی و انجام عمل مخالف با قوانین طبیعی و انسانی دارد. به وجهی که حاکمان و باورمندان اغلب نظام‌های سیاسی امروز جهان اعم از نظام‌های عقل‌محور، شریعت‌محور و طبیعت‌محور، به هر طریق اصرار دارند که نظام سیاسی خود را دموکراتیک و یا حداقل به‌لحاظ جوهری و روشی

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، یونان و روم، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)، صص. ۱۰۶. نیز ن. ک. به: جورج کلوککو، تاریخ فلسفه سیاسی، دوران کلاسیک، ترجمه: خشایار دیهیمی، (تهران: نی، ۱۳۸۹)، ص ۵۴.

2. George H. Sabine, *History of Political Theory*. (New York: Holt, Rinehart, Winston, 1963), pp. 4-9, 15.

«دموکراتیک» جلوه دهند. و از این رو، گروه‌های سیاسی نیز تلاش می‌کنند تا در عرصه رقابت و تعامل، از محور مردم‌سالاری، حداقل در سپهر نظر، دور نشوند. مطالعه اینکه چرا و چگونه «روش‌های دموکراتیک حکومت» در ابتدا مغضوب، حداقل با قرائت امروز از تاریخ بودند، اما به تدریج و در طول جریان‌های طولانی سیاسی، اجتماعی، تاریخی از سوی عموم مردم پذیرفته و از سوی حاکمان نظام‌های سیاسی و اجتماعی برگرفته و احتمالاً به ایشان تحمیل شد، یکی از موضوعات، تاریخ اندیشه سیاسی است. مرور اجمالی ادبیات دموکراسی از یونان قدیم تا به مردم‌سالاری‌های پیشرفته امروز به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه این اندامواره دولت به تعبیر سقراطیان در دوره جدید، به تعبیر هابز، به ماشینی تبدیل شد که هدایت آن ماشین، یا لویاتان غول‌آسا، که به مراتب از انسان بزرگ‌تر و با شعورتر بود، از توان انسان، به‌منزله فرد واحد صاحب قدرت، خارج شد.^۱ اگر جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفده، در مقدمه کتاب *دو رساله حکومت*، تلویحاً اظهار می‌کند که دیگر آن‌چنان که سر رابرت فیلمر و مدافعان وی اصرار دارند، نباید به دنبال فرد صالح بود بلکه باید نگران چگونگی وضع حکومت بود، در واقع پاسخی به جریان مردم‌سالاری خودافزاینده است. اگرچه که معنای مردم‌سالاری در جهان امروز با آنچه که افلاطون به‌عنوان دشمن آن، حداقل به تعبیر کارل ریموند پوپر، با آن جدال می‌کرد، به‌شدت متفاوت شده است.^۲ نکته دیگر که به نظر نمی‌آید نکته جدیدی باشد، اما کمتر در ادبیات سیاسی به آن اشاره شده، یکی حضور عقل در معادلات زندگی، نه صرفاً به‌جهت فلسفی، بلکه ماهیتاً دینی است؛ که در دوره جدید مسلم و بدیهی پنداشته شده است و دیگری، گسترش علم است که منطقی‌جدا از عامل

۱. در خصوص تفصیل این مطلب ن. ک. به: فرشاد شریعت، «لیبرالیسم، سکولاریسم و غرب جدید»، *دانش سیاسی*، سال ششم، شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۸۴-۶۱.

۲. آراء و نظرات پوپر در این خصوص با عنوان کتابی به نام *جامعه باز و دشمنانش* در ایام جنگ جهانی دوم توسط انتشارات راتلج در انگلستان به چاپ رسید.

Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, (United Kingdom: Routledge, 1945).