

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

لیبرالیسم و محافظه کاری

بشیریه، حسین، ۱۳۳۲ -

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم / حسین بشیریه. -
تهران: نشر نی، ۱۳۷۶-۱۳۷۸.
۲ ج. نمودار.

ISBN 964-312-270-0 (ج. ۱)

ISBN 964-312-453-3 (ج. ۲)

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. اندیشه‌های سیاسی مارکستی. -
ج. ۲. لیبرالیسم و محافظه‌کاری.

۱. علوم سیاسی - تاریخ - قرن ۲۰. ۲. دانشمندان علوم سیاسی
- قرن ۲۰. ۳. مارکسیسم. ۴. آزادیخواهی. ۵. محافظه‌کاری.
الف. عنوان.

۳۲۰/۵

JA ۸۳ / ب ۵ ت ۲

*۷۶-۱۱۳۷۳ م

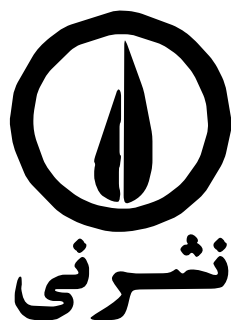
کتابخانه ملی ایران

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

جلد دوم

لیبرالیسم و محافظه کاری

حسین بشیریه





نشرونی

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (۲)
لیبرالیسم و محافظه‌کاری
حسین بشیریه

تعداد ۲۰۰۰ نسخه
قیمت ۱۲۰۰۰ تومان
لیتوگرافی باختر
چاپ و صحافی سپیدار
ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۳ ۴۵۲ ۳۱۲ ۹۶۴

www.nashreny.com

تقديم به انوشيروان بشيريه

فهرست مطالب

۹	بخش اول: لیبرالیسم در قرن بیستم
۱۱	گفتار اول: زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم
۳۲	گفتار دوم: نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم
۵۸	گفتار سوم: کارل پوپر
۸۰	گفتار چهارم: فریدریش هایک
۹۶	گفتار پنجم: آیزایا برلین
۱۱۴	گفتار ششم: جان رالز
۱۳۱	گفتار هفتم: هانا آرنت
۱۵۸	گفتار هشتم: لیبرالیسم و ایدئولوژی و معرفت علمی
بخش دوم: محافظه‌کاری در قرن بیستم	
۱۷۱	گفتار اول: اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم
۱۷۳	گفتار دوم: نسل قدیم محافظه‌کاران قرن بیستم
۱۹۶	گفتار سوم: اورنگ‌گایی گاست
۲۱۷	گفتار چهارم: دو ژوونل، مونی، ویل
۲۳۳	گفتار پنجم: لئو اشتراوس: فیلسوف محافظه‌کار
۲۵۱	گفتار ششم: مایکل اوکشات
۲۶۷	گفتار هفتم: سازش‌ها و ستیزه‌های مذهب و مدرنیته در غرب
۲۸۲	گفتار هشتم: از محافظه‌کاری تا هرمنیوتیک و پست‌مدرنیسم
۲۹۹	فهرست منابع
۳۱۵	فهرست راهنمای نامها
۳۱۹	

بخش اول
لیبرالیسم در قرن بیستم

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم

برخی از نویسندگان مفاهیم لیبرالیسم و دموکراسی و اندیشه‌های مربوط به آن دو را، با وجود نزدیکی بسیار، جداگانه مطرح و بررسی می‌کنند. اندیشه‌های لیبرالی و دموکراتیک مبادی و منابع مشترکی دارند، اما در کاربرد تاریخی آن‌ها پیچیدگی‌هایی پدید آمده است. در اینجا نخست آن دو مفهوم را به‌طور اجمالی جداگانه بررسی می‌کنیم. با این حال باید در نظر داشت که گرچه تمیز میان آن دو در تحلیل ممکن است، حفظ چنین تمایزی در عمل و واقعیت دشوار است. اندیشه‌های لیبرالی مبنای فلسفی و نظری نظام‌های دموکراتیک غرب است. به این مفهوم، دموکراسی تحقیق عینی و تعدیل شده نظریه لیبرالیسم است. جوهر لیبرالیسم تفکیک حوزه‌های دولت و جامعه، و تحدید قدرت دولت در مقابل حقوق فرد در جامعه است. لیبرالیسم از آغاز کوششی فکری به منظور تعیین حوزه خصوصی (فردی، خانوادگی، اقتصادی) در برابر اقتدار دولتی بوده است؛ و به عنوان ایدئولوژی سیاسی، از حوزه جامعه مدنی در برابر اقتدار دولت و بنابراین از دولت مشروطه و مقید به قانون و آزادی‌های فردی و حقوق مدنی، به ویژه مالکیت خصوصی، دفاع کرده است. برطبق اصول لیبرالیسم حق دولت برای دخالت در زندگی خصوصی و مدنی باید با قیودی نیرومند و مشخص محدود گردد. اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان‌ها از خرد بهره‌مندند، و خردمندی ضامن آزادی فردی است؛ و فرد تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود چنان‌که می‌خواهد زندگی کند. خردمندی و آزادی فکر دو جزء جدایی‌ناپذیرند. سلب آزادی از فرد به معنی نفی خردمندی اوست؛ و نفی توان خردورزی انسان به نفی آزادی او می‌انجامد. فرد نابخرد و دربند باید به حکم عقل

برتر زندگی کند، خواه این خرد برتر در سنت و مذهب جست‌وجو شود خواه در ایدئولوژی سیاسی. برطبق اصول لیبرالیسم، آزادی فردی در وجوه گوناگون ضامن تأمین مصالح راستین فرد و جمع و لازمه شأن و شرف آدمی در مقام موجود خردمند است. از همین رو ابتکار فردی و خصوصی باید در همه حوزه‌های زندگی پاسداری و پر توان گردد. از همین جاست که بر مخالفت شدید لیبرالیسم با دخالت دولت در زندگی اقتصادی تأکید می‌شود. البته این تنها جزئی از ضدیت کلی با مداخله دولت در زندگی جمعی است که به ویژه مخالفت با دخالت در زندگی فکری را در بر می‌گیرد. دفاع از حقوق اساسی افراد (بر طبق قوانین موضوعه)، حمایت از نظام نمایندگی، مقید ساختن شیوه اعمال قدرت به قیود قابل اجرا، انتخابی شدن مناصب، تأکید بر ضرورت تفکیک قوا و غیره - همگی از اصول اساسی لیبرالیسم نشئت می‌گیرند.

البته چنان‌که بعداً بیشتر توضیح می‌دهیم، آزادی فردی و محدود کردن قدرت دولت، به‌عنوان دو اصل اساسی لیبرالیسم، گرچه مکمل یکدیگرند، گاه با هم تعارض پیدا می‌کنند؛ به این معنی که گاه حفظ و توسعه حوزه آزادی فردی منوط به دخالت دولت می‌شود. از همین رو دموکراسی، به‌عنوان تحقق لیبرالیسم، در عمل متضمن حمایت از دخالت‌های دولت در حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی بوده است. بنابراین لیبرالیسم دموکراتیک به معنی رایج در قرن بیستم با لیبرالیسم اولیه در قرن نوزدهم تفاوت‌هایی دارد. بی‌تردید دولت‌های لیبرال - دموکرات در قرن گذشته و این قرن سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی مختلفی داشته‌اند؛ و حتی برای دفاع از حقوق اجتماعی طبقات فرودست به سیاست‌های رفاهی و دخالت در اقتصاد روی آورده‌اند. از این رو صرف مداخله دولت در اقتصاد به هر دلیل هر چند مغایر اصل اساسی لیبرالیسم، یعنی اقتصاد آزاد، است؛ دیگر خصوصیات دولت لیبرال را نفی نمی‌کند. دولت‌های سوسیال - دموکرات هم به این معنای گسترده کاملاً لیبرال‌اند. به‌طور خلاصه باید گفت که لیبرالیسم در عمل بسیار ناخالص‌تر از لیبرالیسم به‌عنوان فلسفه و نظریه بوده است. برای ساده کردن مطلب می‌توان از دو نوع لیبرالیسم سخن گفت: اول، لیبرالیسم اقتصادی به مفهوم رایج، که به معنی حفظ بازار آزاد و رقابتی است و ممکن است در دولت‌های دیکتاتور و فاشیست هم برقرار باشد؛ دوم، لیبرالیسم فرهنگی، به معنی آزادی اندیشه و بیان، که امکان دارد در نظام‌هایی با اقتصاد دولتی نیز وجود داشته باشد. لیبرالیسم در اندیشه‌های سیاسی بیشتر به مفهوم فلسفه آزادی در معنای فرهنگی آن به‌کار رفته است، اما در اندیشه‌های اقتصادی بر مفهوم اقتصادی آن بیشتر تأکید می‌گردد. از این رو مداخله دولت

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم ۱۳

دموکراتیک در اقتصاد را نمی‌توان نقص لیبرالیسم به معنی وسیع دانست، بلکه به یک معنی مکمل اصول لیبرالیسم است. به هر حال این نکته را باید همواره در نظر داشت که دخالت دولت دموکراتیک در اقتصاد هیچ‌گاه به از میان بردن نظام سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی بر وسایل تولید نیانجامیده و همواره در جهت اصلاح و ترمیم نظام بوده است. از همین رو بیشتر لیبرال‌ها، به‌ویژه در کشورهای اروپایی، امروزه جزو نیروهای راست و محافظه‌کار به شمار می‌آیند؛ و آزادی اقتصادی را شرط تحقق آزادی‌های دیگر می‌دانند. به نظر آنان آزادی سیاسی تنها در نظام سرمایه‌داری تحقق می‌پذیرد؛ لذا در چنین دیدگاهی آزادی پیش از برابری شرط دموکراسی است و حتی ایجاد برابری از طرق مصنوعی و سیاسی مخل آزادی، لیبرالیسم، و دموکراسی است.

این معنای محدود لیبرالیسم را، چنان‌که قبلاً اشاره شد، نمی‌توان در توصیف وضع نظام‌های لیبرال-دموکرات معاصر به کار برد. لیبرالیسم در مفهوم اصلی آن پدیده‌ای قرن نوزدهمی است. در حالی که لیبرالیسم به معنایی که در دولت رفاهی پیدا کرده با اصول دموکراسی، به‌ویژه اندیشه برابری سیاسی و اقتصادی، درآمیخته است. البته امروزه، در اواخر قرن بیستم، با افول دولت‌های رفاهی و گرایش به سیاست‌های لیبرالیسم اقتصادی تحت عنوان ایدئولوژی نئولیبرالیسم تعارض‌های لیبرالیسم با دموکراسی بارز شده است؛ هرچند باز هم باید تکرار کرد که لیبرالیسم در این مورد محدود به مفهوم اقتصادی آن به کار می‌رود. بدین سان لیبرالیسم، که در دوران دولت‌های رفاهی فاقد موضع اجتماعی و اقتصادی به نظر می‌رسید، با پیدایش نئولیبرالیسم بار دیگر در این زمینه‌ها موضع گرفته است. البته طرفداران دموکراسی به مفهوم دولت رفاهی آن مواضع لیبرالیسم اقتصادی و نئولیبرالیسم را ارتجاعی می‌دانند. بی‌تردید از نظر تاریخی و مفهومی، لیبرالیسم پیش از دموکراسی با سرمایه‌داری درآمیخته بوده است. دموکراسی به مفهوم مدرن آن هیچ‌گاه به اندازه لیبرالیسم مبین ایدئولوژی و منافع طبقات مسلط جامعه سرمایه‌داری نبوده است. به این ترتیب گرچه لیبرالیسم در مفهوم فرهنگی و فلسفی آن زمینه اصلی اندیشه‌های دموکراتیک و حتی سوسیالیستی است، از نظر اقتصادی به نظام سرمایه‌داری نزدیک است. با این حال چنان‌که می‌دانیم، منتقدان نظام‌های دموکراتیک میان دموکراسی و لیبرالیسم به مفهومی که گفتیم، تفاوتی قایل نمی‌شوند؛ و دموکراسی‌های مدرن را مظهر ایدئولوژی و منافع طبقات مسلط سرمایه‌دار می‌دانند. هر چند چنین اتفاقی شایسته تأمل است، باید به یاد داشت که با رشد نیروهای مردمی و توسعه دموکراسی وابستگی دولت به طبقات مسلط (در مقایسه با عصر لیبرالیسم) کاهش می‌یابد؛ به‌ویژه پیدایش جنبش‌ها و

اتحادیه‌ها و احزاب کارگری سلطه طبقات مسلط بر دستگاه دولت را تعدیل کرده است. حتی باید گفت که لیبرالیسم از آغاز به پذیرش اندیشه برابری روی خوش نشان داده و به تدریج اندیشه دموکراسی را در مفهوم وسیع آن پذیرفته است. از این دید، دموکراسی زاده لیبرالیسم است. به طور کلی لیبرالیسم در مفهوم گسترده آن، به منزله میراث عمده تمدن غرب، زمینه فکری دموکراسی، سوسیال-دموکراسی، و سوسیالیسم به شمار می‌رود؛ اما در مفهوم محدود اقتصادی آن ایدئولوژی احزاب و دولتهای خاصی است که از اقتصاد بازار در معنای کلاسیک آن حمایت می‌کنند.

از دیدگاه فلسفه سیاسی، لیبرالیسم در معنای وسیع آن، فلسفه افزایش آزادی فردی در جامعه تا حد ممکن است؛ و دشمن اصلی آن تمرکز قدرت است که بیش‌ترین آسیب را به آزادی فرد می‌رساند. از دیدگاه لیبرالی، فرد بر جامعه و مصلحت فردی بر مصلحت اجتماعی اولویت دارد. درحقیقت، لیبرالیسم نه تنها ایدئولوژی سیاسی بلکه نوعی راه‌زندگی است. به این معنا، لیبرالیسم از آغاز همزاد و همراه سکولاریسم جداانگاری دین از دولت)، مدرنیسم یا سنت‌ستیزی، فلسفه اختیار یا جبرستیزی، بازار آزاد، رقابت کامل، فردگرایی، مشارکت سیاسی، نظام نمایندگی، عقل‌گرایی، ترقی‌خواهی و علم‌گرایی بوده است. تأکید بنیادی لیبرالیسم بر حفظ تنوع در همه حوزه‌های زندگی است. از همین رو لیبرالیسم ضد وحدت‌گرایی^۱، تمرکزگرایی، انحصارگرایی، و اقتدارگرایی است. در لیبرالیسم فرد و غایات او اصل و نهادهای اجتماعی از جمله دولت وسایل تأمین آن‌هاست. از دیدگاه لیبرالی، قدرت خالی از هر گونه ویژگی مقدس و احترام‌برانگیز است. به همین جهت لیبرالیسم با اشکال سنتی قدرت ضدیت خاصی دارد؛ و به‌ویژه با هر گونه نخبه‌گرایی (مبتنی بر حسب و نسب، مذهب، اشرافیت فکری و غیره) مخالفت می‌ورزد؛ و از بسط حیطه اختیار و انتخاب فرد تا حد ممکن دفاع می‌کند. لیبرالیسم با هر گونه سنت دست و پاگیر که اختیار و قدرت بازاندیشی فرد را محدود کند مخالف است. البته لیبرال‌ها با حفظ این اهداف اساسی در طی زمان در نهادها و وسایل لازم برای رسیدن به آن‌ها تجدیدنظر کرده‌اند؛ و به همین دلیل گفتیم که دموکراسی و حتی سوسیال-دموکراسی از لیبرالیسم برآمده و اهداف و اصول کلی آن را با مقتضیات متغیر نظام اجتماعی-اقتصادی سازش داده‌اند.

از نظر تاریخی، لیبرالیسم به معنای وسیع آن نخست در مقابل سلطه مذهبی و سپس در

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم ۱۵

برابر سلطه سیاسی حکام خودکامه پدید آمد. مقابله آن با سلطه مذهبی کلیسا آن را با جنبش ملی‌گرایی اولیه نیز عجین ساخت. با این حال لیبرالیسم با خودکامگی حکام مطلقه نوساز و ملی‌گرا و ضد کلیسا نیز به مقابله برخاست. مهم‌ترین خواست لیبرال‌ها در مقابل حکام مطلقه محدود کردن قدرت آنان به قانون بود که عمدتاً از طریق انقلابات حاصل شد و در اسناد مهمی چون منشور حقوق انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ انگلستان، اعلامیه استقلال ۱۷۷۶ آمریکا، و اعلامیه حقوق انسان و شهروند مجلس انقلابی فرانسه در ۱۷۸۹ تجلی یافت؛ مثلاً به موجب اعلامیه اخیر «انسان‌ها آزاد و از نظر حقوق برابر خلق شده‌اند... هدف جامعه سیاسی حفظ حقوق انسان است... این حقوق عبارت است از: آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در مقابل ستم... آزادی قدرت انجام دادن هر کاری است که به دیگران آسیب نرساند... هیچ کس را نمی‌توان به جرم عقیده‌اش آزار داد...»

مهم‌ترین مفهوم نظری اندیشه لیبرالیسم قرارداد اجتماعی است که بر طبق آن، حکومت مؤسسه‌ای مصنوعی است و مردم آن را برای تأمین نظم و امنیت و تحصیل آسان‌تر حقوق خود ایجاد می‌کنند. به‌طور خلاصه مهم‌ترین اصول لیبرالیسم در مفهوم وسیع آن را می‌توان در اعتقاد به ارزش برابر همه انسان‌ها، استقلال اراده فرد، عقلانیت و نیک نهادی انسان، حقوق طبیعی و سلب‌نشدنی، وضعی بودن نهاد دولت، و محدودیت قدرت حکومت به قانون موضوعه یافت. مبارزه با استبداد اعم از طبقاتی، توده‌ای، مذهبی، و حزبی همواره هدف اصلی لیبرال‌ها بوده است.

از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، لیبرالیسم ایدئولوژی طبقه بورژوازی نوپایی بود که به مخالفت با دولت‌های مطلقه اروپایی برخاسته و خواهان تحدید قدرت خودکامه به قانون بود. همچنین از نظر تاریخی، تأکید لیبرالیسم بر فرد و خردمندی او ریشه در اندیشه‌های مسیحی دارد؛ به‌ویژه آنچه این مذهب در زمینه برابری و قانون و حقوق طبیعی از مکتب رواقیون گرفته است. از نظر فلسفه سیاسی می‌توان استدلال کرد که اندیشه اصلی لیبرالیسم در زمینه تفکیک حدود جامعه و دولت از فلسفه توماس هابز به‌وجود آمده است. با وجود مطلق‌گرایی نظریه هابز، ریشه اولیه شناسایی حوزه‌ای جدا از حوزه دولت، در حکم قدرت عمومی یا انسان مصنوعی، را باید در آن جست. در این حوزه جدا از دولت همه افراد با هم برابرند و هر کس در جهت تأمین منافع شخصی خود تلاش می‌کند و نفع‌جویی اساسی‌ترین انگیزه عمل است. وقتی افراد حقوق مطلق خود را در وضع طبیعی به قیدرتی برتر واگذار می‌کنند یک حوزه عمومی و یک حوزه خصوصی (دولت و جامعه) به صورتی مشخص و مشروع ایجاد می‌شود. چنین امری نتیجه

قرارداد اجتماعی است. حاکم باید حقوق جامعه مدنی، به ویژه حق مالکیت و حیات و تشکیل خانواده، را پاس بدارد. بدین سان نظریه هابز گرچه از لحاظ نتایج سیاسی غیر لیبرالی است (چون قدرت دولت حدی ندارد)، به لحاظ موضعش درباره ماهیت و ریشه دولت لیبرالی است؛ و فرض اساسی آن تفکیک جامعه و دولت و انتقال حقوق جامعه به دولت است. آزادی از نظر هابز تنها تحت لوای لویاتان تحقق می‌یابد. لویاتان قدرت مطلق دارد، لیکن ضامن آزادی‌های فردی است: دولت همانند دیواره‌های راه است که منظور از ایجاد آن متوقف کردن مسافران نیست، بلکه راهنمایی و جلوگیری از گمراهی آنان است. لویاتان نمی‌تواند فرد را به پذیرفتن عقیده‌ای وادار کند، زیرا اندیشه آزاد است. لویاتان تنها بهایی است که باید در ازای برقراری صلح و نظم و آرامش پرداخت. لویاتان به هر حال مصنوعی و ناشی از رضایت عامه و خالی از هر رمزوراز است. غایت دولت نیز خدمت به فرد و تأمین صلح و آسایش اوست. غایت جامعه سیاسی تأمین مصلحت دولت نیست، بلکه تأمین مصلحت فرد است. جان لاک نیز همانند هابز دولت را محصول قراردادی اجتماعی برای پایان بخشیدن به وضع طبیعی می‌داند؛ اما برخلاف وی، بر آن بود که انسان حتی در وضع طبیعی از حقوق طبیعی برخوردار بوده و دولت هم به منظور پاسداری از آن تأسیس شده است. در نتیجه، فرد حق دارد در برابر هر قدرت خودکامه‌ای که ناقض حقوق طبیعی او باشد به پا خیزد. لاک بزرگ‌ترین فیلسوف مکتب لیبرالیسم و جوهر اندیشه او کوشش برای تحدید قدرت خودکامه است. از دید لاک دولت صرفاً وسیله‌ای برای دفاع از حقوق جامعه است. جامعه پیش از دولت وجود داشته است؛ و همه حقوق آن به دولت واگذار نمی‌شود. قدرت دولت محدود به تأمین منافع و علایق جامعه است. در وضع طبیعی انسان از قدرت مافوق بر روی زمین آزاد است، اما تابع قانون طبیعت است؛ و حقوق طبیعی، به ویژه حق زندگی و مالکیت، ناشی از قانون طبیعی است. با این حال در وضع طبیعی گرچه جنگ نیست، صلح هم تضمینی ندارد؛ و از این جاست که قراردادی برای ایجاد جامعه مدنی یا دولت بسته می‌شود. به نظر لاک مهم‌ترین هدف افراد از ورود به جامعه مدنی و تبعیت از دولت حفظ مالکیت است. حکومت به طور کلی وکالتی است از جانب مردم و محصول قرارداد است نه طرف آن. پس از لاک، منتسکیو و آدام اسمیت مبانی حقوقی و اقتصادی لیبرالیسم را در آثار خود مطرح کردند. منتسکیو از تفرق قدرت و حقوق فئودالی در مقابل دولت مطلقه لویی چهاردهم دفاع می‌کرد؛ و مستبدان را به وحشیانی تشبیه می‌کرد که برای خوردن میوه درخت را از جا می‌کنند (کنایه به لویی چهاردهم که به زعم منتسکیو می‌خواست برای

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم ۱۷

تحکیم قدرت مطلقه خود ریشه خانواده‌های بزرگ فرانسه را از جا درآورد). منتسکیو برای تحدید قدرت خودکامه بهترین قانون اساسی یا حکومت را آن می‌دانست که از سه عنصر فردی (پادشاه)، اشرافی (نجبا)، دموکراتیک (مجمع طبقات سه گانه) تشکیل شده باشد. از نظر او مهم‌ترین ویژگی این حکومت تفکیک قوا و نظارت قوا بر یکدیگر بود. وی همچنین از جدایی دولت از کلیسا و نظارت آن‌ها بر یکدیگر حمایت می‌کرد.

در قرن هجدهم تامس پین (۱۷۳۷-۱۸۰۹) در آثار خود جامع‌ترین تعبیر از اصول لیبرالیسم اولیه را به دست داد. وی درگیر مبارزه برای انقلاب استقلال آمریکا و انقلاب فرانسه بود. پین در کتاب عقل سلیم^۱ (۱۷۶۶) از جنبش استقلال آمریکا حمایت کرد؛ و در کتاب حقوق بشر^۲ (۱۷۹۳) به حکومت‌های اشرافی قدیم تاخت و دستاوردهای انقلاب فرانسه را ستود. به نظر او حکومت دموکراتیک به حکم عقل و قانون طبیعت ضرورت دارد؛ و چنین حکومتی ضامن حقوق طبیعی انسان است. به موجب قانون و حقوق طبیعی هر کسی حق دارد به حکم عقل خود برای زندگی اخلاقی، مذهبی، سیاسی، اقتصادی خود تصمیم بگیرد. پین، به‌ویژه در کتاب عصر عقل^۳ (۱۷۹۶)، از آزادی مذهبی دفاع و کلیسا را ریشخند کرد و اعلام داشت که «ذهن من کلیسای من است». وی همچنین اصل دولت کوچک را از قانون و حقوق طبیعی استنتاج کرد؛ و تنها وظیفه حکومت را حراست از حقوق طبیعی افراد می‌دانست. به نظر وی در حوزه اقتصادی نیز افراد می‌توانند بدون دخالت و حمایت دولت منافع خود را پی‌گیری کنند.

با این همه، در اندیشه‌های تامس پین نیز تداخلی میان اصول لیبرال-دموکراسی و ایدئولوژی‌های دیگر، به‌ویژه سوسیالیسم و رادیکالیسم، دیده می‌شود. اندیشه‌های او در عمل نیز الهام‌بخش جنبش طبقه کارگر انگلیس بود. همچنین پین از رفاه اجتماعی طبقات فرودست دفاع می‌کرد. وی تأمین اجتماعی را جزو حقوق طبیعی افراد می‌شمرد؛ و مالیات بر ارث و ثروت را مهم‌ترین منبع تأمین هزینه‌ها می‌دانست.

به‌طور کلی جنبش فکری لیبرالیسم در قرون هفدهم و هجدهم انقلابی نظری ایجاد کرد؛ و اندیشه تحدید قدرت به قانون، قراردادی بودن ماهیت دولت، آزادی کار و مال از هرگونه قید فتوایی را به ارمغان آورد. در آن قرون، اندیشه‌های لیبرالی مبنای اصلی انقلابات و اصلاحات بزرگی بود که در اروپا اتفاق افتاد. نظام اقتصادی و اجتماعی‌ای که

1. *Common Sense*

2. *The Rights of Man*

3. *The Age of Reason*

پس از آن‌ها برقرار گردید ترجمان آرمان‌ها و اندیشه‌های لیبرالی بود. با این حال در آن دوران تنها طبقات تاجریشه از تحولات سود بردند؛ و ایدئولوژی لیبرالیسم بازتاب منافع آن‌ها بود. اما بعدها مبارزات اجتماعی برای بهره‌مندساختن دیگر طبقات جامعه از دستاوردهای انقلابات لیبرالی به تدریج اندیشه لیبرالیسم را دموکراتیک‌تر کرد. پس از انقلابات سال ۱۸۴۸ لیبرالیسم می‌بایست خود را با مقتضیات دموکراسی جدید سازگار می‌کرد؛ و آرمان‌های اصلی لیبرالیسم و اندیشه برابری را به طبقات اجتماعی گسترده‌تری بسط می‌داد. پیروان لیبرالیسم که ایدئولوژی خود را با منافع طبقات مسلط در عصر سرمایه‌داری تجاری وفق داده بودند، اکنون می‌بایست با تأملی دوباره در آرمان‌های خود آن‌ها را با خواست‌های دموکراتیک سازش می‌دادند. بدین سان اندیشه برابری (سیاسی و اجتماعی) در کنار اندیشه آزادی در ایدئولوژی لیبرالیسم قوت گرفت. به‌طور کلی چنان‌که دیده‌ایم، در فلسفه لیبرالیسم حوزه عمومی از حوزه خصوصی تفکیک می‌شود و از حقوق جامعه مدنی، به‌ویژه حق مالکیت، در مقابل اقتدار دولتی حمایت و بر ضرورت تحدید قدرت دولت تأکید می‌شود؛ لیکن از نظرگاه لیبرالی، دولت در مقابل جامعه مسئولیت دیگری جز پاسداری از حقوق فردی ندارد. در مقابل، فلسفه دموکراسی، که به تدریج با تعدیل لیبرالیسم پدید آمد، بر اصل مسئولیت گسترده دولت در برابر جامعه برای تأمین نوعی برابری تأکید می‌کند. البته دولت نباید بیش از حداقل لازم و اجتناب‌ناپذیر در اقتصاد و فرهنگ دخالت کند، لیکن باید بکوشد تا حداکثر بهروزی و شادی را برای حداکثر مردم تأمین کند. بدین سان در دموکراسی دولت تنها از حقوق جامعه مدنی حراست نمی‌کند، بلکه در گسترش آن نیز مسئولیت دارد. از همین رو در دموکراسی تا حدی دخالت دولت ضرورت می‌یابد.

از نظر تاریخ اندیشه سیاسی، لیبرالیسم نخست در اندیشه‌های مکتب اصالت فایده و به‌ویژه جرمی بنتهام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) گرایشی دموکراتیک‌تر یافت. این مکتب از نیمه قرن هجدهم تا نیمه قرن نوزدهم در انگلستان اندیشه سیاسی مسلط بود؛ و متفکرانی چون دیوید هیوم، جیمز میل و بنتهام نمایندگان آن بودند.

از نظر بنتهام تنها توجیه وجود دولت این بود که امکان تحقق حداکثر سعادت را برای حداکثر مردم فراهم سازد. به‌طور مشخص‌تر بنتهام بر آن بود که بر طبق اصول اصالت فایده، نخست باید شادی و سعادت شخصی و سپس شادی و سعادت دیگری و پس از آن بیشترین شادی برای بیشترین عده و سرانجام بالاترین حد ممکن شادی و سعادت جستجو شود. عملی درست است که موجب توزیع و تعادل شادی و لذت میان عده بیشتری از

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم ۱۹

مردم گردد. هدف از تأسیس دولت حفظ و افزایش شادی و سعادت عمومی است. ببنتهام حقوق طبیعی را عقیده‌ای مهمل می‌دانست و تنها دولت را منبع حقوق فردی می‌شمرد، لیکن همان حقوق طبیعی فلاسفه لیبرال، به ویژه حق مالکیت خصوصی، را برای فرد قایل بود. با این حال به نظر ببنتهام هدف غایی دولت نه تأمین حداکثر آزادی بلکه تأمین حداکثر شادی و سعادت همگان است. آزادی باید تسلیم شادی و سعادت شود. از همین رو ببنتهام هوادار دموکراسی و برابری نسبی در مالکیت به منظور تأمین سعادت عمومی بود. به همین دلیل، برخی از شارحان اصل شادی اکثریت را مغایر فردگرایی لیبرالی و موافق دموکراسی غیرلیبرالی یا جمع‌گرا تلقی کرده‌اند. به عبارت دیگر، در اندیشه ببنتهام برخی تعارضات لیبرالیسم با دموکراسی آشکار شده است. چنین تعارضاتی در اندیشه جان استوارت میل بیشتر نمایان است.

جان استوارت میل مهم‌ترین نماینده فلسفه دموکراسی در قرن نوزدهم بود. میل برخلاف نظریه اقتصاددانان کلاسیک، استدلال می‌کرد که توزیع کالا و ثروت در جامعه تابع قوانین طبیعی تغییرناپذیر نیست؛ و از همین جا مسئولیت آگاهانه دولت در این زمینه استنتاج می‌شود. همچنین براساس اصول لیبرالیسم استدلال می‌کرد که حق شرکت در حیات سیاسی باید عمومی باشد. از دیدگاه میل مشارکت عامه مردم در زندگی سیاسی بهترین راه آموزش مدنی مردم نیز به‌شمار می‌رود. به‌طور کلی از دیدگاه جان استوارت میل، دموکراسی به معنی مشارکت عامه در سیاست بیش از لیبرالیسم، که به حکومت طبقه بورژوا انجامیده بود، به عدالت نزدیک است. از نظر میل فرجام منطقی لیبرالیسم دموکراسی است. دولت دموکراتیک می‌باید مسئولیت‌های گسترده‌ای را برای تأمین رفاه اجتماعی عموم و کاستن از شدت تعارضات طبقاتی بر عهده بگیرد. از این دیدگاه، دخالت دولت خود جزئی از سیاست لیبرالی است، زیرا هدف آن رفع موانع غیرارادی و ناخواسته‌ای است که بر سر راه کوشش‌های سودطلبانه فرد پدید می‌آید. میل برخلاف ببنتهام، استدلال می‌کرد که هدف انسان تنها شادی و لذت نیست؛ بلکه آزادی و شرافت و حیثیت آدمی برتر از آن است. دولت مؤسسه‌ای اخلاقی است و غایتی اخلاقی دارد که همان پرورش فضیلت در فرد است. به عبارت دیگر، آزادی تنها برای تأمین شادی و سعادت لازم نیست، بلکه لازمه رشد حیثیت انسانی است. اما آزادی به معنی رهایی فرد از هر گونه مداخله بیرونی نیست؛ در اعمال معطوف به خود (اعمال اخلاقی) البته مداخله دولت جایز نیست، اما در اعمال معطوف به دیگران دخالت قانون و دولت لازم است. بر این اساس تعقیب شادی و نفع شخصی، برخلاف نظر ببنتهام، به تأمین شادی و منفعت

جمعی نمی‌انجامد. بنابراین، دولت باید از طریق مداخله اقتصادی از تأثیر نابرابری‌های اجتماعی بکاهد و زندگی را برای توده مردم تحمل‌پذیر سازد. پس اصل تأمین شادی و سعادت برای حداکثر مردم خود مستلزم دخالت اقتصادی دولت است. با این حال، میل نگران آن بود که مبادا دموکراسی به استبداد اکثریت تبدیل شود. به نظر او دموکراسی عددی دموکراسی کاذبی است که تفاوت‌های طبیعی افراد را نادیده می‌گیرد.

در این جا می‌توان نتیجه گرفت که در تحول لیبرالیسم به لیبرال-دموکراسی آزادی منفی جای خود را آزادی مثبت می‌دهد. در لیبرالیسم اولیه آزادی به معنای امنیت جان و مال فرد از هر گونه تعدی و تجاوز خارجی (از جمله تجاوز دولت) است، در حالی که در لیبرال-دموکراسی آزادی یعنی توانایی انتخاب و قدرت برخورداری فرد از حقوق طبیعی؛ در این معنا، دولت هم مسئولیت می‌یابد که در صورت نیاز، به افزایش توان فرد کمک کند. در مفهوم اول، دولت شرط لازمی است که در آزادی اقتصادی فرد مداخله می‌کند، لیکن برای حفظ دارایی‌ها ضرورت دارد. اما در مفهوم دوم، دولت مؤسسه سودمندی به شمار می‌رود که می‌تواند ضایعات و ناروایی‌های ناشی از نظام بازار آزاد را جبران می‌کند. در لیبرالیسم اولیه، فرد باید به حال خود گذاشته شود تا بتواند در حداکثر آزادی ممکن به رقابت با دیگران پردازد، به ویژه فرد باید در حوزه اقتصادی برحسب انگیزه‌های سودجویانه خود عمل کند تا مصلحت فرد و جامعه به موجب قوانین طبیعی عرضه و تقاضا تأمین شود. ولی در مفهوم دوم، اندیشه آزادی اقتصادی نامحدود خود محدودیتی بر آزادی و ناقض اصول اساسی لیبرالیسم تلقی شده است. نظریه اصالت فایده‌بنتهام اندیشه آزادی فردی منفی را با اصل شادی و سعادت فردی در آمیخت؛ و بدین سان اصل آزادی را با اصل برابری افراد در برخورداری از شادی و سعادت تکمیل کرد. جان استوارت میل هم با بیان ضرورت دخالت دولت در امور چون: تشویق آموزش و پرورش، نظارت بر وضع اجتماعی کارگران، تأمین بهداشت همگانی و... بر تأمین آزادی مثبت به عنوان جزء اصلی لیبرال-دموکراسی تأکید دارد. بدین سان در اواخر قرن نوزدهم نویسندگان لیبرال به تدریج بر اهمیت و ضرورت دخالت دولت در امور جامعه برای تأمین آزادی و برابری افراد تأکید کردند؛ و لیبرالیسم منفی اولیه به نوعی لیبرالیسم مثبت تبدیل شد که سرانجام در قرن بیستم مبنای نظری پیدایش دولت رفاهی قرار گرفت. چنان‌که قبلاً اشاره شد، در قرن بیستم تا پیش از پیدایش جنبش و اندیشه نئولیبرالیسم، که بار دیگر از آرمان‌های لیبرالیسم اولیه حمایت می‌کند، لیبرال‌ها و لیبرالیسم به طور کلی گرایشی اصلاح‌طلبانه و دموکراتیک یافته بودند و از ساخت و

سیاست‌های دولت رفاهی حمایت می‌کردند. به عبارت دیگر، لیبرالیسم قرن بیستم بر ضرورت مشارکت سیاسی همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی، مبارزه با فقر و بیکاری، تحکیم نهاد مجلس، مسئولیت اجتماعی دولت (دولت مثبت) و جز آن پرداخته است. بدین سان لیبرالیسم از ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴ گرایش مثبت و دموکراتیک یافت. این نکته نیز شایسته تکرار است که جدا کردن لیبرالیسم از دموکراسی - چنان که درباره احزاب و گروه‌ها و رژیم‌های سیاسی ضرورت دارد - در بحث از اندیشه‌های سیاسی نه تنها لازم نیست، بلکه گاه تصنعی از کار درمی‌آید. چنان‌که قبلاً گفتیم، لیبرالیسم در معنای وسیع به منزله جنبش فکری عمومی سرچشمه دموکراسی، سوسیالیسم، رادیکالیسم، و اصلاح‌طلبی بوده و اصول آن با ایدئولوژی‌های سیاسی راست، چپ، و میانه سازگار شده است. اما در قرن بیستم لیبرالیسم به عنوان نظریه اجتماعی و اقتصادی مشخص و محدود تنها در اندیشه‌ها و عمل‌کرد نئولیبرالیسم تمایز روشنی با ایدئولوژی لیبرال-دموکراسی پیدا کرده است؛ و در این شکل هم شباهت بسیاری با محافظه‌کاری دارد و گاه عنوان محافظه‌کاری نو برای توصیف آن به کار رفته است (البته طبعاً نئولیبرال‌ها مفروضات اساسی محافظه‌کاری مانند اصالت حسب و نسب و خانواده و مذهب را نمی‌پذیرند). در واقع، نظریه لیبرالیسم که در قرن نوزدهم با توجه به محدودیت کارویژه‌های دولت به جامعه و بازار توجه کرده بود در قرن بیستم با افزایش اهمیت کارویژه‌های دولت مجبور شد نقش آن را در نظر بگیرد. همه لیبرال‌های قرن بیستم به اشکال مختلف ضرورت بازنگری در مسئله نقش اجتماعی دولت را احساس کرده و درباره آن نظر داده‌اند. به‌طور کلی چنین آرای با اصول لیبرالیسم درباره آزادی فرد از خودکامگی و سلطه سیاسی منافات ندارد. لیبرالیسم اساساً خواهان آزادی فرد از سلطه مذهبی، سیاسی، سنتی، طبقاتی و... بوده است؛ و اکنون که تمرکز قدرت اقتصادی در انحصارات موانع تازه‌ای برای آزادی فرد ایجاد کرده است توسل به دولت به‌مثابه عامل تعدیل با اصول اساسی لیبرالیسم مغایر نیست؛ و البته جوهر لیبرالیسم، تقابل آزادی و اقتدار، را نفی نمی‌کند. با توجه به گرایش فزاینده لیبرالیسم کلاسیک به اندیشه برابری و ضرورت دخالت دولت در قرن بیستم، امروزه باید تقابل اصلی را در میان لیبرال-دموکراسی یا سوسیال-دموکراسی از یک سو و گرایش‌های نئولیبرالی از سوی دیگر جست.

بنابر آنچه گفته شد، دموکراسی از حیث تاریخی پدیده و مفهومی غنی‌تر و گسترده‌تر از لیبرالیسم بوده است. معمولاً دموکراسی را متشکل از این عناصر می‌دانند: برابری حقوقی و سیاسی همه افراد؛ حاکمیت مردم؛ انتخابی بودن حکام؛ تفکیک قوا؛ اصل

حکومت اکثریت؛ تکثر ارزش‌ها و گروه‌های اجتماعی؛ مشارکت مستمر جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی؛ امکان تقنین در همهٔ زمینه‌ها به موجب رأی مردم و بدون توجه به حجیت سنت‌های دیرینه؛ اصالت عقل فرد در صلاح اندیشی دربارهٔ شیوهٔ زیست خود؛ مقید بودن حکومت به قانون موضوعه و غیره. تعدد عناصر دموکراسی تا حدود زیادی از این ناشی می‌شود که دموکراسی اصولاً نظام حکومتی است، در حالی که لیبرالیسم نظام فکری است. از همین رو دموکراسی مفهومی پیچیده و چند بعدی است؛ و ابهامی که در معنای آن وجود دارد ناشی از تأکیدی است که صاحب‌نظران و هواداران دموکراسی بر وجوه خاصی از آن می‌کنند. در عمل نیز اغلب حکومت‌ها برخی از وجوه دموکراسی را با برخی از وجوه رژیم‌های غیردموکراتیک (الیگارش‌ها، حکومت‌های اشرافی، نظام‌های استبدادی و غیره) ترکیب کرده‌اند. بعلاوه، پسوند‌های گوناگونی به دموکراسی افزوده‌اند که ناشی از ایدئولوژی‌های دیگر و اوضاع تاریخی بوده است: دموکراسی ارشادی؛ دموکراسی دینی؛ دموکراسی اجتماعی؛ دموکراسی واقعی؛ دموکراسی خلقی؛ دموکراسی خالص.

این که حکومت‌های گوناگون خود را دموکراتیک می‌خوانند، به دلایلی چندان شگفت‌آور نیست. نخست این که سنت اندیشهٔ دموکراتیک بسیار گسترده و مشحون از اندیشه‌های متفاوت و حتی متعارض دربارهٔ مبنای پیدایش دولت، نهاد انسان، کارویژه‌های حکومت و غیره است؛ و از همین رو هرکس می‌تواند برحسب منافع و نیاز خود از آن بهره‌برداری کند. در سنت فکری دموکراسی دربارهٔ منشأ دولت هم نظریهٔ قرارداد اجتماعی و هم نظریهٔ اصالت فایده وجود دارد؛ انسان هم موجودی کاملاً اخلاقی، عقلانی، و طبیعی به‌شمار می‌رود و هم موجودی صرفاً نفع‌طلب تلقی می‌شود؛ مثلاً یکی از اختلاف‌نظرهای عمده در خصوص نهاد نمایندگی این است که آیا نمایندگان باید نمایندهٔ خواست‌ها و عقاید مردم باشند یا نمایندهٔ منافعشان. بنتهام بر آن بود که مردم بهتر از هرکس منافع خود را تشخیص می‌دهند؛ و بنابراین نمایندگان باید نمایندهٔ عقاید آنان باشند. در مقابل، جان استوارت میل استدلال می‌کرد که نمایندگان نمی‌توانند صرفاً نمایندهٔ نظرهای گذرا و ناپختهٔ مردم باشند و باید نگاهی هم به منافع واقعی آنان داشته باشند. دلیل دوم این که مردم، برخلاف گذشته، دیگر نادان و عامی و نیازمند سرپرستی و هدایت نیستند؛ و در عصر جدید عملاً یا نظراً در صحنهٔ سیاست حاضر شده‌اند. ضمناً این که رهبران، هرچند خودکامه و مستبد، به آنان متوسل می‌شوند و مشروعیت خود را در هواداری آنان جستجو می‌کنند تا اندازه‌ای نشان از گرایش دموکراتیک حکومت دارد.

دموکراسی در مفهوم جدید هم نوعی حکومت است و هم نوعی جامعه. بدون وجود جامعه دموکراتیک یا مبانی اجتماعی دموکراسی حکومت دموکراتیک پایدار نیست در فلسفه سیاسی قدیم، دموکراسی اصولاً نوعی حکومت به شمار می‌رفت؛ در حالی که در فلسفه سیاسی عصر جدید مفهومی وسیع‌تر از حکومت دارد. بعلاوه، در فلسفه سیاسی قدیم به‌طور کلی نگاهی بدبینانه درباره دموکراسی، به‌ویژه دموکراسی ناب، وجود داشت؛ و اغلب از دموکراسی مرکب با عناصری از الیگارشی و حکومت اشراف (به شیوه‌ای که ارسطو عنوان کرده بود) حمایت می‌شد. دموکراسی ناب حکومت مردم نادان، و مستعد بی‌ثباتی و استبداد و مردم‌فریبی به‌شمار می‌رفت. در انقلاب فرانسه واژه دموکراسی مفهومی مثبت و مطلوب پیدا کرد. از دید موافقان و مخالفان، دموکراسی محصول انقلاب فرانسه است؛ هرچند دموکراسی ژاکوبینی یا اکثریتی که پس از انقلاب پدید آمد آمیزه‌ای از دموکراسی و دیکتاتوری انقلابی بود و از آرمان‌های دموکراسی لیبرالی فاصله بسیار داشت. البته هم انقلابیان فرانسه متوجه درهم شکستن نظام اشرافی و امتیازات طبقه اشراف بود؛ و دموکراسی خصلتی مبارزه‌جویانه و انقلابی داشت. در نتیجه، دموکراسی انقلابی فرانسه چهره‌ای توتالیتیر یافت و مخالفان آن را چیزی جز استبداد اکثریت تلقی نمی‌کردند. ژان ژاک روسو نظریه پرداز اصلی دموکراسی توده‌ای است. به نظر او، در دموکراسی توده‌ای اراده عمومی کاملاً متجلی می‌شود و اطاعت از اراده عمومی به معنی اطاعت از اراده خداست. از دید روسو، اراده عمومی قابل توکیل و تفویض نیست و مظهر منافع عمومی است. از دموکراسی انقلابی فرانسه و الگوی کلی آن، دموکراسی اکثریتی، بعدها بسیار انتقاد شد.

مهم‌ترین موضوع مشاجره برانگیز در دموکراسی برابری بوده است؛ و در همین مسئله میان دموکراسی و لیبرالیسم برخورد پیدا می‌شود. دموکراسی‌های ضد لیبرالی (خواه انقلابی یا خلقی) بر برابری بیش از آزادی تأکید کرده‌اند. بی‌شک ایجاد تعادل میان برابری و آزادی که از آرمان‌های اصلی فلسفه سیاسی است دقیق‌ترین و دشوارترین غایت دموکراسی بوده است. تأکید بر هر یک از دو آرمان آزادی و برابری به ترتیب موجب دوری از دموکراسی یا لیبرالیسم می‌گردد. بعلاوه، طرفداران اصالت فایده در قرن نوزدهم نیز که به جای برابری و آزادی بر غایت شادی و سعادت شهروندان تأکید می‌کردند به همان نسبت از آرمان‌های دموکراسی لیبرال دور می‌شدند. در حقیقت انقلابیان فرانسه هم در دموکراسی دیکتاتورمنشانه خود می‌خواستند آرمان آزادی را در ذیل غایت سعادت و شادی قرار دهند؛ و البته در رسیدن به این هدف از توسل به خشونت ابا نمی‌کردند. تنها

هواداران انقلاب شهروند و برابر به‌شمار می‌رفتند؛ مخالفان و دشمنان انقلاب شهروندان برابر محسوب نمی‌شدند.

از سوی دیگر، از دیرباز نویسندگان محافظه‌کارتر همواره نگران خطرهایی بوده‌اند که گسترش برابری برای آزادی به‌وجود می‌آورد. مثلاً آلکسی دو توکویل نویسنده اشراف‌مآب و محافظه‌کار فرانسوی براساس تجربه دموکراسی جکسونی آمریکا به نقد دموکراسی مدرن به‌طور کلی و گرایش آن به استبداد اکثریت، جامعه توده‌وار، و یک‌دست‌سازی سراسری مردم پرداخت. وی نگران گسترش اجتناب‌ناپذیر برابری در همه حوزه‌های حیات بود، و به‌ویژه برابری در قدرت و منابع آن را، که جوهر دموکراسی تلقی می‌شود، برای آزادی زیان‌بار و موجب پیدایش استبداد اکثریت یا نظام‌های استبدادی مبتنی بر حمایت توده‌ای می‌دانست. از نظر دو توکویل خطرهای نابرابری یا به عبارت روشن‌تر جامعه‌ای مرکب از افراد مشابه و همگون (جامعه توده‌ای)، برای آزادی از تهدیدهای آزادی برای برابری واقعی‌تر و جدی‌تر بود؛ و البته نویسندگان رادیکال و سوسیالیست همواره بر دومی تأکید کرده‌اند. از این دیدگاه، آزادی به مفهومی که در عصر لیبرالیسم مطرح می‌شد در حقیقت بیش از آزادی تجارت و بازار آزاد نبود. به‌طورکلی محافظه‌کاران از مخاطرات برابری برای آزادی و رادیکال‌ها از خطرهای آزادی برای برابری نگران بوده‌اند. برخی نویسندگان نیز از دیدگاهی فلسفی‌تر بر آن‌اند که میان آزادی و برابری ذاتاً تعارض وجود دارد. به عبارت دیگر، این تعارض صرفاً ناشی از ساخت جوامع امروز و توزیع نابرابر منابع اقتصادی نیست. ماکس وبر وقتی از تکثر تقلیل‌ناپذیر و تعارض و تناقض غایب اساسی زندگی انسان (آزادی، برابری، شادی، سعادت، امنیت، عدالت، رستگاری و غیره) سخن می‌گوید به چنین معنایی از تعارض نظر دارد. آیزایا برلین فیلسوف لیبرال انگلیسی نیز بر آن است که «انسان با مسئله انتخاب از میان اهدافی مواجه است که به یک میزان غایی و مطلق‌اند؛ و تحقق برخی از آن‌ها خواه ناخواه موجب قربانی شدن برخی دیگر می‌شود.»^۱

در قرن بیستم بیشتر لیبرال‌های راست‌گرا، مانند فریدریش هایک^۲ و رابرت نوزیک^۳ و ملتون فریدمن^۴ برابری را مخل آزادی و با آن جمع‌ناپذیر می‌دانند؛ و

1. David Held (ed.), *Political Theory Today*, London, Polity Press, 1991, p. 51.

2. Friedrich August Von Hayek

3. Friedrich August Von Hayek

4. Milton Friedman

سخن گفتن از عدالت اجتماعی را در جامعه مرکب از افراد آزاد موجب پیدایش قدرتی برتر و سلب آزادی انسان‌ها می‌شمارند. از سوی دیگر، اغلب لیبرال‌های چپ، مانند هارولد لاسکی و آر. اچ. تاوونی^۱ و جان دیوئی، منکر وجود تعارض میان آزادی و برابری‌اند و هر دو را اجزای آرمانی وسیع‌تر و دیرپاب‌تر می‌شمارند؛ و یا رشته‌های پیوندی میان آن دو جستجو می‌کنند. برخی از نظریه‌پردازان لیبرال معاصر نیز از برابری در آزادی و آزادی‌های افراد برابر سخن می‌گویند.

چنان‌که دیدیم، از دو مفهوم آزادی و برابری، دموکراسی بیشتر با رجوع به مفهوم برابری تعریف شده است؛ هرچند بهترین نظام سیاسی برای تحقق آزادی نیز به شمار می‌رود. با این حال ابهام مفهوم برابری موجب شده است که برخی نویسندگان آن را برحسب مفاهیم اساسی دیگری، مثل آزادی و مصلحت عمومی، توضیح دهند. یکی از مشکلات ایجاد ارتباط میان برابری و دموکراسی در این است که اگر برابری را اساسی‌ترین ارزش در دموکراسی بدانیم و اگر برابری معانی مختلف (برابری حقوقی، برابری اقتصادی، برابری سیاسی) داشته باشد، دموکراسی نیز با معانی مختلفی ظاهر می‌شود. بعلاوه، مفهوم دموکراسی از این نظر در طی زمان پویا و متحول می‌شود. در این میان برابری سیاسی، یعنی حق مشارکت در حیات سیاسی، به‌عنوان جوهر دموکراسی مدرن تجلی یافته است. برحسب میزان مشارکت می‌توان از درجات مختلف دموکراسی سخن گفت. برطبق مفهوم برابری سیاسی، هرکس در جامعه باید حق داشته باشد در تصمیم‌گیری‌های حکومتی که بر مصالح عامه اثر می‌گذارد شرکت کند. حق برابر همه افراد در مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی به معنی نقش یکسان همه آنها نیست؛ اما صرف حضور فرد در جامعه سیاسی موجب حق شرکت در حیات سیاسی برای اوست. مقید ساختن این حق به هر ملاحظه‌ای، از میزان ثروت و سواد گرفته تا خصال اخلاقی و فکری، از نظر هواداران دموکراسی غیر دموکراتیک است؛ هرچند برخی از منادیان اصلی دموکراسی، مانند جان لاک و جان استوارت میل، قیودی در این خصوص قایل شده‌اند و آنها را با تأکید بر حفظ نفع و مصلحت عام توجیه کرده‌اند. از دیدگاه دموکراتیک جامعه آزاد تنها در صورت پذیرش حق برابر همگان برای مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی تحقق می‌یابد؛ و این حق از ارزش ذاتاً یکسان همه افراد در جامعه سیاسی ناشی می‌شود. هیچ گروه اجتماعی نمی‌تواند به بهانه تبار والا، دسترسی به منابع حقیقت،

1. Richard Henry Tawney

برگزیده بودن و جز آن خود را از حیث حق مشارکت سیاسی برتر بشمارد. از لحاظ تاریخی، انقلاب فرانسه اندیشه حاکمیت مردم و نشأت گرفتن قدرت از اراده عامه را به عنوان یکی از اصول اساسی دموکراسی به قوت عرضه کرده است. براساس این اندیشه، قدرت مؤسس متعلق به مردم است و از طریق سازوکارهایی چون نظام نمایندگی و اصل اکثریت اعمال می‌گردد. منظور از قدرت مؤسس این است که مردم حق دارند از طریق نمایندگان خود قانون اساسی دولت و جامعه خود را، که همه قوانین از آن ناشی می‌شود، رأساً وضع کنند؛ بدون آن که ضرورتاً مقید به سنن و قواعدی باشند که خود در وضع آن‌ها نقشی نداشته‌اند. چنان‌که مازینی سیاستمدار دموکرات ایتالیایی می‌گفت ملتی که قوه مؤسس نداشته نباشد تنها اسماً ملت است. با این حال، چون اعمال مستقیم قدرت مؤسس به دست مردم به ندرت ممکن است؛ حق انتخاب نماینده و اعمال نظارت برحکام، به عنوان مظهر عملی اصل حاکمیت مردم، رایج شده است. از این رو دموکراسی قرن بیستم از نظر شکل سیاسی حکومتی است که در فواصل زمانی مشخص از طریق انتخابات عمومی و رقابت میان دو یا چند حزب تشکیل می‌شود و در دوران زمامداری تحت نظارت گروه مخالف قرار دارد. بنابراین لازمه دموکراسی، به معنی حاکمیت مردم، وجود احزاب متعدد و گروه‌ها یا تکرگرای سیاسی است که مانع از آن می‌گردد که نمایندگان مردم و حکومت از مسیر حاکمیت مردمی خارج شوند؛ به ویژه این واقعیت که سازمان پیچیده احزاب در دموکراسی‌های معاصر مانع از نظارت مستقیم مردم بر نمایندگانشان می‌شود بر اهمیت تعدد گروه‌ها و احزاب می‌افزاید. از همین رو نظام چند حزبی و مخالفان سازمان یافته شرط اجتناب‌ناپذیر دموکراسی تلقی می‌شود؛ هرچند، چنان‌که منتقدان تأکید می‌کنند، حزب و نظام نمایندگی و قاعده حکومت اکثریت ممکن است به اصل حاکمیت مردم آسیب اساسی وارد کند. به همین علت است که نظریات دموکراتیک معاصر صرف مفهوم حاکمیت مردم و اصل حکومت اکثریت را برای پیدایش دموکراسی کافی نمی‌دانند؛ و برای تکمیل آن بر اصل محدودیت و مشروطیت قانونی حکومت تأکید می‌کنند.

در قرن بیستم مفهوم دموکراسی از مفهوم دولت مقید و مشروط به قانون جدایی‌ناپذیر شده است. برخلاف نظر فلاسفه کلاسیک، دموکراسی به مفهوم حکومت اکثریت لزوماً ضد استبداد و خودکامگی نیست؛ و همان‌طور که استبداد اقلیت وجود دارد استبداد اکثریت هم ممکن است. در مقابل، حکومت قانون مانع از استبداد فرد و اقلیت و اکثریت می‌شود. کارویژه قانون تعیین حدود و اختیارات حکام و حقوق شهروندان است.

زمینه‌های تاریخی و فکری لیبرالیسم در قرن بیستم ۲۷

تفکیک روشن و حداقلی از قوا، به موجب قانون، یکی از پشتوانه‌های اصلی حکومت قانونی است؛ هرچند نمی‌توان اصل تفکیک قوا را از مفهوم دموکراسی به معنای اراده حاکمه و تقسیم‌ناپذیر مردم استنتاج کرد. از دیدگاه متفکرانی که دموکراسی را حکومت مقید و مشروط به قانون می‌دانند، دموکراسی در معنای کلاسیک حاکمیت مردم (یا اکثریت) متمایل به نوعی توتالیترالیسم است. در مقابل، دموکرات‌های رادیکال همواره دموکراسی را به معنی حکومت اراده عمومی یا حاکمیت مردم گرفته‌اند؛ و بر آرمان‌هایی چون عدالت، برابری، و آزادی تأکید کرده‌اند. با این حال، این دو تعبیر از دموکراسی قابل جمع و سازش‌پذیرند؛ به این معنی که بر طبق مفهوم اصلی و اولیه دموکراسی، دولت باید مقید و مشروط به قانون موضوعه‌ای باشد که از اراده حاکمه مردم ناشی شود. قانون قاعدتاً نباید محدودیتی بر اراده حاکمه مردم به شمار آید، زیرا مردم باید بتوانند به موجب قوه مؤسس خود قانون را تغییر دهند. بدین سان مفهوم دولت مقید به قانون گرچه از نظریات حقوقی لیبرال‌های قرن نوزدهم منتج شده است، در قرن بیستم از لوازم اصلی دموکراسی به‌شمار می‌آید.

به طور کلی مفهوم دموکراسی را می‌توان در چند اصل اساسی خلاصه کرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: نشست گرفتن قدرت و قانون از اراده مردم؛ آزادی بیان افکار عمومی و اتکا حکومت به آن؛ وجود شیوه‌های مشخص برای بروز افکار عمومی از جمله احزاب سیاسی؛ اصل حکومت اکثریت عددی در مسائل مورد اختلاف در افکار عمومی مشروط به وجود تساهل و مدارای سیاسی؛ محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی؛ تکثر و تعدد گروه‌ها و منافع و ارزش‌های اجتماعی؛ امکان بحث عمومی و مبادله آزاد افکار درباره مسائل سیاسی و قدرتمندی جامعه مدنی؛ اصل نسبییت اخلاق و ارزش‌ها؛ تساهل در برابر عقاید مختلف و مخالف؛ برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت؛ امکان تبدیل اقلیت‌های فکری به اکثریت از طریق تبلیغ نظرهای گروهی؛ استقلال قوه قضاییه در جهت تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها؛ تفکیک قوا یا استقلال حداقل سه قوه از یکدیگر؛ امکان ابراز مخالفت سازمان یافته و وجود گروه مخالف قانونی.

در قرن بیستم مخاطرات جدیدی مفهوم دموکراسی کلاسیک را تهدید می‌کند که کم‌تر از خطر استبداد اکثریت نیست؛ و در حقیقت موجب تحول در معانی دموکراسی شده است. اقتصاد سرمایه‌داری بی‌شک در عمل محدودیت‌هایی برای مشارکت سیاسی ایجاد می‌کند. در دموکراسی‌های امروزی حق رأی بلاشرط شده است و حق انتخاب

احزاب سیاسی مختلف وجود دارد، لیکن چنین حقوقی ضامن برابری فرصت‌های عملی در مشارکت اجتماعی و سیاسی نبوده است؛ و متغیرهای گوناگونی، مانند: مقدار درآمد، آموزش، شهرنشینی، حاشیه‌نشینی و... در میزان مشارکت سیاسی مؤثر بوده است. همچنین وجود نخبگان سازمان یافته و نیرومند در دموکراسی‌های امروز موانعی بر سر راه مشارکت واقعی عمومی در زندگی سیاسی به وجود آورده است تا جایی که برخی از نظریه پردازان معاصر دموکراسی را اصولاً چیزی بیش از تعدد و رقابت نخبگان نمی‌دانند. تسلط نخبگان بر تصمیم‌گیری سیاسی در دموکراسی‌های معاصر مانع از توسعه برابری اجتماعی و اقتصادی نیز شده است. بدین سان مفهوم قدیمی دموکراسی اکثریتی جای خود را به نظریه دموکراسی نخبه‌گرا داده است. در دموکراسی نخبگان آزادی فردی و حکومت اکثریت و برابری، یعنی اصول دموکراسی کلاسیک، جای خود را به دموکراسی در حکم روشی برای تشکیل رهبری سیاسی می‌دهد. تکثرگرایان معاصر دموکراسی را در عمل چیزی بیش از فعالیت و رقابت چند نخبه نمی‌دانند. آنان نظر دموکرات‌های رادیکالی چون روسو را مبنی بر این که «صدای مردم صدای خداست» و «اقلیت همیشه اشتباه می‌کند» ایدئالیستی می‌شمارند. به نظر آنان دموکراسی نه حکومت اکثریت و توده‌ها، بلکه حداکثر وسیله‌ای برای مشورت با آنان و حفظ منافع اقلیت‌هاست. فهم مردم برای رسیدگی به امور پیچیده کافی نیست؛ نقش آنان تنها باید رضایت دادن باشد نه حکومت کردن. از این دیدگاه، دموکراسی وقتی تحقق می‌یابد که حکومت از تقاضاهای مستقیم و افراطی توده‌ها مصون باشد.

در قرن بیستم نظریه پردازان در باره دموکراسی گرایشی ضد اکثریت پیدا کرده است. در واقع تجربه فاشیسم و بسیج توده‌ای در بین دو جنگ جهانی در این تحول نظریه پردازان مؤثر بوده است. حتی در دموکراسی‌ها توده‌ها هنوز خطری برای دموکراسی تلقی می‌شوند، زیرا به نظر تکثرگرایان از آگاهی و تساهل و مدارای لازم برای زندگی دموکراتیک بی‌بهره‌اند و در گزینش‌های سیاسی از عوامل احساسی و غیرعقلانی شدیداً اثر می‌پذیرند. به طور کلی در دموکراسی تعدد و رقابت نخبگان عناصر آرمانی و اخلاقی نظریه کلاسیک دموکراسی همچون عناصر واهی و اسطوره‌ای طرد می‌شود و در واقع شیوه عمل کرد دموکراسی‌های موجود به عنوان نظریه دموکراسی پذیرفته می‌شود. بر این اساس مشارکت اکثر مردم در سیاست نه ممکن است و نه مطلوب. پیچیدگی مسائل سیاسی در جوامع معاصر و گرایش فزاینده عامه به امور خصوصی مشارکت سیاسی آنان را ناممکن می‌سازد؛ بعلاوه، چنین مشارکتی نامطلوب است، زیرا تقاضاهای بیش از حدی

بر نظام سیاسی تحمیل می‌کند و فضای زندگی سیاسی را با خیال و توهم درمی‌آمیزد. پس دموکراسی حتی نیازمند قدری بی‌اعتنایی و انفعال توده‌هاست.

به طور خلاصه، دموکراسی تاکنون در سه مفهوم به کار رفته است: اول، به معنای حکومت اکثریت؛ دوم، به مفهوم حکومت قانون؛ و سوم، به معنای تعدد نخبگان و گروه‌های قدرت. در میان این سه دریافت تعارضاتی وجود دارد که موجب ابهام در معنای دموکراسی و در نتیجه، زمینه‌ساز تعابیر گوناگون از آن در قرن بیستم شده است.



از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که از نظر فلسفی، نظریه لیبرال-دموکراسی غربی بر دو درک اساسی و در عین حال متعارض از طبع انسان مبتنی است: یکی، دریافت لیبرالی و فردگرایانه که انسان را موجودی نفع طلب تلقی می‌کند، چنین فهمی مبنا و لازمه توسعه نظام سرمایه‌داری بوده است؛ دیگری، مختار و آزاد دانستن انسان که از قرن نوزدهم به تدریج در کنار دریافت اول قوام یافته است و اساس دموکراسی به معنایی کامل‌تر از لیبرالیسم است. این دو درک متعارض از انسان در تاریخ اندیشه سیاسی قبل از قرن بیستم در اوضاع اجتماعی متفاوتی پیدا شد. بی‌شک در عمل میان این دو مفهوم پیوندی پدید آمده است، به این معنا که انسان در جامعه مبتنی بر بازار آزاد سرمایه‌داری موجودی نفع طلب است و به حکم آزادی و اختیار خود در صدد تأمین منافع خویش برمی‌آید. اما از لحاظ منطقی انسان نفع طلب چون به حکم انگیزه‌ها یا غرایز و طبع خود در تعقیب منافع خویش است، در اساس مختار و آزاد نیست.

ریشه‌های نظریه لیبرال-دموکراسی را می‌توان در نظام اجتماعی و سیاسی لیبرالی یافت که در قرون هفدهم و هجدهم در اروپا، به ویژه در انگلستان، پدیدار شد. نظریه لیبرالی ماقبل دموکراتیک در چنان نظامی پیدا شد. چنان‌که دیدیم، اندیشمندان لیبرال، از لاک تا بنتهام، سخن‌گوی آن نظام بوده‌اند؛ و بر وفق علایق آن تصویری نظری از سرشت و علایق انسان به دست داده‌اند. از چنین دیدگاهی هدف جامعه به حداکثر رساندن شادی و نفع فردی است. انسان مجموعه‌ای از خواست‌هاست که باید برآورده شود؛ از جمله: خواست شهرت؛ قدرت؛ شفقت؛ امنیت؛ مالکیت. از دیدگاه لیبرال‌ها امنیت مالکیت بر برابری در مالکیت رجحان دارد، زیرا تأکید بر برابری موجب سست شدن انگیزه انباشت ثروت و سرمایه در جامعه می‌گردد. به ویژه در مکتب اصالت فایده بنتهام، خیر افراد و جامعه در افزایش ثروت و کالاهای مادی است. بنتهام در عبارت معروف خود می‌گوید: «اولاً در برابر هر بخشی از ثروت در جامعه بخشی از شادی و

سعادت تکون می‌یابد؛ ثانیاً، از دو فردی که ثروت نامساوی دارند آن که ثروت بیشتر دارد شادتر است.^۱ خلاصه افزایش ثروت موجب افزایش شادی فرد و جامعه می‌شود. با رشد جامعه سرمایه‌داری از قرن هفدهم به بعد، تصور انسان به عنوان موجودی نفع‌طلب و مصرف‌کننده کالاها عقلانی و از نظر اخلاقی موجه تلقی شد، در حالی که چنین درکی از انسان در نظام‌های اجتماعی و اخلاقی پیشین روی هم رفته نکوهیده بود. در واقع اصالت فایده و لیبرالیسم محصول تحولات فکری عمده در چند قرن از تاریخ اروپا بود که همگی، از اومانیزم و نهضت اصلاح دین گرفته تا خردگرایی و سکیولاریسم، موجب افزایش گرایش به دنیا شده بودند. نظام سرمایه‌داری و بازار آزاد خود متکی بر حق فرد برای کسب ثروت به طور نامحدود بود؛ و تصویر چنین فردی را مکتب اصالت فایده از لحاظ نظری ترسیم می‌کرد. انسان تملک‌کننده و مصرف‌کننده کالا و ثروت بی‌نهایت تصویر می‌شد. چنین تصویری از انسان برای توجیه حق کسب ثروت و کالا به طور نامحدود ضرورت داشت؛ و چنین حقی اساس جامعه بازاری جدید به شمار می‌رفت؛ و البته چنین تصویری از انسان تا وقتی جامعه مبتنی بر انگیزه‌های بازاری باشد مورد نیاز است. بدین سان خواست نامحدود و نفع‌طلبی عقلانی و اخلاقی به شمار می‌رود.

دومین بنیاد فلسفی دموکراسی که متضمن فهم دیگری از طبع انسان است در قرن نوزدهم، به‌ویژه در اندیشه متفکرانی چون جان استوارت میل، عرضه شد. آزادی، اختیار و برابری انسان به منزله جوهر دموکراسی بر نفع‌طلبی آدمی به مثابه جوهر لیبرالیسم افزوده شد. منتقدان اخلاق بازاری و فردگرایی لیبرالی در صدد عرضه ارزش‌هایی فراسوی ارزش‌های نفع‌طلبانه لیبرالیسم بودند. در این گونه انتقادات به جای تأکید بر مالکیت به شیوه لیبرالیسم کلاسیک بر توانایی‌ها و شایستگی‌های فردی تأکید می‌شد؛ و انسان موجودی مختار و آزاد و برابر با هموعان خود تلقی می‌شد. بر این اساس هدف انسان توسعه توانایی‌های پیچیده انسانی است نه صرفاً کسب منفعت و گردآوری کالا؛ حیات انسان باید کامل باشد نه آن‌که فقط صرف افزایش منافع مادی شود. در واقع منتقدان لیبرالیسم فردگرایانه در پی تلفیق نفع‌طلبی فردی جامعه لیبرالی با برابری و اختیار جامعه دموکراتیک بودند.

در دموکراسی‌های معاصر این دو دریافت از طبع انسان و فعالیت‌های او در کنار هم

1. C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, London, Oxford U.P. 1975, p. 27.

وجود داشته‌اند، اما این که با یکدیگر تلفیق شده یا اصولاً تلفیق‌شدنی‌اند سخنی دیگر است. دریافت دوم هرچند در واکنش به افراط لیبرالیسم فردگرایانه قرن هجدهم پیدا شد، ریشه در تحولات فکری پیشین، به‌ویژه اندیشه‌های اومانیستی و انقلابات دموکراتیک، داشت. با این حال، با توجه به دوام و تکامل نظام سرمایه‌داری در قرون نوزدهم و بیستم، فهم دوم از انسان موجب ضعف و زوال درک لیبرالی نشد، زیرا درک اخیر با واقعیت نظام سیاسی و اجتماعی نسبت نیرومندی داشته است. به‌طورکلی دو بنیاد فلسفی لیبرال-دموکراسی از لحاظ نظری و عملی همواره تعارضاتی با هم داشته‌اند. از این رو می‌توان گفت که دموکراسی مدرن دو چهره دارد: یکی چهره لیبرالیستی، که عملاً موجب نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی می‌شود یا دست کم مانع از آن‌ها نمی‌گردد؛ و در نتیجه به اندیشه برابری حقوقی و سیاسی آسیب می‌رساند. در عین حال، چنین چهره‌ای متناسب با نظام اقتصاد سرمایه‌داری بوده است که خواه ناخواه به تمرکز ثروت تمایل دارد. دوم، چهره دموکراتیک که دست کم در نظر از برابری و اختیار و آزادی همه افراد دفاع می‌کند؛ و اگر درست اجرا شود با برخی از مقتضیات نظام سرمایه‌داری در تعارض قرار می‌گیرد. به هر حال نظریات لیبرال-دموکراسی در قرن بیستم متضمن این دو فهم متعارض بوده است؛ و از یک نظر می‌توان آن‌ها را برحسب تأکید بیشتر بر یکی از آن دو تقسیم‌بندی کرد.

به‌طور کلی نظریه لیبرال-دموکراسی ترکیبی ناهم‌آهنگ از لیبرالیسم کلاسیک و اصل دموکراتیک برابری افراد در انتخاب حکومت است. این ترکیب از این نظر ناهم‌آهنگ است که نظریه کلاسیک لیبرالیسم بر حق فرد برای کسب ثروت و مالکیت نامحدود و اقتصاد بازاری و در نتیجه، نابرابری تأکید می‌کرد؛ در حالی که نظریه برابری دموکراتیک چنین اصولی را مغایر با آزادی و برابری واقعی انسان‌ها می‌دانست. مشکل اصلی نظریه لیبرال-دموکراسی همواره ایجاد سازش میان این دو بنیاد فلسفی بوده است. نظریه پردازان لیبرال-دموکراسی در قرن نوزدهم، به‌ویژه جان استوارت میل، وابستگی بسیار لیبرالیسم با سرمایه‌داری را نادیده می‌گرفتند؛ و از همین رو در نظر اثر اخلاق بازاری را ناچیز می‌شمردند. در عمل، اثر واقعیات اقتصاد سرمایه‌داری بر نظریه لیبرال-دموکراسی همچنان شدید است؛ و در قرن بیستم اندیشه‌های نئولیبرالی بار دیگر بر وابستگی لیبرالیسم با سرمایه‌داری تأکید کرده‌اند.

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم

نسل قدیم اندیشمندان لیبرال-دموکرات، یعنی نسل پیش از جنگ جهانی اول، گرچه هنوز همچنان زیر نفوذ دموکراسی و لیبرالیسم کلاسیک بودند، می‌کوشیدند اصول آن‌ها را با تحولات بسیاری که در اوایل قرن بیستم رخ داد سازگار کنند. از همین رو اندیشه‌های آنان آمیزه‌هایی از لیبرالیسم و دموکراسی با رادیکالیسم، اصلاح‌طلبی و حتی سوسیالیسم اصلاح‌طلب است. جنگ، بحران، و انقلاب طبعاً اوضاعی نامساعد برای لیبرالیسم ناب قرن نوزدهمی بود. لذا لیبرال-دموکرات‌های آن عصر دربارهٔ مسائلی چون: پذیرش نظام بازار آزاد، نقش دولت در اقتصاد، حدود حق مالکیت خصوصی، عدالت اجتماعی و جز آن دچار آشفتگی فکری شدند؛ رشد جنبش‌های سوسیالیستی و رادیکال و نقد لیبرالیسم، به‌عنوان ایدئولوژی مخالف دگرگونی و پاسدار وضع موجود، در این خصوص مؤثر بود. رشد جنبش‌ها و اندیشه‌های فاشیستی پس از جنگ جهانی اول نیز حرکت و شور فکری تازه‌ای در میان اندیشمندان لیبرال-دموکرات برانگیخت تا از آزادی، که از دیدگاه فاشیست‌ها مقوله‌ای کاذب و واهی بود، دفاع کنند. بعلاوه در نخستین دهه‌های قرن بیستم در ایمان عامه به ارزش‌های لیبرال-دموکراسی رخنه‌هایی پیدا شد. در این اوضاع متحول، آرمان‌های لیبرالی و دموکراتیک کهنه و فرسوده به نظر می‌رسید، به‌ویژه بدبینی جوانان اروپا به این آرمان‌ها موجب گرایش آنان به ایدئولوژی‌های عقل‌ستیز و رمانتیک می‌شد؛ و با رشد چنین ایدئولوژی‌هایی توانایی مردم در حکومت بر خویشان مورد تردید قرار گرفت. همچنین بحران رکود اقتصادی دههٔ ۱۹۲۰ موجب سستی فزایندهٔ ایمان مردم به کارایی دموکراسی و هواداری آنان از اقدامات اقتدارطلبانهٔ حکومت‌ها و برنامه‌ریزی و

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۳۳

نظارت اقتصادی شد؛ جنگ جهانی نیز چنین گرایشی را تقویت کرد. با توجه به مجموعه این عوامل، لیبرال-دموکرات‌ها از موضعی دفاعی واکنش نشان دادند؛ و با توجه به اوضاع تاریخی در حال تغییر، بار دیگر بر آرمان‌های اساسی خود تأکید ورزیدند.

بدین سان از اواخر قرن نوزدهم بسیاری از اندیشمندان لیبرال-دموکرات با توجه به وضع جدید از افزایش فعالیت دولت برای رفع نارسایی‌های نظام بازاری دفاع کردند؛ و به تدریج آرمان مسافراً^۱ را کنار گذاشتند. در نتیجه، حمایت از اقتصاد مختلط و سیاست برنامه رفاه اجتماعی جزو اندیشه لیبرالی در اوایل قرن بیستم شد؛ به عبارت دیگر اندیشه افزایش توانایی دولت، که برخی اندیشمندان لیبرال قرن نوزده (به‌ویژه بنتهام و میل) به آن قایل بودند، تقویت گردید. در همین دوران آدولف واگنر به نظر خودش قانون افزایش فعالیت‌های دولتی را کشف کرد. به این ترتیب در این عصر نوع جدیدی از لیبرالیسم در حال تکون بود که آرمان‌های دموکراسی و دولت رفاهی را کاملاً در برمی‌گرفت. در این نحله جدید قداست مطلق حقوق مالکیت خصوصی نقض می‌گشت؛ و بر نقش وضع مالیات بر ارث و ثروت به منظور تأمین خدمات اجتماعی برای مردم تأکید می‌شد؛ خصوصاً به مفهوم برابری در فرصت‌ها، به عنوان هدف اصلی از دخالت دولت در امور اقتصادی، توجه بسیار شد.

به‌طور کلی نوع واکنش لیبرال‌ها به مسائل و تحولات قرن بیستم موجب پیدایش نحله‌های مختلفی از لیبرالیسم شد. لیبرال‌هایی که ضمن تأکید بر اصول اساسی لیبرالیسم قرن نوزدهم، به‌ویژه آزادی فردی، نظام اقتصاد بازار آزاد را همچنان قبول داشتند و مخالف هرگونه دخالت دولت در اقتصاد بودند لیبرال محافظه‌کار به‌شمار آمدند. در مقابل، لیبرال‌هایی که حاضر شدند اصول اساسی لیبرالیسم را با تحولات و اوضاع جدید سازش دهند و به‌ویژه حدی از دخالت دولت را برای پاسخ‌گویی به نیازهای عامه بپذیرند، لیبرال تجدیدنظرطلب محسوب شدند؛ برخی از این متفکران آن‌قدر تغییر عقیده دادند که به نوعی سوسیالیسم لیبرالی تمایل یافتند. سرانجام، برخی نیز ضمن تأکید بر آزادی فردی از نوعی اشرافیت فکری و علمی در حکومت دفاع کردند؛ و توده‌ها را خوار شمردند؛ و بدین سان به اصول ایدئولوژی محافظه‌کاری نزدیک شدند.

آنچه گفتیم عمدتاً در مورد سنت لیبرالیسم اروپایی در اوایل قرن بیستم صادق است؛ اما درباره سنت لیبرالیسم امریکایی در قرن بیستم باید گفت که اندیشمندان لیبرال به‌طور

1. laissez faire (laissez faire)

کلی به یکی از دو سنت فکری دموکراتیک، یعنی دموکراسی جکسونی و دموکراسی جفرسونی، گرایش داشته‌اند. برخی بیش‌تر به سنت جکسونی تمایل داشته‌اند، که دموکراسی را به شیوه‌ای روسویی در حاکمیت و حکومت اکثریت و دخالت مستقیم مردم در سیاست می‌بیند. در مقابل، بیش‌تر اندیشمندان معاصر به دموکراسی جفرسونی تمایل بوده‌اند، که دموکراسی را حکومت محدود به قانون و پاسدار حقوق و آزادی‌های فردی تلقی می‌کند؛ و حکومتی را که محدود به قانون نباشد، حتی حکومت اکثریت را، استبدادی به شمار می‌آورد. در این سنت، مردم باید شایسته‌ترین افراد را برای حکومت برگزینند؛ و خود نظارت کلی بر سیاست داشته باشند. از دید سنت جفرسونی مردم پس از انتخاب رهبران در ارزیابی اعمال آنان صلاحیت ندارند، زیرا حکومت نیز حرفه‌ای تخصصی است.

به‌طور کلی در سه قرن تفکر لیبرال-دموکراتیک چهار نسل قابل تشخیص است: اول، نسل ماقبل دموکراتیک، که بر آزادی منفی و قداست مالکیت خصوصی و دولت کوچک و اقتصاد آزاد تأکید می‌کردند؛ دوم، نسل دموکرات‌ها که در اواخر قرن نوزدهم در آموزش لیبرالیسم کلاسیک با اصول دموکراسی کوشیدند؛ سوم، نسل نیمه اول قرن بیستم، که لیبرال-دموکراسی را با برخی از اصول سوسیالیسم و اقتصاد دولتی (به عنوان وسایل تأمین آرمانهای اصلی لیبرالیسم) ترکیب و بر آزادی مثبت تأکید کردند؛ و چهارم، نسل نثولیرال‌های نیمه دوم قرن بیستم، که به احیای اصول لیبرالیسم اولیه روی آورده‌اند. در اینجا اندیشه‌های برخی از اندیشمندان لیبرال-دموکرات امریکایی و انگلیسی را اجمالاً بررسی می‌کنیم، که بر طبق تقسیم‌بندی بالا به نسل‌های دوم و سوم تعلق دارند.

ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، فیلسوف عمل‌گرای امریکایی، براساس دیدگاه فلسفی خود به دفاع از اصول لیبرال-دموکراسی پرداخت. زی از دانشگاه هاروارد دکتری پزشکی داشت، لیکن به علت بیماری هیچگاه وارد حرفه پزشکی نشد. آثار عمده او عبارت‌اند از: پراگماتیسم^۱، اراده معطوف به اعتقاد^۲، انواع تجربه دینی^۳، معنای

1. *Pragmatism*

این کتاب به فارسی ترجمه شده است: ویلیام جیمز، پراگماتیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰).

2. *The Will to Believe*

3. *The Varieties of Religious Experience*

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۳۵

حقیقت^۱. را نام برد. به موجب فلسفه عمل‌گرایی هر اندیشه‌ای که نتیجه عملی مفید داشته باشد، به شرط آن‌که با تجربه در تعارض نباشد، باید در حکم حقیقت پذیرفته شود. عقیده‌ای که برای کسی خرسندی فکری یا اخلاقی به همراه می‌آورد، برای آن کس عین حقیقت است. به این معنی، کوشش برای کشف حقیقت مطلق یا تعیین سرشت غایی واقعیت بیهوده است. علم را باید، نه همچون هدفی در خود، بلکه به مثابه وسیله‌ای برای اصلاح امور جهان در نظر گرفت. اندیشه‌ها تا جایی حقیقت دارند که پیوندی با واقعیات و تجربیات زندگی ما داشته باشند. حقیقت چیزی ثابت نیست که در اندیشه‌ای انتزاعی مندرج باشد. بر عکس، اندیشه‌ها در برخورد و تماس با واقعیت به صورت حقایق جلوه‌گر می‌شوند. از این رو حقیقت همواره در حال تغییر است. اندیشه‌ای که در عصری مفید و حقیقی است ممکن است در عصری دیگری بی‌معنا و بی‌ارزش باشد.

جیمز به هرگونه مطلق‌گرایی و حقیقت‌جویی، به‌ویژه از نوع هگلی آن که مبتنی بر عقل‌گرایی مطلق است، می‌تاخت؛ و تعارضات فراوان میان امور واقعی و فلسفه‌های انتزاعی را گوش‌زد می‌کرد. جهان واقع بر خلاف مقولات فلسفه‌های مطلق‌گرا، که مدعی ارائه حقایق ثابت‌اند، دستخوش تحول دایمی است. عمل‌گرایی نقد هرگونه فلسفه انتزاعی است. از این دیدگاه، فلسفه و علم و عقل باید در خدمت عمل باشند. عقاید ما همان اعمال ماست؛ و عمل امری جزئی و فردی و دارای اثر است. عقیده نیز محصول خواست و اراده است؛ و صحت و اهمیت عقاید موقوف به نتایج و تبعات آن‌هاست. در بررسی نهادها و مؤسسات اجتماعی نیز باید به کارویژه و فایده آنها توجه داشت نه به حقیقت انتزاعی. مثلاً اهمیت مذهب در فایده اجتماعی آن است، نه در ماهیت و منشأ آن. از این رو فرد می‌تواند برای حل مسائل خود به هر عقیده‌ای روی آورد؛ و تنها ملاک حقیقی بودن هر عقیده‌ای همان فایده آن است. بعلاوه، شناخت ما از امور هیچگاه قطعی و نهایی نیست، بلکه همواره پویا و در حال تکامل است. تا وقتی اندیشه‌ای در عمل ظاهر نشود نمی‌توان در باره درستی یا نادرستی آن داوری کرد؛ از این جهت است که حقایق همواره در تغییرند. بنابراین هر روز باید با حقایق مقبول و معلوم همان روز به‌سربریم. از چنین دیدگاهی، به نظر جیمز هیچ نوعی از حکومت برای همه ملل و در همه اوضاع ایدئال نیست. حقیقت در هیچ زمینه‌ای با وحدت و اطلاق پیوندی ندارد، بلکه محصول کثرت و نسبیّت است. تکثرگرایی زمینه اصلی پیدایش آزادی است. پیشرفت فکری نیز

محصول تساهل درباره کثرت و تنوع عقاید است. باید هرچه بیشتر تر قلمرو تساهل و تحمل سیاسی را گسترش داد تا اعتقادات و گروه‌های گوناگون با هم رقابت کنند و در نتیجه سیاست‌هایی متناسب با منافع جامعه در پیش گرفته شود. در این رقابت، اندیشه‌های سست و بی‌پایه از میدان به در می‌روند. به‌ویژه از آنجا که گاه نوابغی پیدا می‌شوند که جهان اندیشه و عمل را دگرگون می‌کنند، باید با تساهل مطلق در مورد اندیشه‌ها موانع پیدایش آن‌ها را از میان برداشت.

در فلسفه اجتماعی ویلیام جیمز جامعه صرفاً مجموعه‌ای از اجزا (افراد) است؛ و هیچ خیری بالاتر از رفاه آنان متصور نیست. بشر تنها در قالب اعمال و اندیشه‌های فردی ترقی و تکامل پیدا می‌کند. با این حال در اندیشه ویلیام جیمز عنصری از نخبه‌گرایی وجود داشت. از نظر او مردم عامی باید تحت راهبری افراد برجسته و فرهیخته قرار گیرند؛ و توده‌ها تنها با هدایت نوابغ و بزرگان ممکن است کار ارزشمندی انجام دهند. اگر بیسمارک در گهواره مرده بود، مردم آلمان شاهد چنان تحولات بزرگی نمی‌شدند. ملت‌ها تنها وقتی راه به جایی می‌برند که رهبر داشته باشند. از این رو پیشرفت برخی از ملل نسبت به ملل دیگر بر اثر پیدایش نوابغ و رهبران بزرگ بوده است. دوره اوج ترقی هر تمدنی هنگامی است که مجموعه‌ای از افراد برجسته و بزرگ با هم پیدا می‌شوند؛ و البته چنان‌که گفتیم، از نظر جیمز آزادی فردی شرط اصلی پیدایش چنین افرادی است.

چنین نظر کم و بیش بدبینانه‌ای درباره توده‌ها جیمز را تا اندازه‌ای از جرگه متفکران لیبرال-دموکرات خارج و به اندیشمندان محافظه‌کار نزدیک می‌کند. وی در ادامه چنین آراییی بر آن بود که انسان اساساً موجودی ددمنش است که در پس پرده‌ای از تمدن و فرهنگ پنهان شده است؛ مردم اساساً جنگ‌طلب‌اند؛ و از صلح و آرامش دایم دچار ملال و کسالت می‌شوند. وی گرچه مخالف سیاست‌های امپریالیستی و هوادار استقلال ملل ضعیف بود و از صلح جهانی دفاع می‌کرد، جنگ‌طلبی را از خواست‌های غریزی و وحشیانه انسان می‌شمرد. از این رو معتقد بود که اگر برای جنگ جانشینی پیدا نشود تا هیجانات همراه آن را آرامش بخشد، صلح دوام چندانی نخواهد داشت. جیمز در عین حال فضایل نظامی را می‌ستود؛ و بر آن بود که فراخواندن جوانان به سربازی برای حل مشکلات اجتماعی تنها جانشین اخلاقی جنگ است که فضایل نظامی ملت را حفظ می‌کند. به هر حال حتی جنگ هم برای ملت‌ها نتایج سودمندی، از نظر ایجاد انسجام و وحدت ملی، داشته است؛ همچنان‌که ملی‌گرایی موجب رقابت میان دولت‌ها برای افزایش ثروت و قدرت گردیده و از عوامل توسعه و پیشرفت دولت‌های ملی بوده است. جیمز

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۳۷

برای مذهب نیز، به عنوان موجد امنیت برای انسان، اهمیت بسیار قابل بود: «جایی که خدا هست تراژدی صرفاً موقتی و جزئی است.» بدین سان از دیدگاه جیمز اعتقاد به خداوند نیز فایده‌گرایانه و عمل‌گرایانه است.

جان دیوئی

دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) در دانشگاه‌های میشیگان، شیکاگو، کلمبیا فلسفه درس می‌داد و در روان‌شناسی و علوم آموزشی نیز دست داشت؛ برخی او را پدر آموزش و پرورش پیش‌رو خوانده‌اند. از آثار عمده او فلسفه و تمدن^۱، فردگرایی قدیم و جدید^۲، جامعه و مسائل آن^۳ قابل ذکر است.^۴ وی از بنیان‌گذاران مکتب عمل‌گرایی بود؛ ولی برخلاف جیمز، اعتقاد داشت که انسان همواره اسیر توحش طبع خود نیست، بلکه می‌تواند با بهره‌گیری از خرد و تجربه دشواری‌ها را آسان سازد. به نظر دیوئی فلسفه هدفی عملی دارد و باید همچون ابزاری برای رشد و توسعه توانایی‌های انسان و جامعه به کار گرفته شود؛ از این رو مکتب فلسفی او را ابزارگرایی^۵ نیز خوانده‌اند. به نظر او حتی مقولات کلی و انتزاعی ذهن به موجب ضرورت‌های زیستی پیدا شده است؛ و وظیفه‌ای در زندگی تجربی ما ایفا می‌کند. اندیشه و شناخت آدمی به طور کلی محصول واکنش ذهن به محیط خارجی است. به عبارت دیگر شناخت خود تجربه است؛ و نظر حاصل عمل است. علم و فلسفه باید تمدن و فرهنگ انسان را پیش ببرند و گرنه بی‌ربط و بیهوده‌اند.

از نظر فلسفه سیاسی، جان دیوئی شرط اصلی تحقق دموکراسی را رعایت برابری همه افراد می‌دانست. وی برخلاف جیمز جایگاه خاصی برای نوانیغ قابل نبود، بلکه معتقد بود همه مردم کم و بیش از هوش و خرد بهره‌مندند؛ از این رو هیچ فرد یا گروهی تافته جدا بافته به شمار نمی‌رود که بتواند بدون رضایت دیگران بر آنان حکومت کند. به نظر دیوئی دموکراسی از نظر سیاسی و اجتماعی نقش و ارزشی آموزش دارد. بحث و

1. *Philosophy and Civilization*

2. *Individualism Old and New*

3. *The Public and its Problems*

۴. از جمله آثاری که از وی به فارسی ترجمه شده است بدین شرح است: بنیاد نو در فلسفه، ترجمه صالح ابوسعیدی، (اقبال، ۱۳۳۷)؛ تجربه و آموزش و پرورش، ترجمه اکبر میرحسینی، (تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹)؛ مدرسه و اجتماع، ترجمه مشفق همدانی، (تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۲۷).

5. *instrumentalism*

گفت‌وگوی عمومی اذهان را پرورش می‌دهد و آماده زندگی جمعی می‌سازد. دموکراسی برای آن که از آرمان‌های خود دور نشود باید همواره بازبینی و از نو سازمان داده شود. به نظر او رشد جامعه صنعتی نو به بنیاد دموکراسی آسیب‌های اساسی وارد می‌کند؛ زیرا صنایع بزرگ و خصلت انحصارگرا، تمرکزگرا و بوروکراتیک چنین جامعه‌ای به آزادی و استقلال و قوه ابتکار فرد گزند می‌رساند؛ و او را به مهره‌ای ساده در دستگاهی بزرگ تبدیل می‌کند. در حقیقت، در چنین جامعه‌ای آرمان‌های اصلی لیبرالیسم مسخ می‌شود. بنابراین بازسازی دموکراسی وظیفه‌ای همیشگی و عمومی است. اگر قرار است لیبرالیسم و دموکراسی به آرمان‌های خود وفادار بمانند، باید انسان را از سرگشتگی و تنهایی و اضطراب و ناامنی‌ای که جامعه صنعتی نو به همراه می‌آورد رهایی بخشند. از همین رو به نظر دیوئی، با توجه به مقتضیات جامعه نو، باید برخلاف لیبرالیسم کلاسیک امنیت اجتماعی و برابری اقتصادی افراد را بر آزادی آنان اولویت بدهیم. دیوئی نیز مانند برخی از اندیشمندان لیبرال-دموکرات آزادی مثبت را از آزادی منفی تمیز می‌دهد؛ و آزادی مثبت را برتر می‌شمارد. معنای آزادی منفی این است که فرد بتواند آنچه را می‌خواهد انجام دهد یا به عبارت دیگر، از هر تعرضی مصون باشد. اما آزادی مثبت وقتی تحقق می‌یابد که فرد بتواند توانایی‌های بالقوه خود را توسعه و کمال بخشد. آزادی بیان را باید آزادی مثبت به شمار آورد، زیرا بدون آن انسان نمی‌تواند ذهن خود را پرورش دهد.

دموکراسی مطلوب جان دیوئی با دولت لیبرال قرن نوزدهم تفاوت‌های آشکار دارد و مستلزم نوعی مهندسی اجتماعی^۱، یعنی برنامه‌ریزی مستمر به نفع عموم، است. دیوئی بر آن بود که اقتصاد بازار آزاد با دموکراسی متناسب نیست و با شکست مواجه شده است. از همین رو هدایت و برنامه‌ریزی اقتصادی برای پاسداری از دموکراسی ضرورت پیدا کرده است. به نظر او کمونیسم و فاشیسم مدعی هدایت و برنامه‌ریزی‌اند، لیکن این کار آنان بر سنت‌های فکری مرده و پوسیده متکی است؛ و به هر روی جامعه برنامه‌ریزی‌شده با جامعه دایماً در حال برنامه‌ریزی فرق بسیار دارد. دموکراسی نیازمند جامعه‌ای است که پیوسته در حال برنامه‌ریزی باشد؛ و تحقق چنین جامعه‌ای امکان بحث و گفت‌وگوی آزاد و دایمی برای یافتن راه‌حل مشکلات در هر برهه تاریخی است. در چنین جامعه‌ای همه نظریات باید پیوسته در معرض آزمون و نقد و نفی و ابطال قرار گیرد تا امکان نوسازی دموکراسی همواره فراهم باشد. به نظر دیوئی دموکراسی بیش از هر نظام سیاسی دیگر با

1. social engineering

برنامه‌ریزی مداوم تناسب دارد؛ زیرا در دموکراسی اساس تصمیم‌گیری سیاسی نه هوا و هوس و نه جزمیات و سنن فکری منسوخ، بلکه آزمون و تجربه و تفحص دایمی است. میان علم و دموکراسی رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد، به این معنی که شیوه مطلوب در دموکراسی آزمایش اندیشه‌ها و عقاید است؛ و این همان روش علم است. به نظر دیوئی «علم یگانه منبع و ضامن آینده‌ای دلخواه و شادمانه است.» با رشد روش علمی، انسان می‌تواند از سقوط تمدن حاضر، همانند تمدن‌های پیشین، جلوگیری کند. علم و اندیشه ابزاری است که با آن جهان را تغییر می‌دهیم و بروفق مراد خود می‌سازیم. با توجه به رابطه نزدیکی که به نظر دیوئی میان علم و دموکراسی وجود دارد، «درمان دردهای دموکراسی را نیز باید در دموکراسی بیش‌تر جست.»

لارنس ای. لاول

لارنس ای. لاول^۱ (۱۸۵۶-۱۹۴۲) استاد دانشگاه هاروارد و مدتی رئیس آن بود؛ و اصلاحات عمده‌ای در نظام آن دانشگاه صورت داد. آثار عمده او در باب دموکراسی عبارت‌اند از: گفتارهایی درباره حکومت^۲ (۱۸۸۹)، افکار عمومی و حکومت مردم^۳ (۱۹۱۳)، و کشمکش‌های اصولی (۱۹۳۲). لاول در این کتاب‌ها به شیوه لیبرال‌های قرن نوزدهم استدلال می‌کند که وظایف حکومت باید به اعمال منفی محدود شود. دخالت مثبت دولت در امور مردم مغایر با لیبرالیسم و دموکراسی است. قانون‌ناهی ناظر بر اموری است که نباید انجام داد؛ و دموکراسی البته نیازمند تعیین حدود آزادی‌های فرد است. درحالی که قانون آمر و مثبت ناظر بر افعالی است که باید انجام داد. چنین قانونی با دموکراسی مغایرت دارد و وسیله اصلی حکومت استبدادی است. کم‌ترین قانون‌گذاری از نظر لاول بهترین قانون‌گذاری است. او از قانون اساسی امریکا تمجید می‌کرد، چون قدرت قانون‌گذاری را محدود کرده است.

لاول نگران مخاطرات دموکراسی اکثریتی یا جکسونی برای آرمان‌ها و اصول دموکراسی بود. به نظر او توانایی یک پادشاه در ایجاد حکومتی جبار و استبداد مطلق بسیار کم‌تر از توان اکثر مردم است، زیرا او همواره از واکنش افکار عمومی و شورش مردم در هراس است؛ حال آن‌که اکثریت مستبد خود را عین افکار عمومی و مظهر آن

1. Lawrence Abbott Lowell

2. *Essays on Government*

3. *Public Opinion and Popular Government*

تلقی می‌کند و پروایی ندارد. با این همه، لاول بر آن بود که دموکراسی به هر حال اعمال حاکمیت توده مردم است؛ و دموکراسی بدون آن میان تهی می‌شود. دموکراسی بیش از صرف پاسداری از حقوق فردی و احترام به آن است؛ و عنصر مهمی از قدرت مردمی در آن وجود دارد. به همین دلیل، وی هوادار دموکراسی اکثریتی بود، لیکن در این خصوص شروطی قایل می‌شد؛ به این معنی که میان حکومت اکثریت عددی و اکثریت مؤثر تمیز می‌داد. اکثریت عددی صرفاً کمی است؛ در حالی که اکثریت مؤثر شامل کسانی است که درباره غایات حکومت آگاهی کامل و وحدت نظر دارند یا به عبارتی اکثریت جامعه سیاسی را تشکیل می‌دهند. صرف کسب اکثریت عددی به حکام مشروعیت حکومت کردن نمی‌بخشد. توده‌های گسیخته و فاقد آگاهی و علایق مشترک حق نظارت و اعمال قدرت بر حکومت را ندارند.

رابرت مک آیور

مک آیور^۱ (۱۸۸۲-۱۹۷۰) در اسکاتلند زاده شد؛ و مدتی استاد دانشگاه آبردین^۲ بود. سپس به کانادا رفت؛ و چندی در دانشگاه تورنتو تدریس کرد. پس از آن در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۵۰ استاد فلسفه سیاسی دانشگاه کلمبیا در امریکا شد. مهم‌ترین آثار او جماعت: بررسی جامعه‌شناختی^۳ (۱۹۱۷)، عناصر علم الاجتماع^۴ (۱۹۲۱)، لویاتان و مردم^۵ (۱۹۳۶)، تار و پود حکومت^۶ (۱۹۴۷)، در جست‌وجوی شادی^۷ (۱۹۵۵)، سیاست و جامعه^۸ (۱۹۶۹) است. مک آیور در این کتاب‌ها استدلال می‌کند که دموکراسی بهترین وسیله برای پی بردن به خواست اکثریت و پاسداری از حقوق اقلیت است. به عبارت دیگر دموکراسی حکومت اکثریت یا توده‌ها و یا حمایت توده‌ای از حکومت نیست، زیرا دیکتاتوری‌ها نیز از حمایت کامل توده‌ای برخوردار بوده‌اند؛ و استبداد اکثریت در عصر جدید بسیار متداول بوده است. «حکومت استبدادی ممکن است از پشتیبانی اکثر مردم برخوردار باشد. اکثریت حتی اگر از طریق مقبول‌ترین شیوه‌های دموکراتیک قدرت را به دست گرفته باشد، باز ممکن است اصول دموکراسی را نقض

1. Robert Morrison MacIver

2. Aberdeen

3. *Community: A Sociological Study*

4. *Elements of Social Science*

5. *Leviatan and the people*

6. *Web of Government*

7. *The Pursuit of Happiness*

8. *Politics and Society*

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۴۱

کند. گاه مردم‌فریبان و رهبران توتالیت‌ر بیش‌ترین آراء را به دست می‌آورند؛ و سپس نهادهای دموکراتیکی را که از طریق آن‌ها به قدرت رسیده‌اند نابود می‌کنند.^۱ برعکس، دموکراسی فقط شیوه‌ای برای تعیین حکام و اهداف حکومت است. تحقق دموکراسی به این معنی مستلزم سه چیز است: اول، حق رأی عمومی؛ دوم، بحث آزاد در بارهٔ سیاست؛ و سوم، آزادی کامل احزاب در فعالیت سیاسی. این سه وسایل اصلی و ضروری پی‌بردن به خواست اکثریت است. نظامی که یکی از این وسایل را نداشته باشد غیردموکراتیک است. با این همه، دموکراسی مستلزم شرایط عمومی دیگری است؛ از جمله: وحدت نسبی قومی و فرهنگی برای پیدایش اجماع نظر تقریبی؛ رفاه نسبی لازم برای پیدایش امکان مشارکت در سیاست؛ ثبات و سامان سیاسی. در بحران و نابسامانی دموکراسی تحقق نمی‌پذیرد. همچنین وقتی مردم گرفتار ترس و اضطراب و احساس ناامنی باشند به دام مردم‌فریبان می‌افتند؛ و میان مردم‌فریبی و دموکراسی فاصله بسیار است.

مک‌آیور دربارهٔ رابطهٔ دموکراسی با نظام اقتصادی بر این بود که دموکراسی ماهیتاً به هیچ ایدئولوژی و برنامهٔ اقتصادی‌ای وابسته نیست. طبعاً نظام اقتصادی را باید مردم انتخاب و تعیین کنند. از این رو ذاتاً میان دموکراسی و مثلاً اصلاح‌طلبی اقتصادی، دخالت دولت در اقتصاد و نظایر آن رابطه‌ای وجود ندارد. به نظر مک‌آیور دموکراسی یکی از اشکال حکومت است نه نوعی نظام اقتصادی. نظام اقتصادی تابع خواست مردم و نظام سیاسی است. بنابراین دموکراسی اقتصادی مفهومی بی‌پایه است. دموکراسی اقتصادی تنها در انتخاب مدیران با رأی کارگران و شرکت آنان در تصمیم‌گیری‌های مدیریت معنی پیدا می‌کند.

چارلز مریام

چارلز مریام^۲ (۱۸۷۴-۱۹۵۳) استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو بود؛ و از آثار مهم وی باید ابعاد جدید سیاست^۳، دموکراسی نو و استبداد نو^۴ (۱۹۳۹)، و برنامهٔ دموکراسی^۵ (۱۹۴۱) را نام برد. به نظر مریام دموکراسی حکومتی است که از طریق آن

1. Mostafa Rejai (ed.), *Democracy: The Contemporary Theories*, New York, Aterton, 1967, p. 144.

2. Charles E. Merriam

3. *New Aspects of Politics*

4. *The New Democracy and The New Despotism*

5. *On the Agenda of Democracy*

والا ترین آرمان‌های بشر حاصل می‌شود. حکومت دموکرات، برخلاف نظام‌های استبدادی قدیم و جدید، این وظیفه را با بیش‌ترین کارایی و کم‌ترین اشتباه ایفا می‌کند. با این حال برای افزایش کارایی دموکراسی در این خصوص باید معیارهای مدیریت علمی را که در صنعت اعمال می‌شود در حکومت نیز به کاربرد. به نظر مریام برای افزایش کارایی دموکراسی باید حوزه صلاحیت قوه مقننه را صرفاً به تصمیم‌گیری درباره مسائل کلی جامعه محدود کرد؛ و در مقابل، بهره‌گیری از نیروهای کاردان و ماهر را در امور اجرایی افزایش داد. دموکراسی و علم دو پدیده توأمان‌اند؛ و در دموکراسی‌ها وظیفه تأمین سلامت و رفاه و آسایش جامعه را باید بر عهده علم گذاشت. بدون استفاده از توانایی‌های علم جدید، به‌ویژه در بهبود وضع عامه و ایجاد رفاه و ارتقای سطح آموزش و فرهنگ، دموکراسی تحقق نخواهد یافت. بنابراین دموکراسی با اقدامات عمومی برای ایجاد رفاه منافاتی ندارد، همچنین با کوشش برای ایجاد میزانی برابری در میان مردم. اما منظور از برابری در دموکراسی تهی‌دست ساختن توانگران نیست، بلکه توانگر ساختن تهی‌دستان است. بدین سان رشد دموکراسی در گرو رشد دانش است. «جهان ما جهان آزمایش و دگرگون‌سازی است، دنیایی که پیوسته بازسازی می‌شود؛ و تسلط انسان بر نیروهای طبیعت و همچنین بر سرشت انسان افزایش می‌یابد.»^۱

والتر لیپمن

والتر لیپمن^۲ (۱۸۸۹-۱۹۷۴) از فلاسفه و متفکران لیبرالی بود که تحت تأثیر تحولات تاریخی قرن بیستم، به‌ویژه تجربه دو جنگ جهانی و بحران رکود اقتصادی و سیاست جدید روزولت، دچار تحول فکری شد؛ و از فردگرایی به نوعی جمع‌گرایی روی آورد؛ و حتی اندیشه برنامه‌ریزی و مدیریت جمعی در قرن بیستم را همپایه کشف عقل در یونان باستان می‌شمرد. با این حال تعارض میان ارزش‌های عمده لیبرال-دموکراسی به‌ویژه نظم با آزادی و بازار آزاد با عدالت اجتماعی، ذهن او را همواره به خود مشغول کرده بود. وی دموکراسی را نه تنها نوعی سازمان حکومتی بلکه نوعی راه زندگی می‌دانست. آثار عمده او عبارت‌اند از: مقدمه‌ای بر سیاست^۳ (۱۹۱۳)؛ افکار عمومی^۴ (۱۹۲۲)، جامعه

1. R. H. Gabriel, *The Course of American Democratic Thought*, New York, Ronald Press.

2. Walter Lippmann

3. *A Preface to Politics*

خوب^۵ (۱۹۳۷)؛ گفتارهایی در فلسفه عمومی^۶ (۱۹۵۵).

لیپمن در مقدمه‌ای بر سیاست دموکراسی را عالی‌ترین ابزار تمدن و مهم‌ترین مانع بر سر راه استقرار استبداد، چه حکومت مستبدان ناآگاه و چه حکومت مستبدان روشن‌بین و با حسن‌نیت، می‌داند. به نظر وی وظیفه اصلی دموکراسی آموزش مردم و مطلع ساختن حکام از رأی و نظر آنان است؛ وی همچنین بر آن بود که دولت مدرن تنها با ایجاد رفاه عمومی می‌تواند آزادی و نظم و قانون را حفظ کند. افکار لیپمن از ۱۹۲۲ به بعد متحول شد؛ و در دو کتاب افکار عمومی و جامعه خوب استدلال کرد که دموکراسی تنها برای جوامع کوچک مفید است و در جوامع مدرن و پیچیده امروز آگاهی مردم برای اداره امور کافی نیست. در دموکراسی‌های امروز فرد مقهور مردم‌فریبان می‌شود و آگاهی جمعی خصلتی تصنعی پیدا می‌کند. بنابراین دموکراسی عملاً چیزی جز حاکمیت بی‌اثر مردم نیست. جامعه مطلوب آن نیست که تحت حاکمیت مردم بی‌کفایت باشد. پس همان بهتر که نقش مردم در دموکراسی به ابراز حمایت و رضایت از سیاست‌ها یا مخالفت با آن‌ها محدود باشد و حکومت در دست شایستگان قرار گیرد. بدین‌سان لیپمن از حکومت اشراف فکری به شیوه افلاطونی دفاع می‌کرد. حکومت باید در دست گروهی برگزیده و آگاه از آرمان‌های بزرگ بشری باشد. وی همچنین به تعارضات برنامه‌ریزی اقتصادی با اصول لیبرالیسم و قوف بیشتری یافت؛ و دولت اقتدارطلب را لازمه جمع‌گرایی اقتصادی به‌شمار آورد؛ همچنین در کتاب گفتارهایی در فلسفه عمومی از نظریه دموکراسی اکثریتی یا ژاکوبینی، که برطبق آن عامه مردم برای حل مشکلات عمومی صلاحیت دارند و نظر اکثریت ملاک درستی سیاست‌هاست، انتقاد کرد.

به نظر لیپمن دموکراسی‌های غربی گروه‌هایی را به قدرت رسانده‌اند که به معیارها و ضوابط اخلاقی توجهی ندارند. به گمان وی راه نجات از این وضع تأکید بر استمرار اندیشه‌ها و سنت فکری مندرج در منشورها و اعلامیه‌های حقوق بشر است تا حقوق مردم حفظ و قدرت حکومت محدود شود. مردم گرفتار علایق و منافع گذرای خودند؛ و صلاحیت اظهار نظر درباره مسائل کلی، مانند جنگ و صلح، را ندارند. از همین رو نقش مردم باید به تأیید یا رد سیاست‌هایی محدود باشد که خود مصدر آن نبوده‌اند. برای حفظ اصول دموکراسی باید قوه مجریه‌ای مستقل و نیرومند و صالح وجود داشته باشد که

4. *Public Opinion*

5. *The Good Society*

6. *Essays in the Public Philosophy*

علاقه راستین و عمومی جامعه را دریابد و کارگزار نظر مردم عامی نباشد. به‌طور کلی لیمن به صلاحیت فکری عامه خوش‌بین نبود، لیکن آزادی اندیشه و بیان را بهترین وسیله برای کشف حقیقت می‌دانست؛ و به اصول اساسی لیبرالیسم پای‌بند بود. در عین حال تأکید می‌کرد که حق بهره‌برداری از نهادهای دموکراسی تنها منحصر به کسانی است که بدان‌ها ایمان داشته باشند و در نگهداری آن‌ها بکوشند. وی همچنین بر ضرورت حفظ اصول لیبرالیسم کلاسیک، که در قرن بیستم مورد حملهٔ توتالیتاریسم قرار گرفته، تأکید می‌کرد: «اولین اصل لیبرالیسم این است که نظام بازار آزاد باید به‌منزلهٔ مهم‌ترین عامل تنظیم تقسیم کار حفظ و تقویت شود.»^۱



در ایالات متحدهٔ آمریکا اندیشهٔ سیاسی لیبرال-دموکراسی همواره نیرومندترین سنت فکری بوده است. چنان‌که از بررسی چند نمونهٔ بالا برمی‌آید لیبرالیسم امریکایی به محافظه‌کاری تمایل داشته است. اما در انگلستان، به‌علت تحولات سیاسی آن کشور، لیبرالیسم به سوسیالیسم و چپ‌گرایی گرایش داشته است؛ هرچند در آن کشور اندیشهٔ محافظه‌کاری از قدیم مهم‌ترین سنت فکری بوده است. به‌علاوه در حالی که اغلب اندیشمندان لیبرال-دموکرات آمریکا دموکراسی را حکومت قانون و پاسداری از حقوق فرد می‌دانند، پیش‌تر اندیشمندان لیبرال-دموکرات در انگلستان دموکراسی را در معنای رادیکال‌تر آن، یعنی حاکمیت اکثریت، درمی‌یابند. اینک به بررسی اجمالی اندیشه‌های سیاسی چندتن از اندیشمندان لیبرال-دموکرات نسل قدیم انگلستان می‌پردازیم.

جیمز برایس

جیمز برایس^۲ (۱۸۳۸-۱۹۲۲) استاد حقوق دانشگاه آکسفورد بود. مهم‌ترین اثر او در زمینهٔ اندیشه‌های سیاسی دموکراسی مدرن^۳ (۱۹۲۱) است. وی دموکراسی را حکومتی می‌دانست که در آن ارادهٔ اکثریت مردم حاکمیت پیدا می‌کند. به نظر او مسئلهٔ اصلی دموکراسی نه چگونگی تأمین حقوق و آزادی‌های فردی، بلکه چگونگی تحقق بخشیدن کامل و مؤثر به حاکمیت مردم است. از همین رو به انتقادات آلکسی دو توکویل از دموکراسی و گرایش آن به استبداد اکثریت حمله می‌کند. به نظر برایس نظام سیاسی

1. *The Course of American Democratic Thought*, p. 307.

2. James Bryce

3. *Modern Democracy*

امریکا نمونه‌ای از این به اصطلاح استبداد اکثریت بود که در آن آزادی بیان اندیشه و عقیده در حدود قانون به حداکثر ممکن رسیده بود. وی بی‌اعتنایی و انفعال توده‌های مردم را خطری برای دموکراسی و حاکمیت مردم و موجب پیدایش الیگارشی و تقویت گرایش به آن می‌دانست. الیگارشی نیز در هر شکلی مانع تحقق اراده و حاکمیت اکثریت می‌شود. برایش معتقد بود که دموکراسی به معنای حاکمیت اکثریت سه ویژگی عمده دارد؛ و این سه، ممیز دموکراسی از نظام‌های غیردموکراتیک و نشان‌دهنده اصلی‌ترین وظایف سیاسی مردم است: اول این که اهداف و غایات حکومت را افکار عمومی تعیین و پیشنهاد می‌کند نه گروه‌های اشرافی از هر نوع؛ دوم این که رهبران را مردم انتخاب می‌کنند و جز انتخاب عمومی، هیچ راه دیگری برای رسیدن به مناصب حکومتی وجود ندارد؛ و سوم این که عامه مردم همواره حق دارند با سیاست‌های منتخبان خود مخالفت کنند. برایش بر آن بود که برای تکمیل دموکراسی به مفهوم حاکمیت مردم باید اولاً، توده‌ها را هرچه بیش‌تر آموزش داد تا بهتر بتوانند از توانایی‌ها و امکانات خود برای شرکت در سیاست بهره‌گیرند و قدرت بیش‌تری برای سنجش امور عمومی و داوری درباره آن‌ها پیداکنند؛ و ثانیاً مردم را در پرداختن هرچه بیش‌تر به مسائل عمومی جامعه و دولت تشویق کرد. دموکراسی بدون اکثریتی آگاه و علاقه‌مند به مسائل سیاسی ممکن نیست. به نظر برایش بهترین وسیله تنظیم و عرضه افکار عمومی و هدایت آن به سوی مسائل جامعه حزب سیاسی است. یکی دیگر از کارویژه‌های حزب حفظ میانه‌روی در مقابل زیاده‌روی‌های سیاسی است. وجود احزاب رقیب از ظهور مردم‌فریبان جلوگیری می‌کند؛ همچنین احزاب مخالف سازمان یافته و رسمی بر گرایش به استبداد و انحصارطلبی محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند. به‌طور کلی نهادهای دموکراتیک، مانند احزاب سیاسی و انتخابات، مردم را به تعقل درباره مسائل جامعه وامی‌دارند. دموکراسی اصولاً نظامی عقلانی و مبتنی بر رفتار و واکنش‌های خردمندانه است، زیرا مردم باید با تعقل درباره منافع و علایق و مسائل خود چاره‌جویی کنند.

با این همه، برایش نارسایی‌های دموکراسی را گوش‌زد می‌کند. به نظر وی دموکراسی حتی در کشورهای پیشرفته خطر جنگ طبقاتی و انقلاب را از بین نبرده است. در این کشورها لزوماً بهترین رهبران به مناصب سیاسی نمی‌رسند. شناخت مردم از مسائل عمومی محدود است و از این رو امکان فریب‌خوردن و گم‌راه‌شدن آنان همواره وجود دارد. در مجالس قانون‌گذاری نمایندگان منافع عموم را قربانی منافع محدود صنف یا حوزه انتخاباتی خود می‌کنند. از همین رو برایش بر آن بود که باید عرضه لوایح خصوصی

نمایندگان را در مجلس منع کرد. با وجود این، به نظر برایش نارسایی‌های دموکراسی لاعلاج نیست. در این خصوص وی، با وجود تأکید بر اصل حاکمیت اکثریت، به اهمیت بهره‌گیری از کارشناسان در سیاست و حکومت توجه داشت؛ و تأکید می‌کرد که حداقل باید از مردم کاردان در حکم دست‌یار و مشاور رهبران سیاسی استفاده شود. به‌طور کلی به نظر برایش دموکراسی مبتنی بر حاکمیت اکثریت هرچند نارسایی‌هایی دارد، بهترین حکومت ممکن و تنها راه‌گریز از هرگونه استبداد و جباریت است.

ای. دی. لیندسی

ای. دی. لیندسی^۱ (۱۸۷۹-۱۹۵۲) از مهم‌ترین نظریه‌پردازان دموکراسی در قرن بیستم به‌شمار می‌رود. وی استاد فلسفه و رئیس دانشگاه آکسفورد و از سرکردگان حزب کارگر بود؛ و در جوانی به‌هنگام عضویت در جامعه فابین^۲ تحت تأثیر سوسیالیسم معتدل انگلیسی قرار داشت. از آثار اصلی او دولت دموکراتیک مدرن^۳ (۱۹۴۳) است که در آن فلسفه سیاسی خود را طرح کرده است. این کتاب در اصل مجموعه‌ای از سخنرانی‌هایی اوست که در سال ۱۹۲۹ ایراد کرده و در ابتدا تحت عنوان مبانی اولیه دموکراسی^۴ منتشر شده بود.

فلسفه سیاسی لیندسی شباهت بسیاری به فلسفه سیاسی ژان ژاک روسو دارد و متمایل به دموکراسی اکثریتی است. به نظر او، روسو مبانی شناخت درست دولت و دموکراسی مدرن را در آثار خود به دست داده است. وی همانند روسو معتقد بود که وظیفه دولت ایجاد شرایط به‌روزی و بهزیستی مردم است؛ و دولت تنها از طریق آموزش می‌تواند به این مقصود دست یابد. بنابراین دولت به معنای درست خود نه مؤسسه‌ای اقتصادی، بلکه نهادی آموزشی است؛ و باید شناخت خیر و مصلحت عمومی را به افراد آموزش دهد. اراده فرد فقط هنگامی مبین ارائه عمومی است که او در تعقیب خیر و صلاح عمومی در سیاست شرکت کند و رأی دهد؛ و فقط وقتی که اراده عمومی حاکم شود، دموکراسی به مفهوم واقعی آن تحقق می‌یابد. بنابراین دموکراسی نمی‌تواند صرفاً به معنای مشارکت در سیاست برای تضمین و کسب منافع فردی و صنفی باشد، زیرا در این صورت اراده‌های خصوصی مسلط می‌شوند. بدین‌سان درک لیندسی از دموکراسی دریافتی ایدئالیستی

1. A. D. Lindsay

2. The Fabian Society

3. *The Modern Democratic State*

4. *The Essentials of Democracy*

است. به نظر او فرد باید در جریان جامعه‌پذیری شیوه و ضرورت ترجیح صلاح عمومی بر مصلحت فردی را فراگیرد؛ و دولت در این میان، چنان‌که گفتیم، نقشی اساسی دارد. اما وقتی افراد می‌توانند در اراده عمومی شرکت کنند و صلاح عامه را در نظر بگیرند که در اندیشه و بیان آن آزادی کامل داشته باشند، زیرا این آزادی باعث می‌شود درباره مسائل عمومی جامعه و دولت آگاهی لازم را به دست آورند؛ و بدین سان فرصت و امکان تأمل در آن مسائل و نقد آن‌ها را بیابند. در این باره لیندسی از حکومت از طریق گفت‌وگو سخن گفته است. بنابراین دموکراسی صرفاً با تشکیل نهادهای سیاسی دموکراتیک و انتخاباتی تأمین نمی‌شود. با این همه، لیندسی، مثل عده‌ای دیگر از نظریه پردازان دموکراسی، برای کارشناسان جایگاه خاصی قایل بود: «نظریه دموکراتیکی که به موجب آن تأکید می‌شود کارویژه‌های حکومتی را هر شهروند معمولی متوسط می‌تواند انجام دهد زیان بسیاری داشته است.»^۱ به نظر او حکومت کارشناسان نه تنها منافاتی با دموکراسی ندارد، بلکه اصولاً دموکراسی به حکم ماهیت خود باید امکان حکومت آنان را فراهم کند. در عین حال در چنین حکومتی نظارت نهایی بر سیاست و تصمیمات سیاسی حق مردم است، که برخلاف کارشناسان با دنیای واقعی تجربه روزمره سروکار دارند. در این خصوص لیندسی نظارت را از حکومت تمیز می‌دهد؛ حکومت به معنای اداره و تصمیم‌گیری وظیفه اقلیت کارشناسان منتخب است، در حالی که نظارت وظیفه اکثریت است. بنابراین دموکراسی حکومت مردم نیست. دولت کارشناسان نیز باید شرایط بهزیستی را برای عامه مردم فراهم کند؛ و فقط در موارد بسیار ضروری در امور جامعه مداخله کند. به گفته لیندسی مهم‌ترین مسئله دولت دموکراتیک این است که از حدود وظایف خود فراتر نرود. به طور کلی نظریه لیندسی، همانند نظریات روسو و میل، به دموکراسی خصیصه اخلاقی می‌بخشد؛ و آن را عامل توسعه و ترقی بشریت تلقی می‌کند. به عبارت دیگر دموکراسی را بسیار فراتر از ابزاری برای انتخاب رهبران و اداره امور جامعه می‌شمارد. به نظر او دموکراسی باید موجب تعالی شود نه آن‌که تعادل وضع موجود را حفظ کند. بدین سان فردگرایی و اصالت فایده لیبرالی مورد نظر لاک و بنتهام در نظریه نوایدتالیستی لیندسی کم‌رنگ و حتی از آن‌ها انتقاد می‌شود.

1. *Democracy: The Contemporary Theories*, p. 37.

ارنست بارکر

ارنست بارکر^۱ (۱۸۷۴-۱۹۶۰) استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه‌های آکسفورد و کیمبریج بود. از آثار عمده او باید تأملاتی دربارهٔ حکومت^۲ (۱۹۴۲) و اصول نظریهٔ اجتماعی و سیاسی^۳ (۱۹۵۱) را نام برد. وی نیز مانند لیندسی از دیدگاهی اخلاقی به دموکراسی می‌نگریست. به نظر او آزادی روحی و تعالی اخلاقی غایت دموکراسی است؛ و دموکراسی تنها در قانونی تضمین می‌شود که مظهر حق و عدالت باشد. چنین قانونی یگانه معیار تشخیص درستی قوانین و مقررات جاری دولت‌هاست. اما قانونی که مظهر حقیقت و عدالت باشد چگونه به دست می‌آید؟ به نظر بارکر قانون عدالت^۴، به منزلهٔ قانون مادر، محصول اندیشهٔ مردم است؛ ولی نه مردم یک عصر و زمانه. بارکر نیز همانند ادموند برک، فیلسوف محافظه‌کار انگلیسی، بر آن بود که مردم یک عصر کوتاه‌بین و احمق‌اند؛ و فقط نوع بشر در سراسر اعصار هوش‌مند و دانا است. قانون عدالت بارکر نیز محصول ذهن بشر در سراسر تاریخ است؛ و این قانون، که در قوانین اساسی تجلی می‌یابد، محصول فرایند تاریخی درازمدتی است. تعهد فرد به قانون موضوعه و قانون عدالت یکسان نیست. فرد از نظر قانونی موظف است که از قوانین رایج دولتی اطاعت کند؛ اما اطاعت از قانون عدالت نه تنها وظیفهٔ قانونی، بلکه وظیفهٔ اخلاقی فرد به‌شمار می‌رود. از آنجا که قانون عدالت محصول جامعه است، هر گروه اجتماعی اخلاقاً مکلف است که در فرایند کلی تکامل و تعالی بشر و پیش‌برد قانون عدالت نقش داشته باشد؛ اگرچه گاه ممکن است این نقش یا وظیفه به صورت اعتراض یا شورش نمایان شود. هر فرد یا گروهی که اندیشهٔ خود را قابل الحاق به قانون عدالت بشری بداند باید دیگران را به حقانیت آن متقاعد سازد؛ و بکوشد آن را به قانون دولتی بدل کند، جنبش ضد بردگی در قرن نوزدهم یکی از آنها بود.

به نظر بارکر مهم‌ترین ارزش دموکراتیک آزادی است؛ اما آن را شرط ضروری پرورش شخصیت اخلاقی تلقی می‌کند. بعلاوه در دموکراسی «آزادی و برابری مزدوج‌اند، اما این ازدواج باید بر برابری استوار باشد؛ یعنی این که آزادی نباید زیر سلطهٔ برابری قرار گیرد... اگر افراد در اندیشه و عمل آزادی برابر داشته باشند، از این لحاظ با

1. Ernest Barker

2. *Reflections on Government*

3. *Principles of Social and Political Theory*

4. *The Law of Justice*

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۴۹

یکدیگر برابرند؛ اما این به معنی کل برابری نیست. برابری در آزادی اندیشه ... باید همراه با برابری در آموزش توانایی فکری باشد. برابری در آزادی عمل هم وقتی معنا می‌دهد که در وسایل و امکانات عمل تا حدی برابری وجود داشته باشد... اگر به مفهوم گسترده‌تری از برابری نیاز باشد، نباید آن را به قیمت تسلیم آزادی خرید. هرگونه پیشرفت در برابری باید از طریق آزادی باشد.^۱

از دید بارکر یکی از مناقشه‌برانگیزترین اصول دموکراسی اصل اکثریت است، زیرا این سؤال پیش می‌آید که چرا ارادهٔ بخشی از مردم را باید عملاً در حکم ارادهٔ کل آنان پذیرفت. به نظر او پاسخ نهایی مبتنی بر استدلال زور و قدرت است، به این معنی که با قبول اصل اکثریت «به جای آن که سرها را بشکنیم آن‌ها را می‌شماریم. اگر قرار بر زد و خورد هم باشد، باز اکثریت پیروز می‌شود. اما گرچه بدین سان اساس دموکراسی زور است، این زور واقعی نیست بلکه فرضی است.»^۲

برتراند راسل

برتراند آرتور ویلیام راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) فیلسوف رئالیست، عالم ریاضی و منطق‌دان برجستهٔ انگلیسی در خانواده‌ای اشرافی و سیاست‌پیشه زاده شد. پدر بزرگ او، لرد جان راسل، نخست‌وزیر انگلیس بود. راسل در نوجوانی دست از مذهب کشید. مسئلهٔ اصلی او از آغاز این بود که نباید تصور شناخت را به جای شناخت گرفت. بعلاوه وی از یافتن قطعیت در امور تجربی و اجتماعی، برخلاف عالم ریاضیات و منطق، نومید بود. وی در دانشگاه کیمبریج منطق و ریاضی و فلسفه و اخلاق خواند؛ و در سفری به آلمان با اصول اقتصاد سیاسی مارکسیستی آشنا شد؛ و اولین اثر سیاسی خود، یعنی سوسیال دموکراسی آلمان^۳ (۱۸۹۶)، را پس از آن نوشت. وی تا سال ۱۹۱۴، که به حزب کارگر پیوست، گرایش لیبرالی داشت؛ اما در جنگ جهانی اول به دلیل داشتن گرایش‌های رادیکال از سمت استادی در دانشگاه کیمبریج برکنار و به جرم فعالیت بر ضد جنگ ۶ ماه زندانی شد. بعدها عقاید خاص او دربارهٔ دین و ازدواج در امریکا نیز مخالفت‌هایی بر ضد او برانگیخت. وی در سال ۱۹۲۰ به شوروی سفر کرد. محصول آن سفر کتاب

1. *Democracy: The Contemporary Theories*, p. 134.

2. *ibid.* p. 131.

3. *German Social Democracy*

۵۰ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

عمل کرد نظریهٔ بلشویسم^۱ بود که در نقد گرایش‌های توتالیتار در آن کشور نوشته شده است. از نظر فلسفی، راسل در سال ۱۸۹۸ به رئالیسم و پوزیتیویسم و ماتریالیسم روی آورد. مهم‌ترین آثار او در فلسفه عبارت است از: تحلیل ذهن^۲ (۱۹۲۱)، تحلیل ماده^۳ (۱۹۲۷)؛ پژوهشی دربارهٔ معنا و حقیقت^۴ (۱۹۴۰)؛ دانش انسان: حوزه و حدود آن^۵ (۱۹۴۸). آثار عمدهٔ او در زمینهٔ جامعه و سیاست نیز این‌هاست: راه‌های آزادی: سوسیالیسم، آنارشیزم و سندیکالیسم^۶ (۱۹۱۹)؛ مذهب من^۷ (۱۹۲۵)؛ چرا مسیحی نیستم^۸ (۱۹۲۷)؛ آزادی و سازمان، ۱۸۱۴-۱۹۱۴^۹ (۱۹۳۴)؛ تاریخ فلسفه غرب^{۱۰} (۱۹۴۵)؛ امیدهای نو برای جهان در حال تغییر^{۱۱} (۱۹۵۱)؛ و جامعهٔ انسانی در اخلاق و سیاست^{۱۲} (۱۹۵۹).^{۱۳} راسل پس از جنگ جهانی دوم به علت مبارزاتش با تسلیحات

1. *The Practice and Theory of Bolshevism*

برتراند راسل، عمل و تئوری بلشویسم، ترجمهٔ احمد صبا، (کتاب تهران، ۱۳۶۲).

2. *The Analysis of Mind*

برتراند راسل، تحلیل ذهن، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، (تهران، شرکت سهامی خوارزمی با همکاری فرانکلین، ۱۳۴۸).

3. *The Analysis of Matter*

4. *An Inquiry into Meaning and Truth*

5. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*

6. *Roads to Freedom: Socialisms, Anarchism and Syndicalism*

7. *What I Believe*

8. *Why I am not a Christian, and other Essays*

برتراند راسل، چرا مسیحی نیستم، ترجمهٔ روح‌الله عباسی، (تهران، روزبه، ۱۳۴۷). ترجمهٔ ب. ا. طاهری، (تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۵۴). ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب، (تهران، فرهنگ، ۱۳۵۱).

9. *Freedom and Organization, 1814-1914*

برتراند راسل، آزادی و سازمان، پژوهشی در بنیاد سوسیالیسم و لیبرالیسم، ترجمهٔ علی رامین، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷).

10. *A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*

برتراند راسل، تاریخ فلسفهٔ غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، (تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸)، ج ۳.

11. *New Hopes for a Changing World*

برتراند راسل، امیدهای نو، ترجمهٔ علی شایگان، (تهران).

12. *Human Society in Ethics and Politics*

۱۳. بعضی از آثار راسل که به زبان فارسی ترجمه شده‌اند به شرح ذیل است:

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۵۱

هسته‌ای در میان گروه‌های رادیکال شهرت فراوانی یافت. وی روحیه‌اش را لیبرال، آنارشیزم، شکاک و الحادی می‌دانست. فلسفه سیاسی راسل آمیزه‌ای از گرایش‌های فکری لیبرال و رادیکال عمده قرن‌های هجدهم و نوزدهم است؛ و جریان‌هایی چون عقل‌گرایی عصر روشنگری، نظریه اصالت فایده، پوزیتیویسم، عمل‌گرایی، فلسفه‌ستیزی عمل‌گرایی و برخی از مبانی نظریات سوسیالیستی را درهم آمیخته است. اما وی به‌طور کلی و برخلاف گرایش‌های سوسیالیستی‌اش، هوادار سرسخت دموکراسی و حاکمیت مردمی بود. به نظر او حکومت هیچ اقلیتی رفاه و سعادت و امنیت اجتماعی عامه را تأمین نمی‌کند. جامعه و حکومت اشرافی توده‌ها را خوار می‌دارد؛ و آرمان‌های دموکراسی را نافرجام می‌گذارد. با این حال درک راسل از دموکراسی سیاسی پیش‌تر به نظریه لاک نزدیک بود تا به اندیشه روسو؛ یعنی دموکراسی را بیش‌تر به معنای حکومت محدود به قانون و حافظ حقوق فرد می‌پذیرفت تا به معنای حکومت اکثریت. به اعتقاد وی حکومت برای مردم بر حکومت مردم برتری دارد؛ و دموکراسی حاکمیت مردمی است نه حکومت مردم. مردم می‌توانند شایسته‌ترین افراد را برای حکومت انتخاب کنند؛ و در ارزیابی و نقد اعمال و سیاست‌های حکومت و داوری درباره آن‌ها نیز صلاحیت و توانایی دارند. بدین‌سان راسل تا اندازه‌ای هم به دموکراسی روسویی و اکثریتی نزدیک می‌شود. اما مردم وقتی صلاحیت ارزیابی اعمال حکومت را پیدا می‌کنند که آگاهی و آزادی کامل اندیشه و بیان داشته باشند؛ و این خود در گرو گسترش آموزش و پرورش عمومی است. به نظر راسل، آزادی بیان و تشکیل انجمن، حتی اگر موجب بی‌نظمی و هرج و مرج شود، باز لازمه دموکراسی است؛ و سوءاستفاده از آزادی به هر حال بهتر از سوءاستفاده از قدرت است.

از سوی دیگر راسل، مانند روسو، میان دموکراسی و مالکیت خصوصی تضادی اساسی می‌دید؛ و از همین رو به نوعی سوسیالیسم گرایش داشت. به نظر راسل عقیده به قداست مالکیت خصوصی از بزرگ‌ترین موانع پیشرفت انسان بوده است؛ و منشأ مالکیت

← آیا بشر آینده‌ای هم دارد، ترجمه م. منصور، (تهران، مروارید، ۲۵۳۵)؛ اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، (تهران، بابک، ۲۵۳۵)؛ تأثیر علم بر اجتماع، ترجمه مهدی افشار، (تهران، زرین، ۲۵۳۵)؛ جستارهای فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳)؛ جهان‌بینی علمی، ترجمه حسن منصور، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۱)؛ قدرت، ترجمه نجف دریابندری، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷)؛ مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران، خوارزمی، ۱۳۴۷).

در دزدی و خشونت است. بنابراین تخریب نهاد مالکیت خصوصی لازمه دست‌یابی به جامعه‌ای بهتر است؛ البته راسل به هیچ روی مارکسیست نبود. به نظر او اندیشه‌های مارکس جزئی است و به پیدایش نظام‌های سیاسی مطلق‌گرا و خودکامه می‌انجامد. وی در مقابل ماتریالیسم تاریخی مارکس از عمل‌گرایی امریکایی دفاع می‌کرد. راسل همچنین این نظریه مارکسیستی را که دولت ابزار سلطه طبقاتی است نادرست می‌دانست. به نظر او دولت نهادی عمومی و سودمند و لازم برای هماهنگ‌سازی منافع طبقات جامعه است؛ و به همین علت ماندگار خواهد بود. با این حال، راسل حکومت را تنها یکی از نهادهای لازم برای وضع قوانین اداره جامعه می‌دانست؛ و همین اندیشه اساس نظریه تکثرگرایانه او درباره دولت و سیاست است. به نظر وی، به‌جز حکومت، نهادها و اصناف و انجمن‌ها در ایجاد نظم اجتماعی و هماهنگ‌سازی منافع مردم مؤثرند؛ و مدیریت فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها باید در دست اصناف و انجمن‌های مربوطه قرار گیرد تا از پیدایش دستگاه بوروکراسی متمرکز دولتی جلوگیری شود. وی بر آن بود که باید از بسط قدرت دولتی در جامعه جلوگیری کرد، زیرا حکومت شری است که تنها توجیه وجود آن جلوگیری از وقوع مصیبت‌های بزرگ‌تر است. بعلاوه در همه گروه‌های حاکم تمایلی طبیعی به کسب قدرت بیش‌تر و خودکامگی وجود دارد؛ و تنها دموکراسی می‌تواند آن را مهار کند. وی به انقلاب نیز به همین دلیل بدبین بود، چون انقلاب را موجب بسط قدرت دولتی و به قدرت رسیدن اقلیتی خودکامه و خودپرست می‌دانست که از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند. از نظر وی ترس از دست‌دادن قدرت مهم‌ترین نگرانی گروه‌هایی است که از طریق انقلاب به قدرت می‌رسند؛ و چنین ترسی انگیزه اغلب اعمال آنان است. به نظر راسل ترس علت اصلی نفرت از دیگران و بدرفتاری است؛ و تنها در درازمدت از طریق آموزش و پرورش می‌توان آن را از میان برد. در مقابل، عشق سرچشمه بهزیستی است. جنگ نیز ناشی از ترس است، زیرا واژه از صدمه خوردن به امنیت ملی یا فقدان فضای حیاتی دولتها را به دسته‌بندی و جنگ با یکدیگر می‌کشاند. به نظر او یکی از راه‌های پیش‌گیری از وقوع جنگ‌ها این بود که فدراسیونی جهانی، نه از دولتها، بلکه از ملت‌ها تشکیل می‌شد.

به‌طورکلی راسل از نوعی سوسیالیسم دفاع می‌کرد، لیکن سوسیالیسم او محدود به دموکراسی و لیبرالیسم بود؛ به عبارت دیگر، وی دموکراسی را بسیار بیش از سوسیالیسم گرامی می‌داشت.

هارولد لاسکی

هارولد جوزف لاسکی (۱۸۹۳-۱۹۵۰) در خانواده‌ای یهودی در منچستر به دنیا آمد. در جوانی از یهودیت دست کشید، زیرا اصول آن را با اندیشه‌های مدرن ناسازگار می‌دانست. در جوانی به جامعه فاین پیوست؛ و پس از مدتی تدریس در کانادا و امریکا، استاد علوم سیاسی در مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه لندن شد. وی از فعالیت سیاسی اتحادیه‌های کارگری حمایت می‌کرد؛ و در سال ۱۹۴۰ عضو هیئت اجرایی حزب کارگر شد.

اندیشه‌های لاسکی به سادگی قابل تبیین نیست، زیرا وی میان لیبرال-دموکراسی و سوسیالیسم-دموکراسی در نوسان بود. کمونیست‌ها، سوسیالیست‌ها، و محافظه‌کاران همگی بر او می‌تاختند. لاسکی خواستار دگرگونی‌های اساسی در ساختار اجتماعی و اقتصادی بود تا موانع موجود بر سر راه آزادی و برابری و عدالت از میان برود. در عین حال در برخی از آثار خود دولت را نیز از دشمنان اصلی آزادی انسان دانسته و از تکثر انجمن‌ها و نهادهایی که در کارویژه‌های دولت سهم باشند، حمایت کرده است. به همین علت وی از هواداران عمده نظریه تکثرگرایی و دولت تکثرگرا به شمار می‌رود. آثار عمده او عبارت‌اند از: اقتدار در دولت مدرن^۱؛ بنیادهای حاکمیت و مقالات دیگر^۲؛ گرامر سیاست^۳؛ آزادی در دولت مدرن^۴؛ دولت در نظریه و در عمل^۵؛ پیدایش لیبرالیسم اروپایی^۶؛ حکومت پارلمانی در انگلستان^۷؛ تأملاتی درباره انقلاب عصر ما^۸؛ ایجان، عقل، تمدن^۹.

سیر اندیشه سیاسی لاسکی با توجه به نوسان او بین دموکراسی و سوسیالیسم به سه دوره بخش می‌شود:

دوره اول دوران اعتقاد به لیبرالیسم و تکثرگرایی و دموکراسی بود که سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۳۰ را دربرمی‌گیرد. لاسکی در آثار این دوران، به ویژه اقتدار در جامعه نو

1. *Authority in the Modern State*

2. *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*

3. *A Grammar of Politics*

4. *Liberty in the Modern State*

5. *The State in Theory and Practice*

6. *The Rise of European Liberalism*

7. *Parliamentary Government in England*

8. *Reflections on the Revolution of Our Time*

9. *Faith, Reason, and Civilization: An Essay in Historical Analysis*

و بنیادهای حاکمیت، از فردگرایی افراطی و ضد دولتی، و آزادی کامل هر عقیده‌ای، هرچند مخرب و انقلابی، دفاع کرد؛ و بر قدرت دولتی تاخت. به نظر او صرف داشتن و بیان هیچ عقیده‌ای نباید باعث مجازات شود؛ و هیچ اندیشه‌ای فی نفسه ممنوع نیست، حتی اگر به عمل جنایی بینجامد. در این صورت نیز عمل باعث مجازات می‌شود نه اندیشه. همچنین برخلاف نظر رایج، در وضع بحرانی آرای گوناگون باید مجال بروز بیابند، زیرا بحران دقیقاً همان وضعی است که طرح نظرهای مختلف را طلب می‌کند. وی بر آن بود که مسائلی از قبیل روابط اجتماعی و عشق آزاد را دیگر نمی‌توان براساس مفاهیم اخلاقی و حقوقی باقی مانده از اقوام و مذاهب شرق قدیم رد کرد، بلکه باید آن‌ها را از نو برحسب معیارهای علمی عصر جدید بررسی کرد.

لاسکی در دوران دوم تفکر سیاسی خود، ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰، به نظریه‌های انقلابی مارکسیستی و اندیشه ضرورت انقلاب برای تحقق دموکراسی راستین گرایش پیدا کرد. در آغاز این دوره کتاب آزادی در دولت مدرن (۱۹۳۰) منتشر شد. لاسکی در این کتاب از مفهوم آزادی منفی دفاع کرد، به این معنا که باید هرگونه فشار و محدودیت خارجی را که مانع تحقق فردیت شود از میان برداشت. از این دیدگاه، بدون امنیت اقتصادی آزادی سیاسی ارزش ندارد. در هر جامعه‌ای که محصول کار اقتصادی مردم به گونه‌ای نابرابر توزیع شود، آزادی به معنای واقعی جایی ندارد. در چنین جوامعی طبقه حاکم عمده امتیازات اجتماعی را به انحصار خود درمی‌آورد؛ و هیچ‌گاه حاضر نمی‌شود آن امتیازات را داوطلبانه رها کند. از همین رو انقلاب و خشونت ضرورت می‌یابد. برقراری سوسیالیسم بدون توسل به قهر ناممکن است. مهم‌ترین اثر این دوره از حیات فکری لاسکی کتاب دولت در نظریه و در عمل (۱۹۳۵) است که تحت تأثیر بحران رکود اقتصادی، پیروزی جنبش‌های فاشیستی، و شکست حزب کارگر در انتخابات ۱۹۳۱ نوشته شده است. لاسکی در این کتاب نظریه‌ای کاملاً مارکسیستی در باره ماهیت و کارویژه‌های دولت می‌دهد؛ و بحران در سرمایه‌داری را مهم‌ترین عامل اخلال در دموکراسی سیاسی می‌داند. به نظر او طبقه سرمایه‌دار برای حفظ قدرت خود به هر وسیله‌ای از جمله جنگ متوسل می‌شود. جنگ جهانی اول جنگی امپریالیستی بود؛ و علت ورود امریکا بدان این بود که سرمایه‌داران آن کشور میزان هنگفتی وام و اعتبار به دولت‌های متفق داده بودند؛ و دولت امریکا مجبور بود از منافع آنان حراست کند. وی بر آن بود که فاشیسم نیز مانند جنگ وسیله‌ای برای حفظ منافع سرمایه‌داران بوده است. وقتی توده‌ها بخواهند از طریق نهادهای دموکراتیک بنیاد قدرت سیاسی و اقتصادی طبقه

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۵۵

حاکم را درهم بشکنند - در آن صورت طبقه سرمایه‌دار دموکراسی را ملغی می‌کند. از این رو فاشیسم چیزی جز مقاومت بی‌رحمانه سرمایه‌داران برای نجات نظام سرمایه‌داری رو به احتضار نبوده است. در همین دوران لاسکی در کتاب پیدایش لیبرالیسم اروپایی (۱۹۳۶) گذار از لیبرالیسم کلاسیک قرن نوزدهم به لیبرالیسم رادیکال قرن بیستم را به معنای زوال کامل ایدئولوژی لیبرالیسم و پیدایش ایدئولوژی‌ای کاملاً جدید دانست. به نظر او لیبرالیسم قدیم چون ایدئولوژی ضد اشرافی و نماینده منافع بورژوازی در حال رشد بود، نمی‌توانست درباره ضرورت دخالت دولت در اقتصاد موضع درستی اتخاذ کند.

دوران سوم تفکر سیاسی لاسکی دوره میانه‌روی پس از گرایش به مارکسیسم انقلابی بود؛ و سال‌های پایانی عمر او را از ۱۹۴۰ به بعد دربرگرفت. در این دوران، در کتاب تأملاتی درباره انقلاب عصر ما از وقوع انقلابی عظیم در قرن بیستم سخن می‌گوید که نشانه‌های آن را می‌توان در شکاف فزاینده میان نیروها و روابط تولید، شورش ملل تحت سلطه، تقاضاهای دموکراتیک توده‌ها برای ایجاد رفاه اجتماعی و برنامه‌ریزی اقتصادی، زوال مذهب و غیره یافت؛ اما به نظر او نارسایی‌های این دوران تنها حاصل سلطه و استثمار طبقاتی نیست. بعلاوه می‌توان دموکراسی را بدون از میان بردن کامل مالکیت خصوصی تحقق بخشید؛ ولی دموکراسی بدون دخالت مستقیم دولت در اقتصاد و کوشش در راه برقراری عدالت توزیعی ممکن نیست. او این مطلب را در کتاب ایمان، عقل، تمدن بسط داده است. لاسکی در این دوران از ضرورت وقوع انقلاب براساس توافق سخن می‌گفت. به نظر او انقلاب‌های خشونت‌بار در صورت پیروزی، ناگزیر به تعلیق دموکراسی و پیدایش دیکتاتوری می‌انجامند؛ و در صورت شکست، موجب پیدایش دورانی از ارتجاع می‌شوند.

مرور مختصر اندیشه‌های برخی از مهم‌ترین اندیش‌مندان لیبرال-دموکرات قدیم در قرن بیستم این پرسش را به ذهن می‌آورد که چگونه ممکن است اندیش‌مندی را که به هواداری از دولت رفاهی و حتی نوعی سوسیالیسم گرایش داشته‌اند، لیبرال-دموکرات خواند. در حقیقت مشکل اصلی نه در تقسیم اندیش‌مندان براساس مکاتب گوناگون، بلکه در جایگاه لیبرالیسم و دموکراسی در آن مکاتب است. به عبارت دیگر، لیبرالیسم و دموکراسی خود دچار تحول شده‌اند؛ و در نتیجه می‌توان از لیبرالیسم ارتدکس یا کلاسیک، لیبرالیسم تجدیدنظر طلب، لیبرالیسم غیربازاری و جز آن سخن گفت. چنان‌که

قبلاً دیده‌ایم دو تصور متعارض از سرشت انسان در نظریه لیبرال-دموکراسی (در یکی، همچون موجودی نفع‌طلب و در دیگری، درحکم موجودی آزاد و مختار) منشأ تعابیر مختلف از آن نظریه بوده است. چنان‌که از بررسی اندیشه برخی از لیبرال-دموکرات‌های اوایل قرن بیستم برمی‌آید، تأکید بر تصور دوم و لوازم آن (گسترش قدرت و دخالت دولت و غیره) در این دوران فزونی گرفته است. در اندیشه‌های لیبرال-دموکراتیک این دوران به طور ضمنی پذیرفته شده که لیبرالیسم کلاسیک با توجه به تحولات تاریخی ناقص و نارساست. با این حال اندیشه‌های لیبرال-دموکراتیک این دوران، به رغم گرایش بیش‌تر به تصور انسان‌ها همچون موجوداتی مختار و برابر، همچنان تعارض اصلی میان دو دریافت مندرج در لیبرالیسم را در خود نهفته دارند؛ و می‌کوشند در عصر سرمایه‌داری رو به پیش رفت ترکیبی تعارض‌آمیز از مفروضات نظریه بازار و اصول برابری دموکراتیک، به عنوان لیبرالیسم اصلاح شده، به دست دهند. بنابراین نظریه لیبرال-دموکراسی غیربازاری، با وجود حفظ اصول اخلاقی لیبرالیسم قرن نوزدهم، محصول اوضاع قرن بیستم بوده است. به‌طور کلی لیبرال-دموکرات‌های راست‌گرا بر آن‌اند که میان لیبرال-دموکراسی و نظام سرمایه‌داری منافاتی نیست، بلکه اصول عقلانیت اقتصادی سرمایه‌داری و آزادی و برابری دموکراتیک مکمل یکدیگرند. از سوی دیگر، لیبرال-دموکرات‌های میانه‌رو میزانی از دخالت دولت در اقتصاد را نه تنها مغایر با لیبرال-دموکراسی نمی‌دانند، بلکه ضامن اصول آن تلقی می‌کنند؛ و سرانجام لیبرال-دموکرات‌های چپ‌گرا سرمایه‌داری و اصول لیبرال-دموکراسی را قابل جمع نمی‌دانند؛ و معتقدند که نوعی سوسیالیسم لازمه تحقق اصول آزادی و برابری دموکراتیک است.

توضیح چنین تنوعاتی نیازمند نگاهی جامعه‌شناسانه به زمینه تحولات تاریخی در اندیشه‌های سیاسی است. از لحاظ تاریخی، لیبرالیسم قرن نوزدهم در حکم ایدئولوژی آزادی و خودمختاری فرد دچار محدودیت‌هایی به این شرح شده بود: اندیشه حق رأی مردانه و مالکانه مانع مشارکت طبقات پایین و زنان در زندگی سیاسی می‌شد؛ تداوم برخی ساختارهای سیاسی قدیم در قالب اندیشه حاکمیت دولت به مفهوم مدرن آن محدودیت‌هایی برای تحقق لیبرالیسم ایجاد می‌کرد؛ از سوی دیگر، کوشش برای ایجاد ساختارهای دولتی جدید در قالب دولت ملی و انحصار قدرت در آن با آرمان‌های اساسی لیبرالیسم در تعارض بود؛ پیدایش هویت‌های جمعی جدید، به‌ویژه ملت و طبقه، تحقق

نسل قدیم لیبرال-دموکرات‌های قرن بیستم ۵۷

طرح اومانیتی و کل‌گرایانه^۱ لیبرالیسم را مشکل می‌ساخت؛ همچنین با بروز مسئله اجتماعی و گسترش نابرابری‌ها معلوم شد که نمی‌توان بدون توسل به ساخت دولت مقتدر مسائل جامعه مدرن را حل کرد. لیبرالیسم قرن نوزدهم وقتی چنین تحولاتی را از سرگذراند به چیزی دیگر بدل شد. تضاد آرمان‌های لیبرالیسم با عمل کرد اجتماعی اثر عمیقی بر آن گذاشت. همچنین با ظهور و گسترش سوسیالیسم و اتحادیه‌ها و احزاب کارگری ممکن نبود که لیبرالیسم از تأثیر آن‌ها برکنار بماند؛ و تصور دولت حداقلی، که در منازعات اجتماعی بی‌طرف باشد، دیگر نمی‌توانست دوام آورد. در نتیجه به تدریج مفهوم دولت به منزله نهادی بر فراز کشمکش‌های اجتماعی رایج شد. همچنین برخلاف لیبرالیسم کلاسیک، که در آن جامعه صرفاً مجموعه‌ای از افراد آزاد و مختار است و هویتی جداگانه ندارد، به تدریج جامعه همچون موجودی با حقوقی خاص خود فهمیده شد؛ و همراه با آن تصویری جامعه‌بین پیدا شد که اساس سیاست اجتماعی جدید بود. در نتیجه از اواخر قرن نوزدهم نظارت و سازمان‌دهی اجتماعی به ضرورتی پرهیزناپذیر بدل شد. نظایر این نظارت و هدایت در قرن بیستم در اشکال مختلف دولت رفاهی، فاشیسم، و استالینیسم ظاهر گردید.

لیبرالیسم در موج اول و دوم بحران سرمایه‌داری، ابتدا در دهه ۱۸۹۰ و سپس در سال‌های بین دو جنگ جهانی، با بحران مواجه شد. پیدایش سرمایه‌داری سازمان‌یافته در قالب انحصارات، گسترش مدیریت‌های تخصصی، تیلوریسم^۲، اقتصاد کینزی و کورپوراتیسم^۳، در حکم الگویی جدید برای سازمان‌دهی اجتماعی، مجالی برای تحقق آرمان‌های اولیه لیبرالیسم باقی نمی‌گذاشت. دولت رفاهی در بعد از جنگ جهانی دوم، مانند تکنولوژی‌ای سیاسی، فضای اجتماعی را چنان تغییر داد که دیگر تناسبی با آرمان‌های لیبرالیسم اولیه نداشت. همه این تحولات زمینه را برای گذار به لیبرال-دموکراسی سازمان‌یافته در عصر سرمایه‌داری سازمان‌یافته فراهم کردند.

1. holistic

2. Taylorism

3. Corporatism

کارل پوپر

کارل ریموند پوپر (۱۹۰۳-۱۹۹۴) بیش‌تر به عنوان فیلسوف علم و معرفت‌شناس شهرت یافته است. نفوذ علمی پوپر، به‌ویژه در حوزه روش‌شناسی علمی، فراگیر و مورد تصدیق دانشمندان حوزه‌های گوناگون دانش است. پوپر در اتریش به دنیا آمد؛ و در دانشگاه وین ریاضیات و فیزیک و روان‌شناسی خواند. در جوانی در سیاست نیز فعال بود؛ و گرایش‌های سوسیالیستی داشت. در آن دوران، وی از لحاظ علمی و فلسفی از پوزیتیویسم منطقی^۱ اصحاب حلقه وین انتقاد می‌کرد. انتقادات وی در این خصوص در نخستین کتاب مهم او تحت عنوان منطق اکتشاف علمی^۲ (۱۹۳۴) درج گردید، که خود حلقه وین آن را منتشر کرد. پوپر با گسترش نفوذ و پیروزی فاشیسم اتریش را ترک کرد؛ و به زلاندنورفت؛ و در سال‌های ۱۹۳۷-۱۹۴۵ در آن کشور به تدریس پرداخت. در این دوران، اثر عمده خود، یعنی جامعه باز و دشمنان آن^۳، را نوشت. وی پس از پایان

1. logical positivism

2. *Logik der Forschung*

این کتاب با عنوان *The Logic of Scientific Discovery* به زبان انگلیسی و با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰).

3. *The Open Society and Its Enemies*

کارل ریموند پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶-۱۳۶۹)، ج ۴.

جنگ، در انگلستان اقامت گزید؛ و استاد فلسفه علم و منطق دانشگاه لندن شد. در سال ۱۹۵۷ کتاب فقر تاریخیگری^۱، در ۱۹۶۳ حدس‌ها و ابطال‌ها^۲، و در ۱۹۷۲ شناخت عینی: برداشتی تکامل‌گرا^۳ را نوشت.

پوپر در این آثار استدلال‌های پیشین خود را در نقد پوزیتیویسم و نفی اندیشه قانونمندی تاریخ پی گرفت و تکمیل کرد. نظر اصلی او نفی روش استقرا در علوم تجربی است که بر طبق آن، فرضیات علمی با مشاهدات مثبت تأیید می‌شوند. بحث‌های پوپر مشاجرات گسترده‌ای در بین هواداران پوزیتیویسم و مارکسیسم برانگیخته است. پوپر در حوزه اندیشه سیاسی پوپر از چشم‌اندازی علمی و فلسفی به دفاع از لیبرالیسم و دموکراسی برخاسته است؛ و با تشبث به اصل عدم قطعیت^۴ در فلسفه و فیزیک بر اندیشه آزادی تاریخ از قید قوانین و پیش‌بینی‌ناپذیری آینده تأکید ورزیده است. از دیگر آثار عمده او باید به مؤخره بر منطق اکتشاف علمی در سه جلد اشاره کرد: رئالیسم و هدف علم^۵ (۱۹۸۳)؛ جهان باز: برهانی برای عدم موجبیّت^۶ (۱۹۸۲)؛ نظریه کوانتوم و اختلاف نظر در فیزیک^۷ (۱۹۸۲).

به‌طور کلی پوپر مدافع اندیشه آزادی سیاسی و رقابت آزاد، نظریه پرداز مهندسی اجتماعی تدریجی^۸ (جزء به جزء)، مدافع جامعه‌باز^۹، و مخالف تاریخ‌گرایی^{۱۰} و هرگونه

1. *The Poverty of Historicism*

کارل ریموند پوپر، فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام، (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۴).

2. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*

کارل ریموند پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸).

3. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*

کارل ریموند پوپر، شناخت عینی، برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، ویراسته سیروس پرهام، مجموعه اندیشه‌های عصر نو، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).

4. *uncertainty principle*

5. *Realism and the Aim of Science*

کارل ریموند پوپر، واقع‌گرایی و هدف علم، ترجمه احمد آرام، (تهران، سروش، ۱۳۷۲).

6. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*

7. *Quantum Theory and the Schism in Physics*

8. *piecemeal social engineering*

9. *open society*

10. *historicism*

ایدئولوژی انقلابی و یوتویایی است. همچنین تعابیر مناقشه‌آمیز و جدید پوپر از اندیشه‌های فلاسفه سیاسی قدیم، به ویژه افلاطون و هگل، او را در جرگه شارحان نام‌دار فلسفه سیاسی در آورده است. اساس اندیشه سیاسی پوپر را باید در دفاعیات او از لیبرالیسم جست. اما از آنجا که لیبرالیسم پوپر با نظریاتش در باب علم پیوند دارد، باید دفاع او از لیبرالیسم را در متن نظریه کلی وی در باب ماهیت شناخت و آزادی و عقلانیت اندیشه و عمل آدمی بررسی کرد.

فلسفه و روش علم

از دست آوردهای عمده نظریه علم پوپر یافتن پاسخ برای معضل استقرار در علم است که از زمان دیوید هیوم تردیدی اساسی در بنیان علم تجربی ایجاد کرده است. از عصر فرانسویس بیکن علم تجربی و قانون‌یاب متکی بر اصل استقرار فرض شده بود: «نظریه نادرست درباره علم که با بیکن آغاز شده بود... نظریه [ای] مبتنی بر این که علوم طبیعی همه علوم استقرایی هستند»^۱ اما هیوم در این اصل شک کرد؛ و استدلال نمود که منطقیاً نمی‌توان قوانین صادق درباره امور تجربی گذشته را در آینده هم صادق و ساری دانست «علم اصولاً استقرایی و مبتنی بر تجربه و مشاهده نیست؛ و هیوم این اسطوره را در هم ریخته است»^۲ از این رو علم تجربی استقرایی قانون‌یاب از لحاظ منطقی و تجربی بنیان محکمی ندارد، زیرا استقرار قابل استنتاج از منطق و تجربه نیست. پوپر استدلال می‌کند که صدق قوانین استقرایی مکشوف (چنان‌که هیوم می‌گفت) قابل اثبات نیست، ولی صرفاً به این دلیل نمی‌توان آن‌ها را رد کرد؛ بلکه باید از طریق آزمون سنجیده شوند (و از لحاظ تطابق تجربی غنی‌تر شوند) تا بتوان آن‌ها را رد یا تکذیب کرد. در مقابل ایراد هیوم، پوپر بر آن است که «ما بدون انتظار منفعلانه برای آن‌که تکرار حوادث قواعدی را بر ما تحمیل کند، فعالانه می‌کوشیم قواعدی را بر جهان تحمیل کنیم. می‌کوشیم تا شباهت‌های موجود در جهان را کشف کنیم؛ و آن‌ها را بر طبق قوانینی که خود اختراع کرده‌ایم توضیح دهیم. بدون آن‌که منتظر مقدمات باشیم، به سوی نتایج جهش می‌کنیم. ممکن است همین نتایج

۱. کارل ریوند پوپر، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی، ویراسته ضیاء موحد، مجموعه

اندیشه‌های عصر نو، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹)، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۹۷.

را، اگر مشاهده نادرستی آن‌ها را برنمایید، کنار بگذاریم.^۱ پس باید نظریه‌های علمی را چنان تنظیم کنیم که به سهولت قابل انتقاد و ابطال باشند. دانش و علم از طریق رد^۲ و نقد^۳ پیشرفت می‌کند. به عبارت دیگر، کوشش فکری در راه رد نظریات به رشد علم می‌انجامد. باید ابطال‌پذیری^۴ را ممیز قضایای تجربی از غیر تجربی و ملاک تشخیص علم از شبه علم^۵ قرار داد. در روند تکامل علم حدس‌هایی در جهت توضیح امور زده می‌شود؛ و سپس آن حدس‌ها از طریق آزمایش در معرض ابطال قرار می‌گیرد. از این رو رشد علم محصول روش حذف خطاست.^۶

پس علم کامل و تکامل‌ناپذیر وجود ندارد. علم از نقد و ابطال حاصل می‌شود. برخلاف نظر رایج پوزیتیویست‌ها، رشد علم در تأیید و اثبات نظریات نیست، بلکه محصول نقد آن‌ها و تجدیدنظر در آن‌هاست. «برخورد علمی انتقادی است؛ به دنبال تأیید نمی‌رود؛ تجارب اساسی را می‌جوید، تجاربی که ممکن است نظریه مورد آزمایش را باطل کند، ولی هرگز نمی‌تواند آن را ثابت کند.»^۷

از این رو دانش و شناخت علمی ماهیتی غیر قطعی و غیر نهایی و حدسی دارد. هیچ نظریه علمی را نمی‌توان کاملاً صادق و حقیقی خواند، تنها می‌توان گفت که فعلاً تجربه مؤید آن است. «تصویر عمومی علم از این قرار است که ما مسئله‌ای چشم‌گیر را انتخاب می‌کنیم. سپس متهورانه و جسورانه نظریه‌ای را به عنوان راه‌حل موقت آن پیش‌نهاد می‌کنیم. بعد نهایت توان خود را در نقد نظریه به کار می‌اندازیم، یعنی می‌کوشیم تا آن را رد و باطل کنیم. اگر در رد و ابطال توفیق یافتیم، نظریه‌ای دیگر عرضه می‌کنیم؛ و باز هم آن را نقد می‌کنیم... کل روش علم را می‌توان در کلمات زیر خلاصه کرد: حدس‌های جسورانه تحت واری انتقادات شدید و همراه با آزمایش‌های سخت.»^۸ بدین سان، به موجب اصل ابطال، در هر زمینه کشف نظریه‌ای کامل‌تر ممکن می‌شود. نکته مهم در نظریه علم پوپر آن است که نظریه‌های علمی محصول حدس‌اند؛ و در حقیقت، استقرار نقشی در تولید آن‌ها ندارد. تجارب و آزمایش‌ها نه تنها اساس نظریات نیستند، بلکه در

1. Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1972, p. 46.
2. refutation
3. critique
4. falsifiability
5. pseudoscience
6. error elimination

۷. جستجوی ناتمام، ص ۴۷.

8. Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, London, 1971, p. 73.

پرتو آن‌ها معنی پیدا می‌کنند؛ و نظریه پرداز پس از حدس و نظر به سراغ آن‌ها می‌رود. «نظریه حدس و ابطال نشان می‌دهد که چرا کوشش ما برای تحمیل تعبیر نظری بر جهان منطقاً مقدم بر مشاهده شباهت‌هاست ... نظریات علمی خلاصه مشاهدات نیستند، بلکه اختراعاتی هستند، حدسه‌های متهورانه‌ای که برای آزمون عرضه می‌شوند تا اگر مغایر با مشاهدات [بعدی] باشند، حذف شوند.»^۱ استقرا در حقیقت فرایندی نفسانی است نه منطقی. نظریات جدید نه محصول تجربه و استقرا، بلکه نتیجه نقد نظریات موجودند؛ و نیل به هر نظریه جدیدی متضمن حدس و شهود^۲ است. در واقع، نظریه بر مشاهده تقدم زمانی دارد. «علی‌الاصول مشاهده بی طرفانه وجود ندارد. هر مشاهده فعالیتی است هدف دار ... ناشی از مسائل و اوضاع و احوال منتظر (یا چنان‌که بعداً نامیدم^۳ افق انتظار)». تجربه انفعالی وجود ندارد ... حدسیات یا فرضیه باید مقدم بر مشاهده و ادراک باشد: ما انتظارات فطری و شناخت‌های فطری نهفته‌ای داریم.^۴ به‌طور خلاصه فرایند حصول علم نه از تجربه و مشاهده به نظریه، بلکه از نظریه به تجربه و مشاهده است.

به‌طور کلی چنان‌که دیدیم پوپر استقراء را شاخص و ممیز علم از غیر علم یا شبه علم نمی‌داند. از نظر او آنچه علم را از غیر علم تمیز می‌دهد خطاپذیری^۴ و ابطال‌پذیری احکام است، زیرا تنها احکام قابل رد^۵ آزمون‌پذیرند^۶. رد و ابطال نظریات ذهن علمی را بارور می‌کند. فرضیات ابطال‌پذیری که احتمال کذبشان بیش از صدقشان باشد بحث و تفحص علمی را برمی‌انگیزند. از همین روست که به نظر پوپر نه تأیید و اثبات، بلکه ابطال نظریات و فرضیات راه گسترش علم را هموار می‌کند. به همین دلیل باید به دنبال کاستی‌های فرضیات بود؛ و انتقاد این کاستی‌ها را برمی‌نماید. به گفته پوپر «در مرحله ماقبل علمی ما از این اندیشه که ممکن است در اشتباه باشیم نفرت داریم. بنابراین تا جایی که ممکن باشد به شیوه‌ای جزمی حدسیات خود را حفظ می‌کنیم. اما در سطح علمی ما به طور منظم در جست‌وجوی اشتباهات و خطاهای خویشیم.»^۷ در نتیجه به نظریات بهتر می‌رسیم. نظریه بهتر آن است که ضمن تبیین منزلت نظریات پیشین به معارضه با آن‌ها برخیزد. «پیشرفت علمی جمع‌آوری هرچه بیش‌تر مشاهدات نیست، بلکه رد نظریه‌های

1. *Conjectures and Refutations*, p. 46. 2. intuition

۳. جستجوی ناتمام، ص ۶۳.

4. fallibility

5. refutable

6. testable

7. *Modern British Philosophy*, p. 73.

ضعیف‌تر و جانشین ساختن آن‌ها با نظریه‌های بهتر، و به‌خصوص از جهت محتوا غنی‌تر، است.^۱ با این حال تنها می‌توان گفت که از حیث تبیین نظریه جدید موقتاً از نظریات قدیم قوی‌تر است. هر نظریه‌ای باید با وضوح هرچه تمام‌تر بیان شود تا بتوان بطلان آن را نشان داد. نظریات ابطال‌ناپذیر غیر علمی‌اند بنابراین ابطال‌پذیری ملاک نظریه علمی است. نظریه علمی باید قابلیت در معرض رد و ابطال قرار گرفتن را داشته باشد. در نظریه‌ای واحد جهان لاجرم بسته است، در حالی که جهان تجربه باز است. از این رو اگر نظریه‌ای مدعی آن باشد که کل تجربه فعلی و آینده را تبیین می‌کند (هرچند چنین قدرت تبیینی هواداران آن را روحاً خرسند می‌سازد) - نفس چنین ادعایی نشانه غیر علمی و برخاطابودن آن است. مثلاً مارکسیست‌ها همواره کوشیده‌اند با تجدیدنظر در اندیشه خود اصول آن را از خطر ابطال و رد نجات دهند. آن‌ها این اصول را دارای قطعیتی ابطال‌ناپذیر می‌دانند، حال آن‌که نظریه علمی آن است که اصولاً ابطال‌پذیر باشد.

با این حال پوپر، برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین، نظریات غیر علمی را بی‌معنی^۲ و مهمل نمی‌داند. به نظر او نظریه‌های غیر علمی ممکن است تعدیل و آزمون‌پذیر شوند. «ساختن یک نظریه یا یک فرضیه همیشه حاوی یک مرحله جزمی و اغلب یک مرحله انتقادی است.»^۳ اغلب نظریه‌های بزرگی که جزو آثار برجسته مغز انسانی به شمار می‌روند از جزم‌های قدیم‌تری که در معرض انتقاد قرار گرفته‌اند به وجود آمده است.^۴ «مرحله انتقادی تحقق نمی‌یابد مگر این‌که قبلاً یک مرحله جزمی وجود داشته باشد که در طول آن چیزی - یک انتظار، یک امر منظم در رفتار - صورت بندد تا مرحله حذف اشتباهات ممکن و فعال باشد.»^۵ اما تنها با روش انتقادی، یعنی روش حذف خطا، می‌توان فهمید که حدس جزمی درست بوده است یا نه.

بدین ترتیب ملاک تمیز علم از غیر علم معنادار بودن^۶ احکام نیست، بلکه تنها ردپذیری قابلیت ابطال آن‌هاست. «این که پوزیتیویست‌ها معیار اثبات‌پذیری^۷ و معناداری را همچنین به عنوان معیار تمیز [احکام علمی از غیر علمی] به کار می‌بردند، آنان را از این مطلب غافل کرد که من ابطال‌پذیری را تنها به عنوان ملاک تمیز به کار می‌برم و نه هرگز

۱. جستجوی ناتمام، ص ۹۶.

2. meaningless

۴. همان، ص ۵۹.

۳. همان، ص ۵۵.

۵. همان، ص ۶۳.

6. meaningful

7. demonstrable

به عنوان معیار معناداری.»^۱ نظریه‌های مابعدالطبیعی و غیرعلمی و یا شبه‌علمی معنا دارند، اما قابل آزمایش و در نتیجه ابطال‌پذیر نیستند. در همین جا اختلاف نظر پوپر با پوزیتیویست‌های منطقی کاملاً آشکار می‌شود. بنابراین، نظریات شبه علمی یا غیرعلمی بی‌ارزش و بی‌معنا نیستند. «گذار از مابعدالطبیعه به علم جهشی و ناگهانی نیست: آنچه دیروز اندیشه‌ای مابعدالطبیعی بوده ممکن است فردا به نظریه علمی آزمون‌پذیر بدل شود.»^۲ پوپر همچنین می‌گوید: «من نظریه‌های مابعدالطبیعی را همپایه نظریات علمی می‌دانم... چنانچه بتوان نظریه مابعدالطبیعی را به طور عقلانی نقد کرد، باید ادعای ضمنی آن به حقایق را جداً پذیرفت.»^۳ حتی می‌گوید: «شاید... بتوان در مابعدالطبیعه برای تمیز نظام‌های مابعدالطبیعی بی‌ارزش از نظام‌هایی که ارزش بحث و تأمل دارند معیاری یافت. خواست واقعی اهل مابعدالطبیعه آن است که همه ابعاد و جنبه‌های حقیقی جهان... را در تصویری واحد گرد آورند... پس معیار باز همان معیار علوم است. این که آیا تصویر [ی از جهان] ارزش بحث و بررسی دارد یا نه به نظر من بستگی به آن دارد که آیا موجب نقد عقلانی و مشوق کوشش برای فراتر رفتن از خود و رسیدن به تصویری بهتر می‌شود یا نه.»^۴

بحث پوپر درباره روش علم و اهمیت انتقاد با نظریه او درباره سه جهان پیوند نزدیک دارد: جهان اول، جهان اشیا و پدیده‌های عینی و مادی است؛ جهان دوم، جهان ذهنی و بین‌الذهانی است؛ جهان سوم، جهان محصولات عینی ذهن و عقل انسان یا معقولات است (این جهان مخلوق انسان است اما از او استقلال پیدا می‌کند). جهان معقولات متشکل از زبان، ادبیات، هنر، فلسفه، دین، حقوق، اخلاق، علم، هنر، حکومت، و دیگر نهادهای اجتماعی است که در قالب‌های عینی و مادی مانند کتاب ضبط شده‌اند. انسان این جهان را ساخته اما آن را همچون امری عینی مورد تأمل و نقد و بررسی قرار می‌دهد. هر یک از اجزای جهان معقولات سرگذشت و سیر تاریخی خاص خود را داشته است. این جهان محصول عمل انسان است، لیکن نتیجه طرح و نقشه‌ای از پیش اندیشیده نیست. تکامل جهان معقولات محصول نقد و حدس و ابطال است؛ و سابقه نقد عقلی به

1. *Quantum Theory and the Schism in Physics*, 199–211.

2. *ibid.* p. 199–211.

3. *ibid.* p. 199–211.

4. Karl Raimund Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, London, 1982, p. 199–211.

تمدن یونان باز می‌گردد.^۱

سه جهان پوپر با هم ارتباط نزدیک دارند؛ و این ارتباط اساس نظریه او در مورد عدم قطعیت و بازبودن^۲ جهان است. جهان اول بسته نیست، بلکه تحت تأثیر مستمر جهان دوم قرار دارد؛ و جهان دوم با جهان سوم در تعامل دایمی است؛ و جهان سوم نیز بر جهان اول اثر می‌گذارد. هیچ دلیل روشنی در رد بازبودن جهان و این واقعیت که امور کاملاً جدید همواره در حال نشو و نما هستند عرضه نشده است؛ و هیچ دلیلی درستی نیز آورده نشده که بر آزادی و خلاقیت انسان سایه‌تردید بیفکند. اصل عدم قطعیت کافی نیست؛ برای فهم آزادی انسان به چیزی دیگر نیاز است. ما به اندیشه بازبودن جهان اول بر روی جهان دوم و جهان سوم به روی جهان سوم و بازبودن ذاتی و مستقل جهان سوم نیاز داریم.^۳ به نظر پوپر اگر شناخت و دانش بشری همواره ناتمام و همواره با جهان اول در آمیزش باشد، پس جهانی که حاوی شناخت و دانش آدمی است نیز باید همواره باز باشد. طبعاً اصل عدم قطعیت و بازبودن جهان با اصل ابطال‌پذیری رابطه‌ای اساسی دارد، زیرا معرفت علمی از طریق حدس و ابطال گسترش می‌یابد. به گفته او «اگر طبیعت کاملاً جبری^۴ بود، حوزه اعمال انسان نیز بایستی چنین می‌بود. در آن صورت دیگر عملی در میان نبود، تنها ظاهر عمل در کار بود.»^۵

پوپر جبرگرایی علمی را، که شدیدترین وجه آن در نظریه لاپلاس مطرح شده بود، «سخت‌ترین و جدی‌ترین مشکل در راه توضیح آزادی، خلاقیت، و مسئولیت انسان و دفاع از آن‌ها»^۶ تلقی می‌کند. وی جبرگرایی علمی را نظریه‌ای تعریف می‌کند که به موجب آن «ساخت جهان چنان است که اگر ما توصیف کاملاً دقیقی از وقایع گذشته در دست داشته باشیم و به کل قوانین طبیعت واقف باشیم - در آن صورت هر واقعه‌ای به طور عقلی و به اعلی درجه دقت قابل پیش‌بینی است.»^۷ اما چنین نظریه‌ای هم آزمون‌ناپذیر و هم ابطال‌ناپذیر است. جبرگرایی امکان هرگونه خلاقیت و آزادی را نفی می‌کند. به گفته پوپر «خلق اثری جدید مانند سمفونی 'جی مینور' موتسارت به دست

۱. بریان مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹)، فصل ۴.

2. openness

3. Karl Raimund Popper, *The Open Universe: An Argument for determinism*, London, 1982 p. 130.

4. deterministic

5. *ibid*, p. 127.

6. *ibid*, p. xx.

7. *ibid*, pp. 1-2.

فیزیک‌دان یا فیزیولوژیستی که قدرت بدن مو تسارت، به‌ویژه مغز او و محیط مادی او، را مطالعه کند نیز قابل پیش‌بینی نیست.^۱ نظریهٔ جبرگرایی علمی «به این نظر منجر می‌شود که میلیاردها سال قبل ذرات جهان اول متضمن شعر هومر و فلسفهٔ افلاطون و سمفونی‌های بتوون بوده‌اند.»^۲

مفهوم جهان سوم در اندیشهٔ پوپر با مفهوم علم عینی پیوند نزدیک دارد. هر انتقادی از نظریات، قبل از واری و آزمایش، باید در قالب عینی زبان آشکار شود. اندیشه تا وقتی عینی نشده و تنها در جهان دوم، یعنی جهان ذهن، باشد قابل نقد و بررسی نیست. بنابراین بیان روشن و آزاد نقدها و اندیشه‌ها راه را به سوی جهان سوم باز می‌کند. حتی اگر عالمی نظریهٔ خود را آزمایش و ثابت کرده باشد تا وقتی آن نظریه از طریق آزمایش‌های عمومی تر ثابت نشده باشد جزو علم عینی و جهان سوم به شمار نمی‌آید. علم تنها وقتی عینی است که جزو جهان سوم و متعلق به همگان باشد. بنابراین علم جزو جهان دوم نیست. جهان علم جهانی عینی است که عمدتاً خارج از اذهان وجود دارد. «شناخت و معرفت علمی صرفاً معرفت به معنای معمولی آن، که در جملهٔ 'من می‌دانم' ظاهر می‌شود، نیست. شناخت به معنای 'من می‌دانم' متعلق ... به جهان اذهان است، در حالی که شناخت علمی متعلق ... به جهان نظریه‌های عینی است.»^۳

علم از دیدگاه پوپر فرایندی تکاملی است؛ و در نتیجهٔ واکنش به مسائل و مشکلات جاری پیشرفت می‌کند. از این رو میان روند رشد علم و فرایند تکاملی حیات نسبتی هست. «پدیدهٔ دانش و معرفت انسانی بی‌شک بزرگ‌ترین معجزه در جهان است.»^۴ نظریه‌پردازی علمی در انسان همانند ابزارسازی در حیوانات نازل تر است که برای تطبیق با محیط صورت می‌گیرد. «همهٔ موجودات شب و روز پیوسته درگیر حل مسئله‌اند.»^۵ در مراحل عالی تکامل، روش نقادانه حذف مستمر خطا بروز کامل پیدا می‌کند. نظریات، همانند ادوات در جهان اول، دگرگونی ایجاد می‌کنند. کل محصولات جهان سوم، و از آن جمله علم، طی مراحل تکاملی ایجاد می‌شوند؛ و محصول جرح و تعدیل و نقد و واری مستمرند. نمی‌توان هیچ نقشی از آن را برطبق الگویی مشخص بازسازی کرد.

1. *ibid.* p. 41.

2. *ibid.* pp. 127 - 128.

3. Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, 1979, p. 108.

4. *ibid.*, preface.

5. *ibid.* p. 242.

هیچ‌گاه در هیچ زمینه‌ای نمی‌توان از صفر شروع کرد. ما در همهٔ امور میراث‌خوار گذشته‌ایم و بر رسوم و سنت‌ها تکیه می‌کنیم، هرچند راه پیشرفت در بازاندهی و نواندهی نهفته است.^۱

به‌طور خلاصه از دید پوپر «مبنای تجربی علم عینی هیچ‌گونه مطلقیتی ندارد. علم بر صخره‌های بنا نشده است. ساختمان نظریات علمی بر فراز باتلاق پدید می‌آید؛ و همچون ساختمانی است که بر پایهٔ انبوهی از خاک قرار دارد. خاک‌ها از بالا به درون باتلاق می‌ریزند، اما هیچ‌گاه به پایه و مبنایی از پیش داده و طبیعی نمی‌رسند. اگر از فروریختن بیش‌تر خاک‌ها جلوگیری می‌کنیم، به این دلیل نیست که به زمینی قرص و محکم رسیده‌ایم. ما فقط وقتی استوار می‌ایستیم که مطمئن باشیم خاک‌ها فعلاً به اندازهٔ کافی محکم‌اند که ساختمان را نگه دارند.»^۲ در جای دیگر پوپر چنین آورده است: «باید اندیشهٔ وجود منابع غایی معرفت را کنار گذاشت و اعتراف کرد که کل معرفت بشری است؛ و این معرفت مرکب از خطاها، تعصبات، رؤیاها و امیدهای ماست. ما تنها می‌توانیم کورمال‌کورمال به سوی حقیقت حرکت کنیم، هرچند حقیقت دور از دسترس ما باشد... در کل عرصهٔ دانش و معرفت هیچ حجتی خارج از دسترس نقد نیست... حقیقت خارج از حیطهٔ قدرت انسان است؛ و باید این گفته را ارج نهمیم، زیرا بدون آن هیچ معیار عینی برای پژوهش و نقد حدسیاتمان وجود ندارد...»^۳

در نفی روش‌ها و ایدئولوژی‌های انقلابی و اصالت تاریخ

یکی از اهداف نهایی جامعهٔ باز و دشمنان آن توضیح مبانی فلسفی توتالیتاریسم و فاشیسم و علل گرایش توده‌ای به آنهاست. مهم‌ترین علت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توتالیتاریسم در گریز توده‌ها از وحشت آزادی و مسئولیت ناخواسته، و تمنای آنان برای امنیت است. پس از خروج انسان از جامعهٔ سنتی اقتدارطلب و بسته^۴ و آغاز سنت انتقادی، شرایط و نیازهای جدیدی رخ نمود که اضطراب‌ها و تنش‌های عمیقی در انسان به‌وجود آورد؛ به نحوی که آرزوی بازگشت به رحم امنیت از دست‌رفته در او بیدار شد. در جامعهٔ مدرن سنت و سلسله‌مراتب و دین به‌منزلهٔ پشتیبانان امنیت فردی فرومی‌ریزند، امکان نقد

۱. پوپر، فصل ۵.

2. Karl Raimund Popper, *The Logic of Scientific Discover*, London, 1968, p. 111.

3. *Conjectures and Refutations*, p. 30. 4. closed society

و بررسی و انتخاب راه‌های گوناگون و بی‌سابقه زندگی فراهم می‌شود، و در مسلمات کهن تردید پدید می‌آید. جامعه بر اثر فشارهای تمدن به گسیختگی تمایل می‌یابد؛ و فرد و جامعه از آزاداندیشی^۱ به جزم‌اندیشی^۲ و از آزادی به امنیت پناه می‌برند. ریشه‌گرایی به جامعه بسته، که از دیرباز در مقابل گرایش تمدن به آزادی و انتقاد پدید آمد، همین است؛ تمنای مدینه فاضله امن و امان، تمنای جامعه‌ای بسته و دور از دسترس آزادی فکر و انتقاد. واپس‌گرایی و آرمان‌گرایی، یعنی گریز به دامن امن سنت‌های گذشته و جست‌وجوی مدینه فاضله در آینده، هر دو از یک جنس‌اند؛ و هر دو برای ریشه‌کن کردن اندیشه آزاد به خشونت متوسل می‌شوند. هر دو ضد دگرگونی و خواهان جامعه‌ای ایستا هستند. هر دو به توتالیترایسم (راست و چپ) می‌انجامند که مظهر عملی یکی فاشیسم و دیگری کمونیسم است. به نظر پوپر برخی از فرزانه‌ترین و باهوش‌ترین فلاسفه با انگیزه‌های انسانی و با حسن نیت، یعنی برای اصلاح جامعه بشری، طراحان اصلی جامعه بسته و دشمن جامعه باز و آزادی و انتقاد و دگرگونی بوده‌اند. به نظر وی سرآمد فلاسفه واپس‌گرا افلاطون و مهم‌ترین اندیشمند آرمان‌شهر آینده مارکس است. پوپر، برخلاف منتقدان گذشته، نه بر نقاط ضعف اندیشه‌های این فلاسفه، بلکه به نقاط قوت آن‌ها می‌تازد؛ و در صورت نیاز، منطق درونی آن فلاسفه‌ها را به منظور ارائه نقاط قوت ترمیم و قابل دفاع می‌سازد؛ و از تأکید بر نقاط ضعف پرهیز می‌کند. بدین سان وقتی بر پایه‌های محکم و استدلال‌های بنیادی چنین فلسفه‌هایی انتقاد وارد می‌آید، دیگر استدلالی برای دفاع در دست طرفداران آن‌ها باقی نمی‌ماند.

پوپر ایدئولوژی انقلابی توتالیترایسم و مذهب اصالت تاریخ^۳ را در اندیشه افلاطون و ارسطو می‌جوید؛ اقتدارگرایی افلاطون و مذهب اصالت ماهیت^۴ ارسطو بنیاد آن دو است. فلسفه مدینه فاضله افلاطون فلسفه‌ای است برای حفظ جامعه بسته و دولت توتالیتر و جلوگیری از تغییر آن‌ها. افلاطون و ارسطو منادی فلسفه غیب‌گوپانه^۵ ای بودند که هگل وارث آن بود. «طرز فکر مدرسی و عرفان [ی] و یأس از تعلق - همه نتایج اجتناب‌ناپذیر مذهب اصالت ماهیت افلاطون و ارسطوست؛ و طغیان آشکار افلاطون در مقابل آزادی

1. free thinking

2. dogmatism

3. historicism

4. essentialism

5. oracular

به شورش نهان ارسطو در برابر عقل مبدل می‌گردد.^۱ این دو نقشی اساسی در «ظهور فلسفه هگل که پدر اصالت تاریخ و توتالیتاریسم امروزی است»^۲ داشتند. در قرون وسطی نیز «کلیسا پا را جای پای توتالیتاریسم افلاطونی و ارسطویی گذاشت؛ و این جریان عاقبت در تفتیش عقاید به اوج رسید. بالاخص، منشأ تفتیش عقاید نظریه‌ای افلاطونی بود.»^۳ پس از آن، فلسفه هگل سرچشمه همه مذاهب اصالت تاریخ در عصر حاضر است. «جناح چپ افراطی مارکسیست‌ها و میانه‌روهای محافظه‌کار و فاشیست‌های راست‌گرای تندرو - همگی [فلسفه] هگل را مبنای فلسفه سیاسی خویش قرار می‌دهند.»^۴ «هگل ... تصورات افلاطون را، که تکیه‌گاه طغیان همیشگی در برابر عقل و آزادی است، مجدداً کشف کرد. فلسفه هگل به مثابه تولد دوباره قبیله پرستی است ... او به اصطلاح، و حلقه مفقوده، بین افلاطون و صورت امروزی توتالیتاریسم است. پیروان امروزی توتالیتاریسم ... همگی در فضای بسته فلسفه هگل بار آمده‌اند؛ و یادگرفته‌اند که دولت و تاریخ و قوم را پرستند.»^۵ هگل با فلسفه خود آرمانهای انقلاب فرانسه را تحریف کرد؛ و در مقام فیلسوف رسمی و خدمت‌گزار دولت پروس «خدا و پروس را با هم توجیه می‌کند.»^۶ وی «از سویی پرستش افلاطون‌مآبانه و پروس‌گرایانه دولت و از سوی دیگر، پرستش تاریخ و عبودیت در برابر پیروزی در تاریخ را جانشین عنصر آزادی‌خواهی در ملیت‌گرایی می‌کند»^۷ و «هنوز در عصر ما مذهب اصالت تاریخ جنون‌آمیز هگل در حکم کودی است که رشد سریع توتالیتاریسم از آن مایه می‌گیرد.^۸ تقریباً کلیه مفاهیم مهم توتالیتاریسم امروزی مستقیماً از هگل به ارث رسیده‌است.»^۹ این مفاهیم عبارت‌اند از: ناسیونالیسم در معنای نژادپرستانه آن؛ تمجید از دولت و جنگ؛ تبرئه دولت از مسئولیت اخلاقی؛ وحدت زور و حق؛ ستایش از رهبران و شخصیت‌های جهان - تاریخی.^{۱۰} سرانجام پوپر از قول شوپنهاور چنین می‌آورد: «اگر روزی خواستید جوانی را کودن باریاورید و توان هرگونه تفکر را به کلی از او بگیریید، بهترین راه این است که بدهید کتاب‌های هگل را بخواند.»^{۱۱}

۱. جامعه باز و دشمنان آن، ج ۳، ص ۶۷۴. ۲. همان، ص ۶۷۵.

۳. همان، ص ۶۷۹. ۴. همان، ص ۶۸۷.

۵. همان، ص ۶۸۸ و ۶۸۹. ۶. همان، ص ۷۱۶.

۷. همان، ص ۷۲۹. ۸. همان، ص ۷۳۰.

۹. همان، ص ۷۳۵.

به نظر می‌رسد داوری پوپر دربارهٔ مارکس، در مقایسه با آراء بحث‌برانگیز او در مورد هگل، متعادل‌تر و منصفانه‌تر و بی‌تمیزتر و حتی همدلانه باشد؛ البته وی میان اندیشه‌های مارکس و مارکسیست‌ها تمایزهایی قابل می‌شود. به نظر پوپر مارکسیسم «خالص‌ترین، تکامل یافته‌ترین و خطرناک‌ترین شکل مذهب اصالت تاریخ بوده است»^۱ به نظر او مبدأ فکری مارکسیسم و فاشیسم هر دو یکی است، هر چند «مارکس [نظریهٔ خود را] آزمایش کرد؛ و با این که در نظریات عمده‌اش به خطا رفت، آزمایشش بی‌هوده نبود»^۲ اما «مارکس با وجود همهٔ شایستگی‌ها، پیامبری دروغین بود. او مسیر تاریخ را پیش‌گویی کرد؛ و پیش‌گویی‌هایش راست در نیامد... او ده‌ها تن مردم هوشمند را گمراه کرد؛ و به ایشان باوراند که راه علمی برخورد با معضلات اجتماعی پیش‌گویی تاریخی است»^۳ او به دلیل تربیتی که در مکتب هگل پیدا کرده بود، سخت تحت تأثیر تمایز دیرین بین بود^۴ و نمود^۵ و فرق نظیر آن میان ذاتی^۶ و عرضی^۷ بود. پیشرفتی که خود فکر می‌کرد نسبت به هگل (و کانت) حاصل کرده است در این بود که بود یا واقعیت را با جهان مادی، از جمله سوخت و ساز انسان، یکی می‌دانست و نمود یا ظاهر را با جهان اندیشه‌ها یا تصورات^۸ به نظر پوپر «مارکس تأکید داشت که بین روش صرفاً اصالت تاریخی خودش و هرگونه تحلیل اقتصادی به منظور برنامه‌ریزی عقلانی تقابل وجود دارد»^۹ و همین، ریشهٔ نادیده گرفتن اهمیت سیاست است. «نظریهٔ او [مارکس] دایر بر ناتوانی هر قسم سیاست و عقیده‌اش دربارهٔ دموکراسی [به‌مثابهٔ شکلی از دیکتاتوری طبقاتی] به نظر من، نه تنها خطا، بلکه خطایی مرگبار است»^{۱۰} مطابق نظریهٔ خود مارکس [برخلاف مارکسیست‌ها] از ما نمی‌آید که واقعیت اقتصادی را به‌خواست و ارادهٔ خویش، فی‌المثل با اصلاحات حقوقی، تغییر دهیم. از سیاست جز این ساخته نیست که دُرد زایمان را کوتاه‌تر و خفیف‌تر کند»^{۱۱} در نتیجهٔ نگرش تحقیرآمیزی که مارکس نسبت به قدرت سیاسی داشته، نه تنها از پروردن نظریه‌ای در باب مهم‌ترین وسیلهٔ بالقوهٔ به‌کرد وضع ضعفای اقتصادی، بلکه از بزرگ‌ترین خطر بالقوه برای آزادی بشر نیز غلفت ورزیده است. نظر خام و ساده‌دلانهٔ او

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن، ج ۴، ص ۸۵۸. ۲. همان‌جا.

3. historical prophecy

4. noumenon

5. appearance

6. substantial

7. accidental

۹. همان، ص ۸۶۰.

۸. همان، ص ۸۹۳ و ۸۹۴.

۱۱. همان، ص ۹۱۹.

۱۰. همان، ص ۹۱۱.

دایر بر این که در جامعه بی طبقه^۱ قدرت سیاسی محلی از اعراب ندارد و دولت کارکرد خود را از دست می‌دهد و 'می‌پژمرد و می‌خشکد' به وضوح نشان می‌دهد که هرگز نفهمیده است از قدرت سیاسی چه کارها در خدمت آزادی و بشریت برمی‌آید و باید برآید.^۲

به نظر پوپر پیش‌گویی ظهور جامعه بی طبقه نه تنها از مقدماتی که مارکس بیان کرده است بر نمی‌آید، بلکه «برای بسیاری از مردم نوعی گریز است؛ و راهی درست می‌کند برای گریز از مسئولیت‌های کنونی به بهشتی در آینده.^۳ «زیان‌بارترین عنصر در مارکسیسم، از نظر سیاست عملی، همین پیش‌گویی یک انقلاب احتمالاً خشونت‌آمیز است.^۴ به نظر پوپر «دلیل شکست او [مارکس] در مقام پیامبری و پیش‌گویی، یک‌سره فقر مذهب اصالت تاریخ است، یعنی این واقعیت که اگر امروز چیزی مشاهده کنیم که گرایش یا روندی تاریخی به نظر برسد، نمی‌توانیم بدانیم آیا فردا هم چنین به نظر خواهد رسید یا نه.^۵ با این همه، پوپر در حق اندیشه‌های مارکس جانب انصاف را از دست نمی‌دهد؛ و اعلام می‌دارد: «در تعارض بین اصالت تصور و اصالت ماده^۶ با مارکس هم‌دل‌ترم. هدف من نشان‌دادن این نکته بود که تعبیر مادی مارکس از تاریخ^۷، با همه ارزشی که ممکن است داشته باشد، نباید زیاد به جد گرفته شود.»^۸ همچنین می‌گوید: «به اعتقاد من ایمان مارکس اساساً ایمان به جامعه باز بود.^۹ مطابق اصول اخلاقی مارکس، مفاهیمی مانند آزادی و مساوات مهمتر از هرچیز دیگر بود.^{۱۰} [حتی] «تأثیر مارکس را در دین مسیح [از حیث اصلاحات اخلاقی] شاید بتوان با تأثیر لوتر در مذهب کاتولیک مقایسه کرد... مارکسیسم اولیه با دقت نظر و شدت عملی که در مسائل اخلاقی به خرج می‌داد و تأکیدی که بر فعل به جای قول می‌گذاشت، شاید مهم‌ترین اندیشه اصلاحی روزگار ما را به صحنه آورد.»^{۱۱} به نظر پوپر «اگر از او [مارکس] می‌پرسیدند: 'آیا ما باید سازنده سرنوشت خویش باشیم یا صرفاً به پیش‌گویی آن قناعت کنیم؟' او سازندگی را به

1. classless society

۲. همان، ص ۹۲۰ ۳. همان، ص ۹۴۱

۴. همان، ص ۹۵۷ ۵. همان، ص ۱۰۱۳

6. materialism

7. materialistic interpretation of history

۸. همان، ص ۸۹۷ ۹. همان، ص ۱۰۲۴

۱۰. همان، ص ۱۰۴۴ ۱۱. همان، ص ۱۰۲۶

پیشگویی صرف ترجیح می‌داد.^۱ با همه اینها پوپر در تحلیل نهایی بر این نظر است که «بین کنش‌خواهی^۲ مارکس و اعتقادش به اصالت تاریخ ورطه‌ای عظیم حایل است؛ و نظریه او دایر بر این که چاره‌ای جز تسلیم در برابر نیروهای غیرعقلانی تاریخ نیست، این ورطه را حتی پهناورتر می‌کند.^۳ مارکس اصالت تاریخ را از هگل اقتباس کرد، اما بعد به این حد اکتفا نکرد؛ و اجازه داد اصالت تاریخ بر کنش‌خواهی [یا اعتقاد او به تأثیر عمل] چیره شود.^۴»

به‌طور خلاصه مهم‌ترین ادعای مارکسیسم این است که تاریخ و جامعه تابع قوانین علمی اجتناب‌ناپذیر است و می‌توان بر اساس این قوانین آینده تاریخ و جامعه بشری را پیش‌بینی کرد. اقدام مخالف با عمل‌کرد چنین قوانینی ممکن نیست؛ معنای سوسیالیسم علمی^۵ در مقابل سوسیالیسم یوتوپیایی^۶ همین است. البته پوپر اندیشه مارکس را یوتوپیایی به‌شمار نمی‌آورد، هرچند مارکسیسم قرن بیستم در قالب کمونیسم چنین خصلتی یافته است. وی منکر علمی بودن اندیشه مارکس نیست، یعنی آن را با توجه به ماهیت قانونمندش ابطال‌ناپذیر نمی‌داند. به همین دلیل به نظر او باید افکار مارکس آزمایش شود، که چنین نیز شده و عمدتاً ابطال و رد شده است. بدین‌سان، برخلاف نظر و پیش‌بینی‌های مارکس، کمونیسم در کشورهای پیشرفته صنعتی پدید نیامده است؛ پرولتاریا نقشی در انقلاب‌های کمونیستی قرن بیستم نداشته است؛ کارگران در جوامع صنعتی مرفه‌تر شده و آگاهی طبقاتی^۷ خود را از دست داده‌اند؛ جامعه سرمایه‌داری پیشرفته میان دو قطب بورژوازی و پرولتاریا تقسیم نشده، بلکه طبقه متوسط رشد یافته است. بنابراین نظریه علمی مارکس باطل شده است. «مارکسیسم علمی مرد؛ اما دو چیز در آن باید زنده بماند: یکی احساس مسئولیت اجتماعی؛ و دیگری عشق به آزادی.»^۸

به نظر پوپر مارکسیسم تنها نمونه‌ای از نظریات اصالت تاریخی است. به موجب چنین نظریاتی تاریخ برحسب قوانین اجتناب‌ناپذیر و جبری مرحله‌ای را طی می‌کند؛ و برحسب همان قوانین، آینده جامعه قابل پیش‌بینی است. همه نظریاتی که در پی کشف گرایش‌های

۱. همان، ص ۱۰۲۷.

2. activism

۴. همان، ص ۱۰۳۹.

۳. همان، ص ۱۰۲۷.

5. scientific socialism

6. utopian socialism

7. class consciousness

۸. همان، ص ۱۰۴۰.

اجتناب‌ناپذیر در فرایند تاریخ‌اند، اصالت تاریخی‌اند. از چنین دیدگاهی تاریخ‌کلیتی است که اجزای آن برحسب قوانینی کلی به هم وابسته‌اند. از دید پوپر ایدئولوژی‌های انقلابی هم اصالت تاریخی و هم کل‌گرا^۱‌یند. از آن‌جا که تاریخ منطبق با طرح و نقشه می‌دانند، غایت یا یوتوپایی هم برای آن تصور می‌کنند. به نظر پوپر نظریات اصالت تاریخی مابعدالطبیعی و فلسفی و علمی همه از یک جنس‌اند. بر عکس این‌گونه نظریات، پوپر بر آن است که تحول تاریخ تابع قوانین جبری نیست، بلکه نتیجه کوشش ما برای حل مسائل و رفع مشکلات است. تاریخ فی‌نفسه واجد مقصود و غایت و تمایلی نیست، اعمال ما چنین چیزهایی بدان می‌دهد. البته رشد و تحول تاریخ تابع رشد و تکامل دانش ماست، اما شیوه تکامل دانش ما در آینده قابل پیش‌بینی نیست. هرکس بتواند امروز با وسایل علمی موجود اکتشافات فردا را پیش‌بینی کند، در حال بدان‌ها دست می‌یابد؛ و این به معنی پایان روند رشد معرفت است، وگرنه اساساً اکتشاف به‌شمار نمی‌رفتند. در ذیل این مفهوم کلی، ناممکن‌بودن پیش‌بینی تحولات جامعه و برنامه‌ریزی کامل برای آن قرار می‌گیرد. اعمال انسان به‌طورکلی، و عمل سیاسی به‌ویژه، آثاری دارد که خارج از نیت فاعل آن است. از دیدگاه انتقادی پوپر، نگرش‌های یوتوپایی یا انقلابی به تحول اجتماعی، یا مهندسی اجتماعی مبتنی بر شبه‌علم یا تفکر غیرعقلانی‌اند. از همین روست که کوشش در راه تحقق ایدئولوژی‌های کل‌گرا و یوتوپایی و اصالت تاریخی فاجعه‌آمیز و مصیبت‌بار است. همچنان‌که هر قانون طبیعی غیرقطعی و ابطال‌پذیر است، قوانین و فرضیات جامعه‌شناختی نیز، حتی شواهد مؤید فراوانی دارند، باید در معرض آزمون ابطال قرار گیرند. از همین‌جا آشکار می‌شود که تحقق خواست‌های یوتوپایی برای بازسازی کل جامعه منطقی ناممکن است. «به دلایل بسیاری نمی‌توان کل و یا تقریباً کل روابط اجتماعی را تنظیم کرد؛ دست‌کم به این دلیل که با اعمال هر نظم تازه بر روابط اجتماعی، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی جدید ایجاد می‌شود که بازهم باید منظم شوند.»^۲ این‌که نگرش یوتوپایی به مهندسی اجتماعی منطقی ممکن نیست از نقص و نارسایی نگرش‌های کل‌گرا در علوم اجتماعی استنتاج می‌شود، زیرا این علوم خصلت‌گزینشی و جزئی‌مشاهدات را نادیده می‌گیرند؛ و فرض را بر امکان مطالعه کلیت اجتماعی می‌گذارند. پوپر میان دو راه حل مهندسی اجتماعی یوتوپایی یا کل‌گرا و مهندسی اجتماعی

1. holist

2. Karl Raimund Popper, *Poverty of Historicism*, London, 1957, pp. 79-80.

تدریجی، تنها دومی را ممکن می‌داند. معتقدان به یوتوپیا «آنچه را اساساً تدریجی است بی‌محابا و ناشیانه به کار می‌برند.»^۱ مهندسی اجتماعی کل‌گرا یا یوتویپایی مسبوق به نظریه‌ای دربارهٔ جامعه و اجزای تعیین‌کنندهٔ آن است که بالمآل مبتنی بر حدس است. در مقابل، مهندسی اجتماعی تدریجی باید شرایط ضروری از لحاظ تجربی را در نظر بگیرد. مهندسی اجتماعی بدون امکان انتقاد از اهداف و روش‌های آن بی‌اثر است. «پیشرفت و ترقی عمدتاً وابسته به عوامل سیاسی است؛ یعنی به نهادهایی بستگی دارد که حافظ آزادی اندیشه‌اند.»^۲ باید امکان نقد از سیاست‌های حکومتی برای دستیابی به اهداف هرگونه مهندسی اجتماعی محفوظ باشد. این برداشت، چنان‌که دیدیم، منتج از نظریهٔ پوپر دربارهٔ رشد دانش به منزلهٔ فرآیند حذف خطاست. بعلاوه، نقد سیاست‌های حکومت به دلایلی دیگر نیز ضرورت دارد؛ و از آن جمله این که عمل سیاسی همواره پی‌آمدهای ناخواسته‌ای دارد. پوپر دلایلی چند در رد مهندسی اجتماعی کل‌گرا در مقیاس وسیع می‌آورد: نخست این که در این گونه مهندسی اجتماعی، چون بلافاصله اقداماتی گسترده و فراگیر صورت می‌گیرد، نمی‌توان به آسانی تعیین کرد که کدام‌یک از این اقدامات در حصول نتایج مؤثر بوده است؛ بنابراین چنین روشی تحصیل شناخت تجربی را دربارهٔ زندگی اجتماعی ناممکن می‌سازد. به نظر پوپر حتی مهندسی اجتماعی تدریجی نیز همواره موجب کسب شناخت تجربی لازم دربارهٔ جامعه نمی‌شود. «بسیاری از آزمایش‌های بسیار مطلوب، با آن‌که یوتویپایی نیستند و ماهیتی تدریجی دارند، مدت‌ها در حد خواب و خیال باقی می‌مانند. در عمل (مهندسی اجتماعی) باید اغلب بر آزمایش‌هایی که صرفاً در ذهن آزمون شده‌اند تکیه کند...»^۳ اما این بدان معنی نیست که روشی بهتر از مهندسی اجتماعی تدریجی متصور است. دوم این که به نظر پوپر برنامه‌ریزی و مهندسی اجتماعی کل‌گرا یا یوتویپایی ناقص‌غرض‌اند؛ و یا به عبارت بهتر، نمی‌توانند مانع نقض اغراض مندرج در خود شوند. معمولاً کوشش برای بازسازی کلی جامعه با مخالفت‌های گسترده روبه‌رو می‌شود، زیرا با منافع مستقر گروه‌های اجتماعی برخورد می‌کند؛ بعلاوه، حصول اجماع دربارهٔ اهداف چنین اقدامات یوتویپایی و کل‌گرایی بسیار دیرباب است. در نتیجه مهندسان اجتماعی یا انقلابیون می‌باید مخالفان را سرکوب کنند؛ و یا به سکوت و اطاعت وادارند. از این رو حکومت ماهیتی اقتدارگرایانه

1. *ibid.* p. 68.2. *ibid.*3. *ibid.* p. 97.

می‌یابد؛ و مجبور می‌شود هرگونه انتقاد و مخالفتی را سرکوب کند. چنین حکومتی تماس خود را با جامعه از دست می‌دهد؛ و حتی نمی‌تواند حدود توفیق خود را در برنامه‌های موردنظر دریابد. سرانجام، انقلابیون به طبقه اشرافی جدیدی بدل می‌شوند؛ و ایدئولوژی انقلابی را برای استوار امتیازات خود به کار می‌برند: «ایدئولوژی انقلابی به افیون مردم بدل می‌شود.» انقلابیون وقتی برای نجات برنامه‌های انقلابی و یوتویایی خود قدرت را کاملاً در چنگ می‌گیرند، برای حفظ آن دست به اقدامات عاجل یا برنامه‌ریزی برنامه‌ریزی‌نشده می‌زنند. بدین‌سان مهندسی اجتماعی یوتویایی لاجرم اغراض خود را نقض می‌کند.

ایدئولوژی‌های یوتویایی و انقلابی نیز که در پی تأسیس جهانی بدیع و بی‌سابقه‌اند خیالی‌اند، زیرا امر نو و بی‌سابقه به کلی ناممکن است؛ هر آینده‌ای ریشه در حال و گذشته دارد. ساختن مدینه فاضله بی‌سابقه غیرممکن است، زیرا تنها کاری که ما واقعاً می‌توانیم انجام دهیم این است که بر روی وضع موجود کار کنیم و تغییراتی در آن به وجود آوریم. انقلابیون و معتقدان به یوتویا به تغییرات جزئی رضایت نمی‌دهند؛ و خواستار دگرگونی کل ساختار جامعه‌اند. به عبارت دیگر دچار این تناقض‌اند که می‌خواهند قبل از آن‌که چیزی را در جزئیات تغییر دهند، کل نظام را دگرگون کنند. بعلاوه انقلابیون و طرف‌داران مدینه فاضله مدعی اشراف و علم کامل به جامعه‌اند، که این خود ممکن و متصور نیست. همچنین این تصور که تاریخ غایتی دارد بی‌پایه است؛ زیرا پس از تحقق آنچه غایت خوانده می‌شود، بازهم تحولاتی حادث و غایت دیگری تصور می‌گردد. بنابراین تاریخ بسته نیست؛ و نمی‌توان آن را متوقف کرد. هرچه جلوتر برویم افق‌های جدیدی گشوده می‌شود؛ و هیچ‌گاه نمی‌توان به ساحل آرامش و نهایت افق رسید. یک تناقض دیگر هم در کار است؛ و آن این‌که انقلابیون و خیالات آنان متأثر از جامعه و وضع موجودند و با آنچه جزئی از وضع موجود است نمی‌توان وضع موجود را از بین برد. ایجاد جامعه کاملاً نو و بی‌سابقه مستلزم تخریب وضع موجود است، اما ویران کردن وضع حاکم به معنی ناممکن شدن هر عملی است. بنابراین جز اقدامات و حرکات‌های گام به گام و تدریجی (که در مجموع باعث دگرگونی‌های اساسی و بنیادی می‌شوند) راه دیگری متصور نیست. حتی اگر بتوان جامعه را کاملاً بر اساس طرح و نقشه بازسازی کرد، باز بلافاصله از دست طراحان و ناظران می‌لغزد؛ و بر اثر تحولات اجتناب‌ناپذیر دگرگون می‌شود. به‌طور کلی از دیدگاه پوپر تغییرات انقلابی و کلی و رادیکال در جوامعی که نهادهای لازم را برای نقد آزاد سیاست‌های حکومت ندارند بسیار دشوار

است. شرایط مناسب برای چنین نقدی در سیاست و حکومت همسنگ روند حل مشکل از طریق حذف خطا در علم است. از دید پوپر شرایط نقد علمی و حذف خطا تنها در حکومت‌های دموکراتیک و لیبرال متصور است؛ و تحولات انقلابی در این شرایط اخلال ایجاد می‌کند.

در دفاع از دموکراسی و جامعه‌باز

چنان‌که به روشنی دیدیم، نظریات سیاسی و اجتماعی کارل پوپر از نظریه معرفت‌شناختی وی، که اساس فلسفه علم اوست، منتج شده است. موضوع اصلی کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن این است که ریشه نظام‌های اجتماعی و سیاسی را باید در اندیشه‌ها و نظریه‌های فلسفی جست‌وجو کرد. به نظر او اصول انتقاد عقلانی که در مورد نظریات علمی و مابعدالطبیعی به کار می‌روند باید به همان اندازه در خصوص نظریات سیاسی و اجتماعی به کار روند. استدلال‌های هر دو کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن و فقر تاریخیگری از نظریه معرفت‌شناختی کتاب منطق اکتشاف علمی نشئت گرفته است. نقد عقلانی همچنان‌که اساس رشد علم است، ویژگی اصلی جامعه‌باز هم هست.

پوپر در کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن به طور مبسوط از دموکراسی، و یا به سخن بهتر از سوسیال-دموکراسی، دفاع کرده است. براساس فلسفه روش شناختی او، یعنی حذف خطا، بهترین شیوه رسیدن به جامعه بهتر حل تدریجی مسائلی است که جامعه گرفتار آن‌هاست. همچنان‌که در علم پیشرفت نیازمند نقد مستمر است، در سیاست و جامعه نیز راه رشد و توسعه در آزادی انتقاد و عرضه پیش‌نهادها و راه‌حل‌های گوناگون و حل مسائل و ایجاد تغییر براساس آن‌هاست. راز پیشرفت دموکراسی‌های غربی را نه در ثروت و منابع طبیعی آن‌ها، بلکه در سابقه وجود اندیشه آزادی و انتقاد باید جست. به عبارت دیگر، دموکراسی علت اصلی رشد و توسعه اقتصادی غرب بوده است. دموکراسی امکان آن را فراهم می‌کند که سیاست‌های دولت همچون فرضیاتی تلقی شوند که باید مدام در معرض حکم و اصلاح قرار گیرند. سیاست‌گذاری ذاتاً متضمن تبعات پیش‌بینی نشده است؛ و هرچه پیش‌اندیشی و بحث و انتقاد درباره آن بیش‌تر باشد امکان توفیق آن بیش‌تر است. انتقاد احتمال حذف خطا را افزایش می‌دهد. در سیاست‌گذاری حسن نیت کفایت نمی‌کند، و تصمیمات سیاسی باید دائماً آزمایش شوند؛ نه به این منظور که موارد موفقیت آن‌ها معلوم گردد، بلکه به قصد مشخص شدن نارسایی‌ها و معایب آنها. برعکس، سیاست‌مداران معمولاً بر شواهد موفقیت سیاست‌های خود را تأکید می‌کنند؛ و از تجسس

در خطاهای ناشی از تصمیمات خود پرهیز می‌کنند؛ و این خود مهم‌ترین سبب رکود و شکست است. خطا در تصمیمات سیاسی، همانند نظریه‌های علمی، وقتی آشکار می‌شود که انتقاد ممکن باشد؛ و این خود مستلزم وجود جامعه‌باز و تکثرگراست. جامعه‌باز جامعه‌ای است که در آن سیاست‌های دولت برحسب انتقادات مستمر تعدیل و دگرگون شود. البته دگرگونی در سیاست‌ها به‌طور اساسی مستلزم تغییر هیئت حاکمه است. از این رو وجود مخالفان سازمان‌یافته و امکان انتقال مسالمت‌آمیز قدرت دولتی از گروهی به گروه دیگر شرط تحقق جامعه‌باز است. بنابراین دموکراسی فقط به معنای روشی که برطبق آن حکام را اکثریت انتخاب می‌کند، دموکراسی واقعی نیست. ممکن است اکثر مردم، چنان‌که در دیکتاتورهای انقلابی پیش می‌آید، حکامی را انتخاب کنند که مخالف جامعه‌باز، نهادهای مدنی و آزاد، و انتقاد باشند. چنین دریافتی از دموکراسی صوری است. جامعه‌باز ممکن است نه تنها از جباران و اقلیت‌ها، بلکه از اکثریت نیز آسیب ببیند. بنابراین به حق می‌توان در برابر اکثریت‌ها از جامعه‌باز و نهادهای آزاد دموکراتیک دفاع کرد. چه بسا مردم فریبان و مستبدانی که به شیوه‌های خاص خود توده‌های مردم را همراه خویش کرده‌اند؛ و به نام حمایت مردمی جامعه‌باز و نهادهای دموکراتیک را از بین برده‌اند. البته شرط اصلی جامعه‌باز تساهل سیاسی است. با این حال، تساهل در حق گروه‌هایی که ضد تساهل دموکراتیک‌اند به بنیاد جامعه‌باز آسیب می‌زند. بنابراین در صورت لزوم و وجود تهدیدات خطر، باید دشمنان تساهل و هواداران کاربرد خشونت را سرکوب کرد.

از حیث سیاست‌های اقتصادی پوپر هوادار نوعی سوسیال-دموکراسی است. از نظر او آزادی اقتصادی بی‌حد و حصر مخل آزادی و دموکراسی است. پوپر از دولت رفاهی و ایجاد مؤسساتی برای حمایت از طبقات پایین و مداخله دولت در اقتصاد دفاع می‌کند. به نظر او دخالت دولت در اقتصاد به‌رحال اجتناب‌ناپذیر است. دولت هر موضعی اتخاذ کند، چه مداخله‌گرانه و چه غیر آن، نوعی دخالت در امور اقتصادی است. به هر شکل در سرمایه‌داری پیشرفته آزادی کامل بازار متصور نیست؛ زیرا اگر دولت هم مداخله نکند، انحصارات شرایط رقابت کامل را از بین می‌برند. خلاصه این‌که دولت باید برای تأمین آزادی اقتصادی همگان برنامه‌ریزی و مداخله کند. به عبارت دیگر هدف از مداخله اقتصادی دولت باید تأمین حداکثر آزادی اقتصادی باشد. مداخله کم‌تر یا بیش‌تر از حد لازم برای رسیدن به این هدف مخل آزادی، یعنی غایت اصلی زندگی سیاسی، است. در این زمینه پوپر اخطار می‌دهد که «بدون شک بزرگترین خطر مداخله - به‌خصوص مداخله

مستقیم - افزایش قدرت دولت و گسترش بوروکراسی است. چیزی که خطر را افزایش می‌دهد این است که کم‌تر کسی از هواداران مداخله عیبی در این موضوع می‌بیند ... باید هم برای ایمنی برنامه بریزیم و هم برای آزادی، زیرا فقط آزادی ایمنی را تأمین می‌کند.^۱ برای تأمین این منظور، قدرت سیاسی باید پراکنده باشد، زیرا هرگونه تمرکز قدرت خطر خودکامگی را به همراه دارد. از همین رو مسئله اساسی در زندگی سیاسی به ماهیت و تعداد حکام (چنان‌که مثلاً در فلسفه قدیم مطرح بود) مربوط نمی‌شود، بلکه مسئله اصلی شیوه اعمال قدرت است؛ و راه رفع استبداد جلوگیری از اعمال قدرت به شیوه‌ای خودکامه است. مسئله اصلی این است که چگونه می‌توان نهادهای سیاسی را چنان سامان داد که حتی حکام بد یا نالایق هم از وارد کردن آسیب به جامعه بازداشته شوند.^۲

در زمینه سیاست اقتصادی شعار پوپر، در مقابل نظر طرفداران اصالت فایده که از حداکثر شادی برای حداکثر افراد دفاع می‌کردند، این است که باید در جهت کاهش فقر و بدبختی کوشید. به عبارت دیگر باید به جای کوشش در جهت ایجاد آرمان‌شهر نارسایی‌های موجود اجتماعی را رفع کنیم. وی در کتاب جامعه باز و دشمنان آن چنین می‌گوید: در بین همه آرمان‌های سیاسی آرمان شاد و سعادت‌مند ساختن مردم احتمالاً خطرناک‌ترین آرمان‌هاست. چنین آرمانی به کوشش برای تحمیل ارزش‌های والاتر ما بر دیگران می‌انجامد تا آن‌ها آنچه را که به نظر ما بیش‌ترین اهمیت را برای سعادتشان دارد دریابند ... چنین آرمانی به یوتوپیاگرایی و گرایش‌های رمانتیکی منجر می‌شود. ما اطمینان داریم که همگان در جامعه کامل و زیبا و خیالی ما خوش‌بخت خواهند بود، و بی‌شک اگر ما یکدیگر را دوست بداریم بهشت بر روی زمین برقرار خواهد شد ... اما کوشش برای برقراری بهشت بر روی زمین در عوض دوزخ به پا می‌کند؛ به عدم مدارا می‌انجامد؛ به جنگ‌های مذهبی سر می‌زند؛ و به تأمین رستگاری از طریق برقراری دستگاه تفتیش عقاید منجر می‌شود.^۳

به نظر پوپر شیوه ایجاد مدینه فاضله و تأمین سعادت کامل برای مردم معلوم نیست، اما

۱. پوپر، فصل‌های ۶ و ۷.

۲. همان‌جا.

3. Michael Freeman, «Sociology and Utopia: Some reflection on the social philosophy of Karl Popper», *British Journal of Sociology*, (March 1975), no. 26, pp 31-32.

شیوهٔ تقلیل و از میان برداشتن نارسایی‌ها و مصایب اجتماعی نسبتاً معلوم است. دفع بدبختی و مصیبت انگیزهٔ عملی و عاطفی نیرومندتری در مصلحان اجتماعی ایجاد می‌کند تا تأمین خوش‌بختی و سعادت. پس باید، به جای سخن گفتن از تأمین حداکثر شادی برای حداکثر مردم (به شیوهٔ بن‌تھام)، از کوشش برای کاهش حداکثر رنج و بدبختی حداکثر مردم سخن گفت.

در بارهٔ ارتباط منطقی فلسفهٔ علم و معرفت‌شناسی پوپر با اندیشهٔ سیاسی او اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. منتقدان پوپر بر آن‌اند که نظریهٔ علمی وی انقلابی است (به این معنی که بر ابطال تأکید می‌کند)، در حالی که نظریهٔ مهندسی‌تدریجی او اصلاح‌طلبانه است؛ مثلاً یکی از منتقدان به نام مایکل فریمان بر آن است که معرفت‌شناسی پوپر ابطال‌پذیر ولیکن فلسفهٔ اجتماعی او جزم‌گراست. به نظر فریمان «در سطح معرفت‌شناختی، انتقاد پوپر از یوتوپیاگرایی این است که چنین نگرشی قوانین علم را نقض می‌کند؛ اما به موجب نظر خود او قوانین علمی همواره غیرقطعی و غیرنهایی‌اند. این خود نقد یوتوپیاگرایی را از دو جهت تضعیف می‌کند: یکی این که یوتوپیایی خواندن هر نظریهٔ اجتماعی همواره باید غیرقطعی باشد؛ و دوم این‌که، چون پوپر خود مکرراً اعلام می‌دارد لازمهٔ روحیهٔ علمی یافتن مستمر شواهد ابطال‌کنندهٔ قوانین غیرقطعی است، به نظر می‌رسد که نظریهٔ او دربارهٔ رشد و تکامل دانش و شناخت آزمایش‌های یوتوپیایی را منع نکند، بلکه حتی تشویق کند.»^۱

ارنست گلنر، یکی دیگر از منتقدان، نیز بر آن است که «میان فلسفهٔ علم و نظریهٔ اجتماعی پوپر هم توازن و وحدت و هم عدم تقارن و تنش وجود دارد. فلسفهٔ اجتماعی او مؤید فضیلت بازبودن است که معادل اجتماعی ابطال‌پذیری است ... اما تنش‌نمایی هم در کار است؛ در علم بازبودن به معنای خطرکردن حداکثر است، اما در امور اجتماعی عکس آن تجویز می‌شود.»^۲

1. *ibid.*

2. Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief* Cambridge, 1974, p. 172.

فریدریش هایک

فریدریش اگوست فون هایک یکی از مهم‌ترین نمایندگان موج تازه لیبرالیسم در بعد از جنگ جهانی دوم است. وی در دانشگاه وین دکتری حقوق و علوم سیاسی گرفت؛ و بعدها استاد اقتصاد دانشگاه لندن و تبعه انگلستان شد؛ لیبرالیسم کلاسیک در اندیشه‌های هایک جانی دوباره گرفت. هایک، برخلاف لیبرال‌های پیش از جنگ، از ترکیب ضرورت‌های سیاسی زمان با اصول لیبرالیسم سرباز زد؛ و در عوض کوشید به برخی از مسائل مهم قرن بیستم از نظرگاه لیبرالیسم کلاسیک پاسخ دهد. وی از اصول و ارزش‌های اصلی لیبرالیسم کلاسیک؛ یعنی عزت و شرافت فرد، اولویت اخلاقی اندیشه آزادی، برتری نظام بازار آزاد، ضرورت حکومت قانون و محدودیت قدرت دولت؛ با استدلال‌های تازه دفاع کرده است. هایک در آثار خود در حوزه‌های گوناگون اقتصاد نظری، حقوق، فلسفه، و تاریخ به شیوه‌ای یک‌پارچه از همین اصول دفاع می‌کند. آثار عمده او عبارت‌اند از: قیمت‌ها و تولید^۱ (۱۹۳۱)؛ راهی به سوی بردگی^۲ (۱۹۴۴)؛ فردگرایی و نظم اقتصادی^۳ (۱۹۴۹)؛ ضد انقلاب علم^۴ (۱۹۵۲)؛ نظم حسی^۵ (۱۹۵۲)؛ سرمایه‌داری و تاریخ‌نویسان^۶ (گردآوری) (۱۹۵۴)؛ بنیاد آزادی^۷ (۱۹۶۰)؛

1. *Prices and Production*

2. *The Road to Serfdom*

3. *Individualism and Economic Order*

4. *The Counter-Revolution of Science*

5. *The Sensory Order*

6. *Capitalism and the Historians*

7. *The Constitution of Liberty*

مفهوم قانون^۱ (۱۹۶۱)؛ مطالعاتی در فلسفه، سیاست و اقتصاد^۲ (۱۹۶۷)؛ آشفته‌گی زبان در اندیشه سیاسی^۳ (۱۹۶۸)؛ قانون، قانون‌گذاری و آزادی (جلد ۱): قواعد و نظم^۴ (۱۹۷۳)؛ اشتغال کامل به هر قیمت؟^۵ (۱۹۷۵)؛ قانون، قانون‌گذاری و آزادی (جلد ۲): سراب عدالت اجتماعی^۶ (۱۹۷۶)؛ ملیت‌زدایی از پول^۷ (۱۹۷۶)؛ مطالعات تازه در فلسفه، سیاست، اقتصاد و تاریخ اندیشه‌ها^۸ (۱۹۷۸)؛ قانون، قانون‌گذاری و آزادی: سامان سیاسی در نزد مردمان آزاد^۹ (جلد ۳) (۱۹۷۹)؛ شناخت، تکامل و جامعه^{۱۰} (۱۹۸۳)؛ دهه ۱۹۸۰: بیکاری و اتحادیه‌ها^{۱۱} (۱۹۸۴) ..

هایک دیدگاهی فلسفی و معرفت‌شناختی دارد که الهام‌بخش نوشته‌های او در زمینه‌های مختلف بوده است. اندیشه‌های معرفت‌شناختی او در کتاب نظم حسی آمده است؛ که هرچند پس از برخی از آثار عمده او در زمینه اقتصاد انتشار یافته است، منطقی‌تر همه نوشته‌های او اولویت دارد. دیدگاه فلسفی هایک در سنت فلسفه انتقادی کانت ریشه دارد؛ و اثر اندیشه‌های پوپر و ویتگنشتاین نیز در آن دیده می‌شود. دیدگاه کلی هایک در معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، و اخلاق دیدگاهی کانتی است که به موجب آن ما نمی‌توانیم پدیده‌ها و امور را چنان‌که در واقع‌اند دریابیم. هایک بر آن است که نظمی که ما در تجارب خود و حتی در تجارب حسی (نظم حسی) می‌یابیم، حاصل خلاقیت ذهن ماست؛ و واقعیتی عینی و خارجی نیست. اندیشه اصلی فلسفه انتقادی ناتوانی انسان در دستیابی به موضعی برین و خارجی و عینی است؛ موضعی که بتوان از آن تصویری درباره جهان چنان‌که هست، یعنی فارغ از تجارب و علایق بشری، به دست آورد. براین اساس فلسفه و مابعدالطبیعه تأملی و عقلی محض ممکن نیست. به نظر هایک، همچون

1. *The Idea of Law*

2. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*

3. *Confusion of Language in Political Thought*

4. *Law, Legislation and Liberty (Vol. I) Rules and Order*

5. *Full Employment at Any Price*

6. *Law, Legislation and Liberty (Vol. II) The Mirages of Social Justice*

7. *The Denationalization of Money*

8. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*

9. *Law, Legislation and Liberty (Vol. III): The Political Order of a Free People*

10. *Knowledge, Evolution and Society*

11. *The 1980's: Unemployment and the Unions*

کانت، ما نمی‌توانیم چنان از چشم‌انداز انسانی خود به امور فاصله بگیریم که به چشم اندازی کاملاً بی‌طرفانه به جهان، چنان‌که هست، برسیم. پس هدف فلسفه نه ایجاد نظامی مابعدالطبیعی، بلکه تفحص در حدود توانایی عقل است. بر طبق استدلال هایک، تمیز میان بود و نمود در فلسفه را نباید با تمیز بین نظم حسی یا ذهنی و نظم مادی یا خارجی یکی گرفت. هدف پژوهش علمی کشف ذات امور در ورای ظاهر آنها نیست؛ مفهوم ذات یا واقعیت مطلق در علم و فلسفه مفهومی زیان‌بار و بی‌فایده است. هایک، بر خلاف تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها، معتقد نیست که زمینه‌ای برای دریافت‌های حسی اولیه (فارغ از ذهن) به منزله مبنای شناخت وجود دارد. مفهوم حوزه حسی محض و دست نخورده که متضمن امکان رابطه بی‌واسطه با واقعیات خارجی باشد واهی است. همه چیز بار مفهومی و نظری دارد. بر اساس استدلال هایک درک ما از جهان خارج مبتنی بر داده‌های حسی محض نیست، بلکه بر رابطه ما با جهان استوار است. نظمی که ما در جهان واقعیت و تجارب حسی خود می‌یابیم ساخت سامان بخش ذهن ما بدان داده‌است.

هایک بر آن است که چارچوب‌های فکری و ذهنی انسان، که جهان را شناختی می‌سازند، ثابت نیستند؛ بلکه، چنان‌که پوپر گفته است، تکامل پذیرند. به نظر هایک ذهن نیز خود تابع قواعدی است، اما برخی از آنها اساساً ناشناختنی‌اند. ذهن ما نمی‌تواند قواعد حاکم بر خود را دریابد. ذهن خود آگاه تابع قواعدی است که از آنها آگاه نیست، یعنی فاقد درون آگاهی^۱ است. در دید کلی هایک هم در رفتار و هم در ذهن انسان سلسله‌مراتبی از قواعد حاکم است که اساسی‌ترین آنها در حوزه فرا آگاهی^۲، یعنی در ورای توانایی ادراک ما، قرار دارد. با این حال، این قواعد ثابت و عمومی و پیوسته به ذهن ما نیستند؛ بلکه محصول تکامل و تحول‌اند. درحالی که ما از قواعد عمل یا اندیشه خود آگاهی می‌یابیم، تحت عمل‌کرد قواعد فرا آگاهانه جدیدی قرار می‌گیریم: «رشد عقل انسانی جزئی از رشد تمدن است ... ذهن هیچ‌گاه نمی‌تواند پیشرفت آینده خود را پیش‌بینی کند»^۳

معرفت‌شناسی هایک بر جامعه‌شناسی او سایه افکنده است. تأکید بر ناتوانی ذهن در دریافت قواعد حاکم بر اندیشه آگاهانه خود به معنای نفی عقل‌گرایی دکارتی است، که به موجب آن ذهن انسان می‌تواند خود را بشناسد یا تحت حکومت فرایند فکری آگاهانه و

1. *supraconsciousness*

2. *metaconscious*

3. Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty*, London, 1960, p. 24.

خردمندانه قرار گیرد. بر اساس نظر هایک ذهن انسان نوعی استقلال دارد؛ به این معنا که خود آگاهی ذهن، یعنی درک کامل ذهن با ذهن، ممکن نیست. پی آمد این نظر در جامعه‌شناسی این است که، همچنان‌که از لحاظ فلسفی در حوزه اندیشه هیچ موضع استعلایی و برینی دست‌یافتنی نیست؛ از لحاظ اجتماعی نیز رسیدن به هیچ موضعی ممکن نیست که بتوان از آن‌جا بر کل جامعه اشراف داشت؛ و از آن موضع، جامعه را دگرگون کرد. بر اساس این مشرب‌کانتی، نقد استعلایی زندگی اجتماعی ممکن نیست؛ هر نقدی تنها نقدی درونی است. همچنان‌که در نظریه‌شناسایی ذهن وقتی به حوزه قواعد غایی ناشناختنی می‌رسیم باید از کوشش در شناخت دست‌بکشیم، در نظریه اجتماعی نیز وقتی به حوزه مشابهی در قواعد و سنن اساسی و تشکیل‌دهنده زندگی اجتماعی می‌رسیم باید در آن‌جا توقف کنیم. این حوزه دیگر عرصه نقد و بررسی نیست؛ و باید آن را مسلم انگاشت، هرچند خود دست‌خوش تغییر و تکامل است. بدین‌سان نظم بنیادین اجتماع، برخلاف عقل‌گرایی دکارتی، محصول عقل راه‌بر و فایق انسان نیست؛ ناممکن بودن برنامه‌ریزی اجتماعی از همین‌جا برمی‌آید. دلایل هایک در رد برنامه‌ریزی کلی اساسی‌تر از دلایل پوپر است. پوپر می‌گوید چون ما به جزئیات زندگی اجتماعی اشراف نداریم و جامعه همواره در پویایی است، برنامه‌ریزی کلی ممکن نیست؛ اما در نظریه هایک موانع برنامه‌ریزی اساسی‌تر است. به نظر او بخش عمده شناختی که زندگی اجتماعی بر آن استوار است خصلتی عملی، یعنی غیرعلمی، دارد. چنین شناختی را نمی‌توان در ذهنی واحد متمرکز ساخت، زیرا در آداب و سنن مندرج است؛ و این سنن از طریق قواعدی بر رفتار ما حکومت می‌کنند که عمدتاً ناشناختنی‌اند. بنابراین هرگونه برنامه‌ریزی مبتنی بر ظاهر به شناخت^۱ است. ما تحت قواعدی عمل می‌کنیم که از آن‌ها آگاهی نداریم؛ و عقل ما نیز محدود به همین اصل ناشناختنی است. بدین جهت اندیشه بازسازی جامعه به صورتی عقلانی و به همین‌سان اندیشه انقلاب بیهوده و عبث است. نظم موجود در جامعه حاصل طرحی عقلانی نیست، بلکه خودجوش است. هایک مفهوم نظم خودجوش^۲ را در مقابل سفسطه‌سازندگی^۳ قرار می‌دهد. اگر نظم موجود در جامعه حاصل عقلی هدایت‌کننده نباشد، و اگر ذهن آدمی خود محصول تکامل فرهنگی باشد - در آن صورت باید نتیجه گرفت که امکان ندارد نظم اجتماعی موضوع هدایت آگاهانه و

1. Pretence to Knowledge

2. catallany

3. constructive fallacy

طراحی عقلانی باشد. تمدن طراحی و پیش‌اندیشی نشده است. نظریاتی که تمدن را حاصل طرح و نقشه می‌دانند مبتنی بر این تصور نادرست‌اند که عقل انسان از جامعه جداست. هایک دو نوع عقلانیت را از هم تمیز می‌دهد: یکی عقلانیت معطوف به سازندگی^۱، که بر اعتقاد به شناخت کامل و هدایت جامعه بنا شده و پایه اندیشه سوسیالیسم و برنامه‌ریزی است؛ و دیگری عقلانیت تکاملی^۲ که بر تکامل تدریجی و خودجوش نهادهای اجتماعی تأکید می‌کند. به گفته هایک (به نقل از گری) «اشتباهات عقلانیت معطوف به سازندگی رابطه‌ای نزدیک با ثنویت دکارتی دارد؛ به این معنا که تصور وجود ذات ذهنی و مستقل و خارج از طبیعت انسان را ... قادر می‌سازد که نهادهای اجتماعی و فرهنگی را طراحی کند.»^۳

هایک بر آن است که نخستین بار برنارد ماندویل^۴ الگوی کلی رشد خودجوش را در زمینه‌هایی چون اخلاق، حقوق، زبان، و اقتصاد کشف کرده است. به نظر او همین رشد خودجوش را می‌توان در زیست‌شناسی و توسعه کهکشان‌ها نشان داد.^۵ ذهن و اندیشه نیز تابع رشد و تکامل خودجوش است، عقل نظم خودجوش در حیات ذهن را باز می‌نماید؛ و برخلاف تصور افلاطونی، انعکاس ماهیات و مُثُل ابدی و ثابت نیست. عقلانیت معطوف به سازندگی، که بر دخالت و طراحی عقلانی تأکید می‌کند، نیز رشد خودجوش ذهن و تکاملی بودن آن را نادیده می‌گیرد.

هایک نظم خودجوش را در مورد جامعه از دو حیث به کار می‌برد: یکی این که نهادهای اجتماعی، هرچند به واسطه عمل انسان پدید می‌آیند، نتیجه طرح و نقشه آگاهانه او نیستند؛ دستی پنهان در تکوین نهادهای اجتماعی در کار است. به طور دقیق‌تر، نهادهای ارادی و صناعی را از نهادهای خودجوش و برخاسته از عمل غیرارادی و ناآگاهانه انسان جدا می‌کند. نهادها و قواعد اجتماعی در فرایند تکامل خودجوش جامعه تابع اصل انتخاب طبیعی‌اند «منبع اساسی نظم اجتماعی ... تصمیمی آگاهانه برای درپیش گرفتن قواعد عمومی خاصی نبوده است... آنچه جامعه بزرگ را ممکن ساخت تحمیل آگاهانه قواعد عمل نبود، بلکه رشد و توسعه چنین قواعدی در میان مردمانی بود

1. constructive rationality

2. evolutionary rationality

3. Gray, *Hayek on Liberty*. Oxford, 1984, p. 27.

4. Bernard Mandeville

5. *Hayek on Liberty*, p. 27.

که تصور چندانی از نتایج مشاهدات کلی خود نداشتند.^۱ ترقی عبارت است از کشف آنچه تاکنون ناشناخته بوده است... تمدن همان ترقی و ترقی همان تمدن است.^۲ از این جا نتیجه می‌گیریم که شناخت ضمنی^۳ یا عملی بر شناخت منظم و علمی تقدم دارد؛ یعنی شناخت ما از جهان اجتماعی در ابتدا در اعمال ما مندرج است، سپس در نظریه‌ها ظاهر می‌شود. دیگر آن‌که هایک مفهوم نظم خودجوش را دربارهٔ روند انتخاب طبیعی در میان سنت‌های رقیب مطرح می‌کند؛ تکامل فرهنگی نتیجهٔ این روند است. جامعه، چنان‌که دیدیم، موجودی هدفمند و مصنوعی نیست، هرچند اهداف اعضای آن در طی رشد خودجوش نهادها تأمین می‌شود. نظام اقتصادی نظامی است غیرمصنوع و تابع اصل انتخاب طبیعی و تکامل خودجوش. مفهوم نظم خودجوش با مفهوم بازار آزاد رابطه‌ای نزدیک دارد. بازار مهم‌ترین نمونهٔ نظامی خودجوش است که از توانایی‌ها و شناخت پراکندهٔ افراد بهره می‌گیرد. نظام بازار تضمین می‌کند که کل دانش و معرفت پراکنده در جامعه در نظر گرفته شود و مورد بهره‌برداری قرار گیرد. بازار تنها روشی است که در آن، بدون دخالت اجباری و خودسرانهٔ قدرت، فعالیت‌ها با یکدیگر هماهنگ می‌شود.^۴ نظم بازار اهداف غیراقتصادی را به واسطهٔ تنها روندی که به نفع همگان است با هم سازش می‌دهد، بدون آن‌که اهداف مهم‌تر را بر اهداف دیگر مقدم بدارد؛ زیرا در چنین نظامی تنها سلسله مراتب واحدی از نیازها وجود ندارد. در اقتصاد بازاری تکامل خودجوش شبیه تکامل انواع داروینی است؛ و در آن بنگاه‌های شایسته‌تر برنده می‌شوند. هایک بر آن است که نمی‌توان نظام اقتصادی را با سازمان‌های ساختگی، مانند ارتش یا شرکت تجاری یا مدرسه، مقایسه کرد؛ و بازار را نیز مانند چنین سازمان‌هایی هدفمند دانست. وی برای تمیز حوزهٔ کلی مبادلات اجتماعی از سازمان‌های تصنعی واژهٔ کاتالاکسی^۵ را به کار می‌برد، به معنای نظامی خودجوش و خودکار که مانند دست‌پنهان آدام اسمیت کار می‌کند. هایک در تعریف این مفهوم چنین می‌گوید: «نظمی که به واسطهٔ هماهنگی و هم‌پذیری متقابل بسیاری از اقتصادهای فردی در بازار پیدا شده است. بنابراین کاتالاکسی نوع خاصی از نظم خودجوش است که به وسیلهٔ بازار و به واسطهٔ عمل افراد

1. Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (Vol. III): *The Political Order of a Free People*, London, 1979, p. 33.

2. *Constitution of Liberty*, pp. 39, 41. 3. implicit knowledge

4. Friedrich August von Hayek, *The Road to Serfdom*, London, 1944, p. 27.

5. Catallaxy

در قوانین مالکیت، مجازات‌ها و قراردادهای ایجاد شده است.^۱ هایک لفظ اقتصاد را، در مقایسه با مفهوم کاتالاکسی، برای توصیف روابط بازاری نارسا و محدود می‌داند. به نظر او در کاتالاکسی تعقیب منافع خصوص به تأمین خیر عام می‌انجامد؛ و هیچ سازمان و نهادی مصنوعی نمی‌تواند از لحاظ کارایی و بی‌طرفی جانشین آن شود. «منافع و مضار نظام بازار نتیجه فرایندی است که اثر آن بر افراد نه آگاهانه بوده و نه در هنگام تأسیس نهادها پیش‌بینی شده است. چنین نهادهایی به این علت استمرار یافته‌اند که به نظر می‌رسیده است به ارضای نیازهای همه یا اکثر مردم بینجامند.»^۲ فرایند بازار نه عادلانه است و نه غیر عادلانه، زیرا نتایج عمدی و پیش‌بینی شده نیستند؛ بلکه متکی به مجموعه‌ای از شرایط‌اند که هیچ‌کس آن‌ها را در کلیتشان نمی‌شناسد.^۳ بنابراین تقاضای عدالت از فرایند بازار به نظر هایک «آشکارا بیهوده و عبث»^۴ است. به نظر او تنها عمل انسانی را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند و در مورد وضعیت‌ها نمی‌توان چنین احکامی صادر کرد. «واقعیت یا وضعی را که هیچ‌کس نمی‌تواند تغییر دهد، نمی‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند.»^۵ سخن گفتن از عدالت همواره به این معناست که کسی یا کسانی بایستی یا نبایستی عملی را انجام داده باشند؛ و این باید و نباید خود متضمن تصدیق وجود قواعدی است که شرایطی را معین می‌کنند، شرایطی که در آن‌ها نوع خاصی از عمل ممنوع یا لازم است.^۶ به نظر هایک «البته باید پذیرفت که شیوه توزیع امتیازات و محرومیت‌ها در نظام بازار در بسیاری از موارد ناعادلانه است، اگر آن را نتیجه توزیع آگاهانه تلقی کنیم؛ اما واقعیت چنین نیست.»^۷ نابرابری‌ها و ناروایی‌هایی در نظام بازار نهفته است؛ اما به نظر هایک این‌ها اجتناب‌ناپذیر و حتی مفیدند، به‌ویژه آن‌که نابرابری جزئی ضروری از فرایند متمدن شدن است.

از چنین موضعی است که هایک به دولت رفاهی، سوسیالیسم، اقتصاد برنامه‌ریزی شده، و دخالت دولت در اقتصاد حمله می‌کند. به نظر او اقتصاددانان دولت رفاهی و کینزی کاتالاکسی، یعنی نظم خودجوش مبادلات اقتصادی و اجتماعی، را با عمل‌کرد سازمان‌های مصنوعی و هدفمند اشتباه می‌کنند. نظم سازمان‌های مصنوعی، مانند شرکت یا

1. Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (vol. II): *The Mirage of Social Justice*, London, 1976, pp. 108–109.

2. *ibid.* pp. 64–65.

3. *ibid.* p. 70.

4. *ibid.* p. 65.

5. *ibid.* p. 31.

6. *ibid.* p. 33.

7. *ibid.* p. 64.

مدرسه، خود وابسته به نظم نظام‌های خودجوش گسترده است. برنامه‌ریزی برای نظام‌های خودجوش، به شیوه برنامه‌ریزی برای نظام‌های مصنوعی، به زیان آزادی‌های فردی تمام می‌شود. نظام بازاری به موجب نظم خودجوشش برنامه درونی خودگردان و خودسامانی دارد که هیچ طرح و برنامه‌ای نمی‌تواند جای آن را بگیرد. دانش عملی پراکنده در نظام خودجوش بازار موجب تعادل در زندگی اقتصادی می‌گردد؛ و همین دانش عملی مندرج در عادات و قواعد عمل خود قابل طراحی و برنامه‌ریزی نیست؛ و پدیده‌های خودجوش است. این دانش، همانند قواعد فراآگاه ذهن، در ورای نظارت آگاهانه ما قرار دارد. اشکال عمده در برنامه‌ریزی این است که برنامه‌ریزان می‌کوشند دانش عملی بازرگانان و سرمایه‌گذاران را به رویه‌های نظری برای بهره‌برداری بهتر از منابع مبدل کنند. اما نظام برنامه‌ریزی این اشکال عمده را دارد که فاقد سازوکار لازم برای گردآوری آگاهی و اطلاعات، یعنی فاقد نظام آزاد قیمت‌هاست. هیچ نظام دیگری نمی‌تواند دانش عملی پراکنده‌ای را که اساس نظام بازاری است ایجاد کند. برنامه‌ریزی سوسیالیستی تنها در صورتی می‌تواند جانشین فرایند بازار شود که دانش نظری بتواند جانشین دانش عملی در کل جامعه شود؛ و به نظر هایک چنین چیزی امکان ندارد. دانش فراگیر لازم در برنامه‌ریزی سوسیالیستی تنها از فردی واحد برمی‌آید که کلاً خود آگاه باشد و در شرایط نامتغیر به سر برد؛ چنین چیزی نیز با توجه به سرشت انسان و تاریخ اجتماع ناممکن است. در عمل نیز همه اقتصادهای به اصطلاح سوسیالیستی به همان دانش و شناخت عملی پراکنده طراحی نشده متکی‌اند؛ و در سیاست‌های برنامه‌ای خود بر اطلاعات مربوط به قیمت‌ها در سطح جهانی تکیه می‌کنند. به نظر هایک سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های سوسیالیستی تنها سایه‌هایی از فرایندهای بازار است، بازاری که به علت دخالت‌های سیاسی دولت مخدوش شده است. بنابراین هایک نه از بی‌کفایتی و نارسایی اقتصاد برنامه‌ای، بلکه از ممکن نبودن آن سخن می‌گوید. ناممکن بودن سوسیالیسم معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که هیچ نظام اجتماعی‌ای نظام بازاری آن از هم پاشیده باشد نمی‌تواند به نحوی مؤثر از شناخت و دانش عملی و پراکنده شهروندان خود بهره بگیرد. نتیجه چنین وضعی آشفتگی و نابسامانی است، زیرا افراد در غیاب علایم نظام قیمت‌ها نمی‌توانند اعمال خود را به سوی خیر عمومی معطوف کنند؛ در نتیجه، ذخیره دانش عملی پراکنده رو به اتمام خواهد گذاشت. در این شرایط تنها پیدایش بازارهای سیاه می‌تواند از سقوط جامعه به ورطه اقتصاد معیشتی جلوگیری کند. پس ناکامی برنامه‌ریزی و سوسیالیسم ناشی از نادیده گرفتن کار ویژه‌های معرفت‌شناختی نهادها و فرایندهای بازاری است.

سوسیالیست‌ها از فهم خصلت اصلی نظام بازاری به منزله روش کشف شناخت و اطلاع درباره ترجیحات افراد عاجزند. همه نهادهای جامعه، به‌ویژه نهادهای بازاری، حامل شناخت و اطلاع‌اند. بازار در حکم مهم‌ترین مجرای ایجاد و توزیع شناخت و دانش اساس نظام اجتماعی است.

هایک همچنین تکامل فرهنگ را محصول تنازع و رقابت میان نهادها و سنت‌های مختلف و انتخاب طبیعی نهادها و سنت‌های نیرومندتر، که حامل و مظهر شناخت بهترند می‌داند: قواعد و اصول اخلاقی و سنت‌ها به تدریج پالایش می‌شوند؛ و ناهماهنگی‌های درونی آن‌ها به تدریج در نتیجه اعمال هزاران هزار فرد حل و رفع می‌گردد. همین ناهماهنگی‌ها و تعارض‌ها سرچشمه تکامل فرهنگی است. اخلاق و فرهنگ فردی نیز به همین شکل تکامل می‌یابد. این نکته خود یکی از شاخص‌های تمیز اندیشه لیبرالی‌هایک از اندیشه‌های محافظه‌کاران است.

با این حال، چنان‌که دیدیم، از دیدگاه هایک انسان موجودی کاملاً عقلانی نیست، یعنی همه اعمال او معطوف به اهداف عقلانی نیست. برخی از قواعدی که انسان از آن‌ها تبعیت می‌کند در حوزه فراآگاهی قرار دارد؛ و در نیافتنی است. ما قواعد عمل خود را در فرایند پرورش اجتماعی فرا می‌گیریم؛ و هیچ‌گاه آن‌ها را آگاهانه برای رسیدن به اهداف عقلانی اخذ نمی‌کنیم. خود اهداف را نیز این قواعد تعیین می‌کند. بعلاوه، بخش عمده دانش ما ضمنی و عملی و تجربی است. بنابراین رفتار عقلانی در انسان غالب نیست. خلاصه آن‌که از دیدگاه هایک عقلانیت صرفاً به معنای پیروی از قواعد مستقر عمل است. جامعه‌ای که مرکب از افراد کاملاً حسابگر باشد، در اساس دچار هرج و مرج می‌شود. هایک نیز، همانند لیبرال‌های سده‌های پیشین، بر آن است که میزانی از تسلیم منقادانه در برابر میثاق‌ها و سنت‌های اجتماعی شرط ثبات و آزادی است. قواعد اجتماعی به‌منزله مجاری و ظروف شناخت عملی و ضمنی لازمه تداوم نظم اجتماعی‌اند. بعلاوه، ناشناخته‌ماندن اهداف قواعد اجتماعی موجب تداوم نظم خودجوش می‌گردد.

محور اندیشه سیاسی هایک مفهوم آزادی است. تمام آنچه گفتیم، یعنی تکامل و ترقی و نظم خودجوش، محصول آزادی است. از نظر او «آزادی صرفاً ارزش نیست ... منبع و شرط اخلاقی‌ترین ارزش‌هاست.»^۱ هایک هوادار مفهوم منفی آزادی است. آزادی بدین معنا فقدان و نفی شرایط نامطلوب است. «سه امر منفی بزرگ است: صلح؛

1. *Constitution of Liberty*, p. 6.

آزادی؛ عدالت.^۱ (دربارهٔ عدالت از دید او بعداً سخن خواهیم گفت). به نظر او هرگونه اجبار خارجی دشمن آزادی فرد است: «اجبار درست به این دلیل نامطلوب است که فرد را به منزلهٔ موجودی اندیشمند و ارزش‌گذار حذف می‌کند؛ و او را صرفاً به ابزاری ساده در جهت دستیابی به اهدافی دیگر بدل می‌کند.»^۲ به نظر هایک آنچه برخی از متفکران آزادی مثبت، یعنی داشتن امکانات عمل، می‌خوانند ربط مستقیمی به مفهوم اساسی آزادی منفی ندارد: «آزادی صرفاً به رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر اشاره دارد؛ و تعدی و تجاوز بدان فقط در اجبار و سلطهٔ دیگران ظاهر می‌شود. این بدان معناست که امکانات مادی‌ای که انسان در هر زمان می‌تواند از میان آن دست به‌گزینش بزند ربط مستقیمی به آزادی ندارد. کوه‌نوردی که در گذرگاهی سخت گیر کرده است و تنها یک راه برای نجات زندگی خود در پیش دارد، بی‌شک آزاد است.»^۳ خلاصه، آزادی در توانایی ما برای انجام دادن عمل نهفته نیست؛ بلکه به رابطهٔ افراد آزاد و مستقل با یکدیگر مربوط می‌شود. انسان آزاد کسی است که برای رسیدن به هدفی که خودش برگزیده است دست به عمل بزند. داشتن وسایل و امکانات و قدرت رسیدن به آن هدف از حیطة بحث آزادی بیرون است. آزادی ربطی به تملک منابع و وسایل مادی ندارد؛ بلکه، چنان‌که خواهیم دید، اندیشهٔ ناصحیح عدالت توزیعی^۴ چنین تصور نادرستی را از رابطهٔ آزادی با قدرت یا امکانات ایجاد کرده است.

ارزش آزادی نه در ایجاد قطعیت و راحتی خیال، بلکه در امور پیش‌بینی‌ناپذیری است که از تحقق آن ناشی می‌شود: «ارزش آزادی عمدتاً در فرصتی است که برای پیدایش امر طراحی‌نشده فراهم می‌کند.»^۵ دفاع از آزادی فردی عمدتاً مبتنی بر اعتراف ما به جهل اجتناب‌ناپذیرمان درخصوص بسیاری از عواملی است که بر اهداف و رفاه ما اثر می‌گذارند... آزادی لازم است تا جایی برای امور پیش‌بینی‌ناپذیر باقی بماند.^۶ از این‌جاست که آزادی لازمهٔ روند تکامل خودجوش به‌شمار می‌آید. «آن آزادی‌ای که پیشاپیش آثار مثبتش معلوم باشد آزادی نیست. اگر می‌دانستیم که آزادی به چه کار می‌آید، دلیل تقاضای آن از میان می‌رفت... آزادی ضرورتاً به این معناست که چیزهای

1. *The Political Order of a Free People*, p. 130.

2. *Constitution of Liberty*, p. 21.

3. *ibid.* p. 12.

4. distributive justice

5. *Constitution of Liberty*, p. 61.

6. *ibid.* p. 29.

بسیاری تحقق می‌یابد که ما خواستارشان نیستیم. ایمان ما به آزادی مبتنی بر نتایج قابل پیش‌بینی در شرایطی خاص نیست، بلکه اساس آن این اعتقاد کلی است که آزادی بیش‌تر به سود ما خواهد بود تا به زیان ما.^۱

درک هابک از اندیشه آزادی با دریافت او از حقوق و اخلاق رابطه‌ای نزدیک دارد. زندگی اخلاقی فرد مظهري از نظم خودجوش است. اخلاق نیز، همچون حقوق و زبان، بدون طرح و نقشه قبلی از درون زندگی مشترک آدمیان پدید آمده است. احکام اخلاقی نوعاً متضمن اقتدار و آمریت نیست؛ و خود پیش از پیدایش دولت پدید آمده است. مضامین احکام اخلاقی ثابت نیست، بلکه برحسب نیازها و شرایط آدمیان و تکامل و تحول اجتماعی دگرگون می‌شود. با این حال هابک، همانند دیوید هیوم، جوهر اخلاق را ثابت می‌داند؛ و همچون او آن را قوانین طبیعی می‌خواند، به این معنا که مربوط به سرشت انسان و وضع بشری است. وفای به عهد، دوام مالکیت، و انتقال مال به موجب توافق سه حق طبیعی تغییرناپذیر است که ضامن سعادت و رفاه انسان است.

میان آزادی و قانون نیز رابطه‌ای نزدیک هست. به نظر هابک آزادی فردی محصول قانون است؛ و خارج از جامعه مدنی وجود ندارد؛ و حکومت قانون ضرورتاً از آزادی فردی پاسداری می‌کند. اما باید دید قانون در اندیشه هابک چه مفهومی دارد که انتقاداتی این‌گونه را که قانون ممکن است آزادی فردی را سرکوب کند، منتفی می‌سازد. در اندیشه هابک معیار قانون معیار کانتی همگانی‌بودن است؛ و قانون خود محصول تکامل اخلاقی جامعه است: «جهان اجتماع در درازمدت تحت حکومت برخی اصول اخلاقی قرار می‌گیرد که مردم بدان ایمان دارند. تنها اصل اخلاقی‌ای که رشد تمدن را ممکن ساخته اصل آزادی فردی است، به این معنا که در تصمیم‌گیری‌ها فرد را قواعد رفتار عادلانه هدایت می‌کند نه امریه‌های خاص.»^۲ هابک حقوق و قانون را از حاکمیت جدا می‌کند. وی به کل مفهوم حاکمیت حمله می‌کند؛ و آن را از اشتباهات اساسی پوزیتیویسم حقوقی^۳ می‌داند. به نظر هابک در نظامی قانونمند اراده هیچ‌کس مورد اطاعت نیست؛ و

1. *ibid.* p. 31.

2. *The Political Order of a Free People*, p. 151.

3. legal positivism

نظریه‌ای در باب ماهیت قانون که عموماً دو اصل عمده مشخصه آن تلقی می‌شود: ۱. بین اخلاق و قانون رابطه‌ای حتمی وجود ندارد؛ ۲. اعتبار قانون نهایتاً با رجوع به واقعیت‌های اجتماعی اساسی و خاص تعیین می‌شود.

قانون نیز بازتاب ارادهٔ حاکمه نیست. در نظر او قانون واقعی صرفاً بیان قواعدی است که مردم آزاد بدان‌ها عمل می‌کنند؛ و کسی این قواعد را به آنان گوش‌زد نکرده است. در حقیقت حکومت قانون حکومتی فرا حقوقی به معنای متعارف است. به همین دلیل هابک قانون بنیادی^۱ یا قواعد رفتار عادلانه را از امریه‌های حکومتی تمیز می‌دهد: اولی محصول آزادی و اخلاق، منفی یا ناهی و بازدارنده، و ضامن تمامیت آزادی فرد است و تجاوز و تعدی افراد را به یکدیگر نهی می‌کند؛ و دومی انعکاس اکثریت و حاکمیت است و حدود آزادی فرد را معین می‌کند. هر امریه‌ای به حکم این که قانون خوانده می‌شود مشروع نیست. مشروعیت قوانین رایج را باید در انطباق آن‌ها با قانون بنیادی و همگانی یافت. ممکن است قوانین رایج، یعنی امریه‌های حکومتی، خودسرانه صادر شده باشد؛ و در نتیجه، آزادی منفی را به خطر بیندازد. به نظر هابک آزمون و معیار عادلانه بودن هر قاعده یا اصلی معمولاً (از زمان کانت به بعد) با قابلیت همگانی بودن آن توصیف شده است. قانون واقعی نباید مصادیق را ذکر کند و قابل اعمال بر گروهی مشخص باشد. اطاعت از قانون، به این معنا، اطاعت از فرد نیست. قانون عادلانه باید در همهٔ موارد هماهنگ و قابل اعمال و بی‌طرفانه باشد. بر این اساس تصمیمات دولت برای دخالت در اقتصاد، که به سود یا زیان برخی گروه‌های اجتماعی تمام می‌شود، امریه‌هایی تبعیض‌آمیز است؛ و قانون، به معنای درست کلمه به‌شمار نمی‌رود.

به طور خلاصه، از دیدگاه هابک حقوق و قانون جزئی از تاریخ طبیعی انسان است؛ و از روابط آدمیان با یکدیگر پدید آمده است و بر پیدایش دولت تقدم دارد. قانون واقعی و بنیادی در مقابل قانون‌گذاری^۲ قرار دارد که در دموکراسی اکثریتی و در نظریهٔ پوزیتیویسم حقوقی بر آن تأکید شده است. در دموکراسی‌های اکثریتی امروز، نظر اکثریت به ناروا قانون قلمداد می‌شود؛ در حالی که دولت خود باید تابع قانون بنیادی باشد که تعیین‌کنندهٔ عدالت و حدود آزادی فرد و قدرت دولت است. بنابراین هابک از دموکراسی نه به منزلهٔ حاکمیت اکثریت، بلکه به مثابه حکومت قانون^۳ دفاع می‌کند. اما به نظر هابک اخیراً خطرناک‌ترین تهدید علیه عدالت و قانون، نه از جانب دموکراسی اکثریتی و پوزیتیویسم حقوقی، بلکه از اندیشهٔ عدالت اجتماعی و سوسیالیسم پدید آمده است. به نظر هابک، چنان‌که قبلاً اشاره شد، عدالت به مفهوم معنادار آن فقط به اعمال

1. Nomous

2. Thesis

3. Rechtsstaat

قابل اطلاق است نه به وضعیت‌ها. بعلاوه، قواعد عدالت ذاتاً ناهی است؛ یعنی هدف آن‌ها منع بی‌عدالتی افراد در حق یکدیگر است نه ایجاد وضعیت عادلانه، که به هر حال نامتصور است. اما عدالت اجتماعی در مفهوم جدید را نه تنها در مورد اعمال افراد، بلکه در مورد کل وضعیت اجتماعی به کار می‌برند. «توسل به اندیشه (عدالت اجتماعی) اکنون متداول‌ترین و مؤثرترین استدلال در مباحث سیاسی است. تقریباً همه تقاضاها برای اقدامات حکومتی درباره گروه‌های اجتماعی تحت این عنوان مطرح می‌شود.»^۱ اما به نظر هایک مفهوم عدالت اجتماعی ناقض اصول قانون عادلانه و آزادی است. وی استدلال می‌کند که حکومت قانون می‌باید در برخورد برابر و یکسان با افراد، به منزله موجودات و مصادیق ناشناس و نامعین، به نابرابری آنان در داشتن از امکانات بی‌اعتنا باشد. کوشش برای یکسان‌سازی و حذف این گونه تفاوت‌ها و نابرابری‌های اولیه خود موجب رفتار نابرابر و متفاوت با افراد می‌گردد؛ و ناروایی‌هایی ایجاد می‌کند. این‌گونه اقدامات به دادن اختیارات وسیع به حکومت‌ها می‌انجامد تا به بهانه عدالت اجتماعی بر زندگی مردم مسلط می‌شوند. جامعه در اندیشه عدالت اجتماعی از مفهوم نظم خودجوش آن خارج می‌شود. «در جامعه افراد آزاد احساس عمومی بی‌عدالتی در توزیع کالاهای مادی البته وجود دارد؛ اما اعتراض ما به نتایج عملی بازار، به‌مثابه نتایجی غیر عادلانه، در واقع به این معنا نیست که شخص خاصی ناعادلانه عمل کرده است ... [بلکه] جامعه به‌صورت خداوندی جدید درمی‌آید که به او اعتراض می‌کنیم؛ و از او خواهان رسیدگی می‌شویم.»^۲

به نظر هایک اندیشه عدالت توزیعی مبتنی بر رفع نیازها و رعایت شایستگی‌ها بی‌بنیاد و غیر عملی است. همه نیازها در یک سطح و قابل مقایسه و خالی از تعارض نیستند. در نظر بیماران، مقامات مسئول توزیع خدمات پزشکی بالاخره ناعادلانه رفتار می‌کنند، زیرا معیاری عقلانی برای رسیدگی متناسب با نیازمندی‌ها وجود ندارد. ارزیابی شایستگی‌ها هم سرانجام سلیقه‌ای از کار درمی‌آید. بنابراین عدالت توزیعی مبتنی بر معیارهای ذهنی و اعمال بی‌قاعده و سلیقه‌ای خواهد بود. مهم‌تر از همه این که اندیشه عدالت توزیعی تطابق میان خدمت و پاداش را، که تنها ضامن کفایت اقتصادی است، درهم می‌شکند. به نظر هایک اندیشه مدرن عدالت اجتماعی متضمن تهدیدی جدی برای جامعه آزاد و حاوی نطفه نظام توتالیتر است؛ و دولت رفاهی یکی از تجلیات این اندیشه است. به نظر او تفکیک تولید از توزیع در نظام اقتصادی ممکن نیست؛ و بنابراین

1. *The Mirage of Social Justice*, p. 65. 2. *ibid.* p. 69.

اساس دولت رفاهی در جوامع سرمایه‌داری سست است. نمی‌توان نظام توزیع سوسیالیستی را در نظام تولیدی بازار آزاد برقرار کرد. بعلاوه، نظام بازار آزاد نیازمند جنبه‌های منفی آن، مثل ورشکستگی و کاهش درآمد، است؛ و حکومت نباید در از بین بردن این جنبه‌ها بکوشد. مهم‌تر آن‌که از لحاظ شناخت‌شناسی، رویه‌های دولت رفاهی و نظریه‌های کینزی تنظیم کل تقاضا در سطح کلان اقتصادی بی‌پایه‌اند؛ زیرا مدعی دانش و اشرافی عینی و کاملی به کلیه روابط واقعی در زندگی اقتصادی‌اند، که در عمل ناممکن است؛ و هیچ سیاست‌مداری نمی‌تواند به چنین اشرافی دست یابد.

استدلال دیگر هابک بر ضد اندیشه عدالت اجتماعی این است که حکومت نمی‌تواند آگاهی لازم را برای اصلاح و تصحیح فرایندهای بازاری در اختیار داشته باشد. دخالت دولت در اقتصاد نه تنها مخل آزادی است، بلکه به هر حال ناموفق و ناکام می‌ماند. اجزای اصلی مفهوم عدالت اجتماعی، مثل شایستگی و نیاز، ارتباطی معنادار و روشن با یکدیگر ندارند؛ و نمی‌توانند راهنمای عمل باشند. بعلاوه، وجود مالکیت خصوصی نامحدود خود جزئی از اندیشه عدالت به معنای واقعی آن است؛ زیرا چنان‌که گفتیم عدالت تنها در مورد اعمال افراد به کار می‌رود. آزادی فردی و مالکیت خصوصی جدایی‌ناپذیرند؛ مالکیت خصوصی زمینه اصلی انتخاب‌های آزاد فرد است. در جامعه آزاد سنت‌ها و شیوه‌های مختلف زندگی آزادانه با یکدیگر رقابت می‌کنند و مالکیت خصوصی شرط اصلی این رقابت و از همین رو لازمه تکامل فرهنگی جامعه است. در مقابل، اندیشه عدالت توزیعی بنیاد آزادی و رقابت و تکامل را سست می‌کند. «شکل منظم اندیشه گمراه‌کننده [عدالت اجتماعی]، که به نام سوسیالیسم شناخته شده است، مبتنی بر این اندیشه نادرست است که قدرت سیاسی باید موقعیت مادی افراد و گروه‌ها را تعیین کند. این اندیشه بدین شیوه کاذب توجیه می‌شود که همواره چنین بوده است و سوسیالیسم صرفاً می‌خواهد این قدرت را از طبقه ممتاز به عامه مردم منتقل کند.»^۱ بنابراین به نظر هابک باید لفظ عدالت اجتماعی را از زبان سیاسی حذف کرد. «عبارت عدالت اجتماعی، برخلاف نظر بسیاری از مردم، بیان شفقت‌آمیز حسن نیت درباره مردم بی‌چاره و بی‌نوا نیست ... بلکه به ترفند ریاکارانه‌ای بدل شده است که به موجب آن باید با خواست برخی گروه‌ها موافقت کنیم، در حالی که نمی‌توان دلیلی واقعی برای آن یافت.»^۲ سرانجام این که به نظر هابک «برای آن‌که جامعه برنامه‌ریزی شده به همان رشدی برسد که جوامع

1. *ibid.* p. 99.2. *ibid.* p. 99.

آزاد رسیده‌اند، میزان نابرابری‌هایی که می‌باید در این میان اعمال شود چندان تفاوت نخواهد کرد.^۱

شدیدترین حملات سیاسی هایک به سوسیالیسم و برنامه‌ریزی در نخستین کتاب عمده او، یعنی راهی به سوی بردگی، آمده است. هایک در آن‌جا استدلال می‌کند که سوسیالیسم، و به‌ویژه مارکسیسم، سرچشمه اصلی مشکلات جهان است. به نظر او یکی از علل پیدایش فاشیسم و نازیسم اندیشه‌های مارکس بوده است. بسیاری از متفکران قرن بیستم تحت تأثیر مارکس دچار این توهم شدند که سرمایه‌داری عمرش به سرآمده و باید جای خود را به نظامی نو بدهد. ریشه برنامه‌ریزی اقتصادی و نظارت اجتماعی را باید در اندیشه مارکس جست. به نظر هایک سال ۱۸۷۰ سرآغاز تحولی عمده در تاریخ اروپا بود؛ زیرا پیش از آن، اندیشه انگلیسی در اروپا مسلط بود اما پس از آن اندیشه آلمانی حاکم شد. «هگل یا مارکس، لیست^۲ یا اشمولر^۳، زومبارت^۴ یا مانهایم^۵، سوسیالیسم رادیکال یا سازمان‌دهی صرف و برنامه‌ریزی نه چندان رادیکال - به هر حال اندیشه‌های آلمانی در همه جا پذیرفته شد.»^۱ به نظر هایک سوسیالیسم در هر شکلی اقتدارطلبانه است. سوسیالیست‌ها در شرایط اعتلای نیروهای دموکراتیک در انقلابات ۱۸۴۸ خود را به دموکراسی نزدیک کردند، اما چندی بعد به ضرورت سرکوب ایمان آوردند. تصادفی نیست که سوسیالیست‌هایی مانند موسولینی فاشیست شدند یا برخی کمونیست‌ها به حزب نازی پیوستند. سوسیالیسم و برنامه‌ریزی مآلاً به حکومت بوروکراسی می‌انجامد؛ زیرا برنامه‌ریزی و نظارت اجتماعی با روش‌های دموکراتیک و پارلمانی، که کند و طولانی است، تناسبی ندارد. بنابراین به نظر هایک دو راه بیش‌تر وجود ندارد: تسلیم در برابر نیروهای غیرشخصی بازار؛ و یا تسلیم در مقابل قدرت خودسر افراد.

مقایسه هایک با پوپر

هایک از دوستان قدیمی و نزدیک پوپر بوده و بر شباهت اندیشه‌ها با اندیشه‌های پوپر تأکید بسیار کرده است؛ با این حال تفاوت‌هایی میان آراء این دو هست: اول این‌که در اندیشه پوپر بر عقلانیت انتقادی و آزمون و ابطال و حذف خطا و نقد مستمر تأکید

1. *Constitution of Liberty*, p. 46.

2. Georg Friedrich List

3. Gustav Schmoller

4. Werner Sombart

5. Karl Mannheim

6. *Road to Serfdom*, p. 21.

می‌شود؛ اما در نظریه‌هایک مخاطرات و زیان‌های عقلانیت انتقادی بیش از سبدهای آن مورد توجه است. دوم این‌که پوپر بر مهندسی اجتماعی تدریجی، حل گام به گام مسائل از طریق بحث علمی و عقلانی و کاربرد تکنولوژی سیاسی، مداخله در جهت کمک به پیشرفت تمدن و دوگانگی حقایق و خواسته‌ها تأکید می‌کند؛ در حالی که هایک به تکامل و نظم خودجوش و فارغ از دخالت زیان‌بار، دخالت نکردن دولت در جامعه و اقتصاد، و یکسانی حقایق و تصمیمات نظر دارد. سوم این‌که پوپر، با آن‌که پوزیتیویست، نیست، شیوه تکامل علم در طبیعت و جامعه را یکسان می‌داند و جامعه را، همچون طبیعت، حاوی موضوعاتی برای مطالعه می‌داند؛ در مقابل، هایک از پوزیتیویسم در مطالعات اجتماعی انتقاد می‌کند و بر دوگانگی روش‌شناسی در علوم طبیعی و علوم اجتماعی تأکید دارد.

به نظر هایک میان رشد شناخت در علوم طبیعی و رشد شناخت درباره جامعه نسبتی وجود ندارد. دفاع او از نظام بازار آزاد، به منزله روش کشف شناخت عملی و پراکنده، نمایانگر این اعتقاد اوست که شناخت علمی و آشکار و منظم ما درباره جامعه آن‌قدر انتزاعی است که مانع از هرگونه برنامه‌ریزی آگاهانه و حتی مهندسی اجتماعی محدود و تدریجی می‌شود. به‌طور کلی هایک درباره توانایی عقل، و حدود تفحص عقلانی و نظری در نظم خودجوش اجتماعی نظری محافظه‌کارانه دارد. در نظر او نظم اجتماعی حاصل عمل ناآگاهانه و طراحی‌نشده انسان است. نهادهای اجتماعی خود حامل شناخت عملی‌اند؛ و عقل و شناخت نظری معطوف به سازندگی دست‌نیافتنی است. به‌طور کلی هایک، با وجود تأکید بر آزادی فرد، به سنت‌های اجتماعی نیز اهمیت می‌دهد. مفهوم نظم خودجوش اساس‌گرایش‌های سنتی و محافظه‌کارانه‌تر اوست. از یک سو فرد حاکم و حامل ارزش‌های اخلاقی در مقابل جامعه است؛ و از سوی دیگر، فرد و اندیشه و عقل او جزئی از نظام خودجوش به شمار می‌رود و تابع آن است. تأکید او بر جدانبودن فرد از جامعه با انتقاد او از نگرش دکارتی پیوند دارد. وی خود فردگرایی کاذب را از فردگرایی راستین تمیز داده است؛ در فردگرایی کاذب دکارتی عقل فردی و سازنده بر فراز جهان موضوعات قرار می‌گیرد، اما در فردگرایی راستین (که میراث لاک، ماندویل، هیوم، فرگسن، آدام اسمیت و ادموند برک است) فرد نقاد و جزئی از فرایند تکامل خودجوش فرهنگی است. خلاصه آن‌که هایک به جای جامعه‌باز پوپر از نظم خودجوش سخن می‌گوید که در آن وظیفه نقد عقلانی و آگاهانه را روند تکامل ادا می‌کند.

آیزایا برلین

آیزایا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷) فیلسوف، مورخ فلسفه و منتقد انگلیسی در سال ۱۹۲۰ همراه با خانواده خود از روسیه شوروی به انگلستان مهاجرت کرد. وی در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد؛ و در سال‌های ۱۹۳۲-۱۹۵۰ در آن دانشگاه به تدریس فلسفه پرداخت. برلین در زمان جنگ جهانی دوم مدتی در وزارت خارجه انگلیس فعالیت کرد، ولی پس از جنگ دوباره به سمت خود در دانشگاه آکسفورد بازگشت. برخی از آثار او عبارت است از: چهار گفتار درباره آزادی^۱ (۱۹۶۹)، ویکو و هررد^۲ (۱۹۷۶)؛ و گزیده آثار شامل: متفکران روس^۳ (۱۹۷۸، جلد اول)، مفاهیم و مقولات: مقالات فلسفی^۴ (۱۹۷۸، جلد دوم)؛ برخلاف جریان: گفتارهایی در باب تاریخ اندیشه‌ها^۵ (۱۹۷۹، جلد سوم)؛ برداشت‌های شخصی^۶ (۱۹۸۰، جلد چهارم)؛ چوب کج بشریت:

1. *Four Essays on Liberty*

آیزایا برلین، چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸).

2. *Vico and Herder*

3. *Russian Thinker*

آیزایا برلین، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱).

4. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*

5. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*

6. *Personal Impressions*

گفتارهایی در تاریخ اندیشه‌ها^۱ (۱۹۹۰، جلد پنجم).^۲

برلین به یک معنا مورخ اندیشه‌های سیاسی است، و بیش‌تر هم به این عنوان شناخته شده‌است؛ لیکن نگرش وی به اندیشه سیاسی نقادانه است؛ و فلسفه سیاسی او در چنین نگرشی شکل گرفته است. برلین در مقام مورخ اندیشه‌های سیاسی، اغلب به بررسی شخصیت‌هایی ناشناخته می‌پردازد که قدر و اهمیت اندیشه‌هایشان در زمانه خودشان معلوم نبوده است؛ و تنها با پیدایش مسائل و مفاهیم جدیدتر در اعصار بعد معنا و اهمیت واقعی آن‌ها شناخته شده است؛ متفکرانی چون ویکو^۳، هردر^۴، هرترزن^۵، سورل^۶، پرودون^۷، کارلایل^۸، کی‌یر کگاردا^۹، و تولستوی از این جمله‌اند. بنابراین برلین به اندیشه کسانی علاقمند بوده است که در زمانه خود، و حتی در تاریخ اندیشه غرب به‌طور کلی، به آنان بی‌اعتنا و بدبین بوده‌اند. اما این خود یکی از دلایل اهمیت اندیشه‌های آنان است؛ زیرا چنین اندیشمندانی جرئت کردند برخلاف قالب‌های فکری زمانه خود، یعنی به‌طور کلی برخلاف جریان اصلی فلسفه روشنگری غرب، اظهارنظر کنند، هرچند حتی خودشان نیز اهمیت اندیشه‌های خود را کامل در نمی‌یافتند.^{۱۰} آنان از وحدت‌گرایی فلسفی عصر روشنگری در غرب، که کل واقعیت را امری یک‌پارچه و عقلانی و منسجم می‌دانست و به وحدت میان کل ارزش‌های انسانی قایل بود، انتقاد کردند. چنان‌که خواهیم دید، یکی از مبانی فلسفه سیاسی برلین تکثرگرایی ارزشی است؛ و به همین دلیل است که در مطالعه تاریخ اندیشه‌ها به سراغ اندیشمندانی رفته است که در تخریب وحدت‌گرایی ارزشی در سنت روشنگری غرب نقشی داشته‌اند. بنابراین برلین مورخ همه اندیشه‌های سیاسی نیست، بلکه اندیشه‌هایی را برگزیده که با فلسفه سیاسی خود او هماهنگ است. وی در یکی از مقالات مهم خود تحت عنوان «ضد روشنگری» به بررسی سنت ضد عقلی و ضد

1. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*

۲. نیز آیزایا برلین، در جست‌وجوی آزادی: مصاحبه‌های رامین جهاننگلو با آیزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، ویراسته عبدالحسین آذرنگ، (تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۱).

3. Giambattista Vico

4. Johan Gootfried Von Herder

5. Alexander Herzen

6. Georges Sorel

7. Pierre Joseph Proudhon

8. Thomas Carlyle

9. Søren Aabye Kierkegaard

10. Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment", *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London, 1979.

علمی غرب، که به پیدایش مکتب رمانتیک، تکثرگرایی و اگزیستانسیالیسم^۱ انجامید، پرداخته است. ویکو از نخستین اندیشمندانی بود که بر ضد اندیشه دکارت و در برابر مکتب قانون طبیعی^۲ قیام کرد. ویکو بر آن بود که هیچ طبیعت انسانی جهانی و تغییرناپذیری وجود ندارد. در مورد حدود شناخت آدمی، معتقد بود که انسان فقط چیزهایی را که خود ساخته است می‌فهمد؛ یعنی تنها آنچه مهر اراده و خواست انسان را دارد شناختنی است و طبیعت بی‌حس خارجی را نمی‌توان شناخت. ویکو بر وجود دو نوع معرفت کاملاً جداگانه تأکید می‌کرد: یکی، دانش درونی^۳، که به مطالعه محصولات کار انسان می‌پردازد؛ و دیگری، دانش بیرونی^۴ که موضوع مطالعه‌اش جهان بی‌جهت و بی‌معناست. همچنین، ویکو بر ممکن نبودن ترکیب ارزش‌ها و غایات مطلوب بشر تأکید می‌کرد؛ و بر آن بود که در فرایند تاریخ برخی تجربه‌های ارزشمند بشری برای همیشه نابود می‌شود. برلین حتی ماکیاولی را در پیش‌برد اندیشه تکثرگرایی ذی‌سهم می‌داند. ماکیاولی از دو نظام اخلاقی کاملاً مجزا سخن می‌گفت: یکی، نظام اخلاق مسیحی؛ و دیگری، نظام اخلاق رومی یا قبل از مسیح. به نظر او میان این دو نظام اخلاقی ضرورتاً تعارض وجود دارد؛ و لاجرم باید از میان آرمان‌ها و اهداف متعارض دست به‌گزینش بزنیم. به‌طور کلی برلین در مقام مورخ اندیشه به اندیشمندانی علاقه داشت که از عقل‌گرایی، علم‌گرایی، ترقی‌خواهی، و سازمان‌دهی عقلانی جهان، یعنی از سنت روشنگری غرب، انتقاد کرده‌اند؛ و در مقابل، مدافع اصولی مانند تفاوت، تکثر، عمل آزاد، و اختیار بوده‌اند. همین تاریخ اندیشه‌گزینشی جهت اصلی اندیشه خود او را باز می‌نماید.

بدین‌سان، به نظر برلین مطالعه تاریخ اندیشه به‌منزله دانشی ماهوی بسیار بیش از پرداختن به رشته‌های تثبیت‌شده علوم اجتماعی برای انسان روشنگر است. تاریخ اندیشه‌ها به معنای مورد نظر برلین تاریخ نیست، بلکه دانشی اجتماعی است که پیدایش و تکامل مفاهیم و مقولات حاکم بر هر تمدن و فرهنگ را بررسی می‌کند؛ و تصوراتی را که آدمیان از خود و جهان خود داشته‌اند بازسازی می‌کند. پس تاریخ اندیشه، برخلاف دیگر دانش‌های اجتماعی، انسان را صرفاً موجودی منفعل و مطیع نیروهای تاریخی نمی‌داند. تاریخ اندیشه با فرارفتن از مفروضات اساسی ما به عرصه‌هایی فراموش‌شده دست می‌یابد

1. Existentialism

2. natural law

3. Scienza

4. Coscienza

که با کشف آن‌ها اصول دانش‌های رایج مورد تردید قرار می‌گیرد. برلین خود بدین شیوه از تاریخ اندیشه بهره می‌گیرد تا بنیاد به‌ظاهر استوار مفروضات مقبول روشنگری و عقل‌گرایی و وحدت فلسفی غرب را درهم بشکند. بنابراین وظیفه تاریخ اندیشه به معنای درست آن بر ماساختن مبانی عقاید و مفاهیم و مقولات حاکم و وانمودن خصمت تاریخی و تحول‌پذیر آن‌هاست. مهم‌ترین مفروض کل فلسفه سیاسی غرب، در جلوه‌های مختلف آن، این بوده است که واقعیت کلیت عقلانی واحدی است؛ و مجموعه‌ای از حقایق بیرونی قابل کشف وجود دارد که می‌توان با روش‌هایی نسبتاً یکسان آن‌ها را باز شناخت. در این جا نخست برداشت کلی برلین از فلسفه و اندیشه سیاسی را روشن می‌کنیم؛ و سپس به نقد اندیشه سیاسی غرب در آراء او می‌پردازیم که زمینه اصلی فلسفه سیاسی اوست.

شان فلسفه

برلین در مقاله مهم «غایت فلسفه»^۱ معارف را به سه نوع بخش می‌کند: اول، معرفت تجربی؛ دوم، معرفت صوری؛ سوم، معرفت فلسفی. معرفت تجربی در پی توصیف و تبیین واقعیت خارجی از طریق مشاهده و استنتاج از اطلاعات است؛ علوم طبیعی به‌طور کلی و برخی از علوم اجتماعی در پی این نوع از شناخت‌اند. معرفت صوری، برعکس، در پی توصیف و توضیح واقعیت خارجی نیست؛ بلکه موضوع آن اصول مسلم و شیوه استنتاج قضایا از یکدیگر است؛ ریاضیات و منطق متضمن این نوع معرفت است. اما معرفت فلسفی نه تجربی است و نه صوری؛ و به دقت روشن نیست که چگونه می‌توان به پرسش‌های فلسفی پاسخ گفت. در حقیقت ویژگی اصلی هر پرسش فلسفی نامعلوم بودن شیوه جست‌وجوی پاسخ برای آن است. فلسفه دو کارویژه اصلی دارد:

نخست این که مفاهیمی را نقد و واری می‌کند که درباره معارف دیگر بر حسب آن‌ها می‌اندیشند، و این فرق فلسفه با دیگر معارف است؛ مثلاً در فیزیک بر حسب مفاهیمی چون ماده و انرژی می‌اندیشند و آن مفاهیم را مسلم می‌انگارند، اما فلسفه درباره ماهیت و معنای خود این مفاهیم می‌پرسد. چنین مفاهیمی مبتنی بر مفروضاتی است که بدان‌ها معنا می‌بخشد؛ و چون این گونه مفروضات مسلم شمرده می‌شود، در معارف غیر فلسفی از

1. Isaiah Berlin, "The Purpose of Philosophy", *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London, 1978.

آن‌ها آگاهی نیز حاصل نمی‌شود. اما در فلسفه همین مفروضات اساسی و مفاهیمی که بر آن‌ها استوار است آگاهانه و ارسی و نقد می‌شود. بعلاوه، مفاهیم و مفروضات هر شاخه‌ای از علم در الگوهای قرار دارد؛ و دانشمندان برحسب آن الگوها و چارچوب‌ها می‌اندیشند، اما این الگوها نیز ناآگاهانه به کار می‌رود؛ مثلاً بسیاری دربارهٔ انسان و جامعه و دولت و جهان برحسب مقولهٔ سیستم می‌اندیشند. می‌توان به جای یک الگو الگویی دیگر را به کار گرفت، اما نمی‌توان بدون آن‌ها اندیشید. امکان اندیشیدن در خارج از آن‌ها اصلاً متصور نیست. ما معمولاً برای توضیح حوزه‌های مبهم از حوزه‌های روشن‌تر مثال می‌آوریم؛ و بدین وسیله ابهام را رفع می‌کنیم. تاریخ علم و فلسفه تاریخ الگوها و چارچوب‌های متغیر است. بنابراین نهایتاً کار فلسفه و ارسی و نقد الگوهای نهفته در پس‌عام و معرفت است.

کار ویژهٔ دوم و ماهوی‌تر فلسفه بررسی و توضیح ویژگی‌های مستمر و همیشگی انسان، جهان، تجربه و اندیشهٔ انسانی است؛ مثلاً از ویژگی‌های پایدار انسان، به منزلهٔ نوع، خردمندی و ارزش‌گذاری و خودآگاهی است. جهان مادی پایدارترین ویژگی‌ها را دارد؛ اما ویژگی‌های انسان، گرچه روی هم رفته مستمر است، دستخوش اندکی از تحولات تاریخی می‌شود. در مقابل، ویژگی‌های جامعه و دولت استمرار کم‌تری دارد. کار فلسفه بررسی این ویژگی‌های ثابت و مستمر است. هرچه ویژگی‌های مستمر پدیده‌ای بیش‌تر باشد، صلاحیت فلسفه در و ارسی آن بیش‌تر است. در معارف تجربی چنین ویژگی‌هایی مفروض و مسلم و خارج از بحث تلقی می‌شود، اما فلسفه به تفحص دربارهٔ آن‌ها می‌پردازد. برلین مفاهیمی را که ما برای بیان ویژگی‌های مستمر امور (در مقابل ویژگی‌های گذرا) به کار می‌بریم، مقوله^۱ می‌نامد. برخی از مقولات، که چارچوب درک تجربه‌اند، باستانی‌اند و برخی دیگر متغیر و پویا. کار فلسفه تفحص در چگونگی پیدایش و تحول و زوال مقولات و الگوهاست. پس فلسفه با مقولات سرو کار دارد؛ و مقولات مفاهیمی‌اند که بدون آن‌ها نمی‌توانیم به موضوعی بیندیشیم. با این حال، خود به آن‌ها آگاهی نداریم. بدین سان فلسفه به بررسی مقولات فراموش‌شدهٔ معرفت می‌پردازد. کار فیلسوف بررسی مقولاتی است که بر هر فرهنگ، دورهٔ تاریخی، مکتب فکری یا فرد متفکر مسلط است. تفحص فلسفی نشان می‌دهد که بسیاری از چارچوب‌ها و مقولات شناختی ما بی‌زمان و نامتغیر نیست، بلکه فراوردهٔ فرایندهای تاریخی نامنظم اما فهمیدنی است.

تصور رایج درباره فلسفه این بوده که کوششی است فکری و منسجم؛ و هدف آن تنظیم چارچوب فکری جامعی است برای فهم جهان براساس مقولات و مفاهیمی مرتبط. به نظر برلین فلسفه پژوهشی تک هدفی نیست، بلکه ماهیتاً متکثر است؛ و به پرسش‌های مختلف پاسخ می‌دهد؛ و مقولات و مفاهیم اشکال گوناگون معرفت را توضیح می‌دهد. بعلاوه با توجه به پیچیدگی و غنای جهان تجربه انسانی هیچ دستگاه فلسفی‌ای نمی‌تواند آن را فهمیدنی کند. نظام‌سازی فلسفی موجب نادیده‌ماندن عرصه‌های مهمی از واقعیت می‌شود؛ زیرا هدف نظام‌سازی نیل به انسجام منطقی است، درحالی که جهان تجربه انسان چندگانه و متکثر است.

کارویژه فلسفه سیاسی

براین در مقاله «آیا نظریه سیاسی هنوز وجود دارد»^۱ نقش فلسفه و نظریه‌پردازی سیاسی را بررسی کرده است. به نظر او فلسفه سیاسی نیز، مانند فلسفه، در حوزه خود با ویژگی‌های مستمر و ثابت سروکار دارد؛ و مقولات لازم را برای اندیشیدن درباره زندگی سیاسی به دست می‌دهد. بنابراین فلسفه سیاسی مجری کارویژه فلسفه در حوزه سیاست است. مسائل فلسفه سیاسی نیز خارج از عرصه تحقیق تجربی قرار دارد؛ یعنی فلسفه سیاسی مفاهیمی را که علم سیاست مفروض می‌گیرد واریسی و نقد می‌کند و الگوهای را که اساس تأمل در زندگی سیاسی است بررسی و آشکار می‌کند. ما در علم سیاست مفاهیمی مانند قدرت، دولت، مشروعیت، منفعت، اقتدار و غیره را به منزله مقولات مفروض و وسایل لازم برای تفکر درباره زندگی سیاسی به کار می‌بریم؛ اما فلسفه سیاسی درباره ماهیت و معنای چنین مقولاتی تفحص می‌کند.

کار فلسفه سیاسی با عرضه تصویری از سرشت و نهاد انسان آغاز می‌شود. در این تصویر ویژگی‌های مستمر و ثابت انسان، از دیدگاه فیلسوف سیاسی، ارائه می‌شود. چنین تصویری به خصوصیات اساسی انسان مثل خردمندی، توانایی انتخاب، غایت‌مندی، خودآگاهی و انتخاب اخلاقی بازمی‌گردد. نوع دریافت از سرشت انسان اساس هر فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد. به نظر برلین ریشه اختلاف میان فلسفه‌های سیاسی را باید در درک آن‌ها از طبع بشر جست؛ مثلاً اختلاف شدید میان فلسفه سیاسی هابز و روسو از دیدگاه متفاوت آن دو درباره انگیزه‌ها، توانایی‌ها، و خواست‌های انسان ناشی می‌شود؛ و

1. "Does Political Theory Still Exist", *Concepts and Categories*.

ربط چندانی به شیوه استدلال یا مراجعه آنها به امور تجربی ندارد.

پس فلسفه سیاسی، به منزله فلسفه فلسفه‌های سیاسی و همچون خود فلسفه، مفاهیم و مفروضات و الگوهای فکری فلسفه‌های سیاسی را واریسی و نقد می‌کند تا سستی‌ها، ابهامات، و ناهماهنگی آنها را با ویژگی‌های مستمر نوع انسان باز نماید. بعلاوه، فلسفه سیاسی به ارزیابی آرمان‌های سیاسی، تبعات احتمالی و امکان تحقق آنها، و شیوه دستیابی بدان‌ها می‌پردازد. بدین وسیله فلسفه سیاسی با شیوه نقادانه خود مانع جزم‌گرایی می‌شود؛ و انتخاب‌های گوناگونی را که پیش روی مردم قرار دارد خاطر نشان می‌سازد؛ و خطرهای ناشی از عقاید و اعمال سیاسی خاص را گوشزد می‌کند.

نقد فلسفه سیاسی غرب

گفتیم که از دیدگاه برلین از کارویژه‌های فلسفه سیاسی واریسی و نقد فلسفه‌های سیاسی با توجه به درک آنها از انسان در مقایسه با ویژگی‌های مستمر نوع انسان است. از این دیدگاه، برلین خود به نقد فلسفه سیاسی غرب و درک آن از سرشت انسان می‌پردازد. به نظر او از ویژگی‌های سنت فلسفی غرب عقل‌گرایی و عینیت‌گرایی اخلاقی است که باعث فهم نادرست از نهاد انسان در این فلسفه شده است. به نظر فلاسفه غرب جهان‌کلیتی عقلانی است؛ و هر یک از آنان به تعیری خاص خود این اصل را بیان کرده است. فلاسفه غرب، از افلاطون تا مارکس، تاریخ را فرایندی عقلانی و هدفمند دانسته‌اند؛ و غایت انسان را با تحقق غایت تاریخ یکی شمرده‌اند (این معنای اصلی آزادی مثبت و چنان‌که بعد خواهیم دید از مفاهیم اصلی اندیشه برلین است). بنابراین شیوه زیست اخلاقی مطلوب برای انسان با رجوع به ساخت و هدف جهان‌بازشناسی می‌شود، زیرا زندگی عقلانی فرد نمونه‌ای کوچک از عقلانیت عینی جهان به‌شمار می‌رود. خلاصه این‌که انسان باید جایگاه خود را در کلیت معقول جهان بیابد و خود را با مقتضیات آن سازش دهد.

همچنین، در فلسفه غرب امر مطلوب انسان یک‌پارچه و خالی از تضاد است یا به عبارت دیگر همه غایات و خیرات مطلوب انسان در یک جا جمع‌شدنی است. بدین‌سان ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، شادی، سعادت، عقلانیت، امنیت، اخلاق، و عدالت با هم جمع می‌شوند؛ و حتی مستلزم یکدیگرند. علت این‌که در اوضاع موجود چنین آرمان‌هایی با هم جمع نمی‌شوند این است که چنین اوضاعی عقلانی نشده است. یوتوپیا محل تجمع همه امور مطلوب خواهد بود. پس اگر آرمان‌های بشر با هم جمع نمی‌شوند به علت واقعیت است نه نتیجه تضاد منطقی میان آنها. از این نظر هم فلسفه سیاسی غرب

وحدت‌گراست؛ و بر یکی بودن آرمان‌ها و ارزش‌ها تأکید می‌کند. بنابراین می‌توان به جامعه آرمانی دست یافت. نظریه جامعه بی‌طبقه کمونیستی، جامعه عقل‌گرای اثباتی، اجتماع آزاد کمون‌ها و غیره در فلسفه سیاسی غرب مظاهری از تصور امکان جمع‌شدن کل غایات مطلوب انسانی است. بر همین اساس به نظر برلین، فلسفه غرب بر نوعی وحدت‌گرایی اخلاقی نیز مبتنی است. حیات اخلاقی مدارجی دارد که سرانجام به کمال خود می‌رسد. بنابراین شیوه‌های متکثر زیست اخلاقی وجود یا اعتبار ندارد. عقل و آزادی جوهر اخلاق سیاسی در فلسفه غرب است.

برلین در سراسر آثار خود در نقد مواضع فلسفه غرب کلاً استدلال کرده است که نمی‌توان برای زندگی و تاریخ و جهان غایت و هدفی قابل شد. حتی نمی‌توان برای آن‌ها معنایی در نظر گرفت، زیرا معنا مقوله‌ای ذهنی است که ما ایجاد و اعطا می‌کنیم؛ و عینیات فی‌نفسه متضمن معنا نیستند. تنها با پذیرش وجود خداوند می‌توان غایت و هدفی برای جهان در نظر گرفت.

به نظر برلین فلاسفه غرب به نادرست کوشیده‌اند که کثرت جهان را به وحدتی یک‌پارچه کاهش دهند. در فلسفه غرب جهان وحدتی قابل مطالعه پیدا می‌کند که می‌توان آن را برحسب روش یا مجموعه‌ای واحد از مفاهیم توضیح داد. حال آن‌که جهان پدیده‌ای متکثر و چندوجهی است؛ و انواع گوناگونی از هستی را دربردارد که موضوع معارف گوناگون است و باید آن‌ها را با روش‌های مختلف مطالعه کرد.

در مورد وحدت ارزش‌ها برلین بر این عقیده است که تعارض میان ارزش‌ها و آرمان‌های مطلوب ناشی از وضع بشری و بنابراین اجتناب‌ناپذیر است. ما همواره ناچار در مقابل انتخاب‌های گوناگون قرار داریم؛ و می‌توانیم به شیوه‌های مختلف زندگی کنیم. نمی‌توان به جمع انضمامی کل خیرات رسید. به نظر برلین حتی میان توانایی‌های انسان نیز تعارض هست: دانشمند فرصت شاعر شدن را از دست می‌دهد؛ و شاعر از زندگی عملی وامی‌ماند. همچنان که تصور انسان کامل نادرست است، نمی‌توان همه خوبی‌ها را در جامعه‌ای کامل و آرمائی تحقق بخشید. به نظر برلین اندیشه جامعه بی‌نقص اندیشه‌ای بیهوده است. جوامع در مسیرهای گوناگون می‌افتند؛ و ارزش‌های مختلف را تعقیب می‌کنند؛ و در هر فرهنگ یا جامعه‌ای نوعی از توانایی‌های انسان پرورش می‌یابد. بنابراین هر فرهنگی مظهري بی‌نظیر از شکوفایی ذهن و توانایی بشری است؛ و برای خود اعتباری درونی دارد.

همچنین از دید برلین، در رد وحدت‌گرایی اخلاقی فلسفه غرب، هیچ اصل واحدی

وجود ندارد که بتوان دیگر اصول اخلاقی را در آن حل کرد: برابری، شادی، و عدالت را نمی‌توان اجزا یا وسایل دستیابی به آزادی پنداشت. زندگی شادمانه حتماً در آزادی به دست نمی‌آید یا لزوماً ملازم تعقل و تفکر نیست. هر یک از این ارزش‌ها به تجربه انسانی خاصی مربوط می‌شود؛ و ماهیتی جداگانه دارد، مثلاً عمل آزاد با عمل عقلانی یکی نیست. آزادی لزوماً با افزایش شناخت ما افزایش نمی‌یابد؛ و حتی مستلزم امکان اعمال خودسرانه و غیرعقلانی است. همین نکته، اساس فلسفه سیاسی برلین را تشکیل می‌دهد.^۱

فلسفه سیاسی برلین

فلسفه سیاسی برلین از بحث درباره ویژگی‌های پایدار و اساسی آدمی آغاز می‌شود. مهم‌ترین ویژگی پایدار انسان خودمختاری و توانایی او در تصمیم‌گیری درباره زندگی خویش است. انسان می‌تواند اهدافی انتخاب کند و در نیل به آن‌ها بکوشد. بنابراین آزادی خصلت اصلی انسان است؛ و از این نظر، آدمی موجودی بی‌همتاست. انسان در روند تصمیم‌گیری و انتخاب به کمال خود می‌رسد. نقض آزادی و خودمختاری انسان نقض انسانیت اوست. بنابراین انسان خود هدفی فی‌نفسه است؛ و بهره‌برداری از انسان همچون وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر به معنای نفی ذات اوست. مصلحتی که فرد تشخیص می‌دهد والاترین مصلحت است؛ و بالاتر از آن، مصلحت و اصلی دیگر وجود ندارد. انسان‌ها خود سازنده کل اصول و ارزش‌های خودند. ارزش‌ها وقتی معنا پیدا می‌کنند که افراد آن‌ها را انتخاب کنند. اصول و ارزش‌های اخلاقی محصول عمل آزاد انسان‌اند؛ و تنها به این معنا ارزش می‌یابند. هیچ اصل و ارزش برینی وجود ندارد که ملاک ارزیابی ارزش‌های برگزیده افراد باشد. بعلاوه، هیچ یک از ارزش‌های مطلوب انسان، چون آزادی و شادی و برابری، برتر یا غایی‌تر نیست بلکه همه غایی‌اند. هیچ اصل و ارزش مطلق وجود ندارد که متضمن کل اصول و ارزش‌ها باشد. «وضع بشری چنان است که آدمیان نمی‌توانند انتخاب نکنند... به این دلیل اساسی که غایات با هم اختلاف دارند... نیار به انتخاب و قربانی کردن برخی از ارزش‌های غایی درپای ارزش‌های دیگر ویژگی پایدار وضع بشری است.»^۲ بدین سان، میان ارزش‌های غایی تعارض وجود دارد؛

1. "Historical Inevitability", *Four Essays on Liberty*, London, 1969.

2. *Four Essays on Liberty*, p. 1i.

و ترازیک بودن وضع آدمی در این است که می‌باید میان آن‌ها دست به انتخاب بزند و بهای آن را هم پردازد. تعارض میان ارزش‌های غایی درونی و ذاتی است؛ و هیچ‌گاه از میان نخواهد رفت. بنابراین ما در انتخاب از میان ارزش‌های غایی و مطلق مجبوریم. جهان اخلاقی انسان بدین سان ضرورتاً جهانی متکثر است. گذشته از آن، تکثرگرایی اخلاقی ویژگی مطلوبی است که باید از آن پاسداری کرد.

آزادی مثبت و آزادی منفی

به نظر برلین، در میان معانی گوناگون آزادی دو معنا از همه مهم‌تر و برجسته‌تر بوده است: آزادی مثبت؛ و آزادی منفی. هدف او تعریف این دو و بحث در این باره است که کدام‌یک از آن‌ها معنای راستین آزادی را دربردارد. آزادی مثبت در نظریهٔ برلین چند معنا دارد؛ و همین تعدد معانی، تقابل آزادی مثبت با آزادی منفی و به‌طورکلی بحث او را مبهم کرده است. آزادی مثبت اولاً به معنای خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل برحسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی به کار رفته است. برلین دربارهٔ آزادی مثبت به‌طورکلی چنین می‌گوید:

«معنای مثبت آزادی از خواست فرد برای خودمختاری برمی‌خیزد. آرزوی من [در مقام فرد] این است که زندگی و تصمیمات من متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای خارج از من. می‌خواهم ابزار ارادهٔ خودم باشم نه ارادهٔ دیگران. می‌خواهم کارگزار باشم نه کارپذیر، و به موجب دلایل و اهداف آگاهانه‌ای عمل کنم که از آن خود من است نه به موجب عواملی که از خارج بر من اثر می‌گذارد. می‌خواهم کسی باشم نه هیچ‌کس، کارگزار و تصمیم‌گیرنده باشم نه این که برایم تصمیم بگیرند، خودگردان باشم نه این که دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیء یا حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود؛ یعنی این که بتوانم اهداف و شیوه‌های رسیدن به آن‌ها را در ذهن خود تصویر کنم. این دست کم بخشی از معنای عقلانی بودن انسان است.»^۱

اما برلین استدلال می‌کند که این معنای اصلی آزادی مثبت در اندیشهٔ فلاسفهٔ ایدئالیست و عقل‌گرا مسخ شده و به معنای دوم، یعنی عمل برحسب مقتضیات عقلی، مبدل گردیده است. در آزادی به مفهوم خودمختاری خود به خودی والا و عقلانی و خودی نازل و غیرعقلانی بخش می‌شود؛ و سپس همان خود والا و عقلانی، که تنها فلاسفه

1. *ibid.* p. 131.

و فرزندگان می‌توانند دریابند، به منزلهٔ مظهر کلیت ملاک آزادی انسان می‌شود. «مفهوم مثبت آزادی، به‌مثابهٔ خودمختاری و خودسروری، با اشاره به تقسیم نفس انسان به دو بخش» مستعد بدل شدن به آزادی مثبت مسخ شده است.^۱ در نتیجه، آزادی چیزی جز بازشناسی عقلانی ضرورت نخواهد بود. انسان را نهادهای اجتماعی تباه کرده‌اند؛ و او از حرکت به سوی عقل و آزادی بازمانده است. بنابراین بهتر است گروهی از دانایان راهنمایی او را به سوی عقل و آزادی برعهده بگیرند. بدین سان آزادی مثبت در فلسفهٔ عقل‌گرایی و روشنگری غرب، چه در شکل ایدئالیستی و چه در شکل ماتریالیستی آن، به نفی کل آزادی می‌انجامد. از طریق ایدئولوژی آزادی مثبت به معنای خودمختاری به آزادی مثبت در معنای عمل برحسب مقتضیات عقل کلی بدل می‌شود. تغییر معنای آزادی مثبت نتیجهٔ تأثیر چهار مفروض اساسی عقل‌گرایی است: «نخست این که همهٔ انسان‌ها فقط یک هدف راستین دارند و آن خودگردانی عقلانی است؛ دوم این که غایات همهٔ موجودات عقلانی ضرورتاً می‌باید در چارچوبی عمومی و واحد هماهنگ باشد و این چارچوب را عده‌ای بهتر از دیگران درمی‌یابند؛ سوم این که نزاع و تراژدی یگانه نتیجهٔ برخورد عقل با امر غیرعقلانی یا نه‌چندان عقلانی است... و چنین برخوردهایی اصولاً اجتناب‌ناپذیر است... چهارم این که وقتی همهٔ انسان‌ها خردگرا شوند، از قواعد عقلانی طبیعت خود پیروی خواهند کرد و این قواعد در همهٔ مردم یکسان است. بدین سان در آن واحد هم تابع عقل خواهند بود و هم آزاد.»^۲

خلاصه آن‌که به نظر برلین، مفهوم آزادی مثبت در یک معنا با عقل‌گرایی در فلسفهٔ روشنگری غرب مرتبط بوده است. آزادی مثبت به این معنا عبارت است از زیستن به حکم عقل. به نظر برلین در فلسفهٔ غرب آزادی و عقل به منزلهٔ ویژگی‌های پایدار انسان همبسته بوده‌اند. عقل جوهر حیات آدمی است؛ و زیستن برحسب آن به معنای آزاد زیستن به مفهوم مثبت است. در پیروی از عقل خودمختاری و آزادی انسان تحقق می‌یابد. در مقابل، پیروی از امیال و هوا و هوس موجب تقید انسان به غرایز و نیروهای طبیعی می‌شود؛ و آزادی فرد از میان می‌رود. اصول مطاع عقل ممکن است از ساخت عقلانی جهان یا از منابع برون‌جهانی یا از قواعد تاریخ گرفته شده باشد؛ اما به هر حال، این اصول کلی و معتبر و ضروری پنداشته می‌شود. بنابراین باید کسانی را که از این اصول بی‌خبرند ارشاد و هدایت کرد یا اجباراً به شناخت آن اصول واداشت تا برحسب آن‌ها زندگی کنند؛

1. *ibid.* p. 134.2. *ibid.* p. 154.

و بدین سان آزاد شوند. از این دیدگاه، عقل اصلی عینی به شمار می آید و اخلاق عینیت می یابد. براین اساس غایات واقعی زندگی انسان پیشاپیش در عالم خارج و مستقل از اراده و انتخاب انسان وجود دارد؛ و یگانه انتخاب درست انتخاب آن هاست. نتیجه این که برخی کسان می توانند در مقایسه با دیگران خود را کارشناس غایات و آرمان های بشر و انمود کنند؛ و بدین سان مدعی رهبری و ارشاد بی خبران شوند. برداشت عقل گرایانه از آزادی مثبت کلیت انسان را تنها به عقلانیت او تقلیل می دهد؛ و عقل را نیز نه به مثابه توانایی فکری انسان، بلکه اصلی عینی می پندارد. بنابراین چون عقل عبارت است از عمل برحسب حقیقت یا ضرورت و چون آزادی عبارت است از زیستن به مقتضای عقل، پس آزادی یعنی پذیرش ضرورت.

سقراط نیز با توجه به این معنای مثبت از آزادی در سراسر دوران حبس خود مدعی بود که آزاد است، به این معنا که برطبق مقتضیات عقل عمل کرده است. رواقیون هم گزینش های مخالف با نظم عقلانی جهان را آزاد تلقی نمی کردند. روسو نیز با مفهوم اراده عمومی همین اندیشه را احیا کرد. او آزادی را انتخاب عقلانی برحسب معیارهای منطبق با نظم اخلاقی طبیعی تلقی می کرد. مفهوم آزادی مثبت در اندیشه متفکرانی مانند اسپینوزا و کانت به منزله حکومت عقل عینی ظاهر شد. بدین سان «به موجب این فرض، اقتدار عقل و وظایفی که عقل برای انسان تعیین می کند با آزادی فردی یکسان تلقی شد؛ یعنی تنها غایات عقلانی می توانند اهداف راستین سرشت واقعی انسان آزاد باشند.»^۱

به نظر برلین اساس آزادی مثبت، به مفهوم عمل برحسب عقل، خطایی است قدیمی که به موجب آن ارزش ها در یک کل یکی می شوند. سنت روشنگری غرب این خطا را تجدید کرد؛ و به صورت یکی از اصول عقل گرایی مدرن درآورد. مفهوم آزادی مثبت نهایتاً موجب پارگی و تجزیه شخصیت انسان به دو جزء استعلایی یا عقلانی و تجربی یا حادثی می شود. اما برطبق استدلال برلین، چنان که خواهیم دید، آزادی به منزله غایتی فی نفسه ربطی به انتخاب عقلانی ندارد. عمل آزاد با عمل عقلانی ضرورتاً یکسان نیست. برلین می گوید: «هیچ گاه نفهمیدم منظور از عقل در این زمینه چیست.... مفروضات پیشینی این گونه روان شناسی فلسفی با تجربه گرایی^۲ سازش ندارد.»^۳ آزادی فردی و اجتماعی لزوماً با ازدیاد شناخت افزایش نمی یابد؛ و نباید زندگی آزاد را با زندگی عقلانی یکسان

1. *ibid.* pp. 153–154.

2. empiricism

3. *ibid.* p. 154.

انگاشت. آزادی مستلزم امکان عمل غیرعقلانی نیز هست. وقتی ما در برابر راه‌های گوناگون قرار داریم نمی‌توان گفت کدام‌یک از آن‌ها واقعاً درست است. از نظر عقلی فقط می‌توان گفت که انتخاب‌کننده باید خود دلیلی برای انتخاب داشته باشد.

برلین در مقابل مفهوم آزادی مثبت، که به نظر او با سنت جامعه بسته و توتالیترسم همراه بوده است، از مفهوم آزادی منفی به مثابه اساس لیبرالیسم دفاع می‌کند. البته تأکید می‌کند که هر دو مفهوم ریشه مشترکی دارد: «مفهوم مثبت و منفی آزادی به معنایی که من به کار می‌برم فاصله منطقی زیادی با یکدیگر ندارند»^۱ با این حال این دو «دو تعبیر متفاوت از مفهومی واحد نیست، بلکه دو نگرش عمیقاً متفاوت و سازش‌ناپذیر به غایات زندگی است»^۲ از جنبه تاریخی، آزادی منفی به مفهوم آزادی فرد از مداخله دولت و کلیسا در عصر ظهور لیبرالیسم پیدا شد؛ یعنی آزادی فرد از دخالت دیگران در عرصه‌هایی مشخص زمینه پیدایش این معنای جدید از آزادی بود. این مفهوم از آزادی با مفهوم یونانی آزادی، به معنای حق شرکت افراد آزاد در زندگی سیاسی، و همچنین با مفهوم افلاطونی آزادی مثبت تفاوت اساسی داشت. موضوع اصلی آزادی جدید، یعنی خودمختاری فردی و مصونیت از مداخله دیگران، در مفاهیم قدیم آزادی وجود نداشت. برلین در تعریف آزادی منفی می‌گوید: «اگر دیگران مرا از آنچه بدون دخالت آنان انجام خواهم داد بازدارند، به همان اندازه [دخالت دیگری] آزادی خود را از دست داده‌ام؛ و اگر دیگران این حوزه را بیش از حد معینی محدود کنند - در آن صورت می‌توان گفت که من تحت اجبار و شاید در بندم. اجبار یعنی مداخله عمدی دیگران در حوزه‌ای که فرد بدون مداخله آنان در آن حوزه عمل می‌کند»^۳ [بنابراین] اجبار انسان یعنی محروم کردن او از آزادی»^۴ فقدان آزادی نتیجه بسته شدن درها یا بازنبودن درها [به روی فرد] به واسطه اعمال عمدی یا غیرعمدی ... دیگران است»^۵ همچنین می‌گوید: «معنای اساسی آزادی رهایی از بند و زنجیر، زندان، و بردگی است. بقیه [معنای آزادی] بسط همین معنا یا استعاری است ... آزادی، دست‌کم به معنای سیاسی آن، معادل فقدان ارباب و سلطه است»^۶

این درک از آزادی با فهم برلین از سرشت انسان، به مثابه موجودی خودمختار که

1. *ibid.* p. XLiii.

2. *ibid.* p. 166.

3. *ibid.* p. 122.

4. *ibid.* p. 121.

5. *ibid.* p. xi.

6. *ibid.* p. lvi.

می‌تواند غایت خود را برگزیند، هماهنگی دارد. همچنین چون بر طبق استدلال پیشین برلین جهان اخلاق ذاتاً متکثر است و در آن انسان باید میان ارزش‌های سازش‌ناپذیر دست به‌گزینش بزند - بنابراین، مفهوم وحدت اصول و ارزش‌های غایی در فلسفه سیاسی (که پشتوانه مفهوم آزادی مثبت است) فرومی‌ریزد. بدین‌سان آزادی انتخاب ضرورتی اخلاقی است که از سرشت انسان و وضع او در جهان برمی‌خیزد. بنابراین آزادی منفی عبارت است از اعمال خودمختاری و توانایی انتخاب بدون مداخله عوامل بیرونی. برلین درباره آزادی منفی چنین می‌گوید: «به نظر می‌رسد که میزان آزادی من به این عوامل بستگی داشته باشد: الف) چه امکاناتی در پیش روی دارم ... ب) تحقق هر یک از انتخاب‌ها چه قدر ساده یا دشوار است؛ ج) با توجه به وضع و شخصیت من، هر یک از انتخاب‌ها در مقایسه با یکدیگر تا چه اندازه در زندگی اهمیت دارد؛ د) این انتخاب‌ها و امکان‌ها تا چه حد با عمل عمدی انسان توسعه می‌یابد یا محدود می‌شود؛ ه) خود فرد و نیز احساسات عمومی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند چه ارزشی برای هر یک از این امکان‌ها و انتخاب‌ها قایل است.»^۱ (البته باید توجه داشت که برلین در این تعریف از حد صرف فقدان سلطه خارجی فراتر می‌رود و برخی از عناصر آزادی مثبت به مفهوم خودمختاری را در آن وارد می‌کند).

برلین درباره ماهیت موانع عمل آزاد و انواع آن‌ها استدلال می‌کند که محدودیت‌های طبیعی را نمی‌توان مانع آزادی پنداشت، زیرا چنین محدودیت‌هایی اجتناب‌ناپذیر است. فقط محدودیت‌هایی که دیگران برای انتخاب آزاد فرد ایجاد کنند مانع آزادی شمرده می‌شود. سلطه و مداخله دیگران مانع اصلی آزادی منفی است. محدودیت‌های ساختاری را هم می‌توان مانع آزادی شمرده، به شرط این که ثابت شود آن محدودیت‌ها محصول عمل دیگران است. بنابراین می‌توان قوانین و مقررات را مانع آزادی دانست. به‌طور کلی فقدان آزادی نتیجه «نقشی است که به نظر فرد دیگران مستقیم یا غیرمستقیم و به‌عمد یا سهواً می‌کنند تا وی از آنچه می‌خواهد انجام دهد باز بماند.»^۲ پس برلین آزادی را با صرف فقدان اجبار عمدی یکی نمی‌داند. اما محدودیت‌های ساختاری دیگر، مثل توزیع ثروت در جامعه و فقر حاصل از آن، وقتی مانع آزادی تلقی می‌شود که محصول عمل دیگران پنداشته شوند؛ و کسی که این را ثابت کند فقر مانع آزادی او به‌شمار می‌رود. پس در این موارد اجبار ساختاری بستگی به نظر فرد درباره

1. *ibid.* p. 130.2. *ibid.* p. 123.

ماهیت نظام و نهادهای اجتماعی دارد، به‌ویژه در این خصوص که آیا این نظام‌ها تغییرپذیر است یا نه. «چون معتقدم که ناتوانی من در انجام دادن امری نتیجه برقراری نهادهای اجتماعی به‌دست دیگران است، پس فکر می‌کنم قربانی اجبارم.»^۱ بنابراین فقر هر جا پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌شود مانع آزادی به شمار نمی‌رود. اما به نظر برلین در مجموع فقدان امکانات لازم برای انتخاب آزاد مانع آزادی نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت که فقر یا سلطه طبقاتی عامل عمومی عدم آزادی است؛ زیرا اصل آزادی را از بین نمی‌برد، بلکه برخی از شرایط آن را از میان برمی‌دارد؛ یعنی اجرای آن را ناممکن می‌سازد. برلین معتقد است که باید میان آزادی و شرایط آزادی فرق قایل شویم: «این تمایز لفظی نیست، زیرا اگر نادیده گرفته شود به معنا و ارزش آزادی انتخاب اهمیت لازم داده نخواهد شد. انسان‌ها در کوشش برای ایجاد شرایط اجتماعی و اقتصادی آزادی... خود آزادی را فراموش می‌کنند؛ و حتی اگر آزادی از یادها نرود، باید کنار برود تا برای ارزش‌های مصلحان و انقلابیون جا باز شود.»^۲ با این حال، برلین دخالت دولت در اقتصاد را برای تضمین شرایط آزادی بسیار اساسی می‌داند: «براساس ملاحظات و دعاوی آزادی منفی و آزادی مثبت، از برنامه‌ریزی و قانون‌گذاری اجتماعی و دولت رفاهی و سوسیالیسم به یک میزان می‌توان دفاع کرد.»^۳

برلین همچنین موانع درونی آزادی را، مانند «وسواس‌ها و ترس‌ها و روان‌پریشی‌ها و نیروهای غیرعقلانی»^۴، موانعی بزرگ خوانده است؛ اما به نظر او این محدودیت‌ها مانع آزادی اخلاقی انسان است و نفس آزادی سیاسی او را از بین نمی‌برد، هرچند مانع اجرای آن می‌شود. با این حال برلین اشاره می‌کند که ممکن است ترس و دیگر حالات روانی فردی محصول جامعه و نظام سیاسی، یعنی نتیجه اعمال دیگران، باشد و به‌اندازه سلطه دیگران مانع انتخاب آزاد انسان شود.

چنان‌که دیدیم، جوهر اندیشه برلین مفهوم آزادی انتخاب فردی است. با این حال حق انتخاب فرد مطلق نیست، زیرا در این صورت به حق انتخاب دیگران تعرض می‌شود. بنابراین حق انتخاب فرد محدودیت‌هایی پیدا می‌کند. این محدودیت‌ها به موجب ارزش‌های اخلاقی هر جامعه و نیز به اقتضای ضرورت رعایت دیگر غایات بشری، به ویژه عدالت و برابری، ایجاد می‌شود. چون آزادی با دیگر ارزش‌های ما تعارض دارد،

1. *ibid.* p. 123.2. *ibid.* p. liv.3. *ibid.* p. Xlvi.4. *ibid.* p. 158.

باید آن را در مواردی محدود کرد تا به سایر آرمان‌ها آسیب اساسی نرسد. اما به نظر برلین به هر حال باید همواره و به هر قیمتی حوزه حداقلی از آزادی انتخاب مطلق و نقض ناشدنی برای فرد باقی بماند، زیرا در غیر این صورت ماهیت انسان به منزله موجودی خودمختار نقض می‌شود: «همواره باید بخشی از هستی انسان از حوزه نظارت اجتماعی آزاد و مستقل بماند.»^۱ حفظ این حوزه حداقل لازمه توسعه توانایی‌های فردی و تعقیب آزادانه غایات است. این حوزه تنها باید به این ملاحظه محدود گردد که میان غایات و اهداف افراد تعارض پیش نیاید.

به‌طور کلی جامعه سیاسی مشوق آزادی حوزه انتخاب و اختیار فرد را گسترش می‌دهد؛ و حتی محدودیت‌ها و موانع درونی و ذهنی انتخاب آزاد را کاهش می‌دهد. آزادی به وجود جامعه‌ای باز بستگی دارد که در آن افکار و شیوه‌های زیست گوناگون با یکدیگر رقابت کنند. در جامعه مطلوب برلین نزاع اخلاقی و ارزشی به طور کامل بروز می‌یابد، زیرا در نظر او نزاع ارزش‌ها ویژگی پایدار وضع بشری است.



بر نظریه برلین درباره آزادی منفی و مثبت انتقادات بسیاری وارد شده است. اما احتمالاً مهم‌ترین آن‌ها، انتقادات، سی. بی. مک‌فرسون فیلسوف بزرگ معاصر، است.^۲ مک‌فرسون استدلال کرده است که تقابل موردنظر برلین میان مفاهیم آزادی منفی و مثبت، حتی بر طبق تعاریف خود او، واقعاً برقرار نمی‌شود. چنان‌که اشاره کردیم، برلین آزادی مثبت را به سه معنا به کار می‌برد: اول، خودمختاری فردی؛ دوم، عمل برحسب مقتضیات عقلی؛ و سوم، حق مشارکت در قدرت عمومی (درباره معنای سوم برلین می‌گوید آزادی مثبت «مداخله در جریانی است که به موجب آن، زندگی من تنظیم می‌شود»). به نظر مک‌فرسون آزادی منفی فقط با معنای سوم آزادی مثبت (یعنی شرکت در امر حکومت) آشکارا تقابل دارد (که شبیه تقابلی است که هانا آرنست میان دو مفهوم آزادی مثبت و منفی قایل شده است). برلین می‌خواهد میان آزادی منفی و آزادی مثبت به معنای دوم (معنای فاسدشده) تقابلی برقرار کند. وی میان آزادی منفی و آزادی مثبت به معنای اول (خودمختاری فردی) هیچ‌گاه تبیینی قایل نمی‌شود (بنابراین آزادی مثبت به این

1. *ibid.* p. 126.

2. C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, 1973, pp. 104-116.

معنا تقابلی با آزادی منفی ندارد؛ بلکه می‌گوید وقتی آزادی مثبت نوع اول به آزادی مثبت نوع دوم مبدل می‌شود، آزادی مثبت نوع دوم (و به‌طور غیرمستقیم آزادی مثبت نوع اول) با آزادی منفی تقابل پیدا می‌کند. مشکل اصلی این است که برلین فرض را بر این قرار داده است که آزادی مثبت به معنای اول (خودمختاری فردی) قابلیت درونی برای تبدیل به آزادی مثبت در معنای دوم دارد. اما مک‌فرسون استدلال می‌کند که چهار مفروض عقلانی پیش گفته (وحدت، هماهنگی، سازش‌پذیری ارزش‌ها، اهداف انسانی) فقط ممکن است اساس آزادی مثبت به معنای مسخ شده آن باشد و به آزادی مثبت در معنای اول (خودمختاری) و سوم (مشارکت سیاسی) ربطی ندارد. برعکس، لازمه آزادی مثبت به معنای اول و سوم تنوع شیوه‌های زیست و اندیشه است نه وحدت عقلانی. آزادی مثبت به این دو معنا وقتی تحقق یابد به چنین وضع متکثری منجر خواهد شد. وحدت‌گرایی فلسفی مندرج در آزادی مثبت به معنای مسخ شده، در آزادی مثبت به معنای خودمختاری وجود ندارد. مهم‌ترین نکته نظر مک‌فرسون این است که گذار از آزادی مثبت در معنای اول به آزادی مثبت در معنای دوم ناشی از منطق درونی آزادی مثبت به معنای اول نیست. به نظر مک‌فرسون آزادی مثبت مسخ شده در نتیجه ناتوانی لیبرالیسم در برخورد با موانع آزادی مثبت در معنای اول (خودمختاری فردی) پدید آمده است.

کوشش برای دست‌یابی به آزادی مثبت در معنای اول باید متضمن تلاش برای رفع موانع آن باشد. موانع آزادی مثبت به معنای اول و آزادی منفی یکسان است. لیبرال‌ها، همچون برلین، آزادی منفی را بسیار محدود و صرفاً به معنای فقدان اجبار عمومی خارجی تلقی می‌کنند؛ و وسایل و امکانات تحقق آن را نه جزئی از خود آزادی بلکه از شرایط آن می‌دانند. لیبرالیسم با تأکید بر آزادی منفی به معنای عدم اجبار و دخالت بیرونی به‌طور کلی و فقدان مداخله دولت در بازار سرمایه‌داری و حق تملک بی‌حد و حصر مانع تحقق آزادی مثبت به معنای خودمختاری فردی می‌شود؛ در نتیجه آزادی منفی مانع اصلی آزادی مثبت به مفهوم اول است. اما از بین رفتن موانع ناشی از سلطه اجتماعی شرط دست‌یابی به آزادی مثبت به معنای خودمختاری فردی است. برطبق استدلال مک‌فرسون هواداران توتالیتاریسم موافق رفع این موانع بوده‌اند، لیکن تصور کرده‌اند که هیچ راه غیراقتدارطلبانه‌ای برای رفع آن‌ها وجود ندارد. به‌طور کلی پیدایش آزادی مثبت به معنای دوم و مسخ شده آن دو علت داشته است: یکی ناتوانی نظریه پردازان لیبرال و مدافعان جامعه سرمایه‌داری در درک موانع آزادی مثبت به مفهوم اول (و آزادی منفی) در ساختار اجتماعی؛ و دیگری، آماده‌نبودن آنان برای رفع آن موانع.

بدین سان به نظر مک فرسون، برخلاف تصور برلین، هیچ فرایند منطقی اجتناب ناپذیری موجب گذار از آزادی مثبت در معنای اول به آزادی مثبت در معنای دوم نمی شود. پس آزادی مثبت به معنای اول نه تنها ناخوشایند نیست، بلکه دربرگیرنده برخی از والاترین اندیشه های فردگرایانه است. برعکس، برخلاف نظر برلین، آزادی منفی دیگر مأمّن فردیت نیست، بلکه به پناه گاه علایق سرمایه دارانه و سلطه جویانه و انحصار طلبانه مبدل شده است؛ و دیگر نمی توان آن را اساس تکثرگرایی خواند. به طور خلاصه مک فرسون در نقد نظریه برلین اولاً، آزادی منفی را بسیار محدود و نامناسب برای تأمین آزادی واقعی انسان می داند؛ ثانیاً، نشان می دهد که آزادی مثبت چند بعدی است و چند معنا دارد که در نظر برلین خلط شده است؛ ثالثاً، استدلال می کند که آزادی مثبت مورد نظر برلین محصول اجتناب ناپذیر آزادی مثبت به معنای اصلی آن نیست، بلکه نتیجه تفسیر ایدئولوژیک از این آزادی است؛ و رابعاً این که آزادی مثبت در مفهوم اصلی و مخدوش نشده آن مفهومی اساساً دموکراتیک و متکثر است.

جان رالز

جان رالز^۱ (۱۹۲۱ -) از مهم‌ترین فلاسفه سیاسی سده بیستم است که نسلی از اندیشمندان سیاسی از او الهام گرفته‌اند. آثار او پیچیده و عمیق و تفکربرانگیز است. از لحاظ سنت فلسفی، تحت تأثیر کانت بوده و کوشیده است از آن دیدگاه یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، یعنی مسئله عدالت، را حل کند. وی پیش از تنظیم نهایی اندیشه خود درباره عدالت در کتاب نظریه‌ای درباره عدالت^۲ (۱۹۷۱) مقالات مهمی در این خصوص نوشت که موجب اشتهار وی گردید. از آن جمله است: «عدالت به مثابه انصاف»^۳؛ «معنای عدالت»^۴؛ «آزادی قانونی و مفهوم عدالت»^۵ و «عدالت توزیعی»^۶.

اندیشه رالز درباره عدالت انتقاد بسیاری، به ویژه فلاسفه اخلاق و سیاست در انگلیس، را برانگیخته است؛ مثلاً برایان باری^۷، فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی، جلد اول از کتاب سه جلدی خود را تحت عنوان نظریه‌های عدالت عمدتاً صرف شرح و نقد نظریه رالز کرده است.^۸ برای فهم بهتر اندیشه رالز بهتر است نخست به پیشینه مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی غرب نگاهی بکنیم.

1. John Rawls

2. *A Theory of Justice*

3. "Justice as Fairness"

4. "The Sense of Justice"

5. "Constitutional Liberty and the Concept of Justice"

6. "Distributive Justice"

7. Brian Michael Barry

8. *A Treatise on Social Justice* (vol. 1): *Theories of Justice*

پیشینه مفهوم عدالت

چنان که از مباحث مربوط به عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی برمی آید، مهم ترین مسئله در بحث عدالت قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهای افراد، واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است. گذشته از آن، هیچ رابطه معناداری میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادهای طبیعی وجود نداشته است. بنابراین دفاع از این نابرابری‌ها یا نفی آن‌ها موضوع اصلی بحث عدالت است. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه سیاسی مسئله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است. از بعد حقوقی، عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جست‌وجو می‌شود: تصمیمی عادلانه است که برطبق قانون باشد. اما از حیث فلسفه سیاسی بلافاصله مسئله عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید. پرسش این است که قانون عادلانه چیست؟ و چگونه به دست می‌آید؟ در سطحی وسیع‌تر باید پرسید که آیا نهادها و ساخت‌های جامعه عادلانه است یا نه. بنابراین از دیدگاه فلسفه سیاسی عدالت صفت نهادهای اجتماعی است نه صفت انسان و اعمال او. منظور از عادلانه بودن نهاد اجتماعی این است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های وابسته به خود را عادلانه توزیع کند، اما باز مسئله اصلی باقی می‌ماند؛ و آن این است که عادلانه بودن در چیست؟ به این پرسش در فلسفه سیاسی غرب دو پاسخ اصلی داده‌اند: اول، عدالت به معنای کسب منافع متقابل بر اساس توافق و قرارداد که در آن انگیزه عمل عادلانه تأمین منفعت درازمدت فرد است؛ و دوم، عدالت به منزله بی‌طرفی، به این معنا که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافعمان دفاع کنیم. در فلسفه یونان باستان گفته می‌شد که هر فضیلتی باید برای دارنده‌اش سودمند باشد؛ اما عدالت فضیلتی است که ظاهراً به سود دیگران است نه به نفع دارنده آن. بنابراین در اندیشه یونانی به‌طور کلی عدالت به منزله سازش و قرارداد نفی می‌شد و از عدالت به مفهوم تعادل سخن می‌رفت: جامعه متعادل جامعه‌ای است سلسله مراتبی، مانند فردی که در قوای نفسانی خود تعادل دارد. اصولاً این درک از عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی عقیم بوده و در مباحث عمده عدالت در سده‌های بعد بازتابی نیافته است. با این حال در فلسفه افلاطون اندیشه عدالت به معنای قرارداد تأمین منافع متقابل وجود دارد. وی بر آن بود که گذشت از منفعت فردی که لازمه عدالت باشد به حال عامل آن سودمند است، زیرا بهایی است که باید برای رفتار مشابه از جانب دیگران پرداخت. به هر حال نظریه قراردادی و نفع طلبانه عدالت از قرن هفدهم به بعد در غرب رایج شده است. از این دیدگاه، عدالت دوران‌اندیشی و عمل

عقلانی برای حفظ منافع فردی است که به شناسایی منافع دیگران هم نیاز دارد. عدالت محدودیتی است که افراد ذینفع خردمند بر خود تحمیل می‌کنند تا همکاری دیگران را جلب کنند. افراد خواه ناخواه در پی منافع خودند؛ و عمل عادلانه هم ممکن نیست مغایر منافع فردی باشد، وگرنه بی‌اثر خواهد بود. عدالت هم به سود عامل است و هم به سود دیگران (عموم). در سده‌های هفدهم و هجدهم، هابز و هیوم مهم‌ترین نمایندگان این نظریه بودند. به نظر هابز عدالت عبارت است از عمل به تعهداتی که فرد از سر نفع‌طلبی به آن‌ها رضایت داده است. پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز، که متأثر از اندیشه هابز و الهام بخش مکتب اصالت‌فایده بود، عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید. مسئله عدالت اصلاً در جایی پدید می‌آید که منافع و اختلاف آن‌ها در کار باشد. از همین رو مردم می‌توانند درباره عمل عادلانه به توافق و وضع قرارداد برسند. چنین قراردادی باید با توجه به نفع فردی عادلانه تلقی شود.

اما در نظریه دوم، یعنی عدالت به منزله بی‌طرفی، ممکن است وضعی به نفع متقابل افراد باشد؛ لیکن عادلانه محسوب نشود. عدالت به معنای بی‌طرفی بر اساس نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایدئال که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می‌گیرد، تعریف می‌شود. به طور کلی‌تر این نوع عدالت محتوای توافق خردمندان است که توانایی‌های آنان در توافقتشان منعکس نمی‌شود. انگیزه عمل عادلانه در این‌جا نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل برحسب اصولی است که دیگران عقلاً (نه از سر مصلحت) آن‌ها را می‌پذیرند. عمل عادلانه را نه به منظور نفعی که دارد، بلکه به دلیل نفس آن باید انجام داد. این درک غایت‌گرایانه^۱ از عدالت، در مقابل فهم ابزارگرایانه هابز و هیوم، کانتی است؛ و در آن فرد از چشم‌انداز منافع نگاه نمی‌کند، بلکه در جست‌وجوی نقطه مشترکی است که مورد توافق همه نظرها باشد. به عبارتی فرد باید خود را از خصوصیات و صفاتی که تصادفی واجد آن‌ها شده است (قدرت، ثروت، و امکانات که همه تصادفی است) تهی سازد تا بتواند درباره عدالت بیندیشد. برخی این فهم از عدالت را غیرعقلی می‌دانند، هرچند از دیدگاهی دیگر بی‌طرفی متضمن عقلانیتی بیش‌تر یا از نوع دیگر است. از دید غایت‌گرایانه، انگیزه عدالت اساساً اخلاقی است نه اقتصادی و نفع‌طلبانه؛ و مردمان را تنها منافعشان بر نمی‌انگیزد. نظریه عدالتی هم که روابط قدرت نابرابر موجود را منعکس کند نظریه عدالت به معنای درست آن نیست. در حقیقت، نظریه

1. teleological

غایت‌گرا و اخلاقی کانتی نیازمند فرض وجود وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شود. قرار گرفتن در آن وضع مستلزم محرومیت از اطلاع دربارهٔ منافع خود است. تنها در پس این پردهٔ جهل^۱ می‌توان گزینش‌های نفع‌طلبانه را کنار گذاشت و به بی‌طرفی رسید. به عبارت دیگر، عدالت نیازمند رسیدن به وضع انتخاب ایدئالی است که با پرده‌ای از جهل به منافع فردی پوشیده شده باشد.^۲

نظریهٔ عدالت جان رالز هم در سنت کانتی قرار دارد. بحث او دربارهٔ عدالت معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل‌دهندهٔ آن است. نهادهای اجتماعی شیوهٔ دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند؛ و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را دربردارند. نظریهٔ عدالت رالز پیرامون برخی مفاهیم اساسی تنظیم شده است، مثل: وضع نخستین^۳؛ پردهٔ جهل؛ انصاف^۴؛ بی‌طرفی^۵؛ و اصول عدالت^۶ جوهر اندیشهٔ رالز عدالت به‌مثابه انصاف است که با تأکیدات متفاوت در آثار او آمده است. به طور خلاصه، انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. چنان‌که اشاره شد، بر خلاف رالز، هیوم بر آن بود که قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می‌شود؛ احساسی که حاصل نظامی از محدودیت‌های متقابل اعمال شده بر تعقیب منافع فردی است. به بیان ساده‌تر، عدالت همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل در شرایط عدالت (یعنی حالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنها) است. در مقابل، رالز از عدالت به منزلهٔ فضیلت بی‌طرفی سخن می‌گوید؛ نه به مفهوم صفت فرد، بلکه به مثابه صفت وضعی که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود. همچنین در تمایز نظر رالز با نظر هیوم باید گفت که هیوم در مقام فیلسوفی محافظه‌کار عدالت را مبتنی بر رسوم و سنن می‌دانست. به گمان او عدالت خارج از آن‌ها هیچ معیاری ندارد. به سخن دیگر، رسوم و قواعد تعیین می‌کنند که امر عادلانه چیست؛ نه آن‌که خود پیشاپیش به موجب ملاک و معیار عدالت تعریف شده باشند. بدین‌سان عدالت در نظریهٔ هیوم از قراردادی ضمنی برمی‌خیزد؛ و به ویژه نهاد مالکیت با اصل عدالت پیوندی نزدیک و عمیق دارد. اما در دیدگاه رالز عدالت و اصول آن اساساً

1. veil of ignorance

2. B. Barry, *A Treatise on Social Justice* (vol. 1): *Theorieo of Justic*, London, Harvester, 1989, pp. 3-41, 320-340, 354-372.

3. original position

4. fairness

5. impartiality

6. principles of justice

ساخته انسان است؛ و باید راهی برای رسیدن به اصول عدالت یافت. بنابراین در وضع نخستین موردنظر رالز افراد هیچ‌گونه اصلی را درست و از پیش داده‌شده نمی‌شناسند، بلکه هدفشان این است که با توجه به وضع کلی انسان اصولی را که از همه عقلانی‌تر است برگزینند. در حقیقت، رالز در پی یافتن راهی به درون یکی از مبهم‌ترین و پیچیده‌ترین حوزه‌های فلسفه سیاسی بوده و کوشیده است با عرضه مفهوم فرضی وضع‌گزینی آرمانی، وسیله‌ای برای ادای این تکلیف فلسفی بیابد.

وضع نخستین

منظور رالز از وضع نخستین، وضعی است فرضی و ایدئال که در آن اصول عدالت‌گزینش می‌شود. بنابراین پیش از بررسی اصول عدالت باید دید که وضع نخستین چگونه وضعی است و به چه دلیل در نظر گرفته می‌شود. به‌طورکلی در وضع نخستین همه اطلاعات یکسانی درباره خود و جامعه دارند و با مسئله تصمیم‌گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجه‌اند. انگیزه آنان تأمین منافع خود است، لیکن به ماهیت منافع و هویت اجتماعی خود جاهل‌اند.

در نظریه‌های مربوط عدالت درباره چگونگی تشکیل وضع نخستین کلاً دو مسئله اصلی مطرح شده است: اول، این که آیا افراد حاضر در آن از منافع خود آگاهی دارند یا نه؛ و دوم، این که برای پیش‌برد منافع خود تصمیم می‌گیرند یا برای ارتقای منافع عموم.^۱ در اندیشه رالز در این خصوص تحولاتی به‌وجود آمده است. وی در مقاله کلاسیک خود، یعنی «عدالت به مثابه انصاف»، وضع نخستین را وضعی در نظر می‌گیرد که در آن همه از اوصاف خود آگاه‌اند و نیز در پی تأمین منافع خودند. به سخن دیگر، افراد در پس پرده جهل قرار ندارند. اصول برخاسته از چنین وضعی «شرایطی را مشخص می‌سازد که به موجب آن‌ها هیچ‌کس راغب نیست منافعش، با توجه به وجود منافع رقیب، محدود شود؛ مگر آن‌که منافع دیگران نیز به همان میزان محدود گردد.»^۲ در واقع، در آن مقاله شرایط عدالت در وضع نخستین هم وجود دارد. منظور از شرایط عدالت، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این است که به‌طورکلی در جامعه بشری انسان‌ها به منافع فردی خود می‌اندیشند و در عین حال نیازها و منافع مشابه و مکمل دارند؛ در نتیجه، همکاری میان آنان ممکن و

1. *Theorie of Justice*, ch. 9.

2. J. Rawls, "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, no. 67, 1958, pp. 171-172.

متصور است. وانگهی افراد از حیث قدرت و توانایی کم و بیش با هم برابرند. نتیجه این که هیچ کس نمی‌تواند در شرایط معمولی بر دیگران غلبه کند. به گفته رالز، منظور از شرایط عدالت این است که: «[هم] وحدت منافع در کار است، زیرا همکاری اجتماعی زندگی بهتری را برای همه ممکن می‌سازد ... [هم] تعارض منافع وجود دارد، زیرا افراد به شیوه توزیع منافع حاصل از همکاری خود بی‌اعتنا نیستند.»^۱ شرایط عدالت اجرای اصول عدالت ممکن است.

به نظر رالز، در آن مقاله، همین شرایط عدالت باید در میان افراد حاضر در وضع نخستین برقرار باشد تا بتوانند اصول عدالت را بر همان اساس اعلام کنند. به عبارت دیگر، اصول عدالت تنها با رجوع به شرایط عدالت پذیرفتنی خواهد بود. پیروی از اصول عدالت نوعی رفتار است که به موجب آن، افراد درگیر در عملی مشترک یکدیگر را دارای منافع و توانایی‌های یکسان تلقی می‌کنند.^۲ کسانی که در شرایط عدالت به سر می‌برند اصول عدالت را برمی‌گزینند. انتخاب عقلانی در شرایط عدالت موجد اصول عقلانی است، یعنی چنین اصولی موجب تعادل منافع ما با منافع دیگران می‌شود؛ و در نتیجه، چنین تعادل منافی بی‌طرفانه پذیرفتنی است. پس از رسیدن به اصول عدالت دیگر نمی‌توان، مثلاً به این بهانه که آن اصول به سود من از کار در نیامده است، از آن‌ها بازگشت.

اما رالز در کتاب نظریه‌ای درباره عدالت مفهوم وضع نخستین را از شرایط عدالت جدا می‌کند. در این جا شرایط عدالت از وضع نخستین به وضع واقعی برده می‌شود و کسانی که در وضع نخستین اند با علم به وضع واقعی برای رسیدن به اصول عدالت توافق می‌کنند. اما انتخاب بی‌طرفانه اصول عدالت وقتی ممکن می‌شود که فرض کنیم افراد حاضر در آن وضع درباره خود اطلاعی که بتواند اصول عدالت را به نفع آنان متمایل و در نتیجه مختل سازد ندارند. اصول عدالت اصولی است که از وضع انتخاب منصفانه برآید. برای تضمین انتخاب بی‌طرفانه، افراد حاضر در وضع نخستین نباید اطلاعی از وضع و ویژگی‌های خود داشته باشند. البته داشتن اطلاعاتی کلی درباره انسان‌ها و جوامع انسانی لازم است؛ و بر اساس همین اطلاعات کلی اصول عدالت در وضع نخستین ترسیم می‌شود. در این وضع فرضی، افراد اطلاعی از منافع خود ندارند، با یکدیگر رابطه اقتصادی ندارند، با هم رقابت نمی‌کنند؛ اما می‌دانند که چنین چیزهایی در زندگی واقعی

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U.P., 1971, p. 4.

2. "Justice as Fairness", p. 181-182.

هست.^۱ حاضران در وضع نخستین اصول عدالت را برای مردم در وضع واقعی گزینش می‌کنند؛ و هرچند نماینده واقعی مردم برای پیش‌برد منافع آنان به‌شمار می‌آیند، هویت و منافع خاص افراد جامعه واقعی را نمی‌شناسند. اصولاً عدالت را کسانی می‌توانند تحقق بخشند که به منافع افراد بی‌توجه باشند؛ لیکن به هر حال، چنان که گفتیم، شرط اجرای عدالت این است که اختلاف و تعارض منافی در کار باشد و نیز ضرورت حل آن‌ها پیش بیاید: «در انجمنی از قدیسان که همگی درباره آرمانی مشترک هم رأی باشند ... در باب عدالت مجادله‌ای پیش نمی‌آید.»^۲ افراد حاضر در وضع نخستین امتیازات و مشکلات خود را نادیده می‌گیرند؛ اما درباره مردمی می‌اندیشند که در یک مکان و زمان با هم زندگی می‌کنند، از حیث توانایی‌های جسمی و فکری به یکدیگر شبیه‌اند، منافع متعارض دارند و ممکن است به همین علت بر یکدیگر حمله آورند یا به سبب کم‌بود منابع به رقابت با هم پردازند.

به‌طور کلی رالز وضعی را تصور می‌کند که در آن اعضای جامعه یا نمایندگان آنان اصولی را برای اداره زندگی اجتماعی در شرایط بی‌طرفی، یعنی نادیده‌انگاری عوامل تصادفی، برمی‌گزینند. به عبارت دیگر، این شرایط متضمن پرده جهلی است که مانع از دسترسی افراد مورد نظر به انواعی از اطلاعات می‌شود؛ اطلاعاتی که داشتن آن‌ها بی‌طرفی را نقض می‌کند. بنابراین اعضای وضع نخستین چیزی درباره امتیازات و وضع طبیعی، اجتماعی، تربیتی، شغلی، مالی، ارثی خود یا موکلان خود نمی‌دانند. در حجاب جهل فرد نمی‌داند که آیا سیاه است یا سفید، فقیر است یا غنی، دانشمند است یا بی‌سواد، زن است یا مرد، جوان است یا پیر. بر طبق استدلال رالز، در چنین شرایطی افراد حاضر در وضع نخستین درباره دو اصل عدالت به توافق می‌رسند.

اصول عدالت و کاربرد آن‌ها

رالز با برگرفتن دو اصل اساسی عدالت از وضع نخستین در واقع تصویری از جامعه لیبرال-دموکراتیک به دست می‌دهد که بر طبق دریافت او جامعه‌ای است عادلانه و انتظار او را عدالت تأمین می‌کند. البته عدالت یگانه ملاک جامعه خوب نیست. نباید عدالت را با تصویری فراگیر از جامعه خوب مشتبه کرد. عدالت فقط بخشی از چنین تصویری است. به هر حال چنان‌که دیده‌ایم، وی در این استدلال در پی اثبات این نکته اساسی است که

1. *A Theory of Justice*, p. 127.

2. *ibid.* p. 129.

مفهوم غایت‌گرانه عدالت بر مفهوم اصالت‌فایده‌ای آن رجحان دارد. وی بر همین مفهوم اخلاقی عدالت جامعه عادلانه لیبرال-دموکراتیک خود را بنا می‌کند.

وی نخست دو اصل عدالت را به‌مثابه اصول اخلاقی اولیه لیبرال-دموکراسی مطرح می‌کند: «اولاً، هر که در نهادی یا تحت تأثیر آن باشد حقی مساوی به آزادی در وسیع‌ترین معنای آن دارد، که در عین حال با آزادی مشابه برای همگان سازگار باشد؛ ثانیاً، نابرابری‌هایی که ساختار نهادها تعیین و حفظ می‌کنند سلیقه‌ای و خودسرانه است، مگر آن‌که عقلاً بتوان انتظار داشت که به نفع همگان باشد و مناصب وابسته بدان‌ها یا مصدر آن‌ها به روی همگان باز باشد.»^۱

بدین‌سان اصل اول از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند؛ و اصل دوم ناظر به این است که در چه وضعی می‌توان گفت نابرابری‌ها موجه و عادلانه‌اند. به عبارت دیگر در اصل اول، که اصل بیش‌ترین آزادی برابر^۲ خوانده می‌شود، حقوق سیاسی و مدنی هرکس برابر با دیگران است؛ در حالی که برطبق اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی باید چنان تنظیم شود که ممکن نباشد کم‌امتیازترین بخش جامعه بهتر از آن باشد که هست.

رالز دو اصل مذکور را ملاک عدالت در نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می‌داند که از جهات مختلف بر آزادی‌های فردی اثر می‌گذارد. درکل، این دو اصل در نظر رالز اصول اساسی درک کامل از عدالت است، هرچند او خود آن‌ها را تنها اصول عدالت نمی‌داند. همین اصول اساس نظریه او، یعنی عدالت به‌مثابه انصاف، است. رالز استدلال می‌کند که همچنان که ارسطو می‌گفت شرکت همه شهروندان در فهمی مشترک از عدالت اساس دولت-شهر است، «شرکت همگان در فهم عدالت به‌مثابه انصاف» اساس لیبرال-دموکراسی است.^۳

رالز جامعه لیبرال-دموکراتیک مطلوب خود را بر اساس اصول عدالت موردنظرش تصویر می‌کند. وی اصول دوگانه عدالت را معیارهای اصلی داوری درباره ارزش اخلاقی نظام توزیع پاداش در جامعه می‌داند. به نظر او در همه جوامع نابرابری‌های اجتناب‌ناپذیر وجود دارد؛ و دو اصل عدالت موردنظر او برای رسیدگی به این نابرابری‌های اساسی

1. J. Rawls "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society*, (3rd ser.), edited by P. Laslett and W. Runciman, Oxford, 1967, p. 61.

2. greatest equal liberty principle

3. J. Rawls, "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Justice*, (Nomos VI), edited by C. Friedrich and J. Chapman, New York, 1963, p. 125.

گریز ناپذیر عرضه شده است. تفاوت‌های موجود در بهره‌گیری از امکانات زندگی، که از ساختار اساسی جامعه ناشی می‌شود، اجتناب‌ناپذیر است؛ و هدف اصل دوم عدالت دقیقاً این است که تعیین کند در چه زمانی این تفاوت‌ها عادلانه است: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی تنظیم شود که به نفع محروم‌ترین افراد باشد.»^۱

به نظر رالز وجود طبقات (یا نابرابری) اجتماعی با وجود برابری در آزادی و حقوق فردی هماهنگ است. بنابراین وی اصول عدالت مورد نظر خود را دربارهٔ جوامع دارای نظام سرمایه‌داری به کار می‌برد؛ و به موجب آن اصول، الگویی ممکن از جامعه‌ای عادل به دست می‌دهد. ویژگی‌های عمدهٔ حکومتی لیبرال-دموکراتیک که اصول عدالت مورد نظر رالز را اجرا می‌کند این‌هاست: کوشش در نظارت بر اقتصاد آزاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمدها؛ حفظ رقابت در بازار؛ استفادهٔ کامل از منابع؛ توزیع ثروت؛ تأمین حداقل معیشت؛ ایجاد برابری در فرصت‌ها (از جمله در آموزش عمومی)؛ جلوگیری از تمرکز قدرت، به سود آزادی و برابری فرصت‌ها. بنابراین از نظر اقتصادی، نظام سرمایه‌داری خصوصی و آزادی بازار کار و سرمایه همچنان برقرار است. بدین سان نابرابری در درآمدها و در بهره‌مندی طبقات مختلف عادلانه و موجه است، در صورتی که منطبق با اصل دوم عدالت باشد. به موجب این اصل، نابرابری وقتی عادلانه و موجه است که تقلیل آن موجب وخیم‌تر شدن وضع تهی‌دستان شود. فرض رالز در این جا این است که «نابرابری مورد انتظار انگیزه‌ای می‌شود تا اقتصاد کارایی بیش‌تری پیدا کند و شتاب پیشرفت صنعتی افزایش یابد؛ و نتیجهٔ همهٔ این‌ها این است که دست‌آوردهای مادی و غیرمادی در کل نظام توزیع می‌شود.»^۲ از همین رو کاهش نابرابری نهایتاً مانع بهبود وضع طبقات پایین می‌شود. چون همه انتظار نابرابری دارند و به انگیزهٔ آن کار می‌کنند، جلوگیری از پیدایش و تداوم نابرابری زیان‌بار خواهد بود. به همین دلیل، رالز تأکید می‌کند که مداخلهٔ دولت در توزیع اقتصادی و کار بازار باید به حدی باشد که به کارایی و رشد نظام اقتصادی آسیب نرساند. نابرابری درآمدها به منزلهٔ انگیزهٔ کار و تولید همواره ضروری خواهد بود.

با این حال، رالز استدلال می‌کند که چون نابرابری بیش از حد در درآمد به نابرابری در قدرت و سلطه می‌انجامد و تمرکز قدرت اجتماعی هم مانع آزادی و برابری

1. *A Theory of Justice*, p. 302.

2. "Distributive Justice", p. 67.

فرصت‌هاست، پس حکومت باید برای رعایت این حد دخالت کند.^۱ به‌طور کلی بر طبق اصل اول عدالت رالز می‌باید ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این منظور در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز ثروت موانعی ایجاد کند. اما بر طبق اصل دوم عدالت، این‌گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه افراد آسیب برساند. به عبارت دیگر، مداخله دولت باید آن‌قدر زیاد باشد که مانع ثروت بیش از حدی معین شود و آن‌قدر کم باشد که کارایی اقتصادی و انگیزه فعالیت از بین نرود. وقتی اصل دوم برقرار می‌شود که ممکن نباشد وضع فقیرترین افراد در نظم موجود در هیچ نظام دیگری بهتر شود؛ و یا اگر ممکن باشد که وضع آنان بهتر شود به زیان دیگران تمام شود و وضع این دیگران از وضع فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود. پس عادلانه‌ترین جامعه جامعه‌ای است که در آن پایین‌ترین گروه در بالاترین سطح ممکن در میان جوامع احتمالی باشد.

رالز در تمهید زمینه لازم برای پذیرش اصول عدالت خود، به ویژه اصل دوم یا همان نابرابری، و همچنین اثبات اعتبار آن‌ها به منزله تنها اصول ممکن عدالت بحث عمیقی را درباره سه تعبیری که ممکن است از اصل دوم برای توجیه نابرابری شود طرح می‌کند. هدف او از این بحث این است که استدلال خود را در خصوص ضرورت اتخاذ اصل دوم در پس پرده جهل تقویت کند و اجتناب‌ناپذیری آن را نشان دهد.

نخستین تعبیر ممکن از اصل نابرابری به مثابه اصل عدالت مبتنی بر نظریه آزادی طبیعی است. بر پایه این تعبیر، فرصت‌های مساوی برای نابرابر شدن انسان‌ها فرصت‌های برابر محسوب می‌شود. بنابراین، برای رسیدن به برابری فرصت‌ها به ایجاد هرگونه برابری نیاز نیست. هر وضع توزیعی، در صورتی که محصول مبادله آزاد در بازار آزاد باشد، عادلانه است. بر این اساس «همگان دست‌کم حق برابر حقوقی در دسترسی به مناصب اجتماعی دارند»^۲ این، موضع لیبرالیسم محض یا لسه‌فر است که در آن نابرابری عین عدالت به‌شمار می‌رود. اما در نظام مبتنی بر آزادی طبیعی آشکارترین بی‌عدالتی این است که چنین نظامی اجازه می‌دهد عوامل تصادفی و امور پیش‌بینی‌ناپذیر در توزیع سهم‌ها دخیل باشند. به عبارت دیگر، در توزیع فقط توانایی‌ها و اوضاع اجتماعی مؤثر نیست، بلکه باید نقش عوامل تصادفی را نیز در نظر گرفت. البته چنان‌که خواهیم دید، رالز بعداً

1. *ibid.* p. 71.

2. *A Theory of Justice*, p. 72.

توانایی‌های فردی و اوضاع اجتماعی را نیز جزو عوامل تصادفی به شمار می‌آورد. به هر حال در تعبیر اول نقش عوامل تصادفی اندیشه نابرابری به‌مثابه عدالت را مخدوش می‌سازد.

در تعبیر دوم، که تعبیر لیبرالیسم اصلاح طلبانه از اصل نابرابری است، سعی می‌شود نارسایی‌های تعبیر اول رفع شود. جز موانعی که در تعبیر اول با آزادی مبادله، امکان ابراز توانایی‌ها، نظام بازار آزاد و غیره از بین می‌رود؛ براساس تعبیر دوم باید شرط برابری فرصت‌ها هم افزوده شود؛ یعنی کسانی که استعدادها و توانایی‌های یکسان دارند، قطع نظر از وضع طبقاتی آنان، باید امکان موفقیت یکسان داشته باشند: «توقعات کسانی که توانایی‌ها و خواست‌های یکسان دارند نباید از وضع طبقاتی آنان اثر پذیرد.»^۱ بنابراین بازبودن راه رسیدن به همهٔ مناصب بر روی واجدان شرایط قطع نظر از طبقهٔ آنان، رفع موانع آموزشی در راه پیشرفت افراد، اجباری و رایگان شدن آموزش اولیهٔ همگانی، حذف ملاحظات طبقاتی از حوزهٔ آموزش، گسترش نقش مدارس در رفع نابرابری‌های طبقاتی و غیره شرط تأمین برابری در فرصت‌هاست. اما مشکل این است که رفع این موانع، نابرابری‌های اساسی افراد را که در خانواده شکل می‌گیرد از بین نمی‌برد. اختلاف طبقاتی خانواده‌ها همچنان اولین عامل تعیین‌کننده است. بنابراین هرچه به عقب برویم امکان برابری فرصت‌ها کم‌تر و کم‌تر می‌شود و همه‌چیز تصادفی از کار درمی‌آید. همهٔ عواملی که در تعیین سرنوشت افراد بعد از تولد مؤثر است و موجب تفاوت و نابرابری بین آنان می‌شود تصادفی است: از زمان تکون نطفهٔ فرد و حتی پیش از آن فرصت‌ها نابرابر بوده است. بر اثر عوامل تصادفی، که شامل همهٔ عوامل تعیین‌کننده می‌شود، هر کس در مسیری قرار می‌گیرد. هر انسانی خواه ناخواه در قرعه کشی طبیعی و فرهنگی اجتناب‌ناپذیری وارد می‌شود و سرنوشت طبیعی و فرهنگی‌اش تعیین می‌گردد. بنابراین برابری در فرصت‌ها نمی‌تواند سطحی و روبنایی باشد. رالز می‌گوید: «اصل فرصت منصفانه تنها به صورت ناقص قابل اجراست. توسعهٔ توانایی‌های طبیعی، خود تحت تأثیر انواع اوضاع اجتماعی و نگرش‌های طبقاتی است.»^۲ بنابراین باید اصلی را یافت که واقعیت ناممکن بودن تأمین شرایط مساوی برای افراد مساوی از حیث توانایی‌ها را تصدیق کند و در عین حال آثار آن را کاهش دهد. اما حتی اگر کلیهٔ عوامل تصادفی مؤثر در فرصت‌های نابرابر را حذف کنیم، یعنی تعبیر دوم را تا نهایت آن اجرا کنیم، مسئلهٔ توزیع

1. *ibid.* p. 73.

2. *A Theory of Justice*, p. 74.

بهره‌مندی‌ها برحسب توزیع طبیعی توانایی‌ها و استعدادها باقی می‌ماند؛ یعنی بازهم عوامل پیش‌بینی‌نشده‌ای در کار خواهد بود. توانایی‌های طبیعی هم برطبق تعریف تصادفی و پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ نتیجه این که با حذف همه این عوامل تصادفی، برابری در فرصت‌ها صرفاً برای افرادی متصور خواهد بود که در پس پرده جهل و عاری از هر ویژگی شاخص طبیعی یا اکتسابی باشند. چنان که می‌بینیم، رالز می‌کوشد از این راه زمینه استدلال را برای اثبات اصل دوم عدالت فراهم سازد؛ و از همین‌جا به تعبیر سوم می‌رسد، یعنی تعبیر دموکراتیک که مبنی همان اصل دوم عدالت در نظر اوست. چنان‌که گفتیم، برطبق این اصل نابرابری باید چنان برقرار شود که اولاً به سود همگان باشد و ثانیاً متعلقِ مناصب و مقام‌هایی باشد که راه رسیدن به آن بر روی همه باز است. بدین سان سهم افراد از امتیازات اجتماعی به تصادفات طبیعی و اجتماعی بستگی پیدا نمی‌کند. بدین طریق رالز با تغییر مسیر کلاسیک بحث عدالت، ما را از استدلالی تسلسلی و بی‌معنا و بی‌نتیجه در بحث از برابری فرصت‌ها رهایی می‌بخشد. به نظر او همه عوامل تعیین‌کننده نابرابری تصادفی، غیراکتسابی و غیراستحقاقی است. نه تنها عوامل محیطی، بلکه عوامل وراثتی تفاوت و نابرابری افراد نیز تصادفی است؛ و چون هیچ امر تصادفی نباید در توزیع پاداش‌ها و امتیازات اجتماعی مؤثر باشد، پس کلاً از بحث کلاسیک عدالت خارج می‌شویم. در نتیجه، کل نابرابری‌های نهفته در حوزه طبیعی و محیطی که پیش‌بینی‌ناپذیر و تصادفی است در پس پرده جهل نادیده گرفته می‌شود.^۱

حال چون عوامل اجتماعی و طبیعی و وراثتی، که موجب تفاوت و نابرابری میان افراد می‌شود، تصادفی است. و نباید در امتیازاتی که افراد به دست می‌آورند مؤثر باشد، یعنی موجب نابرابری افراد شود؛ این سؤال پیش می‌آید که اگر نباید هیچ اصلی جز اصل برابری (اصل اول رالز) حاکم باشد، پس چگونه به اصل تفاوت و نابرابری (اصل دوم) می‌رسیم؟ چنان‌که قبلاً گفتیم، استدلال رالز این است که به هر حال عملاً با جوامع نابرابر مواجه‌ایم و در این جوامع هرکس از مبنای نابرابری سود می‌برد؛ زیرا به علت نابرابری و بر اثر تصور آن کوشش‌ها بیشتر می‌شود، تولید افزایش می‌یابد، و توزیع هم به سود همه خواهد بود. با این حال به نظر رالز نابرابری حد مجازی دارد: آن‌جا که نارل‌ترین طبقات اجتماعی به بیش‌ترین رفاه ممکن برسند حد نهایی نابرابری مجاز است. هرگونه نابرابری بیش‌تر این شرط را نادیده می‌گیرد که همگان باید از نابرابری بهره‌مند شوند

1. *ibid.* p. 75.

نابرابری باید به نفع همه باشد؛ و این، اساس اصل تفاوت و نابرابری (اصل دوم عدالت) است. اگر همه از نابرابری بهره ببرند، باید نابرابری را بر برابری ترجیح داد. بدین سان رالز استدلال خود را از اصل برابری درآمدها آغاز کرده است، اما به نابرابری رسیده است که همگان از آن بهره می‌برند. به همین دلیل، وی دو اصل عدالت خود را در ذیل اصلی کلی‌تر آورده است: «همه ارزش‌های اخلاقی - آزادی، فرصت، درآمد، ثروت، عوامل عزت نفس - می‌باید برابر توزیع شود؛ مگر این‌که توزیع نابرابر هر یک از آن‌ها یا همه آن‌ها به سود همگان باشد.»^۱ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «بی‌عدالتی صرفاً وجود نابرابری‌هایی که به سود همگان نباشد.»^۲ به نظر رالز در وهله اول توزیع برابر همه چیز عین عدالت است، اما برای آن‌که بتوانیم رفاه همگان را افزایش دهیم، می‌توانیم از این وضع اولیه به جلو حرکت کنیم. به نظر او آنچه بعد از اصل توزیع برابر کامل موجب بهبود وضع همگان می‌گردد اصل تفاوتی است که در ذیل اصل دوم عدالت پیش‌نهاد کرده است.

برطبق استدلال رالز، دور شدن از اصل برابری کامل به افزایش تولید کمک می‌کند و به هر حال نوعی نابرابری موجب افزایش درآمد عموم خواهد شد، مگر به مرحله‌ای برسیم که با افزایش نابرابری وضع تهی‌دستان وخیم‌تر شود. بنا به استدلال رالز، مذاکره‌کنندگان در وضع نخستین باید درباره هرگونه افزایش نابرابری به توافق برسند؛ بنابراین با توجه به وضع خود، با افزایش نابرابری تا حدی که موجب وخامت وضع تهی‌دستان شود موافقت نخواهند کرد. نابرابری کم‌تر از این حد امکانات گروه‌های فرودست را افزایش می‌دهد. به‌طور کلی هرکس باید بتواند از نابرابری سود ببرد؛ و تنها این نوع نابرابری موجه است. اما اگر نابرابری قدری افزایش یابد و در نتیجه آن طبقات بالا بهره‌مندتر شوند و وضع طبقات پایین رو به وخامت گذارد - در آن صورت از اصل دوم عدالت خارج شده‌ایم. بنابراین دور شدن از اصل برابری و حرکت به سوی نابرابری و تفاوت باید مورد قبول بخش‌های مختلف جامعه (یا افراد حاضر در وضع نخستین فرضی) باشد، یعنی همگان بپذیرند که به نفع همه است.

فرض اصلی رالز در این مورد این است که با افزایش نابرابری توقعات همه گروه‌ها افزایش می‌یابد تا حدی که در آن توقعات پایین‌ترین گروه رو به نزول می‌رود. وی این قاعده را ارتباط زنجیری می‌نامد. چنان‌که دیده‌ایم، چون نابرابری‌ها به‌طور کلی تصادفی

1. *ibid.* p. 62.2. *ibid.* p. 62.

است، آن‌ها را فقط براساس عقلانیتشان می‌توان توجیه کرد؛ و معیار این عقلانیت آن است که همه گروه‌های اجتماعی قدر معینی از نابرابری را بپذیرند. بنابراین نقش طبقات پایین در تعیین این که نابرابری چه قدر باید باشد مهم است. با هر مقدار افزایش در نابرابری دستاورد هر کس باید بیش‌تر شود (طبعاً نفع بیش‌تر برای طبقات بالا کافی نیست). هر حرکتی از اصل برابری به سوی نابرابری طبعاً به اموری پاداش می‌دهد که تصادفی بوده است. بنابراین در توجیه نابرابری مسئله اصلی این است که آن را برای پایین‌ترین گروه‌ها و طبقات موجه سازیم. مضمون چنین توجیهی این است که وضع و حال آن‌ها بدون نابرابری مورد نظر بهتر نخواهد شد. گروه‌های پایین جامعه وقتی تا آن‌جا که ممکن است از نابرابری‌ها بهره ببرند، دیگر اعتراض معقولی نخواهند داشت. بدین‌سان هر حرکتی از اصل برابری به اصل نابرابری باید بدین وسیله توجیه شود که بر اثر آن چه امتیازاتی نصیب نازل‌ترین گروه‌ها می‌شود. نابرابری تا آن‌جا مجاز است که فقیرترین گروه‌ها را تا حد ممکن مرفه کند. بنابراین در کل، نابرابری واقعی و محصول عوامل تصادفی و شری اجتناب‌ناپذیر است؛ پس باید از آن به سود برابری به بهترین وجه بهره برد، یعنی آن را صرفاً در جهت اصلاح وضع پایین‌ترین گروه‌ها به کار ببریم و توجیه کنیم. به طور خلاصه «دو اصل عدالت مبین این اندیشه است که هیچ‌کس نباید کم‌تر از آنچه در نظام توزیع برابر کالاهای اساسی کسب می‌کند به دست آورد؛ و وقتی همکاری اجتماعی موجب پیشرفت کلی جامعه می‌شود، نابرابری‌های حاصل باید به نفع کسانی تمام شود که وضعشان کم‌تر از وضع دیگران در این روند بهبود یافته است.»^۱

رالز بحث عدالت را از حدود کلاسیک آن فراتر برده است؛ و در چارچوب نظریه وضع نخستین و حجاب جهل به بررسی عدالت در سطح بین‌المللی و در بین نسل‌ها پرداخته است که در پایان این مقاله مختصراً به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

عدالت بین‌المللی

رالز در بحث عدالت بین‌المللی نیز اصل وضع نخستین را، که متضمن شرایط بی‌طرفی است، به کار می‌برد. باید تصور قبلی را چنین ادامه دهیم که پس از آن‌که اصول عدالت در جامعه مشخص شد، نمایندگان دولت‌ها باز در پس پرده جهل با هم ملاقات می‌کنند؛ یعنی در شرایط بی‌اطلاعی از اوضاع خاص و توانایی‌های کشور خود. البته آنان برای

1. *A Theory of Justice*, p. 102.

تصمیم‌گیری دربارهٔ پاسداری از منافع خود شناختی اولیه دارند، لیکن نمی‌باید از وضع خاص خود چنان مطلع باشند که در تصمیمات آن را در نظر بگیرند. بدین‌سان تفاوت‌های ناشی از حوادث و سرنوشت تاریخی خاص ملت‌ها نادیده می‌ماند. عدالت در میان کشورها تنها به موجب اصولی برقرار می‌شود که در این وضع نخستین در پس پردهٔ جهل‌گزینش شده باشد.^۱ اصل اول اصل برابری است، یعنی این که همهٔ دولت‌ها چند حق اساسی برابر دارند؛ و یکی از نتایج این برابری حق تعیین سرنوشت ملی و دیگری حق دفاع مشروع در برابر تهاجم است. «از منظر وضع نخستین، منافع ملی هر کشور به موجب اصول عدالتی تعیین و تعریف می‌شود که پیشاپیش شناسایی شده باشد. منفعت ملی نباید از تمایل به کسب قدرت جهانی یا عظمت ملی یا ایجاد جنگ برای استفادهٔ اقتصادی یا تصرف اراضی متأثر باشد. این گونه اهداف مغایر با مفهوم عدالتی است که منافع مشروع هر کشور را تعریف می‌کند.»^۲

نظریهٔ رالز در این خصوص در برابر نظریاتی قرار می‌گیرد که براساس آن‌ها اصول عدالت مورد قبول دولت‌ها - برای آن‌که دولت‌ها آن‌ها را قابل بهره‌برداری و به حال خود سودمند بدانند - باید بازتاب توانایی‌های آن‌ها باشد. گذشته از آن، رالز طبعاً در پی توضیح وضع آرمانی در سطح بین‌المللی است؛ اما هرچند اصل اول عدالت رالز در روابط بین‌الملل کاربرد دارد، اصل دوم او ظاهراً به دلیل فقدان دولت واحد جهانی اجراشدنی نیست. در نتیجه نظریهٔ عدالت رالز وقتی در عرصهٔ بین‌الملل به کار می‌رود پیچیدگی‌هایش را از دست می‌دهد.

عدالت در بین نسل‌ها

از آن‌جا که زندگان می‌توانند در سرنوشت آیندگان اثر بگذارند، بحث از رفتار عادلانهٔ نسل حاضر با نسل آینده قابل طرح است. البته منافع متقابل در کار نیست، یعنی آیندگان نمی‌توانند برای گذشتگان تصمیم بگیرند؛ و اگر عدالت در مفهوم قراردادی و هابزی آن، یعنی تأمین منافع متقابل مطرح باشد - در آن صورت بحث از عدالت میان دو نسل ممکن نیست. به هر حال، نسل آینده نمی‌تواند طرف قرارداد باشد؛ فقط می‌توان گفت که ممکن است نسلی با نسل بعد از خود ناعادلانه رفتار کند. مسئله این است که آیا افراد حاضر در وضع نخستین باید دربارهٔ نسل آینده هم احساس تعهد کنند یا نه. از دیدگاه

1. *ibid.* p. 378.

2. *ibid.* p. 379.

عدالت به منزله بی طرفی، پاسخ مثبت است. به نظر رالز می توان استنباط کرد که «حسن نیت افراد [حاضر در وضع نخستین] دست کم شامل حال دو نسل از اعقابشان می شود.»^۱ آنان این قدر اطلاع دارند که گرچه خودشان را به درستی نمی شناسند، به هر حال منافع خود را تعقیب می کنند و این منافع دست کم دو نسل آینده را نیز شامل می شود؛ زیرا علایق نسل دورتر را نسل میانه در نظر می گیرد. «نمایندگان دوره های تاریخی نزدیک به هم علایق مشترکی دارند.»^۲ از جمله اطلاعات عمومی ای که افراد در وضع نخستین دارند این است که می خواهند رفاه اعقاب نزدیک خود را تأمین کنند، چون می دانند وقتی پرده جهل فروافتد واقعاً به منافع اعقاب خود علاقه مندند. حتی بر طبق منطق وضع نخستین و پرده جهل، افراد نباید بدانند که خود از چه نسلی اند و پس از رفع حجاب جهل در کدام نسل خواهند بود. به هر حال مشکل اصلی از نظر رالز این است که هیچ بلاکی برای تعیین میزان درست و عادلانه توجیه نسل حاضر به نسل آینده در دست نیست. علت اصلی این است که نسل حاضر به اعقاب خود تعهدی ندارد، بلکه فقط بر طبق عدالت به منزله انصاف می توان با آیندگان رفتاری عادلانه داشت. رالز به ویژه نگران مسئله نرخ پس انداز عادلانه در این زمینه است: «افراد حاضر در وضع نخستین از خود می پرسند که در هر مرحله از پیشرفت حاضرند چه قدر پس انداز کنند... آنان باید اصل پس انداز عادلانه ای را برگزینند که نرخ مناسبی را برای انباشت در هر مرحله از پیشرفت تمدن مشخص کنند... افراد در وضع نخستین می خواهند با ایجاد موازنه میان آنچه در نظر دارند برای اعقاب نزدیک خود پس انداز کنند و آنچه به نظر خودشان منصفانه است که از اسلاف نزدیک خود توقع داشته باشند، طرح پس انداز عادلانه ای را برقرار سازند... آنان می خواهند تعیین کنند که چه قدر باید برای فرزندان خود کنار بگذارند و این را از روی توقعی مشخص می کنند که به نظر خودشان به حق از پدران خود دارند. آنان وقتی به حد نصابی برسند که از هر دو طرف منصفانه باشد... در آن صورت نرخ منصفانه [پس انداز] برای آن مرحله مشخص شده است. وقتی این کار را برای کل مراحل انجام دهیم، اصل کلی پس انداز عادلانه را معین کرده ایم. با پیروی از این اصل نسل های نزدیک به هم شکایتی از هم نخواهند داشت و هیچ نسلی به نسل دیگر، هر قدر هم دور باشد، اعتراض نخواهد کرد.»^۳ از دید رالز اصل پس انداز عادلانه را می توان تفاهم نسل ها برای ادای سهمی

1. *ibid.* p. 128.2. *ibid.* p. 128.3. *ibid.* pp. 289-290.

نیمه‌های سیاسی در قرن بیستم

مهمای عادلانه تلقی کرد. البته قضیه عدالت بین نسل‌ها
نیست. منازعه اجتماعی و کوشش برای حل آن (مبتنی نیست
به نسل آینده داشته باشد. در حقیقت، راکت استدلالات
بود استوار ساخته است.

هانا آرننت

هنر در القای عقیده‌ای به توده‌ها نیست؛ بلکه بر عکس، در گرفتن عقیده‌ای از توده‌هاست.
عصر مدرن با از جهان بیگانگی فزاینده‌اش به وضعی انجامیده است که در آن انسان هر جا که می‌رود تنها با خودش روبه‌رو می‌شود.

هانا آرننت

هانا آرننت^۱ (۱۹۰۶-۱۹۷۵) در دانشگاه‌های ماربورگ^۲ و فرایبورگ^۳ و هایدلبرگ^۴ آلمان فلسفه خواند؛ و مدتی شاگرد کارل یاسپرس^۵ بود. آثار سیاسی آرننت آشکارا نشان می‌دهد که وی تحت تأثیر کانت، هگل، نیچه و هایدگر بوده است. پس از پیروزی هیتلر در سال ۱۹۳۳، وی نیز همچون بسیاری از دانش‌آموختگان و روشن‌فکران آلمانی از موطن خود گریخت و به فرانسه رفت. آرننت، که خود یهودی بود، در منتقل کردن کودکان یهودی از آلمان به فلسطین فعالیت داشت. درک نازیسم و کوشش برای توضیح آن اثر زیادی در اندیشه‌های آرننت گذاشت. پس از آن، آرننت در سال ۱۹۴۱ به ایالات متحده آمریکا رفت؛ و به تدریس در دانشگاه شیکاگو و دیگر دانشگاه‌های آن کشور پرداخت. آثار عمده او عبارت است از: ریشه‌های توتالیتاریسم^۶ (۱۹۵۱)؛

1. Hannah Arendt

2. Marburg

3. Fribourg

4. Heidelberg

5. Karl Theodor Jaspers

6. The Origins of Totalitarianism (The Burden of Our Time)

وضع بشری^۱ (۱۹۵۸)؛ میان گذشته و آینده^۲ (۱۹۶۱)؛ درباره انقلاب^۳ (۱۹۶۳)؛ انسانها در اعصار تاریک^۴ (۱۹۶۸)؛ درباره خشونت^۵ (۱۹۷۰)؛ بحران‌های جمهوری^۶ (۱۹۷۲).

مبانی اندیشه آرنت

آرنت به سیاق فلاسفه سیاسی قدیم در پی فهم تجربه سیاسی انسان و جایگاه سیاست در حیات انسانی است. از نظر آرنت تجربه سیاسی تجربه‌ای است مستقل که باید در خودش شناخته شود، اما در این عصر در علوم اجتماعی رایج مسخ شده است. سیاست به معنای مورد نظر آرنت کنش‌ها و کردارهای عمومی انسان‌هاست که آزادی و اختیار و فاعلیت انسان را در خود نهفته دارند. به عبارت دیگر، گرایش اصلی اندیشه سیاسی آرنت بر ضد ساخت‌گرایی^۷ رایجی است که انسان را موضوع قوانین کلی ساختاری و تاریخی تلقی می‌کند. از نظر آرنت سیاست همان آزادی و عرصه آزادی انسان است.

«آزادی علت همزیستی مردم در سازمان سیاسی است. بدون آن زندگی سیاسی بی‌معنا خواهد بود. علت وجودی سیاست آزادی است.»^۸ سیاست مهم‌ترین مظهر و جایگاه ظهور آزادی است؛ و از این رو وی از سیاست در برابر ساخت‌گرایی و جبرگرایی و عمل‌گرایی دفاع کرده است. بنابراین در اندیشه او گرایشی مخالف علوم اجتماعی رایج در قرن بیستم مشاهده می‌شود. موضوع اندیشه سیاسی نیز همین هستی سیاسی و تجربه و فعالیت حیاتی و جاری ماست، یعنی فعالیت آزاد و سیاسی ذهن آدمی که حیات سیاسی را درمی‌یابد. به نظر آرنت، تفکر اساساً تجربه‌ای است فردی میان من و خویشتن من؛ و از

← نونالیناریسم (حکومت ارعاب، کشتار و خفقان)، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: جاویدان، ۱۳۶۳).

1. *The Human Condition*

2. *Between Past and Future*

3. *On Revolution*

انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱).

4. *Men in Dark Times*

5. *On Violence*

خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹).

6. *Crises of the Republic*

7. *structuralism*

8. M. Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London, J. M. Dent and Sons, 1974, p. 8, (*Between Past and Future*, p. 146).

همین رو اندیشه تجربه‌ای ویژه و فردی است. پس تفکر جمعی و هم‌نوا رابطه‌ای با توتالیتراریسم دارد. البته تفکر فردی قابل انتقال و آموزش است. به هر حال تفکر فردی است، هرچند ممکن است برای دیگران هم روشنگر باشد. توانایی اصیل و بی‌نظیر و پیش‌بینی‌ناپذیر انسان در تفکر از حیث شرایط پیدایش کاملاً واضح نیست؛ و همواره رمزآمیز خواهد ماند. بنابراین هرگونه توضیح جامعه‌شناختی دربارهٔ اندیشهٔ آدمی برحسب اوضاع تاریخی و اجتماعی به هویت مستقل و آزاد آن اندیشه آسیب می‌رساند. آرنت عرصه‌های جدیدی از تجربهٔ انسانی را کشف می‌کند؛ و همراه با آن، در شیوه‌های مرسوم نگرش به جهان با عرضهٔ روش‌هایی دیگر تردید ایجاد می‌کند؛ مثلاً آزادی، که در اندیشهٔ لیبرالی بیش‌تر به معنای حراست از عرصهٔ زندگی خصوصی در برابر مداخله و اجبار دیگران تلقی می‌گردد، در اندیشهٔ آرنت مشارکت در عرصهٔ عمومی تعریف می‌شود و در نتیجه آزادی با زندگی سیاسی یکسان درمی‌آید. در نظر او آزادی فقط در حیات عمومی و سیاسی به دست می‌آید. بدین‌سان از مفهوم قدیمی آزادی، یعنی آزادی منفی، به مفهوم آزادی مثبت (در معنایی کاملاً متفاوت با معنای موردنظر برلین)^۱ می‌رسیم. نمونهٔ دیگر انتقاد آرنت از اندیشهٔ اولویت امر طبیعی بر امر مصنوعی در اندیشهٔ سیاسی کلاسیک است. او این اولویت را واژگون می‌سازد، یعنی طبیعت را با ضرورت یا نبودن آزادی یکسان می‌شمارد و در عوض از توانایی ویژهٔ انسان در خلق جهانی انسانی و آزاد ستایش می‌کند. فرارفتن از طبیعت شاخص تمیز انسان از حیوان است. از این رو در اندیشهٔ آرنت عمل سیاسی آزاد، به‌مثابه آرمان اصلی انسان، بر بهزیستی و رفاه، که آرمان غالب عصر مدرن است، اولویت می‌یابد. بدین‌سان از دیدگاه او انسان در برابر راه‌های مختلف قرار دارد و می‌باید از میان آن‌ها دست به‌گزینش بزند. تجربهٔ انسانی تجربهٔ غنی و پیچیده‌ای است که همواره بخش عمده‌ای از آن مغفول می‌ماند؛ و نظریهٔ آرنت معطوف به بازیافت حوزه‌های فراموش شدهٔ آن است. حتی در زبان روزمرهٔ ما لایه‌های پیچیده‌ای از معنا نهفته است که ما از آن‌ها آگاه نیستیم؛ مثلاً واژگانی که ما امروزه به صورت مترادف به کار می‌بریم در گذشته به تجارب گوناگون اشاره داشته‌اند؛ به ویژه در علوم اجتماعی معاصر با ساده و یک‌دست سازی زبان لایه‌های پیچیدهٔ معانی آن را نادیده گرفته‌اند. از این رو وی در آثارش مکرر به ریشهٔ واژه‌ها در یونان و روم قدیم باز می‌گردد. به نظر آرنت در زبان‌های باستانی و جوهی از زندگی نهفته است که اکنون وجود

ندارد. در مقابل، تصورات رایج ما درباره‌ی معنای زندگی و زندگی بهتر و وسایل رسیدن به آن نوپدید و جدید است. هویتی که ما برای خود در نظر می‌گیریم فرآورده‌ای تاریخی و نوظهور است. امروزه ما دستیابی به رفاه را غایت بشر می‌دانیم، در حالی که مثلاً در یونان باستان حضور در زندگی عمومی هدف اصلی انسان و رفاه جسمانی و اجتماعی فقط وسیله‌ای برای رسیدن بدان بوده است. در جهان مدرن، «با رشد سرطانی بخش فایده‌گرایی وجود انسان»^۱، آدمی از چنان هدفی دور شده و آن را فراموش کرده است و حتی واژه‌ی روشنی برای بیان آن تجربه‌ی تاریخی ندارد. از این رو واژه‌ها به منزله‌ی گنجینه‌ی تجربه‌های تاریخی انسان اهمیت بسیار دارند.

تاریخ نیز مخزن تجارب پیچیده‌ی انسانی است، حال آن‌که فرهنگ جاری فقط بخش محدودی از آن را باز می‌نماید و بقیه را به فراموشی می‌سپارد. فرهنگ مدرن صرفاً قسمتی کوچک از کلیتی پیچیده و فراگیر است. آرنت سنت تفکر سیاسی را یکی از عوامل اصلی تحدید تجربه‌ی انسانی و فراموشی تجارب گذشته‌ی نهفته در زبان می‌داند. سنت فلسفه‌ی سیاسی غرب از آغاز با مجرداندیشی^۲ و فلسفه‌گرایی به یکی از عناصر عمده‌ی تجربه‌ی انسانی، یعنی تجربه‌ی سیاسی، توجه نکرد. در نتیجه، عالم سیاست جهانی غیراصیل شناخته شد که تنها در پرتو جهان‌اصیل مثل و ماهیات ممکن بود معنایی داشته باشد. پس انسان از خود به دور افکنده شد. واژگانی که در این سنت رایج شد حقیقت حیات سیاسی، عمل انسان و حوزه‌ی عمومی آن را منعکس نمی‌کرد. بدین سان در طی تاریخ نه تنها ضرورتاً پیشرفتی حاصل نمی‌آید، چه بسا عرصه‌هایی از تجربه‌ی اصیل و راستین آدمی نیز فراموش شود؛ مثلاً آزادی به معنای عمل آزاد فرد در زندگی عمومی و در میان همگنان، که در تجربه‌ی یونانی پدیدار شده بود، (با حفظ همان واژه) جای خود را به آزادی می‌دهد که معنایش عقب‌نشینی فرد به درون عرصه‌ی خصوصی زندگی است. «امروزه زیستن به شیوه‌ای کاملاً خصوصی یعنی محرومیت از اموری که لازمه‌ی حیات واقعی انسان است»^۳ در سنت فلسفه‌ی سیاسی غرب، آزادی یا در قالب سنت فلسفی مابعدالطبیعی و ضدسیاسی و یا در سنت مذهبی مطرح شده است؛ و به همین علت، ویژگی اصلی و سیاسی خود را، که به عمل در عرصه‌ی حیات عمومی مربوط می‌شود، از دست داده است. در نتیجه، تجربه‌ی

۱. توتالیتاریسم، ص ۱۰۸.

2. abstract thinking

3. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago U.P. 1958, p. 253.

عملی آزادی روی هم رفته نادیده مانده است؛ در حالی که واژه آزادی همچنان به صورتی کلی به کار می‌رود، و مصادیق تاریخی خاصی را دربردارد که هریک نیازمند واژه‌ای از آن خود است. پس سنت فلسفه سیاسی غرب با گرایش انتزاعیش تجربه سیاسی آزادی را درست باز ننموده و تعبیر نکرده است؛ و در نتیجه برای انسان در حیات عمومی گمراه کننده بوده است. به نظر آرنت، مارکسیسم تا اندازه‌ای توانست دوباره به جای عقل انتزاعی به کار انسان در عرصه حیات فعال ارزش بدهد؛ لیکن باز هم مسئله عمل سیاسی انسان نادیده ماند. به نظر او مارکسیسم نیز، مانند لیبرالیسم و علوم اجتماعی غربی، یکی از جریان‌های فکری و روشن‌فکرانه‌ای است که در منطق آن‌ها انسان نه موجودی آزاد بلکه شیئی است تابع فرایندهای اجتناب‌ناپذیر و قوانین آهنین تاریخ. بنابراین آرنت میان طبیعت و جهان انسانی به نحوی ارزش‌گذارانه تمیز می‌دهد. زندگی انسانی با فاصله گرفتن از طبیعت تحقق می‌یابد؛ و با آزادی عجین است. آزادی نیز مستلزم خودجوشی و عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما امروزه با ظهور رفاه به منزله سعادت و به جای آزادی در عرصه عمل عمومی، اقتصاد به سیاست حمله‌ور گردیده و سیاست جزو زندگی خصوصی و خانوادگی شده است.^۱

ریشه‌های توتالیتراریسم

آرنت در کتاب ریشه‌های توتالیتراریسم در پی فهم دو واقعه هولناک سیاسی در قرن بیستم، یعنی نازیسم و استالینیسم، است و الگوی دولت توتالیترا را با آمیزش ویژگی‌های این دو نظام سیاسی به دست می‌دهد؛ هرچند بیش‌تر به تحلیل نازیسم و گرایش‌های نژادپرستانه آن می‌پردازد. توتالیتراریسم در قالب نازیسم و استالینیسم پدیده‌ای مدرن است؛ و ریشه‌های آن را باید در تحولاتی تاریخی و فرهنگی جست. که به پیدایش جامعه مدرن انجامید. مهم‌ترین ویژگی‌های توتالیتراریسم قرن بیستم، از جمله امپریالیسم و نژادپرستی و یهودستیزی و کوره‌های آدم‌سوزی، در این کتاب بررسی می‌شود.

از دیدگاه آرنت توتالیتراریسم با حکومت استبدادی و خودکامه و دیکتاتوری‌های قدیم و جدید ماهیتاً تفاوت دارد. حکومت توتالیترا خودکامه و غیرقانونی نیست، بلکه حکومت نوعی قانون است. نظام‌های استبدادی بی‌قانون‌اند، و در آن‌ها اراده‌ای خودسر حکومت می‌کند؛ درحالی که ویژگی اصلی توتالیتراریسم انکار هرگونه جایگاه برای اراده

1. *ibid.* p. 38-39; (*The Political Thought of Hannah Arendt*, p. 1-15).

انسانی است. توتالیتراریسم اجرای قانون طبیعت یا تاریخ است؛ و از این دیدگاه، خواست‌ها و نیات فردی ربطی به مبارزه نیروهای تاریخی ندارد. «درست است که توتالیتراریسم همه قوانین موضوعه را نادیده می‌گیرد... اما با این همه، بدون راهنمایی قانون و تنها از روی خودسری عمل نمی‌کند؛ زیرا ادعا دارد که از قوانین طبیعت یا تاریخ، که همه قوانین موضوعه باید از آن‌ها نشئت گرفته باشد، اطاعت می‌کند... قانونیت توتالیتر... قوانین تاریخ و طبیعت را مستقیماً بر نوع بشر اعمال می‌کند.^۱» فرمانروایان توتالیتر... مدعی‌اند که فقط قوانین تاریخی یا طبیعی را اجرا می‌کنند.^۲ بدین سان اقتدارگرایی با سلطه توتالیتر فرق دارد، زیرا اقتدارگرایی آزادی را محدود می‌سازد، در حالی که توتالیتراریسم در پی الغای آزادی است.^۳

خسونت‌های توتالیتراریسم فقط با رجوع به خصالت قانونی و ایدئولوژیک آن فهمیدنی است. ستم‌های نازیسم صرفاً ناشی از نفع طلبی نازی‌ها و خشم نامحدود ایشان نبود. درحقیقت، این‌ها خارج از چهارچوبی ایدئولوژیک، که خود نیز کلاً موهوم است، معنا نمی‌دهد. شاخص تمیز بی‌رحمی‌های نظام توتالیتر از نظام‌های خودکامه این است که به نام کاربرد عقلانی نظریه‌ای کلی صورت می‌گیرد. فرض بر این است که نیرویی در ورای اراده انسان‌ها وجود دارد که، مثلاً در قالب تنازع نژادی، پیشاپیش کردار و کنش قربانیان و شکنجه‌گران - هر دورا تعیین می‌کند. در چارچوب ایدئولوژی توتالیتر هر عملی، هر قدر غیرانسانی و نفرت‌انگیز، تابع اصول کلی مقبول است. بنابراین کشتار یهودیان در آلمان صرفاً ناشی از برتری نژادی تلقی می‌شد. این‌گونه است که در ایدئولوژی‌های توتالیتر جنون جمعی ممکن می‌شود و عقل سلیم از میان می‌رود. در دوران نازیسم اکثر مردم آلمان، به اشکال گوناگون، یا مجری سر به راه طرح‌های شوم و بی‌رحمانه هیتلر بودند یا بدون مقاومت آن‌ها را تحمل می‌کردند. بدین سان رژیم‌های تبه‌کار و توتالیتر هیتلر و استالین از حمایت توده‌ای برخوردار بودند؛ و پیروانی از خود گذشته و فداکار داشتند؛ و نکته اصلی بحث آرنت نیز همین است.

جنبش‌های توتالیتر محصول توده‌ای شدن جامعه و ذره‌ای شدن فرد در عصر ماست. «عامل تکان‌دهنده در پیروزی توتالیتراریسم همان بی‌خویشی هواداران این جنبش است.^۴ در هر جا توده‌هایی وجود داشته باشند که به عللی به سازمان سیاسی اشتیاق پیدا کرده‌اند

۱. توتالیتراریسم، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. همان، ص ۳۱۶-۳۱۷.

۳. همان، ص ۲۱۰.

۴. همان، ص ۲۴.

وقوع جنبش‌های توتالیتیر ممکن است.^۱ هدف جنبش‌های توتالیتیر سازمان‌دادن به توده‌هاست ... نه سازمان‌دادن به طبقات، چنان‌که احزاب طبقاتی و قدیمی دولت‌های ملی اروپایی در نظر داشتند.^۲ برعکس، «فروپاشی نظام طبقاتی، یعنی تنها نظام قشربندی اجتماعی و سیاسی دولت‌های ملی اروپا، که بی‌گمان از رویدادهای مهیج در تاریخ اخیر آلمان بود؛ برای پیدایش نازیسم بسیار مساعد بود.^۳ توده‌ها از میان تکه‌پاره‌های جامعه‌ای شدیداً ذره‌ذره شده رشد کرده بودند. ویژگی اصلی انسان توده‌ای... انزوا و نداشتن روابط اجتماعی به‌هنگار^۴ [بود. بنابراین] جنبش‌های توتالیتیر سازمان‌های توده‌ای متشکل از افراد جدا از هم است. در مقایسه با جنبش‌ها و احزاب دیگر، ویژگی آشکار جنبش توتالیتیر این است که از فرد فرد پیروانش وفاداری تام، نامحدود، بی‌چون و چرا، و تغییرناپذیر می‌خواهد^۵؛ [زیرا] وفاداری تام... را تنها می‌توان از انسان کاملاً منزوی چشم داشت، انسانی که هیچ‌گونه پیوند اجتماعی با خانواده و دوستان و آشنایان ندارد.^۶» معیار تمیز توده‌های عصر جدید از توده‌های اعصار پیش، از دست رفتن ایمان به روز قیامت است. در نتیجه، توده‌های جدید به هر چه وعده بهشت ساخته انسان بدهد جذب می‌شوند.^۷ توتالیتاریسم در نتیجه تخریب عرصه عمومی پیدا می‌شود؛ و راهی نشان می‌دهد برای گریز از تنهایی انسان توده‌ای و بی‌جهان به جهان قطعیت و ایمان؛ و انسان را از جهان واقعی به دنیای افسانه می‌برد. توده‌های مدرن به هیچ واقعیت تجربی‌ای باور ندارند؛ و به چشم و گوششان بی‌اعتمادند؛ و تنها به تخیلات خود ایمان می‌آورند.

جنبش‌های توتالیتیر ایدئولوژیی یک‌پارچه عرضه می‌دارند که بیش‌تر متناسب با نیازهای ذهن انسان توده‌ای است تا مطابق با واقعیت. در سایه این ایدئولوژی توده‌های بی‌ریشه از تکان‌های زندگی واقعی مصون می‌مانند. ایجاد هراس و تبلیغات لازمه ایدئولوژی توتالیتیر است. «تبلیغات و ارباب دو روی یک سکه را باز می‌نماید.^۸ در جهان توتالیتیر، توده‌های بی‌ریشه از راه تخیل محض احساس امنیت می‌کنند و از ضربات بی‌پایانی که زندگی و تجارب واقعی بر انسان و آرزوهایش وارد می‌کند رهایی می‌یابند. نیروی تبلیغات توتالیتیر... در توانایی آن در بستن درهای واقعیت به روی توده‌هاست.^۹

۲. همان، ص ۳۶.

۴. همان، ص ۵۳.

۶. همان، ص ۶۵.

۸. همان، ص ۹۷.

۱. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۴۴-۴۵.

۵. همان، ص ۶۴.

۷. همان، ص ۲۸۳.

۹. همان، ص ۱۱۹.

ارعاب، حتی پس از آن‌که رژیم‌های توتالیتر به اهداف روان‌شناختی‌شان دست می‌یابند، همچنان ادامه می‌یابد؛ وحشت واقعی ارعاب در این است که بر مردمی یک‌سره مطیع حاکم می‌شود.^۱ [قدرت توتالیتر] می‌کوشد تا انسان‌ها را به گونه‌ای سازمان دهد که تکثر و تمایز نامحدودشان از بین برود و کل انسانیت به صورت فردی واحد در آید.^۲ هدف هراس‌انگیزی ساختن انسانی جدید است. هراس موجب می‌شود که قانون کلی طبیعت، تاریخ و یا مذهب در بین انسان‌ها تحقق یابد. هراس دو کار عمده می‌کند: یکی این که فضای رابطه میان انسان‌ها را نابود می‌سازد؛ و دوم این‌که با استفاده از ایدئولوژی و بسیج اراده‌های فردی، برای تحمیل منطق ایدئولوژی بر خرد فرد، رابطه انسان با واقعیت را ویران می‌سازد. هراس، برخلاف قانون که ناهی است، آمر است؛ یعنی می‌گوید چه باید کرد تا موافق میل تاریخ، طبیعت، یا خدا باشد. بنابراین به‌طور کلی جنبش‌های توتالیتر طبقاتی و متبنی بر منافع شخص نیست؛ و از همین رو برق‌آسا منقرض و ناپدید می‌شود. توتالیتریزم جنبش توده‌هایی است که منافع مشترک مشخصی ندارند و تنها تجربه مشترک آنان بی‌هنجاری، احساس ناچیزی، سرگستگی، و گسیختگی است. همین تجربه مشترک آنان را به دامان جنبش فراگیر و هویت‌بخش توتالیتریزم می‌اندازد. بدین سان به نظر آرنت، برای فهم توتالیتریزم باید به روان‌شناسی اجتماعی توده‌ها روی آورد. جنبش توتالیتر توده‌های پراکنده و منزوی را سازمان می‌دهد؛ و وفاداری کامل آنان را جلب می‌کند ایدئولوژی غیرعقلانی جنبش توتالیتر و مبانی آن را که فایده‌گرا نیست تنها برحسب روان‌شناسی توده‌ها می‌توان توضیح داد. نیاز توده‌های گسیخته به همبستگی و جماعت و توضیحی ساده درباره‌ی کل امور، در ایدئولوژی توتالیتریزم پاسخ می‌یابد. هماهنگی کامل اسطوره‌های ایدئولوژیک پیچیدگی و پیش‌بینی ناپذیری ناخوشایند واقعیت را پنهان می‌دارد. به‌طور کلی گریز توده‌ها از واقعیت به اسطوره و خیال محصول از بین رفتن بافت روابط اجتماعی است، روابطی که پشتوانه‌ی واقع‌بینی و عقل سلیم است. انسان توده‌ای واقع‌گریز و اسطوره‌گراست و ماده‌ی خام لازم برای توتالیتریزم و ایدئولوژی آن را تشکیل می‌دهد. در این اوضاع است که اسطوره‌های نژادی و قومی و طبقاتی باورکردنی می‌شود. به نظر آرنت، دروغ‌های باورکردنی رشته پیوند جنبش و سازمان توتالیتر است: «وقتی دروغ‌گویی در مقیاسی عظیم و سازمان‌یافته بر حیات جامعه‌ای مسلط می‌شود، خطر ظهور دولت توتالیتر پدید می‌آید. [رهبران توتالیتر

۱. همان، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۲۶۷.

می‌توانند] «برای پشتیبانی از دروغ‌هایشان توده‌ها را به صورت واحدی جمعی و باشکوه سازمان دهند.»^۱ در رژیم‌های توتالیتار «ابعاد عظیم جنایت اثبات بی‌گناهی قاتلان را از طریق دروغ‌گویی آسان‌تر می‌کند و باور گفته‌های راست قربانیان را دشوارتر می‌کند.»^۲ اما باورهای مردمی لزوماً برای سودجویی بسیج نمی‌شود. نازی‌ها درست در دوران افزایش احتمال شکست در جنگ منابع خود را صرف اجرای ایدئولوژی نازیسم کردند. «بی‌شکلی دولت توتالیتار، نادیده گرفتن منافع مادی در این دولت، وارستگی آن از نفع‌طلبی، و نگرش‌های ضد فایده‌گرایانه‌اش بیش از هر عاملی پیش‌بینی سیاست معاصر را ناممکن کرده است.»^۳ [نازی‌ها] در گرماگرم جنگ و با وجود کم‌بود مصالح ساختمانی و وسائل حمل و نقل، کارخانه‌هایی عظیم و پرهزینه برای نابودی انسان‌ها برپا می‌کردند.^۴ بعلاوه، رهبران توتالیتار نه بازیگران بی‌رحم بازی قدرت‌اند و نه انسان‌هایی در پی مصالح شخصی یا حزبی یا ملی؛ بلکه صرفاً دربند جهان افسانه‌های ایدئولوژیک خودند. دشمن‌تراشی لازمه سرزندگی جنبش توتالیتار است. یهودیان و لهستانی‌ها، کولاک‌ها و تاتارها به ترتیب دشمنان عینی نازیسم و استالینیزم تلقی می‌شدند؛ یعنی دشمنانی که شخصاً بی‌گناه بودند، ولی در زمره گروه‌هایی بودند که به حکم تاریخ دشمن جنبش به شمار می‌رفتند. در دیگر نظام‌های خودکامه فرد باید عمل خصومت آمیزی انجام داده باشد تا دشمن حکومت تلقی شود؛ اما در این‌جا فرد، قطع نظر از عمل و اندیشه‌اش، پیشاپیش در جاده انحرافی تاریخ افتاده است. از سوی دیگر، توتالیتاریسم می‌کوشد کل تنوعات انسانی را آزمون بردارد و انسان را به قالب فکری واحدی محدود کند. ایجاد هراس مهم‌ترین وسیله رسیدن به چنین هدفی است. اردوگاه‌های کار اجباری و نگهداری اسیران و مراکز آدم‌سوزی جای گروه‌های غیرخودی بود - کسانی که به طور کلی خارج از قانون و فاقد حق به‌شمار می‌رفتند و حتی مجرم به معنای عادی تلقی نمی‌شدند، مجرم دست‌کم به سبب ارتکاب جرمی خاص که مجازاتی معین دارد محکوم می‌شود.

چنان‌که دیدیم به نظر آرنت، توتالیتاریسم و واقع‌گریزی و اسطوره‌گرایی آن بازتاب تنهایی توده‌هاست که خود نتیجه تحولات تاریخی مهمی است - تحولاتی که به بی‌ریشگی، انزوا، و گسیختگی توده‌های عظیم مردم انجامیده است. سلطه توتالیتاری در شرایط احساس تنهایی ممکن می‌گردد؛ و این احساس در عصر ما بیش از هر زمان

۱. همان، ص ۸۴.

۲. همان، ص ۲۷۰.

۳. همان، ص ۲۳۳.

۴. همان، ص ۲۷۹.

گسترش یافته است، چرا؟

آرنت در پی تشریح تجاربی است که اندیشه و عمل توتالیتری را ممکن ساخته است. در جهان مدرن احساس پریشانی و بی‌ریشگی زمینه پیدایش نگرش‌های توتالیتر را، که درون‌مایه و جوهر توتالیترایسم است، فراهم ساخت. توتالیترایسم فقط به نهادهای حکومتی مربوط نمی‌شود، و با نفسانیات توده‌های پیرو پیوندی عمیق دارد. توتالیترایسم بدون وجود پیروان سر به‌راه و مخلص ناممکن است. در این میان نقش مکمل عواملی چون گسترش یهودستیزی در غرب و رشد امپریالیسم در اواخر قرن نوزدهم نیز بررسی شده است. تحول در دولت ملی و هویت فرد محور اصلی استدلال اوست. به نظر آرنت توتالیترایسم وقتی ممکن شد که از یک سو دولت ملی به مفهوم سنتی آن، که ساختار حقوقی و ارضی با ثباتی داشت درهم شکست و تمایلات امپریالیستی ظاهر گردید؛ و از سوی دیگر، افراد به نحو فزاینده‌ای هویت خود را نه با شهروندی دولت ملی، بلکه با عضویت در مقولات موهومی مانند نژاد تعریف کردند. بدین سان جایگاه امپریالیسم و نژادپرستی در پیدایش توتالیترایسم آشکار می‌شود. آرنت درباره این که چرا یهودستیزی از ارکان نازیسم است استدلال می‌کند که یهودیان رابطه ویژه‌ای با دولت ملی داشتند و حمله به آنان جزئی از هجوم به ساختار دولت ملی بود. یهودیان به نهاد دولت ملی شبیه بودند، زیرا به هیچ طبقه‌ای متعلق نبودند؛ همچنان که دولت‌های ملی اروپایی ماهیتی غیرطبقه‌ای داشتند و فراتر از طبقات عمل می‌کردند. بعلاوه، یهودیان رابطه خاصی با دولت ملی داشتند؛ یعنی چون بانکدار و صراف بودند دولت از آنان استفاده و حمایت می‌کرد. در امپراتوری کثیرالملله اتریش - مجارستان نیز یهودیان با نهاد دولت ملی همبسته بودند؛ و در نتیجه، هدف حمله طبقات مختلف در ملیت‌ها یا در دولت ملی بودند. در اواخر قرن نوزدهم وقتی گروه‌های ضد دولتی ظاهر شدند، حمله به یهودیان آغاز شد؛ چون صاحب امتیازات و نفوذ مخفی بودند. پس به‌طور کلی یهودستیزی جزئی از ضدیت انقلابی با ساختار دولت ملی بود. بعلاوه، در اواخر قرن نوزدهم یهودیان در نتیجه افزایش تحرک اجتماعی می‌خواستند که در جوامع اروپایی جذب و پذیرفته شوند؛ اما تنها راه جلب توجه عموم به این مسئله اظهار آشکار یهودیتشان بود. آنان برای جلب نظر عامه و تسهیل روند پذیرش خود در اجتماع می‌بایست لاجرم و ناخواسته یهودیت خود را گوشزد می‌کردند. جریان‌های ضدیهود هم متقابلاً یهودیت را ذاتی یهودیان تلقی کردند؛

و بدین سان تمایز قومی فزونی گرفت.^۱

علاوه بر این‌ها بر طبق استدلال آرنت، توتالیتاریسم محصول بازگشت و احیای گرایش‌های امپریالیستی در اواخر قرن نوزدهم بوده است. در نتیجه آن، شکل سیاسی دولت ملی تضعیف شد؛ و در عین حال نژادپرستی به صورت روشی جدید برای ایجاد وحدت میان توده‌های گسیخته ظاهر گردید. ریشه‌های اولیه این گرایش را می‌توان در جنبش‌های پان‌اسلاویسم و پان‌ژرمنیسم یافت. نکته مهم این که امپریالیسم، نژادپرستی، و جنبش‌های فراقومی ادامه طبیعی ناسیونالیسم نبودند؛ بلکه کاملاً برعکس، در مخالفت با ناسیونالیسم و ساخت دولت ملی ظاهر شدند. ظهور امپریالیسم بدین معنا نتیجه ورود اهداف و شیوه‌های فکر اقتصادی در سیاست بوده است. هدف توسعه طلبی امپریالیسم صرفاً اقتصادی بود. تجربه امپریالیسم سابقه کاربرد ابزارهای اجبار به صورت گسترده را برای دولت‌های اروپایی ایجاد کرده بود؛ و همین پیشینه بعدها در خود اروپا کارساز افتاد. به نظر آرنت توسعه امپریالیسم به شکل غیرسیاسی آن منتج از ظهور سیاسی بورژوازی بوده است. پیش‌تر، دولت ملی فراطبقاتی بود؛ و بورژوازی در آن دوران به زندگی سیاسی علاقه‌ای نداشت؛ اما امپریالیسم در نیمه دوم سده نوزدهم بورژوازی را به صحنه سیاسی آورد. با توسعه امپریالیسم سرمایه اضافی و انسان‌های اضافی (کسانی که در نتیجه رشد سرمایه‌داری موقعیتشان را در جامعه از دست داده بودند) به مستعمرات صادر شدند؛ اما در آلمان و روسیه، که مستعمرات خارجی نداشتند، انسان‌های اضافی در داخل ماندند؛ و بدین ترتیب نطفه جنبش‌های توتالیتار به وجود آمد.

نژادپرستی نوع تازه‌ای از جماعت را ایجاد می‌کرد که جانشین جماعت دولت ملی می‌شد. آرنت نشان می‌دهد که میان ناسیونالیسم و نژادپرستی هیچ نسبتی وجود ندارد؛ بلکه برعکس، مفهوم ملیت موجب ترکیب نژادها در دولت ملی می‌گردد و یا مرزهای ملی افراد متعلق به یک نژاد را از هم دور می‌سازد. ریشه نژادپرستی را باید در امپریالیسم جست که با گسترش آن نژادها در برابر هم قرار گرفتند و زمینه نژادپرستی فراهم آمد. رویارویی انسان‌های اضافی اروپا، که جهان دولت ملی را از دست دادند، با اقوام آفریقایی و آسیایی علت اصلی نژادپرستی بود. نژادپرستی از احساس متکی نبودن به سرزمین و ملت در میان انسان‌های اضافی اروپا پدیدار شد. آنان در مستعمرات نه در چارچوب دولت ملی، بلکه در مرزهای نژادی خیالی می‌زیستند. عامل پیوند و نی

ایشان، به جای سرزمین و فرهنگ، خون و رابطهٔ قبیله‌ای شد. همین بی‌ریشگی و فقدان جماعت و سرزمین ویژگی اصلی تفکر نژادپرستانه است. توده‌هایی که در اروپا جذب نظریه‌های نژادپرستانه شدند نیز به همین سان بی‌ریشه و بی‌جماعت شده بودند. امپریالیسم انگلیس ساختار دولت ملی را از میان نبرد. در نتیجه، توتالیتریزم در آن کشور پدیدار نشد؛ هرچند خود بزرگ‌ترین قدرت امپریالیستی بود. اما در آلمان و روسیه گرایش‌های امپریالیستی پدید آمد و به ساختار دولت ملی و ناسیونالیسم آسیب رساند. پان اسلاویسم و پان ژریسم جنبش‌هایی امپریالیستی بودند؛ و مانند امپریالیسم برون‌مرزی هدفشان توسعهٔ بی‌حد و حصر بود؛ و از همین رو با دولت ملی در تعارض قرار گرفتند. ایدئولوژی این جنبش‌ها نژادپرستی بود نه ناسیونالیسم. آرنت نژادپرستی این جنبش‌ها را ناسیونالیسم قبیله‌ای می‌خواند؛ و از ناسیونالیسم به معنای واقعی و تاریخی آن تمیز می‌دهد. ناسیونالیسم به معنای درست آن با سرزمین، فرهنگ، تاریخ، و نهادهای اجتماعی سروکار دارد؛ در حالی که نژادپرستی به ویژگی‌های به اصطلاح درونی فرد نظر دارد و از بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌تاریخی، و بی‌فرهنگی تغذیه می‌کند؛ و از این رو بی‌شکل است و برای توده‌های گسیخته و بی‌ریشه جذابیت دارد. ناسیونالیسم یهود نیز همین ویژگی‌ها را داشت، یعنی قبیله‌ای و بی‌سرزمین و بی‌شکل بود؛ و برطبق استدلال آرنت، جنبش‌های پان‌ژرمنیسم و پان‌اسلاویسم خواست آرمانی خود را در آن منعکس می‌دیدند؛ و از همین رو به مقابله با آن برخاستند. بدین سان امپریالیسم و نژادپرستی در هر جا که سنت دولت ملی ضعیف بود جانشین ناسیونالیسم شد. چون حقوق فردی تنها در اجتماع مبتنی بر دولت ملی پس از انقلاب فرانسه تضمین شده بود؛ توتالیتریزم، که در سرزمین‌های فاقد سنت دولت ملی پدیدار می‌شد، طبعاً فاقد پیشینهٔ حقوق فردی بود.^۱

چنان‌که دیده‌ایم، از مفاهیم اصلی اندیشهٔ آرنت مفهوم زاید بودن است که در مقدمهٔ انسان‌های اضافی ذکرش گذشت. مفاهیم دیگری چون بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌دولتی، بی‌خودی، بی‌خانمانی و، تنهایی همگی با این مفهوم اصلی پیوند دارند. موجبات پیوستن به جنبش‌های توتالیتر این‌ها بود: بی‌ریشگی ماجراجویان استعمار و امپریالیسم، بی‌دولتی برخی از اقوام اروپای شرقی، ناسیونالیسم قبیله‌ای یهودیان، و به‌ویژه ریشه‌کن شدن توده‌های عصر مدرن از متن جامعه و زندگی گروهی به‌واسطهٔ تحولات اجتماعی و اقتصادی که باعث شد در امواج جامعهٔ توده‌ای درافکننده شوند. تنهایی و بی‌خانمانی

1. *The Political Thought of Hanna Arendt*, pp. 26–37.

سرچشمه خیال پردازی و توهم است؛ و اسطوره‌های جمعی از آن‌ها سیراب می‌شود. آرنت به نقل از لوتر می‌گوید: «انسان تنها همیشه از مقدمات بی‌بنیاد نتایج مطلوب خود را می‌گیرد.» در واقع آرنت انواعی از تنهایی را از هم تمیز داده است: اول، تنهایی مثبت و به معنای با خود بودن^۱ که تفکر به‌طور کلی در این نوع تنهایی صورت می‌گیرد؛ دوم، تنهایی به معنای منزوی بودن یا با دیگران نبودن^۲ که نتیجه نابودی حوزه سیاسی و عمومی زندگی در دولت‌های خودکامه و اقتدارطلب (نه توتالیترا) است؛ و سوم، تنهایی به معنای با خود نبودن و با دیگری نبودن^۳ هر دو، که ویژگی انسان توده‌ای در جامعه توتالیترا است. تنهایی نوع سوم ویژگی توده‌های عظیم قرن بیستم است؛ و توتالیتاریسم نیز پاسخی است برای رهایی انسان‌ها از این وضع.

شاید در پایان این بخش بتوان گفت که آرنت فقط در مقام یهودی می‌توانسته احساس تنهایی و اضافی بودن انسان را همراه با خصلت ماجراجویی، بی‌خانمانی و دنیایی از امکانات را که در سرزمینی بیگانه به روی مهاجری غیرمسئول گشوده است به خوبی دریابد.

وضع بشری

آرنت اندیشه‌هایی را که در کتاب توتالیتاریسم ضمنی و خام عرضه کرده بود در اصلی‌ترین کتاب فلسفی‌اش، یعنی وضع بشری، روشن و رسا بیان کرده است. او در این کتاب می‌کوشد با رجوع به تجربه انسان تفسیری پیچیده‌تر از وضع بشری به دست دهد و، به‌ویژه با اشاره به تجربه انسان در اعصار گذشته، دیگر امکانات انسان را باز نماید. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، آرنت از زبان به‌منزله تجربه بشری در این خصوص بهره بسیار گرفته است. زبان و واژگانش حاوی انبوهی از تجارب ممکن است؛ و نظریات هیچ‌گاه آن تجارب را کاملاً باز نمی‌نمایند. واژگان حاوی خاطره جهان‌هایی تجربه‌ای‌اند که زمانی زنده و پویا بوده‌اند. هر واژه، تاریخی پیچیده و گوناگون دارد. زبان فرهنگ‌های تاریخی منبع تجارب آن فرهنگ‌هاست؛ و تجربیاتی را می‌نماید که زبان و واژگان ما ممکن است دیگر بازنمایند. پس برای دریافت وضع بشری باید به زبان‌های گذشته و باستانی رجوع کرد. از همین رو وی مکرر به زبان‌ها و فرهنگ‌های یونانی و رومی اشاره می‌کند.

1. solitude

2. isolation

3. loneliness

موضوع بحث او در این کتاب اشکال فعالیت انسانی است که به نظر او سنت سراسر فلسفی غرب به آن اهمیت نداده و در عوض، اندیشه را از عمل برتر شمرده است. وی سه وجه فعالیت بشر را از هم تمیز می‌دهد: یکی تلاش برای معاش^۱، دوم کار خلاق^۲، و سوم عمل^۳.

منظور آرنست از تلاش برای معاش مجموعه فعالیت‌هایی است که لازمه تأمین معیشت و تداوم بقای آدمی است. تلاش برای معاش فعالیتی است روزمره که محدود به انسان نیست، حیوانات نیز تغذیه و تولید مثل می‌کنند. در این عرصه، انسان نیز چون حیوان اسیر ضرورت‌های زیستی خویش است. البته انسان متمدن‌تر با اختراع وسایل تولیدی پیشرفته‌تر خود را تا حدی از بند این ضرورت طبیعی رها کرده است؛ اما به هر حال تلاش برای معاش ترکیبی از ضرورت و بیهودگی است و دور فاسد تولید و مصرف در آن تکرار می‌شود. حاصل تلاش برای معاش بازتولید مکرر حیات آدمی است که غایتی فراتر از خود ندارد و طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. «نشانه تلاش برای معاش به‌طور کلی این است که هیچ اثری از خود برجا نمی‌گذارد. نتیجه آن به سرعت مصرف می‌شود، همچنان که کوشش لازم برای کسب آن چندان نمی‌پاید.»^۴

در مقابل، کار خلاق فعالیتی است که از طبیعت فراتر می‌رود، بر روی آن عمل می‌کند، آن را تغییر می‌دهد و جهان مصنوعی می‌سازد - جهانی که انسانی و غیرطبیعی است و صرفاً از آن آدمی است و فقط انسان در آن زیست می‌کند. حاصل کار و کوشش انسان به این معنا وسایل، ابزارها، صنایع، تکنولوژی، آثار هنری و غیره است، یعنی چیزهایی که بر طبیعت افزوده می‌شود. بدین سان آدمی با کار و کوشش از طبیعت خارج می‌شود و جهانی انسانی می‌سازد. فرهنگ و تمدن محصول این کار است. محصولات کار خلاق نه برای مصرف، بلکه برای بهره‌برداری به معنایی کلی است. کار خلاق، بر خلاف تلاش برای معاش، دوری و تکراری و مآلاً بیهوده نیست. جهان انسانی فرهنگ و تمدن به تدریج ساخته و انباشته می‌شود. انسان در تلاش برای معاش با حیوانات شریک است؛ اما در کار خلاق از آن‌ها متمایز می‌گردد، زیرا به دلخواه خود در طبیعت دخل و تصرف می‌کند. تلاش برای معاش اجباری و تکراری و بیهوده است، در حالی که کار خلاق فعالیتی است آزادانه و مظهر اختیار آدمی. به نظر آرنست کار خلاق، برعکس تلاش برای

1. labour

2. work

3. action

4. *The Human condition*, p. 76.

معاش، فعالیت ذاتاً فردی است.

عمل عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است، و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار، و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. عمل و جوهری تجربی از زندگی آدمی را در برمی‌گیرد که با آزادی در ارتباط است. در واقع همین مفهوم عمل اساس فلسفه سیاسی آرنت به‌شمار می‌رود. در نگاه پدیدارشناسانه آرنت هر انسانی مبین آغازی تازه در جهان است و می‌تواند طرحی نو درافکند و کاری پیش‌بینی‌ناپذیر کند. مفهوم عمل آزاد آرنت، در مقابل کنش و رفتار مقید در نظر ساخت‌گرایان قرار می‌گیرد که فرد را حامل ساختارها و مجری نقش‌های معین می‌دانند. در عصر حاضر، در علوم اجتماعی رفتارگرا «رفتار جانشین عمل به منزله عالی‌ترین شکل رابطه انسانی شده است»^۱؛ اما به نظر آرنت هرکس موجودی جدید و بی‌نظیر و پیش‌بینی‌ناپذیر است. عرصه عمل آزاد گستره‌ای عمومی و متکثر است که انسان‌ها خود آن را برقرار ساخته‌اند. با این حال هرکس با نگاهی خاص خویش به این عرصه می‌نگرد. از مجموعه اعمال پیش‌بینی‌ناپذیر افراد شبکه‌ای پیچیده از روابط محتمل پدید می‌آید که محصول عمل است؛ و در عمل است که انسان‌ها خودشان را به منزله افرادی بی‌همتا آشکار می‌سازند. نتایج این نوع از فعالیت، برخلاف دو نوع پیشین، بر افراد آشکار نیست؛ و از همین رو عمل فعالیت آزاد است. عمل «تنها فعالیت است که مستقیماً میان انسان‌ها جاری است، بدون آن‌که اشیا یا مواد در آن دخیل باشند»^۲ عامل نمی‌تواند پیامدهای عمل خویش را تعیین و تنظیم کند؛ بنابراین نتیجه عمل را نمی‌توان از نیت او حدس زد. همین نظم‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری عمل آزاد انسان سرشت تاریخ و سیاست را رقم می‌زند. «حتی نوری که زندگی خصوصی و درونی ما را روشن می‌سازد، بالمآل از نور روشن‌تر حوزه عمومی ساطع می‌شود»^۳ طبعاً تنها انسان تاریخ و سیاست دارد. بنابراین عمل خصلتی جمعی دارد؛ و نیازمند عرصه‌ای عمومی است. دولت - شهر یونانی از مظاهر اصلی عرصه عمل عمومی و آزاد بود. «آزادی به منزله پدیدار سیاسی همزمان با ظهور دولت - شهرهای یونان پدید آمد؛ و از زبان هرودت به وضعی تعبیر شد که شهروندان در آن بتوانند بی‌آن‌که کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود داشته باشد با هم زندگی

1. *ibid.* p. 38.

2. *ibid.* p. 9.

3. *ibid.* p. 47.

کنند.^۱ بنابراین سیاست در دولت-شهر یونانی وضع شد؛ زیرا در آنجا فضایی عمومی وجود داشت که عرصه عمل آزاد و عمومی، یعنی عمل سیاسی، شهروندان بود. در آنجا حوزه عمومی و حوزه خصوصی از یکدیگر متمایز بود. خانه در حکم حوزه خصوصی عرصه ضرورت و تلاش برای معاش بود؛ و فقط سروران و برده‌داران از این ضرورت معاف بودند؛ و در حوزه عمومی یا آگورا^۲ با همقطاران خود در زندگی سیاسی شرکت می‌کردند. برخلاف خانوار، عرصه عمومی حوزه آزادی و عمل بود. البته با ظهور استبداد و خودکامگی عرصه عمومی از میان می‌رفت و افراد به عرصه خانواده محدود می‌شدند. حوزه عمومی عرصه عمل، آزادی، گفتار، افتخار، شجاعت، سخن‌آوری، و حتی جنگ‌آوری بود. آرنست پریکلز^۳ و آشیل^۴ در یونان و رهبران انقلاب امریکا را قهرمانان عرصه عمل می‌خواند. سیاست به منزله عرصه عمل صرفاً بازتابی از فعالیت اقتصادی و اجتماعی نیست، بلکه حیاتی جداگانه و خاص خود دارد که نمی‌توان آن را به زندگی اجتماعی و اقتصادی فروکاست. نفس عمل سیاسی مهم‌تر از نتایج و پیامدهای آن است، زیرا ناممکن بودن پیش‌بینی نتیجه عمل از ویژگی‌های ذاتی عمل سیاسی است. در این ویژگی احتمال پیدایش مبادی نو و بی‌سابقه متصور است. از همین رو آرنست عمل انقلابی انسان‌ها را، مثلاً در انقلاب امریکا و در کمون پاریس و در جنبش شوراهای کارگری روسیه، می‌ستاید. چنین مردانی فضاهاى عمومی جدیدی ایجاد کردند؛ و از حضور در صحنه عمومی عمل لذت بردند. بدون آنان تاریخ شکل دیگری می‌یافت. آرنست به نقل از اگوستین قدیس می‌گوید: «برای این که آغازی وجود داشته باشد انسان آفریده شده»^۵

به نظر آرنست امروزه هم امکان عمل آزاد وجود دارد، اما لازمه آن برقراری حوزه‌ای عمومی است که در جامعه مدرن رو به زوال بوده است. به این تعبیر، در دنیای مدرن سیاست رو به زوال است. علت پیدایی سیاست از دیرباز، از زمان یونانیان، تأمین حوزه‌ای عمومی برای عمل بوده است. بدین سان فهم آرنست از سیاست و کارویژه‌های آن با دریافت مدرن رایج در علوم اجتماعی تفاوتی عمیق دارد. در دیدگاه‌های مدرن

۱. انقلاب، ص ۳۹.

2. agora

3. Perikles

4. Achilles

۵. انقلاب، ص ۳۰۵.

کارویژه‌های سیاست عبارت است از: تأمین منافع و رفاه شهروندان؛ حل منازعات و ایجاد سازش و اجماع اجتماعی؛ تأمین نظم و امنیت؛ تمهید شرایط برای رشد اجتماعی افراد؛ آموزش اخلاقی و مدنی و جز آن. در همه این دیدگاه‌ها افراد همچون موضوع فعل کارگزاران سیاسی و پذیرای نقش‌های ساختاری پنداشته می‌شوند. اقتصادی سازی^۱ زندگی سیاسی به تعبیر قدیم یونانی موجب خصوصی سازی آن شده است. «در نتیجه، کل جماعات مدرن به اجتماعات کارگران و کارمندان بدل شد.»^۲ در مقابل، آرنت بر انسان به منزله فاعل و کارگزار عمل آزاد تأکید می‌کند. به نظر او مفعول و کارپذیر شدن انسان محصول ظهور مفهوم جامعه در قرون اخیر بوده است، که به معنای عرصه‌ای خصوصی و جدا از عرصه عمومی عمل سیاسی است و در نتیجه موضوع عمل سیاسی است. با ظهور مفهوم جامعه، تمایز قدیم یونانی میان عرصه خصوصی و عرصه عمومی از میان رفت؛ در تمایز قدیم، خانواده‌های خصوصی به سبب عرصه عمومی وجود داشتند نه بالعکس، چنان‌که در اعصار اخیر با ظهور مفهوم جامعه پیش آمده است. در فلسفه مسیحی مفهوم ارسطویی انسان، یعنی حیوانی سیاسی و مربوط به عرصه عمل آزاد و عمومی، طبعاً به گونه موجودی اجتماعی ترجمان یافت. همچنین سیاست به مفهوم یونانی آن، یعنی فعالیتی آزاد که به فراسوی طبیعت و ضرورت‌های آن می‌رود، به فعالیتی تعبیر شد که هدف آن تأمین نیازها و ضرورت‌های طبیعی زیست آدمی است. پیش‌تر جامعه و اقتصاد (تدبیر منزل) در خدمت سیاست بود، اما اکنون سیاست در خدمت جامعه و اقتصاد قرار می‌گیرد. چنین است بنیاد کل نظریه پردازی سیاسی در ادوار مدرن. سیاست اکنون صرفاً عرصه عمل نیروها و طبقات اجتماعی پنداشته می‌شود که در آن انسان به منزله سوژه جایگاهی ندارد. توتالیتریزم از این حیث فقط یکی از جلوه‌های اصلی سیاست در عصر مدرنیسم است. نظام‌های سیاسی معاصر، خواه توتالیتر خواه غیر از آن، مفهوم سیاست در حکم فضای عمومی عمل آزاد را نابود ساخته و سیاست رفاه‌بخشی را جانشین آن کرده‌اند. در معنای مورد نظر آرنت، سیاست رابطه‌ای عمومی میان افراد آزاد و برابر است؛ و از این رو مقولاتی چون سلطه و حاکمیت، که معمولاً محتوای اصلی سیاست پنداشته می‌شود، از دایره آن خارج می‌گردد. سیاست اصلاً رابطه‌ای میان افراد آزاد و برابر بوده، لیکن اکنون به شکل رابطه‌ای آمرانه میان حاکم و محکوم درآمده است. سیاست با حکومت تفاوتی اساسی دارد. حکومت و سلطه و حاکمیت ماقبل سیاسی است. بنابراین

1. economization

2. *The Human Condition*, p. 42.

لازمه سیاست وجود حوزه‌ای عمومی است نه دستگاه حکومت و حاکمیت.^۱ عرصه‌های عمومی متعدد ممکن است در حول مسائل و موضوعات مشترک گوناگون شکل گیرد یا به سهولت از بین برود.

در سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز، سیاست براساس مفهوم کارِ خلاق تصور شده نه برطبق مفهوم عمل آزاد. در اندیشه قدیم، حکومت در ذیل مفهوم کارِ خلاق و کارشناسی حرفه‌ای قرار می‌گرفت و الگوی اصلی آن مدینه فاضله افلاطون بود که نمونه سیاست‌مدار به منزله کارشناس حرفه‌ای را عرضه می‌کرد - نمونه‌ای که در آن کار خلاق مستلزم وحدت در هدف و کاربرد و مسائل برای رسیدن به آن است. در آنجا سیاست به معنای کردن کاری برای رسیدن به هدفی بود (کار خلاق). برعکس، در اندیشه سیاسی عصر جدید سیاست با مفهوم تلاش برای معاش و تأمین ضرورت پیوند یافت؛ و ابزار رفع نیاز و تأمین رفاه و شادی فرد در عرصه خصوصی شد؛ و بازهم بدین سان از مفهوم راستین خود دور افتاد. در نتیجه، شهروند به شخص خصوصی بدل شد.^۲ در هر دو مورد، نظم و امکان پیش‌بینی اساس سیاست شد؛ حال آن‌که عمل آزاد به مثابه جوهر راستین سیاست نیازمند بی‌نظمی، پیش‌بینی‌ناپذیری، آزادی، و تکرر است؛ و این همه با مفهوم حاکمیت عمیقاً مابینت دارد. پس سیاست به مثابه حاکمیت با سیاست به منزله عمل افراد برابر در عرصه عمومی تفاوت بنیادی دارد. سیاست به معنای اخیر با قدرت تبیینی ندارد، اما آرنست قدرت را به مفهومی خاصی به کار می‌برد: «قدرت فقط هنگامی ایجاد می‌شود ... که افراد برای این که دست به اقدامی بزنند بهم می‌پیوندند.»^۳ در نظر او قدرت با خشونت و توان جسمانی تفاوت اساسی دارد؛ و عبارت از نیرو و عصبیتی است که به واسطه عمل جمعی ایجاد می‌شود. بنابراین قدرت پدیده‌ای منفی نیست؛ و میان قدرت و آزادی نه تنها تعارضی نیست، بلکه رابطه درونی وجود دارد.^۴

چنان‌که اشاره شد، آرنست فهم ویژه‌ای از آزادی دارد که در آن آزادی با امکان عمل در عرصه عمومی و سیاسی یکسان گرفته می‌شود. این معنای آزادی در مقابل تفسیر جدید لیبرالی از آزادی، یعنی رهایی از سلطه و اجبار خارجی، قرار می‌گیرد. در این مفهوم منفی

۲. همان، ص ۱۹۵-۱۹۷.

۱. انقلاب، ص ۲۱۸.

۳. همان، ص ۲۵۱.

۴. در این جا شباهت اندیشه‌های آرنست با اندیشه‌های میشل فوکو درباره قدرت، آزادی، و مقاومت بسیار چشم‌گیر است.

از آزادی (در اندیشه کسانی چون لاک و جان استوارت میل) این مسائل مدنظر است: استقلال عرصه خصوصی فرد؛ مقیدنبودن انسان؛ مداخله نکردن در امور فرد؛ خودمختاری؛ خودسامانی؛ و گزینش آزاد از میان شیوه‌های مختلف زندگی. اما این مفهوم مشکلاتی ذاتی دربردارد، مثلاً هیچ معلوم نیست که در واقع فرد تا چه حد می‌تواند مستقل از دیگران و خودمختار باشد و چگونه عوامل بیرونی ناخودآگاه بر کردار و کنش و منش او اثر می‌گذارد. بعلاوه، آزادی منفی با تلاش برای معاش پیوند دارد؛ و لازمه حراست از زندگی انسان‌ها در مقام کارگر و حمایت از آنان در برابر تعدی حکومت است. در مقابل، درک آرنت از آزادی مثبت است که در آن آزادی نه به حوزه خصوصی، بلکه به حوزه عمومی و عمل جمعی با دیگران مربوط می‌شود. آزادی مثبت امکان عمل در حوزه عمومی است، در حالی که آزادی منفی رها ماندن در عرصه خصوصی است. آرنت در این بحث به فرقی اساسی میان آزادی و رهاسازی قایل است. چنان که قبلاً گفتیم، انسان در عرصه تلاش برای معاش تابع طبیعت است؛ اما در عرصه کار خلاق و عمل از طبیعت فراتر می‌رود و از آن آزاد می‌شود. رهاسازی به آزادکردن انسان از قید و بند طبیعت و مقتضیات آن اشاره دارد؛ و بدین معنا فقط مقدمه آزادی است نه عین آن. انسان رها شده از قید طبیعت از ضرورت تلاش برای معاش رها شده است، اما آزاد نیست؛ یعنی در عرصه عمومی عمل وارد نشده است. چنین فردی ممکن است، در عین رهایی از سلطه طبیعت، در بند حکومت خودکامه‌ای باشد که مجال آزادی به وی نمی‌دهد. البته رهایی از قید حکومت خودکامه نیز آزادی به معنای اصلی نیست، بلکه باز هم فقط شرط آن است. پس «اولاً، آزادی و رهایی یکی نیستند؛ ثانیاً، رهایی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به هیچ رو خود به خود به آن نمی‌انجامد؛ ثالثاً، تصور آزادی که به طور ضمنی در رهایی نهفته است می‌تواند تصویری صرفاً منفی باشد؛ و بنابراین رابعاً، حتی تصور رهایی مساوی با تمنای آزادی نیست.»^۱ خلاصه، رهایی از نیاز و قید و بند آزادی به معنای راستین نیست. آزادی فقط در عرصه عمومی عمل و در فضای عمل سیاسی آزاد آشکار می‌گردد؛ البته این آزادی در عین حال به رهایی از نیاز و خودکامگی بستگی دارد. آرنت مفاهیم آزادی مثبت و منفی، و فرق آزادی و رهایی را در کتاب درباره انقلاب شرح داده است. او در آن کتاب، چنان‌که خواهیم دید، نشان می‌دهد که چگونه خواست توده‌ها برای رهایی از بند فقر و احتیاج و خودکامگی سیاسی بر آزادی مثبت غلبه یافته و آن را از میدان به در کرده

است. خواست رهایی از فقر و نیازمندی زمینه‌ساز جامعه توده‌ای بوده است، در حالی که تحقق آزادی مثبت فقط در جامعه مدنی ممکن است. وی همچنین سیاست در جوامع مدرن را، که عمل درحوزه عمومی نیست و فقط فعالیت پنهان احزاب و گروه‌هاست، خارج از عرصه آزادی و سیاست می‌داند. در نظر او سیاست نیازمند عمومیت است؛ و در سیاستی که تحت سلطه احزاب و گروه‌های متنفذ باشد عرصه عمومی و فرصت برای عمل عمومی کم‌تر پیدا می‌شود. احزاب در دموکراسی‌های فعلی بوروکراتیک و جزم‌اندیش شده‌اند و جزو موانع عمده در گسترش عرصه عمومی به‌شمار می‌روند.

در مقابل این تصویر از وضع بشر است که آرنست تجدد را تجربه‌ای در کژدیدی سرشت انسان تحلیل می‌کند؛ و آن را انحرافی در مسیر زندگی انسان می‌داند. این تحلیل در وضع بشری و نیز در کتاب درباره انقلاب پی‌گیری شده است. بر طبق استدلال آرنست انسان در عصر جدید بی‌جهان شده است. منظور او از جهان همان جهان محصول کار خلاق انسان است که در مقابل طبیعت قرار دارد؛ یعنی جهان خاص و غیرطبیعی انسان که مرکب از فرهنگ، هنر، سنت، مذهب، قانون، و تمدن انسانی به‌طور کلی است. ممیز انسان از حیوان همین جهان مصنوعی است که بدون آن معنای حیات انسانی روشن نمی‌شود. زیستن در چنین جهانی شرط درست‌اندیشی و احساس تعلق و رواج عقل سلیم است؛ و در غیاب آن ایدئولوژی‌های خیالی و واهی از نوع نژادپرستی رواج می‌یابد. انسان بی‌جماعت و بی‌جهان پیامد انسان توده‌ای و ذره‌گونه‌ای است که مستعد پذیرش ایدئولوژی‌های توتالیتراست. «از جهان بیگانگی، نه از خودبیگانگی چنان‌که مارکس می‌گفت، ویژگی عصر جدید بوده است.»^۱ در نتیجه، حوزه عمومی رو به افول رفته و به جای آن، نگرانی درباره نفس گسترش یافته است. بدون چنین جهان و جماعتی انسان‌ها موضوع مشترکی برای اندیشیدن ندارند؛ و در نتیجه، تفکر خیالی واهی و بی‌پایه می‌شود. در عصر جدید، به‌علت تحولات بنیادی و مستمر، انسان جهان و جماعت مشترک و پایدار خود را از دست داده و در وضع بی‌جهانی گرفتار آمده است؛ و در نتیجه، احساس امنیت و معنا و واقعیت را نیز از دست داده است. «جنبش‌های توده‌ای ایدئولوژیک مدرن نیز طرز فکری بی‌جهان دارند.»^۲ انسان بی‌جهان، انسان بی‌مکان و بی‌جماعتی است که جای خاصی در جهان ندارد تا در آن پنهان شود. در غیاب این جهان، انسان دوباره به دنیای زندگی خصوصی و درونی و عرصه طبیعت و تلاش برای معاش درافکنده می‌شود.

1. *The Human Condition*, p. 231.2. *ibid.* p. 233.

به عبارت دیگر، انسان از عرصهٔ سیاست، عمل و کار خلاق، به عرصهٔ جامعه، زندگی خصوصی، بازمی‌گردد. جامعه در مفهوم مدرن آن صرفاً مظهر وحدت انسان‌ها به حکم اشتراک آنان در نوع انسانی است؛ و پیوندی با جهان مصنوع انسان و حوزهٔ عمومی عمل ندارد. جامعه شکل بزرگتر خانواده است؛ و در عصر ما تنها مشغلهٔ آن همان مشغلهٔ زندگی خصوصی، یعنی تلاش برای معاش، است. به عبارت دیگر، جامعه همان اقتصاد و محصور به علایق اقتصادی است. اعضای جامعه (طبیعی) برحسب منافع خود به گونه‌ای یکسان رفتار می‌کنند؛ و خصلت فردی خود را از دست می‌دهند. جامعه بدین معنا فرآوردهٔ تاریخ جدیدی است که بر اثر سلطهٔ اقتصادی و سیاسی بورژوازی پدید آمده است و در آن هم‌نوایی اجتماعی فرد و فردیت و عمل آزاد فردی را منکوب کرده است. جامعهٔ طبیعی به این معنا اول در نهاد خانوادهٔ پدرسالار، سپس در مفهوم ملتی که دولت مطلقه ایجاد کرد، پس از آن در مفهوم جامعهٔ طبقاتی قرن نوزدهم و سرانجام در جامعهٔ توده‌ای سدهٔ بیستم تجلی یافته است. پس در واقع تقابلی میان جامعهٔ توده‌ای و جامعهٔ طبقاتی نیست، بلکه هر دو مراحل از ظهور جامعهٔ غیرسیاسی در عصر مدرن‌اند. نقش فرد در همهٔ این مراحل و موارد هماوایی و اغفال و زیست طبیعی و غیرسیاسی است. بدین سان جامعه جانشین عرصهٔ عمل شده است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بی‌جهت نیست که علوم اجتماعی امروز رفتارگرا شده‌اند و با عمل‌کاری ندارند. رفتار یعنی ایفای نقش‌های معین، در حالی که عمل آغازگر و انقلابی و پیش‌بینی‌ناپذیر است. آمار نیز علم همین رفتارهای پیش‌بینی‌پذیر انسان اجتماعی، یعنی انسان طبیعی و غیرسیاسی، است. سوسیالیسم هم جز استقرار تدریجی این مفهوم از جامعهٔ غیرسیاسی نبوده است. بنابراین زوال تدریجی دولت و عمل سیاسی در حوزهٔ عمومی آرمان آینده نیست، بلکه واقعیت ناخوشایند کنونی است. بدین سان تلاش برای معاش جای کار خلاق و عمل سیاسی را می‌گیرد و زندگی طبیعت‌زده می‌شود. جامعهٔ توده‌ای همانا تداوم طبیعی تلاش برای معاش در خانواده و جامعهٔ طبقاتی است. نتیجه، بیگانگی انسان از جهان خویش یا از جهان بیگانگی آدمی است که ریشه‌های آن به سده‌های شانزدهم و هفدهم بازمی‌گردد؛ یعنی به دورانی که تکیهٔ انسان بر جهان خود، بر مالکیت خود، و بر شناخت خود از جهان در نتیجهٔ تحولات گوناگون سست شد. با تبدیل مالکیت با ثبات به سرمایهٔ سرگردان جایگاه مستقر انسان در جهان متزلزل شد. از همین رو آرنت مالکیت را از ثروت تمیز می‌دهد: مالکیت داشتن جایگاهی خصوصی در جهان است - جایگاهی که بتوان در آن پنهان شد. «آنچه آزادی

را ضمانت می‌کرد مالکیت بود نه قانون.^۱ اما ثروت و سرمایه پدیده‌ای است جدید، که از قرن شانزدهم پیدا شده و عبارت است از وفور کالاهای مصرفی. مالکیت پدیده‌ای است متعلق به جهان کار خلاق؛ در حالی که ثروت و سرمایه مقوله‌ای است مربوط به جهان تلاش برای معاش، ضرورت، و طبیعت. توسعه اقتصادی به معنای امروزی نیز تلاش برای معاش را جانشین کار خلاق و عمل سیاسی کرده و انسان را هرچه بیش‌تر بی‌جهان و بی‌سیاست ساخته است. در فرایند طبیعی شدن زیست و جهان انسانی تنها دغدغه آدمی دور تکراری تولید و مصرف شده است. نتیجه آن‌که در تمدن مدرن تلاش برای معاش بر کار خلاق و عمل در عرصه عمومی پیشی گرفته و برتر شمرده می‌شود. کار و تولید و مصرف رفاه و وفور به ارزش‌های مسلط در جهان مدرن بدل شده است. به نظر آرنست فرایند طبیعی‌تر شدن جهان بدین‌گونه به معنای واپس رفتن آن است. بدین شکل، جهان مدرن به جهان کارگران بدل شده است. به‌طور کلی بی‌جهانی انسان مدرن، طبیعت‌زدگی، و رفتاری شدن زیست اجتماعی مهم‌ترین ویژگی‌های تباهی عصر مدرن است.

درباره انقلاب

به نظر آرنست انقلاب یکی از جلوه‌های اصلی عمل در حوزه عمومی است و مهم‌ترین کارویژه آن بازگشایی فصلی نو در تاریخ است (یا باید چنین باشد)، بدون آغازی نو انقلاب معنا نخواهد داشت. «مفهوم جدید انقلاب از این تصور جداشدنی نیست که مسیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته یا دانسته نشده است به زودی شروع خواهد شد.»^۲ بنابراین انقلاب مظهر آزادی سیاسی و تاریخی انسان است؛ و این نظریه را که تاریخ فرایندی پیوسته و فاقد گسست است نفی می‌کند. درحقیقت پس از انقلاب فرانسه، یعنی در دوران بدینی به انسان، چنین دیدگاه تکاملی‌ای پدیدار شد؛ و در آن نیروهای مرموز تاریخی جانشین عمل آزاد انسان گردید. بدین سان تفاوت تاریخ (به منزله عرصه ابتکار و گسست) با طبیعت (عرصه استمرار و تکرار) از میان رفت. در این دیدگاه تکاملی و تاریخی، انسان و عمل آزاد او در عرصه عمومی فقط ابزاری ناخودآگاه در خدمت نیروهای نهفته تاریخ تلقی شدند. در نتیجه، انقلابات نیز مراحل پیش‌بینی‌پذیر از فرایند تاریخ به شمار آمدند. بدین سان والاترین مظهر عمل آزاد

۱. انقلاب، ص ۲۵۹.

۲. همان، ص ۳۶.

سیاسی در چنبر ساخت‌های تکاملی تاریخ گرفتار شد. بعلاوه، علم‌گرایی^۱ قرون نوزدهم و بیستم از عوامل اصلی غفلت از عمل انقلابی بوده است؛ و بدین ترتیب مفهوم فرایندها و نیروهای اجتناب‌ناپذیر تاریخی در علوم اجتماعی جدید اندیشه انسان مدرن را در حوزه تاریخ و سیاست اشغال و فلج کرده است.

از دیدگاه آرنه انقلاب امریکا نمونه اصلی انقلابات مدرن است، که در آن نقش عمل آگاهانه و آزادانه در تأسیس فضا و عرصه عمومی عمل سیاسی به کمال خود رسید. به این معنا انقلاب امریکا در عرصه عمل اتفاق افتاد نه در حوزه تلاش برای معاش. بنیان‌گذاران جمهوری امریکا خود را ابزار نیروهای تاریخی نمی‌دانستند، بلکه خودجوش و آزاد با مباحثه آزاد و تصمیم‌گیری بنیان تازه‌ای ایجاد کردند. اما انقلاب امریکا دیگر تکرار نشد. انقلاب فرانسه تجربه‌ای کاملاً متفاوت بود که سرانجام نه در عرصه عمل آزاد، بلکه در عرصه طبیعت و تلاش برای معاش قوام یافت؛ ولیکن این واقعه بعدها سرمشق انقلاب‌های دیگر شد. «آنچه در چشم مردان انقلاب امریکا بزرگ‌ترین نوآوری حکومت جدید جمهوری به‌شمار می‌رفت، یعنی به‌کار بستن و بسط دادن نظریه تفکیک قوای منتسکیو در سازمان سیاسی جامعه، نزد انقلابگران اروپا هیچ‌گاه چنان قدری نیافت»^۲ رهبران انقلاب فرانسه نیز در آغاز خود را به معنایی مثبت آزاد تلقی می‌کردند؛ و در پی در انداختن طرحی کاملاً نو بودند، اما فقر و نابرابری اجتماعی و ضرورت تأمین معاش انقلاب را طبیعت‌زده کرد و از مسیر اصلی‌اش خارج ساخت. تصور خود انقلاب همچون بهمنی مهارنشده‌ی حاکی از سرنوشت آن انقلاب بود. هدف انقلاب فرانسه تأمین شرایط آزادی مثبت، یعنی عمل سیاسی آزاد در عرصه عمومی، بود؛ ولیکن در برخورد با مسئله اجتماعی و ضرورت تأمین معاش از آن منحرف شد؛ و در عوض به تأمین آزادی منفی، یعنی رها کردن توده‌ها از چنگال فقر، کشیده شد و سرانجام به همین بهانه دیکتاتوری جدیدی ایجاد کرد. اما «مسئله اجتماعی، یعنی مشکل هولناک فقر توده‌ها که حادث‌ترین و از نظر سیاسی چاره‌ناپذیرترین مسئله در هر انقلاب دیگر به‌شمار می‌رفت، در انقلاب امریکا تقریباً هیچ تأثیری نداشت»^۳ بدین‌سان از زمان انقلاب فرانسه به بعد و تحت تأثیر آن، همه انقلاب‌ها به نام آزادی مثبت شروع شده ولیکن سرنوشتی فاجعه‌آمیز پیدا کرده است؛ به این معنا که ضرورتاً به دیکتاتوری‌هایی هولناک انجامیده است. «حقیقت

1. scientism

۳. همان، ص ۲۹.

۲. انقلاب، ص ۲۸.

غم‌انگیز این است که انقلاب فرانسه به فاجعه انجامید، اما تاریخ جهان را به وجود آورد، حال آن‌که انقلاب امریکا پیروز و کامیاب شد، ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت یک رویداد محلی تجاوز نکرده است.^۱ تفاوت اصلی انقلاب پیروزمند امریکا با انقلاب شکست‌خورده فرانسه در این بود که اولی سیاسی بود و با مسئله آزادی و شکل حکومت سروکار داشت، در حالی که دومی ملاحظات اجتماعی و اقتصادی را بر ملاحظات سیاسی برتری داد و به علت خواست توده‌ها برای رهایی از فقر به دیکتاتوری انجامید. فقر توده‌ها در اروپا چشمگیر بود، در حالی که در امریکا از آغاز ثروت و رفاه و وفور بیش‌تر بود و در نتیجه مسئله اجتماعی وجود نداشت. او در این باره از ناظری نقل می‌کند که «در طول ۱۲۰۰ میل یک تن ندیدم که دست‌گدایی دراز کند.»^۲ نتیجه آن‌که رهبران انقلاب امریکا می‌توانستند فارغ از مسئله اجتماعی و فقر و قانون‌گذاری درباره آن هم خود را صرف مسئله سیاسی توزیع قدرت کنند. در عوض در فرانسه ملاحظات سیاسی مربوط به آزادی و شکل حکومت از مسئله رهاسازی توده‌ها از فقر اثری ویرانگر پذیرفت؛ و به این بهانه خشونت و بیداد فراگیر شد.

«فقر پستی و خواری می‌آورد، چون تن آدمی را حاکم بر او قرار می‌دهد و ... انسان را به زیر مهمیز بی‌امان ضرورت می‌کشاند. به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به یاری انقلاب فرانسه شتافتند، به آن الهام بخشیدند، آن را پیش‌رانند و سرانجام به نابودی کشاندند.»^۳ روبسپیر ... خودکامگی آزادی، یعنی دیکتاتوری به خاطر استقرار آزادی، را که خود مبدع آن بود در برابر حقوق سان کولوت‌ها^۴، یعنی لباس و غذا و تولیدمثل، رها کرد ... نقطه واگرد انقلاب فرانسه و همه انقلاب‌های بعدی هنگامی فرا رسید که حقوق بشر به حقوق سان کولوت‌ها مبدل شد.^۵ بدین سان رهایی جانشین آزادی شد؛ و رهایی از استبداد طبیعت توده‌ها را گرفتار استبداد دولت کرد. ظهور توده‌های فقیر در انقلاب فرانسه آن انقلاب را تابع استبداد طبیعت و ضرورت معاش کرد؛ و در نتیجه، آزادی تسلیم ضرورت اجتماعی و اقتصادی گردید؛ و حتی سیاست و عمل سیاسی، به معنای درست آن، برحسب رهایی از بند ضرورت معاش فهمیده شد. آرنهت به نقل از

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۸۳.

4. sans-culottes

حامیان شهری شاخه‌های افراطی در انقلاب فرانسه.

۵. انقلاب، ص ۸۳.

دوتوکویل می‌گوید: «از میان کلیه تصورات و احساساتی که راه را برای انقلاب گشود، تصور و ذوق آزادی همگانی پیش از همه ناپدید شد.»^۱

از دید آرنت نظریه انقلاب مارکسیستی نیز این انحراف بزرگ در اندیشه انقلاب را جوهر انقلاب تلقی و تسجیل کرد. «مارکس فقیران را معتقد ساخت که خود فقر پدیداری سیاسی است نه طبیعی، و در نتیجه خشونت و تعدی به وجود می‌آید نه کمبود و قحطی.»^۲ در نتیجه، سیاست و عمل سیاسی صرفاً روبنای ضرورت اقتصادی پنداشته شد. به نظر آرنت مارکسیسم در این باره طبیعت‌گرا^۳ و غیرسیاسی بوده است. وی استدلال می‌کند که با این حال اندیشه‌های خود مارکس در این خصوص بی‌تناقض نیست؛ زیرا مارکس از سویی بر کار و تلاش برای رهایی از فقر تأکید می‌کند، و از سوی دیگر امیدوار است که در نتیجه آن آدمی از عرصه نیاز طبیعی به عرصه آزادی سیاسی گام بگذارد. به هر حال چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، به نظر آرنت مارکسیسم در طبیعت زدگی جامعه مدرن سهم داشته است. «هیچ فکری منسوخ‌تر و بی‌فایده‌تر و خطرناک‌تر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهانیدن بشر از چنگال فقر نیست. تاریخ انقلاب‌های گذشته بی‌هیچ شبهه ثابت می‌کند که هر کوششی که با وسایل سیاسی برای حل مسئله اجتماعی انجام گرفته به حکومت وحشت انجامیده، و اخافه و ارعاب همه انقلاب‌ها را به کام نیستی فرستاده است.»^۴ به نظر او احزاب سوسیالیستی و کمونیستی نیز گرفتار ملاحظات ضرورت طبیعی و اندیشه اجتناب‌ناپذیری و طبیعی بودن فرایند تاریخ و جامعه بوده‌اند. در عوض شوراهای کارگری، که مظهر عمل خودجوش و عرصه عمومی و آزادی بوده‌اند، در همه انقلاب‌ها، از انقلاب فرانسه تا انقلاب روسیه، سرکوب شده‌اند. شوراهای مردمی لازمه حفظ عرصه عمومی در سیاست‌اند؛ و وظیفه اصلی آن‌ها باید سیاسی باشد نه اداری و اقتصادی. آرنت طبعاً نظام شوراهایی را بر نظام‌های حزبی ترجیح می‌دهد؛ اما به گفته خودش «حتی مورخانی که آشکارا طرفدار انقلاب بوده‌اند ... نتوانسته‌اند بفهمند که نظام شورایی به معنای شکل جدیدی از حکومت است و فضای همگانی تازه‌ای برای استفاده از آزادی می‌گشاید.»^۵

به‌طور کلی انقلاب‌های مدرن علایق انسان را از حوزه عمل سیاسی به حوزه اجتماعی

۱. همان، ص ۳۵۱.

۲. همان، ص ۸۷.

3. naturalistic

۴. انقلاب، ص ۱۵۶ و ۱۵۸.

۵. همان، ص ۳۵۶.

و اقتصادی معطوف داشته‌اند؛ و از این رو غرض اصلی آن‌ها نقض شده است. در عوض، موجب ظهور دیکتاتوری‌هایی هولناک گردیده‌اند.

جمع بندی

آرنت دریافتی ویژه از سیاست دارد. سیاست از دیدگاه او فضاگونه است؛ هر عمل یا اندیشه‌ای سیاسی در حضور دیگران و در فضای عمومی پدید می‌آید؛ و از این رو سیاست پدیده‌ای است متضمن تنوع و تکرر. عمل و اندیشه سیاسی در پی کسب شناسایی عمومی است. سیاست‌مدار نمی‌تواند در انزوا تصمیم بگیرد و چون فیلسوف در خانه در بسته خود به حقیقت برسد. داوری سیاسی آن است که مواضع و دیدگاه‌های دیگران را در نظر می‌گیرد؛ و از این حیث با افکار فلسفی و علمی، که به صورتی تک ذهنی در پی کشف حقایق اند تفاوت اساسی دارد. غایت اندیشه و عمل سیاسی حقیقت جویی نیست، آزادی است. جست‌وجوی حقیقت به مثابه ارزش غایی ضرورتاً با آزادی انسان سازگار نیست. حقیقت اجبار آمیز و سلطه گراست، همنوایی می‌طلبد، و خطارا بر نمی‌تابد؛ در حالی که آزادی متضمن امکان خطاست. جنبش علمی روشنگری از آغاز اقتدار طلبانه بوده است. اندیشه حقیقت‌خطری برای آزادی در حوزه زندگی سیاسی است؛ و شرط آزادی، یعنی تنوع و تکرر، را از میان می‌برد. علم در عصر ما جانشین مذهب شده است. و در مسلخ دعاوی حقیقت مطلق آن انسانیت و روابط انسانی قربانی می‌شود. علم و ایدئولوژی و مذهب بدین سان کار ویژه واحدی دارند. علم مانع تنوع عقاید می‌شود. اگر دعاوی حقیقت مطلق علم به طور کامل ثابت شود (که البته خوش‌بختانه هنوز نشده است)؛ باب بحث و گفت‌وگو، که مظهر حیات انسانی است، بسته خواهد شد. تا حقیقتی ثابت نشده است، آزادی هست. فرایند جست‌وجوی حقیقت در حوزه فلسفه و علم همواره فرایندی غیر عمومی و مجزا از زندگی اجتماعی بوده است. از این رو علم و فلسفه با سیاست، که عرصه اصلی تنوع و تکرر است، نسبتی ندارند. «عقل انسان هم، مانند خود او، وقتی تنها بماند کم رو و محتاط است؛ و به همان نسبت که با شمار بیش‌تری [از مردم] پیوند بیابد محکم‌تر و مطمئن‌تر می‌شود.»^۱

آنچه با زندگی انسان رابطه‌ای عمیق و نزدیک دارد نه حقایق علمی و فلسفی و مذهبی، کلاً حقایق عقلانی، بلکه حقایق واقعی و منفرد و تاریخی است که در نظر و عقیده

افراد ظاهر می‌شود. آرنست برای رأی و نظر در مقابل حقیقت، برخلاف فلاسفه، اعتباری اساسی قایل است. «پارمنیدس^۱ و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار عقیده وارد کردند به طوری که از آن روزگار تاکنون عقیده ضد حقیقت تلقی شده است.»^۲ اما حقیقت از هر نوع ذاتاً الزام‌آور و سلطه‌گر و طالب اطاعت است؛ و بدین جهت مغایر معنای درست سیاست، به مفهوم عمل جمعی در حوزه عمومی، است. کوشش علوم اجتماعی مدرن برای یافتن قوانین کلی در فرایندهای حیات سیاسی جوهر زندگی سیاسی را، که متضمن پیش‌بینی‌ناپذیری و وقایع منفرد و گسیخته و تصادفی است، نادیده می‌گیرد. هر علمی که بخواهد حیات سیاسی را برحسب طبقات اجتماعی، مراحل توسعه اقتصادی، ساختار و کارویژه‌های جامعه توضیح دهد از سرشت نامنظم و بی‌نظیر وقایع سیاسی غافل می‌ماند. به‌طورکلی حیات انسان متنوع، پیچیده، و پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ و علوم اجتماعی از دریافت آن عاجزند. نمی‌توان پیچیدگی زندگی اجتماعی را در چارچوب‌های ساده علمی بیان کرد. بعلاوه، انسان موجودی است بی‌نظیر که می‌تواند به اعمال بی‌سابقه و ابتکاری دست بزند. هر مولودی امکانی است جدید: «با پا به جهان گذاشتن هر انسان تازه یک آغاز و یک جهان تازه پا به عرصه وجود می‌گذارد.»^۳ و این همه برطبق علوم اجتماعی امروز، که بر نظام و ساختار و نقش تأکید می‌کنند، قابل تبیین نیست؛ به ویژه سیاست طبیعی عملی، تصادفی، پیش‌بینی‌ناپذیر، و متغیر دارد.

1. Parmenides

۳. توتالیتاریسم، ص ۳۱۹.

۲. همان، ص ۴۲۸.

لیبرالیسم و ایدئولوژی و معرفت علمی

جمع‌بندی

دانشمندی که به دانش خویش مغرور است همانند محبوسی است که به وسعت زندان خود می‌بالد.

سیمون ویل

در جمع‌بندی اندیشه‌های سیاسی لیبرال در سده بیستم استدلال ما در مقام نقد و ارزیابی این است که متفکران لیبرال نیز در جست‌وجوی قطعیت و یقینی اقتدارآمیزند. بدین جهت، بنیاد کارشان ایدئولوژیک است؛ و همین خود با سرشت اصلی لیبرالیسم به معنای اصالت آزادی تعارض دارد. معنای این گفته وقتی روشن می‌شود که در نظر بگیریم لیبرالیسم بیش از هر ایدئولوژی دیگر مدعی علم‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، و رجوع به طبیعت بوده است؛ و از این رو در بین ایدئولوژی‌ها ظاهراً بیش از همه با ایدئولوژی فاصله داشته است. لیکن، چنان‌که خواهیم دید، لیبرالیسم به شکلی بی‌نظیر با ادعای وجود پیوندهای اساسی میان آرمان‌های خود با ضرورت‌های تاریخی و علمی مانع دیده‌شدن علایق ایدئولوژیک خود شده است. یکی از نتایج سیاسی نقد حاضر این خواهد بود که لیبرالیسم به منزله اندیشه سیاسی گرچه در حوزه عمل هوادار مدارا و تکثرگرایی بوده است، در حوزه نظریه سیاسی و حکومت آرمانی این نکته را نمی‌پذیرد که حکومت‌های مختلف ممکن است هر یک به شیوه‌ای موجب تأمین خرسندی و رفاه

آدمیان شوند. از دیدگاه لیبرالیسم، جامعه و نظام لیبرال فقط یکی از گزینه‌های ممکن نیست، بلکه گزینش درست است. بدین سان لیبرالیسم سیاسی متبنی بر لیبرالیسم معرفتی نبوده است. یکی دیگر از نکات اصلی بحث ما این است که لیبرالیسم با طبیعت‌گرایی خود، یعنی با رجوع به طبیعت غیرتاریخی انسان که درحقیقت جز فهمی تاریخی از طبیعت انسان نیست، تعریفی شیء‌گشته از محصول تاریخ سرشت انسان به دست می‌دهد؛ و همچون دیگر ایدئولوژی‌ها، هویت‌های فردی و جمعی تاریخی را با توسل به مفاهیمی چون نهاد بشر تعمیم می‌بخشد؛ و بر اساس آن تعمیم درباره ارزش دیگر هویت‌های (فردی و جمعی) داوری می‌کند. به‌طور کلی در قرن بیستم ایدئولوژی لیبرالیسم به این معنا از دو طریق عمده کوشیده است رجحان نظام‌های لیبرال را بر نظام‌های دیگر اثبات کند؛ و در هر دو می‌کوشد برتری و اولویت اندیشه آزادی بر ارزش‌های دیگر را نشان دهد. اما هریک از آن‌ها همچون ایدئولوژی هویت‌های تاریخی فرد و جامعه را به مقام قوانین کلی برمی‌کشد و خصلت تاریخی انسان و جامعه موردنظر خود را فراموش می‌کند.

علم و آزادی

رابطه میان لیبرالیسم و معرفت علمی در آغاز بسیار نزدیک تلقی می‌شد: هر دو باهم به عقاید و نهادهای غیرعقلانی حمله برده بودند. از این دیدگاه، جهان طبیعت و اجتماع — هر دو قاعده‌مند و به واسطه عقل فهمیدنی تلقی می‌شدند. براین اساس هیچ عقیده و اقتداری از واری عقلانی و انتقاد مصون نبود. هنوز هم میان علم و آزادی، چنان که خواهیم گفت، رابطه‌ای تنگاتنگ مفروض است. این دو همگون و هم تبار و هم سرنوشت به شمار می‌آیند. هنوز هم لیبرالیسم معاصر برای تحکیم دعاوی ایدئولوژیک خود به عقلانیت علمی متوسل می‌شود. طبعاً منظور این نیست که لیبرالیسم صرفاً بر توجیهاات علمی متکی است و از توجیهاات غیرعلمی بهره نمی‌برد، بلکه به هر حال رشد لیبرالیسم و معرفت علمی همبسته تلقی می‌شود. استدلال اساسی نهفته در پس این رابطه این است که همه عقاید و قدرت‌ها و اعمال و تصمیمات ما باید تابع عقل، درحکم والاترین دارایی انسان، باشد. گویا قدرت عقل در بی‌طرفی آن باشد. عقلانیت ظاهراً نهادهایی ایجاد می‌کند که مانع از وابستگی عقل منفصل و مستقل به هر موضع طرفدارانه‌ای می‌شود. نتیجه آن‌که در علم بدعت و نوآوری و در سیاست بحث عمومی آزاد، که تعیین‌کننده آینده‌ای نامعلوم خواهد بود، تشویق می‌شود. در عصر تجدد،

حاکمیت عقل خواسته‌ای علمی و اجتماعی و انگیزه اصلی همه اندیشمندان لیبرال بوده است. متفکران لیبرال، از لاک تا پوپر، به شیوه‌های مختلف بر جدانشدن علم و عقلانیت اجتماعی از هم تأکید کرده‌اند؛ با این تفاوت که برخی مانند جان دیوئی، چنان که دیدیم، به معرفت علمی کاملاً خوش‌بین بوده‌اند. از این دیدگاه، علم به حل همه مشکلات تواناست و حدی بر عقلانیت علمی وجود ندارد و هیچ نقطه تاریکی در شناخت انسان یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر، علم نیازی به فلسفه برای فهم خود ندارد. در مقابل، برخی دیگر مانند پوپر به فلسفه علم پرداخته‌اند، یعنی معتقدند که شأن علم خود نیازمند توضیحی فلسفی است. به بیان دیگر، علم نمی‌تواند خودش را توضیح بدهد؛ و وقتی پوپر رشد معرفت علمی را بزرگ‌ترین معجزه می‌شمارد، منظورش این است که علم طبیعتی احتمالی دارد و از این‌رو نیازمند توضیح است. به هر حال بسیاری از فلاسفه لیبرال مطلوبیت یا ضرورت نظام لیبرال را به مطلوبیت رشد دانش ربط داده‌اند. بر این اساس چون معرفت انسان محدود است و فقط در آزادی ممکن است گسترش یابد، پس باید حکومت و جامعه‌ای را برگزینیم که در آن آزادی به منزله شرط رشد دانش برقرار باشد. در لیبرالیسم استدلال‌های گوناگونی درباره رابطه علم و آزادی وجود داشته است و سابقه آن به جان استوارت میل بازمی‌گردد. مهم‌ترین تعبیر آن در قرن بیستم در نظریه پوپر ظاهر می‌شود که رشد دانش را محصول آزادی می‌داند. پوپر دفاع خود از لیبرالیسم را بر قوت الگوی علم بنا می‌کند: منطق لیبرالیسم و منطق علم یکی است. بعلاوه، مبانی اخلاقی علم و لیبرالیسم نیز یکی است؛ و روح علمی برای تداوم لیبرالیسم ضروری است، همچنان‌که لیبرالیسم لازمه رشد علمی است: «دموکراسی‌های اقیانوس اطلس نمی‌توانند بدون علم زندگی کنند ... حقیقت بنیادی‌ترین ارزش آن‌هاست ... اگر اجازه دهیم که عقل‌گرایی افول کند، آن‌ها دیگر زنده نمی‌مانند.»^۱ علم و لیبرالیسم - هر دو وسیله‌رهایی ما از جزمیت و قدرت است؛ همچنان‌که فرضیات علمی ابطال‌پذیر است، سیاست‌های جامعه لیبرال نیز در معرض نقد است. علم و لیبرالیسم - هر دو متضمن تساهل و احترام به عقاید دیگران است. با حذف خطا می‌توان هم به حقیقت و هم به جامعه مطلوب رسید. برعکس، معرفت‌شناسی اقتدارآمیز و سیاست اقتدارآمیز با هم پیوند عمیق

1. Karl Raimund Popper, *Realism and the Aim of Science* (Vol. 1): *Postscript to the logic of scientific Discovery*, eds. W. Bartley, New Jersey, Rowman & Littlefield, 1983, p. 260.

دارند و هر دو ماقبل علمی‌اند. لیبرالیسم و علم - هیچ یک به وجود اقتدار مرکزی اعتقاد ندارند؛ و تنها فرضیه‌ها و طرح‌های رقیب را می‌شناسند. معادل رشد تدریجی علم (از طریق حذف خطا) در زندگی اجتماعی مهندسی تدریجی است. مهندسی تدریجی «به معنای وارد کردن روش علم در سیاست است.»^۱ بعلاوه، شعار علم و لیبرالیسم در این زمینه نیز یکسان است: علم می‌گوید خطا را حذف کنید و لیبرالیسم می‌گوید درد و رنج را از بین ببرید (نه آن‌که در پی سعادت باشید یا در قرینه علمی آن فرضیه را اثبات و تأیید کنید). هم در علم و هم در لیبرالیسم نزدیک‌تر شدن به حقیقت مستلزم حذف خطاهاست نه حذف مخالفان.^۱

با این همه، پوپر گرچه از عدم قطعیت در علم و دانش استقبال می‌کند؛ بر آن است که در زندگی عمومی «اشیا و حوادثی وجود دارد که باید چنان باشد و ممکن نیست جز آن باشد.» بدین سان نهایتاً میان معرفت‌شناسی و سیاست پوپر همسانی نیست. علم می‌تواند با قدرت رفتار کند، زیرا فروپاشی نظریه‌ای اقتدارآمیز به معنای پیشرفت ما به سوی نظریه‌ای بهتر است. ما در مقام عالم می‌توانیم همیشه پرسشگر و مردد باشیم، زیرا با پرسش‌های اساسی خطاها از میان می‌رود؛ اما در زندگی اجتماعی با چنین پرسش‌هایی، یعنی با طرح اندیشه‌های انقلابی، ممکن است خودمان از بین برویم. پس زندگی سیاسی و عمومی مستلزم میزانی نظم و امنیت است که با روح انقلابی علم سازگاری ندارد. مبانی فکری سیاست ضرورتاً اقتدارآمیز و سنتی است. به نظر پوپر شناخت حقیقت بسیار دشوار است، لیکن بر شناخت ما برای حل تدریجی مسائل اثر نمی‌گذارد. بنابراین عدم قطعیت در ساختار سیاسی لیبرالیسم راه نمی‌یابد، بلکه بدین شیوه خطاپذیری در نظر با قطعیت در روش جبران می‌شود. نتیجه آن‌که چارچوب و روش تصمیم‌گیری در نظام لیبرال اقتدارآمیز و بسته از کار درمی‌آید. پوپر می‌گوید: «جامعه لیبرال بهترین جامعه‌ای است که در تاریخ بشر پیدا شده است»^۲؛ و این البته دیگر حدس نیست، بلکه حقیقت عینی است. گذشته از چنین تعارضاتی که خصلت اطمینان بخش ایدئولوژی را فاش می‌سازد، به رابطه علم و آزادی از دیدگاه‌هایی مغایر نیز نگریسته شده است. کسانی چون کوهن^۳ و فیرابند^۴ نشان داده‌اند که رشد معرفت علمی اغلب به اندازه نقد مستلزم جرم‌گرایی در جامعه علمی بوده است. پس برخلاف نظر پوپر، شناخت علمی ضرورتاً در فضای رقابت

1. *ibid.* pp. 18-28.

2. *ibid.* p. 369.

3. Thomas S. Kuhn

4. Paul Feyerabend

فکری آزاد رشد نمی‌کند. فیرابند در مقابل پوپر استدلال می‌کند که بر اساس شواهد تاریخی اگر دانشمندان به روش‌های انتقادی پوپر روی می‌آوردند، رشد علمی متوقف می‌شد.^۱ پس جامعه لیبرال نیز ضرورتاً برای رشد شناخت و دانش مساعد نخواهد بود. بعلاوه، با کاهش جهل انسان و افزایش دانش انسان آزادی رو به افول می‌رود؛ چنان که دیدیم، مثلاً آرنت بر آن بود که تا وقتی حقیقت کشف نشده آزادی هست. با افزایش شناخت ما از زندگی بهتر مدار ایمان با دیگر اشکال زندگی کاهش می‌یابد؛ و این نتیجه لیبرالیسمی است که ارزش آزادی را بر هموارساختن راه علم مبتنی می‌سازد.

نوع ظریف‌تر دفاع از نظام لیبرال با توسل به رابطه‌اش با علم را در آراء هاینک مشاهده کردیم. چنان که دیدیم، مفروض اصلی هاینک این است که عمده شناخت و دانش ما همواره عملی و غیرنظری خواهد ماند. این شناخت در سنت‌ها نهفته است؛ و از لحاظ نظری عمدتاً در نیافتنی و بیان‌نشده است. در این جا رشد علمی آزادی فرد را تضعیف نمی‌کند. بر طبق نظر هاینک، در نظام آزاد رقابتی در میان سنت‌ها بروز می‌کند و در نتیجه آن سنتی که حامل بیش‌ترین دانش عملی است پیروز می‌شود. به عبارت دیگر، در جوامع آزاد نوعی روند تصفیه وجود دارد که در آن عقاید نادرست حذف می‌شود؛ همانند دست‌پنهانی که در بازار آزاد هست. اما در واقع بسیاری از گروه‌ها نه به این دلیل که عقایدشان نادرست است، بلکه چون قدرت سیاسی در جهت مقاصد و منافع آنها قرار نمی‌گیرد، از صحنه خارج می‌شوند. باز هم در این مورد مطلوبیت نظام لیبرال بر این فرض مشکوک مبتنی است که آنچه مطلوب است ضرورتاً تحقق می‌یابد و بهترین راه تحقق آن این است که اجازه دهیم دستگاه خودکار دانش پرورش، که در بستر جهل ما عمل می‌کند، به کار خود ادامه دهد.

به طور کلی استدلال دفاع از آزادی بر اساس رابطه آن با علم قایل به این است که رشد معرفت و حقیقت مهم‌ترین علایق بشری است و آزادی وسیله‌ای است برای رسیدن به آن. بنابراین ترجیح حقیقت بر آزادی در جوهر این نظر نهفته است؛ اما کلاً این نکته نادیده مانده است که رشد علم و معرفت فقط یکی از علایق آدمی است. وانگهی ممکن است میان علایق انسان تعارض وجود داشته باشد. همسو انگاشتن علم و آزادی به هر ترتیب، سرشت ایدئولوژیک لیبرالیسم را برمی‌نماید.

1. Paul Feyerabend, *Against Method*, London, New Left Books, 1975, Chapter 9.

پاول فیرابند، برضد روش، ترجمه مهدی قوام صفری، (تهران، فکر روز، ۱۳۷۵).

دیگر آن که با انتقاداتی که اکنون از عقلانیت علمی می‌شود و از حد مباحث پوپر بسی فراتر رفته است، اگر لیبرالیسم بر عقلانیت علمی مبتنی بوده باشد - در آن صورت معلوم نیست با فروپاشی علم و عقل چه چیزی از آن برجا می‌ماند.

آزادی و گزینش عقلانی

استدلال دوم در دفاع از جامعه لیبرال در قرن بیستم چنین جامعه‌ای را محصول گزینش عقلانی می‌داند، و البته سابقه آن به نظریه قرارداد اجتماعی بازمی‌گردد. چنان که دیدیم، جان رالز، که از مهم‌ترین فلاسفه سیاسی در قرن بیستم است، در پی توصیف سنت لیبرالیسم بوده و برای این کار دوباره به نظریه قرارداد اجتماعی رجوع کرده است.^۱ وی جامعه لیبرال را، که در آن آزادی فردی بر دیگر غایات سیاسی اولویت می‌یابد، محصول عقلانیت مشورتی می‌داند. در این دیدگاه، قرارداد اساس استدلال است. بنابراین اول باید پرسید که چه چیز قرارداد را موجد تعهد می‌سازد و در نتیجه، آن را الگوی عدالت قرار می‌دهد. به‌طور کلی حجیت هر قرارداد بستگی به شرایط و دلایل عقد آن دارد؛ مثلاً قراردادی که در اضطرار و جهل بسته شود اعتبار ندارد. پس قرارداد به خودی خود و قطع نظر از دلایل مؤید آن چیزی را توجیه نمی‌کند. از همین رو همه نظریه پردازان قرارداد، تصویری از طبیعت یا علایق فرد به منزله مبنای قرارداد به دست می‌دهند؛ اما چنین تصوراتی اغلب انتزاعی است، زیرا از میان خصوصیات بی‌شمار فردی برخی را به منزله ویژگی‌های هویت بخش برمی‌گزینند. وانگهی این گونه تصورات تجویزی نیز هست. پس به‌طور کلی نظریه‌های قراردادی برخی از ویژگی‌ها و علایق انسان را پیشاپیش بر ویژگی‌ها و علایق دیگر برتری می‌دهد؛ مثلاً رالز عزت نفس را ضرورتاً به آزادی ربط می‌دهد. در حقیقت اگر تصور انسان و هویت او انتزاعی و تجویزی نباشد، عمومیت و قدرت تبیین قرارداد در همه نظریه‌های لیبرالیسم قراردادی از میان می‌رود. بدین سان ظهور انسان در هیئت فرد عاقل یا اقتصادی، که فراورده‌ای تاریخی است، اساس نظریه پردازی عام و جهان‌شمول می‌گردد. چنان‌که گفتیم، انسان ظهورات تاریخی گوناگون داشته است: گاه

۱. سه نویسنده مهم دیگر نیز در این سنت کلی قابل ذکرند که آثار اصلی‌شان به شرح زیر است، هرچند میان آنان اختلاف چشم‌گیر است:

R. Nozick, *Anarchy, state, Utopia*, Basil Blackwell, 1974.

J. Buchanan, *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago U.P.: 1975.

D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford U. P. 1985.

همچون موجود تشنهٔ رستگاری؛ وقتی به صورت فرد خوداندیش؛ زمانی به شکل موجود طبقاتی؛ و گاه در هیئت موجودی رفاه‌طلب. بنابراین انسان در هر عصری از لحاظ اجتماعی هویتی می‌یابد و از نو ساخته می‌شود. پس چرا باید انسان را با ثبات و غیرتاریخی تصویر کرد؟ طبعاً اگر تنوع هویت تاریخی انسان در نظر گرفته شود، دیگر توافقی بر سر اصول و همچنین قراردادی در کار نخواهد بود. در پس پردهٔ جهل رالز انسان دیگر آن انسان تاریخی نیست، بلکه مصنوعاً برای ایجاد جامعهٔ لیبرال ساخته شده است. در نتیجه، استخراج اصول آزادی و عدالت استدلالی دوری از کار درمی‌آید؛ زیرا تنها با انسان‌های مصنوعی نظریهٔ لیبرالیسم سروکار دارد نه با هویت‌های متنوع انسانی. انسانی انتزاعی و مصنوعی که با پردهٔ جهل از دانش و شناخت زندگی واقعی خود تخلیه شده است و اصولی اخلاقی را برمی‌گزیند در نزد انسان‌های واقعی اعتباری ندارد. انسان واقعی ممکن است به دلایلی موجه به پس پردهٔ جهل نرود و آرمان بی‌طرفی را اساساً نفی کند.

نکتهٔ دیگر این که آیا مشورت در وضع قراردادی پشت پردهٔ جهل اساساً امکان دارد؟ در حجاب جهل رالز با افراد فرضی آن، آیا منطقاً امکان توافق وجود دارد؟ برطبق نظریهٔ او استدلال دربارهٔ اصول فقط در صورت فراموش شدن جزئیات ممکن می‌شود. جزئیاتی که به زندگی و وضع عینی استدلال‌کننده مربوط است. بدین سان نظریهٔ قراردادی لیبرالی باز هم اصولی انتزاعی را بر جزئیات زندگی حاکم می‌کند که از خود آن‌ها استخراج نشده است. پردهٔ جهل رالز برای تأمین بی‌طرفی وضع شده است. لیکن موجب می‌شود که اطراف قرارداد هر شناختی که از تاریخ زندگی و خصوصیات واقعی خود دارند انکار کنند و به جای آن سوژه‌های انتزاعی بنشانند؛ و این خود به زندگی لیبرالی پیشاپیش برتری می‌بخشد. از سوی دیگر، اصولی که در متن استدلال قراردادی گزینش می‌شود خود متخذ از شیوه‌های خاص زندگی و گفتمانی است که خاص فرهنگی تاریخی است. قراردادهایی که آگاهانه برمی‌گیریم پیشاپیش متضمن پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های مشترک و همچنین زبانی است که به کار می‌بریم. از همین رو قرارداد به جای آن که بنیاد جامعه یا دولت باشد، خود پیشاپیش جزو کردارهای اجتماعی رایج است.

رالز حقوق بنیادی را ثابت می‌گیرد، ولی خود می‌گوید که محتوای عدالت به‌مثابه انصاف برگرفته و برآیندی از سنت‌های فرهنگی و حقوقی غرب است. در این صورت، با توجه به متغیر بودن سنت‌ها، نباید محتوای آن حقوق چندان ثابت باشد. نتیجه آن که ممکن است حقوق بنیادی افراد متحول شود. پس با توجه به سرشت تاریخی حقوق، هیچ تکیه‌گاه پایداری برای تعیین حقوق بنیادی متصور نخواهد بود. همچنین حتی اگر دربارهٔ

فهرست حقوق بنیادین به توافق برسیم، توافق دربارهٔ محتوای هریک از آن‌ها ناممکن خواهد بود. لذا ممکن است میان این حقوق تعارض پیدا شود، چنان که مثلاً میان حق کسب اطلاعات و حق خصوصی زیستن تعارض پیش می‌آید.

به‌طور کلی از آنچه گفته شد اتکای نظریهٔ لیبرالیسم قراردادی به سنت فرهنگی بنیادین آن آشکار می‌شود. موضع جهانی لیبرالیسم فقط با استار دیدگاه محلی نهفته در پس آن معنا می‌یابد. رالز، همچون بسیاری از لیبرال‌ها، در زمینه‌ای از عقلانیت استدلال می‌کند که از متن تمدن غرب حاصل شده است. اگر وابستگی این عقلانیت به متن را در نظر بگیریم، عمومیت آن نظریه مخدوش می‌شود. نتیجهٔ کلی این که تاریخ با طبیعت خلط می‌شود. نظریهٔ عدالت رالز دعوی فرافرهنگی بودن دارد، در حالی که طرح زندگی عقلانی و نیازهای اولیهٔ او در فرهنگی خاص معنا می‌دهد. در نتیجه، تعارض میان دریافت‌های مختلف از زندگی سعادت‌مندان نادیده می‌ماند. لیبرال‌ها به‌طور کلی تصویری از سرشت ثابت انسان دارند، حال آن‌که نهاد آدمی را همواره سلسله‌ای از روابط اجتماعی متغیر و تاریخی تعیین می‌کند. بدون انکار این که زیست‌شناسی انسان محدودیت‌هایی بر اشکال ممکن زندگی و هویت انسان تحمیل می‌کند، باید تأکید کرد که نمی‌توان سرشت و هویت اجتماعی پایداری برای انسان قایل شد. بنابراین اگر اشکال زندگی و هویت اجتماعی انسان محصول کردارهای خود او و محدودیت‌های زیست‌شناختی و میراث گذشتگان باشد - در آن صورت، هیچ تصویری از زندگی سعادت‌مندان را نمی‌توان بر تصاویر دیگر برتری داد. هر لیبرالیسمی که این نوع تکثرگرایی را در سرشت آدمی و شیوهٔ زندگی اجتماعی او نپذیرد بی‌شک ایدئولوژیک خواهد شد. هیچ تصویری از شرایط عام زیست آدمی خالی از تجربهٔ زندگی در شکلی مشخص نیست. بدین سان لیبرال‌ها به نام کلیت و عمومیت چشم‌انداز اخلاقی و سیاسی خاصی را مبدأ قرار می‌دهند. طبعاً این همه بدان معنا نیست که شیوهٔ زندگی لیبرال ناخوشایند است یا شیوه‌ای دیگر بر آن برتری دارد یا با آن همسری می‌کند، مقصود فقط این است که حقایق در ترجیحات و خواست‌های ما ریشه دارد.



دیوید هیوم، از بنیان‌گذاران لیبرالیسم، می‌گفت: «ماهیت انسان در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است.» بدین ترتیب لیبرال‌ها با فرض برخی خواست‌های اصلی و جهان شمول، که از طبع انسان برمی‌خیزد و در آن نشانی از اشکال زندگی تاریخی نیست، لیبرالیسم را با درک تاریخی خاصی از انسان پیوند زدند. در سنت لیبرالیسم تصویری از

هویت انسان وجود دارد که غیر تاریخی، استعلایی یا مابعدالطبیعی است. محتوای سعادت و بهرورزی آدمی نیز البته از همین هویت گرفته می‌شود. هرکس سرشتی بالقوه دارد؛ و کمال آدمی در از قوه به فعل رسیدن است. سعادت هرکس در تحقق آن چیزی است که مقتضای سرشت اوست. طبیعت منشأ همه ارزش‌های زندگی فرد است؛ و هرکس در قبال طبیعت خود وظیفه‌ای دارد که باید بدان عمل کند. اما صدسال پیش از هیوم، پاسکال در نقد چنین نگرشی گفته بود: «در نهاد انسان چه نهادهایی وجود دارد!». شرط بلوغ لیبرالیسم و رفع تعارضات درونی آن گذار از نگرش هیومی به دیدگاه پاسکالی است. اگر بپذیریم که انسان به منزله موجودی با هویت‌های تاریخی اشکال هویتی گوناگون داشته است و هویت او کاملاً معین نیست - در آن صورت، لیبرالیسم از قید وابستگی به علم و حقیقت و طبیعت آزاد می‌شود.

بر این اساس، طبیعت هویت زندگی تاریخی انسان را مشخص نمی‌کند؛ و آن هویتی هم که نظریه‌های لیبرال تاکنون برای انسان قایل شده‌اند تاریخی است. در قرن بیستم، در عصر جامعه صنعتی، خصالی چون کار و کوشش و فعالیت جزو هویت انسان شده است؛ و بنابراین فقط برخی هویت‌ها و فضایل و ارزش‌ها در جامعه لیبرال تحقق می‌یابد، که آن‌ها نیز خود فراورده‌هایی تاریخی است. بدین سان با رهایی لیبرالیسم از بند وابستگی به علم و حقیقت و طبیعت است که طرح لیبرالیسم تکمیل می‌شود.

تکمیل طرح لیبرالیسم

لیبرالیسم از آغاز میراث‌خوار رنسانس، اومانیزم، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، جنبش اصلاح دین و همچنین متضمن آرمان‌هایی بنیادین چون خودمختاری فردی، اصالت فرد، و برابری بود؛ و بدین سان با توجه به وضع حاکم، طرح انقلابی فراگیر و بنیان‌کنی بود که ضرورتاً با محدودیت‌های اساسی مواجه می‌شد. این محدودیت‌ها یا از ساخت‌های اجتماعی و سیاسی حاکم یا از برخورد ایدئولوژی لیبرالیسم با واقعیات سخت و انکارناپذیر و بعضاً از نگاه خود لیبرالیسم اولیه ناشی می‌شد. لیبرالیسم به منزله مکتبی تاریخی و ایدئولوژی سیاسی مدرنیت با عرضه تعریفی خاص از انسان و هویت انسانی موجب خودی‌سازی و بیگانه‌سازی انسان‌ها و گروه‌های اجتماعی می‌شد. بدین سان انسان‌هایی که در تعریف انسان به منزله موجودی آزاد، عاقل، خوداندیش، و ترقی‌خواه نمی‌گنجیدند بیگانه می‌شدند. همچنین، لیبرالیسم با اتکا بر علم‌گرایی و تجربه‌گرایی فقط نوعی از معرفت، یعنی شناخت علمی جدید، را سرچشمه حقایق می‌دانست، و چنان‌که

دیدیم، میان علم و لیبرالیسم از آغاز رابطه‌ای نزدیک وجود داشت؛ در نتیجه، معارف و عوالم غیر طبیعی نیز بیگانه می‌شدند. وانگهی لیبرالیسم اولیه در عمل با علایق بورژوازی پیوندی عمیق یافت. اگر بخواهیم مفهوم رابطه انتخابی^۱ (میان ایدئولوژی‌ها و منافع عینی) مورد نظر ماکس وبر را در این باره به کار بگیریم، باید بگوییم که لیبرالیسم به‌طور بالقوه در بردارنده تفاسیر گوناگون است؛ لیکن بورژوازی با گزینش از میان آن‌ها تعبیر خود را مسلط و رایج ساخته است. در نتیجه، طبقات پایین از طرح اولیه لیبرالیسم حذف شدند و اومانیته معادل با بورژوازی شد.

از سوی دیگر، تداوم برخی ساختارهای سیاسی و اشکال دولتی قدیم، به‌ویژه مفهوم حاکمیت، که از عصر فئودالی برخاسته بود؛ موانعی دیگر بر سر راه تحقق طرح لیبرالیسم ایجاد می‌کرد. بدین سان دولت‌های ملی جدید به نام حاکمیت به اعمال قدرت انحصاری در محدوده مرزهای ملی پرداختند. در عصر مدرن، نخست ملیت و سپس طبقه به منزله مبانی هویت بخشی به فرد و جمع ظهور کرد؛ لیکن چنین هویت‌هایی درست در مقابل هویت انسان به منزله فرد در لیبرالیسم تکون یافت. عصر مدرن دوران ظهور ملت‌ها و طبقات، و ملی و طبقاتی شدن انسان بود؛ اما مفهوم دولت ملی، ملیت، ناسیونالیسم و طبقه - همگی با طرح اصلی لیبرالیسم در تعارض بود. گذر از حقوق فردی به حقوق ملت و از لیبرالیسم به ناسیونالیسم به معنای مسخ شدن طرح اولیه بود.

تحول دیگری که اندیشه آزادی اولیه را محدود ساخت ظهور یا تشدید مسئله اجتماعی در عصر سرمایه‌داری بود. در این زمان رفته‌رفته آشکار شد که نمی‌توان بدون توسل به دولت اقتدار طلب و نیرومند به حل مسئله اجتماعی و تقلیل نابرابری‌ها پرداخت. مداخله گسترده دولت در اقتصاد نیز با خواست‌های لیبرالیسم در تعارض بود. بدین سان اصول اساسی لیبرالیسم، یعنی خودمختاری فردی و اصالت فرد و هویت فردی، در عمل با موانعی عمده روبه‌رو شد. با وقوع بحران‌های بزرگ سرمایه‌داری گرایش‌های ضدلیبرالی تشدید شد. مداخله دولت در اقتصاد، کوشش برای حل مسئله اجتماعی از طریق سوسیالیسم، اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی جدید، ظهور دولت رفاهی، پیدایش قدرت انضباطی - تأمینی دولت جدید، ظهور بوروکراسی، بحث از حقوق اجتماعی فرد، پیدایش سیاست اجتماعی، تکامل سرمایه‌داری و دموکراسی و علم سازمان‌یافته نظام‌مند - همگی موجب زوال آرمان خودمختاری و عقل‌گرایی و خودسازی لیبرالیسم

1. elective affinity

شد و استقلال و هویت فردی را در خطر انداخت. با ظهور جماعت‌های جدید در قالب طبقه، ملت، قوم، و نژاد در دولت‌های رفاهی، سوسیالیستی، و فاشیستی آرمان اصالت فرد در لیبرالیسم کاملاً دست‌نیافتنی شد. بعلاوه با پیدایش فن‌آوری‌های انضباطی سیاسی و اقتصادی، تغییر در فضای زیست اجتماعی، به‌هنجارسازی و یکسان‌سازی الگوهای رفتاری، ظهور جامعه مصرفی و مصرف توده‌ای و فرهنگ مصرفی، گسترش جامعه توده‌ای و احزاب توده‌ای ملی یا طبقاتی، و با انجماد نظام‌های سیاسی سازمان‌یافته و رفاهی کینزی انضباط اجتماعی جدیدی بر فرد تحمیل شد. دولت رفاهی در این میان مهم‌ترین فن‌آوری سیاسی برای تغییر فضای اجتماعی بود که حوزه اعمال اقتدارآمیز را به گونه‌ای بی‌سابقه گسترش می‌داد. با افزایش انضباط در حوزه توزیع قدرت، دولت چرخشی فکری در شناخت فرد و جامعه پدید آورد که باز هم آسیب‌پذیرتری به آزادی و استقلال فردی رساند. علم سیاست‌گذاری^۱ در نتیجه تحول در فن‌آوری گفتمانی و عطف توجه علم به نیازهای اجتماعی در جهت مداخله دولت در جامعه و اقتصاد به وجود آمد. علم سازمان‌یافته و نظام‌مند لازمه دولت رفاهی، جامعه توده‌ای و مصرفی، حزب توده‌ای، و اقتصاد کلان‌کینزی بود. کنش فرد دیگر فقط به منزله رفتار^۲ بر طبق نقش‌ها و هنجارها قابل بررسی می‌شد؛ و از عمل آزاد و ابتکاری فرد سخنی به میان نمی‌آمد. علوم رفتاری نیز بر این اساس بنا شد. در این علوم، از رفتارهای فرد قواعد اجتماعی کشف می‌شود. بدین ترتیب، فرد از متن روابط اجتماعی پیچیده تجرید می‌شود و به منزله دریافت‌کننده و مصرف‌کننده و رأی‌دهنده ظاهر می‌گردد. بدین‌سان هویت فردی در چارچوب کردارهایی همبسته از نو ساخته می‌شود. این همه، در جهت تسلط ادراکی و علمی بر جامعه صورت می‌گرفت. تصور جامعه همچون نظام، خود پیشاپیش متضمن به‌هنجارسازی بوده است.

با این همه، بحران‌هایی که از اواخر دهه ۱۹۷۰ پیش آمده امکان تکمیل طرح لیبرالیسم را بالقوه فراهم ساخته است. بحران در اقتصاد دولت رفاهی، فروپاشی مرزهای سیاسی - اقتصادی ملی، زوال نظریه کینزی، بین‌المللی‌تر شدن اقتصاد سرمایه‌داری، ضعف فزاینده دولت ملی، حرکت به سوی دولت کوچک، خصوصی‌سازی همه‌جانبه، کم‌رنگ شدن مرز میان بخش عمومی و بخش خصوصی، گسترش جنبش‌های اجتماعی جدید در مقابل سازمان‌های بوروکراتیک دولت‌ها و احزاب، روند بین‌المللی شدن

1. policy-making

2. behaviour

ارتباطات و اطلاعات، و بحران در توتالیترالیسم - همگی هویت‌های ضدلیبرالی ملی و طبقاتی را دست‌خوش تحول ساخته و موانعی را که بر سر راه تکمیل طرح لیبرالیسم پدیدار شده بود تضعیف کرده است. متأثر از این تحولات همه‌جانبه، علوم اجتماعی ضدلیبرالی رفتارگرا و کارکردگرا و نظام‌مند نیز دچار بحران شده است؛ و در نتیجه، در حقایق و قطعیت‌های قدیم، که برای اندیشه آزادی به معنای تجربه اصیل انسانی دست‌وپاگیر بود، تردید شده است. بدین‌سان تصور عینی جامعه همچون پدیده‌ای ثابت در ساختار و کارکرد قدرت خود را از دست می‌دهد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، لیبرالیسم اومانیستی و خوش‌بینانه قبل از انقلاب فرانسه پس از این انقلاب با پیدایش علوم اجتماعی جدید جای خود را به کوشش علمی برای یافتن قوانین آهنبین تاریخ داده بود؛ و در نتیجه، انسان و آزادی او در پس این قوانین افول می‌کرد. اکنون با زوال الگوها و روایت‌های کلان علوم اجتماعی اعتبار آن قوانین مخدوش می‌شود. بدین‌سان لیبرالیسم، همچنان‌که قبلاً در نفی حقیقت‌جویی مذهبی کوشیده بود، اکنون در نفی حقیقت‌جویی علمی تلاش می‌کند. چنان‌که در گفتار پیش‌گفتیم، رابطه تاریخی و مفروضی که میان علم و لیبرالیسم برقرار گشته بود اینک فرومی‌ریزد؛ و لیبرالیسم از قیود ضدلیبرالی علم نیز رهایی می‌یابد. در نتیجه، انکار ادعای قابل‌کنترل و فهمیدنی بودن جهان لیبرالیسم را تا نهایت معرفت‌شناسانه آن به پیش خواهد برد و در همه دعاوی تقلیل‌گرایانه و کلی‌انگارانه علوم اجتماعی ایجاد شک خواهد کرد. به این ترتیب، تفسیرهایی از هویت فردی که قبلاً غالب شده بود دچار بحران می‌گردد؛ تفاسیری که در آن‌ها فردیت در پس مفاهیمی چون رفتار، نقش، نظام، و جامعه توده‌ای یا طبقاتی افول کرده بود. با تضعیف دولت‌های رفاهی و ملی و توتالیتر، هویت انسان به منزله موجودی رفاه‌طلب، طبقاتی، ملی و غیره زوال می‌یابد و فضا برای تکون و تشکل هویت‌های فردی گسترش می‌یابد. بدین‌سان در وضع جدید، زمینه برای تحولی دیگر در هویت‌های فردی فراهم می‌شود. به نظر می‌رسد که تمرکززدایی در همه حوزه‌ها مهم‌ترین ویژگی این وضع باشد. در این صورت، حرکت به سوی امکان ظهور سوژه‌های مختلف و بی‌نظیر فردی متصور می‌شود.

به‌طور کلی لیبرالیسم اولیه بر اندیشه افراد آزاد و برابر و بنیان‌گذار قرارداد اجتماعی و دولت تأکید کرده بود، ولی در عمل با ظهور علم، سیاست، دولت و اقتصاد متمرکز و سازمان‌یافته جهان زیست اجتماعی تحت سیطره قرار گرفت؛ و در نتیجه، جامعه‌ای توده‌ای و بی‌تنوع و همرنگ پدیدار گشت. اما اکنون به واسطه تحولاتی که ساختارها را فرومی‌شکند و اکنش مدنی تازه‌ای صورت می‌گیرد؛ و با پیدایش جنبش‌های اجتماعی

هویت بخش جامعه مدنی جدیدی امکان تحقق می‌یابد. در غرب اکنون با تضعیف چارچوب‌های ملی و طبقاتی، به‌مثابه مبانی هویت فردی، دو حرکت به‌ظاهر متعارض وجود دارد: یکی، حرکت به‌سوی جهانی‌شدن^۱ متنوع؛ و دیگری، حرکت به‌سوی فردیت و درهم‌شکستن چارچوب‌های هویت جمعی، مانند طبقه و ملت. این دو در عین حال مکمل هم نیز هستند، زیرا جهانی‌تر شدن به‌گسترش توانایی‌های فرد می‌انجامد و زمینه‌گسترش خودمختاری فردی را، که آرمان اصلی لیبرالیسم است، فراهم می‌آورد.

بخش دوم

محافظه کاری در قرن بیستم

اصول و مراحل و انواع محافظه کاری در قرن بیستم

سابقهٔ محافظه کاری به آرامی و متانت حضرت آدم بازمی‌گردد. حال آن‌که پیشینهٔ رادیکالیسم را باید در بی‌تابی و فریفتگی حوا یافت که به وعدهٔ شیطان دربارهٔ امکان زندگی بهتر اغوا شده و اما شیطان نیز نمای بزرگ کارل مارکس بود.^۱

معنای محافظه کاری

زمانی جان استوارت میل، فیلسوف لیبرال انگلستان در سدهٔ نوزدهم، حزب محافظه کاران را حزب آدم‌های احمق خواند؛ و البته منظورش این بود که محافظه کاران فکر و فلسفه‌ای ندارند. دیگران نیز چنین فهمی از محافظه کاران داشته‌اند؛ مثلاً ناظری دیگر گفته است محافظه کاران برای آن‌که شناخته شوند «کافی است بدون آن‌که چیزی بگویند صرفاً بنشینند و بیندیشند یا حتی فقط بنشینند».^۲ همچنین در تحقیر آدموند برک، که پدر محافظه کاری لقب یافته است، گفته می‌شود که او مغز محافظه کاری است؛ زیرا محافظه کاران مغز ندارند. اما محافظه کاری به منزلهٔ ایدئولوژی سیاسی اصول و مبانی فکری و فلسفی دارد محافظه کاران خود را اهل تمیز و هوادار عقل سلیم و واقع بین

1. F. Hearnshaw, *Conservatism in England*, London, Macmillan, 1933, quoted by R. Eccleshall et al (eds.), *Political Ideologies*, London, Routledge, 1984, p. 81.

2. F. Hearnshaw, *The social and political Ideas of some representative thinker of the revolutionary Ear*, p. 8, quoted by R. Kirk, *The Conservative Mind: Form Burke to Santayana*, Chicago, 1953, p. 3.

می‌دانند. با هرگونه طرح و اندیشه خیالی و انتزاعی برای ایجاد دگرگونی‌های عمیق در جامعه و سیاست مخالف‌اند؛ و اجرای چنین طرح‌هایی را ناممکن می‌پندارند. آنان هرگونه کوشش برای تحقق آرمان‌شهر را مصیبت‌بار می‌شمارند. محافظه‌کاران به‌ویژه آراء و استدلال‌های خود را بر تجارب ملموس تاریخی استوار می‌سازند؛ و از همین رو ضد عقل‌گرایی انتزاعی و غیرتاریخی‌اند. به همین دلیل بسیاری از آنان محافظه‌کاری را اصلاً ایدئولوژی به‌شمار نمی‌آورند؛ زیرا ایدئولوژی قاعدتاً در پی عرضه‌ی تعریفی معین از انسان و جامعه و کوشش برای اجرای آن تعریف است؛ حال آن‌که محافظه‌کاری آنچه را محصول تاریخ و سنت است می‌پذیرد. همچنین محافظه‌کاران اصول عقاید خود را برخاسته از ویژگی‌های نهاد بشر می‌پندارند، به این معنا که معتقدند آدمی به حفظ دستاوردهای خود گرایش دارد و محافظه‌کاری هم آرمانی جز این ندارد. به نظر آنان میراث گذشتگان به زحمت به‌دست آمده است؛ و نباید و نمی‌توان آن را به یک‌باره کنار گذاشت. مالکیت، خانواده، سنت، مذهب، دولت، و سایر نهادهای اجتماعی موارث ارزشمند گذشته است؛ و آنچه در بوته تاریخ آزمایش شده شایان ستایش است. مایکل اوکشات^۱ (۱۹۰۱-۱۹۹۰) گفته است: «محافظه‌کاری یعنی ترجیح امر معلوم بر امر مجهول، امر آزموده بر امر نیازموده، واقعیت بر اسطوره، امر موجود بر امر مطلوب، و امر محدود بر امر نامحدود.»^۲ بدین‌سان، پای‌بندی به امور مأنوس و ترس از آنچه تجربه نشده و بدینی به آن جوهر محافظه‌کاری است. پس محافظه‌کاران خود را مخالف هرگونه جزمیت فکری و ایدئولوژیک و در عوض، عمل‌گرا یا پراگماتیست می‌دانند. درحقیقت اغلب محافظه‌کاران بزرگ غرب مردان عمل و سیاست‌مدار بوده‌اند؛ و آثار بزرگ در سنت فکری محافظه‌کاری اندک است. بنجامین دیزریلی^۳ (۱۸۰۴-۱۸۸۱)، سیاست‌مدار معروف و محافظه‌کار انگلیسی در قرن نوزدهم، در وصف عمل‌گرا و فرصت طلب بودن محافظه‌کاران می‌گفت: «محافظه‌کاران وقتی رقباشان مشغول آب‌تنی‌اند لباس آنان را می‌دزدند.»^۴

به‌طورکلی محافظه‌کاران محافظه‌کاری را گرایشی طبیعی و مبتنی بر عقل سلیم و

1. Michael Oakeshott

2. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, Melhven, 1962, p. 168.

3. Benjamin Disraeli

4. R. Leach, *British Political Ideologies*, London, Philip Allan, 1991, p. 89.

غیرایدئولوژیک دانسته‌اند؛ اما اگر از بیرون بنگریم، می‌بینیم که محافظه‌کاری ایدئولوژی سیاسی معینی است که همچون فرآورده‌ای تاریخی در وضع تاریخی-اجتماعی مشخصی پدید آمده است؛ و بنابراین در شناخت ماهیتش باید آن وضع را در نظر گرفت. ریشه تاریخی محافظه‌کاری را باید در واکنش به جریان روشنگری اروپا به‌طور کلی جست‌وجو کرد. محافظه‌کاری واکنشی به لیبرالیسم و عقل‌گرایی جنبش روشنگری و تجدد بود. به‌ویژه پس از انقلاب فرانسه، در دفاع از سنت‌ها پدیدار شد و در آرمان‌های اصلی لیبرالیسم و تجدد اولیه؛ یعنی آزادی، برابری، فردگرایی، عقل‌گرایی، و جدایی دین از دولت؛ تردید روا داشت؛ و در عوض از حفظ امتیازات و نابرابری‌های اجتماعی و ساخت اقتدار قدیم دفاع کرد. کینگ می‌گوید: «محافظه‌کاری فرزند انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه است، اما فرزندی ناخواسته که منفور هواداران آن دو انقلاب است. محافظه‌کارانی چون برک، بونالد^۱ (۱۷۵۴-۱۸۴۰)، هلر^۲ (۱۷۵۰-۱۸۵۰)، کولریج^۳ (۱۷۷۲-۱۸۳۴) از آنچه این دو انقلاب بدان تاختند دفاع کردند.^۴ نویسندگان در این باره اتفاق نظر دارند که محافظه‌کاری در اشکال مختلفش جز سنت‌گرایی^۵ نیست: «روح محافظه‌کاری سنت، به‌ویژه سنت قرون وسطایی، است. دفاع محافظه‌کاری از سنت اجتماعی منشأ تأکید بر ارزش‌های جامعه، خویشاوندی، سلسله مراتب، اقتدار، و مذهب است.»^۶

کارل مانهایم، شارح برجسته محافظه‌کاری، این ایدئولوژی را واکنشی سنت‌گرایانه به تحولات سریع می‌داند. محافظه‌کاری، به‌منزله پدیده‌ای تاریخی، شکل آگاهانه آن نوع از سنت‌گرایی است که در واکنش به فروپاشی نظم قدیم اروپا، به‌ویژه به‌علت انقلاب فرانسه، پدید آمد. به‌نظر مانهایم فهم محتوای محافظه‌کاری و اصول آن را باید در تحولات اجتماعی و سرنوشت طبقاتی که حامل آن بوده‌اند جست. با پیدایش نظام جدید بورژوازی، سرمایه‌داری، عقل‌گرایی، کمی‌شدن زندگی، سکیولاریسم و غیره. ایدئولوژی محافظه‌کاری همچون واکنشی فکری و سیاسی به فرایند تخریب نظم قدیم پدیدار شد. حاملان ایدئولوژی محافظه‌کاری گروه‌هایی چون دهقانان، خرده‌بورژواها، و اشراف زمین‌دار بودند که خارج از فرایندهای عقلانیت سرمایه‌داری باقی ماندند و در

1. Louis-Gabriel-Ambroise Bonald

2. Heller

3. Samuel Taylor Coleridge

4. *The New Right*, p. 24.

5. traditionalism

6. *ibid.* pp. 23-24.

نتیجه به مخالفت با آن برخاستند. محافظه‌کاران در احیای ارزش‌های جامعه کهن حتی موضعی انقلابی اتخاذ کردند؛ و بدین‌سان به نظر مانهایم، نخستین مخالفان جامعه بورژوایی محافظه‌کاران بودند نه سوسیالیست‌ها. پس محافظه‌کاری واکنش آگاهانه طبقاتی خاص، به‌علت درخطر افتادن منافعشان، به هنگام دگرگونی تاریخی است. سنت‌گرایی فقط زمانی به صورت ایدئولوژی محافظه‌کاری درمی‌آید که جامعه دچار دگرگونی‌های بنیادی شده باشد. به نظر مانهایم درون‌مایه اصلی ایدئولوژی محافظه‌کاری ضدیت با مفاهیم بنیادی جامعه بورژوایی است؛ یعنی مخالفت با فلسفه حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی، حاکمیت مردم، اصالت عقل فردی، آزادی، برابری و جز آن.

به‌طور کلی محافظه‌کاری سنت‌گرایی خودآگاهی است که در واکنش به تجدد غربی پدید آمده و در برابر تحولات دنیای مدرن، تا آن‌جا توانسته، ایستادگی کرده است. معنای بنیادی محافظه‌کاری را باید در احترام به سنت و مخالفت با دگرگونی اساسی در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی یافت. محافظه‌کاران همواره با گذشته و سنت مأنوس‌تر بوده و از مواجهه با مسائل جهان نو هراس داشته‌اند. البته بهترین و کامل‌ترین مثال برای اندیشه محافظه‌کاری در واکنش ادموند برک، پدر مکتب محافظه‌کاری، به اهداف انتزاعی و عقل‌گرایی افراطی انقلابیون فرانسه مشهود است. در عصر روشنگری در فرانسه، به سنت و مذهب و تاریخ از هرسو حمله می‌شد و در عوض از آزادی، برابری، اصالت عقل فردی و امکان ترقی بی‌حد و حصر دفاع می‌شد. ادموند برک در کتاب تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه^۱ (۱۷۹۰) به مخالفت با این جنبش فکری و مظهر سیاسی آن، یعنی انقلاب فرانسه، برخاست؛ و به‌ویژه در مخالفت با اندیشه انقلابیون مبنی بر امکان‌نوسازی جامعه براساس طرحی عقلانی استدلال کرد. وی در این کتاب استدلال می‌کند که جامعه مبتنی بر نظامی اخلاقی است و سنت‌ها و تعصبات ذخیره ارزشمند گذشته است. انگیزه عمل آدمی بیش‌تر عاطفی و غیرعقلانی است، بنابراین عقل فردی نمی‌تواند داور امور اجتماع باشد؛ در مقابل، سنت محصول عقل جمعی همه اعصار است: «فرد احمق است، اما نوع انسان عاقل است.» نهادهای اجتماعی محصول عقل نوع انسان است نه قرارداد اجتماعی، چنان‌که اندیشمندان لیبرال عصر جدید استدلال کرده‌اند سنت‌ها و تعصبات سودمندند؛ و سودمندی خود را در گذر زمان ثابت می‌کنند؛ و بدون آن‌ها جامعه از هم می‌پاشد. بنابراین نمی‌توان، چنان‌که انقلابیون

1. *Reflections on the Revolution in France*

اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم ۱۷۷

می‌خواهند، همه چیز را درهم شکست و از صفر آغاز کرد. همچنین جامعه پدیده‌ای است طبیعی و ظریف و شکننده؛ و نمی‌توان آن را برحسب اصول انتزاعی و طرح‌های مصنوعی بازسازی کرد. «نفس اندیشهٔ تأسیس نظامی جدید کافی است تا ما را به وحشت بيفکند.»^۱ جامعه گل کوزه‌گری نیست که بتوان آن را مردم از نو ساخت؛ بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان میراث گذشتهٔ جامعه را یک‌سره کنار گذاشت. حال و آینده مقید به گذشته است. بعلاوه، نابرابری‌های اجتماعی - چنان‌که هست - طبیعی است: مالکیت محصول نظم طبیعی امور و اشیاست؛ و در نتیجه، صاحبان مال و مکننت پاسداران سنن جامعه به‌شمار می‌آیند. توانگران بهتر و عاقلانه‌تر از تهی‌دستان تصمیم می‌گیرند، زیرا امکان دستیابی‌شان به آگاهی و دانش بیش‌تری است. بنابراین ثروتمندان رهبری طبیعی جامعه را در دست دارند. البته در دورانی که برک می‌زیست عمدهٔ ثروت جامعه در حال انتقال به بازرگانان و صاحبان صنایع بود، پس دفاع او از مالکیت صنعتی و تجاری با اندیشهٔ کلی او در جانب‌داری از هرگونه مالکیت هماهنگی داشت. از حیث اصول محافظه‌کاری، ثروت موروثی و ثروت مکتسب هر دو محترم است. از همین رو برک استدلال می‌کرد که دخالت دولت در امور اقتصادی نظام طبیعی جامعه را به هم می‌ریزد. چنان‌که خواهیم دید، محافظه‌کاری برک برخلاف محافظه‌کاری دیگران، که از پدرسالاری دولتی دفاع می‌کرد، لیبرال‌منشانه بود. از همین رو به نظر او دولت حق نداشت برای تعدیل ثروت در جامعه دخالت کند یا به تهی‌دستان یاری برساند، زیرا فقر خود جزو دستگاه طبیعی بازار است و تهی‌دستان شایستهٔ تهی‌دستی‌اند. هرگونه دخالت در اقتصاد آزاد نهایتاً به زیان طبقات تهی‌دست تمام خواهد شد، زیرا به کار و کسب آسیب می‌رساند و به بی‌کاری تهی‌دستان می‌انجامد.

اصول محافظه‌کاری

ایدئولوژی محافظه‌کاری از حیث نظری که دربارهٔ نقش دولت و بازار آزاد و مالکیت داشته است به انواعی تقسیم می‌شود، اما اصول آن از اندیشه‌های برک متأثر بوده است. اینک آن‌ها را به اختصار بررسی می‌کنیم:

۱. بدینی به عقل انسان: محافظه‌کاران عمیقاً به طبع بشر و امکان اصلاح آن به کمک عقل بدین‌اند؛ و عقل انسانی را در برابر عقل کلی‌تر نهفته در سنت یا مذهب به چیزی

1. *ibid.* Quoted by Leach, *British Political Ideologies*, p. 93.

نمی‌گیرند. به نظر آنان میان عقل و رأی فردی با حقیقت پیوندی نیست؛ و به‌طور کلی معرفت قطعی و یقینی دست‌نیافتنی است. بدین ترتیب نفس امکان معرفت در آدمی مخدوش می‌شود. از نظر محافظه‌کاران عقل خود اسیر و پیرو شهوات آدمی است. انگیزه اصلی کنش‌های آدمی را باید در امیال و ترس و عادات انسان جست، نه در حسابگری عقلانی. چنان‌که از زبان برک اشاره کردیم، «... ذخیره عقلی هر کس [به‌تنهایی] کم است؛ و افراد بهتر است خود را در معرض گنجینه و سرمایه عمومی [سنت‌های] ملل و اعصار قرار دهند.»^۱ برک تعصبات را بر عقل عریان برتری می‌داد. همچنین دیزریلی می‌گفت: «ژرف‌اندیش‌ترین پژوهندگان می‌دانند که خرد آدمی تا چه حد محدود است ... انسان فقط وقتی با عظمت است که از سر عاطفه عمل کند.»^۲ بدین سان محافظه‌کاری داعیه اصلی تجدد و روشنگری درباره انسان، یعنی آزاد و آگاه و خودمختار و قابل ترقی دانستن او، وارد می‌کند. محافظه‌کاران بر آن‌اند که با عقل نمی‌توان نظمی نو بر جهان تحمیل کرد و نظم طبیعی موجود نیز نظمی است پیچیده که عقل آدمی نمی‌تواند به‌کنه آن پی ببرد. طرح جهان به عقل انسان در نمی‌آید؛ و نمی‌توان با توسل به عقل آن را دگرگون کرد. انسان موجودی است مقید به سنت و تاریخ و از آن‌ها بی‌نیاز ندارد. بنابراین اندیشه‌هایی چون اندیشه قرارداد اجتماعی، که محور اصلی تجدد است، توهمی بیش نیست. جامعه بر قرارداد اجتماعی و تصمیم‌گیری آگاهانه و گزینش خردمندانه استوار نیست. قرارداد اجتماعی خود جزئی از نهادهای اجتماعی رایجی است که در زمینه‌های اخلاقی پیشین و براساس سنت‌های دیرین پدید آمده است. سنت خود فرایندی است ناخودآگاه، تکاملی، و فرآورده عمل آدمیان در طی اعصار و نسل‌های پیاپی برک می‌گفت: «سنت هزار مرتبه بهتر از گزینش و تصمیم‌گیری است.» بنابراین محافظه‌کاران در برابر عقل و قرارداد و تصمیم‌گیری و نظریه‌پردازی بر سنت و تاریخ و عمل تأکید می‌کنند. به عبارت دیگر، ملاحظات اجتماعی را بر حقایق محکم و منطق آهنین، عمل را بر نظریه، و مصلحت‌گرایی را بر اصول‌گرایی برتری می‌دهند. به‌طور کلی به نظر محافظه‌کاران، انسان و جامعه ناگهانی به کمال نمی‌رسند و به یک‌باره پیشرفت نمی‌کنند؛ یعنی تعلیم و تربیت و قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری عقلانی موجبات کمال آدمی و جامعه را فراهم نمی‌آورد و جای سنت و درایت گذشتگان را نمی‌گیرد. بنا

1. *ibid.* Quoted by Leach, *ibid.* p. 96. 2. *British Political Ideologies*, p. 97.

اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم ۱۷۹

به گفته معروف برک «جامعه محصول قرارداد مردگان و زندگان و آیندگان است.» بدین‌سان محافظه‌کاری در مقابل عقل‌گرایی، اندیشهٔ قرارداد اجتماعی در نزد اندیشمندانی چون روسو، مکتب اصالت‌فایده، لیبرالیسم، پوزیتیویسم، سوسیالیسم - و در یک کلام در برابر کل‌گرایی‌های فکری تجدد غربی قرار می‌گیرد.

۲. میان محافظه‌کاری و مذهب پیوندی نزدیک وجود دارد. محافظه‌کاران معتقدند که مقصود و غایتی الهی در زندگی انسان در کار است و حقوق و تکالیف آدمیان از آن برمی‌خیزد. بنابراین عقل محدود آدمی نمی‌تواند نیازهای انسان را دریابد یا آن‌ها را برآورده سازد. به گفته یکی از شارحان اندیشهٔ محافظه‌کاری، هر محافظه‌کار «می‌داند که نیروهایی عظیم در آسمان و زمین وجود دارد که عقل انسان نمی‌تواند آن‌ها را به‌طور درآورد یا به‌کنه‌شان راه یابد. به عقل آدمی اعتمادی نیست. همین عقل آدمی بود که عیسی مسیح را به صلیب کشید.»^۱ کولریج، شاعر و محافظه‌کار انگلیسی، در همین خصوص می‌گفت: «خداوندا، ما را از فلسفهٔ مردمی و مردم فلسفی نجات بده.»^۲ تأکید بر مذهب در سراسر اندیشه‌های محافظه‌کارانه آشکار است. برک می‌گفت: «انسان طبعاً موجودی مذهبی است.»^۳ به نظر او انقلاب فرانسه اوج توهم انسان در عصر روشنگری و مظهر انتقام خدا بود. امروزه نیز در اروپا احزاب دموکرات - مسیحی محافظه‌کار محسوب می‌شوند. کلیسای انگلیس را حزب محافظه‌کار در حال عبادت خوانده‌اند. مذهب و محافظه‌کاری هر دو بر نقص انسان و سلسله مراتب و اقتدار تأکید دارد. امروزه اندیشه‌های محافظه‌کارانه در قالب جنبش‌های مذهبی تجلی جدیدی پیدا کرده است.

۳. از دیدگاه محافظه‌کاران انسان‌ها طبعاً از حیث توانایی و استعداد با هم تفاوت دارند. بنابراین نابرابری اجتماعی و اقتصادی پدیده‌ای طبیعی است؛ و هر کوششی برای از میان برداشتن نابرابری به شکست خواهد انجامید، زیرا نابرابری ریشه در طبع انسان دارد. افزون بر این، نابرابری‌های اجتماعی لازمهٔ رشد و پیشرفت جامعه است. نفس امکان نابرابر بودن با دیگران انگیزهٔ کار و تلاش فردی است. از لحاظ سیاسی، کوشش برای ایجاد برابری مصنوعی در جامعه به استبداد می‌انجامد. بر پایهٔ منطق

1. *The Conservative Mind*, pp. 7-8. 2. *ibid.* p. 115.

3. *Reflections on the Revolution in France*, Quoted by Leach, *British Political Ideologies*, p. 87.

نابرابری‌های طبیعی و اجتماعی، در حوزه‌های گوناگون جامعه همواره نخبگان و برگزیدگان وجود دارند. از همین رو جامعه ضرورتاً سلسله‌مراتبی است و آمریت و رهبری مستمر لازمه تداوم آن است. به همین دلیل محافظه‌کاران، برخلاف لیبرال‌ها به توانایی عقلی و صلاحیت اخلاقی عامه مردم خوش‌بین نیستند و در کفایت سیاسی آنان تردید می‌کنند؛ و بدین جهت، بر ضرورت تأمین نظم و امنیت سراسری تأکید دارند. انضباط اجتماعی لازمه حفظ نظم و سلسله‌مراتب است؛ و مذهب در ایجاد انضباط اجتماعی نقش مهمی دارد. تأکید محافظه‌کاری بر نابرابری، در عین حال متضمن اذعان بر تنوع حیات انسان است. محافظه‌کاران برای زندگی انسان تنوعی رازآمیز قائل‌اند؛ و نگرش اعجاب‌آمیزی به پیچیدگی زندگی انسان دارند. جامعه از دید محافظه‌کاران همچون پیکری انداموار، که البته ساخته انسان و فراورده قرارداد اجتماعی نیست، خودجوش و طبیعی رشد می‌کند؛ و نابرابری از ویژگی‌های عمده اجتماع است.

۴. با توجه نابرابری اجتماعی، طبعاً نهاد مالکیت نیز همچون پدیده‌ای طبیعی توجیه می‌شود. محافظه‌کاران برخلاف لیبرال‌ها که مالکیت را براساس مفاهیمی چون حقوق طبیعی توجیه می‌کنند نیازی به توجیه آن نمی‌بینند، یعنی بدیهی و تردیدناپذیر تلقی می‌شود. محافظه‌کاران همچنین همه اشکال مالکیت را بی‌چون و چرا می‌پذیرند. برخلاف لیبرال‌ها که در انواعی از آن، مثلاً مالکیت موروثی، تردید کرده‌اند. چنان‌که گفتیم، مالکیت بازتاب نابرابری‌های طبیعی است. به گفته برک «جوهر اصلی مالکیت ... این است که نابرابر باشد»^۱

از نظر محافظه‌کاران مالکیت نیز، همچون خانواده و مذهب، نهادی مقدس است. مالکیت شرط قبلی آزادی به شمار می‌رود؛ و بر آن‌اند که هر آسیبی که به مالکیت وارد شود به آزادی لطمه می‌زند. محافظه‌کاران قدیم به ویژه مالکیت ارضی را مقدس می‌دانستند؛ و به مالکیت تجاری و صنعتی روی خوش نشان نمی‌دادند، ولی در محافظه‌کاری متأخر اصول محافظه‌کاری با دفاع از بازار آزاد و دیگر انواع مالکیت در آمیخت.

۵. در محافظه‌کاری، به رغم گرایش محافظه‌کاران متأخر به اصول اقتصاد و بازار آزاد، نگرشی پدرسالارانه به جامعه وجود دارد. از نظر محافظه‌کاران جامعه بیش از جمع

1. *British Political Ideologies*, p. 102.

اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم ۱۸۱

عددی افراد و کلیتی است متضمن وابستگی‌ها و مسئولیت‌های متقابل. از این‌رو جامعه و دولت اغلب به خانواده تشبیه می‌شوند؛ و به همین دلیل، حکام باید نقش پدر جامعه را ایفا کنند. پس در عین حال، همواره گرایشی اعتدال‌طلبانه و مغایر با سرمایه‌داری در محافظه‌کاری وجود داشته است. دیزریلی می‌گفت: «کسب و انباشت [سرمایه] و غارت یکدیگر با کاربرد عبارات فلسفی و عرضه یوتویایی که تنها مرکب از ثروت و کار است»^۱ انگلستان قرن نوزدهم را به بی‌راهه کشاند. وی از ظهور «دو ملت توانگر و تهی‌دست» در انگلستان عصر ملکه ویکتوریا سخن می‌گفت؛ و بدین سان بر پول‌پرستی و آزمندی مردم در عصر سرمایه‌داری می‌تاخت. به گفته او «وقتی در کلبه‌ها شادی نیست، کاخ‌ها امنیت ندارد»^۲ برک نیز با حسرت می‌گفت: «عصر جوانمردی سپری شده و دوران فریب‌کاران و اقتصاددانان و حساب‌رسان فرا رسیده است»^۳.

به‌طور کلی محافظه‌کاران به‌شیوه خاص خود از ضرورت ترجیح منافع کل ملت بر منافع طبقاتی دفاع کرده‌اند؛ و به همین جهت میان محافظه‌کاری و ناسیونالیسم نیز رابطه‌ای نزدیک وجود داشته است. با این حال منظور محافظه‌کاران این نیست که دولت می‌باید نیاز تهی‌دستان را رفع کند؛ بلکه به نظر آنان طبقات بالا خود باید داوطلبانه در دستگیری از تهی‌دستان بکوشند، مثلاً سرمایه‌داران باید از کارگران خود مراقبت و حمایت کنند.

۶. در پس استدلال‌های محافظه‌کاران این نکته نهفته است که مردم به یک میزان خردمند نیستند؛ و بنابراین برخی باید دیگران را هدایت کنند. این گرایش ضد دموکراتیک به درجات مختلف در انواع محافظه‌کاری یافت می‌شود. از این دیدگاه، دموکراسی نه تنها مطلوب نیست، بلکه ناممکن است. بدین علت، محافظه‌کاران بر قدرت و اقتدار سیاسی فراگیر دولت تأکید کرده‌اند. در کشورهای غربی محافظه‌کاران تا آن‌جا که توانستند از دادن حق رأی به مردم ممانعت کردند؛ و فقط به حکم اضطرار، قوانین اساسی‌ای مرکب از عناصر اتوکراسی^۴ و آریستوکراسی و دموکراسی را پذیرفتند. در برخی موارد محافظه‌کاران، مانند دیزریلی در انگلستان، برای جلب نظر عامه به

1. *ibid.* p. 105.

2. *ibid.* p. 106.

3. *Reflections on the Revolution in France*, Quoted by Leach, *British Political Ideologies*, p. 86.

4. autocracy

اندیشه‌های محافظه‌کارانه در صدد برآمده‌اند که اشراف زمین‌دار را با طبقه کارگر به ضدیت با بازرگانان و بورژوازی صنعتی متحد کنند. بنابراین گرایش به نوعی کورپوراتیسم در اندیشه سیاسی محافظه‌کاری پیشینه‌ای کهن دارد. در کل، محافظه‌کاران نهادهای دموکراتیک را همچون ابزاری برای تأمین اقتدار و تضمین سلسله مراتب اجتماعی به کار گرفته‌اند.

به‌طور کلی محافظه‌کاری در ضدیت با میراث روشنگری و تجدد، و در مخالفت با عقل‌گرایی و لیبرالیسم پدید آمده است؛ و در برابر اندیشه آزادی و برابری اجتماعی و دموکراسی مقاومت کرده و در مقابل، از رسوم و سنت‌های نظم‌پیشین حمایت کرده است. هدف اصلی محافظه‌کاران جلوگیری از دگرگونی‌های ناخواسته یا دست‌کم تحدید آن‌ها بوده است. آنان جامعه را واقعیتی روحانی، انداموار و همبسته می‌دانند که هرگونه برنامه‌ریزی و مداخله، به پیکر ظریف و شکننده‌اش آسیب می‌رساند. محافظه‌کاران از پرداختن نظامی فکری در قالب نظریه‌ای عمومی پرهیز کرده‌اند، ولی کلاً می‌توان ویژگی‌های عمده ایدئولوژی محافظه‌کاری را چنین ذکر کرد: سنت‌گرایی؛ گذشته‌گرایی^۱؛ احترام به مذهب و مالکیت؛ تأکید بر فضایل اخلاقی سنتی؛ پدرسالاری اجتماعی و سیاسی؛ نخبه‌گرایی؛ مخالفت با بدعت و نوآوری و نواندیشی. بعلاوه، محافظه‌کاری با رمانتیسم، ناسیونالیسم، مذهب، نخبه‌گرایی و فاشیسم آمیزش داشته است؛ و در مقابل، با همه گرایش‌های فکری عمده در تجدد، از دموکراسی و لیبرالیسم گرفته تا آنارشیسم و سوسیالیسم در تضاد بوده است.

انواع و مراحل ایدئولوژی محافظه‌کاری

ایدئولوژی محافظه‌کاری با حفظ اصول و نگرش‌های کلی خود، در گذر زمان متحول شده و جلوه‌هایی گوناگون پیدا کرده است. به‌طور کلی این ایدئولوژی سه مرحله تاریخی یا سه شکل اصلی داشته است: اول، محافظه‌کاری لیبرال که در دوران رواج لیبرالیسم رفته‌رفته از تأکیدش بر مالکیت ارضی و پدرسالاری اجتماعی و سیاسی کاست و اصول اقتصادی لیبرالیسم را پذیرفت؛ دوم، محافظه‌کاری پدرسالارانه که با پیدایش دولت‌های مداخله‌گر و بحران در اقتصاد بازاری بار دیگر به اصول پدرسالاری اجتماعی پیشین بازگشت و از دولت فراگیر حمایت کرد؛ و سوم، محافظه‌کاری نو که دوباره به اصول

1. archaism

اصول و مراحل و انواع محافظه کاری در قرن بیستم ۱۸۳

اقتصاد آزاد بازگشته و در ترکیب با نئولیبرالیسم آمیزه‌ای جدید به نام راست نو پدید آورده است. طبعاً ایدئولوژی‌های سیاسی، به ویژه در هنگام اجرا، خلوص خود را از دست می‌دهد و با دیگر گرایش‌های فکری درمی‌آمیزد.

منشأ محافظه کاری لیبرال اولیه در دیدگاه‌های ادmond برک است که گرچه از سنت در برابر انقلاب و نوآوری دفاع می‌کرد، هوادار اقتصاد بازار آزاد و مداخله‌نکردن دولت در امور اقتصادی بود. از دیدگاه این نسل از محافظه کاران، جامعه مجموعه‌ای از افراد نفع طلب و بازار آزاد ضامن عدالت طبیعی بود. درحقیقت، این نوع از محافظه کاری تأکیدی را که پیش‌تر در ایدئولوژی عمومی محافظه کاری بر کنش غیرعقلانی انسان می‌شد تعدیل کرد؛ و انسان را موجودی معرفی کرد که نفع خود را تشخیص می‌دهد.

البته باید یادآور شد که سیاست‌گذاری اقتصادی جزء ذاتی ایدئولوژی محافظه کاری نیست، بلکه تحت تأثیر اوضاع اجتماعی وارد آن شده است. برعکس، حفظ یا احیای سنت و مذهب و تأکید بر اخلاق سنتی و اهمیت خانواده همواره از عناصر ذاتی ایدئولوژی محافظه کاری به شمار رفته است. درحقیقت می‌توان گفت که از دید محافظه کاران، نفس نگرش اقتصادی به سیاست ناخوشایند بوده است.

در محافظه کاری پدرسالارانه، جامعه کل اندامواری پنداشته می‌شود که فرد و حقوق فردی در آن معنا می‌یابد. در این دیدگاه بر مصلحت عمومی، نقش اجتماعی و اقتصادی دولت، نظارت اجتماعی و اخلاقی، و سلسله‌مراتب پیش‌تر تأکید می‌شود. همچنین، این نوع محافظه کاری نخبه‌گرا تر و اشراف‌مآب تر است؛ و پدرسالاری محافظه کارانه قدیم را با اصول اقتصاد ارشادی و دولت رفاهی درمی‌آمیزد. از هواداران قدیم این دیدگاه باید سامیوئل کولریج را نام برد که در کتابی تحت عنوان درباب بنیاد کلیسا و دولت^۱ (۱۸۳۰) از اعاده سلسله‌مراتب اجتماعی پیش از انقلاب صنعتی دفاع کرد و نگرشی ضدتجاری داشت. همچنین بنجامین دیزریلی، نخست‌وزیر محافظه کار انگلیس در قرن نوزدهم، هوادار حمایت دولت از طبقات تهی‌دست بود؛ و اعتقاد داشت که جامعه انگلیس به علت فقر و فاصله طبقاتی به دو ملت بخش شده است و هدف حزب محافظه کار ایجاد ملتی واحد از طریق کمک به تهی‌دستان است. در قرن بیستم هارولد مک‌میلان^۲ که بعداً از حزب محافظه کار نخست‌وزیر انگلستان شد، در کتابی تحت

1. *On the Constitution of the Church and State*

2. Harold McMillan

عنوان راه میانه^۱ (۱۹۳۸) اصول محافظه‌کاری را با اندیشه مداخله دولت در اقتصاد درآمیخت؛ و از راهی میان اقتصاد آزاد و سوسیالیسم دفاع کرد. به‌طور کلی محافظه‌کاران نیمه اول سده بیستم تحت فشار رادیکالیسم و سوسیالیسم و اقتصاد کینزی به حمایت از نقش پدرسالارانه دولت متمایل شدند. از آن پس تا دهه ۱۹۷۰ تأکید بر مسئولیت دولت در تأمین رفاه عمومی جزو اصول اندیشه محافظه‌کاری شد. آنتونی ایدن^۲ (۱۸۹۷-۱۹۷۷)، وزیر خارجه انگلستان، در همان دوران اعلام داشت که «ما [محافظه‌کاران] فرزندان سیاسی مکتب لسه فر نیستیم، بلکه همواره با آن مخالفت کرده‌ایم»^۳ حزب محافظه‌کار انگلیس نیز دستگاه دولت رفاهی را حفظ کرد؛ و کل سیاست‌ها و نظریات کینزی را پذیرفت و اجرا کرد. محافظه‌کاران انگلیس حتی شورایی به نام «شورای ملی توسعه اقتصادی»^۴ برای برنامه‌ریزی و مداخله دولت در اقتصاد تأسیس کردند. بسیاری استدلال می‌کردند که محافظه‌کاری همواره چنین دیدگاهی داشته و برای نقش دولت اهمیت ویژه‌ای قابل بوده است. البته این گفته به یک معنا کاملاً درست است، زیرا حتی اقتصاد آزاد به شیوه محافظه‌کارانه نیز همواره نیازمند دولتی نیرومند برای ایجاد امنیت و اجرای قانون بوده است. بدین‌سان ایدئولوژی محافظه‌کاری در عمل‌گرایی کینزی یافت و بر عدالت اجتماعی و تأمین اشتغال کامل و خدمات رفاهی تأکید کرد. با این حال، محافظه‌کاران این نسل صرفاً از نظارت عمومی دولت بر فرایندهای کلان اقتصادی دفاع می‌کردند و مخالف ملی‌کردن و سلب مالکیت خصوصی و توزیع مجدد ثروت اجتماعی بودند؛ و همچون پیشینیان خود بر گریزناپذیری و مطلوبیت نابرابری‌های اجتماعی تأکید می‌کردند.

در دهه ۱۹۷۰ ایدئولوژی محافظه‌کاری متحول شد. با بروز رکود و تورم در کشورهای غربی، در کارایی سیاست‌های کینزی و دولت رفاهی تردید پدید آمد؛ و در واکنش به این تحولات، محافظه‌کاران به اصول نظام بازار آزاد بازگشتند. تاجریسم در انگلستان مظهر کامل چنین بازگشتی بود. شعار اصلی محافظه‌کاران نو، بازار آزاد و دولت نیرومند بود. آنان استدلال می‌کردند که علت اصلی بحران اقتصادی همان مداخلات دولت در اقتصاد بوده است، چون موجب کاهش انگیزه سرمایه‌گذاری و افزایش بی‌رویه

1. *The Middle Way*

2. Anthony Eden

3. *British Political Ideologies*, p. 108.

4. National Council for Economic Development

نقش اتحادیه‌های کارگری شده است. از این دیدگاه، یگانه کارویژه اقتصادی دولت باید حفظ ارزش پول و نظارت بر عرضه آن برای جلوگیری از تورم باشد. به نظر محافظه‌کاران نو، رشد و رفاه اقتصادی مستلزم نابرابری اجتماعی است و از این بابت نباید هراسی داشت. همچنین به نظر آنان مداخله گسترده دولت در اقتصاد موجب ضعف شخصیت اخلاقی مردم می‌شود و آزادیشان را محدود می‌سازد. اندیشه اصلی محافظه‌کاران نو خودگردانی و خصوصی‌سازی و دولت کوچک یا حداقل بوده است.

برخی از ناظران، میان محافظه‌کاری نو و نئولیبرالیسم چندان تفاوتی نمی‌بینند. (به مقدمه مبحث لیبرالیسم رجوع شود) اندیشه‌های نو محافظه‌کارانه کسانی مانند مارگارت تاچر در واقع بازگشتی است به لیبرالیسم قرن نوزدهم. از لحاظ صوری اگر محافظه‌کاری را صرفاً به معنای سنت‌گرایی و بازگشت به گذشته بدانیم - در آن صورت، همچنان که ادموند برک به نظام پیش از انقلاب فرانسه بازمی‌گشت، محافظه‌کاران نو نیز به نظام پیش از کینز بازمی‌گردند. اما از لحاظ ماهوی، این نظام جز تحقق آرمان لیبرالیسم نبود؛ و از این جاست که محافظه‌کاری نو با نئولیبرالیسم درمی‌آمیزد. به‌طور کلی ممکن است محتوای هر ایدئولوژی، بدون تغییر نام آن، تحول یابد؛ همچنان که ممکن است نام ایدئولوژی‌ها بدون تغییر محتوایشان عوض شود. به هر حال نو محافظه‌کاران، همانند نئولیبرال‌ها، بر فردیت و آزادی و دولت کوچک تأکید کرده‌اند؛ و هر دو گروه در واقع پیرو عقاید اندیشمندانی مانند فریدریش هایک و میلتون فریدمن بوده‌اند. با این همه در غرب، در خصوص تمیز محافظه‌کاری نو از نئولیبرالیسم منازعات فکری بسیاری در گرفته است. اساس این منازعات آن است که اگر قرار باشد محافظه‌کاری نو اصول محافظه‌کاری را حفظ کند، باید بر اندیشه پدرسالاری سیاسی و اجتماعی قدیم تأکید کند و به دام نظریه‌های ضد دولتی لیبرال‌ها نیفتد. اما واقعیت این است که محافظه‌کاری نو آمیزه‌ای از برخی مفاهیم سنتی محافظه‌کاری (مانند دولت نیرومند و تأکید بر نظم و قانون) و اصول اقتصاد بازار آزاد است. در حقیقت، در ایدئولوژی محافظه‌کاری معاصر در غرب دو جناح پدید آمده است: یکی جناح هوادر سیاست‌های کینزی قدیم یا پدرسالاری محافظه‌کارانه؛ و دیگری جناح هوادر دولت کوچک و سیاست مداخله در عرضه پول (پول‌مداری).^۱ به‌طور کلی محافظه‌کاری نو و نئولیبرالیسم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند: هر دو واکنشی به اقتصاد کینزی و دولت رفاهی و افزایش نفوذ اتحادیه‌های کارگری بوده‌اند؛

لیکن محافظه‌کاران نو در عین حال به فرهنگ و شیوه زندگی رایج در غرب واکنش اخلاقی نشان می‌دهند و نگران بی‌انضباطی اجتماعی، بی‌پروایی اخلاقی، و تضعیف نهاد خانواده و مذهب‌اند. آنان همچنین، برعکس نئولیبرال‌ها، به نظم و امنیت و ثبات سیاسی توجه بسیار دارند. از نظر آنان بازار آزاد به دولت نیز نیاز دارد.

محافظه‌کاری نو و راست نو

در واقع در سیاست و حکومت کشورهای غربی در آخرین دهه‌های سده بیستم رگه‌هایی از لیبرالیسم و محافظه‌کاری با یکدیگر ترکیب شده و از آن پدیده راست نو به وجود آمده است. در دهه ۱۹۸۰ بسیاری از دولت‌های غربی در واکنش به بحران اقتصادی دهه ۱۹۷۰ با ترک سیاست‌های کینزی به سوی راست حرکت کردند. راست‌نو، رادیکالیسمی دست راستی و تهاجمی است که اصول خود را از لیبرالیسم و محافظه‌کاری می‌گیرد؛ و در توصیف مواضع نئولیبرال‌ها و محافظه‌کاران نو - هر دو به کار می‌رود. در انگلستان، تاچریسم سیاست‌های لیبرال، همچون خصوصی‌سازی و کاهش هزینه‌های دولتی و تضعیف اتحادیه‌های کارگری، را با سیاست‌های محافظه‌کارانه‌ای چون ناسیونالیسم افراطی، مهار کردن مهاجرت، و انضباط اجتماعی شدید درآمیخت. «پوپولیسم»^۱ تاچری آمیزه‌ای پرمایه است؛ و اصول محافظه‌کاری ارگانیک؛ یعنی ملت، خانواده، وظیفه، اقتدار، معیارهای اخلاقی، و سنت‌گرایی؛ را با اصول تهاجمی نئولیبرالیسم، یعنی نفع شخصی و فردگرایی رقابت‌آمیز و ضدیت با دولت، درهم می‌آمیزد.^۲ عنوان راست نو به‌ویژه درباره سیاست‌های حزب محافظه‌کار انگلستان در دوران تاچر و حزب جمهوری‌خواه امریکا در دوره ریگان به کار رفته است. به‌طور کلی راست نو از لحاظ اقتصادی و سیاسی لیبرال است، یعنی بر آزادی اقتصادی، کاهش مالیات، بازار آزاد، و دولت محدود تأکید می‌کند؛ ولی از نظر اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی، محافظه‌کار است و از حفظ نابرابری‌های طبیعی، جلوگیری از گسترش حقوق اجتماعی شهروندان، دولت نیرومند، اصول مذهبی، خانواده به‌منزله بنیاد جامعه، و تضعیف اتحادیه‌های کارگری دفاع می‌کند. از لحاظ اجتماعی نیز با کار زنان خانه‌دار و آزادی‌های جنسی و جنبش فمینیسم مخالفت می‌ورزد. راست نو وقتی مداخله اقتصادی دولت را مغایر با آزادی‌های فردی می‌داند گرایش لیبرال دارد؛ ولی وقتی آن را با تداوم

1. populism

2. *The New Right*, p. 20.

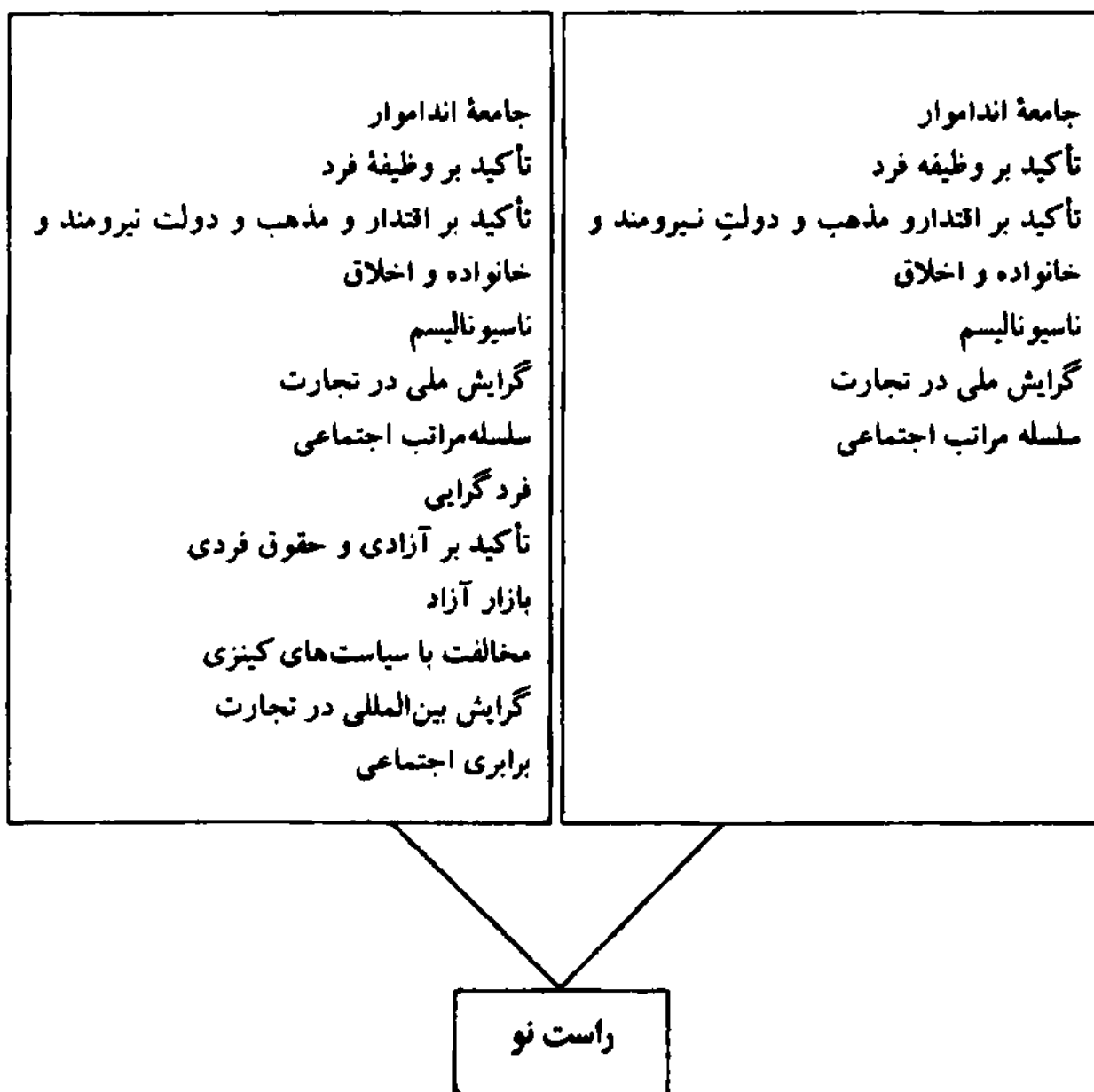
اصول و مراحل و انواع محافظه کاری در قرن بیستم ۱۸۷

نابرابری‌های طبیعی در جامعه مغایر می‌بیند محافظه کار می‌شود. در واقع در راست نو حکومت از لحاظ اقتصادی ضعیف می‌شود؛ ولی از نظر سیاسی یعنی تأمین نظم و امنیت، تقویت می‌گردد. عناصر محافظه کاری و نئولیبرالیسم در ترکیب راست نو در شکل زیر مشخص می‌شود^۱:

جنبش‌های محافظه کاری نو در امریکا، که پس از جنگ جهانی دوم پدید آمد، در آمیختگی اندیشه‌های محافظه کارانه و لیبرال را به خوبی باز می‌نماید. این جنبش همواره از دولت‌های ایالتی در برابر دولت فدرال و از بازار آزاد در برابر دولت رفاهی حمایت

نئولیبرالیسم

محافظه کاری نو



1. *British Political Ideologies*, p. 112.

کرده است. محافظه کاری نو در امریکا اصلاً در واکنش به سیاست جدید^۱ فرانکلین روزولت در دهه ۱۹۳۰ شکل گرفت؛ اما در زمینه مسائل اخلاقی و فرهنگی نیز موضع گرفت، به ویژه با گسترش سکولاریسم و افول ارزش‌های مذهبی و آزادی‌های جنسی به مخالفت برخاست. مهم‌ترین نمایندگان سیاسی این جنبش سناتور جوزف مک کارتی (سردمدار جنبش ضد کمونیستی مک کارتیسم^۲)، سناتور بری گولدواتر^۳ (۱۹۰۹) و جورج والاس^۴ (۱۹۱۹) بوده‌اند؛ و مجله نشنال ریویو^۵ در واشنگتن سخن‌گوی آن جنبش بود. جنبش محافظه کاری نو در امریکا اخیراً با جناح راست حزب جمهوری خواه پیوند بیش‌تری یافته است. همچنین با جنبش راست مذهبی در امریکا به رهبری جری فالول^۶ و گروه اکثریت اخلاقی^۷ رابطه‌ای نزدیک داشته است.

محافظه کاری و انقلاب محافظه کارانه و فاشیسم

ایدئولوژی محافظه کاری به منزله سنت‌گرایی برحسب نوع سنتی که در نظر است (مثلاً سنت ملی یا مذهبی یا قومی) و شیوه اقدام در جهت حفظ یا احیای سنت‌ها (مانند شیوه‌های مسالمت‌آمیز یا انقلابی و خشونت‌آمیز) و میزان خصومت نظام مستقر با آرمان‌های آن (همچون خصومت نظام‌های سکولار و لیبرال با سنت‌ها) گونه‌های بسیار پیدا می‌کند؛ و در نتیجه، از آنچه در غرب سنت محافظه کاری شناخته می‌شود بسی فراتر می‌رود. همچنین محافظه کاری ممکن است میانه‌رو باشد (مانند کوشش برای حفظ سنت‌ها در وضعی که هنوز چندان خدشه‌ای به آن‌ها وارد نشده) و یا تندرو (مثلاً در وضعی که آسیب‌هایی عمده به سنت‌ها وارد شده و احیای آن‌ها مستلزم اقدامات انقلابی است). محافظه کاری تندرو اغلب به شکل انقلاب محافظه کارانه درمی‌آید. از این گذشته، انقلاب محافظه کارانه یا از تحركات طبقات بالا و اشراف و گروه‌های برجسته پیش از مدرنیسم و سرمایه‌داری ناشی می‌شود و یا از جنبش‌های طبقات متوسط و پایین ماقبل سرمایه‌داری، یعنی خرده بورژواها و دهقانان. ایدئولوژی محافظه کاری متعارف (در غرب) عمدتاً میانه‌رو و مسالمت‌جو و متعلق به طبقات بالای جامعه سنتی بوده است. ایدئولوژی

1. New Deal

2. McCarthyism

3. Barry M(orris) Goldwater

4. George C(ortley) Wallas

5. *National Review*

6. Jerry Fallwell

7. Moral Majority

محافظه کاری وقتی تندرو و احیاگر و خشونت آمیز شود و با خواست‌های طبقات متوسط و پایین ماقبل سرمایه‌داری پیوند یابد، به صورت فاشیسم ظاهر می‌شود. فاشیسم نوعی از محافظه کاری است که به صورت جنبش توده‌ای نمودار می‌گردد. به‌طور کلی فاشیسم گرایش عمومی راست افراطی در سیاست و واجد این ویژگی‌هاست: در نتیجه واکنش بخش‌هایی از جامعه سنتی، به‌ویژه اشراف و خرده بورژواها و دهقانان، به فشارهای ناشی از مدرنیته و سرمایه‌داری پدید می‌آید؛ با احساس دل‌تنگی برای گذشته‌ای آرمانی شده همراه است؛ به احساسات ضد سرمایه‌دارانه و ضد مدرنیته در میان طبقات سنتی دامن می‌زند؛ و به رغم خشونت‌گرایی و اقدامات افراطی، تغییر اساسی در ساخت جامعه ایجاد نمی‌کند. نظریه پردازان، فاشیسم را چنین تعبیر کرده‌اند: نتیجه اغتشاشات فکری و احساس ترس و ناامنی در طبقات سنتی جامعه؛ محصول فروپاشی همبستگی جامعه سنتی و کوشش برای ایجاد همبستگی و هویتی تازه؛ واکنشی به تهدید سرمایه‌داری بزرگ برای سرمایه‌های کوچک و مخاطرات جامعه مدرن برای اجتماعات دهقانی. فاشیسم نیز مانند گرایش عمومی محافظه کاری نگرشی ضد عقلی، ضد دموکراتیک، نخبه‌گرایانه، اقتدارطلبانه، و ناسیونالیستی داشته است. هدف ما از طرح فاشیسم این نیست که درباره ماهیت رژیم‌های فاشیستی، اشکال مختلف و محلی فاشیسم، اوضاع اجتماعی و اقتصادی موجود گرایش‌های فاشیستی در سیاست و غیره، که معمولاً در جامعه‌شناسی سیاسی فاشیسم مطرح می‌شود، بحث کنیم بلکه تنها در نظر داریم سنت فکری فاشیسم و ریشه‌های آن را به منزله نوع خاصی از محافظه کاری توضیح دهیم.

آنچه نهایتاً در حکم ایدئولوژی سیاسی فاشیسم تبلور یافت محصول ترکیب چند جریان فکری بود. از این نظر، فاشیسم انحرافی بی‌سابقه به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه از جریانات فکری رمانتیک، محافظه‌کارانه و ضد عقل‌گرایانه‌ای که کلاً در واکنش به مدرنیته و روشنگری پیدا شد نشئت می‌گیرد. این واکنش کلی با تاریخ و سنت و فرهنگ کشورهای مختلف در آمیخت و پدیده‌های انضمامی پیچیده‌ای ایجاد کرد. چنان‌که دیدیم، ویژگی‌های اصلی این واکنش عمومی ضدیت با فردگرایی و عقل‌گرایی و برابری و آزادی، و دفاع از اقتدار و آمریت و سلسله مراتب اجتماعی سنت و پدرسالاری سیاسی و اجتماعی بود؛ و اندیشه فاشیسم از این شورش و واکنش محافظه‌کارانه بر ضد لیبرالیسم نشئت می‌گیرد. محافظه کاری به‌طور کلی و فاشیسم، به‌ویژه، در پی اعاده امنیت و همبستگی سنتی از دست رفته بوده‌اند؛ و به این منظور چارچوب‌هایی چون تبار و نژاد،

سنت‌های ملی و مذهبی، و دولت را پیشنهاد کرده‌اند. داروین‌یسم اجتماعی^۱، که از زمینه‌های فکری محافظه‌کاری و فاشیسم است، جزو آشکال اولیه شورش بر مدرنیته و لیبرالیسم بود که در مخالفت با سنت روشنگری، بر ماهیت فرد به منزله موجودی غریزی و غیر عقلانی تأکید می‌کرد. نژادپرستی، همچون چارچوبی برای تجدید همبستگی، بعضاً از داروین‌یسم اجتماعی پدید آمده است. بدین‌سان نژاد همچون فردی با روح واحد تلقی شد و جنگ به نشانه برتری نژادی توجیه گردید. نژادپرستی جانشین همبستگی‌های سنتی از دست‌رفته می‌شد؛ و به انسان هویت و امنیت می‌بخشید. همچنین در مقابله با طرح مدرنیسم و لیبرالیسم در قرن هجدهم و نوزدهم بر دیگر الگوهای هویت بخش، چون زبان و فرهنگ ملی و مذهب، تأکید شد. بازگشت به چارچوب‌های هویت بخش محدودتر، مانند زبان و فرهنگ ملی و نژاد، و ظهور جنبش‌های سیاسی و اجتماعی بر اساس آن‌ها واکنشی بود به انترناسیونالیسم مدرنیسم و لیبرالیسم اولیه. در آلمان قرن‌های هفدهم و هجدهم، فیخته^۲ (۱۷۶۲-۱۸۱۴) و هردر از منادیان اندیشه وحدت و برتری نژادی بودند. تأکید بر جامعه همچون کلی انداموار و همبسته نیز واکنشی دیگر به مدرنیته و فردگرایی لیبرالیسم بود. بدین‌سان فرد که به علت گرایش‌های مسلط در مدرنیته و لیبرالیسم از هویت و چارچوب‌های سنتی خود جدا شده بود، اینک در ملت، فرهنگ ملی، نژاد، جامعه انداموار، و دولت مقتدر و پدرسالار از نو امنیت و هویت می‌یافت.

در ایتالیا جیوانی جنتیله^۳ (۱۸۷۵-۱۹۴۴) با تحریف فلسفه مدرنیستی هگل دولت را یگانه جوهر حقیقی در زندگی اجتماعی توصیف می‌کرد که هیچ چیز خارج از آن معنا ندارد. به نظر او دولت می‌باید همبستگی و هویت از دست‌رفته انسان را احیا و اعاده کند. در فاشیسم ایتالیا نیز، در مقابله با گرایش‌های تفرقه‌انگیز لیبرالیسم و سوسیالیسم، بر اندیشه دولت کورپوراتیو^۴ و انداموار تأکید می‌شد. کورپوراتیسم اولویت منافع جمع، یعنی خانواده و ملت و دولت، بر منافع فرد تلقی می‌شد. بر این اساس، جامعه و دولت باید همانند پیکری واحد هماهنگ و بی‌تعارض باشند؛ و فقط در دولت فرد معنا و اهمیت پیدا می‌کند. موسولینی می‌گفت: «فاشیسم بر دولت در حکم واقعیت راستین فرد تأکید می‌کند. از نظر فاشیسم، دولت مطلق است که در نزد آن افراد و گروه‌ها نسبی‌اند.

1. Social Darwinism

2. Johann Gottlieb Fichte

3. Giovanni Gentile

4. Corporative

اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم ۱۹۱

افراد و گروه‌ها تا جایی متصوّرند که در دولت باشند. وقتی می‌گوییم فاشیسم منظور همان دولت است.^۱

در آلمان تبار و نژاد، به جای دولت، اهمیت اساسی داشت و می‌بایست همبستگی‌ها و هویتی را که به علت مدرنیته و لیبرالیسم از دست رفته بود احیا کند. بدین سان هویت قومی یا نژادی بر فردیت اولویت می‌یافت. کلاً قوم‌گرایی و نژادپرستی و ناسیونالیسم و دولت‌گرایی، به مثابه چارچوب ایجاد امنیت و هویت و همبستگی، در ایدئولوژی‌های محافظه‌کاری و فاشیستی واکنش‌هایی یکسان به فردگرایی لیبرالیسم و سنت روشنگری بوده است. موسولینی می‌گفت: «ما هوادار ضدیت کامل با جهانی هستیم که بر وفق اصول ۱۷۸۹ [انقلاب فرانسه] عمل می‌کند»^۲ یا گوبلز، سخن‌گوی اصلی دستگاه تبلیغاتی هیتلر، می‌گفت: «بدین وسیله سال ۱۷۸۹ از صفحه تاریخ محو می‌شود».^۳

طبعاً شباهت نظر فاشیست‌ها با آراء ادموند برک در ضدیت با انقلاب فرانسه، چنان‌که دیدیم، تصادفی نیست. انواع محافظه‌کاری و فاشیسم شجره‌نامه واحدی دارند.

ایجاد همبستگی، که هدف اصلی محافظه‌کاری در کل و فاشیسم به طور خاص است، نیازمند عنصر رهبری بوده است. اندیشه رهبران برگزیده در همه جا جزئی از تفکر محافظه‌کاری، به ویژه محافظه‌کاری انقلابی، بوده است. فاشیست‌ها برای توجیه این اندیشه به تحریف افکار نیچه و داروین پرداختند. اندیشه سرامدان غریزی و طبیعی در نظریات کسانی مانند ویلفردو پارتو^۴ (۱۸۴۸-۱۹۲۳) برای نفی امکان دموکراسی و لیبرالیسم در خدمت فاشیست‌ها قرار گرفت. همچنین اندیشه بی‌خردی توده‌ها در نزد کسانی چون گوستاو لوبون توجیهاتی برای اقتدارگرایی به دست داد. به طور کلی فضای فکری ضد عقل‌گرایانه‌ای که در اواخر سده نوزدهم گروهی از اندیشمندان ایجاد کردند سنت دیرین محافظه‌کاری را افراطی و مبارزه‌جو ساخت. بدین سان پشتوانه فکری فاشیسم، به منزله محافظه‌کاری مبارزه‌طلب، را باید در امواج فکری رمانتیک، نخبه‌گرا، داروینیستی و ضد عقلی قرون هجدهم و نوزدهم جست که همگی واکنش‌هایی مختلف و پیچیده به ویرانی جهان قدیم در فرایند تجدد بود.

پایگاه اجتماعی جنبش‌های فاشیستی نیز ماهیت محافظه‌کارانه فاشیسم را باز می‌نماید. به طور کلی، برحسب پژوهش‌های مختلف، فاشیسم جنبش راست افراطی برخاسته از

1. *Political Ideologies*, pp. 229-230.

2. *ibid.* p. 234.

3. *ibid.* p. 234.

4. Vilfredo Pareto

مواضع طبقات پیش از سرمایه‌داری، به‌ویژه خرده بورژواها و دهقانان و اشراف، بود و در همه جا وعده بازگشت به آسایش گم‌شده را می‌داد. روند صنعتی‌شدن و رشد سرمایه‌داری مدرن در همه جا به طبقات پیش از سرمایه‌داری آسیب رساند؛ و بدین‌سان فاشیسم جنبش آسیب دیدگان از مدرنیسم و مدرنیته بود. ایدئولوژی فاشیسم در همه جا بازتاب ترس و ناامنی طبقات زیان‌دیده بود؛ و نماینده ترکیبی از آرمان‌های اشرافی و دهقانی و خرده‌بورژوازی بود. هراس از جهان نو و فروپاشی تکیه‌گاه‌های سنتی واکنشی وحشت‌آمیز برمی‌انگیخت؛ و در نتیجه، تأکید بر هدایت، قدرت، اطاعت، انضباط و سلسله‌مراتب را توجیه می‌نمود.^۱

به‌طور کلی ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی فاشیسم چنین بوده است: تأکید بر ضرورت همبستگی و هویت در چارچوب‌هایی چون ملت، نژاد، دولت، و مذهب؛ تمجید از گذشته و سنت؛ تأکید بر رهبری و اقتدار مطلقه و نخبه‌گرایی؛ ضدیت با فردگرایی و عقل‌گرایی و دموکراسی و سوسیالیسم؛ تأکید بر قوانین کلی طبیعی یا تاریخی به‌منزله قانون اصلی. ویژگی‌های ثانوی فاشیسم، به‌منزله جنبش اجتماعی و همچنین دولت، (همچون امپریالیسم، ترور، ایدئولوژی واحد، جنگ طلبی و غیره) از این ویژگی‌های اصلی برمی‌خیزد. اساساً انقلاب محافظه‌کارانه به‌مثابه گرایش عمومی در سیاست، که شامل فاشیسم نیز می‌شود، واکنشی از سر ترس به مدرنیته و آزادی‌های آن است؛ و از این رو در مظاهر و روش‌ها تندرو و مبارزه‌جو و حتی یوتوپایی است. انقلاب محافظه‌کارانه نوع زخم‌خورده و هراسناک و تهاجمی محافظه‌کاری است.

در پایان درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های محافظه‌کاری و فاشیسم باید گفت که اولاً جنبش‌های فاشیستی در همه جا مورد حمایت نیروهای محافظه‌کار، یعنی زمین‌داران و کلیسا و ارتش، قرار گرفت و همین نیروها در فراهم آوردن زمینه پیروزی فاشیسم بسیار مؤثر بودند؛ ثانیاً آنچه در تعبیر محافظه‌کاری گفتیم درباره فاشیسم هم راست می‌آید، به این معنا که فاشیسم نیز اساساً گرایشی ضد مدرنیسم و مبتنی بر حمایت طبقات سنتی پیش از سرمایه‌داری بود. ثالثاً هر دو آرمان‌های اقتدارطلبانه و نخبه‌گرایانه و ضد دموکراتیک داشته‌اند. اما از سوی دیگر، فاشیسم به‌منزله جنبش اجتماعی بسیار پیچیده‌تر از محافظه‌کاری به معنای مرسوم بوده است. ایدئولوژی فاشیسم در واقع مرکب از دو

۱. برینگتن، مور. ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹)، فصل دوم.

اصول و مراحل و انواع محافظه‌کاری در قرن بیستم ۱۹۳

گرایش بوده است: یکی گرایش محافظه‌کارانه و اشرافی و کلیسایی؛ و دیگری گرایش رادیکال خرده بورژوازی و ضد سرمایه‌دارانه. جنبش فاشیسم هم نخبه‌گرایی و اقتدارگرایی و سنت‌گرایی اشراف و کلیسا را باز می‌نمود و هم خواست‌های ضد سرمایه‌داری خرده بورژواها و دهقانان را.^۱

دیگر این‌که محافظه‌کاری به مفهوم محدود آن صرفاً در پی حفظ سنت‌ها و هویت‌های گذشته بوده است؛ درحالی‌که فاشیسم، به‌مثابه محافظه‌کاری زخم‌خورده و تهاجمی، در صدد وضع قالب‌هایی جدید، چون نژاد و دولت کورپوراتیسم، برای ایجاد همبستگی از نوع جدید بوده است. بدین‌سان فاشیسم به بنیاد تجدد حمله می‌کند، ولی با دادن برخی امتیازات ظاهری نشان می‌دهد که به ضروریات عصر تجدد حساس است؛ مثلاً به همین علت تحت تأثیر گسترش جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در عصر مدرن، ارتجاع و محافظه‌کاری را خلقی کرد و به صورت جنبشی توده‌ای درآورد. از این رو شاید بتوان گفت که فاشیسم دو رو داشته است: یکی سنتی، که محتوای فکری و فرهنگی آن را تشکیل می‌دهد؛ و دیگری مدرن، که با پذیرش کالبد مدرنیسم و تأکید بر مقولاتی چون برنامه‌ریزی و رشد فنی با جهان نو سازش می‌کند. با این همه، نباید پیوندهای ژرف میان فاشیسم و سنت محافظه‌کاری را از نظر دور بداریم. بسیاری از نویسندگان، که به بستر اجتماعی اندیشه‌های سیاسی در غرب توجه نداشته‌اند، رابطه عمیق میان محافظه‌کاری و فاشیسم را نادیده گرفته‌اند.

چنان‌که گفتیم، اساساً میان محافظه‌کاری و مذهب پیوندی محکم وجود دارد؛ اما این رابطه میان محافظه‌کاری به‌منزله ایدئولوژی یا آگاهی سیاسی و بنیادگرایی مذهبی ابعادی جدید پیدا می‌کند. بنیادگرایی به معنای کوشش برای احیای ارزش‌های مذهبی، در مقابل ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های مدرن، واکنشی عمومی و سراسری در قرن بیستم بوده و در فرهنگ‌های مذهبی گوناگون پدیدار شده است. نویسندگانی در تعریف بنیادگرایان مذهبی می‌گویند که آنان «می‌کوشند آنچه را در گذشته تاریخی‌شان ارزشمند بوده احیا کنند تا با وجوه نامطلوب عصر جدید مقابله کنند.»^۲ بدین‌سان بنیادگرایی مذهبی، همچون

1. H. Trever-Roper, "The Phenomenon of Fascism", *European Fascism*, edited by S. Woolf, New York, 1960.

2. B. Lawrence, *Defenders of God: The fundamentalist Revolt Against the modern Age*, London, I.B. Tauris, 1990. p. 17.

گرایش عمومی محافظه‌کاری، شورشی بر مدرنیته و میراث روشنگری غرب بوده است. بنیادگرایان در همه مذاهب می‌کوشند با اعاده تبیین‌های مطلق به مقابله با نسبی‌گرایی عصر مدرن برخیزند. بنیادگرایی ضد اصول مدرنیته (یعنی فردگرایی، عقل‌گرایی، دنیاگرایی، آزادی، تساهل، دموکراسی، تکثرگرایی، انسان‌مداری، نسبی‌گرایی) بوده است؛ و در عوض از گرایش‌های رمانتیک غیرعقلی، مطلق‌انگاری ارزشی، جمع‌گرایی (در مقابل فردگرایی)، نخبه‌گرایی (در اشکال مختلف آن) ترکیب مذهب و سیاست، انضباط اجتماعی، اقتدارگرایی، حصر فرهنگی، و نظارت اخلاقی بر جامعه حمایت کرده است. بدین سان بنیادگرایی مذهبی جزئی از جریان عمومی ضد روشنگری است که در وضع تاریخی خاصی به صورت انقلاب محافظه‌کارانه یا رادیکالیسم راست‌گرایانه هم بروز کرده و حتی گاه در قالب جنبشی انقلابی جامعه آرمانی خاص خود را تصویر کرده است. «بنیادگرایان در مقابل آرمان‌شهر مدرنیستی تصاویری دیگر از جامعه مطلوب عرضه کرده‌اند که در آن سوابق دینی آیین‌های امنیت بخش و وفاداری‌های گروهی درهم می‌آمیزند.»^۱ بنیادگرایی مذهبی بر آرمانی‌کردن گذشته و «قرائت‌گزینی از کتاب مقدس»^۲ و تعبیر تاریخ برحسب نیازهای جاری استوار است. بنابراین بنیادگرایی را نباید با گرایش به سنت قدیمی یکسان گرفت. بنیادگرایی واکنشی است به جهان نو؛ و به همین علت از آن اثر می‌پذیرد. بنیادگرایی مذهبی طبعاً پیش از پیدایش عصر مدرن متصور نبود؛ و از این رو به یک معنا حاصل مدرنیته و مدرنیسم است، هرچند به ضدیت با آن برخاسته است. بنیادگرایی آمیزه‌ای است پیچیده؛ زیرا از نوسازی در حوزه‌های اقتصادی و فنی استقبال می‌کند، ولی گرایشی ابزار به مدرنیته دارد و بنیادهای ارزشی و فرهنگی آن را نفی می‌کند. به سخن دیگر، بنیادگرایی کالبد مدرنیته را می‌پذیرد، ولی از روح آن گریزان است؛ ساختار و تکنولوژی را قبول دارد، لیکن از فرهنگ و ایدئولوژی هراسناک است؛ پوسته مدرنیته را اخذ می‌کند، اما مغز آن را رد می‌کند. پس بنیادگرایی به سخن درست سنت‌گرایی عصر مدرن است.

بنیادگرایی مذهبی جنبشی فراگیر بوده است. واژه بنیادگرایی نخست در اوایل قرن بیستم درباره برخی گروه‌های افراطی پروتستان مذهب در آمریکا به کار رفت. به نظر برخی از نویسندگان، بنیادگرایی پروتستانی در آمریکا و کانادا و انگلستان شکل اصلی بنیادگرایی مسیحی در قرن بیستم بوده است. بنیادگرایی یهودی در اسرائیل و آمریکا نیز در مخالفت با

1. *ibid.* p. 18.2. *ibid.* p. 15.

نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم

زندگی آزمایش نشده ارزش زیستن ندارد.

راسل کرک^۱

محافظه کاری سده بیستم متأثر از گرایش‌ها و تحولات سیاسی این دوران اشکال جدیدی پیدا کرد. اینک به برخی از شخصیت‌های برجسته در بین نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم می‌پردازیم.

انگلستان

با مرگ ملکه ویکتوریا در سال ۱۹۰۱ فصل تازه‌ای در تاریخ فکری و سیاسی انگلستان آغاز شد. حزب محافظه کار در سال ۱۹۰۶ شکست خورد؛ و نیروهای سوسیالیستی و اتحادیه‌های کارگری هرچه بیش‌تر قدرت یافتند. توسعه اقتصادی عصر ویکتوریا از دهه ۱۸۸۰ به بعد بر اثر رکود کند شده و رفاه عمومی نقصان یافته بود. همین بحران‌ها در شکست محافظه کاران و تقویت سوسیالیست‌ها و اتحادیه‌های کارگری مؤثر افتاد. این تحولات واکنش‌هایی را برانگیخت که در سرشت اندیشه محافظه کاری در آن کشور اثر گذاشت. به عبارت دیگر، گرایش فزاینده به دموکراسی و سوسیالیسم واکنش‌های محافظه کارانه جدیدی برانگیخت؛ و در نتیجه، سبک اندیشه محافظه کاری در آن کشور متحول شد.

1. Russel Kirk, *Academic Freedom*, Chicago, 1955, p. 191.

جورج گیسینگ

جورج گیسینگ^۱ (۱۸۵۷-۱۹۰۳) متعلق به قرن نوزدهم است، لیکن سبک محافظه کاری او بر تکامل اندیشه محافظه کاری در قرن بیستم اثر بسیار گذاشته است. از آثار مهم او باید خلق‌ها^۲ (۱۸۸۶)، جهان تحتانی^۳ (۱۸۸۹)، آزاده^۴ (۱۸۹۰)، زنان غریب^۵ (۱۸۹۳)، و سال جشن^۶ (۱۸۹۴) را نام برد که همگی در شمار ادبیات داستانی است. وی در منچستر درس خواند؛ در فقر و تنگ‌دستی زیست؛ و در آثار خود زشتی و تباهی و عوام‌زدگی عصر مدرن را ترسیم کرد.

گیسینگ در آغاز گرایش‌های رادیکال و ضد دولت و کلیسا داشت، اما سرانجام در برابر هجوم دموکراسی و نیروهای عصر جدید به دفاع از اشرافیت فکری و به مبارزه با دموکراسی و سوسیالیسم و جامعه مدرن برخاست. گیسینگ انزوای وحشتناک انسان مدرن را در داستان‌های خود وصف می‌کند؛ و برای رها کردن انسان از این وضع به جست‌وجوی قطعیت‌های از دست‌رفته می‌پردازد. وی به ویژه به علم مدرن به منزله عامل اصلی ایجاد وضع رقت انگیز انسان مدرن می‌تازد و می‌گوید: «من از علم می‌ترسم؛ و از آن نفرت دارم؛ و معتقدم که علم همواره دشمن بی‌رحم بشر خواهد بود، زیرا کل سادگی و آرامش زندگی و زیبایی جهان را از بین می‌برد و بربریت را در لباس تمدن بازمی‌گرداند.»^۷ در داستان خلق‌ها قهرمان داستان، که کارگری سوسیالیست است، عاقبت نابه‌کار از آب درمی‌آید، زیرا در نتیجه زیاده‌طلبی فاسد شده است. پیام داستان این است که توده‌های رنج‌بر نمی‌توانند بر امیال خود حکومت کنند، چه رسد به این که جامعه را اداره کنند. در جهان تحتانی، که درباره کارگران لندن است، نکته اصلی این است که در جامعه فقط اصلاح‌منش و اخلاق عامه ممکن است و باید نگران تکالیف اخلاقی توده‌ها بود نه حقوق آنان. دیگر رمان‌های گیسینگ نیز اعتراض به ناکامی‌ها و تنهایی‌های ناشی از زندگی مدرن است که گریبان‌گیر همه طبقات اجتماعی شده است. محافظه کاری اخلاقی و ناامیدی از بازسازی اجتماعی از طریق اصلاحات کلی در آثار گیسینگ موج می‌زند. وی به ویژه به سکیولاریسم به مثابه مهم‌ترین عامل تخریب زیبایی در ادبیات و فلسفه

1. George Gissing

2. *Demes*

3. *The Nether World*

4. *The Emancipated*

5. *The Odd Women*

6. *In the Year of Jubilee*

7. Russel Kirk, *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Chicago, 1953, p.

می‌تازد. در نظر او جمع‌گرایی مدرن، و از آن‌جمله سوسیالیسم، تنوع و فردیتی را که فرح بخش زندگی انسان است از میان می‌برد. دربارهٔ دموکراسی نیز می‌گوید: «خدا نکند آن قدر زنده بمانیم که بینیم دموکراسی به همهٔ قدرت‌های دلخواه خود دست‌یافته است.»^۱ در جای دیگر دربارهٔ وضع مدرن می‌گوید: «وحشی‌سازی جهان همچنان به خوبی پیش می‌رود. بی‌شک در آینده جنگ‌هایی رخ خواهد داد ... کسی چه می‌داند که چه وضع وحشتناکی در انتظار ماست. دست‌کم یک قرن و نیم است که تمدن به چنین وضع ناگواری گرفتار شده است.»^۲

او معتقد بود که دموکراسی انسان‌ها را به شکل توده درمی‌آورد؛ و انسان توده‌ای موجودی تباه و شرور خواهد بود؛ و یگانه راه‌گزیز از ناروایی‌های تمدن مدرن پناه‌بردن به سنت‌هاست. سازمان سیاسی و اجتماعی هر جامعه‌ای به تدریج در طی نسل‌های متوالی و متناسب با ذهنیت و خلیات مردم پدید می‌آید؛ و بنابراین نمی‌توان بدون آسیب رساندن به خلیات و ذهنیات مردم آن سازمان را دگرگون کرد. سنت مبتنی بر عقل سلیم است؛ و ربطی به آرمان‌های انتزاعی و خیالی دموکراسی ندارد. بنابراین راه حل مسائل جامعهٔ مدرن را به هیچ روی نمی‌توان در دموکراسی یافت. باید مدرنیتهٔ عنان‌گسیخته و سرگردان را با سنت و حکومت اشرافی مهار کرد.

دبلیو. اچ. مالاک

مالاک^۳ (۱۸۴۹-۱۹۲۳) مهم‌ترین و پرکارترین محافظه‌کار انگلیسی در سدهٔ بیستم محسوب می‌شود. وی در خانواده‌ای اشرافی زاده شد. به شعر و ادبیات علاقهٔ بسیار داشت؛ و در پی احیای ذوق سنتی در شعر بود. مالاک در دفاع از مذهب و حیات سنتی و آرامش قدیمی در انگلستان به نزاع با پوزیتیویست‌ها و هواداران علم و اندیشمندان برجسته‌ای چون هربرت اسپنسر و برنارد شاو برخاست. وی مذهب کاتولیک را والاترین شکل مذهب می‌شمرد؛ و خود نیز در پایان عمر بدان گروید. مالاک ۲۷ اثر در فلسفه و سیاست و ادبیات از خود برجای گذاشت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: جمهوری نو^۴ (۱۸۷۷)؛ آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟^۵ (۱۸۷۹)؛

1. *ibid.* p. 335.

2. *ibid.* p. 335.

3. W. H. Mallock

4. *The New Republic*

5. *Is Life Worth Living?*

نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم ۱۹۹

برابری اجتماعی^۱ (۱۸۸۲)؛ حدود دموکراسی محض^۲ (۱۹۱۹)؛ کار و رفاه عمومی^۳ (۱۸۹۴)؛ اشرافیت و تکامل^۴ (۱۸۸۹).

مالاک در جمهوری نو استدلال می‌کند که ترقی انسان در عصر مدرن اندیشه‌ای بی‌اساس است، زیرا بر کمیت و آمار استوار است که بیانگر کیفیت زندگی نیست. به نظر او آماژ جهان اجتماع را با معیار خود تخریب و بازسازی می‌کند؛ و تصویری از رفاه و پیشرفت آدمی به دست می‌دهد که تنها در عالم آمار یافت می‌شود. بدین سان مالاک در برابر گرایش فزاینده علوم اجتماعی به روش‌های علوم طبیعی و ریاضی واکنش نشان می‌دهد. انتقاد کوبنده مالاک از پوزیتیویسم و گرایش‌های اثباتی در علوم اجتماعی در کتاب آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ آمده است. به نظر او پوزیتیویسم راه بر الحاد می‌گشاید؛ و الحاد برای حیات ارزشی انسان پیامدهایی ناگوار دارد. در نظر وی زندگی اخلاقی، سعادت، و بهرورزی انسان بدون مذهب ماوراءالطبیعی به کلی ناممکن خواهد شد. پوزیتیویست‌ها هرگز نمی‌توانند شهر خدا بنا کنند. مدرنیسم بی‌مذهب جز جهانی کسالت بار و بی‌روح ارمغانی ندارد. تنزل وقتی عمق می‌یابد که هیچ تصویری از غایات اخلاقی نداشته باشیم و در اخلاقیات پوزیتیویستی وضع چنین است. به نظر مالاک، در برابر علم بنیان کن و اخلاق‌ستیز باید به این پرسش قدیمی بازگردیم که آیا دین فی‌نفسه متضمن حقیقت است یا نه. به نظر او اعتبار مذهب را نمی‌توان بر علم مدرن و پوزیتیویستی استوار ساخت؛ و علم مدرن فقط منادی بر بریت جدیدی بوده است که با ابزارهای تمدن بر تمدن اخلاقی و راستین انسان تاخته است. «هیچ جنبش بزرگی مانند پوزیتیویسم درباره هدف واقعی و نهایی خود دچار اشتباه نشده است ... پوزیتیویسم بر جهان اندیشه چنگ افکنده است؛ و فقط آشفستگی درونی خود را بدان تسری داده است.»^۵

مالاک در دوران بعدی حیات فکری خود، پس از ۱۸۹۰، به مطالعه در زمینه اقتصاد سیاسی و جامعه‌شناسی روی آورد که آثار عمده‌ای چون کار و رفاه عمومی (۱۸۹۴)، و حدود دموکراسی محض (۱۹۱۸) محصول این دوره است. هدف اصلی او در همه این آثار نظریه پردازی اجتماعی و اقتصادی درباره مکتب محافظه کاری بود. محافظه کاران

1. *Social Equality*

2. *Limits of Pure Democracy*

3. *Labour and Public Welfare*

4. *Aristocracy and Evolution*

5. *The Conservative Mind*, pp. 349–350.

قدیم روی هم رفته در زمینه اقتصاد سیاسی بسیار ضعیف بودند؛ و در آن دوران اقتصاددانان و نظریه پردازان اجتماعی اغلب جزو لیبرال‌ها به‌شمار می‌رفتند. بنابراین کوشش مالاک در عرضه نظریه اقتصادی برای محافظه‌کاری بی‌سابقه بود. با توجه به این که متفکران لیبرال در آن اوضاع تاریخی هرچه بیش‌تر به سوسیالیسم روی می‌آوردند، نیاز به عرضه علم اقتصاد محافظه‌کارانه روز به روز محسوس‌تر می‌شد. به نظر مالاک تنظیم و عرضه چنین علمی دشوار بود، زیرا لازمه آن سازگار کردن اصول و حقایق کلی با مواضع اخلاقی و مذهبی بود. به نظر او دیدگاه محافظه‌کاران قدیمی درباره اقتصاد و جامعه کهنه شده بود، زیرا مبانی آن، یعنی سنت و حقوق و احترام به نظم و مالکیت و خانواده - همگی در نتیجه فراگیر شدن اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی پس از انقلاب فرانسه ضعیف شده بود. به اعتقاد مالاک، در وضع جدید دیگر سنت حافظ ما نیست، بلکه ما باید حافظ سنت باشیم؛ و برای این کار باید از دستاوردهای علم جدید و آمار مدد بگیریم: «تا به امروز فقط مخالفان محافظه‌کاری از علم جدید و آمار استفاده کرده‌اند. همه آنچه بر اندیشه منظم متکی است متعلق به [آنان] است. در مقابل [محافظه‌کاران] جز جزمیتی فرسوده، که حتی نمی‌تواند خودش را توضیح دهد، به کار نبرده‌اند.»^۱ بنابراین محافظه‌کاران باید به این پرسش پاسخ علمی دهند که نظریه برابری اجتماعی درست است یا نه؛ صرف تکذیب اخلاقی کافی نیست. مالاک به این پرسش در کتاب برابری اجتماعی و نیز در کتاب کار و رفاه عمومی به این صورت پاسخ می‌دهد که از دیدگاه علمی نظریه برابری اجتماعی سفسطه‌ای بیش نیست، زیرا برابری به معنای پایان ترقی است. در تاریخ هر پیشرفتی، چه در زمینه اقتصادی و چه در عرصه فرهنگی، محصول خواست انسان‌ها برای نابرابری بوده است. اگر امید و امکان نابرابری نباشد، افراد از حد تلاش برای معاش فراتر نمی‌روند. امکان نابرابری پیدایش سرامدان و فرزندگان را ممکن می‌سازد؛ و برابری برای هیچ کس سودمند نیست. نابرابری محرک اصلی تولید ثروت در جوامع متمدن است، در حالی که مساوات طلبی انگیزه تولید را از میان می‌برد. سوسیالیست‌ها ارزش نابرابری در جوامع بشری را نمی‌شناسند. اشتباه اصلی آنان در نظریه ارزش کار است که مارکس از ریکاردو گرفت. به نظر مالاک کار عامل اصلی تولید ثروت اجتماعی نیست و بدون سرمایه فقط به تأمین حداقل معاش می‌انجامد. «کار به خودی خود به همان اندازه عامل تولید ثروت است که قلم شکسپیر عامل نوشتن هاملت بود. عامل اصلی را باید در انگیزه‌ها جست که

1. *The Conservative Mind*, p. 351.

نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم ۲۰۱

کار فقط شاخص خارجی آن‌هاست.^۱ عامل اصلی تولید توانایی فکری است که در جامعه به طور نابرابر توزیع شده است. به عبارت دیگر، ثروت ناشی از فکر کارفرمایان و صنعتگران است. «ملت‌ها امروزه از طریق صنعت ثروتمند می‌شوند، چنان‌که در گذشته از طریق فتوحات به ثروت می‌رسیدند.»^۲ بدین‌سان به نظر مالاک نبوغ و توانایی فردی نیروی اجتماعی عظیمی است؛ و توانایی مردان بزرگ مانع از سقوط عامه مردم به مفاک توحش می‌شود. قاعده برابری اجتماعی استعداد مردان بزرگ را نابود می‌کند؛ و از این طریق آسیبی عظیم به کل تمدن می‌رسد. «توانایی نوعی عمل فردی می‌تواند در نیروی کار بسیاری اثر گذارد و عمل به وظایفی بی‌شمار را تسریع کند.»^۳ در جامعه متمدن توانایی فکری و کاری در آمیخته‌اند (مثلاً به نظر او در سال ۱۸۹۴ از ۱۳۰۰ میلیون پوند درآمد ملی انگلستان ۵۰۰ میلیون محصول کار و ۸۰۰ میلیون محصول توانایی فکری بوده است). در نظر او سرمایه سرچشمه اصلی تولید است؛ و در حقیقت، عبارت است از تسلط هوش و دانایی بر روند کار. ارث نیز، که سوسیالیست‌ها بدان می‌تازند، از مهم‌ترین انگیزه‌های توانایی فکری و عامل پس انداز و انباشت سرمایه است. بدین‌سان مالاک کلاً روح اقتصاد تجاری و بورژوازی را در کالبد فرسوده محافظه کاری اشرافی در انگلستان می‌دیمد. این در وضعی بود که اشرافیت قدیم و محافظه کاری اشرافی در دوران پس از جنگ جهانی اول در حال زوال بود؛ و بنابراین ضرورت احیای محافظه کاری از طریق ترکیب آن با اصول اقتصاد سرمایه‌داری هرچه بیش‌تر احساس می‌شد. اوضاع ناشی از رشد جنبش‌های کارگری و پیدایش جامعه توده‌ای و تجربه انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه طبعاً در تقویت محتوای بورژوازی و سرمایه‌دارانه ایدئولوژی محافظه کاری مؤثر بوده است.

مالاک در کتاب اشرافیت و تکامل دفاع محافظه کارانه‌اش از اقتصاد آزاد را با حمله به دموکراسی درمی‌آمیزد. به نظر او جامعه‌شناسان نقش رهبری در پیشرفت جامعه را به کلی فراموش کرده‌اند، در حالی که رهبران در حکم ذهن جامعه‌اند؛ و افکار عمومی خودجوش اصلاً وجود ندارد، بلکه رهبران افکار عمومی را تولید می‌کنند. وی معتقد است که دموکراسی در انکار و رد نقش رهبران خطایی فاحش مرتکب شده و تصویری

1. *ibid.* p. 352.

2. R. Eccleshall et al, *Political Ideologies*, p. 103.

3. *The Conservative Mind*, p. 352.

نادرست از رهبران رایج ساخته است، به این معنا که نقش آنان صرفاً بیان خواست‌های اکثریت شده است؛ حال آن‌که مردم ذهنیت مستقلی از آن خود ندارند. با این همه بنا به استدلال مالاک، ضرورت رهبر بودن گروهی کوچک به معنای انقیاد اکثریت نیست؛ حال آن‌که سوسیالیسم می‌خواهد با توسل به زور به اهداف خود دست یابد. در وضع اعمال زور و سلطه مستعدان استعداد به سطح عمله تنزل می‌یابند.

مالاک در کتاب حدود دموکراسی محض در پرتو تجربه انقلاب روسیه به دفاع از اصول محافظه‌کاری پرداخت. برطبق استدلال او در این کتاب، عامل اصلی تولید ثروت ذهن راهنماست، که با این حال سهم ناچیزی ($\frac{1}{5}$) از تولید را دریافت می‌کند. ذهن راهنما محصول نابرابری‌های طبیعی در جامعه است؛ و در جامعه قدرت و اقتدار صاحبان استعداد ناشی از نظام حقوقی یا سیاسی نیست، بلکه محصول طبیعت است. اشرافیت مدرن در برگیرنده کسانی است که مصلحت عموم را در نظر دارند. «در هر دولت متمدن دموکراسی فقط در پرتو همکاری با الیگارشی تعیین می‌یابد... اکثریت فقط از طریق مشارکت در تأمین اهدافی چون آسایش مادی، فرصت‌ها، فرهنگ و آزادی اجتماعی مرفه می‌شوند؛ و این همه تنها با تسلیم اکثریت به نفوذ یا قدرت صاحبان استعداد برتر ممکن می‌گردد.»^۱ سوسیالیسم نخست این رهبری طبیعی را انکار می‌کند؛ و سپس برای جبران اشتباه خود به دیکتاتوری دست می‌یازد. برطبق پیش‌بینی مالاک در آن کتاب، با اعمال دموکراسی محض در روسیه شوروی الیگارشی جدیدی تحت رهبری جباری بزرگ پدید می‌آید که اندیشه‌هایی را که خود به موجب آن به قدرت رسیده است نفی می‌کند.

مالاک در پیشنهاد راهی برای رهایی از وضع مدرن توصیه می‌کرد که باید آن دسته از باورهای مذهبی را که تعارضی با علم جدید ندارد در دل‌های خود تقویت کنیم. به نظر او بی‌دینی عامل اصل هرج و مرج اجتماعی است. پوزیتیویست‌ها و دانشمندان جدید با حذف خداوند و تسلیم به علم و طبیعت انسان را در سرگردانی و بی‌چارگی عمیقی گرفتار کرده‌اند. دموکراسی جدید نیز با تکیه بر آن آموزه‌ها بر اصول عقل محض تأکید می‌کند؛ و به تمدن اخلاقی انسان نگاهی تحقیرآمیز دارد. نظریات اصحاب عقل و ترقی فرد را وادار می‌کند که تنها به عقل خود متکی شود، نابرابری‌های طبیعی میان افراد را نادیده بگیرد و رهبری طبیعی را انکار کند. به نظر مالاک محصول علم و عقل چیزی جز هرج و

1. *ibid.* p. 353.

نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم ۲۰۳

مرج اجتماعی و اخلاقی و روحی نبوده است. اما سرانجام «نابه‌سامانی مذهبی و اجتماعی و اخلاقی ناشی از اندیشه ترقی جای خود را به تفکر معقول محافظه کارانه خواهد داد؛ و عقاید راستین، که اساس ثبات و نظم اجتماعی و تمدن است، احیا خواهد شد.»^۱

امریکا

اندیشه محافظه کاری در امریکای سده بیستم اصولاً در واکنش به تحولات پرشتابی پیدا شد که از دید محافظه کاران سرسام آور و آشوب انگیز بود. در دهه‌های نخست سده بیستم جامعه امریکا شاهد کاهش جمعیت روستایی، تنزل اهمیت شهرهای کوچک، افزایش تمرکز و شهرنشینی، گسترش پرشتاب صنعت، و تمایل فزاینده به سکیولاریسم و فرهنگ جدید بود. بدین‌سان حامیان مدرن‌سازی اقتصادی و اجتماعی بر هواداران ثبات اخلاقی و فرهنگی غلبه می‌یافتند. بازتاب فلسفی این تحولات در اندیشه کسانی چون جان دیوئی نمود یافت، که دیدگاهی کاملاً طبیعت‌گرایانه داشت و با نفی حوزه ارزش‌های سنتی تولید مادی را یگانه هدف کوشش آدمی می‌دانست. در مقابل چنین گرایش‌های مسلطی، محافظه کاران در آرزوی جلوگیری از پیشرفت فرایندهای جدید و احیای روحانی و اصلاح اخلاقی جامعه امریکا بودند. در ادامه به اندیشه‌های چندتن از محافظه کاران امریکایی می‌پردازیم.

اروینگ باییت

اروینگ باییت^۲ (۱۸۶۵-۱۹۳۳) نقاد ادبی و رهبر جنبش ادبی اومانیزم نو در امریکا بود. وی در امریکا و فرانسه درس خواند؛ و استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه هاروارد شد. تی. اس. الیوت و جورج سانتیانا^۳ (۱۸۶۳-۱۹۵۲) از پیروان اولیه او بودند. نوشته‌های باییت به‌طورکلی در مخالفت با ماده‌گرایی در جهان نو بود. به نظر او آرمان‌های اصلی مردم امریکا با شکست مواجه شده بود. وی با تکیه بر آراء ارسطویان و ادموند برک به معارضه با وجوه جهان مدرن برخاست، و به‌ویژه بر اندیشه ژان ژاک روسو تاخت. موضوع اصلی کتاب او، روسو و رمانتیسم^۴ (۱۹۱۹)، انتقاد از آثار سوء اندیشه روسو در

1. *ibid.* p. 356.

2. Irving Babbitt

3. George Santayana (Jorge Augustín Nicolás Ruiz de Santayana)

4. *Rousseau and Romanticism*

قرن بیستم است. به نظر باییت انسان مدرن در نتیجه گرایش به طبیعت محض، چنان که دلخواه روسو بود، تباه شده است. به گفته او «بزرگ‌ترین گناه به نظر بودا تسلیم منفعلانه در برابر تمایلات نفسانی و بزرگ‌ترین فضیلت‌رهایی از تمایلات حسی و اعمال مستمر اراده فعال است.»^۱ در عصر مدرن، قدرت اعمال اراده بر طبیعت به این معنا از میان رفته و انسان گرفتار توحش طبیعت شده است. به نظر باییت، برخلاف آموزه‌های بیکن و روسو، مسائل انسانی با رجوع به عقل جدید حل نمی‌شود. همچنین وی به مکتب اصالت فایده، که به نظر او سلسله مراتب ارزش‌های سنتی را درهم شکسته و روح منفعت‌طلبی را در جهان مدرن حاکم ساخته است، می‌تاخت. تمایلات تساوی‌طلبانه دموکراسی مدرن آزادی و جوهر روحانی فرد را نابود کرده و انضباط روحانی و انقیاد حواس و لذات را، که شرط رشد آدمی است، از میان برده است. به نظر او اصل اراده آزاد انسان برای رهایی از تمایلات نفسانی هم به علت طبیعت‌گرایی عصر مدرن و هم به سبب جزم‌اندیشی‌های مذهب کاتولیک محدود شده است. تأکید بر اصل آزادی اراده انسان به این معنا او را در زمره بنیان‌گذاران نوعی مکتب فلسفی اومانیستی در امریکا درآورد که، چنان‌که ذکر شد، به اومانیسم نو شهرت یافت. «اومانیست‌ها معتقدند که انسان امروزی اگر مانند انسان گذشته به یوغ آیین و انضباطی مشخص کردن نمی‌نهد، دست کم باید به چیزی والاتر از نفس معمولی خود احترام بگذارد؛ خواه آن را خدا یا به زبان مردم شرق دور نفس عالی بخواند خواه صرفاً قانون. بدون این اصل انضباط درونی، آدمی فقط می‌تواند میان دو قطب متضاد در نوسان باشد؛ همانند روسو که می‌گفت برای او هیچ واسطی میان همه و هیچ وجود ندارد.»^۲

مهم‌ترین اثر سیاسی باییت دموکراسی و رهبری^۳ (۱۹۲۴) است که در آن کل دستگاه فکری اومانیستی‌اش را عرضه می‌کند. وی در این کتاب به ادعای همه مکاتب مدرن در خصوص تأمین سعادت انسان تاخته است، به‌ویژه به مکتب اصالت فایده. او می‌گفت طبیعت‌گرایی یا ناتورالیسمی با رنسانس آغاز شد و بیکن آن را شأن علمی بخشید و سپس روسو به تبلیغ آن پرداخت اکنون در جامعه امریکا به حدی رشد کرده که اساس زندگی انسانی را در خطر افکنده است. جادوی لفظ و اندیشه ترقی چشم آدمیان را به واقعیت سقوط و انحطاط بسته است. اومانیست‌ها باید اکنون به جهانیان بفهمانند که

1. *ibid.* p. 367.2. *ibid.* p. 368.3. *Democracy and Leadership*

قوانین حاکم بر اشیا با قوانین حاکم بر انسان اساساً تفاوت دارد. با سلطه علم و طبیعت‌گرایی و فایده‌گرایی آزادی روح آدمی نابود شده است. در نتیجه، وی پیش‌بینی می‌کرد که مبانی علمی و عقلی و طبیعت‌گرایانه و فایده‌گرایانه دنیای مدرن سرانجام از هم بپاشد و هرج و مرجی سراسری پدید آید. به نظر بایت طبیعت‌گرایی روسویی موجب نفی دوگانگی نفس آدمی و تأکید بر امیال جسمانی شده است؛ و اراده انسان برای تحدید انگیزه‌های حسی و عقلی را، به منزله مهم‌ترین ویژگی انسان، نابوده کرده است. بایت در دموکراسی و رهبری استدلال می‌کند که رهبری حقیقی در جامعه نفی‌ناشدنی است و دموکراسی، که این حقیقت را نادیده می‌گیرد، تهدیدی است برای تمدن.

استدلال کلی بایت این است که سیاست در عصر مدرن در معرض آثار منفی و مخرب ناتووالیسم قرار گرفته است؛ و همه اندیشمندان مدرن به نحوی در ایجاد این وضع نقش داشته‌اند. ماکیاولی با دعوت فرد به وفاداری کامل و بلامنازع به دولت سکيولار دوگانگی وجود انسان و وفاداری او به بعد روحانی را نادیده می‌گیرد. هابز نیز با ماده‌گرایی خود بنیان اخلاق را سست کرد و انسان را به ماشین تنزل داد. همچنین جان لاک با طرح اندیشه قرارداد اجتماعی خود قداست و رمز و رازی را که دولت را دربرگرفته بود زدود. روسو بر ویرانه‌های کاخ اندیشه سیاسی در سده‌های میانه، که ماکیاولی ویران کرده بود، عمارت سیاسی - شبه‌مذهبی جدیدی بنا کرد؛ و درباره آن به افسانه‌سرایی پرداخت. نظریه اراده عمومی، که روسو برای حفظ این بنا عرضه داشت، از همان آغاز مخاطره‌آمیز بود. در حقیقت، نظر روسو درباره دوگانگی نقش شهروند، فرد خصوصی از سویی و عضو جامعه از سوی دیگر، بهترین بهانه برای برقراری استبداد بود - استبدادی بسیار خردکننده‌تر و همه‌گیرتر از آنچه روسو بدان حمله‌ور شده بود. به نظر بایت، ادموند برک بیش از هر متفکری از ظهور چنین خطری آگاهی داشت. همچنین به نظر وی در اندیشه‌های عصر مدرن نظریه کار جانشین نظریه لطف الهی شده است. همه اندیشمندان عصر جدید از دوران جنبش اصلاح دین به بعد، از جمله بیکن و لاک و آدام اسمیت و مارکس، بر کار به منزله فرایند اساسی جامعه تأکید کرده‌اند. اما به نظر بایت کار واقعی کار روحانی است، به معنایی که بودا می‌گفت؛ و این خود مبنای مفهوم عدالت در نظر افلاطون است، یعنی این که هرکس کار شایسته خود را انجام بدهد. در جوامع متمدن عده‌ای باید از کار بدنی معاف شوند تا برای رهبری جامعه فرصت پیدا کنند. به جای مفهوم عدالت طبیعی، اندیشه عدالت اجتماعی رواج یافته که تهدیدی جدی برای مالکیت و رقابت و سعی و کوشش مردم است. بدین سان به نظر او، روح اقتصادی و تجاری در

سراسر کالبد جامعه مدرن دمیده شده و تجارت همه‌چیز را قبضه کرده است. در زندگی مدرن همه‌چیز کمی شده و دموکراسی عددی و کمی جای رهبری طبیعی و راستین را گرفته است. او معتقد است که زوال اصول و معیارهای اخلاقی موجب گسترش هرج و مرج در ادبیات و هنر مدرن گردیده است؛ و نهایتاً نظام مبتنی بر فایده‌گرایی به تخریب تمدن جدید می‌انجامد.

در نظر وی «کارایی مطلوب بازرگانان بزرگ مستلزم آن است که اکثر مردم از ویژگی‌های انسانی خود محروم و به قطعات ماشینی بزرگ بدل شوند.»^۱ دولت مادی و این جهانی همچون هیولا آزادی فردی را فرو می‌بلعد و بنیاد اخلاق را سست می‌کند؛ و در نتیجه، مانع پیدایش رهبران شایسته و طبیعی می‌شود. در مجموع، بابت در پی تجدید پیوند سیاست با اخلاق بود؛ و بنابراین از بسیاری از وجوه سیاست و حکومت مدرن انتقاد می‌کرد.

پل المر مور

پل المر مور^۲ (۱۸۶۴-۱۹۳۷)، نقاد محافظه‌کار امریکایی، در واشنگتن و هاروارد تحصیل کرد؛ و رابطه نزدیکی با بابت داشت. وی استاد زبان و ادبیات سانسکریت بود. مور در جوانی در روستای شلبورن^۳ واقع در نیوهمپشایر^۴ عزت پیشه کرد؛ و به تأمل درباره مسائل زمانه پرداخت. بعدها سردبیر مجله ملت^۵ شد؛ و مقالاتی بر ضد عمل‌گرایی ویلیام جیمز، طبیعت‌گرایی جان دیوئی، و اندیشه‌های سوسیالیستی نوشت. اندیشه‌های مور در مجموعه یازده جلدی گفتارهای شلبورن^۶ (۱۹۰۴-۱۹۲۱)، مجموعه پنج جلدی سنت یونانی^۷ (۱۹۲۴-۱۹۳۱)، گفتارهای نوین شلبورن^۸ (۱۹۲۸-۱۹۳۶)، اشرافیت و عدالت^۹ (۱۹۱۵)، افلاطون‌گرایی^{۱۰} (۱۹۱۷)، و مذهب افلاطون^{۱۱} (۱۹۲۳) مطرح شده است.

به‌طور کلی وی بردوگانگی طبع انسان تأکید می‌کرد؛ و بر آن بود که باید میان قوانین

1. *ibid.* p. 374.

3. Shelburne

5. *Nation*

7. *Greek Tradition*

9. *Aristocracy and Justice*

11. *The Religion of Plato*

2. Paul Elmer More

4. New Hampshire

6. *Shelburne Essays*

8. *New Shelburne Essays*

10. *Platonism*

حاکم بر شیء و وجه جسمانی و طبیعی زندگی آدمی و قوانین بُعد روحانی و معنوی انسان تمیز قائل شویم. به نظر مور جهان مدرن دچار طبیعت‌گرایی و عمل‌گرایی و اراده معطوف به قدرت شده است. علم جدید نهایتاً هیچ اصل اساسی و اعتمادبرانگیزی، جز لذت فردی، نمی‌شناسد؛ و همه اصول را درهم می‌شکند. وی می‌گوید که در چنین وضعی انسان با وجدان باید خود را مرتجع اعلام کند، زیرا همه اصول در حال فروپاشی است. محافظه‌کاری مستلزم ارتجاع است؛ و ارتجاع جز بازگشت به اصول از دست رفته نیست. بدین سان مور هرگونه دگرگونی و تکامل را حرکت به سوی انحطاط و زوال می‌داند. به نظر او جنگ جهانی اول محصول فروپاشی نظم کهن بوده است؛ و در چنین اوضاعی تنها راه رهایی بازگشت به راهنمایی اشراف طبیعی است، یعنی باید دموکراسی را قانع کرد تا بار دیگر اشرافیت طبیعی را بپذیرد. درمان دموکراسی نه در دموکراسی بیش‌تر و بهتر، بلکه در حکومت اشرافی جدید است. منظور از اشراف جدید کسانی نیستند که با تکیه بر امتیازات موروثی یا مالکیت و ثروت قدرت را به دست گیرند؛ اشراف جدید تنها به واسطه انتخاب بهترین افراد و واگذاری قدرت بدان‌ها ظهور می‌یابند. حکومت اشرافی به این معنا بهترین شکل دموکراسی است. به نظر مور روشن‌فکران مدرن به تمدن بشری خیانت کرده‌اند، زیرا عامه مردم را به سوی ایدئولوژی‌های طبیعت‌گرا کشانده‌اند. سوسیالیست‌ها نیز در این توهم‌اند که رهبران جامعه می‌توانند از علایق طبقاتی خود استقلال پیدا کنند. در حکومت اشرافی جدید دموکراسی تساوی‌طلبانه و اندیشه عدالت اجتماعی کنار گذاشته می‌شود. به نظر مور مفهوم عدالت اجتماعی دست‌آویزی است برای گروه‌های رادیکال تا خود قدرت را به دست گیرند. وی در مقابل، عدالت را «توزیع درست و اعطای حق هرکس به او» تعریف می‌کند؛ و در توضیح آن چنین می‌افزاید: «عدالت حالت درونی روح است که در هدایت و حکومت اراده معطوف به فضیلت است.»^۱ در مقابل این دریافت افلاطونی از عدالت، عدالت اجتماعی مدرن فقط به معنای توزیع قدرت و امتیازات و مالکیت است. به نظر مور عدالت اجتماعی به این معنا هیچ معیار و قاعده مطلق ندارد؛ و مآلاً سلیقه‌ای از کار درمی‌آید. قانون‌گذاری که در پی تحقق عدالت اجتماعی است خود باید سرانجام میان امتیازات خصوصی و مصالح عمومی بنا به میل خود دآوری کند؛ و به هر حال، وضعی باقی می‌ماند که ناگزیر باید آن را ناعادلانه بخوانیم. عدالت اجتماعی مدرن با مفهوم ترحم درآمیخته است، در حالی که

1. *ibid.* p. 381.

باید این دو را از هم جدا کرد.

مور سخت از مالکیت دفاع می‌کند و می‌گوید: «مالکیت شکل توسعه یافته و مبدل نابرابری طبیعی [نابرابری اولیه میان انسان‌ها] است که ممکن است نابرابری غیرطبیعی خوانده شود؛ و به هر حال از آن گریزی نیست.»^۱ هر تلاشی در جهت از میان برداشتن نابرابری طبیعی و نابرابری در مالکیت موجب نابه‌سامانی اجتماعی می‌شود. «نخستین و اساسی‌ترین وظیفه هر جامعه متمدن تأمین مالکیت است.»^۲ انسان‌ها در حیات با حیوانات مشترک‌اند نه در مالکیت، زیرا مالکیت نشانه و ممیزه تمدن انسانی است. «پس برای انسان متمدن حق مالکیت مهم‌تر از حق حیات است.»^۳ وقتی مالکیت در امان نباشد، برخلاف انتظار، روحیه مادی رشد می‌یابد؛ «زیرا اگر مالکیت در امان باشد، ممکن است وسیله رسیدن به هدفی باشد، اما اگر در امان نباشد خود به هدف مبدل می‌شود.»^۴ مور در مورد ترس و مذهب نیز می‌گوید که ترس لازمه ثبات رفتار آدمی و تداوم جامعه است، به‌ویژه ترس ناشی از مذهب که شیرین است؛ در حالی که ترس ناشی از زندگی مدرن وحشتناک و سهمگین است.

جورج سانتیانا

سانتیانا در مادرید به دنیا آمد، ولی در ۹ سالگی همراه پدر و مادر خود به امریکا رفت و چهل سال در آنجا زیست. در بوستون و هاروارد و نیز مدتی در برلین درس خواند؛ و رساله دکتری خود را تحت نظر ویلیام جیمز نوشت. تا سال ۱۹۱۲ استاد دانشگاه هاروارد بود؛ ولی در آن سال پس از مرگ مادرش در اسپانیا، امریکا را برای همیشه ترک گفت. مدتی در انگلستان و فرانسه زندگی کرد؛ و سرانجام در رم رحل اقامت افکند. سانتیانا فیلسوف، شاعر، زیبایی‌شناس و نقاد ادبی بود. در سال ۱۸۹۶ کتاب حس زیبایی^۵ (۱۸۹۶) را نوشت؛ و در آن استدلال کرد که داوری درباره امور زیبا مستلزم داشتن ایدئال در ذهن است. سپس در کتاب تعبیرهای شعر و مذهب^۱ (۱۹۰۰) پیوند عمیق میان توانایی‌های زیبایی‌شناختی و توانایی‌های اخلاقی انسان را بررسی کرد. کتاب پنج جلدی زندگی عقل (عقل به مفهوم عام، عقل اجتماع، عقل دین، عقل هنر و عقل

1. *ibid.* p. 382.

3. *ibid.* p. 382.

5. *The Sens of Beauty*

2. *ibid.* p. 382.

4. *ibid.* p. 383.

6. *Interpretations of Poetry and Religion*

نسل قدیم محافظه کاران قرن بیستم ۲۰۹

علم^۱ را در سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۶ تحت تأثیر پدیدارشناسی روح^۲ (۱۸۰۷) هگل نوشت؛ و آن را بیوگرافی ذهن انسان توصیف کرد. پس از جنگ جهانی دوم، از لحاظ فلسفی دگرگون شد؛ و در کتاب چهارجلدی حیطه‌های وجود^۳ (۱۹۲۸-۱۹۴۰) استدلال کرد که حوزه ذات همان حوزه معرفت قطعی و یقینی ذهن است. آخرین اثر او، سلطه‌ها و قدرت‌ها^۴ (۱۹۵۱)، در زمینه جامعه و سیاست بود.

محافظه کاری سانتیانا، برخلاف اندیشمندان سابق الذکر، ماتریالیستی بود؛ با این حال اندیشه‌های متلون و گوناگونی داشت؛ و می‌کوشید مذهب را با کفر و ماتریالیسم را با ایدئالیسم درآمیزد. سانتیانا شاعری توانا بود؛ و دیدگاهی عمیقاً طنزآمیز به زندگی داشت. وی می‌گفت: «همه چیز در زندگی از لحاظ کیفیت شاعرانه، از لحاظ سرنوشت تراژیک، و از لحاظ وجودی خنده‌آور است.» او پروتستان‌ها را به دلیل خشک‌اندیشی و سلب زیبایی از دین و کنار گذاشتن افسانه‌های دل‌انگیز مذهبی سرزنش می‌کرد؛ و به طنز درباره مسیحیت می‌گفت: «خدا وجود ندارد و مریم مادر اوست.» به گفته او هدف زندگی شادی ناشی از درک زیبایی‌هاست: «هرجا این شادی نباشد، وجود به تجربه‌ای دیوانه‌وار و غم‌انگیز بدل می‌شود.» وی به ویژه از صاحبان ایدئولوژی و خشک‌اندیشان نفرت داشت.^۵

سانتیانا از گرایش‌های عقلی و علمی و اخلاقی رایج سخت برآشفته بود؛ و می‌گفت: «جهان فکری در دوران زندگی من جهانی آشفته از اصول نادرست و آرزوهای کور بود که مرا از خود بیگانه ساخت.»^۶ از لحاظ فلسفی به دوگانه‌انگاری^۷ وجود در قالب روح و ماده می‌تاخت؛ و بر آن بود که «دوگانه کردن جهان به معنای روح‌زدایی از حوزه روح است. دوگانه کردن حقیقت هر دو نیمه آن را کاذب می‌سازد. تنها یک جهان وجود دارد و آن همان جهان طبیعی است؛ و تنها یک حقیقت در مورد آن متصور است. در این جهان زندگی روحانی ممکن است؛ و زندگی روحانی نه به جهانی دیگر، بلکه به زیبایی و کمالی نظر دارد که همین جهان بدان نزدیک می‌شود ولیکن آن را از دست می‌دهد.»^۸ وی به شیوه‌ای افلاطونی بر آن بود که تنها علم به صور عالی قطعی است و هر شناختی غیر

1. *Life of Reason*

2. *Die Phänomenologie des Geistes*

3. *Realms of Being*

4. *Dominations and Powers*

5. E. M. Burns, *Ideas in Conflict: The Political Theories of the Contemporary World*, New York, Norton, 1960, p. 269.

6. *The Conservative Mind*, p. 387.

7. dualism

8. *ibid.* p. 387.

از آن اسطوره‌ای است. روح فقط از طریق ماده وجود می‌یابد؛ و غایات الهی تنها در قوانین طبیعت پدیدار می‌شود. سانتیانا ماتریالیسم و طبیعت‌گرایی خود را غیرمذهبی نمی‌دانست. او می‌گفت مذهب و اساطیر معرفت‌کودکانه نیستند، بلکه «مخلوقات ظریف امید و جهالت» اند؛ بنابراین تداوم می‌یابند. مسیحیت نیز منبع زیبایی و فضایل بسیار بوده است. به‌طور کلی در نظر سانتیانا، جامعه خوب جامعه‌ای زیباست؛ و از این رو زیبایی‌شناسی بر علم برتری دارد. او از همین دید زیبایی‌شناختی است که به جامعه صنعتی مدرن حمله‌ور می‌شود: این جامعه حکم می‌کند که «همه ملت‌ها باید چیزهایی مشابه مصرف کنند... و جیره همگان از مراکز اداری داده شود»^۱ بدین سان یوتوپای اصالت فایده‌ای در جامعه مدرن، که بر رفاه‌بخشی استوار است، حوزه روح و هنر را نابود می‌سازد. در اوج لیبرالیسم و دموکراسی و اصالت فایده و سرمایه‌داری به چنین وضع ناخوشایندی می‌رسیم. در نظر او کمونیسم هم یوتوپای مشابهی عرضه می‌کند؛ و مارکس و راکفلر هر دو کارگزار نیروی اجتماعی واحدی بودند و با فردیت و عقلانیت و هنر خصومت داشتند.

سانتیانا در سراسر آثار خود به بدعت‌های لیبرال تاخته و از حفظ سنت‌ها و تعادل اجتماعی دفاع کرده است. به نظر او لیبرالیسم موجب افول انسانیت و تمدن شده است؛ و گرچه زمانی خود را منادی رهایی انسان می‌دانست، امروزه به ابزاری برای اعمال سلطه بر مالکیت و آموزش و مذهب و عقیده بدل گردیده است. شعار اولیه لیبرال‌ها و هواداران اصالت فایده، یعنی «بیش‌ترین شادی بیش‌ترین مردم»، اینک در جامعه مدرن به «بیش‌ترین تن‌آسایی بیش‌ترین مردم» بدل گشته است. منظور سانتیانا این نیست که لیبرالیسم ذاتاً خوب است، ولیکن رو به تباهی رفته است؛ برعکس، به نظر او رشد طبیعی آن به سوی تباهی است. مکتب اصالت فایده و رقابت اقتصادی لیبرالیسم را فلج کرده است. لیبرالیسم از آغاز در پی تحقق آزادی و رفاه - هر دو بود؛ اما با توجه به این که رفاه مستلزم انضباط و انقیاد انسان در برابر شیء است، خیلی زود معلوم شد که هدف اصلی لیبرالیسم نه آزادی فردی، بلکه ترقی و توسعه امکانات مادی است. بعلاوه، لیبرالیسم عذاب شک و تردید و ناامنی اخلاقی را به همراه می‌آورد. رقابت برای ثروت و قدرت تمامیت فرد را درهم می‌شکند و او را خسته و فرسوده می‌سازد. به زعم وی نظام لیبرال، به رغم دعاوی خود، با نشر خرافات از طریق رسانه‌ها و مطبوعات توده‌ها را غافل می‌کند و

1. *ibid.* p. 388.

استقلال و فردیت انسان را می‌زداید: «وقتی همه یک‌جور باشند، فردیت هر فرد فقط عددی است.»^۱ در جهان لیبرال زندگی شتابزده و کار یک‌نواخت شده است. انسان‌ها از بُعد سیاسی آزاد شده‌اند، ولی از جنبه اقتصادی تحت سلطه نظام کارخانه‌ها به سر می‌برند. نظام لیبرال جز مکانیسم تولید سرمایه‌دارانه، هیچ چیز دیگر را عقلانی نکرده است. سانتیانا معتقد است که لیبرالیسم همچنین به‌رغم تظاهر به تساهل و تحمل دربارۀ سنت‌ها سخت نامتساهل بوده است. از دیدگاه لیبرالیسم انسان‌های ضد سنت قطعاً آزاده‌تر و عقلانی‌تر و اخلاقی‌ترند. لیبرال‌ها برای رسیدن به اهداف خود نظم دیرین و مأنوس جامعه را برهم می‌زنند. آنان فقط وعده آزادی در همگونی می‌دهند، اما گرایش به همگونی موجب گسترش قدرت افسونگری دولت می‌شود؛ و در نتیجه، مردم منفعل و بره‌صفت می‌شوند. زندگی کمی و همگون و به‌هنگار در امریکا نماد زندگی مدرن شده است؛ اما به نظر سانتیانا هیچ جامعه‌ای به اندازه جامعه امریکا در فشار نیست، زیرا مدرن‌ترین جامعه در جهان است. تمدن امریکایی «تمدنی وحشی است که بر جاه‌طلبی‌ها و انگیزه‌های کور استوار شده است؛ و از حکومت‌های استبدادی زیبا در گذشته، یعنی استبداد شوالیه‌ها و استبداد مذهبی نفرت‌انگیزتر است.»^۲

سانتیانا در زمینه سیاست و حکومت سلطنت را تداوم طبیعی حکومت پدر بر فرزندان می‌داند؛ و اشرافیت را پادزهر جهالت توده‌ها وصف می‌کرد. به نظر او وجود دربار و اشرافیتی با شکوه زندگی را از حالت کسالت‌بار و عامیانه‌اش درمی‌آورد؛ و بهتر است حداقل بخشی از جامعه در کمال رفاه و سربلندی زندگی کند. به نظر سانتیانا حکومت اصولاً به ضرورت پیدا شده است، زیرا انسان‌های ددمنش نمی‌توانند بدون حکومت در امنیت و آسایش به سربرند. به نظر او حکومت به یک معنا تغییر شکل جنگ یا جنگ بالقوه میان انسان‌هاست: «هر حکومتی ذاتاً ارتشی است که مبارزه‌ای دایم را در سرزمین خود پی می‌گیرد.»^۳ در معنایی وسیع‌تر، طبیعت خود ذاتاً موجد سلطه و استبداد و سلسله مراتب قدرت است؛ و این سلطه در سطوح مختلف، از خانواده تا حکومت، نمودار می‌شود. سانتیانا به دموکراسی اکثریتی و توده‌ای سخت حمله می‌کرد؛ و از شور و احساسات عوام و تأثیر آن در سیاست وحشت داشت و می‌گفت: «توده ذهن کرم و چنگال ازدها دارد.» قهرمان واقعی کسی است که چنین هیولایی را بکشد. راه‌گریز از دموکراسی

1. *ibid.* p. 391.

2. *ibid.* p. 394.

3. *Ideas in Conflict*, p. 270.

جاهلان حکومت اشرافی است، خواه سلطنتی باشد خواه تیموکراسی^۱. به زعم وی در تیموکراسی، برعکس دموکراسی، فردیت محفوظ می‌ماند و هرکس برای بهره‌مندی از توانایی‌های خود فرصتی برابر با دیگران خواهد داشت؛ و فقط برگزیدگان و اشراف واقعی به قدرت می‌رسند؛ لیکن تنوع طبیعی جامعه از بین نمی‌رود و گرایش به همگونی و یک‌دست‌سازی، که ویژگی دموکراسی‌هاست، تضعیف می‌شود. به نظر سانتیانا حتی دیکتاتوری، به شرط آن‌که دیکتاتور کارشناس و کاردان باشد، بهتر از دموکراسی عددی و توده‌ای است. از دیدگاه او دولت ایتالیا در دوران موسولینی شادتر و نیرومندتر بود؛ و اگر سیاست خارجی دیگری در پیش می‌گرفت، دچار چنان سرنوشتی نمی‌شد.

محافظه‌کاری سانتیانا آمیخته با دفاع از بازار آزاد بود. به نظر او نفع طلبی و خودخواهی انگیزه‌ای مهم در پیشرفت اقتصادی است. افراد با پی‌گیری منافع خود به دیگران سود می‌رسانند؛ و بدون وجود انگیزه نفع و مصلحت فردی، کوشش‌چندانی در جامعه صورت نخواهد گرفت. همه پیشرفتهای غرب مرهون فردگرایی است. بنابراین محدودسازی مالکیت فردی و خصوصی مانع پیشرفت می‌شود. بعلاوه، بدون وجود حق ارث ثروت جذابیت خود را از دست می‌دهد.

در خصوص جنگ نظر سانتیانا بر این بود که جنگ سرچشمه بسیاری از ناروایی‌هاست، لیکن جنگیدن از غرایز ابتدایی و پایدار آدمیان است: «اگر انسان‌ها هیچ بهانه‌ای برای جنگیدن نداشته باشند، بر سر الفاظ و امیال یا زنان می‌جنگند؛ و یا چون قیافه یکدیگر را دوست ندارند به جنگ هم می‌روند»^۲ جنگ از آن‌جا ضروری است که هر شیوه زندگی فقط با از میان برداشتن شیوه‌های دیگر شکل می‌گیرد. به‌طور کلی وقتی دو موجود زنده به هم نزدیک می‌شوند، خطر جنگ و ستیز پیش می‌آید. تنها راه‌هایی از جنگ ایجاد حکومتی جهانی است که اراده خود را بر دولت‌ها تحمیل کند. به هر حال صلح دایم و زندگی بی‌جنگ کسالت‌بار و یک‌نواخت است. جنگ‌ها گاه زمینه پیشرفت آزادی را فراهم کرده‌اند.

ایتالیا

وحدت ایتالیا سرانجام در سال ۱۸۷۰ تحت حکومت سلطنتی خاندان ساووی^۳ به دست

1. timocracy

2. *ibid.* p. 272.

3. savoy

آمد. سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۱۴ دوره سلطه لیبرال‌های ضد کلیسا بود که نیروی مردمی اصلی در جنبش وحدت ملی بود. پاپ در واکنش کاتولیک‌ها را از مشارکت در زندگی سیاسی به کلی منع کرد؛ اما به تدریج شکاف‌های سیاسی جدیدی ظاهر شد؛ و با افول قدرت لیبرال‌ها، ناسیونالیست‌ها و فاشیست‌ها و سوسیالیست‌ها و پوپولیست‌های کاتولیک قوت گرفتند. سرانجام، ناتوانی احزاب مختلف راست و چپ در همکاری با یکدیگر به فاشیست‌ها فرصت داد؛ و در نتیجه در سال ۱۹۲۲ پادشاه نخست‌وزیری را به موسولینی پیشنهاد کرد. کلیسای کاتولیک از به قدرت رسیدن فاشیست‌ها، که بر ضد لیبرالیسم بود، خرسند شد. فاشیست‌ها نیز همچنان نمادهای سلطنت و کلیسا را حفظ و تبلیغ می‌کردند. به موجب پیمان‌هایی که در سال ۱۹۲۹ میان دولت و کلیسا بسته شد، کل امتیازات کلیسا، که پیش‌تر لیبرال‌ها از آن سلب کرده بودند، به آن بازگردانده شد. روی هم رفته گرایش‌های سیاسی در ایتالیای اوایل قرن بیستم و همچنین مواضع اولیه بندیتو کروچه^۱ (۱۸۶۶-۱۹۵۲)، مورخ و فیلسوف محافظه کار بزرگ ایتالیایی، را باید به منزله جریان‌هایی در مقابل گرایش عمومی لیبرالیسم در آن کشور توضیح داد.

بندیتو کروچه

کروچه در خانواده‌ای اشرافی و کاتولیک و سلطنت‌طلب به دنیا آمد. تحصیلات رسمی فلسفه را نیمه کاره رها کرد، لیکن از جوانی به پژوهش در فلسفه روی آورد. وی از رهبران جنبش لیبرال-ناسیونالیست ایتالیا سرخورده و در پی عرضه اندیشه‌هایی درباره تأسیس دولتی اخلاقی بود. از همین رو پس از مطالعات گسترده به نقد سوسیال-دموکراسی و مارکسیسم پرداخت. در ۱۹۰۰ نخستین اثر خود، یعنی ماتریالیسم تاریخی و اقتصادیات مارکسیستی^۲، در سال ۱۹۰۲ زیبایی‌شناسی به‌مثابه علم بیان و زبان عمومی^۳، از مهم‌ترین آثار وی، در ۱۹۰۹ فلسفه امور عملی: اقتصاد و اخلاق^۴ و در

1. Benedetto Croce

2. *Historical Materialism and Marxist Economics*

3. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale (Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic)*

4. *Filosofia della pratica: economia ed etica (Philosophy of the Practical: Economic and Ethic)*

۱۹۱۷ کتاب تاریخ: نظریه و عمل کرد آن^۱ را نوشت. در ۱۹۰۳ مجله ادبی و فلسفی لاکریتیکا^۲ (نقد) را بنیاد نهاد؛ و در طی چهل و یک سال همه مقالات خود را در آن منتشر ساخت.

کروچه در ۱۹۰۵ هگل را کشف کرد؛ و مجذوب فلسفه او شد. پس از آن کتاب اصلی خود، یعنی فلسفه به منزله علم روح^۳، (۱۹۰۲-۱۹۱۷) را در چهار جلد نوشت که حاوی فلسفه عمومی اوست. کروچه در سال ۱۹۱۰ به سناتوری موروثی انتخاب شد و رهبری محافظه‌کاران را برعهده گرفت. وی در آثار اولیه خود از ماکیاولیسم و نظام تفتیش عقاید، به منزله ابزار لازم در سیاست، دفاع می‌کرد و سخت با اندیشه لیبرالیسم مخالفت می‌ورزید. بنابراین با پیروزی فاشیسم در سال ۱۹۲۲ امیدوار شد که ایتالیا سرانجام از گرداب گرایش‌های لیبرال رهایی یابد. وی نخست گمان می‌کرد که فاشیسم حرکتی به سوی راست باشد که بتواند گرایش‌های سوسیالیستی و لیبرالیسم بی‌حد و مرز را مهار کند. با این حال همکاری کروچه با نظام موسولینی دیری نپایید؛ و در حقیقت نماد مخالفت با فاشیسم شد. به نظر او فاشیسم ظهور چهره دیگری ایتالیا بود که در آن خودخواهی بر فضیلت مدنی، و لفاظی بر حقیقت فایق می‌آید. وی، که از مخالفان سرسخت کلیسای کاتولیک بود، پس از انعقاد پیمان همکاری میان دولت فاشیستی و کلیسا به انتقاد از موسولینی پرداخت و در نتیجه به دستور او از دانشگاه اخراج شد. بعدها در سال ۱۹۳۸ کتاب تاریخ به منزله سرگذشت آزادی^۴ را نوشت؛ و در آن از لیبرالیسمی دفاع کرد که در آن کیفیت بر کمیت آراء و مردم فریبی برتری داشته باشد. وی پس از سقوط موسولینی از تداوم نظام سلطنتی در ایتالیا دفاع می‌کرد. بدین سان محافظه‌کاری کروچه در اواخر عمر رنگ و رویی لیبرال به خود گرفت.

برطبق فلسفه هگلی کروچه، روح حقیقت یگانه و اعلی است. ماتریالیسم به منزله فلسفه‌ای غیر عقلی و نادرست حقیقت روح را انکار کرده است، حال آن‌که حقیقت روحانی و همواره در تغییر و گردیدن است. روح به منزله حقیقت اعلی در ظواهر جلوه‌گر می‌شود. بنابراین مطالعه ظواهر هم جزئی از مطالعه در حقیقت است. حقیقت در تجربه و

1. *Teoria e storia della storiografia (History: Its Theory and Practice)*

2. *La critica*

3. *Filosofia come scienza dello spirito (Philosophy of the Spirit)*

4. *La storia come pensiero e come azione (History as the Story of Liberty)*

کردار ما جاری است. پس کل تجارب انسان منظم و واجد حقیقت و عقلانی است. به نظر کروچه حقیقت دو بُعد دارد: نظری؛ تجربی. بنابراین ذهن هم دو نوع فعالیت دارد: نظری (یعنی فهم)؛ عملی یا فعلی (یعنی اراده). فهم نیز خود بر دو قسم است: تعقل، که فهم مفاهیم نمایاندنی و کلی و عینی است؛ شهود، که بالاترین جلوه آن ادراک زیبایی شناختی و هنری است. عمل نیز دو گونه است: منفعت طلبانه؛ و خیرخواهانه. بدین سان چهار مفهوم اصلی فلسفه عمومی کروچه، که همگی با هم تداخل دارد، عبارت است از: حقیقت؛ زیبایی؛ خیر؛ منفعت^۱.

کروچه نه تنها مخالف کلیسا بود، بلکه به مذهب نیز می تاخت؛ و آن را نافی اراده و اختیار انسان می دانست. درباره او گفته اند: «الهیات کاتولیک را چنان به سعی و دقت تحصیل کرد که در آخر کار برای حفظ تعادل ملحد گردید.»^۲ وی به جای مذهب هنر را می ستود؛ و آن را بر علم نیز ترجیح می داد. به نظر او، علم سود آور است، اما هنر راهنمای انسان به حقایق جزئی و بی نظیر است. علم ما را به سوی تجربیات می برد، حال آن که شناخت هنری شهودی است و بر فعالیت فکری تقدم دارد.

کروچه در کتاب تاریخ به منزله سرگذشت آزادی قدری از هگل فاصله گرفت و تصور فرایند دیالکتیک به منزله نمایش خداوند در تاریخ را رد کرد. به نظر او پیشرفت تاریخی نتیجه دخالت نیروی بیرونی نیست، بلکه جزئی از خود تاریخ است. وی همچنین از ستودن دولت به شیوه هگلی و اندیشه یکسانی قدرت و حق انتقاد کرد. به گفته او «هدف اصلی دولت تأمین شرایط لازم برای تحقق والاترین دست آوردهای روحی است.»^۳ دولت گرچه منبع فرهنگ و تمدن است، از آن ها بالاتر نیست. با این حال کروچه همانند هگل بر آن بود که تاریخ تاریخ آزادی است و آزادی ناب و آگاهانه تنها در برخی نفوس، یعنی فلاسفه و اندیشمندان، رخ می نماید. آزادی چیزی نیست که نصیب توده ها شود. آزادی هیچ پیوندی با شورش و انقلاب ندارد؛ و تصور رابطه میان آن ها توهمی است که تشنگان قدرت می آفرینند. به زعم او آزادی از نظر اخلاقی هیچ پیوندی با سعادت و خرسندی نیز ندارد؛ و هدفی مستقل است؛ و ممکن است با آن ها در

۱. به سروپالی رادا کریشان، تاریخ فلسفه شرق و غرب (جلد دوم): تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، (تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷) ص ۳۱۴-۳۱۸.

۲. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، (تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹)، ص ۴۰۹.

3. *Ideas in Conflict*, p. 265.

تعارض قرار گیرد. اندیشه‌های کروچه دربارهٔ جنگ نیز متأثر از افکار هگل بود. به نظر وی تنها ملاک ارزیابی جنگ نتیجهٔ آن است. جنگ بازتاب تراژدی و رنجی است که از خود زندگی جدایی‌ناپذیر است: «بدون مرگ زندگی و بدون زشتی زیبایی و بدون خطا حقیقت وجود ندارد.»^۱ جنگ و خشونت لازمهٔ فرایند تکامل بشر است. صلح دائم موجب تضعیف انگیزه‌های عملی انسان می‌گردد؛ اما صلح موقت مطلوب است، به شرط آن‌که به جنگ بیانجامد.

1. *ibid.* p. 265.

اورتگای گاست

آنچه باید از تاریخ فراگیریم این است که از چه پرهیز کنیم نه آنکه چه انجام دهیم.

طغیان توده‌ها

خوزه اورتگای گاست^۱ (۱۸۸۳-۱۹۵۵)، فیلسوف و نظریه‌پرداز اسپانیایی که از پیش‌گامان رنسانس اسپانیا در سده بیستم به‌شمار می‌رود، در اسپانیا و آلمان تحصیل کرد؛ و نخست تحت تأثیر مکتب نوکانتی ماربورگ بود. اورتگا استاد مابعدالطبیعه در دانشگاه مادرید بود. وی در زمان جنگ داخلی اسپانیا به فرانسه، هلند، آرژانتین و پرتغال رفت؛ و از جانب‌داری در آن جنگ پرهیز کرد. وی پیش‌تر در دولت جمهوری نماینده پارلمان بود، اما به تقاضای فرانکو به وطن بازگشت. با این حال از پذیرش عنوان فیلسوف رسمی در دولت فالانژیست^۲ فرانکو سرباز زد. پس از بازگشت، مؤسسه آزاد فلسفه و علوم فرهنگی^۳ و نیز سه مجله به نام‌های اسپانیا^۴، خورشید^۵، و مجله غرب^۶ را بنیاد نهاد. آثار عمده او عبارت است از: درس‌هایی در متافیزیک؛ ریشه فلسفه؛ عقل تاریخی؛ پدیدارشناسی و هنر؛ تعبیری از تاریخ جهان؛ تاریخ به‌مثابه منظومه؛ فلسفه چیست؟؛ تأملاتی دربارهٔ دون کیشوت؛ و طغیان توده‌ها^۷.

1. José Ortega Y Gasset

2. falangist

3. the Instituto de Humanidades

4. *España*

5. *El Sol*

6. *La Revista de Occidente*

۷. از اورتگا اثر زیر به فارسی ترجمه شده است:

برای فهم زمینه اندیشه‌های سیاسی اورتگا باید به تحولات اجتماعی و سیاسی اسپانیا در دوران اخیر اشاره‌ای بکنیم. در قرن نوزدهم اسپانیا شاهد جنگ‌ها و کشمکش‌های داخلی بسیاری بود که در آن‌ها لیبرال‌ها و سلطنت‌طلبان درگیر بودند. پس از ۱۹۰۰ با ظهور سوسیالیست‌ها و آنارشیت‌ها بر شدت تعارضات سیاسی افزوده شد. پس از جنگ جهانی اول، افزایش فساد اداری و سیاسی منجر به کودتایی به رهبری ژنرال پریمو دو ریورا^۱ در سال ۱۹۲۳ شد. شاه اسپانیا، آلفونسوی سیزدهم^۲، رژیم ریورا را پذیرفت. اما سرانجام این رژیم در سال ۱۹۳۰ در نتیجه شورش‌های شهری سرنگون شد؛ و یک سال بعد نظام جمهوری به رهبری آلکانا زامورا^۳ تشکیل شد. رژیم زامورا اساساً لیبرال و ضد کلیسا بود. از همین رو از دو جانب با آن مخالفت می‌شد: یکی، از سوی جبهه ملی، مرکب از نیروهای کاتولیک و محافظه‌کار؛ و دیگری، از طرف جبهه خلقی چپ‌گرا. پس از انتخابات سال ۱۹۳۶، که در آن جبهه خلقی به پیروزی چشم‌گیر دست یافت، دولت جمهوری در تحت نفوذ فزاینده چپ‌گرایان قرار گرفت؛ و در نتیجه، بحث و اقدام در زمینه اصلاحات ارضی، الغای امتیازات کلیسا، و تغییر نظام آموزشی شدت یافت. گرایش جمهوری به چپ موجب نگرانی کلیسا و ارتش و زمین‌داران شد. سرانجام شورش نظامی در مقابله با جمهوری در ژوئیه ۱۹۳۹ آغاز شد؛ و این مقدمه جنگ داخلی اسپانیا بود که تا سال ۱۹۳۹ ادامه یافت. به‌طور کلی در این کشمکش‌ها کشتیشان، عناصر دست‌راستی، سلطنت‌طلبان، و نظامیان از حزب فالانژ ناسیونالیست-سندیکالیست، که مجمع چند گروه دست‌راستی بود، پشتیبانی می‌کردند. بدین‌سان ضدیت با لیبرالیسم و دموکراسی از جریان‌های فکری عمده در اسپانیا به‌شمار می‌رفت؛ و اندیشه‌های اورتگا بی‌گاست را نیز باید در متن چنین ضدیتی مطالعه کرد.

طغیان توده‌ها مهم‌ترین اثر سیاسی اورتگا است، بنابراین استدلال‌های اساسی آن را در این‌جا می‌آوریم. به‌نظر اورتگا مردم غرب در باتلاق پوچ‌گرایی اخلاقی غرق شده و معیارهای اخلاقی خود را از دست داده و بدین‌سان گرفتار آزادی مطلق شده‌اند؛ و این تحولات مقدمه پیدایش قرون وسطایی دیگر خواهد بود.

← خوسه اورتگا ای گاست، انسان و بحران، ترجمه احمد ندین، ویراستار جهانگیر افکاری، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶).

1. Miguel Primo de Rivera (y Orbaneja)

2. Alfonso XIII

3. Alcana Zamora

از نظر اورتگا مهم‌ترین واقعیت زمانه ما ظهور انسان توده‌ای و توده‌ها در عرصه‌های گوناگون جامعه بوده است. از اواخر قرن نوزدهم توده‌ها در حال شورش بوده‌اند. «چون توده‌ها طبق تعریف نه باید و نه می‌توانند زندگی فردی خود یا جامعه را اداره کنند، بنابراین اروپا دچار عظیم‌ترین بحرانی شده که اقوام و ملل و تمدن‌ها ممکن است گرفتار آن شوند.»^۱ به نظر اورتگا توده‌ها نه تنها در حیات سیاسی بلکه در عرصه‌های فکری، اخلاقی، اقتصادی، مذهبی، و علمی نیز ظهور کرده‌اند. نمونه ظاهری جامعه توده‌ای را می‌توان در شهرهای مالا مال از جمعیت، قطارهای لبریز از مسافر، کافه‌های آکنده از مشتری، پارک‌های پر از گردشگر، و مدارس مملو از دانش‌آموز دید؛ و بدین سان امروزه جاداشتن به مسئله‌ای اساسی بدل شده است. ازدحام و تجمع انبوه ویژگی عصر جدید است. در گذشته، اعضای توده‌ها پراکنده می‌زیستند: هرکس در جای طبیعی خود در شهر و منطقه و محلی زندگی می‌کرد؛ و نکته مهم این است که امروزه توده‌ها در مراکز مطلوب و ممتاز جامعه ظهور کرده‌اند، که پیش‌تر جایگاه اقلیت‌ها بود. در عصر مدرن، همه گنج‌کننده توده‌ها در همه جا شنیده می‌شود. به نظر اورتگا جامعه همواره از توده‌ها و اقلیت‌ها تشکیل شده است. توده واقعی روان‌شناختی است. اعضای توده کسانی‌اند که خود را «همچون دیگران»^۲ می‌دانند؛ و هیچ ارزش ویژه‌ای براساس ملاکی خاص برای خود قابل نیستند. انسان توده‌ای می‌گوید: «من هم مثل بقیه‌ام.»^۳ بنابراین توده مجموعه امیال و اندیشه‌ها و شیوه‌های زندگی خاص خویش را دارد. برعکس، اعضای اقلیت‌ها به یک معنا امیال و اندیشه‌های مشترک دارند، لیکن وجه ممیز آنان در درجه اول این است که خود را از توده‌ها جدا می‌کنند؛ و تنها به همین حکم جزء اقلیت می‌شوند. اقلیت‌ها صرفاً به علت جدا کردن خود از توده‌ها پیدا می‌شوند. اعضای اقلیت از خود بیش از عامة مردم توقع دارند؛ بنابراین مردم به دو دسته‌اند: «کسانی که از خود انتظارات بسیار دارند ... و کسانی که از خود انتظار خاصی ندارند.»^۴

بنابراین بخش کردن جامعه به توده و اقلیت‌ها به معنای تقسیم آن به طبقات اجتماعی مرسوم نیست: در طبقات بالا و پایین، هر دو، هم توده و هم اقلیت یافت می‌شود. همچنین در عصر مدرن گرایش‌های توده‌ای در اقلیت‌ها یا گروه‌های ممتاز تقویت شده است و شبه

1. José Ortega Y Gasset, *The Revolt of the Masses*, New York, W. W. Norton & Co. 1932, p. 11.

2. *The Revolt of the Masses*, p. 15.

3. *ibid.* p. 15.

4. *ibid.* p. 15.

روشن‌فکران توده‌ای در حیات فکری جامعه نفوذ کرده‌اند. در مقابل، در طبقه کارگر جدید گرایش‌های ضد توده‌ای تقویت شده است.^۱ امروزه حوزه‌های هنری و قضایی و حکومتی عرصه تاخت و تاز انسان توده‌ای شده است: «توده‌ها تصمیم گرفته‌اند به عرصه مقدم حیات اجتماعی قدم بگذارند و مکان‌ها و ابزارهایی را تصرف کنند که پیش‌تر در دست گروه‌های کوچک بود.»^۲ توده‌ها، بدون آن‌که خصلت توده‌ای خود را از دست بدهند، وارد جایگاه‌هایی شده‌اند که باید در تصرف کسانی باشد که با توده‌ها احساس تفاوت می‌کنند. بدین‌سان نهادهای سیاسی مدرن محل حضور توده‌ها شده است. دموکراسی در گذشته به‌علت آمیزش با لیبرالیسم و قانون‌گرایی تعدیل می‌شد و اقلیت‌ها می‌توانستند در ظل قانون به زندگی خود ادامه دهند. اما در دموکراسی امروزی توده‌ها خارج از چارچوب قانون‌اند. «شک دارم که توده‌ها در اعصار دیگر همچون زمان ما حکومت مستقیم به دست آورده باشند.»^۳ توده‌ها در زیر پای خود هرچه را متفاوت و فردی باشد خرد می‌کنند. «هرکس که مثل همگان نیست و مانند دیگران فکر نمی‌کند در خطر حذف شدن قرار می‌گیرد.»^۴ در امریکا، که بزرگ‌ترین جامعه توده‌ای جهان است، «متفاوت بودن را معادل قبیح بودن می‌دانند.»^۵

از جنبه تاریخی می‌توان پیشینه پیدایش توده‌ها را مثلاً در روم باستان جست. «تاریخ امپراتوری روم نیز تاریخ ظهور امپراتوری توده‌هایی است که اقلیت‌های راهبر را طرد کردند و جای آنان را گرفتند.»^۶ اما امروزه ظهور توده‌ها سرنوشت جامعه مدرن شده است. گیوتین در انقلاب فرانسه مظهر ظهور توده‌ها و سرکوب اقلیت‌های متفاوت بود. در سده هجدهم برخی روشن‌فکران مدعی شدند که انسان در مقام انسان حقوقی اساسی دارد و هر حقی که متکی بر امتیازاتی خاص باشد باید کنار گذاشته شود. همین اندیشه به حاکمیت انسان معمولی و توده‌ای انجامید. حقوق انسان به این معنا دیگر بیانگر آرمان‌های انسانی نیست، بلکه فقط امیال فرد را باز می‌نماید. به‌طور کلی از انقلاب فرانسه به بعد ظهور توده‌ها شتاب گرفت. توده‌ها امروزه از هر جهت به خود می‌پردازند؛ و لذت‌گرایی همسان توده‌ها به اصل و اساس جامعه بدل شده است. در سیطره استبداد همسانی تفاوت‌ها و متفاوت‌ها از میان می‌روند و جهان همسطح و یک‌دست و توده‌ای می‌شود.

1. *ibid.* p. 16.2. *ibid.* pp. 16-17.3. *ibid.* p. 18.4. *ibid.* p. 18.5. *ibid.* p. 18.6. *ibid.* p. 19.

اورنگا در تحلیل وضع توده‌ای رایج در عصر مدرن به احساس تاریخی مردم در این عصر اشاره می‌کند. امروزه تصور همگان این است که در دوره تاریخی حیاتشان بالاتر از گذشته‌اند؛ و گذشته را نازل‌تر از حال می‌پندارند. در گذشته، مردم با دل‌تنگی به دوران‌های پیش از خود می‌نگریستند و بهشتی گم‌شده را در گذشته‌ها می‌جستند. اما در عصر جدید احساس می‌شود که ما اینک به قله موعود، به اوج زمان، رسیده‌ایم؛ بنابراین احساس تاریخی ما وارونه شده است. به سخن دیگر، در عصر مدرن «سرانجام جای هنوز را می‌گیرد»^۱ به نظر اورنگا راز افول تمدن مدرن را در همین جا باید جست. وقتی مردمان عصری خواست‌های خود را برآورده بدانند، دیگر خواستی نخواهند داشت و با خشک شدن سرچشمه خواست، به پایان خود نزدیک می‌شوند. «اینک می‌بینیم که این قرون [اخیر]، که آن همه از خودراضی و کامل به نظر می‌رسید، از درون مرده است. همبستگی حیاتی واقعی را در خرسندی و دست‌یابی و یا وصول نباید یافت»^۲ پس در اعماق دوره‌های رضایت و احساس کمال اندوهی گسترده نهفته است. «برخی از قرون به سبب رضایت از خود و جهل به چگونگی تجدید خواست‌های خود می‌میرند»^۳ مدرنیته خود را در اوج و در قله زمان می‌بیند و اعصار گذشته را نسبت به خود مقدماتی می‌شمارد. «واژه مدرن بیانگر آگاهی از زندگی تازه‌ای است که از گذشته برتر است؛ و در عین حال، حاوی فرمانی است برای آن‌که همه در اوج زمان باشیم [اما] این ادعا که نوع خاصی از حیات در به اصطلاح فرهنگ مدرن قطعی و نهایی شده است به معنای تحدید گستره چشم‌انداز است»^۴ بدین سان وقتی عدم قطعیت عصر مدرن را در نظر بگیریم «آزاد می‌شویم و دوباره به جهان واقع، جهان امور عمیق و وحشتناک و پیش‌بینی‌ناپذیر و بی‌پایان، برمی‌گردیم که در آن همه چیز، بهترین و بدترین چیزها، ممکن است»^۵ ایمان به عصر مدرن ایمانی تیره و اندوهناک است، زیرا به این معناست که فردا از هر جهت همانند امروز خواهد بود و در نتیجه، ما در زندان زمان گیر افتاده‌ایم؛ حال آن‌که به گفته سروانتس^۶، خالق دون کیشوت، «در سفر بودن همواره بهتر از به مقصد رسیدن است»^۷ ممکن نبودن پیش‌بینی، و ایمان به این که افق آینده در معرض هرگونه احتمال و رخداد

1. *ibid.* p. 31.

2. *ibid.* p. 32.

3. *ibid.* p. 32.

4. *ibid.* p. 33.

5. *ibid.* p. 33.

6. Miguel de Cervantes

7. *The Revolt of the Masses*, p. 32.

است، حیات اصیل و غنای راستین وجود ما را تشکیل می‌دهد.^۱ اورتگا به نحو پیچیده‌ای استدلال می‌کند که انسان مدرن امروزه احساس زوال نمی‌کند و این خود بهترین دلیل زوال عمیق اوست؛ زیرا فقدان احساس زوال به معنای رسیدن به کمال مطلوب و در نتیجه، خشکیدن سرچشمه‌های خواست است. انسان عصر مدرن گذشته را فضایی تنگ و خفه‌کننده و روزگار خود را باز و روشن می‌داند: «نخستین بار به عصری رسیده‌ایم که کل اعصار کلاسیک را لوحی ساده و سفید می‌شمارد و هیچ ملاک و سرمشقی در گذشته نمی‌یابد... این گسست گزاف میان گذشته و حال واقعیت کلی زمانه ماست... بقایای روح گذشته محو شده است... باید مسائل خودمان را بدون همکاری گذشته حل کنیم.»^۲

به نظر اورتگا این وضع از عوارض واقعیتی کلی تر است که وی آن را افزایش زندگی می‌نامد. به موجب این تحول، «محتوای وجود برای انسان متوسط امروز شامل کل کره زمین است.»^۳ هیچ بخشی از جهان دیگر به ابعاد پیشین خود محدود نیست، بلکه گشوده شده است. همین حالت سراسری زیستن یا حضور غایب افق فکری همگان را به صورتی بی سابقه گسترش داده است. از نظر زمانی با کشف تمدن‌های از بین رفته، گذشته نیز مسخر انسان مدرن می‌شود. بدین سان جهان و زندگی از حیث فضا و زمان گسترش یافته است. به علت ظهور پدیده سرعت در عصر مدرن، انسان می‌تواند زمان بیرونی و طبیعی بیش‌تری را در زمان حیاتی‌اش مصرف کند. «معنای این گفته که ما زندگی می‌کنیم این است که خودمان را در فضایی از امکانات بی‌حد و حصر می‌بینیم.»^۴ زندگی در هر لحظه عبارت است از آگاهی از آنچه برای ما ممکن است. «ما فقط جزئی از چیزی می‌شویم که برای ما امکان دارد بشویم.»^۵ بدین سان جهان بسیار گسترده و عظیم شده است و ما فقط ذره‌ای در آنیم. «وجود ممکن همواره گسترده‌تر از وجود بالفعل است.»^۶ امکانات جهان امروز از هر عصری پیش‌تر شده است. در جهان امروز، لذات و سرگرمی‌ها، شیوه‌های تفکر، علوم، و مشاغل افزایش بسیار یافته است. فیزیک اینشتین فضاها را گسترده‌ای را باز کرده که در مقایسه با آن، فیزیک نیوتونی به اتاقکی محصور بود.^۷ پس تمدن جدید از

1. *ibid.* p. 34.2. *ibid.* p. 36.3. *ibid.* p. 38.4. *ibid.* p. 38.5. *ibid.* p. 40-41.6. *ibid.* p. 40-41.7. *ibid.* p. 42.

این حیث در حال زوال و انحطاط نیست؛ بلکه چنان که گفتیم، عصر مدرن خود را از اعصار دیگر برتر می‌داند و در نتیجه، دیگر آرمان‌هایی را که شایسته تلاش مستمر باشد در پیش روی خود نمی‌یابد؛ و به همین علت رو به انحطاط می‌رود. انسان مدرن در یافته‌ها و علوم خود گم شده و بنابراین در مقایسه با انسان‌های اعصار دیگر، دچار بدترین وضع شده است. «انسان آفریدگار همه چیز است، اما سرور خود نیست.» بدین ترتیب احساس قدرت و احساس ناامنی هم‌زمان روح انسان مدرن را تسخیر کرده است. «امروزه به موجب این واقعیت که همه چیز برای ما ممکن است، این احساس غلبه یافته که بدترین امور، یعنی بربریت و زوال، هم ممکن است.»^۱ به نظر اورتگا لیبرالیسم و مارکسیسم - هر دو احساس ناامنی را با طرح اندیشه حرکت ضروری و پیش‌بینی پذیر تاریخ به سوی آرمان‌های آینده از بین برده‌اند؛ و دیگر در مواضع آن‌ها نشانی از احساس ناامنی و اضطراب مفید و سازنده نیست. احساس اطمینان و کمال و حصول به مراد سبب اصلی زوال و انحطاط است.

بنابراین ما از سویی با گزینش از میان امکانات سرشار و بسیار مواجه‌ایم - و این سرنوشت ماست، یعنی مجبوریم آزادی خودمان را به کار ببریم؛ اما از سوی دیگر با ظهور توده‌ها در صحنه، اختیار در دست آن‌هاست؛ و توده‌ها، برخلاف اقلیت‌ها، نمی‌توانند راه مشخصی برای آینده برگزینند. «انسان توده‌ای کسی که زندگی‌اش هدف ندارد، بلکه صرفاً جریان دارد.»^۲ یکی از عوامل رشد توده‌ها افزایش جمعیت است. جمعیت اروپا از قرن ششم تا قرن نوزدهم کلاً به ۱۸۰ میلیون نفر رسید، اما از ۱۸۰۰ تا ۱۹۱۴ از ۱۸۰ به ۴۶۰ میلیون نفر افزایش یافت؛ و اورتگا در این باره می‌گوید: «توده‌ای از انسان‌ها پس از توده‌ای دیگر بر روی صحنه تاریخ تخلیه می‌شوند، به چنان سرعتی که نمی‌توان آنان را در فرهنگ سنتی پرورش داد.»^۳ انسان توده‌ای ممکن است از جنبه جسمانی تندرست‌تر و نیرومندتر باشد، اما از بُعد فکری ساده و ابتدائی است، همانند «انسانی ابتدائی که ناگهان در میان تمدنی بسیار قدیمی ظهور کرده باشد.»^۴ بعلاوه در این وضع، نظام آموزشی نیز توده‌ای و در نتیجه، بی‌روح و مبتذل می‌شود. توده‌ها گذشته و سنت را با خطر و تهدیدی بزرگ روبرو می‌کنند. ظهور جامعه توده‌ای چیزی جز

1. *ibid.* p. 45.2. *ibid.* p. 49.3. *ibid.* p. 51.4. *ibid.* p. 51.

«هجوم عمودی بر بره‌ها نیست»^۱.

از جنبه تاریخی انسان توده‌ای فراورده سده نوزدهم است، هرچند با انسان آن زمان تفاوت آشکار دارد. هگل در همان قرن گفته بود: «توده‌ها به پیش می‌روند»^۲ انسان توده‌ای در درجه نخست نتیجه کاهش مشکلات اقتصادی و آسان شدن معیشت بود. در قرن نوزدهم فضای زندگی، به ویژه برای طبقات متوسط، به شکلی محسوس گشوده شد. از آغاز سده بیستم وضع طبقه کارگر هم رو به بهبود رفت. گسترش نظم عمومی، کاهش بی‌ثباتی سیاسی، رفع موانع و امتیازات اجتماعی، نابودی شئون قدیمی^۳، برابری همگان در نزد قانون، رشد علم و صنعت، رفع فشارها و وابستگی‌های سنتی - همه در پیدایش انسان توده‌ای مؤثر بوده است. از لحاظ ذهنی انسان توده‌ای مانند «بچه ناز پرورده‌ای است که از همه چیز برخوردار بوده است، لیکن قدر هیچ چیز را نمی‌داند؛ و گمان می‌برد که این امکانات محصول طبیعت است نه حاصل کوشش و نبوغ اقلیت‌ها. انسان توده‌ای آژمند و بی‌پروا و بی‌قید است، هیچ سروری برای خود نمی‌شناسد؛ و گمان می‌کند که هیچ کس جز او وجود ندارد. توده‌ها فقط به رفاه خود می‌اندیشند، لیکن حتی عوامل ایجاد آن را نمی‌شناسند. انسان توده‌ای پراشتها و پرمصرف است.

انسان توده‌ای امروز خود را با قدرتی برتر روبرو نمی‌بیند، چون دیگر مرکز اقتداری چون شاه وجود ندارد که همگان بدو نگاه کنند؛ و آزادی را وضع طبیعی و خودجوش می‌داند، او از خود خرسند است؛ و امیال و خواست‌هایش را درست و برحق می‌داند؛ و برخلاف اعضای اقلیت‌ها، از خودش توقعی ندارد. اما انسان برگزیده از خود توقع دارد؛ و به اقتداری بیرونی یا استعلایی می‌نگرد؛ و از آن تبعیت می‌کند. به این معنا انسان برگزیده در قید است؛ حال آن‌که انسان توده‌ای آزاد و رهاست. اورتگا به نقل از گوته می‌گوید: «زندگی به شیوه دلخواه عامیانه است: انسان برگزیده پروای نظم و قانون دارد»^۳ حقوق انسان توده‌ای انفعالی، محصول سرنوشت، و از پیش داده شده است؛ درحالی که حقوق انسان برگزیده در حکم فتوحات و نتیجه کوشش و اکتسابی است. حقوق اشرافی به معنای عامیانه نیز البته انفعالی و محصول سرنوشت است. بنابراین باید اشرافیت را درست فهمید. زندگی اشراف‌منشانه واقعی همان زندگی انسان برگزیده‌ای است که از خود توقع دارد.

1. *ibid.* p. 53.

2. *ibid.* p. 54.

3. *ibid.* p. 63.

ریشه واژه اشرافیت در زبان لاتین نوبل^۱، به معنای شخص شناخته شده، است - کسی که با کوشش خویش از عامه مردم ممتاز می شود. انسان اشرافی قیود تعهدی را بر خود تحمیل می کند. اما اگر اشرافیت موروثی شود، معنای اصیل و فعال خود را از دست می دهد. پس اشرافیت یعنی کوشش و اکتساب و وضع تکلیف بر خویش، و توده ها چنین صفاتی ندارند. اکثر مردم نمی توانند تکلیفی بر خود وضع کنند، بلکه تنها آنچه را بر ایشان تکلیف شده انجام می دهند.

به نظر اورتگا در عصر مدرن مداخله خشونت آمیز توده ها در همه جا گسترش یافته است. کسی که گمان کند حق اظهار نظر دارد، بدون آن که پیشاپیش با سعی و کوشش نظری سنجیده اختیار کرده باشد، جزو توده است. انسان توده ای در زندان ذهن خویش به سر می برد و برای آن که تصور خود را درباره وصول به حق و بی نیازی خویش اثبات کند به تأیید دیگران نیاز دارد. بدین سان انسان توده ای شک و تردید به خود راه نمی دهد و همان احمقی است که به حماقت خود شک نمی کند. اورتگا از آناتول فرانس نقل می کند که احمق از حقه باز بدتر است، زیرا حقه باز برخی اوقات از کار خود دست می کشد، لیکن احمق هرگز.^۲ امروزه عوام عوامیت را حق خود اعلام می کنند؛ و بدین عنوان مدعی داشتن اندیشه اند؛ و این بی سابقه است، زیرا آنان در گذشته صرفاً ایمان و عقیده داشتند نه اندیشه. «امروزه انسان میانه حال دقیق ترین اندیشه ها را درباره آنچه در جهان رخ می دهد و یا باید رخ دهد دارد؛ و بنابراین شنوایی خود را از دست داده است.»^۳ اما این اندیشه ها به نظر اورتگا راهی به حقیقت ندارد: نمی توان بدون پذیرش اقتداری برتر، که تنظیم کننده اندیشه ها باشد، از اندیشه سخن گفت. اندیشه و فرهنگ نیازمند معیار است. در جایی که مواضع نظری قطعی و مشخصی برای مراجعه وجود ندارد فرهنگی در کار نیست. انسان توده ای چنین مواضعی را نابود می کند.

به نظر اورتگا به ویژه در سندیکالیسم و فاشیسم نخستین بار نوع جدیدی از انسان پیدا شده است - انسانی که نمی خواهد برای مواضع خود دلیل بیاورد، بلکه صرفاً در پی تحمیل عقاید خویش است. پدیده غریب و تازه این است که حق غیر معقول بودن^۴ یا دلیل بی دلیلی به منزله حقی خاص و جدید مطرح شده است. اندیشه و عقیده بی دلیل داشتن،

1. noble

2. *ibid.* p. 70.

3. *ibid.* p. 71.

4. *ibid.* p. 37.

یعنی بی‌اندیشگی، مهم‌ترین ویژگی انسان توده‌ای است.^۱ جامعه توده‌ای به این معنا بربریت جدیدی است که در آن گفته‌های بی‌پایه و دلیل اندیشه قلمداد می‌شود. عمل مستقیم توده‌ها نیز برخاسته از همین وضع روحی و فکری است. بدین سان فاشیسم اوج گرایش به بی‌اندیشگی در عصر و تمدن مدرن است. توده‌ها هرجا و هر زمان که نقشی در سیاست پیدا کرده‌اند به شکل عمل مستقیم بوده است. عمل مستقیم توده‌ها درست در مقابل تمدن قرار دارد. تمدن در درجه نخست تمایل به در نظر گرفتن موضع دیگران است، حال آن‌که بربریت جز نادیده گرفتن افکار دیگران نیست.^۲ لازمه تمدن عمل غیرمستقیم است؛ و لیبرالیسم بر چنین شیوه عملی استوار است. اما لیبرالیسم نمی‌تواند در این جهان پا بگیرد. لیبرالیسم والاترین آرمان انسان است؛ و لیبرال‌ها زندگی را با دشمنان خود، به ویژه با دشمنان ضعیف، تقسیم می‌کنند؛ اما توده نمی‌تواند با دشمن زندگی کند؛ و از هر چیزی جز خود نفرت دارد. بنابراین لیبرالیسم تحقق نیافتنی است.

اورتگا در تحلیل وضع ذاتاً مبهم جامعه توده‌ای مدرن استدلال می‌کند که طغیان توده‌ها دو رویه دارد: یکی، مثبت، که ناظر به پیروزی است؛ دیگری، منفی، که ناظر به مرگ است. حیات تاریخی انسان از پیش معین نیست، بلکه مرکب از لحظاتی است که یکدیگر را تعیین می‌کنند. پس هرچیز در نوسان است. در نتیجه، طغیان توده‌ها هم ممکن است به سازمان‌دهی تازه‌ای برای انسانیت بینجامد و هم ممکن است به فاجعه و مصیبت ختم شود. ترقی انکارناپذیر است، اما تضمین شده نیست. ترقی قطعی، بدون خطر به قهقرا رفتن و پیچیده‌تر شدن، وجود ندارد. تاریخ عرصه امکانات است؛ و بنابراین ترقی و تنزل در عین حال امکان دارد. زندگی به طور کلی در هر سطحی مشحون از خطر و احتمال و ماجراست. این وضع به ویژه در لحظات بحرانی شدت می‌یابد. در این لحظه‌ها وجوه منفی بر وجوه مثبت چیرگی می‌یابد. امروزه زمام تمدن به دست کسانی افتاده است که علاقه‌ای به اصول تمدن ندارند. انسان توده‌ای فقط مصرف‌کننده فرآورده‌های تمدن است. چنان‌که اشاره شد، «انسان مسلط امروز انسانی ابتدایی است که در میان جهانی متمدن سربر آورده است.»^۳ جهان امروز متمدن است، اما ساکنان آن متمدن نیستند. انسان توده‌ای تمدن را مسلم و از پیش داده شده می‌پندارد و صناعی بودن آن را فراموش می‌کند. چنین انسانی فقط در بند ابزارهای تمدن است نه در اندیشه اصول آن. «هجوم عمودی

1. *ibid.* p. 37.2. *ibid.* p. 76.3. *ibid.* p. 82.

بربرها، همین است. انسان توده‌ای شیفته دانش تجربی است که هر روزه اختراعی می‌کند و رفاه‌طلبی او را ارضا می‌کند. برخلاف علم تجربی، فلسفه نیازمند پشتیبانی و همدردی توده‌ها نیست.^۱ فلسفه چون (به گفته ارسطو) سودمندی ندارد، از انقیاد به انسان توده‌ای می‌رهد؛ اما علم تجربی چون سودمند است، به مذاق توده‌ها خوش می‌آید. علم تجربی و توده‌ها به همکاری و پشتیبانی یکدیگر نیازمندند؛ اما نیاز مستمر توده‌ها به فواید علم تجربی با فهم آنان از علم هیچ تناسبی ندارد. چنین فهمی نه تنها در بین توده‌ها، بلکه حتی در میان اهل فن یافت نمی‌شود. با ظهور علم تجربی حوزه‌های دیگر تمدن، یعنی سیاست و هنر و اخلاق و مذهب و فلسفه، دچار بحران شده است. در این میان، تنها علم تجربی سودمند است؛ و انسان توده‌ای نیز فقط به بازده آن می‌اندیشد.

مشکل دیگری که اورتگا در وضع توده‌ای مدرن می‌یابد این است که توده‌ها به صورتی باورنکردنی به تاریخ خود جاهل‌اند. شناخت تاریخی لازمه پایداری هر تمدن است، زیرا انسان را از تکرار اشتباهات گذشتگان بازمی‌دارد. اما انسان ابتدائی یا توده‌ای امروز گذشته یا تاریخ ندارد و یا آن را فراموش کرده است. فاشیسم و کمونیسم مظهر آشکار این نسیان تاریخی است. انقلابیون قرن بیستم از تجارب و شکست‌های انقلاب‌های پیشین تجربه نگرفتند؛ و از این نکته غافل ماندند که همه انقلاب‌ها یا سر فرزندان خود را می‌خورند یا به حکومت افراطیون می‌انجامند یا این‌که واقعاً بیش از پانزده سال، که لازمه پیدایش نسل تازه است، دوام نمی‌آورند. «وقتی اندیشه‌ها و خواست‌ها و امیال نسل حاکم افراطی و انقلابی باشد، اندیشه‌ها و خواست‌های نسل بعد ضدافراطی و ضدانقلابی می‌شود.»^۲ تنها امید‌رهایی در این است که زمام امور را به دست کسانی دهیم که وجدان تاریخی دارند. «ما به تاریخ در کلیت آن نیاز داریم؛ نه برای آن‌که دوباره در آن فروغلتیم، بلکه بدین منظور که از آن بگریزیم.»^۳

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، به نظر اورتگا انسان توده‌ای «بچه نازپرورده تاریخ بشر» است. در نظر این بچه تمدن، مثل طبیعت، از پیش‌داده شده و طبیعی و کلاً در اختیار اوست؛ و بنابراین احساس قدرت و پیروزی و بی‌نیازی می‌کند و در لاک خود فرو می‌رود. به همین علت، عقاید عامیانه خود را از طریق عمل مستقیم بر دیگران تحمیل می‌کند. انسان توده‌ای انسان ابتدائی در حال شورش است که فعلاً چندین ضربه بر پیکره

1. *ibid.* p. 86.

2. *ibid.* p. 93, fn.

3. *ibid.* p. 96.

تمدن وارد آورده، لیکن هنوز حمله سراسری را شروع نکرده است. انسان توده‌ای مثل نجیب‌زادگان قدیم تمدن را به ارث برده است. نجیب‌زادگان قدیم که ثروت و منصب نیاکان خود را به ارث می‌بردند، از هرگونه فردیت و شخصیت و تلاش و ابتکار تهی بودند. ترازوی زندگی اشراف‌زادگان، که بدین‌سان گرفتار میراث خود بودند، در انسان‌های توده‌ای امروز تکرار می‌شود. رفاه و وفور، همچون میراث اشراف‌زادگان، انسان بی‌هویت و توده‌ای می‌پروراند. توجه به بدن و لباس و تفریح نیز از اشراف‌زاده گرفتار دوران قدیم به انسان توده‌ای امروز به ارث رسیده است. انسان توده‌ای بدین‌سان محصول تمدن جدید است. «او خود را در میان ابزارهای حیرت‌آور و داروهای درمان‌بخش و حکومت‌های نظاره‌گر و امتیازات آسایش بخش می‌یابد.»^۱ با این حال، قدر آن‌ها را نمی‌شناسد. در نتیجه، «تماس خود را با ذات حیات، که همانا خطر مطلق است، از دست می‌دهد.»^۲ انسان از خودراضی متناقض‌ترین نوع انسان است. پس وقتی چنین انسانی سلطه یابد، باید زنگ‌های خطر را به صدا درآورد.

اما قرن نوزدهم چگونه این انسان توده‌ای را تولید کرد؟ به نظر اورتگا ویزگی‌های اصلی آن قرن را باید در دموکراسی لیبرالی و فن‌آوری نوین یافت. فن‌آوری جدید خود محصول آمیزش سرمایه‌داری با علم تجربی بود؛ و با ایجاد زمینه ازدیاد جمعیت در پیدایش انسان توده‌ای مؤثر بود. علم جدید شاخص عصر جدید است و با توده‌ای شدن انسان پیوندی نزدیک دارد. «انسان دانشمند نوع اولیه انسان توده‌ای است.»^۳ نفس علم تجربی جدید، به خودی خود، عالم به آن علم را به انسان توده‌ای و به عبارت دیگر، به بزرگ‌مدرن بدل می‌کند. علم تجربی متخصص به‌بار می‌آورد؛ و بدین‌سان کار علم، برخلاف نفس دانش، تخصصی می‌شود. با تخصص‌گرایی، دانشمندان دیگر فرهنگ تام و تمام نخواهند داشت. تخصص‌گرایی دانشمندان میان‌مایه ساخته است، هرچند همین میان‌مایگان کل علم را به پیش برده‌اند. بدین‌سان علم جدید برای انسان‌های میان‌مایه از حیث علمی و فکری جایگاهی استوار بنا می‌کند. کار علمی جدید ماهیتاً مکانیکی است و موجب فروپاشی عمارت معرفت می‌گردد. در علم جدید، دوش جای معنار را می‌گیرد. همچنین علم جدید به دانشمندان احساس قدرت و غرور می‌بخشد، هرچند از دیگر حوزه‌های معرفت کاملاً بی‌خبر باشند. متخصص مدرن نه عالم کامل و نه جاهل کامل،

1. *ibid.* p. 101.2. *ibid.* p. 102.3. *ibid.* p. 109.

بلکه عالمی جاهل^۱ است که همچون انسان توده‌ای در خود فرو بسته^۲ و از خودراضی است. بنابراین دانشمند مدرن و انسان توده‌ای از یک قماش‌اند. عالم امروز هم به هیچ اقتدار برتری گوش فرامی‌دهد؛ و از همین رو خود از عوامل تثبیت سلطه انسان توده‌ای و مظهر آن سلطه است. بدین سان علم تجربی امروز بر بریت تازه‌ای به همراه آورده است. بر بریت اساساً به معنای گوش‌فراندادن و در خود فرو بسته بودن و از خودراضی بودن است. همچون انسان توده‌ای، که از مبانی و اصول تمدن بی‌خبر است، عالم امروزی نیز از فلسفه درونی علم خود و از اوضاع تاریخی تکوین آن آگاهی ندارد. علم مدرن در متن جهلی جدید پیش می‌رود؛ و بدین سان از تمدن فاصله می‌گیرد.

بر طبق استدلال کلی اورتگا، توده‌ها به وجود آمده‌اند تا اقلیت‌های برتر آنان را راهنمایی و سازمان‌دهی کنند. بدون این اقلیت‌ها توده‌ها گمراه می‌شوند. انسان به طور کلی به اقتداری بیرونی و برتر نیازمند است؛ و آن اقتدار در فلسفه ظاهر می‌شود. اگر کسی خودش آن اقتدار را بیابد، در زمره اقلیت برتر است؛ و اگر خودش نیابد، جزو توده است و باید ارشاد شود. بنابراین ادعای توده‌ها در این باره که خودشان می‌توانند رأساً عمل کنند به طغیان توده‌ای می‌انجامد. توده‌ها نمی‌خواهند سرنوشت واقعی خود را بپذیرند؛ و همین خود اصل طغیان ایشان است. از لحاظ تاریخی، «امریکا بهشت توده‌ها بوده است»^۳ اما دیگر کشورها نیز دچار همین سرنوشت می‌شوند.

به نظر اورتگا امروزه مهم‌ترین خطری که تمدن را تهدید می‌کند و خود از آن برخاسته دولت بزرگ است، که مورد ستایش و پشتیبانی توده‌هاست. دولت مدرن همان وظیفه‌ای را ایفا می‌کند که علم مدرن بدان عمل می‌کند. در گذشته، دولت ساده و محدود بود؛ اما با ظهور سرمایه‌داری و بورژوازی کشتی دولت نمودار شد. این کشتی در سده هجدهم کوچک و ساده بود. پیش از پیدایش دولت بورژوایی، طبقه اشراف نتوانسته بود دولت عقلانی و سازمان‌یافته‌ای پدید آورد؛ حتی رژیم قدیم فرانسه دولتی ناتوان بود. دولت‌های مطلقه اروپایی در واقع دولت‌هایی ضعیف بودند، زیرا اشراف از حیث روش و سازمان‌دهی، کارایی نداشتند. بعلاوه، «حکومت و اشراف نمی‌خواستند دولت را به زیان جامعه به طور کلی بزرگ کنند»^۴ اما با قدرت گرفتن بورژوازی دولتی عظیم و نیرومند پدید آمد که از سال ۱۸۴۸ به بعد وقوع انقلاب در اروپا را ناممکن کرد. بدین سان

1. learned ignoramus

2. hermetic

3. *ibid.* p. 116.

4. *ibid.* p. 119, fn.

قدرت دولتی همسنگ قدرت اجتماعی شد. امروزه دولت ماشینی عظیم است که خود را بر پیکر جامعه تحمیل می‌کند. انسان توده‌ای ستایشگر همین دولت بزرگ است؛ و آن را طبیعی می‌پندارد.

مداخله دولت در امور مختلف مهم‌ترین خطر زمانه ماست. همه حوزه‌های خودجوش حیات به فرمان دولت درآمده است. توده‌ها می‌خواهند بدون کوشش و خطر کردن هرچه را دل‌خواهشان است با فشار دگمه‌ای در دستگاه عظیم دولت به دست آورند. انسان توده‌ای دولت را وسیله‌ای برای درهم شکستن اقلیت‌های ناسازگار تلقی می‌کند. مداخله دولت ریشه عمل خودجوش اجتماعی را می‌خشکاند. در این وضع، «جامعه می‌باید برای دولت و انسان برای دستگاه حکومت زندگی کند ... اما دولت خود پس از مکیدن مغز استخوان جامعه به اسکلتی بدون خون و مرده بدل خواهد شد؛ و دچار آن مرگ [ناشی از] زنگ زدگی ماشین می‌شود، که هولناک‌تر از مرگ موجود انداموار است.^۱ دولت جدید چون مولد امنیت است (همان امنیتی که در آن انسان توده‌ای پدید می‌آید)، بالنتیجه کار به نظامی کردن جامعه می‌کشد؛ و جامعه نمی‌تواند جز در خدمت دولت زندگی کند. «مردم به سوختی بدل می‌شوند که ماشین دولت را تغذیه می‌کند.»^۲ به همین دلیل بود که موسولینی اعلام می‌کرد: «همه باید برای دولت باشند، هیچ چیز خارج از دولت نباشد و هیچ چیز برضد دولت نباشد.»^۳ بنابراین فاشیسم جزئی از حرکت عمومی انسان‌های توده‌ای است. اما موسولینی دولتی را به کار گرفت که پیش‌تر لیبرال-دموکراسی ساخته بود: فقط از آن با بی‌رحمی بیش‌تری استفاده کرد. دولت در زیر سلطه توده‌ها استقلال فرد و گروه‌های اجتماعی را درهم می‌شکند.

در مجموع، طغیان توده‌ها پدیده‌ای است هولناک که موجب درهم شکستن بنیادهای اخلاقی انسان شده است. انسان توده‌ای می‌خواهد از هر قیدی خلاص شود؛ و گریز از قدرت برای او همچون غیبت معلم برای دانش‌آموز لذت‌بخش است. این وضع در سطح ملت‌ها نیز پیدا شده است. با افول اروپا هر ملتی خواهان تعیین سرنوشت خود شده است. «چون می‌گویند که اروپا در حال افول است و حاکمیت خود را از دست داده، پس هر ملت کم‌ارزشی شروع به جست‌وخیز می‌کند و سروصدای راه می‌اندازد و بر روی سر خود

1. *ibid.* p. 121.2. *ibid.* p. 122.3. *ibid.* p. 133.

می‌ایستد.^۱ بدین سان در سطح ملت‌ها، «ملت‌های توده‌ای بر ضد ملل خلاق، یعنی اقلیت افراد بشر که تاریخ را ساخته است، قیام کرده‌اند.»^۲ پس طغیان توده‌ها با طغیان ملل توده‌ای همراه بوده است. اینک توده‌ها و ملل توده‌ای در اصول اساسی تمدن غربی تردید کرده‌اند. «طبقات پایین در سراسر جهان از دستور گرفتن خسته شده‌اند.»^۳ اما احساس رهایی از اصول، زندگی را از معنا تهی می‌سازد: «زندگی بدون اشتغال خاطر [به اصول] بیش از مرگ به معنای پایان زندگی است ... زیرا معنای زندگی این است که کاری برای انجام دادن داشته باشیم.»^۴

به نظر اورتگا اگر اصول تمدن اروپایی از میان برود، جانشینی برای آن پیدا نخواهد شد؛ زیرا لیبرالیسم امریکایی و کمونیسم روسی خود جزئی از همان نظم‌اند و عنصر تازه‌ای در بر ندارند. در این دو مورد باید میان ظاهر و باطن فرق گذاشت. ظاهر کمونیسم با مارکسیسم نمود می‌یابد؛ اما در پس این ظاهر، نظامی قدیمی نهفته است: روسیه به همان میزان مارکسیست شد که آلمانی‌های امپراتوری روم مقدس رومی شدند. اقوام نوپا، مثل روس‌ها خود را در پس اندیشه‌های برخاسته از تمدنی بزرگ‌تر و اقوام‌یافته‌تر پنهان می‌سازند. اقوام فروتر خود را در پرده فرهنگ اقوام برتر استوار می‌کنند. اما آیا اصول تمدن اروپایی واقعاً در حال زوال است؟ به نظر اورتگا اگر ایالات متحده اروپا شکل گیرد، اروپا در مقابل ملت جوان و فن‌زده آمریکا و ملت «کودک صفت» روسیه احیا خواهد شد.^۵ در همین خصوص، اورتگا نظریه‌ای بدیع درباره ماهیت ملت و دولت عرضه می‌دارد.

به نظر او پیدایش دولت اروپایی ممکن است، زیرا دولت مدرن بر قوم و نژاد و زبان متکی نبوده است. برخلاف تصور رایج، «دولت وقتی پدید می‌آید که آدمیان بکوشند از جامعه طبیعی بگریزند.»^۶ جامعه طبیعی به این معنا، بر خون و تبار و زبان و قومیت استوار است؛ حال آن‌که دولت پدیده انضمامی دیگری است که نمی‌توان آن را به ملیت و نژاد و قومیت و زبان تقلیل داد: «دولت پیش از هر چیز طرحی برای عمل و برنامه‌ای برای همکاری است ... دولت نه هم‌تباری، نه یگانگی زبانی، نه وحدت جغرافیایی، نه نزدیکی محل زیست - هیچ یک نیست. دولت مادی، بی‌حرک، تثبیت‌شده، و محدود نیست؛

1. *ibid.* p. 133.

2. *ibid.* p. 134.

3. *ibid.* p. 134.

4. *ibid.* p. 136.

5. *ibid.* p. 138-139.

6. *ibid.* p. 154.

بلکه پویایی ناب و اراده‌ی معطوف به انجام‌دادن عملی اشتراکی است.^۱ دولت چیز نیست، حرکت است و هدفش انجام‌دادن عملی به طور مشترک. وقتی انگیزه‌ی عمل مشترک از بین برود، نژاد و زبان و مرزهای طبیعی، که ظاهراً بنیاد مادی آن به نظر می‌رسد، سودی نخواهد داشت. حتی آنچه ظاهراً اساس مادی دولت به نظر می‌رسد، یعنی همگونی زبان و تبار، خود فراورده‌ای تاریخی است که به علت پیدایش و عمل دولت قوام یافته است. «همگونی نسبی در تبار و زبان، که امروزه [کشورها] از آن بهره‌مندند، خود نتیجه‌ی وحدت سیاسی پیشین است. پس نه خون و نه زبان - هیچ‌یک دولت ملی پدید نمی‌آورد، بلکه این دولت ملی است که ناهمسانی‌های حاصل از [تفاوت] تبار و زبان را کاهش می‌دهد.»^۲ اورتگا به نقل از ارنست رنان می‌گوید: «برخورداری از افتخارات مشترک در گذشته و اراده‌ای مشترک در حال حاضر، و انجام‌دادن کارهای بزرگ در گذشته و خواست انجام‌دادن کارهای بزرگ‌تر شرایطی است که مردم و ملتی را پدید می‌آورد.»^۳ زندگی انسان اشتغال خاطر می‌مستمر به آینده است. از این رو زیستن همواره به معنای عمل کردن است. انسان ذاتاً آینده‌گراست. وقتی مردمی به دفاع از خویش برمی‌خیزند، از آینده‌ی خود دفاع می‌کنند نه از تبار و زبان و گذشته‌ی مشترک خود. دولت و ملت پیش از آن‌که گذشته‌ای مشترک داشته باشد باید آینده‌ای مشترک دست‌وپا کند. اینک، با توجه به آنچه درباره‌ی سرشت راستین دولت گفته شد، اروپا در شرف بدل شدن به دولت ملی واحدی است؛ و تفکر در این باره از تأمل درباره‌ی پیدایش دولت‌های ملی اروپا مثلاً در قرن ششم خیالی‌تر نیست.^۴



روی هم‌رفته به نظر اورتگا، عصر مدرن عصر سرگردانی و اقتدارگریزی است: مرکز فرمان‌دهی از هم پاشیده، سکان رها شده، و هدایتی در کار نیست. زندگی مدرن طرحی ندارد؛ و همگان در هزار توی نفس خود گم شده‌اند. به گفته‌ی شیلر^۵ (۱۷۵۹-۱۸۰۵) «وقتی پادشاهان ساختمان می‌سازند، باربران کاری دارند؛ ولی اکنون طرح هیچ ساختمانی در دست نیست. دولت‌های مدرن فقط انسان توده‌ای را نوازش می‌کنند؛ و در نتیجه، همه چیز را عامیانه می‌سازند.

1. *ibid.* p. 162.

2. *ibid.* p. 166.

3. *ibid.* p. 172.

4. *ibid.* p. 179.

5. *Friedrich von Schiller*

دو ژوونل، مونیه، ویل

پس از جنگ جهانی اول در واکنش به بحران بزرگ و ضعف لیبرالیسم و پیدایش نظام‌های توتالیتار در اروپا و وقوع جنگ‌های جهانی، گرایش به محافظه‌کاری و سنت‌گرایی و مذهب در اندیشه سیاسی فرانسویان شدت یافت. طبعاً تحول فکری این دوران با جریانات فکری عمده در فرانسه پس از انقلاب بی‌ارتباط نبود. بعد از انقلاب ۱۷۸۹ دو جریان فکری عمده و رقیب در فرانسه پیداشد: یکی، جریان راست، که وابسته به کلیسا و مذهب و سنت بود و از نهادهای پیش از انقلاب دفاع می‌کرد؛ و دیگری، رادیکالیسم و جمهوری‌خواهی، که ضد مذهب و سنت و کلیسا بود. بدین سان فضای حاکم بر اندیشه سیاسی در فرانسه پس از انقلاب نزاع و برخورد میان سنت و ترقی، دین‌گرایی و سکولاریسم، و ایمان و عقل بود. با این حال، جریان سنت‌گرایی در فرانسه اشکال پیچیده و گوناگونی داشته است. در دنیای عمل سیاسی در دوران جمهوری سوم فرانسه، سازمان دست راستی «عمل فرانسه»^۱ به رهبری فکری شارل مورا^۲ (۱۸۶۸-۱۹۵۲) مهم‌ترین نماینده سنت‌گرایی بود که از بازگشت به نهادهای پیش از انقلاب، احیای سلطنت، اعطای نقش اجتماعی عمده به کلیسا و مذهب کاتولیک، تحکیم سلسله مراتب و نظم اجتماعی، و تقویت نهاد خانواده به منزله اساس انسجام دولت دفاع می‌کرد؛ و با هواداران جمهوری و لیبرالیسم، یهودیان و پروتستان‌ها سخت مخالفت می‌ورزید. محافظه‌کاری سازمان «عمل فرانسه» و شارل مورا محافظه‌کاری ارتجاعی و

1. "Action Française"

2. Charles Maurras

زخم خورده‌ای بود که پس از جنگ جهانی اول در کشورهای اروپایی در قالب فاشیسم ظاهر شد. چنان‌که در مقدمهٔ مبحث محافظه‌کاری گفتیم، سنت‌گرایی نمودهایی مرکب و پیچیده پیدا کرده است. در این جا به سه تن از اندیشمندان فرانسوی در دوران پس از جنگ جهانی اول می‌پردازیم که در این مقوله می‌گنجند.

برتران دو ژوونل: محافظه‌کار لیبرال

دو ژوونل^۱ (۱۹۰۳ -) در جوانی عضو حزب سوسیالیست - رادیکال بود، ولی در سال ۱۹۲۴ از آن حزب کناره گرفت؛ و به نقد دموکراسی پارلمانی به‌طور کلی پرداخت. همچنین پس از دیدار از امریکا کتابی در نقد نظام سرمایه‌داری و بحران سرمایه‌داری در آن کشور نوشت. دو ژوونل مدتی روزنامه‌نگار شد؛ و در این دوران با کسانی چون هیتلر و موسولینی مصاحبه کرد. وی در سال ۱۹۳۶ عضو «حزب ملی فرانسه» شد، که ضد کمونیسم بود؛ لیکن به علت همکاری آن حزب با نازی‌ها از آن خارج شد.

دو ژوونل در نوشته‌های اولیه‌اش از ضرورت تغییرات اجتماعی گسترده به شیوه‌های اقتدارطلبانه دفاع می‌کرد؛ و موسولینی و هیتلر را احیاگران نظم اجتماعی می‌خواند؛ و از همکاری کلیسا با آنان طرف‌داری می‌کرد. همچنین در آن آثار به جنبش و فلسفهٔ روشنگری، دموکراسی، مذهب اصالت‌فایده، و گسترش بی‌سابقهٔ قدرت دولت به‌طور کامل تاخته است. او ضعف رهبری را از کاستی‌های بزرگ دموکراسی‌ها می‌داند؛ و معتقد است که حکومت‌های اشرافی رهبری‌های شایسته‌تری ایجاد می‌کنند. با این حال، دو ژوونل احتمالاً در جنبش مقاومت فرانسه با اشغالگران آلمانی مبارزه کرده است. وی پس از جنگ دوم جهانی در دانشگاه‌های انگلستان و امریکا به تدریس و پژوهش پرداخت. مهم‌ترین آثار او عبارت است از: دربارهٔ قدرت: سرشت و تاریخ گسترش آن^۲ (۱۹۴۷)؛ حاکمیت: پژوهشی در مصلحت سیاسی^۳ (۱۹۵۷)؛ نظریهٔ ناب سیاست^۴ (۱۹۶۳).

موضوع اصلی آثار دو ژوونل این است که سیاست مشغله‌ای مخاطره‌آمیز است و

1. Bertrand de Jouvenel

2. *On Power: Its Nature and History of Growth*

3. *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*

4. *The Pure Theory of Politics*

ممکن است پی آمدهایی مصیبت‌بار برای مردم داشته باشد، به‌ویژه سیاست در جهان مدرن به وخامت گراییده است. افزایش قدرت دولت مهم‌ترین ویژگی جهان جدید است. جامعه مدرن پیچیدگی‌هایی مصیبت‌بار پیدا کرده که همگنی محصول افزایش قدرت سیاسی است. بنابراین مهم‌ترین وظیفه نقادان این است که مانع این فرایند افزایش قدرت شوند.

دو ژوونل در کتاب درباره قدرت دو بحث عمده دارد: یکی، توصیف و تبیین روند تاریخی افزایش قدرت در دولت‌های مدرن، به ویژه در دستگاه‌های نظامی و مالی و اداری آن‌ها؛ و دیگری، نقد دموکراسی‌های معاصر، که به نظر او هموارترین راه به سوی استبداد است. با توجه به رشد فزاینده قدرت دولتی در دموکراسی‌ها، نظامی که در واقع پدید آمده دموکراسی توتالیتر است. مهم‌ترین جلوه این تحول را باید در پیدایش سرپرستی اجتماعی جست که بر طبق آن دولت مسئول تأمین امنیت و رفاه کامل اتباع خود است. در نتیجه، شهروندان به موضوع عمل دولت توتالیتر بدل می‌شوند. انقلاب‌ها و کودتاها می‌انجامد. بدین سان وی سیاست جدید روزولت در امریکا و نیز سیاست رژیم هیتلر را تحت عنوان سرپرستی اجتماعی بررسی می‌کند. به نظر او دموکراسی‌های امروزی گرفتار مشکلاتی بزرگ‌اند؛ و رهبران احزاب از طریق اکثریت پارلمانی قدرت مطلقه به دست می‌آورند؛ و چند دستگی، که در سرشت دموکراسی نهفته است، و موجب فلج شدن دولت می‌شود. در نظر وی مردم طبعاً به استبداد تمایل دارند، به ویژه در هنگامی که از بازی‌های دموکراسی خسته شده باشند: «نمی‌دانم این اندیشه از کجا پیدا شده که مردم از خودکامگی هراس دارند. به نظر من برعکس، مردم به استبداد عشق می‌ورزند.»^۱

بحث اصلی دو ژوونل در کتاب حاکمیت این است که چگونه می‌توان در جامعه مدرن تصمیم سیاسی درست گرفت، کارویژه‌های اصلی دولت چیست، و بهترین شیوه راهبری و هدایت جامعه کدام است. به نظر او نظریه پردازان سیاسی بیش از حد به مسئله منبع مشروعیت قدرت سیاسی پرداخته‌اند و به این که حکومت‌ها چه کارویژه‌هایی باید داشته باشند توجه چندانی نکرده‌اند. بنابراین باید منبع مشروعیت قدرت را از کاربرد مشروع قدرت تمیز داد. مهم این نیست که چه کسانی تصمیم‌گیرنده‌اند، بلکه باید دید چه

1. Roy Pierce, *Contemporary French Political Thought*, London, Oxford University Press, 1966, p. 188, fn.

تصمیم می‌گیرند. ملاک تصمیم درست در سیاست جهت‌گیری آن به سوی خیر عمومی است. از آن‌جا که بحث اصلی او درباره کارویژه‌های درست دولت است - بنابراین میان آنچه باید درباره‌اش تصمیم سیاسی گرفته شود و آنچه باید در صلاحیت افراد و گروه‌های اجتماعی باشد تمیز می‌دهد. به عبارت دیگر، حوزه دولت را از حوزه جامعه جدا می‌کند. دولت و سیاست حوزه حاکمیت حکومت و جامعه عرصه ابتکار گروه‌ها و افراد برجسته است. اقتدار عرصه اجتماع، که پذیرش آن داوطلبانه است، والاتر از اقتدار اجبارآمیز دولتی است. جامعه وقتی دچار خطر می‌شود که دولت مانع ابتکارات احتمالی شود. جامعه عرصه‌ای است باز و آزاد؛ و این اندیشه که شکل خاصی از سازمان‌دهی جامعه به تأمین خیر عمومی می‌انجامد منجر به استبداد خواهد شد، چه این سازمان‌دهی ایدئولوژیک و عامل آن دولت باشد چه یوتوپیایی و مجری‌اش گروه‌های اجتماعی. بنابراین سلامت جامعه در جوشش مستمر ابتکارات پراکنده است؛ و حکومت نمی‌تواند در این میان نقشی داشته باشد. حکومت نمی‌تواند به جامعه جهت ببخشد، بلکه جامعه خود جهت می‌یابد. پس مهم‌ترین کارویژه حکومت تأمین وضعی است که در آن عمل‌کرد آزاد ابتکارات اجتماعی ممکن شود. وظیفه دولت ایجاد شرایط تأمین خیر و صلاح عمومی است. دولت نمی‌تواند خیر عمومی را تأمین کند، اما می‌تواند شرایط دست‌یابی جامعه به آن را فراهم سازد.

بر همین اساس، دو ژوونل دو گونه رهبر سیاسی را از هم تمیز می‌دهد: یکی، دوچه^۱ (پیشوا)، یعنی رهبری که مردم را در جهت رسیدن به هدفی بسیج می‌کند و طرح و اندیشه‌ای دارد و در صدد اجرای آن برمی‌آید و رهبر ارتش یا بنیان‌گذار دولت است (مثل ناپلئون بناپارت)؛ دوم، رکس^۲ (رهبر)، یعنی رهبری که تنوعات جامعه را در نظر می‌گیرد و طرح سیاسی خاصی ندارد و مجری پیمان‌ها و موجد صلح و حلال منازعات است. دو ژوونل در کتاب قدرت این دو نوع رهبری را دو چهره قدرت تاریخی پادشاهان توصیف می‌کند؛ و می‌گوید که همین دوگانگی راز درونی جامعه سیاسی و عامل تداوم آن بوده است. ولی در حاکمیت استدلال می‌کند که در روند تحولات سیاسی رهبری نوع اول جای خود را به نوع دوم می‌دهد.

دو ژوونل نظریه رهبری دوگانه خود را هم درباره افراد و هم در خصوص نظام‌های سیاسی به کار می‌برد؛ و بر این اساس، نظام‌های برنامه‌دار و نظام‌های فاقد برنامه (یعنی

1. duce

2. rex

نظام‌های ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک) را از هم تمیز می‌دهد. البته در همهٔ جوامع آمیزهٔ پیچیده‌ای از هر دو رهبری وجود دارد. وی این دو مفهوم را دربارهٔ گروه‌های اجتماعی، مثل اتحادیه‌ها و اصناف، نیز به کار می‌برد. او به‌ویژه جامعه را عرصهٔ فعالیت گروه‌های رهبری نوع اول (دوچه)، یعنی گروه‌های مبتکر و طراح، می‌داند. فعالیت سیاسی درحقیقت جز عرصهٔ برنامه و ابتکار نیست؛ و افزایش باروری جامعه بستگی به ابتکار مستمر دارد. دو ژوونل از گروه رهبری نوع دوم (رکس) در جامعه اصلاً بحثی به میان نمی‌آورد. در واقع جایگاه رهبری نوع دوم همان عرصهٔ حکومت و سیاست است. مرکز رهبری مبتکر در جامعه است و کانون رهبری به معنای داوری و حل منازعه در دولت. دولت فقط نقش ناظر و داور را ایفا می‌کند. رهبری از نوع دوم فقط شرایط تأمین خیر و صلاح عمومی را فراهم می‌سازد. از دید دو ژوونل فقط این نوع رهبری سیاسی درست است. کارویژهٔ اصلی رهبری سیاسی تشویق و تأمین شرایط ابتکارات و برنامه‌های اجتماعی است. حکومت خود دست به ابتکار نمی‌زند، لیکن ابتکارهای اجتماعی را منع نیز نمی‌کند. با این حال، ابتکارات و برنامه‌های اجتماعی ممکن است نظم حاکم را برهم بزنند. بنابراین دولت باید نظارت کند تا آسیب‌ها به کم‌ترین حد برسند. ابتکارها باید پذیرفته شود؛ اما «ذات عمل سیاسی محافظه‌کارانه است. در هر جامعه‌ای می‌باید سهم دگرگونی اندک و سهم نظم بسیار زیاد باشد.»^۱ پس دولت باید با پالایش ابتکارهای اجتماعی از لطمات دگرگونی‌های پرشتاب بکاهد. به نظر دو ژوونل دولت در مجموع باید از گروه‌های بالنده در برابر گروه‌های تثبیت‌شده یا رو به افول پشتیبانی کند. گروه‌های بالنده آنانی‌اند که در پیشرفت جامعه نقش دارند. پس دومین وظیفهٔ عمدهٔ دولت، پس از کارویژهٔ حل کشمکش، همین است. روی هم رفته، جامعه و گروه‌های اجتماعی راه را برمی‌گزینند و دولت آنان را در آن راه به پیش می‌راند؛ بدون آن‌که راه را انتخاب کند یا به صورت رهبری نوع اول، دست به ابتکار و عرصهٔ برنامه بزند و به بسیج اجتماعی در جهت هدفی ویژه پردازد.

به نظر دو ژوونل جامعه آمیزه‌ای پیچیده از گروه‌های رهبری نوع اول و دوم است و دولت باید چنان عمل کند که رهبری نوع دوم نارسایی‌ها و ناامنی‌های ناشی از رهبری نوع اول را جبران کند. اما وی دربارهٔ گروه‌های اجتماعی متعلق به نوع دوم رهبری صراحتاً بحثی نمی‌کند. این نوع رهبری فقط در حکومت آشکار می‌شود. در واقع،

1. *Contemporary French Political Thought*, p. 199.

رهبری نوع اول مانند رهبری کاریزماتیک در نظریه وبر است؛ اما در جامعه ظاهر می‌شود نه در دولت. به‌طور کلی نوع درست رهبری سیاسی بی‌طرفانه و داورانه و نوع درست رهبری اجتماعی مبتکرانه است. البته رهبری نوع اول به هر حال در زندگی سیاسی ظاهر می‌شود و مسیر سیاست را عوض می‌کند؛ اما این به هر روی کژروی در سیاست است. کار اصلی حکومت تضمین شرایطی است که موجب رشد ابتکارات شود. این کار ویژه اساساً محافظه‌کارانه است، ولی پشتیبانی از ابتکارات و برنامه‌های اجتماعی موجب پیشرفت و مانع انقلاب می‌شود. این کار ویژه در توان هر نظام سیاسی نیست: نظام‌های رهبری تک‌حزبی و برنامه‌دار، یعنی ایدئولوژیک، از ایفای این کار ویژه ناتوانند. جامعه صرفاً به واسطه دولت همبستگی پیدا نمی‌کند، بلکه باید ایمان و اخلاقی مشترک در کار باشند. بعلاوه، «مقامات روحانی نیز باید در این میان نقشی ایفا کنند. باید توافق و اجماع اولیه‌ای در حوزه اخلاق و حقوق و دین موجود باشد وگرنه دولت نمی‌تواند آن را ایجاد کند.^۱ به هر حال وقتی در جامعه ابتکار بسیار باشد، کار حکومت دشوار می‌شود. مسائل سیاسی ناشی از برخورد دعاوی مختلف است؛ و از این رو هیچ‌گاه کاملاً حل و رفع نمی‌شود. هیچ راه‌حل نهایی و کاملاً مقبولی برای مسائل سیاسی وجود ندارد؛ و به هر حال برخی از دعاوی نافرجام می‌ماند. خلاصه، راه‌حل دوزوونل برای مسائل سیاسی این است که رهبری سیاسی غیرایدئولوژیک و غیرمبتکر ابتکارها و برنامه‌های اجتماعی را درهم بیامیزد و به سوی مصلحت عمومی هدایت کند.

امانوئل مونیه: محافظه‌کار انقلابی

امانوئل مونیه^۲ (۱۹۰۵-۱۹۵۰) در دانشگاه پاریس درس خواند. پس از مدتی تدریس در مدارس، از این کار دست کشید و مجله معروف اسپری^۳ را تأسیس کرد. وی اندیشمندی مذهبی و اخلاق‌گرا بود و زمانه خود را عصر بحران بزرگ تمدن می‌دانست. در دوران اشغال فرانسه با حکومت دست‌نشانده ویشی^۴ مخالفت کرد و در فعالیت‌های ضد آلمان شرکت داشت. حکومت ویشی انتشار مجله اسپری را ممنوع کرد. مونیه عضو گروهی به نام «مبارزه» بود و در سال ۱۹۴۲ دستگیر و یک‌سال زندانی شد. مجله اسپری مسائل جهان‌نو و بحران‌های جاری را منعکس می‌ساخت. مونیه به مقابله با تعین‌های عقلی

1. *ibid.*, p. 208.

2. Emmanuel Mounier

3. *Esprit*

4. Vichy

عصر خویش برخاسته بود. به نظر او زندگی انسان کلاً پیش‌بینی‌ناپذیر و آکنده از معماهای چاره‌ناپذیر است. وی به رابطه‌ی درست مذهب و سیاست علاقه‌ی بسیار داشت؛ و در عین تأکید بر پرورش روح مسیحیت در سراسر جامعه، از جدایی مذهب از سیاست دفاع می‌کرد. مسئله‌ی اصلی او یافتن جایگاهی برای مذهب در دنیای صنعتی بود. آثار معروف او انقلاب شخص‌گرا و جمع‌گرا^۱ (۱۹۳۵)؛ خصال انسان^۲ (۱۹۴۸)؛ و شخص‌گرایی^۳ (۱۹۴۹) است.

در همه‌ی این آثار موضوع اصلی بحث مونیخ نقد جهان مدرن است. به نظر او ویژگی جهان مدرن بی‌نظمی نظم‌یافته‌ی است که در سرمایه‌داری دموکراسی آشکار می‌شود؛ و تمدن جدید مظهر آن است. بدین‌سان تمدن مدرن در مسیر بحران و افول قرار گرفته است. مونیخ گمان می‌برد که در پایان عصری زندگی می‌کند که سرآغاز آن اومانیزم و رنسانس بوده و همه‌ی ارزش‌های روشنگری و مدرنیته در این فرایند فاسد و فرسوده شده است. البته او بر آن است که عصر روشنگری پیشرفتی نسبت به سده‌های میانه بود؛ لیکن خود سرانجام به فردگرایی مفرط، پول‌پرستی، راحت‌طلبی، و عقل‌گرایی انتزاعی انجامید، که آرمان‌های روشنگری و انقلاب فرانسه را نقض می‌کرد. حملات سراسری مونیخ متوجه سرمایه‌داری، بورژوازی، و پارلمانتاریسم است. البته وی نه به آرمان دموکراسی، بلکه به عمل‌کرد آن در سده‌ی بیستم می‌تازد. این انتقادات تا اندازه‌ای متأثر از عقاید مذهبی مونیخ است، لیکن وی گذشته‌گرا نبود. به نظر او سرمایه‌داری مشکلات اخلاقی و اجتماعی عمده‌ای ایجاد می‌کند: از سویی موجب بی‌کاری و تولید بیش از حد نیاز و تمرکز ثروت می‌شود و از سوی دیگر، همبستگی اخلاقی و نظام ارزش‌های اجتماعی را سست می‌کند. در سرمایه‌داری انسان به کالا بدل می‌شود، کار در خدمت پول قرار می‌گیرد، انگیزه‌ی کسب سود همه‌ی انگیزه‌های انسانی را می‌کشد؛ و احساس عشق و همبستگی و درک شاعرانه‌ی جهان و زندگی درونی و مذهب – همه از عرصه‌ی حیات جامعه‌ی مدرن رخت برمی‌بندد.

مونیخ در آغاز حتی به ظهور هولناک ماشین حمله می‌برد و از زندگی روستایی قدیم در برابر شهرنشینی جدید دفاع می‌کرد. با این حال، بعدها دید مثبت‌تری به جامعه‌ی صنعتی پیدا کرد و تمنای بازگشت به عصر قدیم را جنون‌آمیز خواند؛ و بنابراین در نقد سراسری

1. *Révolution Personnaliste et Communautaire*

2. *Traité du caractère*

3. *le Personnalisme*

خود از سرمایه‌داری جامعه صنعتی را از کانون انتقادات خود حذف کرد. به گمان مونیه جامعه و عقلانیت صنعتی ممکن است وفور و فراغتی بیش‌تر برای انسان به ارمغان بیاورد و پشتوانه اندیشه و هنری نو باشد. به هر حال در روند صنعتی شدن گرایش به یک‌دست و همگون شدن انسان وجود دارد که هیچ‌گاه از نگاه مونیه پنهان نماند.

در زمینه عقلانیت، مونیه به عقل‌گرایی ولتری حمله می‌کند. به نظر او در کشورهای مذهبی، مثل فرانسه، برعکس کشورهای انگلیسی‌زبان، لیبرالیسم به معنای آزادسازی عقل انسان از قید مذهب به کاررفته است. مذهب اصالت فایده نتیجه همین نوع عقل‌گرایی بوده است؛ اما جامعه صنعتی ممکن است به کاربرد عقل به معنایی گسترده‌تر بیانجامد: «در ماشین نوعی از عقل نهفته است که بر ضد غیرعقلانیت آن عمل می‌کند»^۱

به هر حال، سرمایه‌داری بی‌شک انگیزه‌هایی پست در انسان به وجود آورده است؛ و بدترین فراورده‌های آن اشکال تازه‌ای از انسان، به‌ویژه بورژوا و خرده بورژوا و پرولتر، است: پرولتر به علت وضع اجتماعی و اقتصادی‌اش انسان کامل نیست؛ بورژوا حتی قابل رأفت نیست؛ خرده بورژوا پست و خودخواه و محاسبه‌گر است و به‌ویژه مظهر جهان مدرن است. بورژوازی دست کم صنعت و ارتش و امپراتوری به وجود آورد و بلندپرواز بود، ولی «بیماری خرده بورژوازی سرطان کل اروپای غربی است»^۲ بورژوازی از افول خود در برابر دیگر طبقات آگاه و هراسناک بوده و بعد از انقلاب‌های ۱۸۴۸ در وحشت از دموکراسی و سوسیالیسم زیسته است. سابقاً بورژوازی متأثر از اندیشه روشنگری ضد مذهب بود، لیکن در دوران اخیر به علت همین ترس به مذهب گرایش یافته است. در نتیجه، پناه‌بردن بورژوازی به مسیحیت مصلحت‌طلبانه و ریاکارانه بوده است.

نقد مونیه از دموکراسی تا اندازه‌ای مبتنی بر نظر منتقدانه‌اش درباره بورژوازی است. به نظر او دموکراسی به‌علت سلطه پول و سرمایه عملاً خفه شده و مرده است. فردگرایی بورژوایی چنان ذهن عامه را فاسد کرده که روابط اجتماعی سالم ناممکن شده است. این‌گونه، دموکراسی در دام بورژوازی افتاده است؛ و در نتیجه، سخن‌گفتن از حاکمیت مردم و آرمان برابری بیهوده و بی‌معناست. همچنین، در دموکراسی‌ها احزاب گرایش توتالیتیر پیدا کرده و درصدد تحمیل نظر خود به کل جامعه برآمده‌اند.

1. *Contemporary French Political Thought*, p. 55.

2. *ibid.* p. 57.

مونیة با مفهوم دموکراسی مشارکتی^۱ مخالفت می‌ورزید. به نظر وی دموکراسی را نباید به این معنا گرفت که هر کس در امر حکومت صلاحیت دارد. حکومت حرفه‌ای است مناسب عده‌ای محدود از افراد با استعداد؛ و در مجموع به اندازه دیگر فعالیت‌های بشری در سرنوشت انسان اهمیت ندارد. بنابراین باید انسان را از گرفتاری در علایق سیاسی رها کنید. زندگی سیاسی از زندگی به طور کلی کم‌تر اهمیت دارد. نقش شهروند به اندازه نقش انسان مهم نیست. اشتغال افراطی به سیاست موجب آن می‌شود که سیاست به صورت مذهب در آید. دموکراسی اکنون به مذهبی بدل شده که در آن همه می‌خواهند هم روحانی و هم پیرو باشند. اما نقش واقعی فرد در جامعه نه در حکومت کردن، بلکه در اطاعت از اصول نهفته است. به هر حال هیچ نظام سیاسی و اجتماعی‌ای موجب برقراری نظم و عدالت نخواهد شد. دموکراسی (به معنای درست) فقط باید به مفهوم تعادل نیروها در جامعه پذیرفته شود. البته شهروندان نباید بی‌اعتنا باشند، بلکه باید درباره مسائل ایدئولوژیک دولت حساسیت نشان دهند و از خود در برابر کاربرد نادرست قدرت حراست کنند. اما در هر صورت، نقش شهروندان فقط این است که حکام را برگزینند؛ و کار حکومت را باید به کارشناسان وا گذاشت. روی هم رفته از نظر مونیة، سیاست مشغله‌ای است ثانوی.

مونیة در خصوص با مذهب بر آن بود که نفس ظهور و سلطه سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی حاکی از ناتوانی مسیحیت در فهم دنیای مدرن است. سرمایه‌داری و دموکراسی در مقابله با مسیحیت پیدا شده‌اند؛ و با این حال، مسیحیت اینک در پی حفظ و پیش‌برد آن‌هاست. این تحولات خارج از مسیحیت اتفاق افتاده و مسیحیت نتوانسته است تمدن صنعتی را رهبری کند. مسیحیت در دنیای مدرن فقط زنان و پیران و طبقات قدیمی را جلب می‌کند و در هسته مولد و نیرومند جامعه راهی ندارد. در حقیقت، مسیحیت فقط با نیروهای اجتماعی در حال افول پیوند واقعی دارد. میان مدرنیسم و مسیحیت فاصله‌ای عظیم افتاده است. با این حال، مونیة در نهایت کلیسا را مقصر نمی‌داند و در جست‌وجوی راهی برمی‌آید. به نظر او کلیسا نهادی است انسانی و مثل هر نهاد دیگر جایز الخطا. بعلاوه میان مسیحیت و هیچ نظام اجتماعی-اقتصادی پیوند ضروری وجود ندارد. بنابراین افول جامعه ماقبل مدرن به معنای پایان مذهب نیست، بلکه تنها نوعی از مسیحیت به سرآمده است؛ و اکنون می‌توان ارزش‌های مذهبی را با اصول تمدن صنعتی هماهنگ کرد. پس

1. participatory democracy

مسیحیت با نظام بی‌نظم فعلی در جهان و هیچ نظم دیگری پیوند منطقی ندارد: «هیچ کس نمی‌تواند بگوید که [مثلاً] اقتصاد سوسیالیستی برای پیش‌برد حکومت خداوند بهتر از اقتصاد بازاری است.»^۱ به نظر مونیه اصول مذهب تعییرپذیر و تفسیربردار است؛ و مذهب با هیچ جنبش سیاسی پیوند منطقی و درونی ندارد. پس سیاست و مذهب با یکدیگر رابطه منطقی ندارند. با این حال، در دنیای مدرن لازم است که مسیحیان نقش سیاسی ایفا کنند و به سیاست امروز روح بدمند. «مسیحیت به انسان حکم می‌کند که در همه امور دنیوی حضور فعال داشته باشد» و ارزش‌های مسیحی را اجرا کند. مسیحیت نمی‌تواند از امور دنیوی کناره بگیرد؛ و انسان مسیحی نمی‌تواند حیات خود را به دو بخش اخروی و دنیوی تقسیم کند. مسیحیان اولیه صرفاً از این سرباز زدند که ایمان خود را با نهادهای دنیوی و سیاسی خاصی یکسان بدانند، وگرنه مسیحی باید در زندگی سیاسی فعال باشد. مسیحیان در امپراتوری روم فعال بودند و انقلاب مسیحی را به پیش بردند. از همین رو مونیه دیدگاه مسیحی فعال امروز را خوش‌بینی ترازیک می‌نامد. وی از مسیحیت جدیدی سخن می‌گوید که به گمان او می‌تواند نظم نامنظم جهان امروز را دگرگون سازد. بنابراین از رنسانسی مذهبی دفاع می‌کند که حتی برای رسیدن به آن باید دوران تصفیه‌ای مستبدانه را پشت‌سر گذاشت: «پیش از رنسانس نیاز به قرون وسطایی جدید داریم.» همچنان که مسیحیت روم در قرن پنجم سرانجام، به‌رغم ظاهر، از هجوم بربرهای شمال سود برد و بربرهای ژرمن وسیله احیای روحی مسیحیت شدند؛ امروز نیز بربرهایی مورد نیازند که زمینه رنسانس مسیحی را فراهم آورند؛ از جمله، فاشیست‌ها و کمونیست‌ها را بربرهای جدید می‌خواند با این حال، مونیه بر آن بود که از آمیزش مذهب و سیاست همواره گروه‌های فرصت‌طلب بهره می‌گیرند. به نظر او نباید به هیچ‌یک از گروه‌های سیاسی اجازه داد تا خواسته‌ها و ترجیحات دنیوی خود را در لباس مذهب پوشانند.^۲

جامعه مطلوب مونیه نیز مذهبی است. وی شخص‌گرایی و جماعت را، در مقابل فردگرایی و جامعه به مفهوم رایج در عصر جدید، ویژگی‌های جامعه مطلوب خود می‌شمارد. در نظر او فردگرایی رایج متضمن خودخواهی و انزواست و مفهوم جامعه نیز غیرشخصی و مکانیکی است، اما شخص‌گرایی^۳ متضمن اندیشه روابط انسانی و جماعت دربردارنده اندیشه برادری است: شخص و جماعت همچون فرد و جامعه با هم پیوند

1. *Contemporary French Political Thought*, p. 64.

2. *ibid.* p. 66.

3. personalist

دارند، اما این رابطه در اولی عاطفی و در دومی انتزاعی است. جماعت خود شخصی است متشکل از اشخاص. اما تجربه جماعت کاملاً خیالی نیست، بلکه هرکس در زندگی خود گاهی این تجربه را به دست می آورد. از موانع عمده بر سر راه برقراری جماعت، به منزله نظام ایدئال، سرمایه داری است. باید جامعه‌ای غیر سرمایه دارانه و مغایر با اصول نظام اقتصادی رایج تأسیس کرد. نظم اقتصادی مطلوب مونیخ نوعی سوسیالیسم غیر متمرکز و کورپوراتیو همراه با تأمین اجتماعی و نظارت بر مالکیت است. بعلاوه باید نظام سیاسی را نامتمرکز کرد. با این حال به نظر مونیخ، تنها تحول در نهادها کارساز نیست؛ بلکه باید نگرش انسان‌ها را تغییر داد؛ و آموزش اخلاقی لازمه جامعه خوب است. به عبارت دیگر، جامعه‌پذیری^۱ وسیله اصلی اصلاح است. سطح بالایی زندگی و ریشه کن کردن فقر کافی نیست؛ لازمه زندگی بهتر شور روحانی و شعله درونی است، چه در فرد و چه در جامعه. «و فور، صلح، فراغت، و افزایش درآمد کاملاً مقبول است... اما آن شور انقلابی اعصار بزرگ برای کارهای قهرمانانه و آن رسالت جهانی و زهد مبارزان کجاست؟» از آسایش و امنیت بورژوازی فقط با مخاطره و عظمت جویی می توان رهایی یافت.^۲

مونیخ مفهوم انقلاب را در همین زمینه به کار می برد. به نظر او انقلاب «عقب گرد و تجدید ارزش‌ها» است؛ و برای رسیدن به این هدف سرانجام خشونت لازم است. کارگزاران سیاست طبعاً فرشته نیستند؛ و در هر تغییری خشونت ضروری است. اما انقلاب باید از دل‌ها شروع شود تا ساختار جامعه را دگرگون کند. جوهر انقلاب مقاومت در برابر نظم نامنظم موجود است. انقلاب در وهله اول شخصی و مستلزم کاربرد روش‌های روحانی در جهت نقد و نفی مستمر آن نظم و خودداری از بهره‌وری از آن است. نافرمانی بدون خشونت، اعتصاب، خراب کاری،^۳ شرکت نکردن در سازمان‌های نظم مستقر، سرمایه گذاری نکردن در بانک‌ها، زندگی در فقر و ردّ درآمدهای نامکسب از اشکال مقاومت است. اگر روش‌های مسالمت آمیز سودمند واقع نشود، خشونت ضروری می شود. به نظر مونیخ در مقدمه این انقلاب محافظه کارانه نوعی دیکتاتوری، همانند دیکتاتوری پرولتاریا، لازم است. وی در سال ۱۹۳۳ می نویسد: «دیکتاتوری لازمه هر

1. socialization

2. *Contemporary French Political Thought*, p. 72.

3. sabotage

انقلابی است، به‌ویژه انقلاب روحانی که می‌خواهد نیروهای بد را خنثی و تضعیف کند.^۱ اگر انقلاب به دموکراسی صوری رایج بینجامد، تباه خواهد شد. هدف انقلاب برافروختن شعله‌ای در دل انسان‌هاست تا از جان و دل به هم پیوند بخورند. تنها پس از آن ممکن است در ساختار سیاسی و اجتماعی تغییری رخ دهد. نتیجهٔ چنین انقلابی از حیث اقتصادی، سوسیالیستی از بُعد اخلاقی، مسیحی و از جنبهٔ سیاسی، دموکراسی غیرمشارکتی خواهد بود.

مونی‌ها با اشاره به آثار جوانی مارکس، که در دههٔ ۱۹۳۰ کشف و منتشر شد، اظهار می‌داشت که دو مارکسیسم وجود دارد: یکی، «مارکسیسمی که هرگونه فعالیت روحانی را بازتاب اوضاع اقتصادی می‌داند»؛ و دیگری، مارکسیسمی که دربارهٔ وضع حیات انسان سخن می‌گوید و به آراء مسیحیت شبیه است. وی نوع دوم را اومانیسم جدید مارکسیستی می‌خواند. او بر آن بود که ریشهٔ نقدهای معاصر دربارهٔ شیء‌گشتگی^۲ انسان را می‌توان در نظریهٔ از خودبیگانگی مارکس یافت، هرچند مارکس بعدها نظریهٔ ماتریالیستی را جانشین آن کرد. پس مونی‌ها به نحوی تحت تأثیر مارکسیسم اولیه بود؛ و از این نظر هراس داشت که کلیسا تکفیرش کند. البته وی خود را آشکارا ضد مارکسیسم و کمونیسم معرفی می‌کرد؛ اما معتقد بود که در کمونیسم حقایقی وجود دارد و مارکسیسم برخی از آن‌ها را نمایانده است. بعلاوه، بر آن بود که چون بدون کمک طبقهٔ کارگر در جامعهٔ سرمایه‌داری انقلابی رخ نمی‌دهد، احزاب کمونیست اهمیت خاصی دارند. جاذبهٔ دیگر کمونیسم برای مونی‌ها آن بود که می‌توانست به صورت مذهبی جدید درآید. او اهمیت کمونیسم را در توان جادویی آن برای جلب قلوب کسان می‌دید. ایمان کمونیست‌ها را به مانند ایمان مسیحیان اولیه می‌دانست؛ و حتی محاکمات مسکو را با تفتیش عقاید مسیحی بسیار شبیه می‌خواند. با این همه طبعاً به نظر مونی‌ها، کمونیسم خالی از عشق استعلائی مسیحی است و از این حیث با لیبرالیسم تفاوتی ندارد. به هر حال، کمونیسم ماتریالیستی و الحادی است؛ و مذهب را، که اساس عشق استعلائی است، نفی می‌کند. بعلاوه به نظر مونی‌ها، سوسیالیسم پذیرفتنی است که «سه نسل متوالی را برای نجات نسل‌های آینده قربانی نکند.» در مجموع، مونی‌ها محافظه‌کاری را با نوعی سوسیالیسم پیوند می‌داد؛ و برخی از وجوه و اندیشه‌های

1. *Contemporary French Political Thought*, p. 75.

2. reification

کمونستی را با مسیحیت هماهنگ می‌دانست.^۱

سیمون ویل: محافظه‌کار یوتوپایی

سیمون ویل^۲ (۱۹۰۹-۱۹۴۳) از زنان اندیشمند و سیاسی و فعال فرانسه پس از جنگ جهانی اول بود. وی در سال ۱۹۳۱ از اکول نورمال سوپریور^۳ فارغ‌التحصیل شد. در دوران دانشجویی انقلابی و افراطی بود تا جایی که او را باکرة سرخ نامیدند. مدتی در دانشکده‌های پاریس تدریس و همزمان در معادن و کارخانه‌ها کار می‌کرد. همچنین، در فعالیت سندیکالیست‌های انقلابی مشارکت داشت. وی با فقرا و پرولتاریا احساس همدردی عمیقی می‌کرد و زندگی را در ریاضت می‌گذراند. در زمان جنگ داخلی اسپانیا مدتی با جمهوری خواهان همکاری کرد. همچنین عضو گروه مقاومت فرانسه^۴ در لندن بود. ویل سرانجام در ۳۴ سالگی از بیماری سل درگذشت.

در حیات فکری ویل دو مرحله مشخص است: پیش از سال ۱۹۳۸، ویل صرفاً درباره مسائل اجتماعی و سیاسی می‌نوشت و اساساً گرایشی ماتریالیستی داشت، به ویژه به جامعه‌شناسی کارکردی علاقه‌مند بود. بنابراین در مرحله اول حیات فکری خود عقل‌گرا، دنیاگرا، ماتریالیست، و پیرو کارکردگرایی^۵ بود. اما در عید پاک سال ۱۹۳۸ دست‌خوش تحولی روحانی شد؛ و از آن پس به مذهب و امور فوق طبیعی روی آورد و به جامعه مدرن سخت بدبین شد. با این حال، همچنان به مسائل قبلی علاقه داشت؛ هرچند اکنون از دیدگاهی مذهبی و روحانی بدان‌ها می‌نگریست. بدین سان ویل از ۱۹۳۸ به بعد اندیشه‌ای روح‌گرا^۶، رمانتیک، تاریخ‌گرا، محافظه‌کارانه، و مذهبی پیدا کرد. مهم‌ترین آثار دوران اول و دوم اندیشه ویل به ترتیب عبارت است از: تأملات درباره علل آزادی و بیداد اجتماعی^۷ (۱۹۵۵)؛ نیاز به ریشه‌ها: مقدمه‌ای بر اعلامیه وظایف درقبال بشر^۸ (۱۹۵۲) که هر دو پس از مرگ وی منتشر شد. برخی از شارحان مضامین

1. *Contemporary French Political Thought*, p. 83.

2. Simone Weil

3. Ecol Normale Supérieure

4. French Resistance

5. functionalism

6. spiritualist

7. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale (Reflections on the Causes of Liberty and Social Oppression)*

8. *L'Enracinement (The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward*

اثر دوم را با اندیشه‌های ادموند برک قابل مقایسه یافته‌اند. از دیگر آثار ویل می‌توان جاذبه و لطف^۱ (۱۹۴۸)؛ باطن مسیحیت^۲ (۱۹۵۱)؛ نامه‌ای به یک روحانی^۳ (۱۹۵۱)؛ و در انتظار خدا^۴ (۱۹۵۱) را نام برد.

ویل در تأملات دربارهٔ علل آزادی و بیداد اجتماعی گرایشی یوتوپایی دارد. وی گرچه بر آن است که جنبش‌های انقلابی هیچ مشکلی را حل نمی‌کند و هیچ پیوندی با پیشرفت و ترقی ندارد؛ داشتن تصویری یوتوپایی را برای اصلاح بیداد اجتماعی ضروری می‌داند، قطع نظر از این که تا چه حد مطابق واقع باشد. اما به نظر او اصلاح جز حرکت به سوی شرکمتر نیست؛ روش کاهش شر و تباهی یگانه روش معقول است. پس در هر جنبش اصلاحی باید بد و بدتر را در نظر گرفت. به زعم وی اندیشهٔ یوتوپایی به این معنای محدود لازم است تا وضعی بدتر از وضع موجود برقرار نشود. اندیشهٔ یوتوپایی صرفاً لازمهٔ تأمین معیاری برای داوری دربارهٔ وضع موجود است؛ وگرنه در هر اندیشهٔ اصلاحی باید به شرایط وجودی توجه داشت؛ و هر طرحی باید با این شرایط هماهنگ باشد. به نظر ویل مارکسیسم شرایط وجودی را در نظر نمی‌گیرد؛ فرض اصلی مارکسیسم قابل بحث است به این معنا که اصلاً معلوم نیست نیروهای تولید ضرورتاً رشد یابند یا نهادهای اجتماعی خود را با آن‌ها منطبق سازند. به عقیدهٔ ویل مارکسیسم همانند لامارکیسم^۵ است - لامارکیسم بر آن بود که همهٔ موجودات زنده به طور انداموار با محیط خود هماهنگ می‌شوند؛ اما داروینیسیم نشان داد که فقط آن موجوداتی که از حیث اندام قابلیت دارند با محیط سازگار می‌شوند و بقیه از بین می‌روند. به نظر ویل پیشرفت علم اجتماعی در صورتی ممکن است که همچنان که از لامارکیسم به داروینیسیم رسیدیم، از مارکسیسم به علم اجتماعی کامل‌تری برسیم. پس نیروهای تولید ضرورتاً نهادهای اجتماعی هماهنگ با خود را به وجود نمی‌آورند، بلکه انسان‌ها همواره دست به ابداع می‌زنند که تنها آن دسته که با شرایط وجود هماهنگ باشد باقی می‌ماند.

مفهوم شرایط وجودی اساس مباحث جامعه‌شناسانهٔ ویل در زمینهٔ دگرگونی اجتماعی و شرایط آزادی است. به نظر ویل آزادی در معنای آرمانی آن تسلط عقلانی بر خویش و

(Mankind)

1. *la Pesanteur et la grâce (Gravity and Grace)*
2. *Intuitions préchrétiennes (Insinuations of Christianity Among the Ancient Greeks)*
3. *Lettres à un religieux (Letter to a Priest)*
4. *Waiting for God*
5. *Lamarckism*

قدرت اجرای تصمیمات عقلانی و فردی است. آزاد کسی است که سرنوشت خود را در دست دارد و شرایط وجودی خود را از طریق عمل فکری رقم می‌زند. پس آزادی رابطه‌ای است میان اندیشه و عمل. به نظر او انسان آزاد خودسامان است و اهداف و وسایل عمل خویش را از سر اندیشه برمی‌گزیند و عملش از اندیشه ناشی می‌شود؛ در غیر این صورت، برده است. به این معنا، کارگران عصر جدید همه برده‌اند، زیرا عملی که از سر عادت باشد و یا از اندیشه دیگری برخیزد آزادانه نیست. پس آزادی مستلزم از میان برداشتن رابطه انقیاد انسان به انسان است؛ اما در واقعیت هیچ‌کس نمی‌تواند شرایط وجودی خود را تعیین کند. با این همه، آزادی آرمانی (وضع مطلوب) ملاکی است برای سنجش وضع موجود.

ویل بر آن است که بیداد و سرکوب عکس آزادی آرمانی است. وضع سرکوب وقتی است که هیچ‌یک از کنش‌های فرد از اندیشه او برنخیزد. سرکوب، به عکس آزادی، وضعی است عینی؛ و معنای آن محرومیت از قدرت اندیشیدن است. وضع طبقه کارگر امروزه چنین است. این وضع خودخواسته و خودانگیخته نیست. منع اجبارآمیز اندیشه بالاترین نوع سرکوب است. روی هم‌رفته، سرکوب گردن‌نهادن به اراده و اندیشه دیگران است؛ لیکن آن دیگران در این رابطه کارویژه‌های اجتماعی را ایفا می‌کنند. بنابراین انقیاد را نمی‌توان از ساختار جامعه حذف کرد. البته ویل سرکوب را از سلطه مشروع تمیز می‌دهد: سرکوب تن و روان را فرسوده می‌سازد، اما سلطه مشروع لازمه مقیدساختن امیال فردی به نظم اجتماعی است؛ در سرکوب فرمان‌برداران دلیل اطاعت خود را نمی‌دانند، اما در سلطه مشروع می‌دانند چرا باید فرمان ببرند؛ در سلطه مشروع علایق مشروع فرمانروایان با حقوق مشروع فرمان‌برداران درمی‌آمیزد و در نتیجه، دلیل سلطه و اطاعت معلوم می‌گردد. پس سلطه مشروع آن است که عقلاً و منطقاً توجیه شود. بدین سان با توجه به این‌که حذف رابطه سلطه در جامعه ممکن نیست، تنها راه یافتن شکلی از سازمان اجتماعی است که سرکوبگر نباشد. برای این کار نخست باید وضع عینی سرکوب، یعنی شرایط وجودی یا روابط اجتماعی، را بررسی کرد؛ که مجموعه گروه‌های اجتماعی، تقسیم کار، تقسیم نابرابر دانش، و شیوه سازمان‌دهی به جامعه را دربر می‌گیرد. به نظر ویل شرایط وجودی توجیه‌گر سلطه و انقیاد است، اما سرکوب را توجیه نمی‌کند. اعمال قدرت گروه‌هایی که کارویژه‌های ضروری اجتماعی (مثل نظارت بر نظام تقسیم کار، رهبری فکری، سرپرستی، کارفرمایی) دارند توجیهی برای سرکوب به دست نمی‌دهد. اعمال قدرت وقتی سرکوب‌گرانه می‌شود که منازعه بر سر قدرت به میان آید.

همواره میان صاحبان قدرت و رقبای ایشان کشمکش هست. هیچ‌گاه قدرت مستقر و با ثبات نیست، بلکه همواره مسابقه‌ای برای دست‌یابی به قدرت وجود دارد؛ و سرکوب نتیجه مسابقه قدرت است. اما صاحبان قدرت فقط به سود خویش قدرت خود را پاس نمی‌دارند، بلکه کارویژه‌هایی اجتماعی نیز دارند. از این رو از جایگاه خود دفاع می‌کنند و چنین دفاعی لازمه حفظ نظم و بنابراین برحق است. به نظر ویل اعمال سلطه به هر حال تا اندازه‌ای به سرکوب می‌انجامد؛ و به هر صورت، دولت به منزله هماهنگ‌کننده سراسری کارویژه‌های اجتماعی موجه و پرهیزناپذیر است.

برطبق آنچه آمد، اندیشه یوتویایی ویل فقط تا حدی در جامعه و سیاست قابل اجراست. به نظر او کارگزار اصلی فرد است؛ و جامعه‌ای آرمانی است که در آن فرد فقط مجری اندیشه‌های خویشتن و به این معنا آزاد باشد. در این صورت، هر کس در خود کارویژه هماهنگ کردن سراسری در جامعه را ایفا خواهد کرد. یوتویا جایی است که در آن هر کس بر اساس اندیشه خود عمل کند و نیازی به دست‌یازیدن به قواعد نباشد، زیرا به نظر ویل فقط اندیشه و عقل در نزد همه مردم یکسان است. در جامعه‌ای که همه بر اساس عقل خود عمل کنند و بیندیشند (چون عقل یکی است)، اندیشه و عمل هر کس برای دیگری شفاف و روشن خواهد بود. اجرای چنین طرحی نیازمند گسترش دانش، آگاهی از مصلحت عمومی، و پیدایش اراده عمومی است. در آن صورت، هر عملی با اعمال دیگر هماهنگ می‌شود. به نظر او جامعه بر اساس عقل و اراده فردی اداره می‌شود؛ و چون عقل و اراده فردی جزئی از عقل و اراده عمومی است. در آن صورت، هماهنگی و تفاهم کامل میان مردم حاصل خواهد شد. چنان که ملاحظه می‌شود، اندیشه ویل در این باره سخت متأثر از فلسفه ژان ژاک روسو است.

هدف ویل از طرح جامعه آرمانی خود فقط پیش‌نهاد معیاری است برای سنجش وضع موجود. مسئله اصلی، چنان که گفتیم، رابطه اندیشه و کردار، یعنی آزادی، است. خودسامانی انسان ملاک جامعه برتر است؛ و خود به نوع کار فرد و میزان مشارکت او در کارویژه اصلی سیاست، یعنی هماهنگ‌سازی سراسری جامعه، و میزان فرصت اندیشه و عمل وی دارد. با این حال به نظر ویل، طرح هر اندیشه اصلاحی باید در حدود شرایط وجودی باشد. در واقع خودسامانی و از میان برداشتن کامل سرکوب نیازمند بازگشت به وضعی است که در آن اعمال قدرت برای اجرای کارویژه‌های اساسی اجتماعی لازم نباشد؛ و چنین بازگشتی با توجه به شرایط وجود ممکن نیست. بنابراین میزانی از سرکوب همواره لازمه کارویژه‌های اجتماعی است؛ و چون تغییر در شرایط وجودی از اختیار انسان

خارج است، پس حتی کاهش سرکوب ممکن نیست. میل به تمرکز در هر تمدن و دولتی میلی اساسی است؛ و بدین سان نمی‌توان وضع لازم برای آزادی را ایجاد کرد، به ویژه در جامعه مدرن که غرق در کارویژه‌های گوناگون است. بدین ترتیب یوتوپای سیمون ویل به نحوی غریب بیشتر تر به دشواری‌های گسترش آزادی انسان اشاره دارد تا به فراهم آوردن زمینه آن. به سخن دیگر، طرح ویل ضد یوتوپایی است در قالب یوتوپیا؛ و اساساً مخاطرات نهفته در اقدام برای تأسیس یوتوپیا را نشان می‌دهد. در نهایت، جامعه‌شناسی کارکردگرایانه بر غایت‌شناسی آرمان‌گرایانه ویل فایق می‌آید. درحقیقت، این دو نگرش در تضاد کامل با یکدیگرند؛ با این حال، ترکیب آن‌ها وجه اصلی اندیشه‌های اولیه سیمون ویل است.

ویل در عید پاک سال ۱۹۲۸ دست‌خوش جذبه‌ای مذهبی شد و اعلام کرد: «اندیشه عشق به مسیح ناگهان برای همیشه در دل من افتاد. او از این پس در نوشته‌هایش بر عناصر فوق طبیعی تأکید بسیار می‌کند، هرچند مسائل اجتماعی و سیاسی مورد علاقه‌اش همچنان مطرح می‌گردد. بعد از آن نظر ویل بر آن قرار گرفت که مطالعه علمی جامعه می‌باید با مطالعه علمی عناصر فوق طبیعی پیوند یابد. اکنون وی از مداخله فوق طبیعی لطف به منزله اصل ترقی اجتماعی و همچون جانشینی برای اراده اخلاقی و عقلانی فرد سخن می‌گفت. به نظر او نیروهای اجتماعی بی‌جهت و کورند؛ و فقط لطف خدا از بیرون از جهان به انسان الهام و جهت می‌بخشد. یگانه علت آزادی انسان لطف الهی است، وگرنه همه چیز در جهان تابع نیروهای کور است و انسان نیز تابع ضرورت آن نیروهاست. پیشرفت به سوی وضعی بهتر حاصل خواست و اراده انسان نیست و بدون الهام دینی نمی‌توان تمدنی ایجاد کرد. البته به نظر ویل کلیسا نمی‌تواند در این خصوص نقشی داشته باشد، زیرا اگر در امور دنیوی مداخله کند موجب تضعیف دین می‌گردد و بهانه‌ای به دست دولت‌ها می‌دهد تا سلطه‌ای مطلقه برقرار سازند؛ اما نور دین باید همه جا را فراگیرد. هر دینی که روحی جهانی داشته باشد می‌تواند این کار را انجام دهد، مگر دین یهود که در آغاز محدود به قوم و نژادی خاص بوده است.

ویل در نوشته‌های دوران اول حیات فکری‌اش بر ارزش کار بدنی تأکید بسیار کرده است؛ و کار را عملی برخاسته از اندیشه کارگزار و وسیله‌ای برای دستیابی به آزادی و ایزاری برای سلطه بر طبیعت تصویر کرده است: کار «کنش آگاهانه تسلیم به ضرورت است» و به سلطه بر طبیعت می‌انجامد. اما در دوران بازگشت به مسیحیت، کار را همچون مرگ کیفر خداوندی برای گناه انسان تلقی می‌کند. به زعم او کار مظهر رنج آدمی در

۲۵۰ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

جهان است و بنابراین فضیلتی روحانی دارد.

ویل در دوران دوم سیاست را هنر هدایت جامعه می‌داند. به نظر او سیاست باید وسیله آموزش شهروندان باشد، بنابراین سیاست و آموزش درآمیخته‌اند. او معتقد است که سیاست به پنج شکل وسیله آموزش است: اول، به شکل تهدید یا وعده و وعید و ایجاد ترس و امید؛ دوم، به صورت القا و تلقین اندیشه (حتی به شیوه هیتلر)؛ سوم، در قالب ابراز و بیان آشکار منویات مردم؛ چهارم، به هیئت عرضه سرمشق و راهنمای عمل؛ پنجم، به شکل سازمان‌دهی اجتماعی. بدین سان دولت باید در عمل وظیفه‌ای دینی یا حتی کلیسایی ایفا کند.

لئو اشتراوس: فیلسوف محافظه کار

احساس آزادی همواره همراه با این احساس است که کاربرد کامل و بی قید و بند آن درست نیست ... آزادی انسان همواره با ترسی مقدس همراه است ... می توان این ترس احترام آمیز را وجدان طبیعی انسان نامید. پس قید و بند به همان اندازه آزادی طبیعی و ابدی است.

حق طبیعی و تاریخ

لئو اشتراوس^۱ در سال ۱۸۹۹ در هسه^۲ آلمان زاده شد؛ و در دانشگاه های هامبورگ^۳ و فرایبورگ فلسفه خواند. در سال های ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴ در فرانسه و انگلستان با کمک مالی مؤسسه راکفلر در علوم اجتماعی پژوهش کرد. در سال ۱۹۳۸ به امریکارفت و در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی نیویورک^۴ به تدریس پرداخت. از سال ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۸ استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو بود؛ و در سال ۱۹۷۳ درگذشت. آثار عمده اشتراوس عبارت است از: فلسفه سیاسی هابز^۵ (۱۹۳۶)؛ درباب جباریت^۶ (۱۹۴۸)؛ تعقیب و آزار و هنر نویسندگی^۷ (۱۹۵۲)؛ حق طبیعی و تاریخ^۸ (۱۹۵۳)؛ اندیشه هایی

1. Leo Strauss

2. Hesse

3. Hamburg

4. New School for Social Research, New York City

5. *The Philosophy of Habbes*

6. *On Tyranny*

7. *Presecution and the Art of Writing*

8. *Natural Right and History*

دربارهٔ ماکیاولی^۱ (۱۹۵۸)؛ فلسفهٔ سیاسی چیست؟^۲ (۱۹۵۹)؛ تاریخ فلسفهٔ سیاسی^۳ (۱۹۶۳)؛ شهر و انسان^۴ (۱۹۶۴)؛ نقد اسپینوزا بر مذهب^۵ (۱۹۶۵)؛ سقراط و آریستوفان^۶ (۱۹۶۶)؛ لیبرالیسم: قدیم و جدید^۷ (۱۹۶۸)؛ گفتارهای سقراطی گزنفون^۸ (۱۹۷۰)؛ سقراط گزنفون^۹ (۱۹۷۲).

لئو اشتراوس در مقام نقاد بزرگ مدرنیته و اندیشه و عقل مدرن، و هوادار حقایق و ارزش‌های اخلاقی و سیاسی مطلق فلسفهٔ سیاسی بسیار محافظه‌کارانه‌ای عرضه داشته است. دفاع او از فلسفه در حکم کاشف حقایق مطلق و فراتاریخی با نقد همه جانبهٔ او بر نسبی‌گرایی، تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم، فلسفهٔ سیاسی مدرن، علوم اجتماعی جدید و جدایی علم از ارزش همراه بوده است.

به نظر او با اعتقاد به نسبی‌گرایی، که جوهر مدرنیته و علم و فلسفهٔ مدرن است، دیگر به هیچ روی نمی‌توان از عدالت و عقلانیت در جامعهٔ انسانی سخن گفت. انسان امروز با فاصله گرفتن از مطلق به ورطهٔ نیهیلیسم و نسبی‌گرایی افکنده شده است؛ و بخش عمده‌ای از مسئولیت این فاجعه بر عهدهٔ متفکران سیاسی است. ظاهراً کار اصلی اشتراوس تعبیر و تفسیر اندیشه‌های اندیشمندان بزرگ، از افلاطون و ارسطو تا ماکیاولی و هابز و روسو و هگل و نیچه، بوده است؛ لیکن علاقهٔ او به تاریخ فلسفهٔ باستان و مدرن صرفاً تاریخی و محققانه نیست، بلکه وی از منظر مشکلات عصر مدرن به آن‌ها می‌نگرد. از این رو می‌توان گفت که اشتراوس نه مورخ فلسفهٔ سیاسی، بلکه نقاد و فیلسوف تاریخ فلسفهٔ سیاسی است؛ و گرچه محتوای اندیشهٔ خود او ماقبل مدرن یا حتی قرون وسطایی است، در واکنش به مسائل جهان مدرن پرورده شده است.

در این جا اندیشه‌های نسبتاً پراکندهٔ اشتراوس را در عناوین زیر خلاصه می‌کنیم: دفاع از فلسفه و حقیقت مطلق؛ جامعه‌شناسی حقیقت؛ نقد فلسفهٔ سیاسی مدرن؛ نقد علوم اجتماعی مدرن، به ویژه نقد نسبی‌گرایی و تجربه‌گرایی و جامعه‌شناسی معرفت و پوزیتیویسم؛ نقد تاریخ‌گرایی.

1. *Thoughts on Machiavelli*

2. *What is Political Philosophy?*

3. *History of Political Philosophy*

4. *The City and Man*

5. *Spinoza's Critique of Religion*

6. *Socrates and Aristophanes*

7. *Liberalism: Ancient and Modern*

8. *Xenophen's Socrates Discourse*

9. *Xenophen's Socrates*

دفاع از فلسفه و حقیقت مطلق

اشتراوس کار اساسی فلسفه را کشف حقیقت واحد و ابدی و کلی می‌داند: کار فلسفه مشاهده «اصول تغییرناپذیری است که در نهاد انسان و اشیا تعبیه شده است»^۱ [فلسفه] چارچوبی را که در همه تحولات معرفت بشری پا برجای ماند^۲، جست‌وجو می‌کند؛ اندیشه فلسفی می‌تواند از محدوده تاریخی خود فراتر رود و حقیقت فراتاریخی را دریابد. از این رو هدف فلسفه کسب «معرفت راستین و همیشه معتبر و قطعی و نهایی است»^۳ به همین سان فلسفه سیاسی نیز «کوششی است برای یافتن حقیقت نهایی درباره بنیادهای زندگی سیاسی است»^۴ به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی «کوششی است به منظور شناخت راستین ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی درست و مطلوب»^۵ همچنان که فلسفه در پی شناخت حقیقت کلی است، فلسفه سیاسی نیز در حوزه سیاست چنین است و حقایق سیاسی را در متن حقایق کلی عالم باز می‌یابد. فلسفه سیاسی، برخلاف دیگر اشکال اندیشه سیاسی، به تمیز معرفت عقلانی و راستین و نهایی از عقیده و رأی حساسیت دارد. آراء و عقاید صرفاً به جزئیات و محسوسات و اشیا می‌نگرند، در حالی که فلسفه سیاسی به ماهیت و ضرورت امور سیاسی نظر دارد و سیاست و امر سیاسی را به منزله پدیده‌هایی غیرتاریخی می‌نگرد. در فلسفه سیاسی «دیگر اینجا و اکنون مرجع نیست»^۶، بلکه هدف غایی از شناخت حوزه سیاست و امر سیاسی کشف نظم سیاسی حقیقی و ثابت است. به نظر اشتراوس «کل کردارهای سیاسی فی‌نفسه به سوی معرفت خیر، یعنی زندگی و جامعه خوب، جهت‌گیری شده است؛ زیرا جامعه خوب خیر سیاسی کامل است»^۷ اما ملاک تشخیص نظام سیاسی خوب رجوع به عقاید مردم یا قوانین و رسوم یا اقتدار الهی نیست، بلکه در این امر فلسفه سیاسی با عادلانه‌ترین نظم سروکار دارد که به حکم طبیعت عادلانه‌ترین نظم است.

به نظر اشتراوس فلسفه کلاسیک یونان، به مثابه یگانه فلسفه راستین، مبین روش کشف

1. Leo Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern*, New York, Basic Books, 1968. p. 63.

2. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago U. P. 1953, p. 24.

3. *ibid.* p. 24.

4. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago U.P. 1963, p. xv.

5. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959, p. 12.

6. *ibid.* p. 16.

7. *ibid.* p. 10.

حقیقت کلی بود. سقراط بنیان‌گذار فلسفه سیاسی راستین بود، زیرا در پی معرفت درست و حقیقی درباره ماهیت امور سیاسی و بهترین نظم سیاسی بود. فلسفه کلاسیک از سقراط شروع می‌شود و در فیلسوفان مدرسی سده‌های میانه به پایان می‌رسد. به زعم وی فلسفه سیاسی کلاسیک در پی غایت و کمال زندگی سیاسی بود؛ و این‌ها را در طبیعت حیات سیاسی می‌جست. از این دیدگاه، طبیعت زندگی سیاسی با غایت مطلوب و عقلانی آن یکسان بود. افلاطون در حقیقت نه در پی دست‌یابی به یوتوپیا، بلکه در صدد تحقق طبیعت یا ماهیت راستین حیات سیاسی بود: «جمهور^۱ [افلاطون] نه بهترین نظام ممکن، بلکه طبیعت امور سیاسی را روشن می‌سازد ... [سقراط] با نشان دادن این که مدینه [فاضله]، با توجه به مقتضیات طرح مورد نظر، پیشنهادی ناممکن است؛ حدود ذاتی و ماهیت مدینه سیاسی را آشکار می‌کند.»^۲

جامعه‌شناسی حقیقت و فلسفه

پرسشی که برای اشتراوس پیش می‌آید این است که چرا در برخی اعصار، مثل یونان باستان، حقیقت در فلسفه جلوه‌گر می‌شده در حالی که در ادوار بعد، همچون عصر مدرن، حقیقت پنهان شده است. به عبارت دیگر، علت ظهور ناموزون معرفت راستین به حقایق در تاریخ چیست؟ چرا دوره‌ای از تاریخ معرفت کلی و حقیقت مطلق را در می‌یابد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش‌ها اشتراوس به نوعی جامعه‌شناسی معرفت متوسل می‌شود. به گفته او «جامعه‌شناسی معرفت^۳ به شیوه‌ای بی‌طرفانه هم آنچه را مدعی دانش بودن است مطالعه می‌کند و هم دانش و معرفت راستین را ... پس به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی فلسفه بخش شناخته‌شده‌ای از جامعه‌شناسی معرفت باشد.»^۴ از این دیدگاه برخی موقعیت‌های تاریخی برای بازیابی حقایق مطلق مساعدتر است؛ مثلاً ارسطو در کتاب سیاست^۵ خود درکی درست از حقایق راستین در زندگی سیاسی حاصل کرد، زیرا برخلاف اندیشمندان بعدی درباره سیاست نظریه‌پردازی^۶ نکرد، بلکه فهم زندگی سیاسی

1. *Republic*

2. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1964, p. 138.

3. *Sociology of Knowledge*

4. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Westport, 1973, p. 17.

5. *Politics*

6. *Theorizing*

به معنای عقل سلیم^۱ آن را منعکس کرد. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی کلاسیک به حقایق مطلق دست یافت، زیرا هنوز گرفتار فلسفه سیاسی نشده بود. تجربه ماقبل علمی و ماقبل فلسفی در خود مبنایی برای تمیز خیر و حقیقت دارد؛ اما سنت فلسفه سیاسی خود مانعی در راه رسیدن به آن فهم اولیه و ماقبل فلسفی است: «برای درک جهان طبیعی، به منزله جهانی که اساساً ماقبل علمی و ماقبل فلسفی است، می‌باید به ورای دوران ظهور اولیه علم و فلسفه برویم.»^۲ اما به نظر اشتراوس به هر حال می‌توان از طریق فلسفه کلاسیک و آگاهی‌هایی که آن فلسفه درباره منشأ خود به دست می‌دهد خصلت ذاتی جهان ماقبل فلسفی را بازسازی کرد. پس هدف نهایی بازیابی فهم عمومی و طبیعی جهان، یعنی فهم ماقبل فلسفی، است (اشتراوس در این خصوص آشکارا متأثر از فلسفه مارتین هایدگر است). فلاسفه سیاسی کلاسیک، که پیش از تأسیس سنت فلسفه سیاسی درباره جهان می‌اندیشیدند، طراوت و تازگی حیات سیاسی شهروندان را بلاواسطه مشاهده می‌کردند. پس فلسفه سیاسی کلاسیک نزدیک‌ترین تجربه به تجربه ماقبل فلسفی است. در عصر جدید نظریه پردازی میان ناظر و واقعیت پرده افکنده است؛ و در نتیجه، دیگر فلسفه سیاسی بلاواسطه و غیرنظری ممکن نیست: «در همه اعصار بعدی، مطالعه فیلسوفان درباره امور سیاسی در ادامه سنتی از فلسفه سیاسی بود که همچون پرده‌ای میان فیلسوف و جهان سیاسی فاصله می‌انداخت.»^۳ فلسفه سیاسی یونان باستان به این علت مبین حقیقت زندگی سیاسی بود که به چنین سنتی گرفتار نشده بود. بنابراین فلسفه سیاسی مدرن گرفتار واژگان و چارچوب‌ها و مفاهیمی است که میراث سنت فلسفه سیاسی است. و از این روست که نمی‌تواند جمال حقیقت فلسفی مطلق در عرصه سیاست را عیناً ببیند. پس نظریه پردازی در عصر مدرن مانع دستیابی به معرفت راستین شده است. دوران کلاسیک دوران شفافیت بود؛ و سنتی که از آن زاده شد فقط بخشی از حقیقت را در برداشت. هرگاه سنت فلسفی شکسته می‌شود حقیقت چهره‌می‌نماید. از این رو فلسفه سیاسی باید از قید فلسفه سیاسی رهایی یابد تا حقیقت را دریابد. اندیشه‌های بزرگ و هوشمندانه فقط در دوره‌های گسست سنت‌ها پدید می‌آید. پس سرشت لحظه تاریخی طرح هر فلسفه‌ای در شفافیت فهم آن از حقیقت تأثیری به سزا دارد. منظور اشتراوس از جامعه‌شناسی حقیقت و فلسفه همین است. وقتی سنت مسلط فرو می‌پاشد فرصتی برای

1. common sense

2. *Natural Right and History*, p. 79.

3. *What is Political Philosophy?* p. 27.

فهم تازه پیدا می‌شود. در وضع گسست و بحران می‌توان به شیوه‌ای تازه جهان را شناخت. حقیقت محصول لحظه‌های بکر تاریخی است، یعنی لحظه‌های رهایی از سنت‌های نظری. اما سیاه‌ترین پرده‌ای که بر چهره حقیقت کشیده شده است دست‌آورد مدرنیته و فلسفه سیاسی مدرن است. باید پرده سنت مدرن را درید تا حقیقت چهره برنماید.

نقد فلسفه سیاسی مدرن

به نظر اشتراوس در عصر مدرن تاریخ فلسفه سیاسی جای فلسفه سیاسی را گرفته است. اندیشه‌های سیاسی در عصر مدرن فلسفه، یعنی بیانگر حقیقت مطلق، نیست. بنابراین فلسفه سیاسی مدرن کلاً امکان فلسفه سیاسی را منتفی کرده است. اشتراوس عصر مدرن و فلسفه سیاسی آن را به سه دوره بخش کرده است. موج اول مدرنیته از عصر ماکیاولی آغاز می‌شود و تا اوایل سده هجدهم ادامه می‌یابد. فلسفه سیاسی مدرنیته در پایان این دوران به نخستین بحران خود می‌رسد. مظهر اصلی این بحران حمله روسو به نظریه حقوق طبیعی هابز و لاک بود. بحران موج اول مدرنیته به ظهور موج دوم می‌انجامد. این موج با اندیشه کانت و هگل به اوج می‌رسد. در پایان این دوران، مدرنیته به دومین بحران خود می‌رسد که مظهر اصلی آن نقد نیچه بر ایدئالیسم آلمانی است. این بحران نیز به ظهور موج سوم مدرنیته می‌انجامد که ما اکنون در آن به سر می‌بریم. بحران موج سوم نتیجه سلطه یوزیتویسم و تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی است.^۱

اشتراوس به چند تفاوت اساسی میان فلسفه سیاسی کلاسیک و فلسفه سیاسی مدرن قایل است. به نظر او فلسفه سیاسی کلاسیک، چنان که گفتیم، به تأمل و تعقل ناب درباره طبیعت امور سیاسی می‌پرداخت، اما فلسفه سیاسی مدرن در جست‌وجوی معرفتی است که به انسان در فتح و تسخیر جهان و طبیعت و در پیش‌برد علایق و مصالح وی قدرت ببخشد. بدین سان معرفت در خدمت عمل و میل انسان قرار می‌گیرد و شأن خود به‌مثابه والاترین فضیلت را از دست می‌دهد.^۲ همچنین، فیلسوفان سیاسی مدرن با انکار تفاوت‌های ذاتی و کیفی در طبیعت منکر تفاوت و تمایز امور انسانی و سیاسی در کل طبیعت می‌شوند. نخستین بحران مدرنیته وقتی پیدا شد که روسو نشان داد تصور مدرن اولیه از طبیعت فهم خصلت ممتاز زندگی انسان را ناممکن و انسان را در طبیعت غرق می‌کند. از همین رو پس از آن، توجه فلسفه سیاسی مدرن از طبیعت انسان به تاریخ انسان معطوف شد. فلاسفه

1. *ibid.* pp. 40–55.

2. *Natural Rights and History*, pp. 170–177.

سیاسی مدرن اساساً دربارهٔ امکان تحقق بهترین نظام سیاسی، که جوهر فلسفهٔ کلاسیک بود، تردید کردند و چنین اندیشه‌ای را ناممکن شمردند. به نظر آنان نظم سیاسی برتر را باید براساس اهداف رایج در همهٔ جوامع تأسیس کرد نه برحسب فضایل عالی‌ای که هیچ‌گاه در دسترس نیست. از این رو تحقق نظام مطلوب نه به فضایل رهبران، بلکه به عمل‌کرد نهادهای سیاسی بستگی دارد. بدین سان چون تأسیس جامعه و نظم برتر کاری نسبتاً آسان تلقی شد، فلسفهٔ سیاسی مدرن خصیلتی انقلابی پیدا کرد.^۱ دربارهٔ سرشت انسان نیز درحالی که فلسفهٔ سیاسی کلاسیک هم از فضیلت و هم از رذیلت نهاد آدمی آگاه بود، فلسفهٔ سیاسی مدرن بیش‌تر بر تباهی سرشت آدمی تأکید کرد. دیگر آن‌که فیلسوفان مدرن با نسبی‌گرایی همهٔ حقایق و ارزش‌ها و مبانی مطلقهٔ معرفت و دانش را ویران می‌کنند؛ لیکن چون نمی‌توانند بدون تکیه بر مبانی مطلق بیندیشند، ناآگاهانه به سوی چنان مبانی کشیده می‌شوند. به‌طور کلی به نظر اشتراوس «امروزه فلسفهٔ سیاسی در حال زوال یا شاید فساد است، اگر کاملاً از بین نرفته باشد»^۲ بعلاوه، در عصر مدرن براساس فلسفهٔ سیاسی جدید جامعه‌ای کاملاً تازه پیدا شده است که برای فلسفهٔ سیاسی کلاسیک کاملاً ناشناخته است. در یک کلام، نتیجهٔ فلسفهٔ سیاسی مدرن از هم‌پاشیدن نفس اندیشهٔ فلسفهٔ سیاسی، یعنی ناممکن‌شدن فلسفهٔ سیاسی، است. از تبعات این وضع این است که امروزه در رشتهٔ علوم سیاسی به جای فلسفهٔ سیاسی تاریخ آن را درس می‌دهند.

نقد علوم اجتماعی مدرن

به نظر اشتراوس فلسفه و حقیقت مطلق از عصر باستان دشمنانی قوی پنجه داشته است. در عهد باستان، شعرا و سوفسطاییان و شکاکان و اپیکوریان شدیداً به فلاسفهٔ کلاسیک می‌تاختند. مذهب نیز از دشمنان بزرگ فلسفه بود؛ و تعارض میان عقل و وحی از دشواری‌های بزرگی بود که گریبان‌گیر فلسفه و فلاسفه شد. در نتیجه، فلاسفه کم و بیش مجبور شدند از انکار آشکار حقیقت مذهب دست بردارند. به نظر اشتراوس تعارض فلسفه و دین حتی عمیق‌تر از تعارض فلسفهٔ کلاسیک و مدرن بوده است.^۳ اما امروزه دشمنان بزرگ جدیدی، چون نسبی‌گرایی و پوزیتیویسم و تاریخ‌گرایی و علوم اجتماعی مدرن که بیانگر این سه‌گرایش است، درمقابل فلسفهٔ مطلق قد علم کرده‌اند؛ و این همه،

1. *ibid.* pp. 301–320.

2. *What is political philosophy?*, p. 17.

3. *Natural Right and History*, pp. 74–76.

حاکمی از بحران عمیق مدرنیته است. «بحران مدرنیته خود را در این واقعیت آشکار می‌سازد یا عبارت از این واقعیت است که انسان غربی مدرن دیگر نمی‌داند خواستار چیست، دیگر اعتقاد ندارد که می‌تواند خوب و بد و درست و نادرست را تشخیص دهد... تا چند نسل پیش توانایی آدمی در تمیز درست از نادرست مسلم انگاشته می‌شد... اما در زمانه ما این اعتقاد ناممکن شده است: چنین اعتقادی رؤیایی بیش نبود.»^۱ بدین سان سبب اصلی بحران مدرنیته و فلسفه نسبی‌گرایی است؛ و به واسطه آن است که عصر مدرن از نظر فلسفی به شوره‌زاری بدل شده است. «نسبی‌گرایی فقط مکتبی فلسفی در میان مکاتب بسیار نیست، بلکه عاملی است بسیار نیرومند که کم و بیش بر کل اندیشه امروز اثر گذاشته است.»^۲ با این حال، اشتراوس میان نسبی‌گرایی و فلسفه حقیقت دیالکتیک ظریفی برقرار می‌کند که البته نهایتاً به سود فلسفه تمام می‌شود. به نظر او همین نسبی‌گرایی ما را از حقیقت مطلق آگاه می‌سازد. به عبارت دیگر، جهان گسیخته و متنوع عقاید گوناگون و نسبی ما را به سوی حقیقت مطلق سوق می‌دهد. نسیت متضمن تضاد است. همین تضاد ما را به سوی وحدت می‌کشاند؛ و نهایتاً کشف عقیده واحد و مطلق ما را از حقانیت نسبی عقاید گوناگون آگاه می‌سازد؛^۳ مثلاً «رژیم‌های سیاسی مختلف ... ما را به تفکر وامی‌دارد که کدام یک از رژیم‌های متعارض بهتر است و سرانجام کدام بهترین رژیم است.»^۴ [یا] تنوع عقاید درباره حق و عدالت نه تنها با وجود حق طبیعی یا اندیشه عدالت سازگار است، بلکه لازمه رسیدن به آن است.»^۵ به طور کلی «فلسفه کوششی برای گذار از عقیده به علم است؛ بنابراین ضرورتاً با حوزه عقیده، به مثابه نقطه عزیمت خود، پیوند دارد.»^۶ بنابراین فلسفه حقیقت را از میان عقاید مختلف بیرون می‌کشد، نه این که آن‌ها را از میان بردارد. نفس وقوع مشاجرات بی‌پایان درباره هر امری به معنای وجود حقیقتی است ذاتی و بنیادین که ما را به کشف خود می‌خواند. شاید هیچ‌گاه مثلاً به تعریف عدالت مطلق دست نیابیم، لیکن نفس پرسش از عدالت و استمرار آن در تاریخ اندیشه سیاسی حاکی از وجود حقیقتی است مستقل. حقیقت مطلق باید نخست پنهان شود و در معرض حمله مواضع نسبی قرار گیرد تا آن که سرانجام به وجهی خودآگاه بروز کند.

1. H. Goldin (ed.), *Political Philosophy: six Essays of Leo Strauss*, Indianapolis, 1975, pp. 81-82.

2. *What is Political Philosophy?* p. 57.

3. *Natural Right and History*, pp. 124-125.

4. *What is Political Philosophy?*, p. 10.

5. *Natural Right and History*, pp. 124-125.

6. *What is Political Philosophy?*, p. 92.

نخستین گام در راه رسیدن به حقیقت آن است که آنچه را مورد اجماع جامعه است فقط داعیه‌ای نسبی درباره حقیقت بدانیم. بدین سان عقاید و آراء مختلف مقدمه‌ای بر معرفت به حقیقت است. کارویژه فلسفه پیش‌برد عقاید تا نزدیک‌ترین مرتبه به حریم حقیقت است. با این همه از دیدگاه اشتراوس، حقیقت نهایی همان عقاید بازسازی شده نیست. جهان عقیده و جهان حقیقت گرچه اندکی تداخل دارد، دو جهان متفاوت است. عقیده جزئی و غرض‌آمیز است، درحالی‌که حقیقت کلی و بی‌طرف و فراگیر است - حداکثر این که عقاید صرفاً اجزای پراکنده و مخدوش حقیقت است. عقیده محصول تصادفات تاریخی و احتمالات است، اما حقیقت خورشید درخشانی است که در پس ابرهای تیره عقیده و نظر پنهان می‌ماند.

به نظر اشتراوس نسبی‌گرایی نهایتاً در عمل دچار تناقض با خود می‌شود، زیرا ابزار اصلی آن تحمل و تساهل است. تساهل یا عدم تساهل را نمی‌پذیرد؛ که در آن صورت، معیاری مطلق را وارد نسبی‌گرایی می‌کند؛ و یا عدم تساهل را می‌پذیرد؛ که در این صورت، خود را نقض می‌کند و دچار تعارض می‌شود. به عبارت دیگر، یا تساهل منطبق با عقل و مبتنی بر این فرض است که آدمیان خیر را تشخیص می‌دهند؛ که در این صورت، تساهل به عدم تساهل در برابر شر می‌انجامد؛ یا این که تساهل مبنایی در عقل ندارد؛ و در نتیجه، خود بهتر از عدم تساهل نیست.^۱ اشتراوس با همین حربه به محافظه‌کاری نسبی‌گرایانه اندیشمندانی چون ادموند برک می‌تازد، زیرا آنان به جای حقیقت و خیر مطلق صرفاً از سنت دفاع می‌کنند؛ لیکن به نظر اشتراوس سنت نیز تصادفی است و لزوماً بازتاب حقیقت مطلق نیست. بنابراین باید میان سنت و حقیقت تمایز قایل شد.^۲ به‌طور کلی نسبی‌گرایی بیماری مدرنی است که در ضعف ادراکی انسان ریشه دارد؛ و چنان که دیدیم، وقتی بر خودش اعمال می‌شود خود را از میان برمی‌دارد.

اشتراوس میان علوم اجتماعی مدرن و لیبرالیسم پیوندی بسیار نزدیک می‌بیند. به گفته او «تحلیل‌گران لیبرالیسم امروزی می‌باید از وحدت شخصی میان لیبرالیسم و علوم اجتماعی فارغ از ارزش‌گذاری در شگفت شوند. این پرسش پیش می‌آید که آیا میان علوم اجتماعی مدرن و لیبرالیسم پیوندی ضروری وجود ندارد، در حالی که لیبرالیسم طبعاً

1. *Liberalism: Ancient and Modern*, p. 63.

2. *Natural Right and History*, pp. 294. ff.

فارغ از ارزش‌گذاری نیست؟^۱ به نظر اشتراوس نقد علوم اجتماعی جدید، در نتیجه، خود بخشی از نقد لیبرالیسم است. روش‌های علمی امروز نابرابرها را برابر جلوه می‌دهد. علم اجتماعی مدرن نیز مانند لیبرالیسم، که هدفش رفاه و پیشرفت است، «در خدمت قدرت انسان است - قدرتی که باید برای تأمین زندگی‌ای دزازتر و سالم‌تر و مرفه‌تر به کار رود».^۲ بنابراین علوم اجتماعی مدرن در پی کشف حقیقت فی‌نفسه نیست. لیبرالیسم و علوم اجتماعی - هر دو معطوف به قدرت و ضد حقیقت غایی و ابزارگرایند. نهایتاً با اثبات وحدت میان لیبرالیسم و علوم اجتماعی، این علوم بی‌اعتبار می‌شود و ارزشی و نسبی از کار درمی‌آید؛ درحالی که نسبی‌گرایی، چنان که دیدیم، نمی‌تواند مبنای معرفت باشد.

از دیگر وجوه علوم اجتماعی مدرن تجربه‌گرایی است، که تعارضات خاص خود را در بردارد. از دیدگاه اشتراوس تجربه‌گرایی حقیقت مطلق را نفی می‌کند، لیکن نمی‌تواند از مبنای مطلق بگسلد و نهایتاً ناخودآگاه چنان مبنایی را می‌پذیرد. تأکید تجربه‌گرایی بر امکان رابطه بلاواسطه با واقعیت خود ادعایی مطلق است که فقط توجیهی نسبی‌گرایانه دارد. تجربه‌گرایی با تکیه بر اصول خود نمی‌تواند آن اصول را ثابت کند، زیرا «از طریق داده‌های حسی معلوم نمی‌شود که یگانه موضوع ادراک داده‌های حسی باشد».^۳ پس اگر تجربه‌گرایی به واسطه ملاک‌های خود تأیید نمی‌شود، باید ملاکی غیر تجربی برای این کار وجود داشته باشد. از آن جا که تجربه‌گرایان نقش پیش‌زمینه‌انسانی را به منزله مبنای دعوی حقیقت خود نفی می‌کنند، برای پرهیز از مطلق به نسبی‌گرایی متوسل می‌شوند؛ و در نتیجه، دعاوی خود را نقض می‌کنند. بدین سان تجربه‌گرایی همواره از لحاظ معرفتی در نوسان است. پس نسبی‌گرایی فرزند تجربه‌گرایی است. در نتیجه، علوم اجتماعی تاریخی و مقید به متن و نسبی می‌شود. بنابراین «علم مدرن شیوه‌ای نسبی و تاریخی در فهم اشیاست که در اصل برتر از دیگر شیوه‌های فهم نیست».^۴

به‌طور کلی علوم اجتماعی، به رغم دعوی عینیت، نسبی است. همه حقایق در این علوم با تاریخ نسبت می‌یابد؛ و در نتیجه، رشته‌هایی از حقایق نسبی پی‌درپی می‌آید. بنابراین نتایج علوم موقتی و درآینده قابل تجدیدنظر می‌شود. بعلاوه، با توجه به این که ادعای

1. *Liberalism: Ancient and Modern*, p. iii.

2. *ibid.* p. 20.

3. *ibid.* p. 212.

4. *What is Political Philosophy?*, pp. 25-26.

بی طرفی ارزشی علم متضمن ناتوانی در توجیه غایات و اهداف است؛ در نتیجه، همواره خلأیی پیش می آید که با اهداف نسبی هر دوران پرمی شود. از همین روست که «علم مجبور می شود غایات و اهداف مشتریان خود را بر آورده سازد»^۱ به عبارت دیگر، علوم اجتماعی با نپذیرفتن ارزش های مطلق همواره مجبور می شوند که به اوضاع و احوال جاری رجوع کنند و امور نسبی را مطلق سازند.

پوزیتیویسم وجهی دیگر از علوم اجتماعی مدرن است که ادعای کلی تجربه گرایی را مشخص تر به کار می برد. به موجب نظریه پوزیتیویسم معرفت علمی، بر طبق تعریف آن در علوم طبیعی مدرن، معرفت راستین است. به سخن دیگر، اساس پوزیتیویسم تمیز میان واقعیت و ارزش است. همین اصل ادعای فلسفه سیاسی را مبنی بر یافتن معرفت درباره نظم سیاسی عادلانه و درست باطل می کند. بنیان گذاران پوزیتیویسم درباره معرفت به جامعه بهتر سخن می گفتند، اما پوزیتیویست های امروزی چنین معرفتی را ناممکن می دانند. ظاهراً علوم اجتماعی مدرن و پوزیتیویستی امر واقع را از ارزش تمیز می دهد و خود را در پی کسب معرفت عینی می داند، اما به نظر اشتراوس پوزیتیویسم هرگز نمی تواند از فهم ماقبل علمی کاملاً بگسلد. درحقیقت، علم اجتماعی پوزیتیو و فارغ از ارزش ممکن نیست. ارزیابی عنصر ذاتی هر فهمی از حیات اجتماعی و سیاسی است؛ و پوزیتیویسم خود مشحون از داوری های ارزشی است. مسئله فقط این است که داوری ارزشی آگاهانه است یا نا آگاهانه. حذف ظاهری داوری های ارزشی از عرصه فهم علمی در پوزیتیویسم نوعی ارزش گذاری و جزئی از جریان کلی تردید در اعتبار فهم ماقبل علمی است. حاصل آن نیز تولید فهمی است که با فهم طبیعی کاملاً متفاوت است؛ لیکن حتی در حوزه علم نیز به شیوه ای ناخود آگاه و اجتناب ناپذیر بر فهم ماقبل علمی تکیه می شود. با این حال به نظر اشتراوس، نمی توان از طریق پدیده های جهان فعلی به آن فهم اولیه و ماقبل علمی رسید؛ زیرا جهان ما فعلاً محصول علم است و با تجربه علمی شکل گرفته است. اما چنان که قبلاً گفتیم از نظر اشتراوس، بازیابی جهان و هستی ماقبل علمی و ماقبل فلسفی ضروری است؛ زیرا آگاهی از آن خود مبنای اجتناب ناپذیر کل علوم اجتماعی است؛ و در این جاست که فلسفه اهمیت می یابد. چنان که دیدیم، فلسفه کلاسیک کار خود را از همین آگاهی بنیادین آغاز می کند.

1. *Liberalism: Ancient and Modern*, p. 23.

نقد تاریخ‌گرایی

به نظر اشتراوس پوزیتیویسم در مقابل انتقادات وارد شده بر آن، به ویژه نقد تاریخ‌گرایی، تاب نمی‌آورد؛ و بنابراین در موضع ضعف قرار می‌گیرد. اما تاریخ‌گرایی در زمان ما خود جنبشی بسیار نیرومند و «دشمن جدی فلسفه سیاسی است»^۱ به گفته او «تا آن‌جا که بتوان درباره روح زمان سخن گفت، باید با اعتماد بگوییم که روح زمانه ما تاریخ‌گرایی است»^۲ منظور اشتراوس از تاریخ‌گرایی جنبش فکری بزرگی است که اندیشمندانی چون هگل و نیچه و هایدگر را دربرمی‌گیرد. تاریخ‌گرایی خود بر دو نوع است: نظری، که نماینده عمده آن هگل است؛ و اگزیستانسیالیستی، که هایدگر نماینده برجسته آن به‌شمار می‌رود. تاریخ‌گرایی نظری در موج دوم مدرنیته ظاهر شد. از این دیدگاه، هدف معرفت تفحص در فرایند عقلانی و کلی و یگانه تاریخ است. در نتیجه، در این جا فلسفه سیاسی به مفهوم کلاسیک جای خود را به فلسفه تاریخ می‌سپارد. به نظر اشتراوس، تأکید هگل بر عقلانیت روش‌های موجود در واقع به نفی فلسفه سیاسی کلاسیک می‌انجامد، که در پی دولت طبیعی و مطلوب بود.^۳ از دیدگاه تاریخ‌گرایی نظری، تاریخ خود به خود معطوف به وصول به نظم سیاسی مطلوب و نهایی است؛ اما از دید اشتراوس، تاریخ حوزه آگاهی و شعور نیست و آگاهی کامل از جهان طبیعی هیچ‌گاه نصیب انسان نمی‌شود تا در تاریخ جلوه کند. ادعای تاریخ‌گرایی درباره آگاهی انسان بسیار گزاف است. میزان دانش و آگاهی انسان در واقع بسیار کم‌تر است. فلسفه سیاسی صرفاً در طلب آگاهی است؛ میزانی از فهم درباره امور ذاتی و دایمی البته ممکن است، اما این فهم فقط از راه فلسفه حاصل می‌شود. بنابراین فلسفه تاریخ نیاز به فلسفه سیاسی را از بین نبرده است. تاریخ‌گرایی اگزیستانسیالیستی در موج سوم مدرنیته پیدا شد؛ و نیچه و هایدگر نمایندگان اصلی آن بودند. آنان نیز، همچون هگل، می‌پذیرند که انسان را باید در پرتو تاریخ فهمید؛ اما انکار می‌کنند که فرایند تاریخ عقلانی است. به نظر آنان انسان نمی‌تواند از فرایند تاریخ فراتر رود یا آن را دریابد؛ و بنابراین هر تعبیری از تاریخ گذشته مقید به علایق و چشم‌انداز زمان حاضر است. بدین سان تاریخ‌گرایی اگزیستانسیالیستی نیز امکان فلسفه سیاسی به مفهوم کلاسیک را نفی می‌کند. از دید این مکتب، نه تنها کسب معرفت درباره خیر و فضیلت مطلق ممکن نیست، بلکه حتی خود فلسفه و دعاوی کلی آن مشروط و مقید به تاریخ و

1. *What is political philosophy?*, p. 26. 2. *ibid.* p. 57.

3. *ibid.* p. 88.

وضع زمانه است. در نتیجه، کل اصول فهم تاریخی است و هیچ بنایی جز خواست‌ها و تصمیمات بی‌اساس انسان ندارد. در مقابل این دیدگاه، طبعاً اشتراوس استدلال می‌کند که فهم انسان مقید به افق‌های متغیر تاریخی نیست و امکان دست‌یابی به حقیقت مطلق وجود دارد؛ زیرا در سراسر تاریخ فلسفه مسائلی بنیادین تکرار و از نو طرح می‌شود و همین خود گواه بر غیر تاریخی، مطلق و طبیعی بودن افق اندیشه انسانی است. مسئله عدالت و سعادت و بهترین نظم سیاسی در تاریخ اندیشه همواره تکرار می‌شود؛ و آراء و عقاید رایج در هر عصر کوششی است در پاسخ گفتن به این مسائل همیشگی.^۱ به نظر اشتراوس خود تاریخ‌گرایی اگزیستانسیالیستی محصول بحران در فلسفه سیاسی مدرن بوده است، زیرا این فلسفه در این باره تردید ایجاد کرد که می‌توان انسان را با رجوع به طبیعت فهمید؛ در نتیجه، رجوع به تاریخ عنوان شد.

از محافظه‌کاری فلسفی تا ماکیاولیسم فلسفی

از دیدگاه اشتراوس فلسفه سیاسی دشمنان غیر نظری نیز دارد: جامعه سیاسی و مردم عادی نیز با فلسفه و فلاسفه در تضاد قرار می‌گیرند. جامعه سیاسی متکی بر عقاید و نظرهایی گوناگون درباره سیاست و اخلاق است و آن‌ها را حجت می‌گیرد؛ و از این رو با فلسفه، که در پی حقیقت مطلق درباره سیاست و اخلاق است، تعارض پیدا می‌کند. چنان‌که دیدیم، حقیقت با نظر در تعارض است. همه جوامع سنت‌های خود را پاس می‌دارند و درست و برحق می‌شمارند؛ اما چنان‌که گفتیم، از دیدگاه فلسفه مطلق سنت عین حقیقت نیست. همچنین، همه جوامع از مذاهب خود حراست می‌کنند؛ اما از دیدگاه فلسفه، مذهب هم لزوماً عین حقیقت نیست. پس باید حقیقت را در فراسوی سنت و مذهب و رسوم اجتماعی بجوییم. چنان‌که گفتیم به نظر اشتراوس، فلاسفه ملاک حقیقت و خیر و عدالت را از طبیعت می‌گیرند و جوامع سیاسی بر زندگی مدنی و سیاسی و جمعی به منزله خیر و فضیلت اعلی تأکید می‌ورزند؛ اما فلسفه در خلوت به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد. جوامع در اندیشه علایق و امور گذاری انسانی‌اند، اما فیلسوفان به حقایق و نظم ابدی می‌اندیشند. برخی از فلاسفه مدرن برای رفع تضاد میان فلسفه و جامعه، روشنگری و از میان بردن عقاید نادرست در جامعه و نقد مستمر آن‌ها را پیشنهاد کرده‌اند؛ اما به نظر اشتراوس این روش‌ها قرین توفیق نبوده است؛ و فلاسفه باید از طریق توجیه عمومی

1. *ibid.* pp. 56-57.

فلسفه در جامعه و تأکید بر سودمندی‌های آن راهی برای رفع تنش میان فلسفه و جامعه بیابند. بنابراین فلسفه نقش هدایت‌کننده دارد. نفس تفکر فلسفی دربارهٔ نظم عادلانه می‌تواند توجهات را از عرصهٔ مبارزه برای قدرت به عرصهٔ حقیقت جلب کند. همچنین، فلسفه می‌تواند از حوزهٔ سیاسی در مقابل مخاطرات و تهدیدات ناشی از عقاید و آراء زیان‌بار و نادرست دفاع کند.^۱

با این حال به نظر اشتراوس، چون فیلسوف راستین تنها در پی حقیقت است؛ تعارض میان فلسفه و جامعه واقعاً حل‌شدنی نیست. همین واقعیت خود موجب ظهور نوعی فلسفه‌نویسی به شیوه‌ای باطنی و پنهانی شده است؛ و این شیوه بهترین روش برای استتار حقایقی است که ممکن است با عقاید و نظرهای رایج مغایر باشد. البته فلاسفه باید به عقایدی که جامعه بر آن‌ها استوار است احترام بگذارند؛ اما احترام به عقیده‌ای به معنای پذیرش حقیقت آن نیست. پس باید آموزش راستین و باطنی را از آموزش سودمند و ظاهری تمیز داد. نوشته‌های باطنی به فیلسوف فرصت می‌دهد تا به گفت‌وگو دربارهٔ حقیقت پردازد؛ و در عین حال، جامعه را از آثار مخرب اندیشهٔ خود و خویشتن را از خطر کسانی که تاب شنیدن حقیقت را ندارند مصون بدارد. به هر حال، فیلسوف نیز در قید حیات اجتماعی و سیاسی است؛ و برخورد او با سیاست و دولت گریزناپذیر است. بنابراین باید در این چارچوب به هدف اساسی خود، که ایجاد امنیت برای فلسفه است، بیندیشد. بدین منظور بهتر است از میان بزرگان و اشراف شهری، که همواره پشتیبان فلاسفه بوده‌اند، حامیانی برای امنیت فکری خود بیابد؛ و در عوض، الطاف ایشان را جبران کند و عوام الناس را، که هیچ‌گاه اعتنایی به فیلسوفان نداشته‌اند، متقاعد سازد که فیلسوفان ملحد و مخل نظم جامعه نیستند.^۲ البته فیلسوفان نمی‌توانند با دموکراسی کنار بیایند، زیرا دموکراسی قابل به برابری همگان است؛ و به‌ویژه فلاسفه را، که مدعی انحصار معرفت به خودند، بر نمی‌تابد. اما فیلسوف باید با عوام و دموکراسی راه بیاید تا زیاد مزاحم کارش نشوند. فیلسوف از طرفی باید سربه‌راه باشد، ولی از طرف دیگر باید در نوشته‌های باطنی خود عقاید و نظرهای نادرست را نقد کند. یگانه راه گریز او از این دوگانگی آن است که حقیقت را به اقلیتی بنماید و عوام الناس را حتی الامکان به سوی آراء پسندیده هدایت کند. ولی به هر حال باید احتیاط کند و حساب زندگی را از حساب حقیقت جدا سازد. این دروغ‌گویی شرافتمندانه پذیرفتنی است، زیرا پنهان‌سازی حقیقت در شأن

1. *ibid.* pp. 117–118.

2. *Natural Right and History*, p. 143.

فیلسوف واقعی است.^۱

به‌طور کلی فلسفه، به‌ویژه در وضع نامساعد سیاسی، همواره دو خصلت داشته است: مباحثات با حکام سیاسی؛ بیان حقیقت برای جمع کوچک حقیقت‌شناسان. تعالیم ظاهری همیشه برای حفظ حریم فلسفه لازم بوده است. بنابراین فلسفه شناس باید در پی چهره‌نهایی و حقیقی فلسفه‌ها باشد؛ یعنی باید در پس سخنان ظاهری و ایدئولوژیک و ابزاری فلاسفه، مراد واقعی آنان را بجوید؛ و این یگانه شیوه درست تعبیر از متون فلسفی است. به عبارت دیگر، در تعبیر متون باید تاریخ‌زدایی کرد. فلاسفه مجبور می‌شوند نظر خود را با خواست‌های زمانه وفق دهند، اما در واقع از آن‌ها فراتر می‌روند. پس برخلاف دیدگاه جامعه‌شناسان معرفت، اندیشه‌های فلاسفه بیانگر موقعیت تاریخی آنان نیست.

جامعه‌شناسی معرفت هم یکی دیگر از مظاهر علوم اجتماعی جدید است که «فلسفه‌های مختلف را نماینده جوامع یا طبقات یا روحیه‌های قومی می‌شمارد» و کل اندیشه را روبنای جامعه تلقی می‌کند.^۲ اما هسته مرکزی فلسفه سیاسی مقید به متن تاریخ نیست؛ و بنابراین جامعه‌شناسی معرفت دامی است که مفسران را گرفتار و از حقیقت دور می‌سازد. جامعه‌شناسان معرفت مرتکب اشتباهی مضاعف نیز می‌شوند: به جای آن‌که اندیشه فلاسفه را در متن زمان خود آنان بفهمند، آن‌ها را در متن زمانه و فهم جامعه خود می‌گذارند و درک می‌کنند. در نتیجه، لاجرم مفاهیمی بیگانه را وارد تفسیر خود می‌کنند. یکی از همین مفاهیم بیگانه تقید اندیشه به زمان است که از نسبی‌گرایی عصر مدرن برخاسته است. بنابراین تاریخ‌گرایی اصلاً غیرتاریخی است، زیرا مدعی است که اندیشه‌های گذشته را بهتر از هم‌عصران آن‌ها می‌فهمد؛ و در واقع اندیشه عصر مدرن را برتر از اندیشه اعصار گذشته می‌داند. درحالی که به نظر اشتراوس فهم اندیشه متفکران گذشته باید مبتنی بر فهم خودشان از خودشان باشد و شیوه درست این است؛ باید به اصل رجوع کرد، زیرا همه تعابیر غیراصیل و تاریخی است. به نظر او یک راه فهم بیشتر وجود ندارد و آن نیز فهم حقیقت از دیدگاه حقیقت بنیان است. به عبارت دیگر، حقیقت را فقط خود اشتراوس می‌فهمد!



1. *Persecution and the Art of Writing* p. 35.

2. *ibid.* p. 7.

به‌طور خلاصه اشتراوس معتقد است که مدرنیته در عصر ما دچار بحرانی عمیق شده است، که هم بعد نظری و هم جنبه عملی دارد. بعد نظری این بحران ناشی از زوال فلسفه و غلبه نسبی‌گرایی و پوزیتیویسم و تاریخ‌گرایی در تفکر مدرن است. فلسفه سیاسی مدرن غایات مدرنیته را در مفاهیمی چون دموکراسی، علم‌گرایی، آزادی، رفاه، و علم می‌یابد؛ لیکن اکنون حقیقت این اصول هرچه بیش‌تر مورد تردید است. پوزیتیویسم و نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی عوارض بیماری ذهن مدرن است و به عالم حقیقت راه ندارد. در عصر مدرن خورشید حقیقت غروب کرده و همگان را در تاریکی جهل و نسبی‌گرایی وانهاده است. فهم فلسفی حقیقت برای همگان حاصل نمی‌شود؛ و تنها ممکن است اندکی از فیلسوفان بدان دست‌یابند. امروزه کار علم شده است دل‌خوش داشتن و خرسند کردن مردم، یعنی فایده رساندن به آنان؛ درحالی‌که حقیقت با فایده نسبتی ندارد. علوم مدرن به علایق بشری آلوده شده است؛ و از این روست که گرایشی ضد فلسفی دارد. فلسفه سیاسی کلاسیک در پی حقیقت مطلق و فرارفتن از عقاید و آراء بود، اما فلسفه سیاسی مدرن نظرها و عقاید نسبی و تاریخی را مطلق می‌کند. در نتیجه، خود را به منزله فلسفه سیاسی نفی می‌کند. در غیاب فلسفه سیاسی، جامعه سیاسی به درستی غایات خود پی نمی‌برد؛ و بحران عملی مدرنیته از همین‌جا ناشی می‌شود. حاصل این بحران آن است که غرب دیگر درباره غایت و مقصد خود یقین ندارد و در اعتقاد به این که رفاه شرط کافی یا حتی لازم سعادت است تردید پیدا شده است. نهایتاً معلوم می‌شود که علوم اجتماعی مدرن صرفاً ایدئولوژی است؛ و نمی‌تواند درباره حقیقت ادعایی داشته باشد. پس ایمان به علم دچار تزلزل می‌شود؛ و در نتیجه، علوم پوزیتیویستی نمی‌تواند هیچ دلیلی در ترجیح لیبرال-دموکراسی بر دیگر حکومت‌ها به دست دهد.

مایکل اوکشات

وضعی که در آن به شیوه‌ای بی‌حاصل در انواع گوناگونی از جهان‌های گفتمانی
آمدوشد می‌کنیم بسیار آشفته است.

در باب تاریخ و مقالات دیگر

در زندگی سیاسی در دریایی بی‌حد و مرز و بی‌کف راه می‌یماییم: نه ساحل و
پناهگاه و تکیه‌گاهی برای لنگراندازی در کار است و نه مبدأ و مقصدی. وظیفه ما
این است که خود را به صورتی متعادل شناور نگه داریم. دریا هم دوست است و
هم دشمن؛ و دریانوردی یعنی استفاده از منابع برای تبدیل هر وضع خطرناک به
وضع مساعد.

عقل‌گرایی در سیاست

مایکل اوکشات از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلیس در قرن بیستم به شمار می‌رود. نگرش
معرفت‌شناختی عقل‌ستیزانه او متضمن نوعی گرایش اگزیستانسیالیستی است. بسیاری از
مفسران طبقه‌بندی اندیشه‌های اوکشات را به نحوی غریب ناممکن می‌دانند، اما
همین خصیلت ما را به ویژگی اصلی اندیشه او رهنمون می‌گردد. برخی او را
محافظه‌کار خوانده‌اند؛ و اگر این تفسیر درست باشد، باید گفت که محافظه‌کاری او
بسیار خاص و غریب است و با هیچ یک از مکاتب محافظه‌کاری رابطه‌ای روشن ندارد.
برخی دیگر او را از لحاظ فلسفی ایدئالیست و جزو مهم‌ترین فلاسفه ایدئالیست
انگلیسی، مثل تی. اچ. گرین^۱ (۱۸۳۶-۱۸۸۲) و برادلی^۲ (۱۸۴۶-۱۹۲۴) و

1. Thomas Hill Green

2. F(rancis) H(erb)ert Bradley

بوزانکت^۱ (۱۸۴۸-۱۹۲۳)، دانسته‌اند اوکشات خود گفته است که پدیدارشناسی روح هگل و نمود و واقعیت^۲ (۱۸۹۳) برادلی بیش از هر نوشته دیگری بر او اثر گذاشته است.^۳ با این حال، ایدئالیسم اوکشات نیز از نوع غربی است. او فساد اندیشه سیاسی مدرن را به گرایش نسبت می‌دهد که بر اولویت اندیشه بر ماده تأکید می‌کند. بی‌شک اوکشات در آغاز آشکارا متأثر از ایدئالیسم انگلیسی بود؛ و همچون ایدئالیست‌ها جهان اعمال انسانی را مجموعه‌ای از اندیشه‌ها می‌دانست که رابطه آن‌ها با یکدیگر درونی و مفهومی است نه بیرونی و علی. اما بعدها به کل فلسفه و مابعدالطبیعه عمیقاً بدبین شد؛ و در این خصوص، به نظر برخی مفسران، از اندیشه‌های مارتین هایدگر در زمینه پدیدارشناسی تجربه انسانی متأثر شد. اوکشات در دهه ۱۹۲۰ در جلسات درس هایدگر در ماربورگ شرکت می‌کرد. به‌طور کلی در آثار متأخر او جهان آرمانی جهانی ماقبل آگاهی است. مهم‌ترین آثار اوکشات عبارت است از: تجربه و وجوه آن^۴ (۱۹۳۳)؛ عقل‌گرایی در سیاست و مقالات دیگر^۵ (۱۹۶۲)؛ درباب رفتار انسان^۶ (۱۹۷۵)؛ در باب تاریخ و مقالات دیگر^۷ (۱۹۸۳).

وجوه تجربه

اوکشات در یکی از آثار اولیه خود تحت عنوان تجربه و وجوه آن استدلال می‌کند که طرح روشنگری در خصوص دریافت کل اندیشه و عمل انسان برحسب مقوله علم ناممکن است؛ تجربه انسانی را نمی‌توان در چارچوب هیچ مقوله فکری واحدی فهمید؛ علم فقط یک الگو برای فهم امور است. او چهار جهان اندیشه را از یکدیگر تمیز می‌دهد: جهان فلسفه؛ جهان تاریخ؛ جهان علم؛ جهان عمل. به نظر او فلسفه کلیت تجربه آدمی را دربرمی‌گیرد؛ و بنابراین بر سه جهان دیگر اولویت دارد. تجربه فلسفی تجربه‌ای بدون پیش‌فرض است و با خود شواهد کمال خود را دارد.^۸ به نظر او تجربه فلسفی «تجربه جهانی از اندیشه‌هاست»^۹ وجوه مختلف آن نیز جهان‌هایی از اندیشه را دربرمی‌گیرد؛ و فلسفه کلیت تجربه را شامل می‌شود. نظر فلسفی به جهان تاریخ یا علم یا عمل ممکن

1. Beynard Bosanquet

2. *Appearance and Reality*

3. M Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge, 1933, p. 6.

4. *Experience and Its Modes*

5. *Rationalism in Politics and Other Essays*

6. *On Human Conduct*

7. *On History and Other Essays*

8. *Experience and Its Mode*. p. 12.

9. *ibid*. p. 27.

است، اما نمی‌توان از فلسفه تعبیری تاریخی یا علمی یا عملی کرد. جهان فلسفه انضمامی‌ترین جهان است؛ و جهان‌های دیگر فقط به صورتی تجرید شده از آن وجود مستقل می‌یابد. از دید اوکشات کشف حقیقت نیازی به ارجاع خارجی ندارد. چون موضوع کلی تجربه اندیشه‌هاست، بنابراین انسجام داخلی برای تعیین حقیقت هر ادعایی کافی است. انسجام دو سطح دارد: یکی، سطح مطلق، که تنها در فلسفه احراز می‌شود؛ و دیگری، سطح نسبی، که در وجوه انتزاعی تجربه ما مانند علم و تاریخ بدست می‌آید. شیوه استدلال درست و منسجم، در هر یک از وجوه تجربه تعیین می‌گردد. «هر وجه تا آن‌جا که منسجم باشد، برای خود درست نیز هست.»^۱ چون انسجام فقط در هر وجهی از تجربه برقرار می‌شود (نه بین وجوه)، بنابراین هر وجه معیار حقیقت درونی خاص خود را دارد. تجربه معطوف به کل انضمامی، یعنی فلسفه، هر جهان انتزاعی را به منزله جهانی جدا ویران می‌کند. میان وجوه تجربه رابطه مستقیمی وجود ندارد. آن‌ها تنها در فلسفه به نابودی می‌رسند؛ و بدین سان وجهی مشترک می‌یابند.^۲

اوکشات درباره فلسفه به‌مثابه یکی از وجوه تجربه و درعین حال دربرگیرنده کلیت تجربه می‌گوید: «اصل این است: هرگز از هدف نرسید.»^۳ فلسفه از جزئیت و نسبییت عالم علم و تاریخ و عمل فراتر می‌رود و استعلا می‌یابد. علم و عمل و تاریخ به منزله وجوه تجربه به ورای جزئیت خود راه پیدا نمی‌کنند. آن‌ها با شور حیوت^۴ فلسفه سروکار ندارند، بلکه در تجربه دچار وقفه می‌شوند؛ هرچند موضوع آن‌ها وجوهی ضروری از تجربه است. فلسفه از دیگر وجوه استعلا می‌یابد، زیرا خود آگاه و خودسنج و فراگیر است. «هر وجه جزئی از دیدگاه تجربه به منزله کل نظری محدود و خودسرانه است که می‌باید از آن اجتناب و یا بر آن غلبه کرد.»^۵ فلسفه، به‌مثابه تجربه، کل مدار تجربه را می‌پیماید و به خود باز می‌گردد و خصلت تجربه را به طور مطلق محقق می‌سازد.

به نظر اوکشات تاریخ به منزله وجهی از تجربه کلاً محصول کار تاریخ‌نویس است؛ میان گذشته و اندیشه درباره گذشته تمایزی نیست. مورخان هم تاریخ را می‌سازند و هم معیارهای عینی داوری درباره آن را وضع می‌کنند. اما گذشته تاریخ نویسان با گذشته تجربه‌شده مردان عمل تفاوت دارد: «تاریخ شرح گذشته برای گذشته است. آنچه

1. *ibid.* p. 75.

2. *ibid.* p. 81.

3. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 2.

4. wonderlust

5. *Experience and Its Modes*, p. 80.

تاریخ‌نویس بدان علاقه‌مند است گذشته‌مرده است — گذشته‌ای متفاوت با حال^۱. در تاریخ، هیچ روند حوادثی پیش از آن که اندیشه تاریخی آن را بسازد، وجود ندارد؛ و بدون پیش‌فرضی درباره ماهیت رابطه میان حوادث نمی‌توان آن را ساخت.^۲ تاریخ همان تاریخ‌نگاری است: «نوشتن تاریخ یگانه راه ساختن آن است.»^۳

جهان علم را نیز به مثابه وجهی از تجربه دانشمندان می‌سازند. آنان جهان طبیعی علم را می‌آفرینند نه این که آن را کشف کنند: «طبیعت را به مثابه مادر علم ذهن علمی خلق می‌کند تا خود را خرسند سازد.»^۴ دانشمندان امر عینی را برحسب وجه تجربی خود تعیین می‌کنند. از چنین دیدگاهی امر عینی کمی است. تجربه علمی قابل مبادله و مستمر است، اما علم به هر صورت مبین حال و وضع ماست و عینی خارجی را باز نمی‌نماید: «حقیقت علمی در تناظر اندیشه‌های ما با طبیعت نهفته نیست، زیرا قطع نظر از اندیشه‌های ما طبیعتی وجود ندارد.»^۵ قاعده‌مندی طبیعت فقط پیش‌فرضی است که مشاهده آن را ثابت می‌کند. پس علم جز مصادره به مطلوب نیست. «جهان حقایقی که ورای نفوذ تجربه و اندیشه باشد، مفهومی کاملاً بی‌معناست. جهانی که کاملاً عینی است ممکن نیست جهان حقایق عینی باشد؛ زیرا برطبق فرض، خارج از تجربه قرار دارد و اسناد حقیقت یا واقعیت به چنین جهانی عبث خواهد بود.^۶ ما تنها چیزی را درک می‌کنیم که آن را بازمی‌شناسیم.^۷ هیچ تجربه محضی وجود ندارد. «ذهن فقط می‌تواند چیزی را دریابد که معنایی داشته و متعلق به جهانی باشد.»^۸ حقایق و واقعیات فقط در متن معنا و عمل پیدا می‌شود و محصول داوری ماست. بنابراین نظریه تناظری معرفت معنا ندارد. پیشاپیش جهانی از اندیشه‌ها ساخته شده است که حقایق با آن‌ها انطباق و تناظر پیدا می‌کند.

اوکشات جهان عمل را نیز، مانند دیگر وجوه تجربه، جهانی از اندیشه‌ها می‌داند. به نظر او عمل نوع خاصی از اندیشیدن است — نوعی از اندیشه که اراده را برمی‌انگیزد. اما حقیقت اندیشه در عالم عمل بسیار متفاوت با حقیقت اندیشه در تجربه تاریخی و علمی و فلسفی است. میان زندگی فلسفی و زندگی عملی همواره تنش پدید می‌آید؛ و هر یک می‌کوشد بر دیگری مسلط شود. مرد عمل زندگی فلسفی را زاینده‌ای بر پیکر تجربه

1. *ibid.* p. 106.

2. *ibid.* p. 137.

3. *ibid.* p. 99.

4. *ibid.* p. 193.

5. *Rationalism in Politics*, p. 196.

6. *ibid.* p. 195.

7. *Experience and Its Modes*, p. 14.

8. *ibid.* p. 96-97.

راستین و کامل عمل می‌داند. فیلسوفان نیز عالم عمل را انحرافی از اصل می‌دانند. به هر حال از نظر اوکشات، عالم عمل ذاتاً ناکامل و فقط وقفه‌ای در تجربه ماست. چنان که گفتیم، فقط فلسفه تجربه را در تمامیت آن بیان می‌کند. عالم عمل دست‌خوش تغییر است و حقایق آن استمرار ندارد. انسجام در عالم عمل وقتی حاصل می‌شود که فاصله میان هست و باید از میان برود، ولی این فاصله هیچ‌گاه از بین نمی‌رود؛ و اگر هم چنین شود، انگیزه عمل از میان می‌رود. عمل انسجام خود را تنها از سنتی عملی می‌گیرد نه از ملاحظات انتزاعی. مذهب و اخلاق نیز متعلق به جهان عمل است. به نظر اوکشات پیام اصلی هر مذهب را باید در طریقی که برای زندگی عملی‌شان می‌دهد یافت نه در مابعدالطبیعه آن. مذاهب در حقیقت شیوه‌های زیست است نه شیوه‌های اندیشه.

خلاصه بحث اوکشات تا این جا این است که تجربه انسانی انواع گوناگونی از وجوه اندیشه و عمل را دربردارد. نمی‌توان این انواع را به یکی تقلیل داد. این اندیشه علمی که تنها یک الگوی عقلانی و درست وجود دارد و کل شناخت آدمی را می‌توان برطبق آن سامان داد بی‌بنیاد است. بدین سان به کل میراث روشنگری و فلسفه دکارتی و پوزیتیویسم حمله می‌شود. اوکشات از زبان پاسکال، نقاد بزرگ معرفت دکارتی، می‌گوید: «خواست دکارت برای معرفت یقینی مبتنی بر معیاری نادرست از قطعیت بود.»^۱ نظریه دکارتی به این نتیجه اجتناب‌ناپذیر می‌رسد که یگانه شناخت راستین آن است که از اصول اولیه قابل استنتاج باشد، اما این اصول به نظر اوکشات خود کلاً خارج از عرصه تجربه است. به نظر اوکشات نمی‌توان گفت که علم بر دیگر وجوه تجربه انسانی برتری دارد. تجربه انسانی مرکب از چندین جهان است که هر یک تاریخ و منطق درونی خاص خود را دارد؛ و کار اصلی فلسفه کشف وجوه تجربه انسانی است.

شان فلسفه

اوکشات پس از توصیف فلسفه بدین شیوه آن را به مثابه وجهی از تجربه درمقابل وجه دیگر، تجربه عملی، قرار می‌دهد و عبث و بیهوده می‌شمارد. در عرصه عمل فلسفه مزاحمی بیش نیست و ربطی به آن ندارد. فیلسوف در پی انسجام است، اما جهان عمل انسجام ندارد. فلسفه اصلاً اهمیت عملی ندارد؛ و از دیدگاه جهان عمل بی‌حاصل است،

1. *Rationalism in Politics*, p. 19.

به ویژه فلسفه حیات تعارض‌گویی بی‌معنایی است.^۱ فلسفه به زندگی زیست‌شده ربطی ندارد: «باید به فلاسفه فقط وقتی درباره فلسفه سخن می‌گویند گوش فرا دهیم.»^۲ جست‌وجوی حقیقت فلسفی را باید به‌مثابه دشمن زندگی عملی محکوم کرد. فلسفه به کل تجربه بشری واقف و آگاه است، اما کوشش برای رسیدن به جهان کاملاً انضمامی تجربه بیهوده است.^۳ زندگی موفقیت‌آمیز بر معرفت فلسفی متکی نیست و ربطی به آن ندارد. با این حال، از نظر اوکشات بیهودگی عملی فلسفه بسیار مهم است: فلسفه از تأثیر در عمل عاجز است، اما در حقیقت همین عجز ماهیت جهان عمل را تعریف و مشخص می‌کند؛ چون فلسفه کاملاً فلسفی است، جهان عمل هم کاملاً عملی است.^۴ اوکشات از کسانی که ملاحظات زندگی عملی را در قالب نظام‌های عقلی و فلسفی عرضه می‌کنند شدیداً تبری می‌جوید. به نظر او طرح‌های عقلی و فلسفی و ایدئولوژیک فرزندان ازدواج نامشروع فلسفه و عمل‌اند؛ و نهایتاً محبوس همان جهانی خواهند بود که از آن گریزان‌اند. «اصول [عمل] محصول اندیشه فلسفی ... نیست که در رفتار انسانی ترجمان یابد؛ بلکه خود محصول رفتار انسانی و فعالیت عملی انسان است، که اندیشه فلسفی بعداً بدان‌ها بیانی انتزاعی در قالب کلمات می‌بخشد.»^۵ شک فلسفه در خصوص چشم‌اندازهای جزئی و توصیف واقعیت به منزله رخداد هیچ‌گونه تردیدی در قطعیت زندگی عملی ایجاد نمی‌کند. در حقیقت، عالم عمل و حیات محفوظ از فلسفه است: «فلسفه مرخصی ادراکی از زندگی عملی است.» کسی که در عالم عمل است همچون خواب‌گردی است که فلسفه به عبث می‌خواهد او را به هوش آورد. جهان عمل مستقل و نفوذناپذیر و دارای منطق خاص خویش است. در واقع، جهان عمل جهانی ماقبل اندیشه است. عالم عمل، همچون عالم زبان، نسبت به قواعد خود آگاه نیست؛ و هرچه بیش‌تر قواعد را فراموش کند زنده‌تر می‌شود. فلسفه فعالیتی است خودآگاهانه در جست‌وجوی انسجام کامل، اما عمل ممکن نیست از ماهیت مشروط خود آگاه باشد. میان عمل و توجیه عقلانی آن فاصله‌ای همیشگی و پرناشدنی وجود دارد.

اوکشات شناخت هر فعالیتی را به دو بخش می‌کند: یکی، شناخت چگونگی انجام‌دادن آن؛ و دیگری، شناخت اصول یا نظریه آن. شاید بدانیم چگونه عملی را انجام

1. *Experience and Its Modes*, p. 320.

2. *ibid.* p. 355.

3. *ibid.* p. 356.

4. *ibid.* p. 339.

5. *Rationalism in Politics*, pp. 72-73.

دهیم ولی نتوانیم چگونگی آن را توضیح دهیم؛ مثلاً زبان را به کار می‌بریم، ولی لزوماً از قواعد دستور زبان آگاه نیستیم. از سوی دیگر ممکن است اصول کاری را کاملاً دریابیم، ولی نتوانیم آن را انجام دهیم؛ مثل این که قواعد زبانی را نظری فرا بگیریم، ولی نتوانیم به آن زبان سخن بگوییم. به نظر اوکشات شناخت هر عملی فقط از طریق اجرای آن ممکن می‌شود و نظریه‌جانشینی برای عمل نیست. نظریه هر عملی فقط نمودی جزئی از آن عمل است. بنابراین «کسانی که می‌توانند جهان را رهبری کنند، آنانی نیستند که اندیشه و بینش روشن دارند یا مستعد و مشتاق اندیشیدن‌اند. پیروزی‌های بزرگ در فضای تیره و تاریک تجربه عملی به دست می‌آید. آنچه ما کم‌تر از هر چیز بدان نیاز داریم این است که پادشاهان فیلسوف شوند.»^۱

سلطه عقل‌گرایی

با این همه به نظر اوکشات، بدبختانه در عصر ما شناخت فلسفی در قالب عقل‌گرایی و ایدئولوژی در عالم عمل رخنه کرده و در اخلاق و سیاست اثری ویرانگر گذاشته است. از دید او ریشه عقل‌گرایی در جامعه و سیاست به مساعی گمراه‌کننده دکارت و بیکن در جهت دست‌یابی به شناخت یقینی و قطعی بازمی‌گردد. اوکشات به ولتر، بنتهام، مارکس و انگلس در مقام بانیان عقل‌گرایی در سیاست حمله می‌کند. وی حتی به فریدریش هایک، که خود عقل‌گرایی معطوف به سازندگی را نقد می‌کند، خرده می‌گیرد: «طرحی برای مقابله با هرگونه طراحی شاید بهتر از عکس آن باشد، اما خود متعلق به همان نوع از سیاست است.»^۲ شناخت عقل‌گرایانه کل معرفت را از لحاظ نظری در مجموعه‌ای از قضایا و قواعد قابل بیان می‌داند؛ و هر عملی را که منطبق با چنین قضایا و قواعدی نباشد غیرعقلانی به‌شمار می‌آورد. برطبق آن، فقط اعمال و عقایدی به‌مثابه جزئی از معرفت بشری اعتبار دارد که متضمن اصول و قواعد تردیدناپذیر باشد. از دید عقل‌گرایان، هر مؤسسه یا عمل‌کردی که توجیه عقلانی نداشته باشد غیرعقلانی است و باید از میان برداشته شود. «عقل‌گرا هوادار استقلال فکری در همه موارد است؛ و از اندیشه آزاد از هر اقتداری جز اقتدار خود حمایت می‌کند. از دیدگاه عقل‌گرایان هیچ چیز صرفاً به این دلیل که وجود دارد ارزش ندارد.» سیاست عقل‌گرایی «سیاست کمال‌خواهی و یک‌دستی» است. از این دیدگاه نهادهایی چون مذهب و سلطنت و سنت‌های اجتماعی عقلاً

1. *Experience and Its Modes*, p. 321.

2. *Rationalism in Politics*, p. 36.

توجیه‌ناپذیر است. به نظر اوکشات عقل‌گرایی آثار مخربی در اخلاق و زندگی اجتماعی و سیاسی باقی گذاشته است. در زندگی سیاسی عقل‌گرایی بر ضرورت ایجاد نظم کاملاً نو و آرمانی تأکید می‌کند و به اصلاحات تدریجی در میراث گذشته به دیده تحقیر می‌نگرد. مهم‌ترین نمونه عقل‌گرایی سیاسی انقلاب بلشویکی بود که به ویرانی کل میراث گذشته انجامید. انقلاب و اصلاحات بنیادی ابزارهای سیاست عقلی است. به نظر او عقل‌گرایی سیاسی بر روح زمانه ما اثری شگرف گذاشته است. از این دیدگاه، نهادها و مؤسسات سنتی چون بر طبق نقشه‌ای عقلانی و آگاهانه ساخته نشده است؛ باید از میان برداشته شود. عقل‌گرایی در سیاست مهم‌ترین ابزار مشروعیت‌زدایی از نهادها و مؤسسات مستقر در عصر ما بوده است.

به نظر اوکشات ما اکنون در عصر جماعات خودآگاه به سر می‌بریم که هرکس باید در آن‌ها بر حسب اصولی عمل کند تا حرفش را بشنوند. عقل‌گرایان امور واقع را از ارزش‌ها تمیز می‌دهند، زیرا در شناخت خود از موضعی بیرونی آغاز می‌کنند. تباین ارزش و واقع از ویژگی‌های اندیشه مدرن و عقل‌گراست. بدین سان ارزش و واقع از جهان زیست تجرید می‌شود و پیوند واقعی میان آن‌ها نفی می‌گردد؛ حال آن‌که به نظر اوکشات «داوری اخلاقی چیزی است که ما در طی عمل اخلاقی انجام می‌دهیم، نه پیش و نه پس از آن»^۱ عقل‌گرایان منبع علم را در اصولی خارج از خود عمل می‌جویند. از این رو به مفهوم معرفت علمی به منزله معرفتی ممتاز و برتر پای‌بندند؛ و در نتیجه، میان معرفت و نظر تمایز قایل می‌شوند و معرفت را برتر می‌دانند حال آن‌که به نظر اوکشات نظر دریافتی از موقعیت در طی عملی طولانی است و قرائت واقعیتی است که فرد در آن غرق است.^۲ عقل‌گرایان به دنبال فن و ابزار می‌روند، زیرا از سنت‌ها آگاهی و شناخت ندارند. آنان یک لوح سفید دسته جمعی‌اند که معارف و سنن پیشین را انکار می‌کنند. نقطه عزیمت ایشان «ذهن خالی [است]، یعنی شک و جهل مطلق»^۳ عقل‌گرایان چون ارتباط خود را با سنت و گذشته قطع می‌کنند، قدرت جهت‌گیری خود را از دست می‌دهند؛ و در نتیجه همواره به علت سرگردانی در پی تعین و قطعیت‌اند. عقل‌گرایی بر تعبیری نادرست از شناخت استوار است. در مقابل، به نظر اوکشات عملی که منشأ شناخت است عمل سنتی است؛ و فقط در عمل به قاعده دست می‌یابیم. پس عمل متضمن نظر است؛ و نظریه در

1. *ibid.* p. 105.

2. *Experience and Its Modes*, p. 255.

3. *Rationalism in Politics*, p. 12.

همه حوزه‌های زندگی عصاره عمل است. بنابراین معرفت عقل‌گرایانه معرفتی اصیل و انضمامی از علایق مستمر و حرکت جامعه نیست. عقل‌گرایی دچار شبهه‌ای بیمارگونه است و خود را اوج دانایی می‌شمارد. «عقل‌گرایی نمی‌تواند نارسایی‌های خود را رفع کند... نمی‌توان با عقل‌گرا تر شدن از اشتباهات و خطاهای آن گریخت. این مجازات زیستن بر طبق کتاب است... عقل‌گرایی اول چراغ را خاموش می‌کند و سپس اعتراض می‌کند که نمی‌بیند...»^۱

اوکشات ریشه عقل‌گرایی مدرن را در عصر باستان می‌جوید. به نظر او زندگی اخلاقی مردم اروپا از همان آغاز به علت عقل‌گرایی معطوف به خودآگاهی مخدوش شد. تمدن یونانی و رومی و مسیحی همه تحت تأثیر ویرانگر این گونه عقل‌گرایی بودند و بر خودآگاهی اخلاقی و تعقیب آگاهانه آرمان‌های جزمی و قطعی و اجرای آن‌ها تأکید می‌کردند. اخلاق راستین در گرو عمل فلسفی قرارداداشت. به نظر او ایدئولوژی‌های اخلاقی میراث عصر باستان برای تمدن غربی بوده است. میراث مسیحیت اولیه نیز مشحون از عناصر عقل‌گرایانه بوده و از همین رو تباه شده است. اخلاق جماعات اولیه مسیحی به‌مثابه شیوه زندگی تام و تمام جای خود را به جست‌وجوی خودآگاهانه آرمان‌های مجرد اخلاقی داد. بدین سان ایدئولوژی اخلاقی مسیحی جای زیست و رفتار اخلاقی مسیحی را گرفت. بنابراین اوکشات زوال اخلاقی در غرب را نتیجه انحراف مدرنیته از میراث فرهنگی یونان و روم و مسیحیت نمی‌داند؛ بلکه برعکس به نظر او این میراث پیشاپیش متضمن انحطاط اخلاقی بوده است. سنت‌های فکری و اخلاقی مسلط در غرب همواره و از آغاز متضمن عناصر عقل‌گرایانه ویرانگر بوده است. از لحاظ فکری، عقل‌گرایی غربی رابطه میان عمل و نظر را واژگونه ساخته و این توهم را پدید آورده است که جهان باز و بی‌حد و حصر زندگی و عمل سیاسی را می‌توان در اصول ایدئولوژی خاص محصور کرد. از لحاظ اخلاقی نیز زندگی اخلاقی را مجموعه‌ای از اصول و قواعد اخلاقی نمایانده است.

ذهنیت عقل‌گرا در زمان گذار از سده‌های میانه به عصر جدید، یعنی در دوران گسیختگی و فروپاشی حقیقت و نهادهای اجتماعی، تشدید شد. در نتیجه این تحولات دو نوع شخصیت پدید آمد: یکی، فرد عقل‌گرا، که نمونه انسان در عصر مدرن است؛ و

1. *ibid.* p. 31-32.

دیگری، فرد معیوب^۱ یا ضد فرد^۲. نوع دوم همان انسان توده‌ای است که هدفش از میان برداشتن هر چیزی است که گواه نقص و نارسایی او باشد. او از فردیت گریزان است؛ و از همین رو خواستار برابری است تا برابری خود را پیوشاند. از جامعه چنین افرادی است که رهبر پدید می‌آید. فرد معیوب، که از خود هدفی ندارد، نیازمند رهبر و ایدئولوژی است؛ و خواهان آن است که دیگران به جای او تصمیم بگیرند. ضد فرد نیازمند طرح‌های روشن و قطعیت و همسانی است.^۳

به نظر اوکشات نتیجهٔ رخنهٔ عقل‌گرایی در سیاست پیدایش ایدئولوژی‌های سیاسی است. هر ایدئولوژی سیاسی‌ای ادعا دارد که متضمن اصولی عام معتبر است که اگر اجرا شود وضع مطلوب برقرار می‌گردد. سیاست روزگار ما عرصهٔ عمل ذهنی عقل‌گراست که در پی ایجاد اجتماعات مطلوب ملی و بین‌المللی برحسب اصولی انتزاعی مانند اعلامیهٔ حقوق بشر و دیگر اصول کلی است. به نظر اوکشات رخنهٔ عقل‌گرایی در سیاست بسیار ویرانگر بوده و توتالیترایسم مهم‌ترین محصول گسترش عقل‌گرایی در سیاست است. در توتالیترایسم میراث شناخت عملی به کناری نهاده می‌شود؛ و در عوض، دستگاه‌های عریض و طویل اداره و سرکوب براساس نظریه‌ها و پندارهای فریبنده تأسیس می‌شود. توتالیترایسم اوج عقل‌گرایی سیاسی است. به نظر او، چنان‌که خواهیم دید، شناخت بشری عمدتاً عملی است نه نظری؛ و در عادات و سنن و عمل‌کردهای ما مندرج است؛ در حالی که توتالیترایسم بر نظریه‌پردازی و اشراف نظری بر واقعیت استوار است.

دفاع از سنت

اوکشات در مقابل عقل‌گرایی و ایدئولوژی از مفهوم خاصی از سنت دفاع می‌کند. سنت در طی زمان و ناآگاهانه رشد می‌کند و مبین تجربهٔ اصیل است؛ در حالی که عقل‌گرایی و ایدئولوژی ذهنیتی مصنوعی می‌آفرینند. شناخت فقط در سنت و عمل حاصل می‌شود؛ و شناخت مبتنی بر سنت آموزاندنی نیست و نمی‌توان روشی برای آموزش آن به دست داد. باید در سنتی سیاسی زاده شویم تا آن را بفهمیم؛ حال آن‌که عقل‌گرایان هیچ‌گاه نمی‌توانند وارد عرصهٔ سنت شوند. سنت سیاسی مثل زبان مادری است که با عقل و ادراک پیشینی فرا گرفته نمی‌شود و دانستن قواعد برای کاربرد آن لازم نیست. زبان همان

1. individual manque

2. anti-individual

3. *Rationalism in Politics*, p. 161, 168.

کاربرد زبان است. گویندگان زبان سیاست هم نیازمند قواعد سیاست نیستند. بنابراین تحول در سنت نتیجهٔ تعقل و تفکر نبوده است. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که انتخاب اخلاقی هیچ‌گاه ممکن نیست.^۱ در سنت، برعکس عقل‌گرایی و ایدئولوژی، عمل و اندیشه جدایی‌ناپذیر است. سنت وحدتی تجزیه‌ناپذیر دارد؛ و از این رو از خود آگاهی و ایدئولوژی مصون است. از چنین دیدگاهی، مثلاً آزادی نه اصلی فلسفی و ایدئولوژیک است و نه مجموعه‌ای از حقوق مجزا؛ بلکه کلیت آزادی‌هایی تجزیه‌ناپذیر است که در عمل تکون می‌یابد.^۲

اوکشات درک خاصی از سنت دارد: «سنت رفتاری است بیش از آن فریبنده که فهمیدنی؛ و درحقیقت از جهات بسیار اساساً فهمیدنی است. [سنت] نه ثابت است و نه اتمام‌یافته. کانونی تغییرناپذیر ندارد که فهم در آن لنگر اندازد... بخش‌هایی از آن آهسته‌تر از بخش‌های دیگر دگرگون می‌شود، اما هیچ بخشی مصون از تغییر نیست. همه چیز موقت است.»^۳

دفاع اوکشات از سنت موجب شده است که برخی از مفسران اندیشهٔ او را اساساً محافظه‌کارانه و غیرلیبرال بدانند، اما او گرایش به محافظه‌کاری را به شیوه‌ای دیگر توضیح داده است: «گرایش به محافظه‌کاری در سیاست... به این معنا نیست که باید این عقاید را درست بدانیم و یا حتی آن‌ها را درست فرض کنیم. درحقیقت به نظر من [این گرایش] ضرورتاً رابطه‌ای با عقیدهٔ خاص دربارهٔ کیهان و جهان یا رفتار انسان به‌طور کلی ندارد... به قوانین طبیعی یا نظم الهی یا اخلاق و مذهب ربطی ندارد.»^۴ سنت سیاسی فهمی مشترک دربارهٔ چگونگی انجام‌دادن امور است؛ این که چه باید کرد از آن استنتاج نمی‌شود. سنت، مثل زبان، معیاری برای رفتار درست تعیین نمی‌کند. سنت مانند «بادهایی در دریاست که دریانوردان می‌باید آن‌ها را در انتخاب مسیر حرکت خود در نظر بگیرند.»^۵ [سنت] مانند آلت موسیقی است که با آن می‌نوازیم، نه آهنگی که باید نواخته شود.^۶ پس سنت در اندیشه اوکشات مفهومی یک‌سر متفاوت با معنای سنت در نزد محافظه‌کاران دارد. وی محافظه‌کاری مقبول خود را چنین تعریف می‌کند: «محافظه‌کار بودن یعنی ترجیح شناخته بر ناشناخته، آزموده بر نیازموده، واقع بر افسانه».

1. *On Human Conduct*, p. 79.

2. *Rationalism in Politics*, p. 12.

3. *ibid.* p. 128.

4. *ibid.* pp. 183–184.

5. *ibid.* p. 70.

6. *ibid.* p. 58.

بالفعل بر ممکن، محدود بر نامحدود،^۱ محافظه‌کاری بدین معنا فقط درمقابل هرگونه عقل‌گرایی ایدئولوژیک قرار می‌گیرد، وگرنه محتوای ثابت ندارد. نفی ایدئولوژی به معنای «از میان برداشتن امیدهای واهی و وقوف به این مسئله است که راه‌نمایانی که تصور می‌رفت درایت فوق انسانی داشته باشند در واقع چنان نیستند.»^۲ جست‌وجوی آگاهانه آرمان‌ها اثری شکننده بر رفتارهای فرد می‌گذارد. ایدئولوژی به هر حال نمی‌تواند ما را از اضطراب‌های معرفت‌شناختی نجات دهد. بدین سان دریافت اوکشات از سیاست نیز کاملاً ضد ایدئولوژیک است. به نظر او سیاست هنری است عملی که اجرای موفقیت‌آمیز آن نیازمند مهارت است نه اشراف بر نظریه‌های عقل‌گرایانه و ایدئولوژی‌ها. سیاست فعلیتی است که در عین تجدید وضع زیست جمعی، نامحدد است و به آرمانی از پیش معین معطوف نیست. «باید از این توهم که در سیاست لنگرگاهی امن و امان یا مقصد یا راه قابل کشفی به سوی ترقی هست به در آییم.»^۳ حوزه دولت حوزه تعیین غایات نیست. همچنان که زبان غایات کلام را معین نمی‌کند، سیاست نیز غایات زندگی سیاسی را مشخص نمی‌کند. دولت «گروه زایرانی نیست که به سوی مقصدی مشترک در سفرند، بلکه جماعتی از ماجراجویان است که هر یک تا آن جا که می‌تواند به عذاب آگاهی در جهانی مرکب از دیگران واکنش نشان می‌دهد...»^۴

بعلاوه، اوکشات می‌گوید که بدبختانه امروزه سلطه ایدئولوژی‌های عقل‌گرا آن قدر سراسری شده است که سنت نیز می‌خواهد خود را در قالب خود آگاهی ایدئولوژیک و عقل‌گرایانه بروز دهد.^۵ حتی محافظه‌کاری و سنت‌گرایی به ایدئولوژی بدل شده است. به نظر او سنتی که ایدئولوژیک شود در دام عقل‌گرایی می‌افتد؛ و علت این جریان را باید در این واقعیت جست که مدرنیته و اندیشه آن معیاری برای انتخاب اخلاقی به فرد نداده است. اخلاق مدرنیته اخلاق عقلانی است؛ و بنابراین در عصر مدرن سنت نیز خود آگاه و عقلانی می‌شود. در حالی که فقط سنت عقلانی نشده و ایدئولوژیک نشده سنت است. سنت ایدئولوژیک شده هم مانند ایدئولوژی عقل‌گرا توان ما را برای موفقیت در زندگی سیاسی افزایش نمی‌دهد و به تمیز اقدامات سیاسی خوب از بد کمک نمی‌کند. پس سنت‌گرایی، یعنی سنت ایدئولوژیک و خود آگاه و عقلانی‌شده، به همان مصایبی

1. *ibid.* p. 168.

2. *ibid.* p. 128.

3. *ibid.* p. 133.

4. *On Human Conduct*, p. 243.

5. *Rationalism in Politics*, p. 21.

می‌انجامد که عقل‌گرایی به‌بار آورده است.

اجتماع مدنی

اوکشات در مقابل دولت و سیاست ایدئولوژیک و عقل‌گرا از اجتماع مدنی^۱ دفاع کرده است؛ و همین مفهوم جوهر لیبرالیسم اوست. ویژگی اساسی اجتماع مدنی پای‌بندی به قواعد غیر‌ماهوی و غیررسمی است. در اندیشه اوکشات اجتماع مدنی از زواید نامربوطی مانند اندیشه قرارداد اجتماعی و اقتصاد بازار و غیره، که در طی تاریخ لیبرالیسم پدید آمده است، پالوده می‌شود. به‌نظر او اجتماع مدنی مقوله‌ای است اخلاقی. او عمل اخلاقی را عملی غیر‌بازارگرایانه می‌داند که غایتی غیر از خود ندارد و وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر نیست. همچنین زندگی اخلاقی شکل آرمانی واحدی ندارد، بلکه ماهیتاً متکثر و متنوع است. به همین سان اجتماع مدنی، که محصول اتحاد قانون و اخلاق است، غایتی خارج از خود ندارد. جامعه، به‌مثابه اجتماع مدنی، مجموعه‌ای است از افراد که بدون آن‌که ضرورتاً اهدافی مشترک داشته باشند در زیر لوای قانون در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. وظیفه قانون این نیست که وظیفه‌ای بر آنان تحمیل یا هدفی برایشان تعیین کند. کارویژه قانون اساساً تسهیل رابطه میان افراد است. از این رو قانون به مفهوم درست آن محدودکننده آزادی فرد نیست. در نظر اوکشات هدف حکومت قانون در اجتماع مدنی تأمین اصولی مجرد مانند حقوق و رفاه مردم نیست، بلکه فقط شرایطی را تضمین می‌کند که مردم در آن می‌توانند آزادانه مراوده کنند و با یکدیگر پیمان ببندند. قانون هدفی برای جامعه در نظر نمی‌گیرد، بلکه فقط به افراد کمک می‌کند که اهداف خصوصی خود را تعقیب کنند. پس قانون فی‌نفسه هدفی ندارد.

اما به نظر اوکشات در جوامع مدرن به‌جای اجتماع مدنی به مفهوم بالا اجتماع متعهد^۲ پیدا شده است، که در آن دولت سازمانی برای دست‌یابی به اهدافی خاص تصور می‌شود. در اندیشه سیاسی مدرن دولت ابزاری برای رسیدن به هدفی مشخص تلقی می‌گردد نه آن‌که خود، چون اخلاق، هدف خود باشد. دولت را اغلب وسیله‌ای برای افزایش ثروت ملی و ایجاد برابری و تأمین رفاه عمومی و جز آن در نظر می‌گیرند. این تصور مسلط از دولت و حکومت در عصر ما را می‌توان در کمونیسم، فاشیسم، دولت رفاهی، سوسیالیسم، و به‌طور کلی مداخله دولت در اقتصاد یافت. دولت به‌منزله اجتماع متعهد،

1. civil association

2. enterprise association

در مقابل دولت به مثابه اجتماع مدنی، با فردیت و آزادی در تعارض است. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، در وضع مدرن دشواری پذیرش مسئولیت فردی موجب پیدایش فرد معیوب می‌شود. فردی که خواستار ایجاد جامعه‌ای محدود و اجبارآمیز است که در آن جایی برای پذیرش مسئولیت فردی و فردیت باقی نمی‌ماند. با زوال فردیت فضای لازم برای اجتماع مدنی هرچه تنگ‌تر می‌شود. فرد معیوب خود محصول فرایند اولیه عقل‌گرایی است؛ و در مراحل بعدی به ضد فرد بدل می‌شود. ضد فرد شخصیت مقابل فرد است. فرد به مفهومی که دست‌آورد روشنگری و مدرنیته به‌شمار می‌رفته است. چنان‌که دیده‌ایم، ضد فرد، تفاوت‌های فردی را بر نمی‌تابد؛ و رهایی خود را در جماعتی می‌جوید که در آن فرقی میان افراد نباشد. با گذار از اجتماع مدنی به اجتماع متعهد، از فرد به ضد فرد می‌رسیم. ضد فرد ماده خام دولت مدرن در اشکال مختلف آن، از فاشیسم تا دولت رفاهی، بوده است.

اوکشات راه‌گریز از این وضع ناخوشایند را در بازگشت به حکومت محدود و کوچک می‌بیند. به نظر او کار حکومت تحمیل عقیده بر شهروندان و هدایت و آموزش یا تأمین سعادت آنان یا تحریک ایشان به عمل جمعی یا نصیحت برای جلوگیری از کشمکش‌های اجتناب‌ناپذیر نیست. کار حکومت فقط اجرای قواعدی است که بازیگران پذیرفته‌اند. حکومت باید مثل رئیس جلسه بر بحث میان اعضا بر طبق قواعد پذیرفته‌شده نظارت کند و خود از ورود به بحث بپرهیزد. شرط اصلی تحقق آزادی پراکندگی و عدم تمرکز قدرت سیاسی است؛ و همه لوازم اساسی دموکراسی و لیبرالیسم از تفکیک دین از دولت و مالکیت خصوصی گرفته تا استقلال قوه قضائیه و حکومت پارلمانی از اجزای این اصل اساسی است. در دولت به مفهوم اجتماع مدنی قواعد حاکم غیرابزاری است، یعنی متضمن طرح و هدفی معین نیست؛ بلکه فقط تحقق اهداف و طرح‌های خصوصی افراد را تضمین می‌کند. تنها در این صورت فردیت و خودمختاری فردی ممکن می‌گردد. بدین سان قواعد غیرابزارگرایانه و فردیت و پراکندگی قدرت مبانی اساسی دولت به‌منزله اجتماع مدنی است.

بر پایه همین ملاحظات، اوکشات در کتاب درباب رفتار انسان دو نوع نظم سیاسی را از هم تمیز داده است: یکی، نظم قانون‌مدار^۱، که مبتنی بر قواعد و قوانین غیرابزارگرایانه

1. nomocratic

است؛ و دیگری، نظم غایت‌مدار^۱، که در آن سلسله مراتبی از اهداف و در رأس آن‌ها غایتی برتر وجود دارد و جامعه و دولت در پی تحقق بخشیدن بدان‌اند. این دو اجتماع مدنی و سیاسی در مقابل یکدیگر قرار دارند. نظم قانون‌مدار پایهٔ اجتماع مدنی است و نظم غایت‌مدار اساس اجتماع متعهد.

خلاصه

مفهوم اجتماع مدنی در اندیشهٔ اوکشات مظهر عالی اخلاق فردیت است که مهم‌ترین دست‌آورد تمدن غرب به‌شمار می‌رود. اجتماع مدنی در اندیشهٔ اوکشات تصویر جامعه‌ای است توسعه‌یافته‌تر، هرچند خود میراث تمدن غربی است. اما در غرب تحقق اجتماع مدنی با مانعی عمده مواجه شده است که همان اجتماع متعهد عقل‌گراست. در تمدن غربی در ادوار اخیر اخلاق فردیت، که بنیاد اجتماع مدنی است، سست شده و به جای آن ضد فردیت پدید آمده‌است. یکی از عوامل این بیماری سلطهٔ عقل نظری است؛ و ریشه‌های این نوع عقل‌گرایی بسیار کهنه و دیرینه است. بنابراین امیدی به تحول و رهایی فوری و زودهنگام نیست. ما اکنون حتی به حوزه‌های عملی زندگی از چشم‌انداز عقل نظری می‌نگریم؛ و بدین سان تباهی دو چندان می‌شود. باید به جست‌وجوی منابع دست‌نخوردهٔ سنت و هنر و عمل غیر عقلی برآمد، هرچند سلطهٔ عقل‌گرایی وجود چنین منابعی را تقریباً ناممکن ساخته‌است. آنچه از زندگی سنتی، یعنی زندگی عملی رهیده از بند عقل‌گرایی نظری باقی مانده است، می‌تواند در تغییر وضع به سوی پیدایش اجتماع مدنی سودمند افتد. اما آیندهٔ محصول تحول در شیوهٔ زیست ماست نه دگرگونی در شیوهٔ فکر ما؛ و البته سلطهٔ سراسری عقل‌گرایی چنین تحولی را بسیار دشوار می‌سازد.

سازش‌ها و ستیزه‌های مذهب و مدرنیته در غرب

در نخستین دهه‌های سده بیستم احساس بحران در مدرنیته اروپایی رواجی چشم‌گیر یافت؛ به ویژه جنگ جهانی اول تصور خدشه‌پذیری تمدن اروپایی را نخستین بار در سطحی گسترده به وجود آورد و موجب بحرانی عمیق در فرهنگ اروپایی شد. پل والر^۱ (۱۸۷۱-۱۹۴۵)، ادیب و اندیشمند فرانسوی، در سال ۱۹۱۹ ندا سرداد که «ما تمدن‌های اخیر هم اکنون می‌دانیم که فناپذیریم.» وی بحران تمدن غرب را در فقدان نظامی مشخص برای زیستن و اندیشیدن می‌دید. در همان دوران، تی. اس. الیوت، شاعر معروف امریکایی، ظهور انسان میان‌تهی را ویژگی مهم عصر خویش می‌خواند. دبلیو. اچ. آدن^۲ (۱۹۰۷-۱۹۷۳)، شاعر انگلیسی، در اثر معروف خود تحت عنوان عصر اضطراب^۳ از تنهایی ارواح بیمار و زندگی بی‌هدف و بی‌معنا در عصر مدرن سخن می‌گفت. اگزستانسیالیسم، که خود در چنین وضعی تکون یافت، اضطراب انسان مدرن را نتیجه آگاهی از زیستن در جهانی پوچ و بی‌معنا می‌دانست. با انکار وجود خدا اضطرابی عمیق دامن‌گیر آدمی می‌شد و انسان خود به تنهایی موجد معنا و ارزش به‌شمار می‌رفت. اندیشه مرگ خدا و عقل و علم و تاریخ و ترقی سرچشمه اضطراب عصر مدرن بود. آرتور کستلر می‌گفت: «انسان قرن بیستم بیماری سیاسی است که هیچ پاسخی برای مسئله معنای زندگی ندارد.» نقادان مدرنیته از بی‌اعتمادی به علم سخن می‌گفتند. به نظر آنان علم

1. Paul Valéry

2. W. H. Auden

3. Age of Anxiety

نهایتاً به فن‌آوری جنگی بدل می‌شد و ماشین را بر انسان مسلط می‌ساخت. از دید آنان علم نمی‌توانست کارویژه‌های مذهبی را که از دست رفته بود، ایفا کند. ویلیام اینگ^۱ (۱۸۶۰-۱۹۵۴) سرپرست کلیسای اعظم سن پل در لندن، اندیشه ترقی را خرافه‌مدرن می‌خواند. در چنین وضعی، در حوزه اندیشه مذهبی نیز تحولاتی چشمگیر رخ نمود. بسیاری از متألهان و اندیشمندان مذهبی اروپا، در واکنش به تحولات سده بیستم، عصر مدرن را عصر اضطراب و بی‌معنایی و فروپاشی ارزش‌ها وصف می‌کردند؛ و در پی پاسخ‌گویی به مسئله خلأ معنوی در این عصر و بازاندیشی در رابطه دین و دنیا بودند. در این میان، از سویی کوشش‌هایی برای احیای الهیات ماقبل‌مدرن صورت می‌گرفت؛ و از سوی دیگر با در نظر گرفتن وضع مدرنیته، پاسخ‌هایی برای مسائل عصر نو از دیدگاه مذهبی جست‌وجو می‌شد.

الهیات مسیحی در قرن بیستم شاهد تحولاتی عمیق بوده و دیدگاه‌های متفاوت در آن پیدا شده است. همه این دیدگاه‌ها به نحوی به تحولات عمده عصر مدرن، از رنسانس و روشنگری و انقلاب فرانسه گرفته تا انقلاب صنعتی و ظهور علوم مدرن و فن‌آوری جدید و لیبرالیسم و دموکراسی، واکنش نشان می‌دهند. به‌طور کلی پنج دیدگاه عمده در این میان قابل تشخیص است:

۱. برخی از متألهان و اندیشمندان مذهبی در قرن بیستم صرفاً در پی تکرار الهیات قدیم و توضیح جهان برحسب آن، بدون توجه به تحولات و مسائل دوران مدرن، بوده‌اند. چون این دیدگاه صرفاً مذهبی است، از بحث ما خارج است.
۲. برخی دیگر برآنند که مذهب اساس و بنیاد تقلیل‌ناپذیر است و باید کل واقعیت جهان را برحسب آن فهمید. از این رو مسیحیت باید با مسائل جهان مدرن نیز جدی برخورد کند. اما این دسته از متألهان نهایتاً با نفی مفاهیم اساسی مدرنیته و عرضه چارچوبی مذهبی بر اساس مسیحیت به مدرنیته پاسخ می‌گویند. با توجه به اهمیت این دیدگاه در بحث، مواضع یکی از مهم‌ترین نمایندگان آن، یعنی کارل بارت^۲ (۱۸۸۶-۱۹۶۸) را بررسی می‌کنیم.
۳. گروهی دیگر از اندیشمندان مذهبی بر ضرورت گفت‌وگوی ایمان و فهم مذهبی با مدرنیته تأکید می‌کنند؛ لیکن در پی ادغام آن دو در یکدیگر نیستند، یعنی نه مدرنیته را برحسب مفاهیم مسیحیت تعبیر می‌کنند و نه مسیحیت را برحسب مفاهیم مدرن.

1. William Ralph Inge

2. Karl Barth

روی هم‌رفته این گروه در صدد بازسازی تعالیم مسیحی در گفت‌وگو با فلسفه‌های مدرن‌اند؛ و مسائل دنیای مدرن را از طریق تعبیر نمادهای مسیحی پاسخ می‌دهند. مهم‌ترین نماینده این دیدگاه پل تیلیخ^۱ (۱۸۸۶-۱۹۶۵) است که خلاصه‌ای از آراء او را در این جا می‌آوریم.

۴. گروهی دیگر با کاربرد یکی از فلسفه‌های مدرن در پی پیوند زدن فهم مسیحی با فهم مدرن‌اند. به عبارت دیگر، خواهان تعبیر مجدد و مستمر مسیحیت برحسب علایق و مسائل مدرن‌اند و دیدگاه‌هایی چون اگزستانسیالیسم، هرمنیوتیک یا نگرش تاریخی را در تعبیر متون مذهبی به کار می‌برند. از این گروه به بررسی مواضع ادوارد اسکلییکس^۲ (۱۹۱۴ -) می‌پردازیم.

۵. سرانجام، گروهی دیگر اساساً بر فلسفه‌های مدرن و سکیولار تکیه می‌کنند و مسیحیت را تنها در صورت هماهنگی با آن فلسفه‌ها معتبر می‌شمارند. به عبارت دیگر درباره مسیحیت برحسب ملاک‌های بیرونی داوری می‌کنند. با توجه به این که بحث ما درباره واکنش‌های مذهبی به مدرنیته است، چنین دیدگاهی از حوزه این بحث خارج می‌شود.

به‌طور کلی اختلاف اساسی میان مواضع مورد بحث در این جا بر سر مسائلی چون شیوه واکنش به مدرنیته، ماهیت مذهب و الهیات، سرشت مدرنیته، و اهمیت مسیحیت برای بررسی مسائل عصر جدید است. همه این مواضع تحولات عصر مدرن را به نحوی در نظر می‌گیرند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند؛ و بنابراین کاملاً سستی نیستند.

کارل بارت

کارل بارت، متأله سوییسی، از بزرگ‌ترین اندیشمندان مذهبی قرن بیستم و رهبر جنبش نارتودوکسی در مذهب پروتستان بود. در خانواده‌ای روحانی و دانشگاهی زاده شد؛ و در دانشگاه‌های برلین و توبینگن^۳ و ماربورگ الهیات خواند. در سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۳ به تدریس در دانشگاه‌های گاتینگن^۴ و مونستر^۵ و بن فراخوانده شد. بارت در دوران

1. Paul Tillich

2. Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx

3. Tübingen

4. Göttingen

5. Münster

سلطه نازی‌ها از رهبران مقاومت مذهبی در مقابل کوشش دولت هیتلر برای تسلط بر کلیسای آلمان بود؛ و به همین دلیل در سال ۱۹۳۵ از تدریس منع شد. پس از آن به موطن خود بازگشت و تا پایان عمر در آن‌جا به سربرد. بارت در این دوران پیشوای روحانی شهر سیفویل^۱ در سوئیس بود؛ و عمده آثار خود را در همین دوران نوشت. آثار اصلی او عبارت است از: نامه به رومیان^۲ (۱۹۱۹)؛ کلام خداوند و کلام انسان^۳ (۱۹۲۸)؛ جزییات کلیسا^۴ (۱۹۳۲-۱۹۶۷) در یازده جلد؛ الهیات پروتستان در قرن نوزدهم^۵؛ جامعه، دولت و کلیسا^۶ (۱۹۶۰)؛ انسانیت خداوند^۷ (۱۹۶۰).

در تعبیر آراء بارت اختلاف نظر بسیار پدید آمده است. برخی اندیشه‌های او را واکنشی محافظه کارانه به مدرنیته و او را مرتجمی مذهبی می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر اندیشه او را پست مدرن می‌انگارند و او را یگانه نماینده پست مدرنیسم در الهیات می‌دانند. طبعاً این نوع اندیشه‌ها، چنان که در حوزه‌های غیردینی هم دیده‌ایم، پیچیده‌اند و از چشم‌اندازی مدرن به مذهب و سنت می‌نگرند. بارت می‌کوشد مدرنیته و روشنگری را بفهمد و در برابر آن‌ها موضعی خاص بگیرد؛ و طبیعی است که در این کار از حدود مدرنیته فراتر رود. به نظر او مدرنیته و روشنگری در اوج تکامل، یعنی در اوایل سده نوزدهم، مذهب را دست‌کم در بین سرامدان فکری اروپا کاملاً تضعیف و بی‌اعتبار کرده بود. بنابراین هدف اصلی او احیای قدرت مسیحیت از لحاظ فکری بود، لیکن این کار را با عنایت به واقعیات و حقایق روشنگری و مدرنیته انجام داد. پس به‌طور کلی می‌توان گفت که مدرنیته خود حدود و اهداف الهیات مدرن مسیحی را تعیین کرده است.

به نظر بارت روشنگری موجب ظهور انسان مطلق‌گرا شد؛ و اعلامیه استقلال سوژه انسانی بود؛ به این معنا که انسان مدرن از همه چیز، جز ایمان به عقل خود، استقلال یافت. انسان مدرن با مستقل شدن از خداوند قدرت خود را کشف می‌کند. تردید در همه ظواهر حقیقت، به ویژه شک در خداوند به منزله تثلیث و در وحی و مفهوم گناه اولیه، شرط این استقلال است.

از دیدگاه بارت دریافت مدرنیته و روشنگری از مفهوم آزادی عین فهم اندیشه سنتی

1. Safenwil

2. *The Epistle to the Romans*

3. *The Word of God and the Word of Man*

4. *Church Dogmatics*

5. *Protestant Theology in the 19th Century*

6. *Community, State and Church*

7. *The Humanity of God*

مسیحی از مفهوم گناه بود. سوژه خودمختار همان انسان در خود فروبسته جنبش اصلاح دین است که خداوندگار و داور نیک و بد خویش است. بدین سان در دریافت روشنگری از سوژه خودمختار انسانیت با الوهیت یکی شد. در این میان، تحول عمده‌ای که در مسیحیت روی داد این بود که دیگر «انسان برای خدا نبود، بلکه خدا برای انسان بود.» حمله به این درک نو و مدرن از مسیحیت، که در قرن نوزدهم پیدا شد، از اهداف اصلی بارت بود. مهم‌ترین نماینده این فهم در آن قرن اشلایرماخر^۱ بود، که بارت شدیداً به او حمله کرده است. احیای الهیات مسیحی در آلمان در سده نوزدهم، پس از ضربات سهمگینی که روشنگری بدان وارد آورده بود، مرهون اهتمام اشلایرماخر بود. در واقع تعبیر او از مسیحیت انسان محور بود. برطبق آن، مذهب جزئی از زندگی کامل فرد تلقی می‌شد و برای انسان ضرورت داشت، زیرا موجب یگانگی اجزای ذهن او می‌گردید. به عبارت دیگر برطبق این تعبیر، مذهب برای خودسازی فرد ضروری است و به حیات وی معنا می‌بخشد. به این ترتیب تعبیر اشلایرماخر از مذهب مدرنیستی بود، یعنی اول هستی انسان را بررسی می‌کرد تا بعداً درباره نقش خدا در آن تفحص کند. اما بارت نخست هستی مسیح را بررسی می‌کند و بعداً جایگاه انسان را در آن باز می‌یابد. در تعبیر اشلایرماخر مذهب اساساً عمل اخلاقی شمرده می‌شود و مسیح در زندگی فرد وارد می‌شود تا بر هستی اخلاقی او اثر بگذارد. همچنین مسیح، به منزله موجودی تاریخی، به تجربه مذهبی انسان غنا می‌بخشد. به عبارت دیگر، مسیح نیز متعلق به تاریخ گذشته است و کتاب مقدس میانجی انسان با اوست. به طور کلی به نظر بارت، الهیات مدرنیستی قرن نوزدهم مذهب را کلاً پای‌مال می‌کند، زیرا انسان محور است نه خدا محور؛ و این تعبیر تحت تأثیر فلسفه اخلاقی کانت پدید آمده است. اندیشه روشنگری در نزد کانت، به منزله رهایی انسان از قیومت و رسیدن وی به بلوغ، زیربنای چنان تعبیری است. مذهب رایج در عصر مدرن، یعنی الهیات لیبرال قرن نوزدهم، می‌کوشد که خدا را برای اهداف انسان بپذیرد و به کار ببرد. مسیح هم در این دریافت فقط واسطه‌ای است میان انسان و خدا. اما از دیدگاه بارت استفاده از خدا برای مقاصد انسانی به معنای انکار تمامیت خداست. در آن تعبیر، ما صرفاً به یاری خداوند نیاز داریم. اما بارت در صدد است به جای معنای انسانی و تاریخی ایمان، به معنای کلی آن در کتاب مقدس بازگردد و بدین وسیله به دریافت‌های مدرن از مسیحیت حمله می‌کند. به نظر او انجیل نه درباره مذهب آدمیان، بلکه معطوف

1. Friedrich (Ernst Daniel) Schleiermacher

به چیزی مبهم به نام سلطنت الهی است. وی در انجیل جهان غریب تازه‌ای را کشف می‌کند که در مقابل جهان واقعی قرار دارد. به عبارت دیگر از نظر بارت، مسئله اصلی تفاوت کیفی بی‌نهایت میان زمان و ابدیت است. تماس زمان و ابدیت همچون تماس دایره با خط مماس بر محیط آن است، اما این خط مماس هیچ جایی را در دایره اشغال نمی‌کند. به نظر بارت نقطه مماس ابدیت با دایره زمان همان مرگ است و مسیح روی آن خط ایستاده است.

این شکل اولیه در الهیات بارت باب سخن گفتن درباره خدا و مسیح در تاریخ و جهان را می‌بست، یعنی دیگر نمی‌شد از مسیح تاریخی سخن گفت. بعلاوه این دیدگاه قابل مشاجره هم نبود؛ و به همین دلیل، پیروان بارت برای رهایی از این بن بست هریک راهی خاص برگزیدند. اما بارت در آثار متأخر خود این بن بست را گشود و مسیح را در مرکز تاریخ قرار داد. در این دیدگاه، مسیح به منزله عالی‌ترین موجود حاضر بر خط ابدیت و مرگ منجی انسان است. مسیح در مرکز همه چیز قرار دارد. به جای انسان عصر روشنگری، که سوژه‌ای خودمختار و آزاد تلقی می‌شد، عیسی مسیح قرار می‌گیرد؛ و در نتیجه، تعبیری خدامحور از جهان و تاریخ جانشین تعبیری ابزاری و انسان محور می‌شود. زمان و ابدیت بدون پیوند با هم پیوند می‌یابند. خط مرگ فاصل میان خدا و انسان نیست، بلکه صرفاً تعیین‌کننده وجود یک موجود، یعنی مسیح، است. پس جدایی زمان و ابدیت به این معنا نیست که نمی‌توان به خداوند اندیشید، بلکه خدایشاپیش در زمان هست؛ و بنابراین تفاوت کیفی بی‌نهایت میان خدا و انسان به معنای فاصله نیست، بلکه این تفاوت تشکیل‌دهنده حقیقت مسیح است. خداوند جهان را برای امکان عدالت و عشق و جز آن نیافریده است، بلکه آن را آفریده تا عیسی مسیح موجود باشد. به این طریق، خداوند در ازل خواست تا با انسان یکی باشد؛ و با مسیح خدایی خود را انتخاب کرد. وجود خدا جز تصمیم‌گیری خدا نیست.

به‌طور کلی الهیات بارت، برخلاف الهیات لیبرال قرن نوزدهم که مبتنی بر مابعدالطبیعه مکانیکی عصر مدرن بود، بر مابعدالطبیعه‌ای مسیح‌محور استوار است. اما وی در آثار متأخر خود پا را از این نیز فراتر گذاشت. چنان که دیدیم، از آن جا که نقد روشنگری بر مذهب ادعای الهیات درباره عقلانیت را درهم شکسته و پشتوانه‌های اعتبار احکام مذهبی را از بین برده بود؛ اشلایرماخر کوشید تا با تحلیل وجودی انسان پشتوانه دیگری برای آن در علایق انسان بیابد. اما بارت، بر طبق آنچه گفته شد، پشتوانه‌های اشلایرماخر را نیز درهم شکست؛ و نشان داد که هیچ گونه عقلانیتی پشتوانه مسیحیت نیست. حال کوشش فکری تازه او آن بود که نشان دهد ادعای مدرنیته درباره عقلانیت نیز خود مورد پرسش

است: چرا دین باید پشتوانه‌های عقلانیت خود را در تحلیل‌های ماقبل دینی بجوید؟ به عبارت دیگر چرا گفتمان مسیحیت باید اعتبار ادراکی خود را در گفتمانی درباره جهان بیابد؟ چرا نباید علم و مدرنیته پشتوانه‌های عقلانیت خود را در مسیحیت بجویند؟ به نظر بارت، احکام و گزاره‌های دینی انسجام درونی خاص خود را دارند و اثبات عقلانیت آن‌ها مستلزم تفحص در این انسجام درونی است. بعلاوه، این احکام آزادانه و بوالهوسانه ساخته نشده است؛ و کل این نظام احکام می‌باید خود حاوی معرفت به جان باشد؛ زیرا اگر آن نظام احکام کلاً درست و یقینی باشد - در آن صورت، همه چیز در دامن دین قرار می‌گیرد.

به‌طور کلی بارت بر تعبیر مدرنیستی از الهیات مسیحی لیبرال در قرن نوزدهم از دیدگاه مابعدالطبیعه مسیحی حمله کرد؛ و به‌جای تعبیر ابزار و انسان محور آن از مذهب، که متأثر از علایق مدرنیته بود، تعبیری خدامحور عرضه کرد. از جنبه تاریخی، وی تصور می‌کرد که فرهنگ بورژوازی غرب، که زیربنای الهیات مدرن را تشکیل می‌داد، در حال فروپاشی است و بنابراین خود آن الهیات هم دیگر توان بقا ندارد.

پل تیلیخ

پل تیلیخ متاله پروتستان آلمانی در خانواده‌ای لوتری و محافظه‌کار زاده شد. در دانشگاه‌های برلین و توینگن درس خواند؛ و در سال ۱۹۱۰ رساله دکتری خود را درباره فریدریش شلینگ^۱ نوشت. در جنگ جهانی اول کشیش نیروهای زمینی بود؛ و در آن دوران به واسطه مصاحبت با مردم مصیبت‌دیده گرایش‌هایی بدینانه پیدا کرد. وی تحول درونی خود در این دوران را انعکاسی از تحول اساسی در تمدن غرب می‌دانست. پس از جنگ، در دانشگاه برلین به تدریس پرداخت؛ و بعدها استاد فلسفه دانشگاه فرانکفورت شد. در اوایل دهه ۱۹۳۰ به نشر مطالبی برضد نازیسم پرداخت. در نتیجه، در سال ۱۹۳۳ از کار دانشگاهی معلق شد و همراه با خانواده خود از آلمان به امریکا گریخت و در «مدرسه الهیات»^۲ نیویورک به تدریس پرداخت. تیلیخ در سال ۱۹۲۶ شرح زندگی خود را در کتابی تحت عنوان بر روی مرز^۳ ۱۹۶۶ آورد؛ و در سال

1. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 2. Union Theological Seminary

3. *On the Boundary*

۱۹۴۸ مجموعه‌ای از درس‌های خود را تحت عنوان بنیادهای لرزان^۱ منتشر کرد. در سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۳ اثر عمده سه جلدی خود را تحت عنوان منظومه الهیات^۲ نوشت و به واسطه آن شهرت بسیار پیدا کرد. در همان سال‌ها در دانشگاه‌های هاروارد و شیکاگو تدریس می‌کرد. دیگر آثار عمده او عبارت است از: شجاعت بودن^۳ (۱۹۵۲)؛ هستی نو^۴ (۱۹۵۵)؛ الهیات فرهنگ^۵ (۱۹۵۹)؛ حال ابدی^۶ (۱۹۶۳). تبلیغ سخت تحت تأثیر اندیشه‌های نیچه و کی‌یرگارد و هایدگر بود؛ و شارحان آثارش الهیات وی را اگزیستانسیالیستی وصف کرده‌اند.

هدف اصلی تبلیغ ایجاد سازش میان ایمان مذهبی و فرهنگ مدرن بود؛ و می‌خواست بدین وسیله مسیحیت را برای مردمان شکاک عصر جدید باورکردنی سازد. به نظر او میان مذهب و فرهنگ پیوندی اساسی وجود دارد؛ و فرهنگ بی‌مذهب ممکن نیست. رابطه مذهب و فرهنگ مانند رابطه صورت و محتوا در هنر است. فرهنگ صورت و مذهب محتواست. وضع بشری همواره پرسش‌هایی برمی‌انگیزد که فرهنگ‌های آن‌ها را به شیوه‌های مختلف بیان می‌دارند و سنت‌های مذهبی گوناگون پاسخ‌های متفاوت به آن‌ها می‌دهند. تبلیغ پرسش‌های عمده‌ای را که فرهنگ مدرن برانگیخته است با نمادهای مذهبی پاسخ می‌دهد. وی پنج سؤال اساسی در فرهنگ مدرن می‌یابد: پرسش اول این است که چگونه می‌توان به مسئله فناپذیری پاسخ داد و در مقابل آن مقاومت کرد؟ تبلیغ پاسخ آن را در نماد خداوند آفریدگار می‌یابد؛ سؤال دوم این است که چگونه می‌توان هر حقیقت مهمی را به یقین شناخت؟ پاسخ این پرسش در نماد لوگوس^۷ جست‌وجو می‌شود؛ پرسش سوم این‌که چگونه می‌توان با مسئله بنیادین بیگانگی کنار آمد؟ جواب در نماد مسیح یافته می‌شود؛ سؤال چهارم این‌که با توجه به ابهام اساسی اخلاق و مذهب و فرهنگ، چگونه ممکن است زندگی انسان اصیل و معتبر باشد؟ مسئله ابهام بدین معنا در نماد روح پاسخ می‌یابد؛ و سرانجام پرسش آخر درباره معنا و مفهوم تاریخ است که پاسخ آن در نماد سلطنت الهی است.

دو پرسش نخست (فناپذیری و شناخت یقینی حقیقت) — روی هم با مسئله طبیعت

1. *The Shaking of Foundations*

2. *Systematic Theology*

3. *The Courage to Be*

پل تیلیش، شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهادپور، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶).

4. *The New Being*

5. *Theology of Culture*

6. *The Eternal Now*

7. *Logos*

ذات بشر سروکار دارد. انسان به منزله موجودی بالفعل اولاً، مجموعه‌ای از اجزا و ثانیاً، جزئی از مجموعه‌های بزرگ‌تر و ثالثاً، متاهی و فناپذیر است؛ یعنی همواره در معرض گسیختگی درونی و گسیختگی از مجموعه‌های بیرونی قرار دارد. پرسش اول به انسان در مقام موجود و مخلوق مربوط می‌شود و پرسش دوم به انسان در مقام داننده و شناسنده. انسان به منزله مخلوق متاهی است و گه‌گاه خود را مغلوب بی‌معنایی و اندیشه مرگ می‌یابد. به عبارت دیگر وجود انسان را همواره نیستی و عدم تهدید می‌کند. با این حال، انسان همیشه در مقابل این تهدید مقاومت می‌کند. اما این قدرت مقاومت را از کجا به دست می‌آورد؟ از دیدگاه هستی‌شناسی، انسان محدود و فناپذیر و متاهی و مورد تهدید نیستی و مرگ است؛ لیکن خود سرچشمه مقاومت در برابر این تهدید نیست. بودن متاهی بودن است. بازتاب چنین بودنی در زندگی اجتماعی فرد تعارضاتی برمی‌انگیزد، که مظاهر تعارض میان بودن و نبودن است. انسان در همه فعالیت‌های خود باید اولاً، میان فردیت خود (خودبودن) و مشارکت در جامعه (خود نبودن) و ثانیاً، بین حرکت یا خلاقیت (خودبودن) و نظم و قاعده (خود نبودن) و ثالثاً، میان آزادی (خود بودن) و سرنوشت (خود نبودن) تعادل ایجاد کند. دستیابی به این تعادل مستلزم مقاومت در مقابل تهدید نیستی است؛ و انسان به هر حال در برابر این تهدید فرو نمی‌پاشد. اما این قدرت مقاومت، به نظر تبلیغ، در انسان ریشه ندارد؛ بلکه ناشی از خداست. به عبارت دیگر، نماد خداوند آفریدگار در مسیحیت یگانه پاسخ ممکن به تهدید انسان از جانب عدم است. حکایات مذهبی از حضور خداوند در جهان سخن می‌گویند. پس قدرت هستی، یعنی خداوند، همواره حاضر است و به هستی ما در مقابل تهدید نیستی مبنا و اساس می‌بخشد. نمادهای مسیحیت درباره خداوند بر جاودانگی و خلاقیت و در عین حال، فهم‌ناپذیری خداوند تأکید می‌کنند. قدرت هستی عنصری در ساختار هستی انسان یا کل ساختار هستی او نیست، موجودی برتر هم نیست؛ زیرا هر موجودی متاهی است. این قدرت قدسی است، یعنی ناهمیدنی و توضیح‌ناپذیر است.

در خصوص پرسش مربوط به امکان شناخت حقایقی که برای انسان مهم است تبلیغ نخست ماهیت شناخت را توضیح می‌دهد. در دریافت او شناخت متضمن کل روابط انسان با جهان است. به عبارت دیگر، شناخت نه تنها دریافت‌کننده بلکه شکل‌دهنده است. ساختار ذهن انسان دارای توانایی شناخت به این معناست. انسان، در مقابل عقل‌ابزاری، برخوردار از عقل هستی‌شناختی است. با این حال، کوشش او برای فهم واقعیت و شکل دادن به آن (شناخت) همواره در معرض تهدید بی‌معنایی و عدم قطعیت است؛ و با این

همه، البته باز همواره توشه‌ای از شناخت و دانش فراهم می‌آورد و با آن زندگی می‌کند. به عبارت دیگر درمقابل تهدید بی‌معنایی مقاومت می‌کند. علت آن‌که کوشش‌های ما برای شناخت با تهدید مواجه می‌شود آن است که عقل هستی‌شناختی ما متناهی است. فهم عقلانی انسان از جهان با سه تعارض اصلی مواجه می‌شود: اولاً، چنین فهمی هم متضمن عناصر منطقی است و هم عاطفی؛ و این دو اغلب با هم تعارض می‌یابند. ثانیاً، شناخت عقلانی جهان در عین حال متضمن ابعادی ایستا و پویاست که با هم در تعارض قرار می‌گیرند. این تعارض به صورت تعارض مطلق‌گرایی با نسبی‌گرایی نمودار می‌شود. هدف واقعی شناخت آن است که مطلق و نسبی گردد هم آیند. ثالثاً، شناخت متضمن تعارض میان تکیه بر خود، به‌منزله آخرین حجت در شناخت، و تکیه بر دیگری (مثلاً بر سنت یا مراجع و ملاک‌های بیرونی) است. دیگری دربرگیرنده معیارهای غایی حقیقت و زیبایی و خیر است. حضور این معیارها به معنای حضور قدرت هستی است؛ اما چون انسان از این قدرت غافل است، همواره میان آن دو بعد سرگردان است. رفع تعارض خود با دیگری در شناخت مستلزم ترکیب ملاک‌های بیرونی با نظر خود و درونی کردن آن‌هاست. به‌طور کلی معنابخشی به زندگی نیازمند معرفتی است که هم منطقی و هم عاطفی، هم مطلق و هم نسبی، هم در ما و هم بیرون از ما باشد.

تیلیخ پاسخ پرسش معرفت‌شناختی انسان را در مسیح به‌منزله نماد لوگوس (کلمه خدا یا عقل کل) بازمی‌جوید. مسیح به این عنوان علایق غایی انسان را بازمی‌نماید و به معنای بنیاد می‌بخشد. وحی و معجزه دو عامل اصلی و مکمل برای معنابخشی است. از طریق وحی و معجزه مبنای معنا در زندگی خود را بر افراد آشکار می‌سازد. عیسی خود معجزه اصلی مسیحیت بود؛ و مبنای معنا را به زندگی پیروان خود عطا کرد. به‌نظر تیلیخ مبنای معنا ممکن است مستمراً در عقل هستی‌شناس ما حاضر باشد، لیکن بدون وحی از آن آگاه نخواهیم شد. حضور جسمانی مسیح خود آگاهی درباره حضور مبنای معنا را ممکن می‌سازد. مبنای معنا، همچون قدرت هستی در بحث پیشین، رازی ناگشودنی است؛ و نباید آن را با واسطه، یعنی مسیح، اشتباه کرد. مسیح فقط واسطه مبنای معناست نه عین آن. از طریق مسیح فقط واقعیت آن راز آشکار می‌شود. پس به‌طور کلی مسیح به‌منزله سمبل لوگوس پاسخ‌گوی مشکلات شناخت است و تعارض بُعد منطقی با عاطفی و مطلق با نسبی و در خود با بیرون از خود معرفت را حل می‌کند.

پرسش سوم، یعنی پرسش از بیگانگی انسان، به سرشت ذاتی انسان مربوط می‌شود. وجود به معنای بیرون‌بودن از نبودن است؛ و این نبودن همان توان بالقوه و امکان بودن

ماست، یعنی سرشت ذاتی ماست. بودن به معنای فاصله داشتن و بیگانه بودن از ذات ماست. وضع وجودی انسان عین بیگانگی از قدرت بودن است. چنان که در پرسش اول دیدیم، انسان را نیستی تهدید می‌کند؛ و در این جا آن تهدید عملی می‌گردد. در نتیجه، رابطه انسان با خود و دیگران و جهان همواره مختل و گسسته است. این وضع در انسان به صورت تنهایی و بی‌معنایی ظاهر می‌شود. نمادهای هبوط و گناه در مسیحیت مظهر این حال است و حاکی از آن که گذار از ذات به وجود و اختلال وجودی نتیجه آزادی و سرنوشت ماست. این گذار غیرطبیعی و غیرعقلانی گسستی است که آزادی ما ایجاد می‌کند. گناه مظهر مسئولیت شخصی در این بیگانگی است، اما هبوط سرنوشت بشر است. به نظر تبلیغ پاسخ پرسش بیگانگی را باید در مسیح به منزله قدرت بودن جدید یافت. ملجأ انسان برای یافتن وجودی تازه مسیح است، که قدرت بودن را به سرشت متاهی انسان بازمی‌نماید. درمان بیگانگی وجودی انسان با سازش با قدرت بودن ممکن می‌شود؛ و در آن صورت، انسان با خود و دیگران سازش می‌یابد. مسیح قدرت معنارا می‌بخشد؛ و در نتیجه، انسان با رمزی که مبنای بودن است وحدت می‌یابد. اما این حال فقط لحظه‌ای دست می‌دهد، ولی اختلال وجودی انسان را از میان نمی‌برد. مسیح قدرت بودن تازه را در وضع تداوم بیگانگی انسان به او عطا می‌کند؛ اما حضور خدا یا قدرت بودن به هر حال توضیح‌ناپذیر است. خدا در وضع وجودی مختل ما شرکت می‌کند. تصلیب عیسی به معنای حضور خدا در متن بیگانگی عمیق انسان‌هاست. مسیح، به منزله انسان - خدا هم در معرض بیگانگی و اختلال وجودی است و هم قدرت بودن از طریق او به دیگران انتقال می‌یابد. وقتی اختلال وجودی در یک مورد (یعنی زندگی مسیح) مغلوب شود، پس به‌طور کلی مغلوب شدنی است.

دو پرسش آخر تبلیغ به فعلیت یا هستی بالفعل انسان، یعنی زندگی عینی و انضمامی او، مربوط می‌شود. فعلیت ترکیب انضمامی ذات و وجود یا بالفعل شدن ذات در وجود است. انسان بالفعل غیر از بعد جسمانی و مادی بعد روحی دارد؛ و روح وحدت قدرت حیات و معناست. به عبارت دیگر، روح توان تنظیم حیات جسمانی با اندیشه‌ها و غایات و معانی است. به این معنا، روح شامل عقل و عشق و شهوت است. هستی بالفعل انسان باید به سه کارویژه عمل کند: یکی، ایجاد همبستگی با خود حوزه اخلاق؛ دوم، خودسازی (حوزه فرهنگ)؛ و سوم، استعلا از خود (حوزه مذهب).

همبستگی با خود، حوزه اخلاق، سه جنبه دارد: یکی، همبستگی در خود، به این معنا که در زندگی اخلاقی خود باید همبسته و مرکز‌مند باشیم و بنابراین مسئول انتخاب غایات

مرکزی برای خودیم؛ دوم، حرکت به سوی تجربه جدید، به این معنا که هر زندگی اخلاقی همبسته‌ای به هر حال اساساً ابهام دارد. هر عمل اخلاقی اعمال دیگر را قربانی می‌کند یا به دیگران زیان می‌رساند. اما چون زندگی ما معطوف به همبستگی و مرکز‌مندی است، این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان به اخلاق عاری از ابهام رسید؟ و این بعد سوم، یعنی بازگشت به همبستگی با خویش است.

دومین کارویژه هستی بالفعل انسان خودسازی، حوزه فرهنگ، است. کار، تولید، ایجاد نماد، فرهنگ و هنر ما همگی بیانگر معنایی است که انسان با آن‌ها خود را می‌سازد و دگرگون می‌کند. اما در این جا هم ابهام هست، زیرا این مظاهر و نهادها هم زندگی جدیدی ایجاد می‌کنند و هم امکان زندگی‌های دیگر را سرکوب می‌کنند. پس این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان به فرهنگ خالی از ابهام رسید؟

کارویژه سوم استعلا از خود و حرکت به سوی تعالی است، که در حوزه مذهب قرار دارد. مذهب خود شامل دو حوزه قلبی، یعنی اخلاق و فرهنگ، است؛ زیرا زندگی اخلاقی و فرهنگی همواره تمایل به تعالی دارد. پس همه اعمال اخلاقی و فرهنگی بعد مذهبی دارد. اما کوشش برای استعلا از خود از طریق شعایر و نهادهای مذهبی نیز متضمن ابهام است، زیرا این شعایر و نهادها اموری متناهی‌اند که می‌خواهند نامتناهی را نشان دهند که هدف استعلا از انسان از خویش است. پس آن مظاهر نهایتاً مانع از تحقق خواست استعلا می‌شوند. بدین سان مذهب به طور کلی ابهام دارد؛ و سؤال این است که آیا می‌توان از طریق مذهبی بی‌ابهام به استعلا از خود رسید؟

تیلیخ پاسخ پرسش‌های مربوط به اخلاق و فرهنگ و مذهب ابهام‌آمیز را در نمادهای مسیحی حضور روح و سلطنت الهی می‌جوید. حضور روح نماد خداوند حاضر در حیات روحی انسان است. روح کامل‌ترین نماد خداوند است. خداوند به منزله روح (برخلاف خداوند به مثابه آفریدگار، یا مسیح به منزله قدرت نو) در واقعیت انضمامی حیات انسان حضور می‌یابد. هدف استعلا از خود رسیدن به حضور است؛ اما انسان خدا را در نمی‌یابد، بلکه نخست خدا انسان را در می‌یابد. و در نتیجه، انسان به زندگی بی‌ابهام می‌رسد. اما این تجربه نیز همواره منقطع است؛ و به هر حال سرشتی مرموز دارد. وصل حضور همواره در چارچوب جماعت روحانی صورت می‌گیرد. جماعت روحانی ضرورتاً کلیسا نیست، بلکه ساخت درونی همه گروه‌ها و جماعات مذهبی است. وقتی جماعت روحانی به این معنا حاصل شود، ابهام در استعلا از خود از میان می‌رود؛ و چون ابهام در حوزه اخلاق و فرهنگ نیز تابع ابهام در حوزه مذهب است، پس تجربه حضور روحانی، لحظه رفع ابهام

از آن دو حوزه نیز هست. به هر حال لحظات رفع ابهام گسیخته و تعارض آمیز است. هرچند در همه جوامع رخ می‌دهد.

آخرین پرسش، درباره امکان زندگی خالی از ابهام در تاریخ است، این که آیا تاریخ معنایی دارد؟ از دیدگاه تبلیغ تاریخ هم باید سه کارویژه مشابه داشته باشد: یکی، ایجاد همبستگی با خود، به این معنا که میان مردمان و گروه‌ها با نظم و عدالت هماهنگی ایجاد کند؛ دوم، خلق وضع بی‌ابهام، چون در این زمینه نیز ابهام پیش می‌آید؛ و سوم، این که نهایتاً به سوی تحقق بی‌ابهام توان بالقوه و ذات هستی از خود استعلا جوید. سلطنت خداوند پاسخ پرسش درباره امکان زندگی خالی از ابهام در تاریخ است. سلطنت الهی نماد حضور روح در تاریخ هر قوم و گروهی است و آنان را مرکز تاریخ می‌کند؛ و همین برهه خاص در تاریخ اهمیت کلی برای همه گروه‌های دیگر دارد، زیرا بیانگر غلبه بر ابهام در فعلیت هستی انسان است. تجربه همبستگی و خلاقیت و استعلائی خالی از ابهام در این دوره‌ها همان تجربه معناداری و جهت‌مندی تاریخ است. به سخن دیگر، سلطنت الهی بیانگر آن است که هدف درونی زمان برکشیدن متاهی به درون نامتاهی یا پیوستن زمان به ابدیت است. پس عنصر ذاتی هر وجودی باقی می‌ماند و زمان و زندگی متاهی در زندگی ابدی دخیل است. این فرایند کلی فقط از منظر خداوند مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر، همه چیز در خداوند رخ می‌دهد. حیات الهی به واسطه از خودیگانه شدن در وجود درگیر می‌شود؛ و سپس به هماهنگی با خود بازمی‌گردد و حوزه وجود و زمان را نیز در خود می‌گیرد.

بدین سان تبلیغ در پی آن است که اساسی‌ترین پرسش‌های بی‌جواب عصر مدرن، یعنی مسئله فناپذیری و امکان شناخت حقیقت و بیگانگی انسان و امکان زندگی اصیل و معناداری تاریخ، را با نمادهای مسیحیت پاسخ دهد. در اهمیت این پرسش‌ها و دغدغه‌های بنیادینی که برای انسان مدرن ایجاد می‌کنند تردیدی نیست، هرچند پاسخ‌های تبلیغ خود مستلزم ایمان به مذهب است. در واقع هدف اصلی او آن است که مسیحیت را با عمیق‌ترین علایق فکری و فرهنگی عصر مدرن پیوند دهد و برای آن‌ها پاسخ‌هایی در مذهب بیابد. از دیدگاه تبلیغ مهم‌ترین کارویژه مذهب در عصر مدرن مقابله با اضطراب فراگیری است که در بحران بی‌معنایی ریشه دارد. مشکل اصلی قرن بیستم اضطراب است که نتیجه از میان رفتن مرکزیت روحانی در عصر مدرن است.

تبلیغ در کتاب شجاعت بودن به تفصیل درباره عصر مدرن به منزله عصر اضطراب سخن گفته است. به نظر او امروزه اضطراب پدیده‌ای فراگیر است و نمادهای اضطراب در

همه‌جا پراکنده است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نیستی از سه جهت هستی انسان را تهدید می‌کند؛ و در نتیجه، سه‌نوع اضطراب پدید می‌آید. آن سه تهدید عبارت است از: مرگ، که انسان را از حیث وجودی تهدید می‌کند؛ بی‌معنایی، که انسان را از لحاظ روحی بیمناک می‌سازد؛ و احساس گناه، که انسان را از جنبه اخلاقی تهدید می‌کند. سه شکل اصلی اضطراب، یعنی اضطراب مرگ و بی‌معنایی و گناه، از این تهدیدات ناشی می‌شود. این اضطراب‌ها در هر سه شکل وجودی است، یعنی عوارض اشکال غیرعادی و بیمارگونه ذهن انسان نیست. هر یک از این انواع اضطراب در مرحله‌ای از تاریخ غرب ظاهر شده است: اضطراب مرگ در اواخر تمدن باستان غلبه یافت؛ اضطراب اخلاقی در پایان سده‌های میانه مسلط شد؛ و اضطراب روحی، یعنی بی‌معنایی، در عصر مدرن غلبه یافته است. علل اصلی اضطراب بی‌معنایی در عصر مدرن فروپاشی مطلق‌ها و ظهور لیبرالیسم و پیروزی تمدن صنعتی بوده است. از دیدگاه تیلیخ، در تحولات عظیم اضطراب فراگیر می‌شود و در دو شکل اصلی نمودار می‌گردد: یکی، اضطراب ناشی از محدودیت خفه‌کننده فضا، که احساس ناممکنی گریز و ترس از دردام‌افتادگی را به همراه می‌آورد؛ و دیگری، اضطراب ناشی از وسعت خوردکننده فضا، یعنی احساس درآفکندگی در فضایی بی‌کران و تهی و سیاه. انسان مدرن گرفتار هر دو این اضطراب‌ها شده است.

ادوارد اسکیلیکس

اسکیلیکس، متأله هلندی از فرقه دومینیکن، پس از جنگ جهانی اول در پاریس تحصیل کرد. با مرلوپونتی^۱ (۱۹۰۸-۱۹۶۱) و آلبر کامو^۲ (۱۹۱۳-۱۹۶۰) روابطی داشت و تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم بود. در سال ۱۹۵۷ استاد تاریخ الهیات دانشگاه نیمگن^۳ در هلند شد. نوشته‌های اولیه او بیش‌تر در زمینه مسیح‌شناسی و مراسم مقدس بود؛ اما در دوران دوم حیات فکری خود، از ۱۹۶۵ به بعد، به بررسی رابطه دین و دنیا روی آورد؛ و در این خصوص به مطالعه عمیق در هرمنیوتیک هایدگر و گادامر^۴ (۱۹۰۰-)، فلسفه زبان ویتگنشتاین، پدیدارشناسی، و نظریات انتقادی هورکهایمر^۵ (۱۸۹۵-۱۹۷۳) و هابرماس پرداخت. مهم‌ترین آثار او عبارت است از: خدا: آینده انسان (۱۹۶۸)؛ فهم

1. Maurice Merleau-Ponty

2. Albert Camus

3. Nijmegen

4. Hans Georg Gadamer

5. Max Horkheimer

ایمان (۱۹۶۸)؛ عیسی: آزمونی در مسیح‌شناسی^۱ (۱۹۷۹)؛ کلیسا با چهره‌ای انسانی^۲ (۱۹۸۶).

موضوع اصلی آثار اسکیلیکس رابطه‌ی دین و دنیا، رابطه‌ی زندگی مذهبی با زندگی به‌طور کلی، معنای رستگاری در جوامع سکیولار، و نقش فرجام‌شناسی دینی در فهم تاریخ بشر است. در آثار او مسیح به منزله‌ی پارادایم نوع بشر ظاهر می‌شود؛ پراکسیس عیسی پارادایم دست‌یابی به کمال انسانیت و راه برون‌رفت از درد و رنج جهان مدرن است. به‌طور کلی وی می‌کوشد میان مذهب و مدرنیته، در تجربه‌ی انسان و تاریخ انسان وحدت ایجاد کند و ایمان مسیحی را در قالبی فهمیدنی برای انسان مدرن عرضه دارد.

یکی از مهم‌ترین مفاهیم در الهیات اسکیلیکس نقش تجربه‌ی انسانی در اعتقاد دینی است. به نظر او تجربه‌ی انسانی در مقابل وحی و الهام الهی قرار نمی‌گیرد، بلکه راهی است که از طریق آن میان خدا و انسان رابطه برقرار می‌شود. منظور او از تجربه، کل ادراکات و اعمال و رخ‌دادهای انسانی است. بعلاوه، وحی و الهام الهی صرفاً کلمات و احکام خداوند نیست، بلکه خود در متن تجربه‌ی بشری رخ می‌دهد و با آن رابطه‌ای دیالکتیکی دارد. بنابراین تجربه‌ی انسانی پدیده‌ای بسیار پیچیده است. تجربه از طریق زبان افاده می‌شود، لیکن زبان و مفاهیم هیچ‌گاه کل تجربه را دربر نمی‌گیرد. تجربه مآلاً با مفاهیم و عقلانیت تسخیر نمی‌شود، هرچند عقلانیت و زبان برای فهم تجربه لازم است. تجربه‌ی انسانی حاوی رازی است که خود راهی به سوی معرفت است. اساس فهم خداوند در تجربه همین است. چون زبان و عقلانیت نمی‌تواند کل تجربه‌ی پیچیده‌ی انسانی را دریابد، هیچ چشم‌انداز بشری مطلق نیست. به همین سان موضع معرفتی کلیسا در مقایسه با ژرفنای رازآمیز تجربه‌ی انسان جزئی و نسبی از کاردرمی‌آید. از همین روست که بنا به نظر اسکیلیکس، برای تفسیر تاریخ و تجربه‌ی مسیحیت می‌توان از چارچوب‌های فلسفی مختلف استفاده کرد. پس معرفت کلاً چشم‌انداز است. به عبارت دیگر، هیچ زبان مطلقاً برای فهم راز هستی وجود ندارد.

اسکیلیکس همچنین با تأکید بر تجربه به این معنا، به انضمامی بودن تاریخ نیز توجه می‌کند. تاریخ همان تجربه‌ی انضمامی جامعه است که یک‌سره اهمیت مذهبی دارد. حال این تجربه‌ی انضمامی ممکن است با تعالیم انتزاعی کلیسا در تعارض قرار گیرد. در این صورت، تکلیف چیست؟ به نظر اسکیلیکس درستی ایمان فقط در نظر، یعنی در

1. *Jesus: An Experiment in Christology* 2. *The Church with a Human Face*

اصول انتزاعی، نیست؛ بلکه در دیالکتیکِ نظر و عمل است. وی این مفهوم را ارتوپراکسیس^۱ (در مقابل ارتدوکس) می‌خواند. بدین سان تجربهٔ انسانی اساساً خود مقدس است و قداست در اصول و احکام انتزاعی نهفته نیست. تاریخ انضمامی خود جزئی از فرایند مذهب و تجربهٔ انسانی خود مجرای وحی و محل حضور خداوند است.

از دیگر مفاهیم اصلی الهیات اسکیلیکس تجارب مباین است. به نظر او وقتی ما به انضمامی بودن تجربهٔ تاریخی اذعان داریم، باید به مسئلهٔ درد و رنج انسان و گناه و بی‌عدالتی نیز توجه کنیم. تجارب مباین همین درد و رنج انسان است که در مباینیت با پارادایم عیسی به منزلهٔ الگوی زندگی قرار می‌گیرد. تجارب مباین بیانگر حالاتی عمیق در انسان است. رنج و درد مفروضات انسان را دربارهٔ جامعهٔ آرمانی خدشه‌دار می‌کند و دیدگاهی انتقادی در او می‌پرورد. این تجارب خصوصیتی آشکارکننده دارد؛ و از این رو چشم‌اندازی ممتاز و برتر به جهان است. نظر ستم‌دیدگان دربارهٔ جهان دیدی برتر است و انگیزه‌ای برای مبارزه در راه تحقق پارادایم مسیح ایجاد می‌کند. همهٔ ایدئولوژی‌های کمال‌خواه در این دیدگاه نقادانه مشترک‌اند؛ و بنابراین می‌توانند در تحقق آن پارادایم همکاری کنند. تحقق پارادایم مسیح به معنای برقراری سلطنت خداوند و بازگشت دوبارهٔ عیسی مسیح است. به نظر او تجارب مباین در شدیدترین وجه خود در زندگی و مرگ عیسی ظاهر شد. عیسی نیت خیر داشت، اما شکست خورد. پس تکیه بر تجارب مباین، در حکم مبنای نقد، به پیشینهٔ مرگ عیسی بازمی‌گردد. از دیدگاه اسکیلیکس درد و رنج انسان مستلزم حضور خداوند در جهان است، زیرا خدا در معنای مسیحی آن به رنج‌ها و مبارزات انسانی بسیار نزدیک است و خود مظهر آن نزدیکی است. خدا در جهان حضور مستقیم با واسطه دارد، یعنی با واسطهٔ تاریخ در جهان حضور دارد و از این رو کاملاً بی‌واسطه و حاضر است. خداوند تاریخ را واسطهٔ حضور خود در جهان انسانی کرده است. چنان‌که دیدیم، تجربه و تاریخ میان انسان و خدا فاصله نمی‌اندازد؛ بلکه مجرای حضور خداست. تجربهٔ تاریخی خود در خدایی ریشه دارد که خواستار رابطه با انسان است. تجارب مباین ما را به خداوند نزدیک‌تر هم می‌سازد. بنابراین رستگاری در جوامع سکیولار همچنان مسئله‌ای مهم است و انسان در چنین جوامعی می‌تواند به رستگاری برسد.

به‌طور کلی اسکیلیکس در پی یگانه‌کردن مذهب و مدرنیته در تجربه و تاریخ است؛

و از همین رو مخالفانش ایراد کرده‌اند که تأکید بر تاریخ و تجربه اقتدار جزمیات را تضعیف می‌کند و آن‌ها را تابع تجربه تاریخی می‌سازد. اما اسکیلیکس برای تحلیل زبانی جزمیات دینی اهمیت بسیار قایل است؛ و بدین جهت، فهم تاریخی از دین اهمیت می‌یابد. تاریخ به منزله پیش‌زمینه فهم جزمیات هیچ‌گاه از عرصه خارج نمی‌شود به نظر او تعابیر تاریخی رابطه‌ای تعیین‌کننده با جزمیات دینی دارد. بدین سان اسکیلیکس با سازش دادن میان تاریخ و مذهب بر آن بوده است که ایمان مسیحی را برای انسان مدرن فهمیدنی سازد و اعتبار مسیحیت را برای جهان مدرن ثابت کند، جهانی که دیگر شکل سنتی پیام مسیحیت را در نمی‌یابد. پس هدف اصلی او ایجاد زمینه گفت‌وگو میان دین و دنیای غیردینی است.

از محافظه کاری تا هرمنیوتیک و پست مدرنیسم

اندیشه پست مدرن اغلب شباهت‌هایی با اندیشه ماقبل مدرن دارد، زیرا هر دو دشمنی مشترک دارند.

کاهون - از مدرنیسم تا پست مدرنیسم

یورگن هابرماس استدلال کرده است که در قرن بیستم میان سنت گرایی و محافظه کاری و پست مدرنیسم ائتلاف غریبی پدید آمده است. وی محافظه کاران فلسفی را به سه دسته بخش می‌کند: یکی، محافظه کاران نو مثل لودویگ ویتگنشتاین؛ دوم، محافظه کاران قدیمی. مانند لثواشترانس و سوم، محافظه کاران جوان مانند میشل فوکو^۱ (۱۹۲۶-۱۹۸۴) و ژاک دریدا^۲ (۱۹۳۰-). به نظر هابرماس وجه مشترک همه این محافظه کاران را باید در ضدیت آنان با مدرنیته و اندیشه‌های روشنگری اروپا یافت.^۳ گرچه ممکن است این نظر با توجه به رادیکال بودن اندیشه‌های کسانی چون فوکو اغراق آمیز بنماید، اما تردیدی نیست که می‌توان میان برخی اندیشه‌های محافظه کارانه و هرمنیوتیکی و پست مدرنیستی نسبتی یافت - همگی در مقابل علم گرایی، تجربه گرایی، عقل گرایی، انسان محوری و پوزیتیویسم در اشکال گوناگون موضع می‌گیرند و از سنت و زبان و تاریخ به منزله پیش زمینه فهم دفاع می‌کنند. افکار برخی از محافظه کاران قرن بیستم

1. Michel Foucault

2. Jacques Derrida

۳. رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشرنی، ۱۳۷۵)، فصل سوم.

نیز متأثر از اندیشه‌هایی است که بر هرمنیوتیک و پست مدرنیسم تأثیر اساسی داشته‌اند؛ مثلاً چنان‌که پیش‌تر دیدیم، مایکل اوکشات متأثر از هایدگر بود و جهان آرمانی را در جهان ماقبل آگاهی می‌جست. وی نیز طرح مدرنیته را دربارهٔ امکان دریافت کامل اندیشه و عمل انسان برحسب مقولهٔ علم نافرجام می‌دانست. به نظر او علم مبین وضع و حال بشری است؛ و عینیت خارجی را بازمی‌نماید و انسان در جهان‌های گفتمانی مختلف سرگردان است. اوکشات در نقد عقل‌گرایی دکارتی استدلال می‌کرد که نقطهٔ عزیمت عقل‌گرایان «ذهن خالی، یعنی شک و جهل مطلق» است؛ پس آنان رابطهٔ خود با سنت را از دست می‌دهند؛ و سنت همچون زبان مادری است که با عقل پیشینی فراگرفته نمی‌شود. همچنین، اورتگایی گاست ظهور علم جدید را موجب فروپاشی کل عمارت معرفت می‌دانست. به نظر او عالم امروزی از فلسفهٔ درونی علم خود و از اوضاع تاریخی تکون آن آگاه نیست. بدین‌سان علم مدرن در متن جهلی جدید پیش می‌رود.

به‌طور کلی چنان‌که دیده‌ایم، مکتب محافظه‌کاری در مخالفت با میراث روشنگری و مدرنیته و در ضدیت با عقل‌گرایی و اندیشهٔ آزادی و اختیار انسان پدید آمد. محافظه‌کاران ادعای اصلی مدرنیته را دربارهٔ آزادی و آگاهی انسان نفی می‌کنند؛ و او را موجودی مقید به سنت و تاریخ می‌دانند. بدین‌سان محافظه‌کاری همواره با نوعی گرایش فکری که بر سنت و تاریخ و ناممکن بودن گسست از آن‌ها تأکید می‌کند همراه بوده است؛ و در مقابل جریان روشنگری قرار داشته که به امکان آغاز نو و رهایی از متن سنت و تاریخ پای‌بند بوده است. بنابراین فلسفه‌هایی که در مقابل باورهای اصلی روشنگری پیدا شده‌اند طبعاً نسبتی کلی با محافظه‌کاری دارند، هرچند ممکن است با عناوینی دیگر شناخته شوند. چنین گرایش محافظه‌کارانه‌ای به تاریخ و سنت در عرصهٔ نظریه‌پردازی فلسفی از آغاز سدهٔ نوزدهم پدیدار شده است. بدین‌سان نقد پیامدهای سیاسی و اجتماعی مدرنیته در اندیشهٔ سیاسی محافظه‌کارانه با نقد عقل و علم مدرن از دیدگاه فلسفی تکمیل شد. در این نگرش انتقادی استدلال می‌شود که معرفت عینی و بیرونی ممکن نیست و هر شناختی در بستری پیشینی به‌دست می‌آید؛ تجربهٔ محض امکان ندارد، بلکه باید به زمینه‌های ماقبل تجربی، تاریخی، سنتی، فرهنگی، و مابعدالطبیعی معرفت علمی توجه داشته باشیم. بدین‌سان انسان سوژه و فاعلی آزاد نیست، بلکه مقید به متن تاریخ و سنت و زبان است. نظریات علمی ناب نیستند، بلکه در بستر مفروضات هستی‌شناختی یا چارچوب‌های تاریخی و سنتی اندیشه پدیدار می‌شوند. همچنان‌که بر اساس اصول محافظه‌کاری سیاسی پیدایش نظام سیاسی کاملاً نو ممکن نیست، طرح نظریه‌ای کاملاً جدید و منفصل از آن

زمینه‌ها نیز امکان ندارد.

آنچه امروز تفکر پست مدرن شناخته می‌شود آمیزه‌ای است از نگرش‌های ساخت‌گرا^۱ و هرمنیوتیکی و در اندیشه‌های نیچه، ویتگنشتاین، هایدگر، لاکان^۲ (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، دریدا، و فوکو ریشه دارد. مبانی فلسفی و نظری تفکر پست مدرن در نحلهٔ پسا ساخت‌گرایی^۳ شکل گرفت. ریشه‌های عمیق‌تر این تفکر را باید در جنبش رمانتیک و ضد روشنگری اروپا یافت. همه این جریان‌های فکری به عقل سوژه محور یا فلسفهٔ آگاهی بدین بوده و گفتمان فلسفی مدرنیته را به نقد کشیده‌اند. شکل روشنی از این نقد را می‌توان در اندیشهٔ فلسفی هایدگر یافت. هایدگر در آثار خود، از جمله در هستی و زمان^۴ (۱۹۲۷)، به نقد گرایش دکارتی به منزلهٔ روش بنیادی مدرنیته پرداخت. از دید هایدگر فرض دکارت در خصوص جدایی اساسی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی به وضعی انجامیده که در آن علم به مثابه معرفت برتر و مجزا تفوق یافته و مبنای هستی شده است. از دیدگاه دکارتی، جهان پیکر مادی منفعلی است که با مجموعه‌ای از دوگانگی‌های برخاسته از جدایی سوژه و ابژه موضوع شناخت واقع می‌شود؛ از این جمله است دوگانگی میان روح و جسم، ذهن و عین، عقل و احساس. بنابراین مدرنیته به روایت دکارت وضعی است که ویژگی اساسی آن انکار در جهان بودن انسان است. برطبق این روایت، ذهنیتی منفک و مجزا بر فراز جهانی از اشیای منفعل قرار گرفته است و آن را بر وفق علایق خود مورد تأمل و مشاهده و داوری قرار می‌دهد. پس از این دیدگاه، رابطهٔ انسان با جهان ابزاری یا فن‌آورانه است. بدین سان سوژه از جهان می‌گسلد؛ و جهان از طریق انقیاد به ارادهٔ فن‌آورانه انکار می‌شود. در مقابل، هایدگر از بازگشت به حس موقعیت‌مندی انسان در جهان دفاع می‌کند - جهانی که وجودش بر وجود انسان سابق است و آگاهانه قابل تعریف و تعیین نیست، بلکه انسان خود از طریق آن جهان و در آن وجود می‌یابد. ما از طریق دیگران و در زبان در جهانیم. باید به جهان گوش فرا داد، نه آن‌که اقتدارگرایانه بدان نگریست. حضور دکارتی انسان در جهان فقط نوعی رابطه است. اندیشهٔ نیچه نیز یکی دیگر از سرچشمه‌های تفکر پسا ساخت‌گرا و پست مدرن است که ضرورت هرگونه رابطهٔ ثابت میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را نفی می‌کند؛ به ویژه گرایش ضد ایدئالیستی، تفکر افقی و مرکززدایی او و نقد وی بر علم مدرن در

1. structuralism

2. Jaques Lacan

3. post structuralism

4. *Sein und Zeit (Being and Time)*

تفکر پست مدرن مؤثر بوده است. گرایش ضد ایدئالیستی و تفکر افقی اندیشه‌ها را در سطحی واحد قرار می‌دهد. افقی بودن اندیشه‌ها به معنای قیاس‌ناپذیری و تفاوت آن‌هاست. یکسانی، که اساس دموکراسی و مذهب است، تفاوت‌ها را می‌زداید و تجانس و اخلاق گله‌پرور می‌آفریند. ایدئالیسم همان یکسان‌سازی است. در نظر نیچه ایدئالیسم عبارت است از پیشنهاد هر حقیقت منسجم اساسی و مرکزی برای وحدت بخشی به واقعیات پراکنده و اصیل. ایدئالیسم متضمن ذات‌گرایی و غایت‌گرایی است. وقتی حقیقتی مرکزی برای زندگی فرض کنیم، آن‌گاه باید دیگر وجوه زندگی را منکر شویم. در واقع زندگی کلیتی از تفاوت‌هاست که نمی‌توان آن را به اصلی واحد فروکاست. آنچه در کار است تفاوت محض است؛ و هیچ ملاکی بیرونی برای یکسان‌سازی در دست نیست؛ مثلاً این اندیشه مرکزی و ایدئالیستی که کل زندگی انسان را می‌توان به کوشش برای صیانت ذات کاهش داد غایت‌شناسی تجانس‌بخشی است که وجوهی عمده از حیات را انکار می‌کند. زندگی انسان متضمن خشونت، فداکاری، از خودگذشتگی و تحمل درد و رنج است؛ و این همه در اصل صیانت ذات نمی‌گنجد. پس زندگی انسان اساساً تقلیل‌ناپذیر و مجموعه‌ای است از تفاوت‌ها. زندگی بر حسب هیچ حقیقت غایی‌ای شناختنی نیست. اما فلسفه و علم و دین با تعیین حقیقتی مرکزی زندگی واقعی را، که مشحون از تفاوت‌هاست، انکار می‌کنند. از دیدگاه نیچه این جهان اراده معطوف به قدرت است؛ و هیچ سوژه صاحب اراده‌ای در پس قدرت و هیچ حقیقتی در پس برخورد نیروها نیست. همه تمایزها میان خود و دیگری، بودن و نبودن و میان سوژه و ابره محصول اراده معطوف به قدرت است. ارزش‌ها نیز ذاتی نیستند، بلکه در بازی نیروها ساخته می‌شوند. اراده معطوف به قدرت نه منشأ و غایت دارد و نه آغاز و پایان، زیرا همه این‌ها مفاهیمی ایدئالیستی است.^۱

به‌طور کلی مواضع هایدگر و نیچه مبین نقد عقلی سوژه محور و فلسفه آگاهی بوده است؛ و از این رو پیشینه فکری عمده‌ای برای تفکر پست مدرن به شمار می‌آید. از چشم‌انداز آنان دیگر نمی‌توان از منظر عقلی پالوده به جهان نگریست و حقیقت را به روایت نظریات عام دریافت. از این رو تفکر پست مدرن به فلسفه مدرن و مفروضات آن حمله می‌برد؛ و به‌طور کلی ضد بنیادگرایی فلسفی (به معنای امکان تأسیس مبنایی برای

1. Lechte, *Fifty key contemporary Thinkers From Structuralism to Postmodernity*, London, Routledge, 1994, pp. 216–220.

معرفت) و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی است. برخی از متفکران پست‌مدرن صرفاً به فلسفه مدرنیته، که در قرون شانزدهم تا هیجدهم شکل گرفت، حمله می‌برند؛ درحالی که برخی دیگر، مثل دریدا، تحت تأثیر اندیشه نیچه و هایدگر به بنیاد مابعدالطبیعه از افلاطون به بعد می‌تازند. مواضع اصلی تفکر پست‌مدرن را می‌توان در این‌ها خلاصه کرد: ضدیت با بنیادگرایی فلسفی؛ انکار معرفت‌عینی درباره جهان؛ نفی مواضع استعلایی در اندیشه؛ نفی نظریه بازتاب در معرفت‌شناسی؛ نفی تمایزهای به ظاهر بنیادی و ابدی در اندیشه انسان؛ نفی روایت‌های کلان؛ مثل اندیشه ترقی و ماتریالیسم تاریخی؛ نفی بی‌طرفی و حاکمیت عقل؛ تأکید بر تاریخی‌بودن عقلانیت و معرفت؛ نفی سوژه خودمختار؛ موضوع‌سازی علم به منزله فراورده‌ای فرهنگی؛ تأکید بر توصیف علم به مثابه بازی زبانی؛ نفی اوصاف ذاتی انسان به شیوه عقل‌گرایی دکارتی؛ تأکید بر هویت سیال و ساختگی انسان؛ تأکید بر پراکندگی و واحد‌نبودن فرد؛ تأکید بر همبستگی انسان و جهان یا سوژه و ابژه؛ تأکید بر تعیین‌کنندگی گفتمان‌ها در کردارها و اشکال زندگی؛ انکار تک‌معنا بودن کلمات و متون؛ نفی هرگونه وحدت و قطعیت و بساطت و کمال؛ انکار تمایز میان عمق و سطح و به‌طور کلی انکار امکان دست‌یابی به هرگونه حقیقتی.

مواضع تفکر پست‌مدرن را به‌طور دقیق‌تر می‌توان در پنج نکته اصلی خلاصه کرد:

۱. نقد حضور یا نمایش واقعیت و به جای آن، تأکید بر بازنمایی و صنع واقعیت: مواضع بنیادگرا در فلسفه بر حضور یا نمایش واقعیت تأکید می‌کنند اما تفکر پست‌مدرن به چیزی جز بازنمایی واقعیت باور ندارد. بازنمایی حوزه نشانه‌ها و مفاهیم است. تأکید بر بازنمایی و صنع واقعیت — هر دو در مقابل امکان حضور امر تجربی و عینی قرار دارد. از دیدگاه پست‌مدرن، هیچ واقعیتی بلاواسطه حاضر نیست و از زبان و نشانه‌ها استقلال ندارد. به عبارت دیگر هیچ‌گونه داده عینی شفاف و بلاواسطه‌ای در کار نیست، بلکه واسطه زبان و بازنمایی همواره حضور دارد و نمایش عینی واقعیت را ناممکن می‌سازد. پس یگانه‌گفت‌وگویی ممکن درباره بازنمایی چیزهاست نه درباره نفس آن‌ها. بدین سان هیچ چیز خارج از متن زبان وجود ندارد. ما فقط از طریق متن زبان، یعنی با واسطه بازنمایی‌ها و نشانه‌ها، با اشیا ارتباط داریم؛ و بنابراین هیچ چیز از سخن مستقل نیست.

۲. نفی اصل و پذیرش پدیدارها: منظور از اصل در بنیادگرایی فلسفی و فلسفه‌های عقلانی مبنای غایی هرچیز در پس ظواهر است. اصل واقعیتی است عمیق‌تر در پس پدیدارها و یا به تعبیر ساخت‌گرایان عمق است در مقابل سطح. مثلاً در نظریه

ساخت‌گرایانه مارسل موس^۱ (۱۸۷۲-۱۹۵۰)، جامعه‌شناس و مردم‌شناس فرانسوی، از دو جامعه هدیه‌مدار و کالا‌مدار سخن می‌رود. در جامعه نوع اول هدیه ساختار پنهانی جامعه و اساس مبادلات، اخلاق، مراسم، جشن‌ها، ازدواج‌ها و غیره به‌شمار می‌رود؛ و بنابراین اساس ساختار کلی جامعه را تشکیل می‌دهد. اما از دیدگاه پست مدرن چنین اصلی نه تنها شناختنی نیست، بلکه وجود ندارد. در پس سطح هیچ متنی هیچ معنای عمیقی در کار نیست.

۳. نفی وحدت: در تفکر پست مدرن هر آنچه تاکنون متضمن وحدت تلقی می‌شده در واقع متکثر است. ریشه این اندیشه به نظریه ساخت‌گرایانه گاستون باشلار^۲ (۱۸۸۴-۱۹۶۲) بازمی‌گردد. وی تأکید می‌کرد که هیچ اندیشه ساده و روشنی در کار نیست، برخلاف دکارت که شرط پیشرفت تفکر را شروع از اندیشه‌های ساده و روشن می‌دانست. بدین ترتیب، هر پدیده بافتی است از روابط؛ و پدیده‌ها را تنها به شکل سنتر می‌توان دریافت. از دیدگاه پست مدرن، انسان و کلمات و معانی و متون - همگی فاقد وحدت‌اند. هیچ چیز ساده و بلاواسطه و حاضر نیست. هیچ متنی معنای واحد و کاملی ندارد، بلکه به انحای مختلف قابل قرائت است؛ و هر فردی چندگانه و چندلایه است.

۴. نفی ویژگی استعلایی ارزش‌ها و هنجارها: از دیدگاه پست مدرن مفاهیمی مثل حقیقت، عقلانیت، عدالت، زیبایی، و خیر از فرایندهایی که خود وصف می‌کنند مستقل نیستند، بلکه فراورده همان فرایندها هستند. به عبارت دیگر چنین ارزش‌ها و هنجارهایی از متن و زبان و تجربه و علایق اجتماعی جدا نیست. دعاوی عقلانیت و حقیقت و خیر و عدالت محصول فرایندهای اندیشه و سخن و گفت‌وگو و گفتمان و قدرت است.

۵. اندیشه غیریت به منزله تعیین‌کننده ذات: از دیدگاه پست مدرن، انسان و معانی و اندیشه‌ها و نظریه‌ها و جز آن - همگی وحدت ظاهری خود را تنها از طریق فرایند حذف و غیریت به دست می‌آورند. هر اصلی مبتنی بر فقدان اصلی دیگر است. برای ایجاد هویت هر چیز چیزهای دیگر باید غیر و بیگانه شوند. همه تمایزها در سخن فلسفی، همچون صدق و کذب و حقیقت و باطل، بدین شیوه تکون می‌یابد. ایجاد هویت نیازمند غیرسازی است.^۳

1. Marcel Mauss

2. Gaston Bachelard

3. L. Cahoone (ed.), *From Modernism to Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 1-23.

به‌طور کلی محافظه‌کاری و هرمنیوتیک و پست‌مدرنیسم در این وجه مشترک‌اند که همگی برخلاف عقل‌گرایی روشنگری، بر تقید انسان و معرفت‌انسانی به سنت، تاریخ، زبان، و قدرت تأکید می‌کنند. از این دیدگاه، به آراء برخی از متفکران هرمنیوتیکی و پست‌مدرن اشاره‌ای می‌کنیم.

در مجموع، دیدگاه هرمنیوتیکی درمقابل نگرش پوزیتیویستی در علوم اجتماعی پدید آمده است. پوزیتیویسم، چنان‌که می‌دانیم، بر وحدتِ روش در همهٔ علوم، توضیح عینی حیات اجتماعی از طریق کشف رابطهٔ علی، و عینیت حقایق و استقلال آن‌ها از روش مطالعه تأکید می‌کند. به‌ویژه از دیدگاه پوزیتیویسم، زبان روزمره مبهم و ارزش‌گذارانه است؛ بنابراین باید به جای آن، زبانی دقیق و شفاف برای باز نمودن واقعیت خارجی به کار برد و این زبان علمی را هرچه پیش‌تر از ابهامات زبان روزمره خالی کرد. بدین سان فرض اصلی پوزیتیویسم جدایی زندگی از زبان زندگی و یا استقلال واقعیت از زبان است. برعکس، از دیدگاه هرمنیوتیکی میان زندگی و زبان هیچ‌گونه جدایی و استقلال در کار نیست. کردارهای اجتماعی را زبان ما شکل می‌دهد؛ و زبان نیز در متن کردارهای اجتماعی شکل و معنا می‌یابد. زبان سازنده و ذاتی واقعیت است؛ و بدین سان زبان و کردار با هم وحدت دارند. بنابراین فهم حیات اجتماعی مستلزم کشف معانی بین‌الذهانی و مشترکی است که واقعیت در بستر آن‌ها شکل می‌گیرد. این معانی البته گسسته و نامشخص و پراکنده‌اند؛ و بنابراین باید تعبیر شوند. فهم معانی بین‌الذهانی مندرج در کردارها خود مهم‌ترین کوشش برای توضیح زندگی اجتماعی است. توضیح برحسب معانی بین‌الذهانی به فهمی عمیق‌تر می‌انجامد. در واقع از این دیدگاه، تعبیر معانی بین‌الذهانی همان تعبیر کردارها و نهادهاست.

در هرمنیوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر، که متأثر از سنت پدیدارشناسی مارتین هایدگر است، بر نقش سنت و پیش‌داوری و تعصب در معرفت و فهم انسانی تأکید بسیار می‌شود. از دید او هیچ نقطه‌ای بیرونی برای نظارهٔ عینی در وضع تاریخی وجود ندارد، بلکه اساساً امکان آگاهی در سنت حاصل می‌شود. به عبارت دیگر امکانات خودفهمی ما در زبان و سنت نهفته است. زبان خودفهمی‌های روزمره آخرین فرازبان است. اقتدار سنت درمقابل عقل به معنای روشنگری آن قرار نمی‌گیرد؛ بلکه عقل روشنگری نیز سنتی است که در آن می‌اندیشیم. گفتمان عقلانیت روشنگری هم تاریخی است. گادامر به شیوه‌ای که یادآور دیدگاه‌های ادmond برک است بر نقش اجتناب‌ناپذیر پیش‌داوری‌ها در فهم تأکید می‌کند. به نظر او هرگونه معرفتی در متن چنین پیش‌داوری‌هایی ممکن است؛

پیش‌داوری‌ها شرط فهم است؛ و انسان همواره در متن آن‌ها، یعنی در سنت و تاریخ، گرفتار است. فقط حضور در سنت است که فهم و دریافت را ممکن می‌سازد. آگاهی خود از طریق آنچه گادامر وحدت سنت کلی می‌نامد ممکن می‌شود. نفس حضور در این سنت اساس فهم است. ما متعلق به این سنتیم؛ و سنت جزئی از ماست. یکی از مفاهیم اصلی دیدگاه هرمنیوتیکی گادامر تأثیر تاریخ در فهم آدمی است. حقایق خود در متن چنین تاریخ و سنتی پدیدار می‌شوند. ما در سنت و تاریخ زیست می‌کنیم؛ و نمی‌توانیم از آن خارج شویم و به خود و جهان خود بنگریم. چون بدین سان در متن سنت می‌اندیشیم و شناخت پیدا می‌کنیم، نمی‌توانیم به متن سنت و تاریخ خود آگاهی و شناخت کامل پیدا کنیم. ما در وضعی هستیم و شناخت حاصل می‌کنیم، ولی به آن وضع وقوف کامل نمی‌توان یافت. به‌طور کلی فهم در سنت و پیش‌داوری و تاریخ و افق صورت می‌گیرد. گادامر کوشیده است به مفاهیم اقتدار، پیش‌داوری و سنت بدین‌سان اعادهٔ حیثیت کند. به نظر او جنبش روشنگری مفهوم پیش‌داوری را بی‌اعتبار کرده است؛ ولی این بی‌اعتباری خود نتیجهٔ پیش‌داوری دیگری است که به دعاوی روش شناختی علوم طبیعی دربارهٔ حقیقت‌یابی مربوط می‌شود. پیش‌داوری و سنت به نظر گادامر، به‌منزلهٔ جزئی از واقعیت تاریخی، مانع فهم نیست؛ بلکه چنان‌که گفته شد، شرط امکان فهم است. وی جنبش روشنگری را مسبب تقابلی ناموجه میان اقتدار و عقل می‌داند؛ و در مقابل، استدلال می‌کند که اقتدار نتیجهٔ فرمان‌برداری نیست، بلکه ناشی از احساس وجود بینش و توانی والاتر در مرجع اقتدار است. پس تسلیم به اقتدار مبتنی بر عقل و آزادی است نه زور و سلطه. سنت نیز شکلی از اقتدار است و با عقل و آزادی پیوند دارد. به‌طور کلی از دید گادامر معرفت دربارهٔ جهان را نمی‌توان از بودن در جهان مجزا کرد. معرفت و تجربه درآمیخته‌اند؛ و نمی‌توان هیچ موضعی بیرونی یافت و از آن به جهان تجربه‌نگریست.^۱ برای توضیح بیشتر تر مواضع گادامر بهتر است به نقد هابرماس بر آن اشاره‌ای بکنیم. هابرماس چنین موضعی را اساساً محافظه‌کارانه می‌داند. به نظر او شکل اصلی این نظر آن است که زبان روزمره و توانایی‌های زبان را مبنای غایی کل فهم و تجربهٔ انسان می‌شمارد، یعنی برای هرمنیوتیک ادعای عام‌قبایل می‌شود. در عوض، هابرماس از امکان فهم فرازبانی زبان و سنت رایج جهت بازشناسی شبهات ارتباطی سخن می‌گوید. به نظر او روان‌کاوی و نقد ایدئولوژی شبهات ارتباطی را بر ملا می‌کنند و ما را به سوی زبان شفاف

و عقلانی و حقیقت‌یاب رهنمون می‌شوند؛ در حالی که بر طبق استدلال گادامر نهایتاً سنت زبانی ما مظهر اجماع مشروع و کانون حقیقت است. به نظر هابرماس نیز حقیقت‌گفتمانی است، ولی فقط نتیجه آن نوع گفتمانی است که در وضع امکان ارتباط نامخدوش و فارغ از سلطه و ایدئولوژی ظهور نماید. پس برخلاف استدلال گادامر، باید عقل را از اقتدار سنت تمیز داد. هدف هابرماس رهایی عقل ارتباطی و فرهنگی، در مقابل سلطه عقلانیت ابزاری بر جهان زیست، بوده است. در اصطلاح هابرماس سیستم عرصه زبان مخدوش و ایدئولوژی و عقل‌ابزاری است و جهان زیست عرصه کنش ارتباطی و عقل تفاهمی. تصور جهان زیست متضمن تصور امکان وجود عنصری اخلاقی و هنجاری در ارتباطات انسانی، وجود خواست‌های عقلانی و راستین بشر و عرصه اخلاق و حقیقت است. فرض اصلی او این است که ارتباط آزاد و نامخدوش در عرصه عمومی و جهان زیست خواست‌های راستین انسان را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر، فرض او وجود گوینده و شنونده‌ای آرمانی و کاملاً عقلانی است که به طور پیشینی به فهم منظور یکدیگر علاقه‌مندند. پس زبان در نهایت صرفاً وسیله ایجاد رابطه کامل و عقلانی است.^۱

در حالی که از نظر هابرماس گوینده آرمانی در حقیقت ماقبل زبانی است، از دیدگاه هرمنیوتیک و پست‌مدرنیسم گوینده را اصلاً زبان تشکیل می‌دهد؛ و بنابراین امکان رهایی از سنت زبانی را ندارد. از دیدگاه هرمنیوتیک و پست‌مدرنیسم انسان فراتاریخی و ذاتی، زبان شفاف و حقیقت‌نما، و خواست‌های فراتاریخی متصور نیست. زبان صرفاً ابزار نیست، بلکه شکل‌دهنده انسان و کردارهای اوست. زبان از مجرای گوینده سخن می‌گوید و نه گوینده به واسطه زبان. در هرمنیوتیک و پست‌مدرنیسم اندیشه سوژه یا فاعل شناسایی، که رابطه‌ای شفاف با جهان دارد، یعنی سوژه مدرن، نفی می‌شود؛ میان سوژه و واقعیت همواره پرده‌ای از زبان و گفتمان قرار دارد؛ و معرفت‌شناسی با همین پرده زبان و گفتمان سروکار دارد نه با آگاهی از واقعیت. هر معرفت و گفتمانی سرشتی تاریخی دارد. بنابراین حقایقی که از آن طریق نموده می‌شود تاریخمند است. زبان و گفتمان تعیین‌کننده و شکل‌دهنده‌اند؛ و موجب حصر امکانات ظهور واقعیت می‌شوند. در پرده گفتمان برخی از امکانات نفس و فرد و روابط و کردارهای اجتماعی حفظ و برخی دیگر حذف می‌شود. پس هیچ حقیقتی مرکزی و فراگفتمانی یا ماقبل گفتمانی در کار نیست، بلکه در

1. J. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", *Contemporary Hermeneutics* edited by J. Bleicher, London, Routledge, 1980, pp. 181-211.

هر گفتمانی آشکالی از حقیقت ایجاد می‌شود و اشکالی دیگر ممتنع می‌گردد. بنابراین تصور پوزیتیویستی و عقلانی از معرفت به مثابه بازتاب واقعیت عینی نادرست است. زندگی اجتماعی و خواست‌های رایج صرفاً تعبیری از امکانات تحقق فرد و جامعه است، یعنی تعینی از میان تعین‌های بسیار. بدین سان نه می‌توان منتظر کشف حقیقتی بنیادین بود و نه امیدی به اصلاح درکار است.

هرمنیوتیک در اندیشه متفکران مختلف آشکالی گوناگون یافته است. یکی از تعبیر عمده از این دیدگاه هرمنیوتیک بازیابی^۱ است که در پی بازیابی معنای کردارهای اجتماعی است، به شیوه تأویل مذهبی در قرن نوزدهم که قصدش بازیابی کلام سوژه الهی بود. به عبارت دیگر، هدف بازیابی عقاید و نیات کارگزاران و مؤلفان است. از این دیدگاه چون نیات و عقاید کارگزاران سازنده معنای کردارهای اجتماعی است، زندگی اجتماعی باید برحسب خودفهمی کارگزاران توضیح داده شود. پس باید انسجام درونی عقاید و کردارها را کشف کرد، زیرا زبان و زندگی اجتماعی یکسان‌اند؛ مثلاً پتر وینچ^۲ در مقاله معروف «فهم جامعه ابتدائی»^۳ استدلال می‌کند که علمای اجتماعی غرب در فهم جوامع ابتدائی مرتکب این اشتباه بنیادی شده‌اند که کردارهای اجتماعی آن جوامع را برحسب تعبیر غربی از واقعیت و حقیقت تحلیل کرده‌اند.

به نظر آنان واقعیت یا حقیقتی عینی و بیرونی و استعلائی وجود دارد که ملاک و محک اصلی است و از طریق علم شناخته می‌شود. حال آن‌که بنا به استدلال وینچ، واقعیت مستقل را، باید در شیوه‌های مختلف فکر و زندگی دریافت؛ و سپس کردارهای اجتماعی را برحسب آن واقعیت بررسی کرد. به عبارت دیگر، زبان به واقع یا غیرواقع معنا می‌بخشد؛ و تمایز میان حقیقی و غیرحقیقی خود متعلق به زبان است. همچنین به نظر وینچ نمی‌توان کردارهای رایج در فرهنگ‌ها و شیوه‌های زندگی را برحسب عقلانیت علمی غرب عقلانی یا غیرعقلانی شمرد. بنابراین ملاک‌های عقلانیت درونی فرهنگ‌ها و شیوه‌های زندگی است. عقلانیت در گفتمان نهفته است؛ و از این رو سنجش عقلانیت کردارهای دیگران با ملاک عقلانیت غربی بی‌معناست. به طور کلی ملاک‌های عقلانیت در هر فرهنگی درون جوش است؛ و برای دانشمندان علوم اجتماعی کافی است که کردارها را برحسب آن ملاک‌ها بررسی کنند. به نظر وینچ مقصود علمای علوم اجتماعی،

1. Hermenutics of Recovery

2. Peter Winch

3. "Understanding a Primitive Society"

یعنی فهم بهتر کردارها، بدون هرمنیوتیک از این نوع ناممکن است؛ و این هرمنیوتیک متضمن فهم کردارها از دید کارگزاران است. نفس وجود هر زبانی متضمن نوعی از عقلانیت است. این که می‌گوییم جامعه‌ای زبان دارد خود به این معناست که آن جامعه عقلانیتی دارد. عقلانیت هر جامعه و فرهنگی را باید در زبان آن جست.^۱

برخی منتقدان دیدگاه هرمنیوتیکی به این معنا را دارای گرایش محافظه‌کارانه می‌دانند، یعنی چنین دیدگاهی با پذیرش ملاک‌های عقلانیت درونی عناصر تشکیل‌دهنده همه فرهنگ‌ها را همچون عناصر عقلانی می‌پذیرد. استیون لوکس^۲ در مقاله معروفی با عنوان «درباره تعیین اجتماعی حقیقت»^۳ در دفاع از عقل‌گرایی کلی و در نقد درونی بودن ملاک‌های عقلانیت و حقیقت استدلال کرده است که بدون وجود حداقلی از ملاک‌های عمومی حقیقت و عقلانیت در هر فرهنگی اصولاً نمی‌توان آن فرهنگ را فهمید. بنابراین وی از ضرورت تحلیل ساخت‌های فرهنگی و گفتمانی و تمیز عقلانی از غیرعقلانی در آن‌ها و تحلیل نقش ایدئولوژی و قدرت در پنهان داشتن حقیقت و عقلانیت سخن گفته است.^۴

دیدگاه هرمنیوتیکی دیگری که در رد این ایرادها و تعیین جایگاه درست نظریه هرمنیوتیک مطرح شده است، هرمنیوتیک بیانی/تحقیقی^۵ است. چارلز تیلور^۶ در مقاله معروف خود با عنوان «زبان و سرشت انسان»^۷ این نگرش را توضیح داده است. بر اساس این دیدگاه، زبان محور فهم حیات اجتماعی است و، تنها از طریق زبان جهان را درک می‌کنیم. به عبارت دقیق‌تر، کارویژه زبان فقط بازیابی واقعیت نیست؛ بلکه زبان تشکیل‌دهنده واقعیت است. این دیدگاه هم در مقابل نظریه توصیفی زبان در سنت اندیشه غرب قرار می‌گیرد و هم در برابر نظریه بازیابی. در نظریه توصیفی زبان مجموعه‌ای است از نشانه‌ها برای نمایش جهان عینی؛ و چنان‌که دیدیم، دیدگاه پوزیتیویستی چنین دریافتی

1. P. Winch. "Understanding a primitive Society", *American Philosophical Quarterly*, Oct. 1964, pp. 307-324.

2. Stephen Lukes

3. "On the Social Determination of Truth"

4. S. Lukes "On the Social Determination of Truth", *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Edited by R. Horton and R. Finnegan, London, Faber & Faber, 1973, pp. 230-248.

5. Hermenutics of Expression

6. Charles Taylor

7: "Language and Human Nature"

از کارویژه زبان دارد. از دیدگاه تیلور زبان بیش از ابزاری صرف برای توصیف جهان است؛ یعنی تشکیل‌دهنده واقعیت است، اما نه به مفهومی سطحی که در نظریه بازیابی مطرح می‌شود. «زبان الگوی فعالیتی است که ما به موجب آن شیوه‌ای از زندگی در جهان را بیان/محقق می‌کنیم.» زبان کاملاً در تصرف و اختیار ما نیست، بلکه پدیده‌ای جمعی و سابق بر ماست. برطبق نظریه هرمنیوتیک بیانی، هرمنیوتیک بازیابی نارساست، زیرا خودفهمی‌های کارگزاران کل حیات اجتماعی را دربر نمی‌گیرد و در نتیجه ناقص است. از دیگر سو هرمنیوتیک بیانی، برخلاف دیدگاه‌های ساختاری، واقعیت ظواهر و خودفهمی‌ها را می‌پذیرد؛ ولیکن آن‌ها را در متن پیش‌فهم‌ها و معانی بین‌الذهانی قرار می‌دهد. معانی بین‌الذهانی پیش‌فهم‌هایی مبهم را تشکیل می‌دهند که در متن آن‌ها خودفهمی‌های آگاهانه شکل می‌گیرند؛ و زندگی و کردار اجتماعی هم برحسب همین خودفهمی‌ها تشکیل می‌شود. به‌طور کلی زبان امکانات نامحدود را محصور می‌سازد؛ و در پرتو آن برخی امکانات محقق و برخی حذف می‌شود؛ و با تغییر زبان تعینات تازه‌ای از فرد و جامعه ممکن می‌گردد.^۱

اکنون به مواضع نظری برخی از متفکران پست مدرن در محدوده این بحث نگاهی گذرا می‌اندازیم. ژان فرانسوا لیوتار^۲ در کتاب وضع پست مدرن^۳ مبنای توجیه علوم اجتماعی مدرن را در روایات کلان می‌جوید. به نظر او علم نیز بدون پیشینه غیر علمی پدید نمی‌آید. ترقی و عدالت و پیشرفت تاریخی از جمله این روایات کلان‌اند. این روایات فرجام‌هایی را تصویر می‌کنند که هم نظام اجتماعی و هم علم و دانش را توجیه می‌کنند. روایات غایتی باورکردنی برای عمل و علم و جامعه به‌دست می‌دهند. روایات گرچه توجیه‌گر علم‌اند، خارج از آن قرار دارند. دو روایت کلان بر علوم معاصر مسلط بوده است: یکی این که علم برای خودش تولید می‌شود؛ و دیگر این که علم برای رهایی مردم تولید می‌شود. اما از دیدگاه پست مدرن چنین روایت‌هایی از اهداف علم قابل تردید است؛ و هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای حل منازعه بر سر اعتبار آن‌ها وجود ندارد. پس بی‌اعتباری و فروپاشی روایات بزرگ، علم جز بازی زبانی نخواهد بود. هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند زبان را در کلیت آن دریابد. روایات بزرگ هم جزئی از شمار کثیر بازی‌های

1. C. Taylor. "Language and Human Nature" *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, pp. 215-247.

2. Jean François Lyotard

3. *La Condition Postmoderne*

زبانی‌اند. بازی زبانی مجموعه‌ای از قواعد است که می‌توان آن را بر اساس ارتباط مجموعه‌ای از گزاره‌ها فهمید و تحلیل کرد. قواعد بازی زبانی در علم مدرن چنین است: ۱. فقط حکم توصیفی علمی است؛ ۲. گزاره‌های علمی با گزاره‌های تشکیل‌دهنده نظام اجتماعی تفاوت دارند؛ ۳. فقط صلاحیت گوینده گزاره مهم و ضروری است نه صلاحیت شنونده؛ ۴. گزاره علمی با استدلال و شواهد اعتبار می‌یابد؛ ۵. علم به روایتی برای توجیه خود نیاز ندارد، بلکه خود سامان است؛ ۶. هر دانشمندی باید برای پذیرش هر گزاره توصیفی تأیید همه علمای حوزه مربوطه را به دست آورد. به‌طور کلی از دیدگاه لیوتار روایات کلان مدعی حقیقت بنیادین فرسوده شده‌اند. مفاهیم و روایات کلی با توتالیتراریسم نسبتی دارند؛ مفهوم کلی امپریالیسمی ادراکی برقرار می‌کند.^۱

ژاک دریدا، اندیشمند پست مدرن فرانسوی، نیز بر واسطه آگاهی و زبان به منزله زمینه ضروری فهم تأکید می‌کند. انسان‌ها برای فهم نیازمند واسطه آگاهی و زبان‌اند؛ و این دو، که شناخت را ممکن می‌سازند، لاجرم در روند شناخت مندرج‌اند. در نتیجه، معرفت ما ناخالص می‌شود. برای رسیدن به خلوص معرفتی باید آگاهی و زبان را حذف کرد، ولیکن این کار ممکن نیست. در نتیجه، آگاهی و زبان که در فهم دخیل‌اند از حوزه شناخت خارج و حذف می‌شوند. حضور آگاهی اجتناب‌ناپذیر است، ولی خود موضوع شناخت قرار نمی‌گیرد. اما همچنان‌که زبان روزمره خنثی و بی‌تفاوت نیست، بلکه محمل سنت و گذشته است؛ زبان علم نیز شفاف و عینی نیست. دریدا با روش شالوده‌شکنانه خود نشان می‌دهد که فلسفه غرب بر محمل‌گفتمان منطق ارسطویی استوار است. گفتمان منطق با وضع قوانین سه‌گانه منطق و حذف اغیار از آن نظامی از تمایزات اساسی ایجاد کرده است؛ مانند تمایز محسوس از معقول، واقعی از آرمانی، اسطوره از حقیقت، طبیعت از فرهنگ، ماده از صورت و غیره. اصول سه‌گانه منطق ارسطویی عبارت است از: هوهویه، هرچیز همان است؛ امتناع تناقض، هیچ‌چیز ممکن نیست هم باشد و هم نباشد؛ امتناع حد وسط، میان بودن و نبودن هیچ حد وسطی نیست. به‌نظر دریدا این قواعد به وجود چیزی عمیق و واقعی ذاتی و اصلی حاضر اشاره دارند. این اصل، که اساس سنت فلسفه است، می‌باید فارغ از تناقض، متجانس، تک‌ذات، بی‌میانجی، و خودآگاه باشد. بدین سان بر اساس گفتمان منطق، که حاوی قوانین تفکر است، امکان پیچیدگی و ترکیب، حضور بی‌میانجی، تفاوت و خالص‌نبودن نفی می‌شود. براساس این قوانین و این

1. *Fifty Key Contemporary Thinkers*, pp. 246–250.

نفی‌ها و حذف‌هاست که نظام مفاهیم اساسی تفکر بنیان می‌یابد؛ و همین مفاهیم اصول مسلط بر سنت فلسفی غرب است. اما شالوده‌شکنی با تفحص در ماهیت این سنت و مبنای آن در منطق معلوم می‌دارد که این سنت مشحون از خلل و معماست؛ مثلاً آنچه در نزد برخی فلاسفه طبیعت تلقی می‌شود هم حاضر و هم غایب، هم موجود و هم مفقود؛ و واجد هویتی ناخالص است. حذف این دوگانگی‌ها ممکن نیست. شالوده‌شکنی نمی‌تواند تضادها را حذف کند و از آن سنت مخلوط بگریزد. همواره شرط امکان هر اصلی فقدان اصلی دیگر است.^۱

ژاک لاکان، متفکر و روان‌کاو بزرگ فرانسوی، نیز از دیدگاهی دیگر بر اهمیت زبان به منزله چارچوب تشکیل سوژه تأکید می‌کند. برطبق تحلیل او زبان توان گفتن چیزهایی را جز آنچه می‌گوید دارد. زبان از مجرای انسان سخن می‌گوید. به نظر او مانع اصلی فهم اندیشه انقلابی فروید ظهور نظریه اصالت ایگو در فهم رفتار انسان یا نظریه وحدت و انسجام ایگو به منزله سرچشمه هویت فرد بوده است. این نظریه در همه رشته‌های علوم انسانی تسلط یافته است. دوران پس از جنگ جهانی دوم در علم دوره سوژگی و اومانیسیم و اصالت آگاهی فرد بوده است. بدین سان ایگو در مرکز زندگی روحی و اجتماعی انسان قرار می‌گیرد؛ در حالی که برطبق تحلیل لاکان، سوژه و ایگو به متن زبان مقیدند. لاکان بر اساس تعبیر الکساندر کوژف از دیالکتیک خدایگان و بنده هگل به کشف مفهوم دیگری به عنوان عنصر اساسی در تشکیل خود نایل شد. سوژگی فرد در مرحله آینه پا می‌گیرد که مرحله ظهور توانایی کودک در فهم صورت خود در آینه، بین ۶ تا ۱۸ ماهگی، است. این خودشناسی بدیهی نیست و میان صورت در آینه (دیگری) با ذهنیت کودک وحدتی نیست. اما شناسایی این صورت یا دیگری شرط تبدیل کودک به سوژه انسانی است. ورود کودک به عالم زبان کلاً وابسته به این بازشناسی است. پس زبان یا فرهنگ (عناصر نمادین) اساس سوژگی و فردیت انسان است. لاکان در این زمینه نظریه خود را بر زبان‌شناسی فردینان دوسوسور^۲ (۱۸۵۷-۱۹۱۳) بنا می‌کند. برطبق زبان‌شناسی سوسور، میان دال و مدلول یا واژگان و چیزها رابطه‌ای دلبخواهانه درکار است. واژگان در رابطه با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند نه در رابطه با اشیا. واژگان همواره مستقل از محتوا و مدلول‌اند و هیچ واژه‌ای همواره مقید به شیء نیست.

زبان صرفاً ساختاری از تمایزهاست. حوزه واژگان حوزه نمادها و نشانه‌ها و

1. *ibid.* pp. 105-109.

2. Ferdinand de Saussure

صورت‌هاست؛ و در همین حوزه است که انسان به مثابه سوژه تشکیل می‌شود. از دید لاکان ذهنیت در حوزه الفاظ پدیدار می‌شود. اما زبان صرفاً حامل اطلاعات و یا وسیله ارتباط نیست؛ بلکه سوءفهم‌ها، اشتباهات، آشفتگی‌ها، لغزش‌ها، فراموشی‌ها، استعاره‌ها و مجازها نیز در آن ظاهر می‌شود؛ و چون واژگان حوزه تشکیل سوژه است، همین‌ها خود در ناخودآگاه تعبیه می‌شوند. پس میان زبان و ناخودآگاه فردی پیوندی عمیق هست. ناخودآگاه همانند زبان ساخت می‌یابد؛ و خود رابطه گفتاری و ارتباط را مختل می‌سازد، آن‌هم نه اتفاقی بلکه برحسب نظم ساختاری و نارسایی‌های زبان. به‌طور کلی ناخودآگاه در زبان حضور دارد؛ و سوژه فردی را با ناسازی‌های درونی فرد مرکز‌زدایی می‌کند.^۱

تحت تأثیر اندیشه‌های دیگر و نیچه و دیگران، تفکر پست‌مدرن در دهه ۱۹۸۰ بر نقد و نفی گفتمان‌های فلسفی و ترقی‌گرایی مدرنیته تمرکز یافت؛ و با نقد سراسری مفروضات روشنگری و بنیاد آن‌ها در عقل کلی درصدد یافتن راه برون‌رفتی از کوره راه مدرنیته برآمد. از این دیدگاه روایات کلان مدرنیته، همچون ترقی و عدالت و برابری که مبتنی بر عقل کلی‌اند، فروپاشیده است. تفکر پست‌مدرن به‌طور کلی نظریه معرفتی روشنگری، عقل‌گرایی کانتی، ابزارگرایی دکارتی، خشونت مفهوم کلی، سرشت و هویت ثابت و عقلانی انسان، و روش‌شناسی‌های عقلی و تجربی را نقد سراسری کرده است. از این دیدگاه، کل معرفت محصول گفتمان است و سرشتی گفتمانی دارد. هیچ موضعی خارج از گفتمان یا فرهنگ وجود ندارد تا از آن به جهان بنگریم. هیچ نگاه بیرونی‌ای به شیوه کانتی ممکن نیست؛ و هیچ فضای فکری اشغال‌نشده‌ای وجود ندارد. چیزی جز بازی‌های زبانی، پراکندگی، تفاوت، افقی بودن اندیشه، و تقید حقیقت به متن در کار نیست. از دیدگاه تفکر پست‌مدرن، واژگان بر اشیا اولویت دارند؛ معنا اساساً نامتعیین است؛ هیچ مبنا یا منبعی برای معنا وجود ندارد؛ معرفت بازتاب حقیقت نیست؛ و نمی‌توان آن را در تاریخ یا عقلی یافت، بلکه تاریخ مجموعه‌ای از جزایر گفتمانی است. بدین سان تساوی عقل و ترقی و معرفت و رهایی در اندیشه مدرنیته نفی می‌شود.

به‌طور کلی تفاوت اصلی سنت محافظه‌کاری و همه‌گرایش‌های پیشین ضد روشنگری و مدرنیته، از جمله جنبش رمانتیک، با مواضع تفکر پست‌مدرن در این است که در مکتب محافظه‌کاری و جنبش رمانتیک نقد عقل با پذیرش بنیادی دیگر برای معرفت همراه بود؛ اما تفکر پست‌مدرن همه روایات کلانی را که بنایی برای حقیقت به دست

1. *Fifty Key Contemporary Thinkers*, pp. 66–71.

۳۱۴ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

دهند نفی می‌کند. (البته از نظر منتقدان، متفکران پست‌مدرن به مبانی دیگری از جمله اراده، قدرت، زبان، هنر، و بدن دست می‌یازند). چنین روایات کلانی دیگر نه مورد نیاز است و نه مطلوب.

فهرست منابع

- Blackstone, William T. *Political Philosophy*, New York, T.Y.C. Company, 1973.
- Bloom, A. "Leo Strauss", *Political Theory*, 1974.
- Burns, Smith. *Ideas in Conflict: The Political Theories of Contemporary World*, New York, Norton, 1966.
- Cropsey, J. (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Lew Strauss*, New York, Basic Books, 1964.
- Crowley, B.L. *The Self, The Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F.A.Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford, 1987.
- Eccleshall, Robert, et al. *Political Ideologies*, London, Routledge, 1984.
- Ford, D. (ed.) *The Modern Theologians*, 2 Vol., Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- Gabriel, Ralph H. *The Course of American Democratic Thought*, New York, Ronald Press, 1939.
- Gellner, E. *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992.

- Gray, John. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London, Routledge, 1989.
- _____ . *Hayek on Liberty*, Oxford, 1984.
- Green, D. *The New Right: The Counterrevolution in Political, Economic and Social Thought*, London, 1987.
- Held, David. (ed.) *Political Theory Today*, London, Polity Press, 1991.
- Hobhouse, L.T. *Liberalism* New York , Oxford U.Pr. 1964.
- Housheer, R. (Introduction to I. Berlin), *Against the Current*.
- Jouvenel, Bertrand de. *On Power: Its Nature and History of Growth*, New York, 1949.
- _____ . *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, Chicago, 1957.
- _____ . *The Pure Theory of Politics*, Cambridge, 1963.
- King, D. *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, London, 1987.
- Laski, Harold Joseph. *The Rise of European Liberalism*, London, George Allen & Unwin, 1936.
- Leach, R. *British Political Ideologies*, London, Philip Allan, 1991.
- Levan Baumer, F. (ed.) *Main Currents of Western Thought*, Yale, 1973.
- Macpherson, C. B. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, London, Oxford, U.Pr. 1973.
- Macpherson, C. B. *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford U.Pr. 1977.
- Macquarrie, J. *Twentieth Century Religious Thought*, London, 1988.
- Miller, E. "Leo Strauss", *Contemporary Political Philosophers*, edited by A. de Crespigny and K. Minogue, London, Methuen & Co. 1976.

Mounier, Emmanuel. *Character of Man*, London, 1956.

_____. *Personalism*, London, 1952.

_____. *Revolution personaliste et Communautaire*, Paris, 1935.

Osgood, Samuel. *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague, 1960.

Parekh, M. *Contemporary Political Thinkers*, New York, 1990.

Pierce, Roy. *Contemporary French Political Thought*, London, Oxford University Press, 1966.

Rees, Richard. *Simon Weil, a Sketch for a Portrait*, London, Oxford U.Pr., 1966.

Rejai Mostafa, (ed.) *Democracy: The Contemporary Theories*, New York, Atherton, 1967.

Siedmand, S. and Wagner, D. (eds.), *Postmodernism and Social Theory*, Basil Blackwell, 1992.

Smith, D. *The Chicago School: A Liberal Critique of Capitalism*, New York, St. Martin's Press, 1988.

Susser, Bernard, *Grammar of Modern Ideology*, London, Routledge, 1988.

Talmon, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, 1960.

Wagner, Peter, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, London, Routledge, 1994.

Wayper, C. *Political Thought*, London, Hutchinson, 1963.

Weil, Simon. *Gravity and Grace*, London, 1952.

_____. *Intimations of Christianity*, London, 1957.

_____. *Letter to a Priest*, London, 1953.

_____. *Oppression and Liberty*, London, 1958.

_____. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind*, New York, 1952.

_____ . *Waiting for God*, New York, 1951.

Wright, Gordon. *France in Modern Times: 1970 to the Present*,
Chicago, 1960.

فهرست راهنمای نامها

اشمولر ۹۴	آدن، دبلیو. اچ. ۲۸۲
افلاطون ۶۰، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۵۷، ۲۰۵، ۲۵۲، ۲۵۴، ۳۰۳	آرنت، هانا ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲
الیوت، تی. اس. ۲۰۳، ۲۸۲	آشیل ۱۴۶
انگلس، فریدریش ۲۷۳	آلفونسوی سیزدهم ۲۱۸
اورتگا بی گاست، خوزه ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۰۰	آیور، مک ۴۱
اوکشات، مایکل ۱۷۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۰۰	ارسطو ۶۸، ۶۹، ۱۲۱، ۲۲۷، ۲۵۲، ۲۵۴
ایدن، آنتونی ۱۸۴	اسپنسر، هربرت ۱۹۸
اینشتین، آلبرت ۲۲۲	استالین ۱۳۶
اینگ، ویلیام ۲۸۳	اسکیلیکس، ادوارد ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸
باییت، اروینگ ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷	اسمیت، آدام ۱۶، ۸۵، ۹۵، ۲۰۵
بارکر، ارنست ۴۸، ۴۹	اشتراوس، لئو ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶
باری، برایان ۱۱۴	۲۹۹
باشلار، گاستون ۳۰۴	اشلایر ماخر ۲۸۶، ۲۸۷

۳۲۰ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

تاوونی، آر. اچ. ۲۵	بتھوون، لودویگ وان ۶۶
تولستوی، لئو ۹۷	برادلی ۲۶۷، ۲۶۸
تیلور، چارلز ۳۰۹، ۳۱۰	برایس، جیمز ۴۴، ۴۵
تیلیخ، پل ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱	برک، ادموند ۴۸، ۹۵، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶
۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵	۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳
بتنهام، جرمی ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۹، ۳۳	۱۸۵، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۴۶، ۳۰۵
۴۷، ۷۹، ۲۷۳	برلین، آنتونی ۲۴، ۹۶
جتیله، جیوانی ۱۹۰	برلین، آیزایا ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
جیمز، ویلیام ۳۵، ۳۷	۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷
داروین، چارلز ۱۹۱	۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳
دریدا، ژاک ۳۰۱، ۳۱۱	۱۳۳
دکارت، رنه ۹۸، ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۰۴	مگی، بریان ۶۵
دو پارتو، ویلفرد ۱۹۱	بناپارت، ناپلئون ۲۳۶
دوتوکویل، آلکسی ۲۴، ۴۴، ۱۵۵	بودا ۲۰۵
دو ریورا، ژنرال پریمو ۲۱۸	بوزانکت ۲۶۸
دو ژوونسل، بستراند ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵	بونالد ۱۷۵
۲۳۶، ۲۳۷	بیکن، فرانسیس ۶۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۷۳
دو سوسور، فردینان ۳۱۲	پارمنیدس ۱۵۷
دیزریلی، بنجامین ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۳	پاسکال ۱۶۶، ۲۷۱
دیوئی، جان ۲۵، ۳۷، ۳۸، ۱۶۰، ۲۰۳	پرودون ۹۷
۲۰۶	پروس ۶۹
راسل، برتراند آرتور ویلیام ۴۹	پریکلز ۱۴۶
راسل، لرد جان ۴۹	پوپر، کارل ریموند ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲
راکفلر ۲۱۰	۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰
رالز، جان ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰	۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶	۷۹، ۸۱، ۸۳، ۹۴، ۹۵، ۱۶۰، ۱۶۱
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۳، ۱۶۴	۱۶۲، ۱۶۳
۱۶۵	پین، تامس ۱۷
رنان، ارنست ۲۳۲	تاچر، مارگارت ۱۸۵، ۱۸۶

فهرست راهنمای نامها ۳۲۱

فیرابند، پاول ۱۶۱، ۱۶۲	رواقیون ۱۰۷
کارلایل ۹۷	روزولت، فرانکلین ۱۸۸، ۲۳۵
کامو، آلبر ۲۹۵	روسو، ژان ژاک ۲۳، ۲۸، ۴۶، ۴۷، ۵۱
کانت، ایمانوئل ۷۰، ۸۱، ۸۲، ۹۱، ۱۱۴	۱۰۱، ۱۰۷، ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵
۲۸۶، ۲۵۶، ۱۳۱	۲۵۶، ۲۵۲، ۲۴۸
کاهون ۲۹۹	ریکاردو ۲۰۰
کرک، راسل ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۱۹۶	ریگان ۱۸۶
کروچه، بندیتو ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶	زومبارت ۹۴
کوژف، الکساندر ۳۱۲	زامورا، آلکانا ۲۱۸
کولریج، سامیوئل ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳	سانتیانا، جورج ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰
کوهن ۱۶۱	۲۱۱، ۲۱۲
کینز ۱۸۵	ساووی ۲۱۲
کینگ ۱۷۵	سروانتس ۲۲۱
کی برگگارد، سورن ۹۷، ۲۸۹	سقراط ۱۰۷، ۲۵۴
گادامر، هانس گئورگ ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۶	سورل ۹۷
۳۰۷	شاو، برنارد ۱۹۸
گرین، تی. اچ. ۲۶۷	شکسپیر ۲۰۰
گلنر، ارنست ۷۹	شلینگ، فریدریش ۲۸۸
گوبلز ۱۹۱	شوپنهاور ۶۹
گوته ۲۲۴	شیلر ۲۳۲
گولدواتر، بری ۱۸۸	فالول، جری ۱۸۸
گیسینگ، جورج ۱۹۷	فرانس، آناتول ۲۲۵
لاپلاس ۶۵	فرانکو ۲۱۷
لاسکی، هارولد جوزف ۲۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵	فرسون، مک ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳
لاکان، ژاک ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۱۳	فرگسن ۹۵
لاک، جان ۱۶، ۲۵، ۲۹، ۴۷، ۵۱، ۹۵	فریدمن، میلتون ۲۴، ۱۸۵
۱۴۹، ۱۶۰، ۲۰۵، ۲۵۶	فریمان ۷۹
لاول، لارنس ای. ۳۹، ۴۰	فوکو، میشل ۱۴۸، ۲۹۹، ۳۰۱
لوتر ۷۱، ۱۴۳	فیخته ۱۹۰

۳۲۲ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

۲۳۴، ۲۳۰، ۲۱۴	لوکس، استیون ۳۰۹
سونیه، امانوئل ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰،	لویی چهاردهم ۱۶
۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴	لیپمن، والتر ۴۲، ۴۳، ۴۴
میل، جان استوارت ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۳۰،	لیست ۹۴
۳۱، ۳۳، ۴۷، ۱۴۹، ۱۷۳	لیندسی، ای. دی. ۴۶، ۴۷، ۴۸
میل، جیمز ۱۸	لیوتار، ژان فرانسوا ۳۱۰، ۳۱۱
نوزیک، رابرت ۲۴	موس، مارسل ۳۰۴
نیچه ۱۳۱، ۱۹۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۸۹،	مارکس، کارل ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۴، ۱۰۲،
۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۳	۱۵۰، ۱۵۵، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۱۰،
واگنر، آدولف ۳۳	۲۴۴، ۲۷۳
والاس، جورج ۱۸۸	مازینی ۲۶
والری، هل ۲۸۲	ماکیاولی ۹۸، ۲۰۵، ۲۵۲، ۲۵۶
وبر، ماکس ۲۴، ۱۶۷، ۲۳۸	ملاک، دبلیو اچ. ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱،
ولتر ۲۷۳	۲۰۲
ویستگشتاین، ودویگ ۸۱، ۲۹۵، ۲۹۹،	ماندویل ۸۴، ۹۵
۳۰۱	مانهایم، کارل ۹۴، ۱۷۵، ۱۷۶
ویشی ۲۳۸	مرلوپونتی ۲۹۵
ویکو ۹۷، ۹۸	مریام، چارلز ۴۱، ۴۲
ویل، سیمون ۲۵۸، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۴۶،	مسیح، عیسی ۱۷۹، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱،
۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹	۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷
ویلیام جیمز ۳۴، ۳۶، ۲۰۶، ۲۰۸	مک‌آیور، رابرت ۴۰
وینچ، پیترو ۳۰۸	مک‌کارتی، جوزف ۱۸۸
هابرماس، یورگن ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۶، ۳۰۷،	مک‌میلان، هارولد ۱۸۳
هابز، توماس ۱۵، ۱۶، ۱۰۱، ۱۱۶، ۲۰۵،	ملکه ویکتوریا ۱۸۱، ۱۹۶
۲۵۲، ۲۵۶	منتسکیو ۱۶، ۱۷، ۱۵۳
هاملت ۲۰۰	موتسارت ۶۵، ۶۶
هایدگر، مارتین ۱۳۱، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۸،	مورا، شارل ۲۳۳
۲۸۹، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵،	مور، پل المر ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸
۳۱۳	موسولینی ۹۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۲، ۲۱۳،

فهرست راهنمای نامها ۳۲۳

هلیک، فریدریش اگوست فون ۲۴، ۸۱	هلمر ۱۷۵
۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹	هورکهایمر ۲۹۵
۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۱۶۲	هولاب، رابرت ۲۹۹
۱۸۵، ۲۷۳	هومر ۶۶
هرتزن ۹۷	هیتلر ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۹۱، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۰
مردر ۹۷، ۱۹۰	۲۸۵
هگل ۶۰، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۹۴، ۱۳۱	هیوم، دیوید ۱۸، ۶۰، ۹۰، ۹۵، ۱۱۶، ۱۱۷
۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۴	۱۶۶، ۱۶۵
۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۸	یاسپرس، کارل ۱۳۱

اندیشه سیاسی روی هم رفته در پی یافتن کارگزاری در تاریخ است. از این رو پیرامون اندیشه‌ها، جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پدید می‌آید.

قرن بیستم عصر دگرگونی‌های بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان از جمله زندگی سیاسی بوده است. از میان این دگرگونی‌ها برخی هم بر تکوین و تطور اندیشه این قرن تأثیر بیشتری گذاشته و هم از آن تأثیر جدی پذیرفته است.

نویسنده در این کتاب طی دو بخش، ابتدا به بررسی زمینه تاریخی و فکری لیبرالیسم و محافظه‌کاری پرداخته و سپس آراء اندیشمندان شاخص لیبرال و محافظه‌کار در قرن بیستم را مطرح کرده است.

نشرنی منتشر کرده است

لویاتان

میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک

یورگن هابرماس

نظریه‌های دولت

جامعه‌شناسی سیاسی

شرح و نقدی بر فلسفه سیاسی اجتماعی هگل

ISBN 964-312-453-3



9 789643 124533



نشرنی